

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 10 (1877)

Buchbesprechung: Théologie

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

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

BULLETIN

THÉOLOGIE

LICHTENBERGER. — ENCYCLOPÉDIE DES SCIENCES RELIGIEUSES.
TOME DEUXIÈME ¹.

Les livraisons de cette Encyclopédie se succèdent avec une rapidité à laquelle ne nous ont guère habitués les éditeurs de semblables entreprises. La dixième livraison, qui vient de paraître, complète le deuxième volume (*Baader-Censure*). Un de nos collaborateurs, dans le premier numéro de la *Revue* de cette année, a déjà salué avec un sympathique intérêt l'apparition des premiers fascicules de cette importante publication. Nous ne répéterons pas ce qui a été si bien dit, dans ce compte rendu, sur le caractère, le point de vue, l'esprit de l'œuvre dirigée par l'honorable doyen de la faculté de Paris. Il a fallu du courage pour l'entreprendre, le courage de la foi, et cette foi se trouve d'ors et déjà récompensée. C'est véritablement une bonne œuvre, dans la double acception du terme, à laquelle M. Lichtenberger a attaché son nom. Et ce qui en augmente singulièrement le prix à nos yeux, ce qui doit la rendre chère à tous ceux qui ont à cœur l'avenir et le progrès de notre théologie renaissante, c'est qu'elle est « l'œuvre collective des diverses fractions du protestantisme de langue française. » Qui ne se réjouirait de voir se rapprocher, sur ce terrain commun, des hommes appartenant à des camps dogmatiques ou ecclésiastiques opposés ? de voir fraternellement associés dans ces pages des noms tels que ceux de MM. Bois et Viguié, Réville et Lutteroth, Strœhlin et L. Ruffet, Matthieu Lelièvre

¹ Livraisons VI à X, 804 pag. grand in-8. — Paris, Sandoz et Fischbacher, 1877.

et M. Nicolas et tant d'autres ? Nous n'avons pas aperçu, jusqu'ici, que cette diversité ait compromis en rien l'unité essentielle de l'œuvre. Elle contribue, au contraire, à lui assurer ce que nous ne craignons pas d'appeler son caractère monumental.

Pour juger en détail et en parfaite connaissance de cause de la valeur d'une Encyclopédie, même restreinte dans les limites des sciences religieuses, il faudrait un esprit et une érudition encyclopédiques. Or les génies de cette trempe se font rares par le temps qui court. Aussi notre appréciation sera-t-elle forcément incomplète et partielle. Les tomes subséquents fourniront peut-être à d'autres l'occasion de compléter et, s'il le faut, de corriger les réflexions que nous a suggérées la lecture attentive du présent volume. La réserve qui nous est dictée par la force des choses ne nous empêchera pas, toutefois, de dire l'intérêt avec lequel nous avons lu les substantiels résumés — presque trop résumés parfois — de MM. A. Matter et Jules Arboux sur divers sujets de philosophie, et les études de fond concernant la théologie systématique et pratique ainsi que l'histoire des dogmes. Parmi ces études nous signalerons celle de M. Eug. Piccard sur le *baptême*, de M. J. Monod sur l'idée du *bien*, de M. Jundt sur *Calvin* comme *théologien*, de M. Ch. Bois sur la *casuistique*, de MM. Bersier et Recolin sur la *catéchétique*, de M. Ch. Schmidt sur les *Cathares*, de M. R. Hollard sur le principe du *catholicisme*, de M. Lichtenberger sur la doctrine de la *cène*.

Impossible de rendre hommage individuellement à toutes les plumes compétentes qui ont su nous intéresser et nous instruire par des articles plus ou moins développés se rapportant à l'histoire de l'église et aux domaines qui y confinent. Ces domaines sont nombreux et vastes, et nul ne fera, sans doute, un reproche au directeur d'avoir fait entrer dans le cadre de son Encyclopédie, qui n'est pas une encyclopédie des sciences *théologiques* seulement, « tout ce qui, dans le domaine du droit, comme dans celui des lettres et des arts, touche au développement des institutions ou des idées *religieuses*. » Il faut y voir plutôt une des originalités heureuses, un des mérites de l'œuvre, si, à côté des belles biographies d'un Th. de Bèze (A. Viguié), d'un Calvin (Ch. Dardier) ou, pour citer un nom plus récent, d'un Bungenier (A. Bouvier) ; à côté de notices instructives sur le *calendrier chrétien* (S. Berger), la mission chez les *Bassoutos* (F. Casalis), la propagation de la *Bible* et les sociétés bibliques (O. Douen), etc., etc., on voit figurer des articles sur *Byron* et *Calderon*, *Bach* et *Beethoven*, *Giov. Bellini*, le peintre, et Don. *Bramante*, l'architecte, ou encore sur

les *Capitulaires*, les *catacombes* et le comte de *Cavour*, articles dont la plupart sont dûs à des hommes spéciaux.

Nous sera-t-il permis, cependant, de présenter une ou deux observations au sujet de ces articles historiques, et spécialement biographiques, qui occupent une si large place dans l'*Encyclopédie* ? Il est, certes, bien naturel et fort légitime que, dans une œuvre publiée en France et en vue d'un public en grande majorité français, le point de vue français soit nettement accusé, et que les articles concernant des hommes qui ont joué un rôle dans l'histoire religieuse de ce pays, en particulier dans l'église réformée, soient relativement plus nombreux et plus étendus que ceux qui sont consacrés aux ressortissants d'autres pays. Mais il nous paraît que cette préoccupation nationale, cet intérêt prédominant pour ce qui touche aux destinées du protestantisme français ont fait perdre de vue, en certains cas, le but bien déterminé de la publication dont il s'agissait. Ils ont eu pour effet, tantôt de faire admettre des articles qui peuvent être à leur place dans un recueil tel que la *France protestante*, mais qu'on s'étonne à bon droit de rencontrer ici ; tantôt de faire passer sous silence, comme nonavenus, les services que tel personnage a rendus à l'église d'un autre pays. Quels sont, par exemple, les titres du financier Samuel *Bernard*, de l'ingénieur Salomon de *Caus*, de l'imprimeur Pyramus de *Candolle* à prendre rang dans une encyclopédie des Sciences religieuses¹ ? N'est-ce pas pousser bien loin la générosité que de consacrer trois pages entières au maréchal *de Caumont La Force*, quand on en accorde une à peine au réformateur *Bullinger* ? Et pourquoi, si l'on voulait faire au duc Jean *Casimir*, fils de l'électeur palatin Frédéric III, les honneurs d'un article spécial, ne parler que d'un épisode de sa vie, savoir de la part qu'il prit aux guerres de religion en France, et ne rien dire de son règne ni du rôle important qu'il a joué dans l'histoire de l'église réformée d'Allemagne² ? — Plusieurs articles nous ont paru décidément trop courts, étant donnée l'importance religieuse ou scientifique des personnages qu'ils concernent. Nous venons de mentionner *Bullinger* ; la même remarque s'applique

¹ L'article sur *Candolle* est, du reste, assez incomplet. Voir sur la typographie *hélvétique-caldoresque* qu'il établit à Yverdon, sur ses revers et sa fin, Crottet. *Histoire et Annales de la ville d'Yverdon*, 1859, passim, à partir de l'an 1616.

² Dans l'article *Baudouin* (François) il est parlé par erreur, pag. 114 au bas, de « l'électeur Casimir. » A l'époque en question, celle du Colloque de Poissy, c'était Frédéric III qui portait la couronne électorale, et d'ailleurs Jean Casimir ne fut jamais que « comte palatin. »

à presque tous les réformateurs allemands et suisses qui, par leur initiale, étaient destinés à figurer dans ce volume, mais principalement à *Bibliander* ; il méritait bien quelques lignes de plus. — Parmi les articles biographiques anonymes il en est qui se ressentent de la hâte avec laquelle, selon toute apparence, ils ont dû être rédigés, et cela d'après des sources qui ne sont pas toujours de première main. A ce propos, nous devons relever la singulière mésaventure qui est arrivée à un théologien du XVI^e siècle, celle d'être traité par deux fois, dans deux articles distincts et sous des noms légèrement différents. Il s'agit de *Pierre Boquin*, qui paraît d'abord à la page 360 sous le nom de *Jean Boquin* (qui était celui de son frère, député au colloque de Poissy par les églises de Saintonge ¹), et qui reparaît à la page 385 sous le nom de *Pierre Bouquin* ! L'un et l'autre de ces articles, le premier surtout, laissent beaucoup à désirer au point de vue de l'exactitude et ne donnent qu'une idée fort incomplète du rôle que ce personnage a joué pendant son long professorat à Heidelberg. Ni l'un ni l'autre ne mentionnent l'influence qu'il a eue sur le passage de l'électeur Frédéric III du luthéranisme à la réforme, son voyage officiel en France lors du colloque de Poissy, son principal ouvrage dogmatique : *Exegesis divinae atque humanae Κοινωνίας*. Heidelb. 1561². En fait d'omissions, nous ne pensons pas qu'on en puisse signaler aucune qui soit d'une réelle gravité. Tout au plus pourrait-on regretter l'absence de noms tels que Corneille Bertram, Guy de Brès, George Buchanan. Nous l'avons dit, ce qu'on serait tenté de reprocher à notre Encyclopédie c'est plutôt la trop grande abondance de ces notices biographiques et, d'autre part, le développement insuffisant qui a été donné à un certain nombre d'entre elles. Il eût été possible, nous semble-t-il, de prévenir ce dernier reproche sans dépasser le nombre de volumes fixé par les éditeurs. Peut-être, il est vrai, aurait-il fallu, pour cela, sacrifier quelques-uns des nombreux jésuites ou éliminer quelques uns des saints et des saintes plus ou

¹ Voir J. Delaborde, *Les Protestants à la cour de Saint-Germain lors du colloque de Poissy*. Paris, 1874, pag. 60.

² Pour compléter les sources anciennes, il faut consulter les ouvrages de Sudhoff sur Oléviau et Ursinus, de Heppe sur l'histoire et la dogmatique du protestantisme allemand, de Gass sur l'histoire de la dogmatique protestante, d'Ebrard sur le dogme de la cène et son histoire, l'article de Hundeshagen dans le supplément de l'*Encyclopédie de Herzog* (tome XIX) et le travail de M. le C^{te} Delaborde cité dans la note précédente, pag. 44 et suiv.

moins légendaires qui sont venus chercher ici un refuge contre l'oubli. L'Encyclopédie eût-elle beaucoup perdu à ce sacrifice ? Nous nous permettons d'en douter.

A l'histoire de l'église se rattache de près la statistique ecclésiastique ou religieuse. Les articles de M. Eug. Arnaud sur les églises réformées de France, de M. S. Berger sur les évêchés français, de M. E. Ströehlin sur *Berlin* et sur les Vieux-Catholiques sont une riche mine de renseignements puisés aux meilleures sources. Mais la tâche la plus lourde et la plus délicate, en cette matière, est sans contredit celle qui incombe à M. E. Vaucher, chargé de la statistique des églises et des pays du dehors. Il faut lui savoir gré des efforts qu'il a faits pour être exact et complet, et ne pas trop s'étonner si des erreurs se sont glissées çà et là dans ses résumés. Comment, en effet, être également bien renseigné sur la statistique ecclésiastique d'un canton de la Suisse et sur celle de la Bolivie ou des Iles Britanniques, sans parler de la Boukharie et de Calcutta ? A en juger par les articles sur *Bâle* et sur *Berne*, les seuls que nous soyons en mesure de contrôler en détail, M. Vaucher n'a pas toujours eu à sa disposition les sources les plus récentes ni les plus impartiales. Autrement, il n'aurait pas ignoré la loi qui, en 1874, a entièrement transformé l'église de Bâle-ville ; il n'aurait pas dit, non plus, que « la Confession helvétique est encore officiellement la règle de l'enseignement » dans celle de Berne, et que « la grande majorité du clergé bernois prêche les doctrines du rationalisme. » Encore une fois, il serait injuste de se montrer trop sévère ; une exactitude irréprochable est à peu près impossible en un sujet si vaste et si complexe, et cela surtout à notre époque de rapide transformation.

Les sciences bibliques, avec tout ce qui y touche de près on de loin, sont dignement représentées dans ce volume. Elles ont fourni la matière de quelques-uns des meilleurs et des plus importants articles. On lira avec jouissance et profit le travail de M. Oppert sur *Babylone*, les notices de M. Ph. Berger sur divers sujets, la plupart de géographie biblique, les études de M. Sabatier sur le *Canon du Nouveau Testament* et sur *Baur* et l'école de Tubingue, celle de M. Bruston sur le *Cantique des cantiques*, et bien d'autres articles encore. On peut différer sur certains points, apprécier autrement certains faits ou certains hommes, ce qui est sûr c'est que, en lisant ces pages, on se sent dans le plein courant de la science actuelle, c'est que, en général du moins, on y trouve, dans un langage sobre et précis, l'exposé « aussi complet et aussi succinct que possible » des

travaux et des résultats contemporains. La bévue la plus choquante, ou pour parler plus exactement, la seule bévue vraiment choquante, que nous ayons rencontrée dans les articles de cet ordre a été en partie réparée dans l'*Errata*, à la fin du volume. Nous voulons parler de l'article sur l'épître de *Barnabas*, où il est dit (pag. 85) que « le texte grec est tronqué, car il commence au milieu d'une phrase du 5^e chapitre. » On a bien fait de supprimer ces mots, qui nous reportent à quinze ans en arrière. Mais il eût été bon d'ajouter que c'est le *codex sinaiticus*, publié pour la première fois en 1862, qui est venu combler la lacune, et que c'est Hilgenfeld qui, le premier, dans son *Nov. Test. extra canonem receptum* (fasc. II, Leipz. 1866), a édité l'épître entière à l'aide de ce manuscrit, de même que c'est lui encore, « qui a pu le premier mettre à profit le texte découvert par Bryennius » (*Barnabae epistula. Integram Graece iterum edidit, etc. Edit. altera emendata et valde aucta. Lipsiae 1877.*) — Nous ne nous arrêterons pas à d'autres inexactitudes de moindre importance, nous bornant à en relever une seule, qui trouve d'ailleurs son correctif dans un autre article de la même livraison. On nous dit (pag. 48) que *Balthasar*, qui figure dans le livre de Daniel comme dernier roi de Babylone, était « connu aussi sous les noms de Nabonnède (Bérose), de Nabonadius (Ptolémée), » etc., etc. Cette identité de Balthasar et de Nabonnède a été en effet admise, à l'exemple de Josèphe, par bon nombre de commentateurs anciens et modernes, tandis que d'autres ont identifié Balthasar avec Labosordach ou même avec Evilmerodach. Mais dans l'état actuel de nos connaissances, ni l'une ni l'autre de ces hypothèses ne peut se soutenir. Les textes chaldéens nous apprennent que Balthasar était *le fils* aîné de Nabonnède, et que celui-ci l'avait institué sur quelques parties de son royaume. Voyez ce que dit à ce sujet M. Oppert dans l'article *Babylone* (pag. 11).

Trois *desiderata* pour finir. Ne serait-il pas possible d'arriver, pour la transcription des caractères hébraïques, à un système uniforme? Cette condition nous paraît indispensable si la transcription doit être vraiment utile, si l'on veut qu'elle remplisse son but. A quoi bon transcrire les mots hébreux si je ne suis pas aussitôt bien au clair sur la consonne ou la voyelle hébraïque à laquelle correspond telle lettre française? si non-seulement des auteurs différents, mais parfois un seul et même auteur représente la même consonne tantôt par un signe, tantôt par un autre? N'était la crainte d'allonger outre mesure ce compte rendu, nous en citerions un choix d'exemples; on n'a, en effet, que l'embarras du choix. Soit M. Schenkel, soit M. Riehm

ont adopté et fait adopter à leurs collaborateurs un système unique. Pourquoi n'en serait-il pas de même pour notre Encyclopédie française ? Le mieux ne serait-il pas (si toutefois les ressources typographiques le permettent) d'adopter le système exposé par M. Reuss dans son *Histoire des Israélites*, pag. 77 et suiv. ?

Notre second *desideratum* concerne les indications bibliographiques. L'honorable directeur nous dit dans la préface du tome premier que ces indications « ont été l'objet d'un soin spécial, » qu'on a « tenu à les donner aussi complètes et aussi exactes que possible. » Ce que nous désirons, c'est que la promesse impliquée dans cette déclaration soit plus généralement réalisée. Un certain nombre de collaborateurs, nous nous plaisons à le reconnaître et nous les en remercions, ont pris la chose à cœur. Et à ce propos, nous ne voulons pas négliger de noter le savant et très-utile article *Bibliographie théologique*, qui est dû à la plume consciencieuse de notre ami, M. le pasteur A. Bernus. Mais en thèse générale, la partie bibliographique, nous n'hésitons pas à le dire, est, pour le moment du moins, la partie la plus faible de cette Encyclopédie. *Exempla sunt odiosa*. Nous nous bornons à signaler le fait à qui de droit.

Qu'il nous soit permis, enfin, d'exprimer le vœu qu'un soin plus minutieux soit consacré à la correction des épreuves. Sous ce rapport le deuxième volume est certainement en progrès sur le premier, mais le nombre des fautes d'impression y est encore trop considérable, et l'*Errata* est fort loin d'être complet. Nous fermons très volontiers les yeux sur les nombreuses coquilles qui se remarquent dans les mots grecs, bien qu'il puisse y avoir des cas où elles ne sont pas tout à fait indifférentes. En revanche, les erreurs qui affectent les dates et les noms propres sont d'autant plus fâcheuses que c'est le plus souvent en vue de ces renseignements-là qu'on consulte des dictionnaires du genre de celui-ci. On conviendra qu'il est regrettable, pour citer un exemple, que dans un seul article, peu étendu (pag. 467 et 468), il n'y ait pas moins de deux grosses fautes de date (bataille de Cappel, 1541, au lieu de 1531 ; Consensus Tigurinus, 1529, au lieu de 1549), sans parler d'une troisième date qui est fort douteuse (composition de la confession helvétique, par Bullinger, en 1564) et de l'orthographe incorrecte « Vermilli » au lieu de Vermigli. Parmi les *errata* d'une certaine importance qui ont échappé à l'attention des correcteurs, nous mentionnons encore les suivants : Pag. 8, lig. 7 (depuis le bas), au lieu de 437 ans, lisez 43 ans. — Pag. 31, ligne 2, lisez Kalirrhoé ; pag. 77, lig. 4 : Bar-abbah, au lieu de Bar-Kabbah ;

ibid. ligne 20 : Abinoam. — Pag. 127, ligne 8 (depuis le bas) : *J. Tob.* Beck, au lieu de *C. Beck*. — Pag. 170, ligne 1 : *piël*, au lieu de pluriel. — Pag. 308, ligne 25 : *poètes*, au lieu de prêtres. — Pag. 313, ligne 23 : 1828, au lieu de 1812, et ligne 27 : 1862, au lieu de 1802. — Pag. 320, ligne 27 : 1590 au lieu de 1490. — Pag. 475, ligne 13 : l'histoire de l'*Egypte*, au lieu de l'histoire de l'église. — Pag. 569, ligne 10 (depuis le bas) : *Séb. Munster*, au lieu de *Sch. Munster*. — Pag. 578, ligne 13 : Ketoubîm, au lieu de Quetoubim (!). — Pag. 624, ligne 7 (depuis le bas) : Saumur, au lieu de Sedan. — Pag. 646, ligne 24, Akko devait être écrit en lettres françaises, la forme grecque étant Ἀκχώ.

Les observations critiques qui précèdent ne diminuent en rien notre gratitude envers les hommes qui se sont mis à la brèche pour doter le public de langue française d'une œuvre aussi sérieuse et aussi éminemment utile. Nous ne doutons pas qu'ils ne fassent leur possible pour la perfectionner de volume en volume, et c'est avec confiance que nous la recommandons à ceux de nos lecteurs à qui elle serait demeurée étrangère jusqu'à ce jour.

H. VUILLEUMIER.

Dr E. NESTLE. — LES NOMS PROPRES ISRAÉLITES D'APRÈS LEUR SIGNIFICATION POUR L'HISTOIRE DE LA RELIGION ¹.

L'étude des noms propres dans l'Ancien Testament fournit des données d'un grand intérêt au point de vue des idées religieuses en Israël. Aussi était-il étonnant que jusqu'ici aucun travail vraiment scientifique n'eût été publié sur ce sujet spécial, et la Société théologique de Teyler (à Harlem) mérite nos remerciements pour avoir proposé comme sujet de concours : Les noms propres israélites d'après leur signification pour l'histoire de la religion ². Le mémoire présenté par M. le Dr *Eberhard Nestle* (actuellement répétiteur au séminaire théologique protestant de Tubingue) a été couronné par la Société et nous sommes heureux d'ajouter que c'est à juste titre.

¹ *Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung.* Ein Versuch von Dr E. Nestle, von der Teyler'schen Gesellschaft gekrönte Preisschrift. — Aussi sous le titre : *Verhandelingen rakende den natuurlijken en geopenbaarden Godsdienst*, uitgegeven door Teylers godgeleerd genootschap. Nieuwe Serie. Vijfde Deel. 215 pages. Harlem 1876.

² La date de clôture du concours était le 31 décembre 1874.

Disons tout de suite que M. Nestle a examiné seulement les noms d'hommes et non pas les noms de lieux. Ces derniers pourraient faire l'objet d'un autre travail non moins utile et M. Nestle serait très bien placé pour exécuter cette tâche ¹. Disons encore que le présent volume n'a paru que deux ans après la clôture du concours. L'auteur a mis ce temps à profit pour perfectionner son travail au moyen de notes et d'appendices, dans lesquels il pousse même parfois un peu loin l'amour des détails. Il n'a pas pu toucher au texte même, d'où il résulte que parfois il revient dans un appendice sur un développement antérieur (comp. pag. 91), ce qui peut au premier abord dérouter le lecteur. Mais ce défaut n'est pas du fait de l'auteur, il est inhérent au caractère même de la publication. Les concours ont encore un autre inconvénient, la hâte qu'ils entraînent, et M. Nestle n'a pas eu le temps de faire court : il y a dans son livre, à plusieurs reprises, des longueurs, des répétitions, des récapitulations superflues.

Dans son introduction, l'auteur expose en quelques pages l'histoire de l'*onomatologie* hébraïque, depuis les étymologies de la Genèse jusqu'à l'important ouvrage de *Matth. Hiller* (*Onomasticon sacrum* ou *Sefer schemoth*, 1706). Puis il caractérise en quelques mots l'état actuel de la question. Un second paragraphe traite des noms propres chez les peuples sémitiques en général, et dans un troisième l'auteur nous expose sa méthode et nous montre son but qui consiste à répondre aux deux questions suivantes :

1. *Quels noms de Dieu les Israélites ont-ils employés pour former leurs noms propres dans les diverses périodes de leur histoire ?*

2. *Quelles sont les données fournies sur le développement de l'idée de Dieu chez les Israélites par les mots combinés avec les noms de Dieu dans la composition des noms propres ?*

Dans sa première partie (pag. 26-145), M. Nestle s'attache à répondre à la première de ces deux questions. Nous avons lu et relu ces pages avec intérêt et profit, mais avec un embarras croissant : il est en effet impossible de se dissimuler que l'auteur a momentanément oublié que ses recherches avaient pour but restreint les

¹ Ce qui serait non moins nécessaire, ce serait une bonne *concordance* des noms propres de l'Ancien Testament. Il vient bien de paraître un ouvrage de ce genre sous le titre de *Concordantiae nominum propriorum quae in libris sacris continentur*, par G. et A. Brecher. (Francfort sur le Mein 1876.) Mais à en juger par la critique de M. Mühlau, dans la *Theologische Literaturzeitung* (18 août 1877), cette concordance serait très loin de réaliser les desiderata des hébraïsants.

noms de Dieu dans les noms propres ; il s'est placé plus haut, il a examiné les noms de Dieu en eux-mêmes. De là, dans cette première partie des développements fort intéressants, mais déplacés ici, sur l'origine et la signification des noms : *El*, *El Schaddaï*, *El Eljôn*, *Jahvé* ; de là encore une ambiguïté dans la division adoptée, qui n'est ni strictement historique, ni strictement pragmatique.

Nous avons donc successivement trois chapitres, dont le premier est intitulé *El Schaddaï*, et étudie les noms propres composés de *El* et de *El Schaddaï*. Nous y trouvons d'abord un aperçu général sur le nom de *El* chez les différents peuples sémitiques, recherche qui se termine par la question suivante : *El* est-il la désignation d'un Dieu particulier ou bien est-ce une appellation générale de la divinité (ou des divinités) ? M. Nestle ne se prononce pas pour l'une ou l'autre de ces alternatives, il croit plutôt que les deux cas sont simultanément vrais : le même mot chez le même peuple servait à désigner le Dieu suprême et à exprimer la notion générale de Dieu ¹. (Pag. 43.) De même M. Nestle nous donne des détails sur *El Schaddaï*, qui selon lui signifie le Puissant dans le sens du guerrier, du victorieux, de Celui qui fait triompher son peuple. Il préfère cette signification à celle de Puissant dans les forces de la nature. Reste à savoir si ce dernier sens ne serait pas le plus ancien et celui de M. Nestle un sens postérieur, plus approprié, il est vrai, aux récits du Pentateuque que le sens primitif.

Ce nom d'*El Schaddaï* ou plus exactement de *Schaddaï* ne se trouve que dans peu de noms propres israélites et, chose curieuse, uniquement dans les catalogues de noms propres du livre des Nombres ². Ces catalogues (Nomb. I ; X ; XXXIV) sont très importants ; M. Nestle y a découvert d'intéressantes particularités, ainsi sur l'emploi du mot *Çour* (Rocher) comme désignation de Dieu, emploi qui ne se retrouve guère ailleurs sauf dans les Psaumes ; puis sur l'emploi du mot *'am* (peuple), etc. Un tableau placé à la fin du volume donne une liste complète (alphabétique) de ces noms cités dans les Nombres. (Pag. 202.)

Passant aux composés du mot *El*, M. Nestle traite en particulier du mot si important *Israël*, dont il n'hésite pas à admettre (contre M. Redslob) l'origine fort ancienne et l'application première à une personne, non pas à un peuple.

¹ Les noms propres himyarites jouent un grand rôle dans cette question.

² Il n'existe pas, dans l'Ancien Testament, de nom propre formé au moyen de *'Eljôn*.

Un second chapitre nous amène à *Jahvé*. L'Ancien Testament renferme environ cent quatre-vingt-dix noms composés au moyen du tétragramme. A l'époque des Rois ces noms sont extrêmement répandus. (Voyez par exemple la liste des rois de Juda depuis Josaphat). Remontant dans l'histoire, on trouve encore plusieurs noms de ce genre à l'époque des Juges ¹, mais à l'époque mosaïque on ne rencontre que le nom très énigmatique de la mère de Moïse *Jochebed* et celui de *Josué*. Ensuite, M. Nestle entreprend une recherche consciencieuse sur l'origine et la signification du nom de Jahvé. Cette recherche conclut en faveur de l'opinion de M. de Lagarde, mais elle se poursuit encore dans un appendice, où se trouve exposée en grand détail l'opinion de M. W. Robertson Smith (Aberdeen) sous l'influence de laquelle M. Nestle avoue être actuellement.

Le troisième chapitre est intitulé *El, Jahvé, Elohim*. Ce titre suffit à montrer combien la question des noms de Dieu a préoccupé notre auteur au détriment de sa tâche plus modeste, car *Elohim* n'a servi à composer aucun nom propre. L'objet de ce chapitre est de montrer *El, Jahvé, Elohim* devenus à peu près synonymes, à peu près mais non pas complètement, comme le prouve le changement de nom du roi *Eljakim-Jehojakim* ². (2 Rois XXIII, 34; comp. 2 Chron. XXXVI, 4.)

Un second paragraphe du même chapitre est consacré à l'étude des noms propres composés au moyen des noms de divinités étrangères; cette recherche, qui aurait dû former une partie à part, se trouve, on ne sait trop pourquoi ni comment, introduite comme subdivision dans ce troisième chapitre qui n'a déjà pas lui-même une raison d'être suffisante.

Il se peut qu'il y ait eu une influence égyptienne sur quelques

¹ M. Nestle estime avec raison qu'il y a lieu de faire abstraction, pour les époques reculées, des noms propres dérivés de Jahvé et qui se trouvent consignés dans les tabelles généalogiques des Chroniques. Ces noms peuvent, en effet, avoir subi des changements, du fait de la tradition, d'un écrivain ou d'un simple copiste.

² Un tableau, placé à la fin du volume, donne la liste de tous les noms propres de l'Ancien Testament, composés au moyen de *El* ou de *Jahvé*, et qui se présentent sous deux formes, inverses l'une de l'autre, comme *Jonathan* et *Nethanja*, *Elhanan* et *Hanan'el*. Pourquoi le nom de 'Uzzijja se trouve-t-il adjoint à 'Azarja? Le fait qu'un roi de Juda a porté ces deux noms n'a rien à faire ici où il s'agit d'étymologie, et M. Nestle n'a pas réuni 'Uzzi'el et 'Azar'el.

noms propres du Pentateuque, par exemple *Jochebed*, *Poutiel*, *Hour*, *Ahira*¹. Mais bien plus importants sont les noms dérivés de divinités cananéennes. Il est intéressant de remarquer que le nom si répandu d'*Astarté* n'a servi à composer aucun nom propre israélite ; il en est de même des autres divinités féminines, excepté peut-être '*Anat*. La principale question se pose à propos du nom de *Baal*, qui a servi à former plusieurs noms propres à l'époque des Juges et des premiers rois : *Jeroub-Baal* (Gédéon), *Merib-Baal* (Méfiboschet), *Esch-Baal* (Ischboschet). Comparez aussi le passage Osée II, 18, 19.

Baal était-il un des noms de Jahvé ou bien ce nom représente-t-il une autre divinité adorée par les Israélites ? M. Nestle se prononce pour la seconde alternative, quoique, à notre avis, les raisons que lui-même allègue en faveur de la première soient beaucoup plus concluantes.

Ce chapitre se termine par quelques lignes consacrées aux noms comme *Nathan*, *Baruch*, *Giddel*, qui sont des abréviations et sont pour la plupart de date postérieure. Puis vient un appendice, qui donne un aperçu sur la littérature des dernières années, non pas sur les noms propres, mais sur les noms de Dieu ; il renferme entre autres une critique de l'ouvrage de M. Goldziher¹, et oppose à la série historique proposée par ce dernier : *El*, *Elohim*, *Jahvé*, la série historique : *El*, *Jahvé*, *Elohim*, appuyée par des arguments de grande valeur. Notons en passant et avec satisfaction une revendication énergique en faveur de Moïse et d'Elie (pag. 128, 145) et de leur rôle considérable dans l'histoire de la religion israélite. On est peut-être trop porté de nos jours à les déprécier au profit des prophètes postérieurs.

Au commencement de sa seconde partie (pag. 146-198) M. Nestle récapitule comme suit ses principaux résultats² :

1. Les listes de noms propres du livre des Nombres confirment le fait établi dans le Pentateuque, que Dieu était adoré sous le nom d'*El Schaddaï* dans l'époque pré-mosaïque.

2. *El* et *Jahvé* sont à très peu de chose près les seuls noms de Dieu employés dans la composition des noms propres.

¹ Ignaz Goldziher, *der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung*. Leipzig 1876. Il a paru récemment une traduction anglaise de cet ouvrage.

² Nous disons à dessein les « principaux » résultats, car il va sans dire que beaucoup d'autres faits de détail ont été mis en relief dans les pages qui précèdent.

3. A partir de Samuel et de David, les noms composés au moyen de *Jahvé* deviennent excessivement fréquents.

Ce dernier fait, et plus particulièrement l'étude des noms propres qui se trouvent dans le livre de Jérémie ¹, servent à réfuter l'opinion de M. Kuenen, d'après laquelle, jusqu'à l'exil, la grande majorité des Israélites aurait été idolâtre.

Après ce préambule, l'auteur attaque son sujet proprement dit : Qu'est-ce que les mots (substantifs ou verbes) adjoints aux noms de Dieu dans la composition des noms propres nous apprennent sur la notion de Dieu dans la religion israélite ²? Ce Dieu est-il un Dieu de la nature ou bien un Dieu actif dans la sphère morale et dans l'histoire? Cette dernière alternative est évidemment la vraie, car à peine trouve-t-on un ou deux noms propres où le nom de Dieu soit associé à la désignation d'un phénomène naturel ³, tandis que les noms qui nous montrent Dieu agissant (sauvant, rachetant, donnant, exauçant, se souvenant, etc.) sont très fréquents.

Mais que signifient les noms qui affirment la royauté de Dieu, comme *Malkijja*, *Malkiel*, *Elimélech*, sans parler des composés comme *Abimélech* ⁴? Les noms ainsi formés se retrouvent chez les Phéniciens et les Assyriens, il faut leur attribuer une origine sémitique générale, et renoncer à y trouver la royauté théocratique israélite. M. Nestle transporte donc cette royauté de Dieu, attestée dans ces noms, dans le domaine naturel, il s'agit de la royauté dans les cieux, dans l'univers. Nous ne croyons pas que cette conclusion

¹ Ces noms se trouvent classés alphabétiquement dans un tableau à la fin du volume.

² S'il s'agissait de toute autre religion, il y aurait peut-être lieu de quereller notre auteur sur l'emploi exclusif des mots « notion de Dieu » au lieu d'une expression plus large. Mais il est vrai que, pour les Israélites, toute la dogmatique se résume dans la théologie, au sens le plus étroit de ce mot.

³ Même à supposer que le nom de *'Ananja* vienne du mot *'anan*, nuée, il ne s'en suit pas qu'il faille y voir le Dieu de la pluie. La nuée a son rôle dans l'histoire religieuse d'Israël : voyez par exemple la nuée pendant le séjour au désert, et la nuée qui remplit le tabernacle et le temple.

⁴ Nous devons dire ici quelques mots sur la manière dont M. Nestle interprète les noms composés, manière qui nous paraît juste. Si le mot est formé de deux substantifs (ou d'un substantif et d'un adjectif), il l'envisage comme une phrase, avec sujet et attribut reliés par le verbe être. Ainsi : *Malkijja*, Dieu est roi, et non pas roi de Dieu ; ainsi encore :

soit juste, elle contredit ce que M. Nestle a lui-même établi plus haut. Sans vouloir exagérer la notion théocratique chez les Sémites en général, on peut leur attribuer hardiment la notion de la royauté de Dieu sur son peuple, ou si l'on veut la royauté de tel ou tel dieu sur tel ou tel pays, telle ou telle peuplade ¹. C'est du reste à un résultat analogue que M. Nestle arrive lui-même dans l'étude des mots dérivés de *ab* (père), où ce mot, pris comme qualification de Dieu ou même comme nom de Dieu, indique une paternité de Dieu vis-à-vis d'Israël. Toutefois l'application de ce titre de père à Dieu soulève de grandes difficultés, qui se compliquent encore quand on voit le mot de frère (*ax*) jouer à peu près le même rôle (*Axijja*, *Joax*); M. Nestle renonce à résoudre ces difficultés et se contente d'émettre quelques conjectures.

L'ouvrage se termine par une série d'observations de détail sur diverses autres idées religieuses exprimées dans les noms propres. Suivent les trois tableaux que nous avons mentionnés et trois registres très complets.

Le lecteur sera peut-être frappé de voir qu'en somme notre auteur nous conduit plus souvent à des résultats négatifs qu'à des affirmations tranchées. Pesant soigneusement le pour et le contre, il ne se prononce que rarement et ne craint pas (nous lui en savons gré) de dire franchement *non liquet* ². Ces scrupules, cette exactitude consciencieuse sont une qualité précieuse pour des investigations de ce genre et si les conclusions font un peu défaut, le jugement sain montré par l'auteur et l'abondance des matériaux qu'il a

Elimélech, Dieu est roi, et non pas Dieu du roi. Si le mot est composé d'un substantif et d'un verbe, le substantif est sujet du verbe. Ainsi : *Seraja*, Dieu combat, et non pas : il (?) combat pour Dieu, ou même : contre Dieu. Quant à l'*i* qui sépare souvent les deux parties du mot composé, M. Nestle le considère comme purement euphonique. Il ne veut pas y voir le pronom de la première personne du singulier. (Voy. pag. 81, note 1; pag. 129, note 1; pag. 182.) Mais nous aurions voulu qu'il traitât plus à fond cette question qui a bien son importance, et surtout qu'il n'y touchât pas souvent d'un air hésitant. (Pag. 128, 155.)

¹ L'Islam n'est pas ce qu'on est convenu d'appeler une théocratie au sens israélite du mot, et pourtant Dieu est constamment appelé *al-Malik*, le roi.

² Quelquefois, par excès de zèle, il signale certains rapprochements bizarres qui ne lui ont pas échappé, mais d'où l'on ne peut rien tirer de positif. Voy. pag. 78, note 1; pag. 155.

rassemblés font de ce livre un ouvrage utile, qui, nous l'espérons, sera suivi de beaucoup d'autres de la même main ¹.

LUCIEN GAUTIER.

E. SCHURER. — HISTOIRE DE L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE DU NOUVEAU TESTAMENT.

Cet ouvrage n'est pas une vie de Jésus; ce n'est pas non plus un recueil de documents sur cette vie, un dossier complet et tout formé pour qui voudrait l'écrire. L'auteur reprend les choses de plus haut : avant d'écrire une histoire, avant même de rassembler les documents propres de cette histoire, il faut connaître le milieu dans lequel elle s'est produite. C'est un travail de ce genre qu'a entrepris pour l'histoire des origines du christianisme, M. Schürer, professeur de théologie à l'université de Leipzig. Son livre a pour titre : *Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte* ², dénomination difficile à faire passer en français; presque pour chaque mot il faut recourir à une phrase et même à une périphrase. La *Revue de théologie* de Lausanne traduit : Histoire de l'époque contemporaine du Nouveau Testament (1877, N° 1, pag. 145); elle rend bien le titre allemand, en faisant comprendre qu'il a besoin d'un commentaire.

Lehrbuch désigne un ouvrage qui ne vise pas au mérite littéraire, mais qui condense dans un espace aussi limité que possible, la plus grande quantité de faits positifs et bien établis.

Le mot de *neutestamentliche Zeitgeschichte* a été introduit dans la littérature théologique en tête des leçons de Schneckenburger, publiées après sa mort en 1862. Il a été aussi employée par Hausrath en 1868. M. Schürer ne suit exactement les traces de l'un ni de l'autre de ces deux auteurs. Le premier définit sa discipline : « l'histoire du temps dans lequel se placent les événements racontés par le Nouveau Testament » et M. Schürer s'approprie cette idée; mais il s'écarte de son prédécesseur quant aux limites de son domaine; au lieu de décrire l'état du monde païen, et l'état du monde juif, il se renferme dans le judaïsme, estimant que, si la connaissance du monde

¹ A l'occasion du jubilé de l'université de Tubingue, M. Nestle vient de rééditer la grammaire hébraïque de *Conrad Pellican*, composée à Tubingue, en 1501, et imprimée à Strasbourg en 1504. (*Conradi Pellicani de modo legendi et intelligendi Hebræum.*) — X pages et 39 planches photolithographiées. Tubingue 1877.

² Leipzig, J. C. Hinrichs, 1874, pag. 198.

païen est nécessaire pour comprendre les développements ultérieurs du christianisme, le monde juif est seul la base et le milieu du christianisme à son origine.

Hausrath dépasse encore plus le patron adopté par notre auteur, car il donne une histoire proprement dite de Jésus et des apôtres.

M. Schürer veut réunir toutes les données nécessaires pour qu'on soit en état de placer les faits rapportés par le Nouveau Testament dans leur milieu historique et religieux, et de les aborder en historien. Il se place au point de vue de tout homme instruit et réfléchi qui, aujourd'hui, entraîné par le mouvement général, veut avoir une peinture coordonnée, vivante et historique de ces faits qu'on n'a longtemps étudiés que dans un but d'édification immédiate ; il lui donne les connaissances qui feront de lui, autant que faire se peut, un contemporain du Sauveur.

Cet ouvrage est très actuel ; il répond à un besoin actuel et légitime. La piété chrétienne dans son ensemble, celle des individus et surtout celle de l'église entière doit être à la fois mystique et historique : elle est, dans son essence une communion avec le Christ glorifié, une vie cachée avec Christ en Dieu, mais dans le monde où nous sommes, cette communion spirituelle est une foi, c'est-à-dire une connaissance intuitive, et nous ne pouvons pas vivre seulement d'une telle connaissance ; il nous faut aussi une science détaillée et rigoureuse qui ne peut être demandée qu'à l'histoire. L'histoire rend la foi éclairée, de même que la foi rend la critique clairvoyante. Il faut, aujourd'hui, lire l'Écriture avec le désir et le dessein d'acquérir une vue historique des faits dans lesquels Dieu s'est révélé. Négliger cette tâche, c'est faire bon marché de la providence de Dieu qui a voulu que le Christ non-seulement devînt un homme, mais un Juif dont la vie entière s'est passée dans les limites du territoire juif.

L'ouvrage de M. Schürer est donc fort bien venu pour les théologiens, et pour ceux qui désirent se tenir à la hauteur des devoirs intellectuels imposés par sa religion même, au chrétien qui pense.

On comprendra facilement qu'un tel ouvrage ne soit pas à proprement parler une histoire, puisqu'il y manque le centre même des événements et par suite l'unité, l'intérêt, la chaleur, qui dépendent de ce centre. Nous avons devant nous une série de monographies, toutes intéressantes, et très remplies de faits, mais non pas un récit suivi. C'est dire que le procédé de l'analyse n'est pas applicable ici : il n'y a pas là de grandes lignes, d'idées mères, ce sont des faits dont le mérite est dans leur nombre, et leur exactitude. Aussi je pense

bien faire, après avoir relevé ce caractère du livre, en indiquant brièvement les sujets traités, puis en entrant dans des détails un peu plus circonstanciés sur un de ses chapitres.

Une *introduction* développée renferme surtout une description soignée des sources employées par l'auteur et indiquées à quiconque veut en savoir davantage. Outre le Nouveau Testament, c'est une série d'écrits analysés plus tard dans le corps de l'ouvrage : d'une part le livre d'Enoch, le quatrième livre d'Esdras, l'*Assumptio Mosis* l'Apocalypse de Baruch, le *Psalterium Salomonis*, les anciens Targums (Onkelos et Jonathan) et le livre des Jubilés; d'autre part la Traduction des LXX, la sagesse de Salomon, les oracles Sibyllins, le quatrième livre des Maccabées, et les ouvrages de Philon.

D'autres écrits sont résumés ici à part; ce sont les deux livres des Maccabées, les œuvres de Josèphe (περι τοῦ Ιουδαϊκοῦ πολέμου; Ιουδαϊκή Αρχαιολογία; autobiographie; contre Apion), puis la tradition rabbinique, à savoir le Talmud (Mischna et Gemara), les Midrasch, et quelques œuvres historiques. On trouve là une vingtaine de pages pleines de renseignements positifs sur le contenu de ces livres, sur la Halacha, partie légale, et la Haggada, partie plus pratique et édifiante des documents rabbiniques.

La Mischna est pour la vie spirituelle des juifs et Josèphe pour la vie politique du temps, la source indispensable.

Les auteurs grecs et latins à consulter sont aussi énumérés.

Après l'introduction viennent deux parties à peu près égales : la première contenant l'*histoire politique* de la Palestine, la seconde décrivant la *vie intérieure* du peuple juif.

L'histoire commence en 175 avant Christ sous Antiochus Epiphane et se termine en 70 après Christ à la destruction du temple. Cet espace est partagé en deux périodes par la conquête de Pompée; dans l'une se trouvent les Hasmonéens, dans l'autre les Hérodes. On rencontre là une grande quantité de noms propres et de dates dont l'étude attentive rendrait vive et peut-être claire l'impression pénible que fait éprouver l'histoire du peuple juif pendant les dernières années de sa vie nationale. Il est impossible de s'arrêter sur cette partie, il n'y a pas matière à résumé. — Un dernier paragraphe dépasse l'année 70 et raconte les derniers soulèvements des juifs dans la Cyrénaïque et l'Égypte sous Trajan, puis sous Hadrien en Palestine, autour de Barkochba.

La seconde partie intéresse plus facilement et peut être mise à profit par plus de lecteurs; elle est d'un grand secours pratique pour

illustrer les récits du Nouveau Testament. Elle renferme onze chapitres.

1. *Le pays et ses habitants.* Mélange et oppositions des nationalités ; importance relative des éléments juif et grec ; les différences offertes par les provinces, la Judée étant proprement juive, la Samarie fortement mêlée de population originaire de Mésopotamie, la Galilée agricole, moins légaliste, mais tout aussi patriote que la Judée.

2. *Etat politique,* distinguant les villes à constitution hellénistique, c'est-à-dire les villes du littoral et de la Décapole, et le territoire proprement juif ; établissant le rôle du sanhédrin et des grands prêtres.

3. *Les pharisiens et les sadducéens.* Plusieurs textes de Josèphe sont transcrits en entier. Les pharisiens forment le parti populaire et les sadducéens le parti sacerdotal et aristocratique ; ils diffèrent en outre par leur attitude vis-à-vis de la loi et par leur dogmatique.

4. *La science scripturaire* (Schriftgelehrsamkeit) expose l'autorité canonique des Saintes Ecritures, décrit l'activité des légistes dans le sanhédrin, la synagogue et l'école et reprend le sujet indiqué dans l'introduction sur la Halacha et la Haggadda, c'est-à-dire sur le contenu légal ou édifiant du Talmud ; la Halacha étant étudiée dans l'école (Beth ha-Midrash), la Haggadda dans la synagogue. Enfin vient une énumération des principaux chefs d'école, tirée d'un des 63 traités de la Mischna, et mentionnant la grande synagogue.

5. *Ecole et synagogue.*

6. *La vie sous la loi.* Tout le zèle dans la famille, l'école et la synagogue tendait à faire du peuple un peuple de la loi : on ne demandait pas : Ceci est-il bon ? ou est-il mauvais ? mais, est-ce dans la loi ? Un des points les plus importants était le sabbat ; aux brèves prescriptions du Pentateuque vint s'en ajouter un tel nombre qu'on vit se former une branche considérable de la science légale. On déterminait quels travaux étaient interdits et on en fixa trente-neuf, dont chacun était précisé avec soin.

Plus importantes encore étaient les ordonnances multiples sur la pureté et l'impureté. Après avoir déterminé ce qui souille, il faut dire ce qui purifie ; or toute eau n'est pas bonne pour cet usage ; il y a six espèces d'eau formant une hiérarchie dont les degrés les plus élevés ont des propriétés plus importantes ; ce sont : 1° l'eau des étangs, citernes, etc., l'eau qui ne coule pas. 2° l'eau de montagne qui coule encore ; 3° l'eau puisée en quantité supérieure à quarante mesures ; 4° l'eau d'une source peu abondante ; 5° l'eau courante

minérale ou thermale; 6° l'eau de source pure. — Pour se rappeler ses devoirs, tout Israélite fidèle devait porter trois aide-mémoire: 1° les *Zizith* (dans le Nouveau Testament *κράσπεδα*,) franges bleues ou blanches placées aux quatre coins de son vêtement supérieur d'après Nomb. XV, 37 et suiv. et Deut. XXII, 12, 2° la *Mesusa*, petite boîte allongée suspendue aux portes des maisons et des chambres contenant un petit rouleau de parchemin. Sur ce parchemin étaient écrits en vingt-deux lignes les deux fragments Deut. VI, 4-9, sur l'amour pour Dieu et XI, 13-21, sur les bénédictions attachées à l'obéissance vis-à-vis des commandements de Dieu. 3. Les *Tefillin* dans le Nouveau Testament *φυλακτήρια*, petites capsules assujetties par des courroies sur la main ou sur la tête; elles renfermaient les deux passages de la Mesusa, et deux autres (Ex. XIII, 1-10 et 11-16) sur la Pâque et la rachat des premiers-nés.

La prière elle-même était réglementée; il y avait deux formules principales appelées Schma et Schmone-Esre. La première devait être récitée le matin et le soir par tout Israélite mâle et adulte; elle était formée par trois fragments, les deux passages de Deutéronome contenus dans la Mesusa et les Tefillin et Nomb. XV, 37-41 qui prescrit l'usage des Zizith et indique le but de cet usage. A cette récitation on ajoutait le matin trois bénédictions, deux prononcées avant, une après; le soir on ajoutait quatre bénédictions, deux avant et deux après.

Les Schmone-Esre étaient dix-huit actions de grâce que tout Israélite, homme, femme, enfant et esclave devait prononcer trois fois par jour, le matin, après-midi à l'heure de l'oblation et le soir. Le texte entier se trouve dans l'ouvrage que nous analysons. (Pag. 500 et 501.)

7. L'*Apocalyptique*. On entend par là cette littérature qui présente des perspectives d'avenir sous une forme énigmatique et qui a exercé sur le développement intérieur du peuple juif une influence considérable. Ces ouvrages sont destinés à répondre aux questions diverses que se pose la curiosité du cœur humain, et se donnent comme ayant une origine divine plus ou moins directe. Les porteurs de ces révélations sont des personnages de l'antiquité biblique, sauf à Alexandrie où c'est la sibylle antique. Ils exhortent à la patience et cherchent à la faciliter par l'annonce du prochain avènement du royaume de Dieu et de l'infailible jugement exercé sur les impies. L'occasion de ces productions est d'ordinaire une époque de grandes souffrances. Un paragraphe particulier et souvent fort développé étudie

successivement les oracles sibyllins, le livre d'Enoch, l'*Assumptio Mosis*, l'Apocalypse de Baruch et le quatrième livre d'Esdras.

8. L'*espérance messianique* est exposée en deux parties, l'une historique, l'autre systématique ; nous y reviendrons.

9. Les *Esséniens*. C'est à dessein et pour s'opposer à l'erreur commune que l'auteur place ce chapitre à une si grande distance de celui qui traite des pharisiens et des sadducéens. Ces derniers représentent des partis politiques et religieux, les esséniens forment une véritable secte et presque un ordre monastique. Le chapitre décrit l'organisation de la communauté, ses mœurs et ses usages, sa théologie et sa philosophie ; puis recherche la nature et l'origine de cette secte.

10. Le *judaïsme dans la dispersion* ; en Syrie, en Egypte, en Grèce, en Italie ; son organisation, sa position politique, sa vie spirituelle, (service divin, relation avec Jérusalem, littérature, traduction des LXX, Apocryphes de l'Ancien Testament), enfin sa propagande, les prosélytes.

11. *Philosophie juive*, surtout à Alexandrie. Quatrième livre des Maccabées, faussement attribué à Josèphe, sagesse de Salomon ; tout particulièrement Philon, sa doctrine de Dieu, des intermédiaires, du Logos, de la création, son anthropologie et sa morale.

A ces chapitres il faut ajouter plusieurs suppléments sur le livre des Jubilés, et les anciens Targums, etc., et des tableaux généalogiques des Séleucides, des Hasmonéens et de la famille d'Hérode.

Revenons maintenant au chapitre qui traite de l'espérance messianique pour en exposer le contenu en entrant dans quelques détails et donner un spécimen de ces monographies très soignées.

L'espérance messianique est une partie essentielle du contenu des écrits apocalyptiques, et son importance exige qu'on l'expose à part. La question principale à ce propos est celle-ci : l'avenir meilleur décrit et attendu était-il, avant Jésus et de son temps, inséparable d'un Messie personnel ? On a soutenu à plusieurs reprises que l'espérance messianique au sens étroit, c'est-à-dire l'attente d'un roi messianique était morte au temps de Jésus et qu'elle n'a repris vie que sous l'influence du christianisme. Telle est la thèse de Bruno Bauer, de Volkmar, ainsi que de Holtzmann. Ce dernier déclare que l'idée messianique entièrement éteinte dans les derniers siècle avant Christ fut reconstruite par l'activité des savants au moyen d'un travail purement littéraire. Cette nouvelle formation, dit-il, était en cours de développement à l'époque de Jésus, mais n'est arrivée à son cou-

ronnement qu'à l'époque chrétienne et sous l'action des idées chrétiennes. En tout cas l'idée messianique n'avait plus aucune place dans la conscience populaire parmi les contemporains du Christ. Une différence essentielle sépare l'idée scolastique postérieure, de l'idée prophétique primitive ; les prophètes n'attendent le Messie qu'après anéantissement des puissances hostiles accompli par Dieu lui-même ; d'après la dogmatique postérieure c'est le Messie qui paraît pour exercer un jugement en forme.

Holtzmann a pleinement raison de faire ressortir le caractère scolastique de l'idée messianique des derniers temps ; mais il n'a pas le droit de dire que cette idée était entièrement étrangère à la conscience populaire dans le premier siècle de notre ère. C'est contredire l'histoire évangélique, et il faut pour cela se défaire de témoignages positifs, par exemple d'Enoch, des oracles sibyllins, et de Philon. La vérité est que la reconstruction savante de l'idée messianique a commencé longtemps avant le Christ et que de son temps l'espérance du Messie était déjà rentrée dans la conscience vivante du peuple.

Une influence profonde a été exercée sur la formation de l'idée messianique par les prédictions de *Daniel* qui datent de 167-165 avant Christ. Ces prédictions faites pendant les persécutions d'Antiochus-Epiphanes, annoncent une délivrance. Dieu lui-même détruira les empires du monde et constituera le règne des saints du Très-Haut. Ce livre ne renferme rien pour ni contre le Messie personnel. Le Fils d'homme n'est pas le Messie, c'est l'emblème du peuple des saints, comme les animaux sont les emblèmes des puissances du monde ; sa venue du ciel par opposition à la sortie de la mer indique l'origine divine du peuple des saints. Le point caractéristique de l'espérance de Daniel, c'est l'empire universel des saints ; à cela s'ajoute la première affirmation claire et précise d'une résurrection corporelle.

Il y a peu dans les *Apocryphes de l'Ancien Testament*, mais ce silence ne donne pas matière à argument, car ces écrits sont de nature historique et didactique et non prophétique. Toutefois on y trouve le retour des Israélites dispersés, la conversion des païens, la durée éternelle de la nation juive et même l'idée de la royauté éternelle de la maison de David. Le juste de la sagesse de Salomon n'est pas le Messie. Dans les plus anciennes *sibylles juives*, vers 140 avant Christ, le courant de la prédiction messianique coule avec abondance. Tout un fragment (III, 784-786) est messianique ; les rois païens attaquent le peuple de Dieu, mais ils sont anéantis ; les enfants de Dieu vivent

dans la paix, ce spectacle entraîne les peuples païens à venir adorer Dieu, qui établit un empire éternel sur tous les hommes. C'est là le point important ; le roi messianique n'est mentionné que brièvement au commencement, mais il est supposé par la description subséquente.

Le *livre d'Enoch* (dernier tiers du second siècle avant Christ) contient relativement peu ; l'auteur attend un dernier assaut de la puissance païenne (c'est-à-dire syrienne) repoussé par Dieu ; un jugement suit ; les anges déchus et les Israélites infidèles sont jetés dans l'abîme, une nouvelle Jérusalem est édiflée par Dieu, où les Israélites pieux habitent et reçoivent les hommages des païens. Puis paraît le Messie, sous l'image d'un taureau blanc ; tous les païens l'invoquent et se tournent vers Dieu.

Le *psautier de Salomon* paru à l'époque de Pompée (63-48 avant Christ), peint le roi messianique avec des couleurs plus vives et des contours plus nets ; il insiste à la fois sur ces deux points : la royauté de Dieu lui-même et la perpétuité de la royauté de la maison de David. Il ne faut donc pas raisonner comme si l'une de ces idées excluait nécessairement l'autre. La domination païenne des Romains et la tendance sadducéenne des Hasmonéens ne laissaient d'espérance que dans un roi davidique suscité par Dieu pour détruire les ennemis d'Israël et purifier Jérusalem des païens. C'est un roi juste, enseigné de Dieu, c'est l'Oint du Seigneur (χριστὸς κυρίου), il est fort par l'esprit de Dieu, et pur de tout péché.

Un *fragment sibyllin* postérieur, occasionné par la domination violente d'Antoine et de Cléopâtre en Egypte, annonce l'avènement du royaume de Dieu et la venue d'un saint roi qui régnera éternellement sur tout pays (Ἦξει δ' ἄγνος ἄναξ, πάσης γῆς σκῆπτρα κρατήσων εἰς αἰῶνας πάντα.) Ici encore la royauté de Dieu s'unit à celle d'un Messie personnel.

Les *discours figurés du livre d'Enoch* font ressortir le caractère surhumain du roi messianique, déjà sensible dans les Psaumes messianiques. Le « fils de l'homme » de Daniel est désigné comme le Messie, et sa venue du ciel caractérisée comme préexistence. Malheureusement l'époque de ces discours est très incertaine.

L'*Assumptio Mosis*, parue à peu près au commencement de notre ère, prédit l'avènement du royaume de Dieu en termes émus. L'absence de toute mention du Messie vient peut être de ce que l'auteur étant du parti des zélotes a pour idéal un état démocratique et non monarchique.

Le *livre des jubilés* annonce pour Israël un temps de joie et un empire universel.

Le témoignage des sibylles, du livre d'Enoch et surtout des Psau-
mes de Salomon est suffisant pour établir que l'attente d'un Messie
personnel était rien moins qu'éteinte dans les derniers siècles avant
Jésus-Christ.

Les *Targums* d'*Onkelos* et *Jonathan* confirmeraient ce résultat si on
était sûr de la date de leur composition.

Philon du moins est une autorité certainement antérieure à Christ,
et dans deux de ses écrits il touche l'espérance messianique. Dans le
premier passage (de exsecrationibus, § 8-9), il exprime l'espérance
que tous les Israélites fidèles seront réunis dans la terre-sainte. Dans
le second (de præmiis et poenis, § 15 et suiv.) il décrit l'âge de bonheur
et de paix qui suivra la conversion des hommes à Dieu. Les bêtes
féroces seront domptées, la paix régnera parmi les hommes, la richesse
et l'aisance seront générales. Tout ennemi de la paix sera détruit;
un homme sortira, dit-il, d'après Nomb. XXIV, 7, dans les LXX, qui
entrera en campagne, fera la guerre et dominera des nations gran-
des et nombreuses.

Dans le Nouveau Testament la question de Jean-Baptiste à Jésus,
la confession de Pierre et les acclamations de la foule le jour des
Rameaux attestent l'état de la conscience populaire à ce moment.

Après Jésus-Christ les grands mouvements nationaux de 44 à 66
montrent assez avec quelle agitation on attendait l'intervention de
Dieu ; Josèphe déclare que l'espérance messianique était un des plus
puissants leviers pour soulever le peuple contre Rome, et il ne craint
pas d'appliquer lui-même les prophéties à Vespasien.

Après la destruction du temple, dans les dernières années du pre-
mier siècle, la même préoccupation se fait jour dans les Apocalypses
de Baruch et d'Esdras.

L'*Apocalypse* de Baruch décrit la fin du monde : avant tout des
troubles universels et terribles, des luttes, le triomphe des impies ;
puis l'apparition du Messie qui donne aux uns la vie, aux autres
la mort, et ouvre un âge de bonheur et de prospérité ; là trouve
place le cep aux mille grappes de mille grains. Après ce temps écoulé,
tous les morts ressuscitent et sont jugés, les impies sont livrés aux
tourments, les justes sont transformés dans leurs corps qui devien-
nent lumineux.

Le *quatrième livre d'Esdras* offre à peu près les mêmes traits ; le
Messie demeure quatre cents ans sur la terre, puis il meurt avec tous

les hommes. Le monde reste sept jours dans un calme de mort, après lesquels un monde nouveau apparaîtra ; les morts ressusciteront et le Très-Haut les jugera.

Le *Schmone-Esre*, la prière quotidienne dont il a été question plus haut et qui a reçu sa forme actuelle vers 100 après Christ renferme plusieurs demandes d'un caractère messianique.

Si on veut dresser un tableau systématique de la dogmatique messianique il faut mettre à la base du système les données des Apocalypses de Baruch et d'Esdras où l'attente eschatologique reçoit sa forme achevée.

Voici quels sont les scènes successives de ce drame :

1° *La dernière oppression et le dernier trouble.* La délivrance est immédiatement précédée d'un redoublement de douleurs ; ce sont des signes extraordinaires, du bois qui laisse écouler du sang, des pierres qui parlent, puis des querelles dans les familles, la victoire des impies et des pécheurs, des guerres, des tremblements de terre.

2° *Elie apparaît comme précurseur.*

3° *Le Messie arrive*, il exerce le jugement, son nom est l'Oint, le Messie ; dans le livre d'Enoch il s'appelle le Fils de l'homme et l'Elu. Rarement il est désigné par le nom de Fils de Dieu, et une seule fois le Fils de la femme. Il doit sortir de la famille de David et de Bethléem.

L'incertitude sur la date des sources ne permet pas d'affirmer que la préexistence ait été assignée au Messie avant Jésus-Christ, mais il faut remarquer que s'il est un souverain humain, il possède cependant des dons et des forces qui viennent de Dieu. Il est juste, sans péché, doué par le Saint-Esprit de puissance, de sagesse, de justice. Un caractère surhumain et la préexistence lui sont positivement attribués dans le livre d'Enoch et dans le quatrième d'Esdras : il était choisi et caché avant que le monde eût été créé.

4° *Dernier assaut des puissances hostiles.*

5° *Anéantissement de ces puissances* par Dieu et par le Messie à la fois.

6° *Renouvellement de Jérusalem*, purification de l'ancienne Jérusalem ou apparition d'une Jérusalem céleste qui s'installe en Palestine.

7° *Ressemllement des Israélites dispersés.*

8° *Le royaume glorieux en Palestine*, exercé par le Messie et par Dieu, caractérisé par la domination sur le monde, la paix, la joie, et la sainteté. Tantôt l'eschatologie s'arrête là, tantôt ce royaume glorieux a une fin, et d'autres périodes suivent qui sont :

9° *Renouvellement du monde*. Le monde à venir ὁ αἰὼν ὁ μέλλων ou ὁ ἐρχόμενος est distinct du αἰὼν οὗτος. Selon les uns il paraît en même temps que l'âge de Messie, selon les autres après qu'il s'est écoulé ; c'est cette dernière idée qui a prévalu dans la théologie postérieure.

10° *Résurrection universelle*. Dans l'idée pharisaïque les justes seuls ressuscitent, pour les autres tous reviennent à la vie.

11° *Jugement dernier. Bonheur éternel ou condamnation*. Quant aux souffrances du Messie, on peut dire qu'aucun des écrits dont il vient d'être question n'en parle, mais le Talmud les mentionne souvent, et le juif de Justin Martyr admet un Messie souffrant. Si l'idée des souffrances expiatoires d'après Esaïe LIII, n'est pas étrangère au Talmud ni à Justin, le judaïsme en général n'a jamais été favorable à cette conception, comme le prouvent d'ailleurs les données du Nouveau Testament.

Je n'ai pu que donner des détails secs et présenter une vue très sommaire de cet ouvrage, j'espère cependant avoir fait comprendre qu'il renferme une somme considérable de faits, pas toujours connus ni même bien faciles à retrouver ailleurs et cependant très nécessaires à la connaissance historique du Nouveau Testament.

ERNEST MARTIN, lic. théol.

F. GODET. — ETUDES BIBLIQUES. NOUVEAU TESTAMENT ¹.

Avoir trois éditions en trois ans pour un livre d'études bibliques, en fin de compte de théologie, c'est un succès inespéré, une preuve évidente que le savant et pieux théologien de Neuchâtel répond à de nombreux besoins et satisfait selon toute apparence notre public religieux. C'est à lui, en effet, que s'adresse l'auteur plus encore qu'aux théologiens de profession et il faut le dire, M. Godet a su trouver la note convenable. Il sait admirablement grouper les faits, les présenter sous un jour agréable et captivant. D'ailleurs, le point de vue théologique du professeur, qui est celui d'un conservatisme de bon aloi, est fait pour plaire dans le milieu où nous vivons. Pas de thèses trop hardies, en apparence du moins, rien qui sorte des faits généralement admis et l'ensemble de chaque sujet formant un tableau clair, compréhensible, c'est plus qu'il n'en faut pour réussir en ces matières et pour satisfaire aux exigences de bienveillants lecteurs.

¹ *Etudes bibliques*. — Deuxième série : Nouveau Testament. 3^{me} édition. — Paris, Sandoz et Fischbacher. 1 vol. in-8.

A peine le rejet de la *seconde de Pierre* pourrait-il chez les plus sévères exciter quelque méfiance et être taxé d'une trop grande audace.

L'étude sur l'*Origine de nos quatre évangiles* qui ouvre le volume se borne à confirmer les données traditionnelles sur ces documents et détermine d'une manière intéressante le but et le caractère de chacun d'eux. Les *Logia* de Matthieu constituent le fond du premier synoptique, composé vers l'an 65. Marc est plus jeune d'une année et Luc serait de l'an 63. Contrairement à l'opinion la plus accréditée, le troisième évangile serait au fond le plus ancien.

La seconde étude sur la personne de Christ est peut-être la plus intéressante de toutes. M. Godet y développe la fameuse théorie christologique de la *Kénose* avec toutes les qualités et tous les défauts de cette conception. L'*Œuvre de Jésus-Christ* est divisée en œuvre *pour nous* et œuvre *en nous*. Dans cette dernière partie, la *sanctification* du chrétien est traitée d'une façon originale et féconde en enseignements. C'est un complément ajouté à la doctrine protestante de la justification, et, comme le dit l'auteur lui-même, ces pages écrites *avant le réveil d'Oxford* expriment très bien ce qu'il y avait de vrai dans ce mouvement maintenant arrêté. Enfin, une étude sur les *quatre principaux apôtres*, où l'on cherche à montrer l'unité profonde qui doit avoir existé entre ces premiers docteurs chrétiens, surtout Jacques et Paul, et un *Essai sur l'Apocalypse* terminent le volume. Dans l'interprétation de ce dernier livre, le professeur de Neuchâtel suit une voie moyenne entre la méthode traditionnelle et la méthode historique. « Les intuitions du prophète, nous dit-il, ne se sont pas égarées un seul instant dans le domaine de l'histoire politique; elles se rapportent uniquement aux grandes luttes qui constituent la marche religieuse de l'humanité. » C'est sur cette base que d'une manière très modérée il applique les tableaux apocalyptiques aux phases diverses du développement du règne de Dieu. En fait de détail, relevons l'interprétation du chiffre de la bête : 666 serait le signe figuratif du *messie de Satan* qui veut se substituer à Christ. « Il faut remarquer ici que ces trois lettres grecques χξς (qui figurent le nombre indiqué) offrent une particularité que ne reproduit point notre écriture chiffrée. La première lettre χ, qui équivaut à 600, la troisième ς, dont la valeur est 6, sont en grec la représentation abrégée du nom de Christ (*Christos*); celle du milieu ξ, qui, comme chiffre, vaut 60, est, par sa forme et le son sifflant qu'elle représente, l'emblème du serpent. Or, comme le nom que Jean donne le plus ordinairement à Satan, dans l'Apocalypse, est celui de *serpent ancien*,

en allusion au récit de la tentation dans le troisième chapitre de la Genèse, on est naturellement conduit à voir dans ces trois lettres ainsi disposées le signe figuratif du *messie de Satan*, qui veut se substituer à Jésus appelé le Christ. »

M. Godet ne s'étonnera pas, sans doute, si plusieurs de ses lecteurs préfèrent encore à son système l'interprétation historique du chiffre 666 et y voient le nom de Néron, incarnation de l'antéchrist. Il ne s'étonnera pas non plus si nous disons que plusieurs des affirmations présentées dans ce volume demanderaient à être précisées et appuyées davantage. Si l'on voulait discuter, il y aurait ample matière. Mais quoi qu'il en soit et quelque jugement qu'on puisse porter sur les opinions émises ou défendues dans ces pages, personne ne contestera à l'éminent théologien de la Suisse française les aptitudes remarquables qu'il déploie dans son rôle de vulgarisateur de la science. En outre, le sérieux, la piété, ressortent de chacune de ces pages, et ce livre écrit dans un excellent esprit servira pour le moins autant à édifier qu'à instruire. Cet éloge efface beaucoup de critiques et nous aimons à relever cette qualité précieuse, qui ne devrait jamais manquer aux hommes qui s'occupent de questions théologiques.

H. LUTTEROTH. — L'ÉVANGILE DE SAINT MATTHIEU ¹.

M. Lutteroth vient de terminer l'étude consciencieuse et patiente qu'il a faite du premier synoptique. Commencé en 1860 (chap. I et II), continué en 1864 (chap III-VII), puis en 1867 (chap. VIII-XIII) cet essai d'interprétation arrive aujourd'hui à son terme (chap. XIV-XXVIII). Durant ces seize années l'auteur ne s'est point laissé troubler par les travaux de la critique moderne. Il a maintenu jusqu'au bout son point de vue, ce qui prouve certainement la conviction de l'auteur que rien n'a pu ébranler dans sa manière de voir. Celle-ci est du reste à peu de chose près la tradition de l'église: le premier évangile a pour auteur le péager Matthieu et il n'y a pas lieu de distinguer dans ce document des sources diverses ou des rédactions successives. Ainsi, contrairement à la plupart des exégètes modernes, M. Lutteroth maintient l'identité parfaite des *Logia* de Matthieu,

¹ *Essai d'interprétation de quelques parties de l'évangile selon saint Matthieu.* — 3 vol. in-8. Paris, Meyrueis et C^e, 1860, 1864, 1867. — *Essai d'interprétation des dernières parties de l'évangile selon saint Matthieu.* — 1 vol. in-8. Paris, Sandoz et Fischbacher, 1876.

cités par Papias, avec le premier synoptique. Il n'est pas défendu de penser ainsi ; mais dans ce cas l'on est au moins tenu de résoudre d'une façon satisfaisante les difficultés que soulève cette manière de voir et de répondre aux objections généralement graves et sérieuses qu'on a élevées contre elle depuis tantôt quarante ans. Malheureusement le commentateur français semble ignorer cette exigence et il ne tient presque aucun compte des travaux les plus récents sur la matière tels que ceux de Holtzmann, Hilgenfeld, Bernhard Weiss ¹ et dans ces conditions nous doutons fort que l'œuvre de M. Lutteroth puisse être envisagée comme une restauration quelque peu solide de l'opinion traditionnelle. Ce défaut, l'auteur paraît l'avoir senti ; car à la fin de son dernier volume nous trouvons un appendice sur l'*apostolat de Matthieu et son évangile*, où sont discutées très brièvement les questions relatives à l'origine de nos synoptiques, principalement les témoignages de Papias, d'Irénée et d'Eusèbe sur ces documents. Nous n'entrerons pas ici dans l'étude approfondie de cette question que nous nous proposons de traiter ailleurs à propos du récent et remarquable ouvrage de M. Bernhard Weiss sur le premier évangile². Bornons-nous à ce qui concerne directement Matthieu.

A en croire M. Lutteroth, ce document doit avoir été composé avant l'année 44, car à cette date le péager-écrivain se trouvait à Rome, occupé de mettre en circulation parmi ses compatriotes l'évangile dont il était l'auteur. (IV pag. 549). Cette assertion repose sur le passage suivant d'Irénée (*Ad haeres* III, 1. Cf. Eusèbe *H. E.*, V, 8) que nous donnons d'après la traduction de M. Lutteroth : « Matthieu répandit au dehors (ἐξήνεγκεν) parmi les Hébreux, en leur propre langue, un écrit de l'Évangile, pendant que Pierre et Paul évangélisaient à Rome et y fondaient l'église. » La date de composition du premier synoptique est donc antérieure à l'époque du séjour des deux grands apôtres dans la capitale de l'empire. Or si l'on s'en rapporte aux données d'Eusèbe (*H. E.*, II, 14, 15), Pierre se trouvait à Rome sous le règne de Claude et l'année 44 paraît alors la date la plus probable de son arrivée dans cette ville. Ainsi serait expliqué le ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον de Act. XII, 17. Mais d'après le même passage l'apostolat romain de Matthieu et la propagation de son ouvrage durèrent

¹ *Die synoptischen Evangelien* de Holtzmann. — Hilgenfeld, *Historisch-kritische Einleitung zum Neuen Testament*, 1875. — Dr Bernhard Weiss. *Das Markusevangelium und seine synoptischen Parallelen*, 1872.

² Dr Bernhard Weiss. *Das Matthäusevangelium und seine Lucasparallelen*. Halle, 1876.

jusqu'à l'an 61 ou 63 au moins, époque du séjour de Paul dans la ville des Césars.

Cette construction est ingénieuse ; à défaut d'autre qualité elle a certainement le mérite de l'originalité. Est-elle soutenable ? J'en doute très fort ; car en premier lieu le séjour de Pierre à Rome en l'an 44 appuyé par Eusèbe est infiniment improbable et mériterait d'être historiquement mieux prouvé. Si Pierre a passé à Rome ce ne peut guère être comme on l'admet généralement, qu'à la fin de sa carrière, dans les années 60 à 68. En second lieu la traduction du ἐξήνεγκεν d'Irénée par *répandre au dehors* est arbitraire. C'est une tentative désespérée, peu propre à fortifier le point de vue de M. Lutteroth. Et quoi qu'en dise le commentateur français (IV, 549 note) il y a plus loin du sens propre *porter dehors* à *répondre au dehors* qu'à *publier* ou *éditer*, terme par lequel M. Godet et tous les traducteurs rendent l'expression discutée. A défaut d'autre argument, le contexte prouveraient suffisamment le sens que nous défendons. L'évêque de Lyon traite ici de la *composition* des évangiles et non de leur *diffusion*. Après avoir parlé de Matthieu il dit que Marc nous a donné par écrit ἐγγράφως ἡμῖν παραδίδωκε la prédication de Pierre, que Luc a recueilli dans un livre (ἐν βιβλίῳ κατέθετο) les enseignements de Paul, enfin que Jean édita (ἐξέδωκε) son évangile. Le parallélisme de ces différents termes établit suffisamment ce qu'a d'artificiel l'interprétation de M. Lutteroth. D'ailleurs avec ce que nous connaissons des procédés littéraires de l'époque, s'imagine-t-on Matthieu mettant en circulation son écrit, quand lui-même était là (à supposer avec M. L. qu'il soit allé à Rome ce qui n'est pas du tout prouvé) pour *prêcher* la parole évangélique.

Toutefois je veux admettre un moment que Pierre était à Rome en 44 ou peu après, que Matthieu s'occupait de la propagation de son livre ; il reste une autre difficulté dans l'hypothèse que nous combattons. Ce texte τοῦ Πέτροῦ καὶ τοῦ Παυλοῦ ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων peut-il être entendu dans ce sens que ces deux hommes se sont succédé dans la ville de Rome, que l'un y séjourna en 44, l'autre en 61 ? Non ; tout lecteur non prévenu s'imaginera en lisant ces mots que les deux missionnaires se trouvaient ensemble dans la capitale de l'empire au moment où l'évangéliste rédigeait son livre ; et c'est trop de finesse que de vouloir y voir autre chose, vu que rien dans la phrase ne peut donner lieu à une supposition pareille. Celle-ci provient non point des paroles d'Irénée, mais de cette opinion préconçue qui veut absolument remplir l'intervalle que les Actes nous laissent apercevoir dans la vie de Pierre (Act. XII, 17, XV) par un voyage en

Italie. Si nous avons raison, ce fameux texte d'Irénée nous ramènerait donc pour la composition du premier synoptique ou peut-être seulement des *Logia* à la date de 60 à 64 à laquelle s'arrêtent Holtzmann, M. Godet et d'autres encore.

Cela dit passons à une question non moins importante et arrêtons-nous quelques instants à ce qui constitue l'unité du livre de M. Lutteroth, au but que s'est proposé l'évangéliste et qui détermine le plan de l'ouvrage et le choix des matériaux employés.

Laissons d'abord la parole au commentateur lui-même: « Matthieu, nous dit-il (I, pag. 8) a surtout eu le dessein d'opposer au vain espoir de la restauration de la royauté nationale qu'ils (les Juifs) entretenaient l'idée de ce royaume spirituel ou comme disent les évangélistes, de ce royaume des cieux ou de Dieu, que seul à les en croire, le Christ devait fonder. » Cette thèse l'auteur la rappelle à plusieurs reprises dans chacun de ses quatre volumes et il la précise dès l'abord (I, pag. 8) en disant que les faits de l'évangile « choisis et coordonnés tout exprès comme ils le sont, ont été pour Matthieu pendant le temps où il a exercé la charge d'apôtre dans sa patrie le texte d'un enseignement polémique approprié à sa nation. » Nous voilà donc bien fixé sur ce dont il s'agit: Matthieu a *polémisé* avec les Juifs et notre livre est comme le résumé ou l'écho de cet enseignement.

Ici encore la question nous paraît mal posée et cette erreur dans le point de départ a influé d'une façon malheureuse sur l'ensemble de l'ouvrage. Quand je lis le premier synoptique je n'y trouve pas précisément cette opposition entre le royaume terrestre rêvé par le judaïsme et le royaume spirituel fondé par Jésus-Christ, ou du moins ce n'est pas là le trait caractéristique de Matthieu. Sans faire du péager un judéo-chrétien borné, un particulariste des plus étroits, je vois pourtant que c'est lui qui a relevé en Jésus plus que tous les autres les traits nationaux. Il aime à relever les prérogatives d'Israël; il insiste fortement sur la valeur et l'immutabilité de la loi (V, 17-19; XI, 13; XXIII, 3.) Sans nier l'universalisme chrétien il le met moins en évidence que Luc, l'élève de Paul. D'ailleurs et c'est là le point essentiel, la question discutée entre Juifs et chrétiens n'était pas à proprement parler celle du plus ou moins de spiritualité du royaume messianique, comme paraît le croire M. Lutteroth, mais bien celle de la messianité de Jésus. Jésus le crucifié est-il le Messie promis par les prophètes? Oui, disaient les disciples du Galiléen; non, répondaient les Juifs. C'est la question de personne qui est en jeu bien plus que celle du royaume, qui n'est que secondaire.

C'est pour cela que M. Godet me paraît avoir bien mieux précisé le

but de l'évangéliste en disant que Matthieu « représente Jésus comme étant le Messie promis aux Juifs et fait ressortir spécialement dans son récit l'accord entre les faits et les prophéties, accord par lequel Jésus a été signalé comme *le Christ*. » Et cette tendance se montre précisément dans cette manière propre à Matthieu de mettre en rapport tel ou tel passage de l'Ancien Testament avec tel ou tel fait, avec telle ou telle parole du Sauveur. C'est là ce qui le distingue des autres évangélistes bien plus que l'opposition prétendue entre le vain espoir de la restauration nationale et le royaume spirituel. Son ouvrage n'est donc pas un traité de polémique, mais une démonstration de la messianité de Jésus par l'Ancien Testament, et le commentaire de M. Lutteroth lui-même ne me paraît pas prouver autre chose. Il ne valait donc pas la peine de transformer l'opinion ordinaire pour si peu.

Il est vrai pourtant que certains récits interprétés d'après la méthode de l'auteur français pourraient appuyer pour quelques points sa manière de voir. Mais cette interprétation elle-même ne me paraît pas devoir faire fortune ni avoir pour elle l'apparence de la vérité. Voici l'exemple le plus fameux de cette exégèse qui pour la passion de l'hypothèse ne le cède en rien aux plus aventureux théologiens d'outre-Rhin.

Il s'agit de la généalogie de Jésus d'après Matthieu. Le Maître y est représenté (I, 1-17) comme descendant de David par Joseph son père ; or les versets suivants contredisent absolument cette manière de voir puisqu'ils racontent la conception surnaturelle par l'esprit saint. En vertu de cette opposition entre les deux récits, M. Lutteroth se croit autorisé à affirmer que cette liste généalogique n'a pour l'évangéliste aucune valeur réelle. Matthieu n'y croit pas ; il nie son caractère historique et « n'a recueilli ce registre que pour aider ses lecteurs à se faire de justes idées des préoccupations des hommes dont elle était destinée à servir les projets. Suivant les deux tables (Math. et Luc) Joseph était de la race de David ; mais tandis que la seconde rectifiant la première, l'en fait descendre par une ligne collatérale, privée de toute illustration, celle qui se trouve en tête du premier évangile, s'inspirant de l'imagination populaire et de l'esprit de parti lui donnait tous les anciens rois de Juda pour ancêtres. A cette origine si glorieuse selon la chair alléguée par ceux qui voulaient faire de Jésus leur roi, Matthieu opposera tout à l'henre sa conception du Saint-Esprit, affirmation qui fait perdre toute signification à la table généalogique que nous examinons. » (I, 25.)

Cette manière de voir très hardie soulève de nombreuses objections. Elle a tout d'abord le caractère d'une hypothèse gratuite et à ce titre déjà inspire peu de confiance. D'où M. Lutteroth sait-il que la généalogie de Luc rectifie celle de Matthieu et si le troisième synoptique a raison la contradiction entre cette donnée et la naissance surnaturelle subsiste tout entière. Qui nous dit que la table généalogique ait été inspirée par l'idée de grandir Jésus, de lui donner une gloire terrestre particulière ? Qui sont ces hommes aux visées ambitieuses et aux préoccupations mondaines dont la généalogie de Jésus devrait servir les projets ? Des Juifs ! mais les Juifs ne cherchaient certes pas à donner une auréole même terrestre au Crucifié ; les légendes nées dans ce milieu au sujet de la naissance du Maître en font foi. Des chrétiens ! Lesquels ? Loin de rehausser leur Sauveur ils le rabaissaient et d'ailleurs M. Lutteroth nous dit que Matthieu a en vue l'Israël rebelle et non pas un parti chrétien ou une secte.

Allons plus loin. Dans tout le texte du premier synoptique il n'y a pas un mot qui indique que l'évangéliste nie le caractère historique de la généalogie qu'il rapporte. Il aurait bien fait en tous cas d'en avertir clairement ses lecteurs qui s'y sont trompés jusqu'à l'apparition du commentaire de M. Lutteroth ; car décidément le δ^s de I, 18 qui commence le récit de la conception miraculeuse et sur lequel repose toute l'argumentation est une base bien fragile pour une prétention aussi colossale. Faire sortir de ce mot la négation de tout ce qui précède, c'est un tour de force sans pareil ; c'est supposer des lecteurs trop perspicaces.

A y regarder même d'un peu près le fragment pourrait avoir dans la pensée de l'auteur plus de vérité et d'importance que ne lui en accorde le commentateur français. Voyez comme Matthieu fait ressortir cette généalogie qu'il commence avec Abraham le père du peuple élu, tandis qu'il lui eût été bien facile de la faire remonter plus haut d'après les textes bibliques. Mais Abraham lui suffit, car c'est lui qui est le véritable ancêtre du peuple de Dieu d'où devait sortir le Messie. Voyez encore ces réflexions pleines de gravité sur ce chiffre de 14 générations (2×7 le nombre sacré) trois fois répétées. Matthieu s'arrête avec complaisance à cette question parce qu'elle renferme déjà en germe l'esprit et la tendance de tout son livre. Loin de rejeter cette table comme l'œuvre d'hommes aux préoccupations charnelles il y trouve déjà cette harmonie entre la promesse prophétique et le fait accompli qu'il s'appliquera partout à faire ressortir. Le Messie

doit être un davidide, Jésus est fils du grand roi. C'est là déjà une présupposition favorable, une première preuve de la messianité du Maître.

Quant à la contradiction signalée elle est des plus aisée à résoudre. Si Jésus est un davidide, c'est par son père *adoptif* seulement, voilà ce qu'*explique* le second récit. « Or voici comment eut lieu la naissance du Christ, » dit le verset 18. — « Joseph, ainsi s'exprime M. Reuss¹, transmet *légalement* sa noblesse héréditaire, son titre réel de fils de David à celui qui n'en héritait point naturellement et Jésus de par la loi satisfait à une condition posée par les prophètes, tandis que selon la nature, il avait à faire valoir des droits bien autrement sacrés. » C'est sans doute de cette manière que Matthieu lui-même a compris la liaison des deux faits rapportés et le fameux δὲ de M. Lutteroth est ici comme si souvent une particule *explicative*, un *or*, un *aulem* et non pas une conjonction qu'on devrait paraphraser ainsi : Jésus est le fils de David selon une tradition fausse, inventée pour glorifier le Maître au point de vue terrestre, mais en réalité voici comment les choses se sont passées. — Ce serait mettre beaucoup de choses dans ces deux lettres et ce laconisme n'est ni dans les habitudes de Matthieu, ni dans celle d'aucun écrivain dont le premier soin est de se faire entendre de ses lecteurs.

Après cela, je l'avoue, la contradiction peut exister dans le fond des choses et l'harmonie établie entre les deux faits par Matthieu n'est peut-être pas la vérité dernière. On peut se demander si ici déjà nous ne serions pas en présence de deux sources d'origine différente réunies par le rédacteur de notre document. Il aurait existé au sujet de la naissance de Jésus deux courants de tradition. L'un l'aurait envisagé comme fils de Joseph ou en tous cas comme descendant de David ; l'autre insistait sur la conception surnaturelle, et la réunion de ces deux courants serait représentée par Matthieu et Luc. L'histoire n'est pas sans nous donner quelques indications sur ce sujet, que nous ne voulons pas approfondir ici. Au dire d'Epiphane, les Ebionites rejetaient la table généalogique de notre document. L'*Évangile aux Hébreux* la maintenait, en retranchant par contre le récit de la conception surnaturelle. (Math. I, 18 - II, 13².) Marc qui selon une opinion très accréditée de nos jours présenterait un des types les plus anciens de la tradition évangélique n'a pas de récits sur la naissance.

¹ Reuss, Histoire évangélique. — Synopse des trois évangiles.

² Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem*.

Quoi qu'il en soit du reste de ce point obscur, l'exemple donné montre suffisamment qu'il n'aurait pas été de trop de s'occuper un peu longuement des sources vraies ou prétendues que beaucoup de théologiens prêtent à Matthieu. L'unité du livre comme travail d'un seul jet et d'une seule main ne me paraît pas aussi certaine que semble le croire M. Lutteroth, et sans entrer dans beaucoup de détails il me paraît toujours que le caractère sommaire des parties narratives du document, la comparaison de récits tels que Math. VIII, 5-13 avec Luc VII, 1-10; de Math. IX, 18 avec Marc V, 22, où le premier synoptique est décidément inférieur pour l'exactitude à ses deux émules, l'absence de traits particuliers, frappants, pris sur le vif, qui seraient le sceau du témoin oculaire s'accordent difficilement avec l'opinion soutenue par le commentateur français. Plus d'attention vouée à ce sujet n'eussent donc pas été de trop en cette matière délicate; car les quelques pages consacrées dans l'*appendice* à l'hypothèse des Logia de Matthieu, distincts de l'évangile de ce nom, sont absolument insuffisantes.

Nous voudrions faire encore plus d'une remarque de détail sur l'exégèse de M. Lutteroth, sur son interprétation du *ἵνα πληρωθῇ*, sur l'étoile des mages, sur le *καθίσταντος* de chap. V, 1 envisagé comme indiquant un *séjour* de Jésus sur la montagne (cf. XV, 29), sur le didrachme, etc., etc. Mais laissons ces détails pour ne plus dire que quelques mots à propos du texte grec et de la traduction que nous donne notre auteur.

Quant au premier point c'est le *texte reçu* qui est le plus ordinairement suivi. Il n'y a que peu d'exceptions à cette règle; parfois même tout en préférant la leçon du *Codex Sinaiticus*, le T. R. est conservé. (Math. XVI, 13, Comment. IV, pag. 87.) Cette préférence pour les byzantins est certainement très permise, toutefois un peu plus d'exactitude n'aurait pas nui à l'ensemble du travail. Ainsi à propos du chap. XXIII, 14; IV, pag. 280, on nous dit que « ce verset manque dans plusieurs manuscrits. » Or il se trouve que ces *plusieurs* sont précisément des textes comme *ⲛ B D. L.*, c'est-à-dire les plus importants et les plus anciens. Après les travaux de Tischendorf, une scrupuleuse attention accordée à ces détails n'est jamais superflue, cela d'autant plus que M. Lutteroth ne motive nulle part ses préférences pour le texte traditionnel que la plupart des interprètes regardent comme entaché de beaucoup d'incorrections.

La traduction passablement littérale, souvent bonne, offre cepen-

dant des expressions peu heureuses. Pourquoi dire partout l'*Oint* au lieu du *Christ*, *raccomode-toi* avec ton adversaire au lieu de *réconcilie-toi* (V, 25), *se réveiller des morts* au lieu de *ressusciter* (XIV, 2)? Ces changements ne sont pas des mieux trouvés, mais dans l'ensemble, nous le répétons, la traduction est intéressante et parfois très vivante, rendant bien l'impression de l'original.

Du reste si nous avons critiqué beaucoup de points dans ce commentaire, si même les lignes essentielles ne nous paraissent pas ce qu'elles devraient être, ce n'est pas qu'il n'ait aussi ses qualités excellentes. Nous avons souvent admiré l'art avec lequel M. Lutteroth sait montrer la liaison des idées chez l'évangéliste et c'est là pour un exégète une question capitale. Nous reconnaissons aussi avec plaisir toute l'érudition de l'auteur, son habileté à placer les événements et les personnages dans le milieu qui leur convient. L'archéologie est évidemment un domaine dans lequel M. Lutteroth se meut à l'aise. (Comp. IV, pag. 289, 297.) La description de l'état des Juifs à l'époque de la naissance de Jésus-Christ, l'explication des fragments du sermon sur la montagne relatifs à la position de Jésus en face de la loi (II, 75 et suiv.) sont peut-être parmi les meilleures pages de tout le livre. Mais nous le répétons en terminant, les bases de l'édifice construit par M. Lutteroth sont bien fragiles et sa restauration de l'antique conception, augmentée d'hypothèses nouvelles et passablement aventureuses ne me paraît pas pouvoir subsister longtemps. Le drap neuf cousu au vieil habit n'a fait que produire une déchirure plus grande à laquelle il sera difficile de remédier. C'est en tous cas la leçon et l'impression qui nous restent de l'essai tenté par M. Lutteroth.

P. C.

PHILOSOPHIE

E. LACHERET. — LA LIBERTÉ MORALE. EXPOSÉ CRITIQUE DES CONTROVERSES ACTUELLES. Genève, 1873.

Si les affirmations de la théologie se rattachent et s'appuient à des faits historiques, il n'est pas moins vrai qu'elles plongent aussi mainte racine dans le sol de la philosophie. S'il est donc très important que le théologien se tienne au courant des hypothèses qui peuvent surgir contre l'authenticité des documents bibliques, qu'il soit toujours prêt à réfuter ces hypothèses, si elles sont erronées, ou, dans le cas contraire, à les accepter pour en tirer les conséquences dogmatiques; il n'est pas moins nécessaire qu'il suive d'un œil attentif le développe-