

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 12 (1879)

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: 10.01.2026

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

BULLETIN

THÉOLOGIE

DANIEL PAYOT. — LE SERVITEUR DE L'ÉTERNEL ¹.

Il suffit d'avoir une légère teinture des travaux contemporains de la critique et de l'exégèse religieuses pour savoir combien la question du « serviteur de l'Eternel, » dans le second Esaïe, est ardue et divise encore les savants. M. Payot n'a pas reculé devant la tâche que lui imposait ce grave sujet. Il s'en est acquitté honorablement et a fourni un travail substantiel et important. Il sera cependant moins étonné que personne d'apprendre que le sujet est loin d'être épuisé et qu'il reste encore ample matière à une sérieuse discussion.

Dans le premier chapitre, M. Payot expose la signification du terme de « serviteur de l'Eternel, » d'abord en général, puis notamment dans le second Esaïe. Ce dernier auteur, selon M. Payot, entend par ce terme consacré le peuple d'Israël, tantôt dans son ensemble, tantôt dans sa fraction dégénérée et tantôt dans son élite. Mais cette acception dure, selon M. Payot, jusqu'à Esa. LII, 13. A partir de là jusqu'à Esa. LIII, 12, le serviteur de l'Eternel désigne un *individu* (pag. 15), une personnalité *nettement* distincte et du peuple et des prophètes. (Pag. 16.)

Je n'oserais pas affirmer cette thèse aussi catégoriquement que M. Payot. En effet, si je constate dans ce fragment justement

¹ *Le serviteur de l'Eternel*. Dissertation présentée à l'Académie de Lausanne, pour obtenir le diplôme de licencié en théologie, par Daniel Payot. Lausanne 1877.

célèbre des traits qui appartiennent à un individu, j'en découvre à la fois d'autres qui se rapportent à un collectif. Il me semble même que les traces du collectif sont très visibles tandis que celles de l'individu sont moins réelles qu'on ne le dit. D'abord Esa. LII, 13-15, renvoient, de l'aveu de M. Payot lui-même (pag. 13), aux destinées nationales et trouvent ailleurs des équivalents péremptoirs. (Esa. XLIX, 7, etc.) Nous fixons ensuite l'attention sur לְמִי au vers. 8 du chap. LIII. M. Payot (pag. 16) veut ici le singulier, mais sans donner de raisons. Or le pluriel de מִי est beaucoup plus usité. Là où ce pronom se rapporte à un singulier, celui-ci peut être considéré comme un collectif. Job XX, 23 (coll. 5); XXII, 2; Deut. XXXIII, 2 (où les deux לְמִי se rapportent aux enfants d'Israël, vers. 1); Esa. XXX, 5 (où le pronom se rapporte à כָּל); Esa. XLIV, 15 (où l'idole devant laquelle on se prosterne est un collectif, comme le prouvent les *arbres מֵהֶם*, vers. 15, coll. 14). Il ne reste plus que Ps. XI, 7 : « les hommes droits contemplent sa face, » c'est-à-dire la face de l'Éternel (פְּנֵימִי). Il y a ici, dit Hupfeld, ad. l. l., incorrection ou leçon vicieuse, car les exemples de מִי comme singulier reposent soit sur une interprétation erronée, soit sur un collectif. Gesenius (*in Thesaurus*, pag. 728), Lengerke (*ad Ps. XI, 7*), Olshausen (Gr.) sont du même avis. Je pense qu'il est permis de conclure que לְמִי nous ramène plus vraisemblablement vers un serviteur collectif. — J'inclinerais à en dire autant de בְּמוֹתֵי au vers. 9 (*mortes eorum*), les cas ou les genres de mort : ce qui n'est guère applicable à un individu. M. Payot voit ici un *pluralis exaggerativus*. J'avoue que ce genre de pluriel qui, au reste, m'est inconnu, peut se justifier par Ezéch. XXVIII, 10, où il est dit au prince de Tyr qu'il mourra des morts (*mortes*) des incirconcis. Mais je doute que le rapprochement des deux passages soit concluant. Esa. LIII, 9 parle de la *sépulture* dans une terre étrangère ; or si מוֹתִים marque « une mort violente, dont les souffrances sont telles qu'elles ressemblent à une mort plusieurs fois soufferte » (pag. 17), il est évident que ce pluriel n'est guère applicable ici. Au reste, la leçon reçue satisfait si peu qu'on a tenté plusieurs conjectures pour amender le texte. (Vid. Knobel *ad*

Esa. LIII, 9.) — On a invoqué en faveur du serviteur individu la grandeur morale de la figure de LIII, 9 : « Il n'avait point fait d'outrage et il ne s'est point trouvé de fraude dans sa bouche. » Cette grandeur ne me paraît pas incompatible avec tous les autres éloges prodigués au peuple idéal, au noyau régénérateur, à la semence de l'Israël de l'avenir (*Esa. XLII, 6, 7 ; XLIX, 7 ; L, 8, 9 ; LI, 7*), à moins qu'on ne donne à ces paroles du vers. 9, bien gratuitement, comme le fait l'auteur (pag. 33), l'acception d'une sainteté absolue, d'une anamartésie sans tache. L'équivalent se retrouve tout à fait *Esa. LI, 7* : « Ecoutez-moi, vous qui savez ce que c'est que la justice, peuple dans le cœur duquel est ma loi. » Si l'on insiste sur *nous tous*, vers. 6, et *mon peuple*, vers. 8, on oublie que comme le prophète s'identifie souvent avec la meilleure portion de son peuple, il peut s'identifier aussi avec le peuple tout entier, qu'il qualifie souvent de la manière la plus honorable à cause de sa vocation. Voyez *Esa. XLI, 8, 9 ; XLVIII, 20*. — Enfin on ne voit point pourquoi la sépulture au vers. 9 ne s'appliquerait pas à la portion saine d'Israël personnifiée : c'est le comble de son opprobre que de mourir et d'être ensevelie en terre étrangère. (*Osée IX, 6 ; Amos VII, 17.*) Nous croyons donc avoir affaire à un collectif personnifié par l'imagination du prophète. La diversité des traits contradictoires résulte du rôle prépondérant que jouent tour à tour la réalité et l'imagination, le présent et l'avenir, l'œil de la chair et l'œil du cœur. L'image du serviteur de Jahve est flottante ; l'idéal suggéré par l'inspiration prophétique conserve tous les traits empruntés à la réalité. Il n'y a pas ici de dogme à contours précis et nets, mais une idée qui s'impose au prophète, un soupçon sublime, une conjecture élevée à l'égard de la destination du serviteur et de ses destinées, le tout suggéré par ce qu'il voit et éprouve. A ce point de vue on ne force rien ; on n'a pas à dissimuler les contradictions ; on les admet, on se les explique ; la confusion est naturelle.

Dans le second chapitre, l'auteur expose l'histoire de l'idée « du serviteur de Jahve ; » elle commence sous Josias, se développe sous la captivité et atteint son point culminant au chap. LIII d'Esaïe.

Le troisième chapitre insiste sur le caractère substitutif de la

souffrance du serviteur de Jahve. La souffrance du véritable Israël n'a qu'une valeur expiatoire relative (pag. 33); celle du personnage à venir qu'entrevoit le prophète est pleinement substitutive (pag. 32); c'est une expiation complète, définitive, réclamant une sainteté absolue, une anamartésie sans tache (pag. 33); c'est une souffrance qui nous est présentée comme ayant une valeur satisfactoire, répondant aux exigences de la justice divine (pag. 37); ce caractère éclate à chaque ligne d'une manière ineffaçable. (Pag. 32.)

On se tromperait cependant, tel est le sujet du quatrième chapitre, en identifiant le serviteur de Jahve avec le Messie. Les espérances du second Esaïe sont théocratiques, non messianiques. (Pag. 42.) Il en est de même du psaume XXII et de Zach. XI, XII, XIII. Si Zach. III, 6-8 et VI offrent une prophétie messianique, c'est grâce à l'avènement d'un descendant de David, Zorobabel. Il n'en est pas ainsi de Dan. IX, 26. L'oïnt dont il est question ici, c'est le grand prêtre Onias. (Pag. 52.) Enfin l'Ancien Testament ne connaît pas de Messie souffrant; il n'en a que la figure prophétique.

Le dernier chapitre est destiné à exposer la portée prophétique de la figure du serviteur de Jahve et de la valeur expiatoire de ses souffrances. Nous avons, dans Esa. LIII, sur l'œuvre du Christ et sur ses souffrances, des données dont l'accord avec le Nouveau Testament est évident. (Pag. 59.)

Pour n'être ni trop long ni trop superficiel, je me bornerai à discuter encore un seul point, sans doute un des plus importants; c'est le sujet du troisième et du cinquième chapitre : la nature des souffrances du serviteur de Jahve selon le chapitre LIII d'Esaïe.

Il règne ici, dans l'exposition de M. Payot, une grande confusion. D'abord il ne distingue pas nettement entre deux théories différentes, celle de la satisfaction et celle de la solidarité; il semble admettre la première pour les souffrances du serviteur de Jahve et la seconde pour la passion de J.-C. Il complique ensuite les données israélites d'Esaïe LIII des théories du Nouveau Testament ou plutôt d'une théorie de l'orthodoxie moderne qui fait entrer la seconde personne de la Trinité, par amour, dans les maux

de l'humanité pour l'en délivrer. (Pag. 72.) Ce sera, je pense, ramener la question à sa forme la plus vraie et la plus simple, que de se placer au point de vue purement historique et de demander : *Le second Esaïe attend-il de la souffrance du serviteur de Jahve autre chose qu'une influence morale* ¹ ?

Si les souffrances exprimées par toutes sortes de termes aux versets 4, 5, 8, 11 étaient un jugement, un châtiment pour le peuple infidèle, elle ne l'étaient pas pour le serviteur de Jahve, puisqu'il était juste, vers. 11, et n'avait point fait d'outrage, vers. 9. Il les subissait comme effet du péché de ses compatriotes ; il les partageait malgré sa fidélité. Cette idée est rendue aux vers. 4, 5, 6. Ses contemporains n'y comprennent rien, vers. 8 ; l'estimant frappé, battu de Dieu (à cause de ses péchés), vers. 4, ils détournent de lui le visage et ne font aucun cas de lui, vers. 3. Mais le prophète y voit une dispensation adorable de Dieu : ce châtiment, c'est notre paix, et ces meurtrissures, c'est notre guérison, vers. 5. En quoi consistent cette paix et cette guérison ? L'auteur le déclare chap. XLIX, 6 : elles consistent à relever les tribus de Jacob et à servir de lumière aux nations, c'est-à-dire à restaurer Israël et à amener les peuples à la connaissance de Jahve. La paix qui fuit les méchants est le partage de ceux qui se convertissent à Jahve. (LVII, 14-21.) Il y a plus. Juste lui-même, le serviteur de Jahve en rendra beaucoup justes comme lui (vers. 11) ², en leur communiquant sa connaissance de Jahve. C'est ainsi qu'il accomplira la volonté de Dieu (vers. 10), établira la vraie religion. Mais pour cela il devait participer aux suites du péché du peuple, *porter* ses souffrances et *être chargé* de ses douleurs. (Vers. 4, נִשָּׂא וְסָבַל.) Ces termes demandent quelque explication.

Il est évident que le serviteur de Jahve ne *porta* pas la souffrance de ses concitoyens à *leur place*, en sorte qu'ils en fussent

¹ J'emprunte ici plusieurs considérations au savant travail de M. le professeur Scholten : *De lydende Knecht Gods*, Jes. LIII, inséré dans le *Theologisch Tydschrift*, 1878, pag. 377-409.

² Nous traduisons *rendre juste, conduire à la justice* (comme Dan. XII, 3), non *justifier*. La justification ou l'absolution part de Jahve. (Ex. XXIII, 7 ; Deut. XXV, 1.) D'ailleurs elle ne s'opère pas par la *connaissance* qui se communique au coupable.

dispensés ; au contraire, ils ont reçu un double châtiment pour leurs péchés, chap. XL, 2, c'est-à-dire la justice de Jahve étant plus que satisfaite, la délivrance était prochaine, ce qui exclut l'expiation par la souffrance d'un autre. Le serviteur de Jahve porte les péchés de son peuple comme un d'entre eux, en vertu de la loi de la solidarité. Ainsi Ezéchiel pouvait se représenter symboliquement comme portant l'iniquité de la maison d'Israël. (Ezéch. IV, 4, 5.) Ainsi encore les habitants de Jérusalem devaient porter l'opprobre du peuple de Jahve. (Mich. VI, 16.) Il n'en est pas autrement là où les fils se plaignent de porter l'iniquité de leurs pères. (Ezech. XVIII, 19, 20.) Dans tous ces passages il est question des suites de la solidarité.

On a voulu rapprocher le **נִשָּׂא** dans notre fragment du sacrifice expiatoire. Je cherche en vain les raisons qui justifient ce rapprochement. La comparaison de l'agneau, vers. 7, ne l'autorise pas, comme le prouve bien le parallélisme de la brebis muette devant le tondeur ; nous avons ici simplement l'image de la patience et de la soumission. D'ailleurs la nature du sacrifice expiatoire défend de l'introduire dans **נִשָּׂא** : 1° La loi lévitique ne dit nulle part que les victimes *portent* le péché des transgresseurs. 2° Les sacrifices expiatoires sont destinés aux délits commis par imprudence **שִׁגְגָה**, non aux crimes capitaux. La mort de la victime n'était donc pas substitutive puisque le transgresseur n'était pas digne de mort. 3° La victime était *très sainte* (Lév. X, 17) ; elle était pure ; on ne peut donc pas la supposer chargée de péché. 4° L'égorgement de la victime n'avait d'autre but que d'obtenir le sang dont on aspergeait les cornes de l'autel. (Lév. XVII, 11.) C'est le sang qui, siège de la vie, constitue la force expiatrice (**כִּפָּר**) du sacrifice. En offrant le sang, l'Israélite manifeste son intention de se consacrer à Jahve et reçoit en conséquence le pardon : le sacrifice couvre le péché ou le pécheur. D'où il résulte que la victime ne portait pas le péché. 5° Au besoin, le sacrifice expiatoire pouvait se passer de l'effusion du sang ; un dixième d'épha de fleur de farine pouvait suffire. (Lév. V, 11.) Ici toute idée de substitution s'évanouit. 6° L'imposition des mains ne marque pas la transmission du péché, puisque cet acte s'accomplissait aussi dans les

sacrifices non expiatoires ; elle servait de déclaration à celui qui sacrifiait : ce sacrifice, c'est le mien ! 7° Le seul passage où il soit dit que les péchés sont mis sur la tête de l'animal et qu'il *porte* tous les péchés est Lév. XVI, 21, 22. Mais il est question ici du bouc émissaire qui n'est pas égorgé. Le sacrifice expiatoire s'est accompli par l'égorgement du premier bouc. Le second, envoyé au désert, marque que les péchés sont anéantis complètement.

L'idée de la substitution n'était pas étrangère à Israël ; il la partageait avec toute l'antiquité. Qu'on se souvienne d'Achan, sous Josué ; des sept descendants de Saül « pendus devant l'Eternel » (2 Sam. XXI, 6, 9, 14) ; de la punition infligée au recensement de David (2 Sam. XXIV, 17) ; des contemporains de Michée, qui s'imaginent que Jahve prend plaisir au sacrifice humain. (Mich. VI, 7.) Mais plus ces faits sont incontestables, plus il est curieux d'en constater le contre-pied chez notre auteur. On dirait qu'il a voulu combattre ces conceptions superstitieuses. En effet, bien loin d'être favorable à l'idée d'une souffrance satisfactoire et substitutive, le prophète ne se lasse pas d'affirmer que la délivrance d'Israël ne résulte pas d'une cause hors de Dieu, d'une satisfaction donnée, d'un apaisement du céleste courroux, mais qu'elle est commandée par la gloire du nom de Jahve ou par son amour éternel pour Israël. (XLIII, 25.) Vous n'avez rien fait pour détourner ma colère ; c'est moi, c'est moi qui efface les péchés *pour l'amour de moi*. (XLVIII, 9, 11.) C'est *pour l'amour de moi, de moi seul* que j'agis ; car comment mon nom serait-il profané ? Pour l'amour de mon nom je suspends ma vengeance ; pour l'amour de ma gloire je mets un frein à ma fureur. (XLIX, 15.) La femme oublie-t-elle son enfant ? quand même elle l'oublierait, moi je ne l'oublierai pas. Voyez encore : LXII, 5 ; LXIII, 16, etc. Peut-on accorder avec des idées pareilles celle d'une souffrance viciaire que Jahve aurait infligée à des innocents afin de détourner la peine suspendue sur la tête des coupables ? L'amour de Jahve ne se présente-t-il pas comme l'unique motif qui détermine la délivrance de son peuple ?

L'argument principal en faveur de la signification expiatoire de la souffrance du serviteur de Jahve se puise dans le vers. 10, אֲנִי נִפְשִׁי תַשִּׁים אֲשָׁם נַפְשִׁי, qu'on traduit d'ordinaire à peu près ainsi :

après qu'il aura livré sa vie en sacrifice pour le péché, il verra une postérité, etc. Quelle que soit l'obscurité qui règne sur les sacrifices expiatoires en Israël, on convient généralement que l'idée centrale du **וְשִׁבַּח** est celle de dédommagement, de paiement, de satisfaction. (Cf. Knobel, *ad Levit.*, V.) Il en résulte que si, selon le prophète, l'âme, la vie du serviteur de Jahve doit être considérée comme un *asham*, ce serviteur a payé de sa vie la dette que le peuple avait contractée.

Mais tout dépend de la question de savoir si la traduction généralement adoptée est la meilleure. Cette traduction repose d'abord sur un changement apporté au texte masorétique : la troisième personne est substituée à la seconde, **וְשִׁבַּח** au lieu de **תְּשִׁיב**. Or cette substitution n'est rien moins que fondée. Le texte reçu repose sur le témoignage unanime des manuscrits ; il n'y a point ici de variante et les LXX appuient indirectement le texte masorétique en donnant la seconde personne au pluriel : *ἐὰν δώτε*. Ensuite il est permis de douter sérieusement de la signification de *parce que, après que, quoique*, qu'on donne à la conjonction **וְ** pour la faire concorder avec le changement de texte. (Voy. Hitzig, pag. 574.) Ces considérations ont apparemment conduit entre autres MM. Hitzig et Reuss à chercher une interprétation qui respecte le texte reçu et laisse à la particule **וְ** toute sa valeur accoutumée. On peut s'étonner que M. Payot ne cite cette explication que pour la condamner sans phrase. (Pag. 35.) La voici : rien n'est plus commun que l'usage de cette particule en cas d'affirmation ou de négation solennelle avec ou sans serment. Dans ce cas **וְ** n'a point d'apodose. Je ne citerai que quelques exemples : 1 Sam. III, 14 : si (**וְ**) jamais le péché de la maison de Héli sera expié par sacrifice ou offrande ! c'est-à-dire, il ne sera jamais expié. Gen. XXVI, 29 : Abimélech dit à Abraham : si (**וְ**) tu nous fais mal, c'est-à-dire : tu ne nous en feras point. Voyez encore : Jos. XIV, 9 ; 2 Sam. II, 2 ; XIV, 19 ; 1 Rois XX, 23 ; Job I, 11 ; Ps. LXXXIX, 36 ; Esa. XXII, 14 ; Jér. XIV, 11 ; Ezéch. XVIII, 3 ; XXXIII, 11. L'application à notre texte est simple ; nous avons ici une solennelle affirmation : si tu donnes (ô Jahve) sa vie en sacrifice pour le délit ! c'est-à-dire : tu ne la donneras pas. Cette

interprétation s'accorde parfaitement avec le contexte. Jusqu'au vers. 10 *a*, nous avons la description des souffrances du serviteur de Jahve *in præterito*; puis au vers. 10 *b*-12, sa gloire *in futuro*.

« Il a plu à Jahve de le briser par la souffrance.

» [Cependant] certes tu ne livreras pas sa vie en sacrifice pour le péché! » — Au contraire:

« Il verra une postérité et prolongera ses jours, » etc.

En d'autres termes : si la victime expiatoire est immolée sans en recueillir le moindre fruit pour elle-même, il n'en sera pas ainsi du serviteur de Jahve. Les justes en Israël ne seront pas, vrai *piaculum*, immolés au salut de leurs compatriotes; ils vivront dans une postérité nombreuse et deviendront un peuple puissant, destiné à faire la paix d'Israël et la lumière du monde. La brusque transition de la troisième à la seconde personne, au vers. 10, ne doit pas nous étonner : rien n'est plus commun chez notre auteur. Il suffit de comparer dans notre chapitre les vers. 10-12, où ces changements se succèdent coup sur coup : L'œuvre de Jahve prospérera entre ses mains; *mon* serviteur juste en rendra beaucoup justes; *je* lui donnerai sa part avec les grands. Cp. LI, 9-11; LII, 14 (ici dans le même verset il est question du serviteur à la seconde et à la troisième personne); LXIII, 11-14 *a* comparé à 14 *b*-19, etc.

Voici donc, selon nous, la théodicée du second Esaïe à l'égard de la souffrance du serviteur de Jahve dans l'exil. La cause de cette souffrance réside dans la solidarité du serviteur avec le peuple justement châtié à cause de ses péchés. Le but de Jahve est de faire de son serviteur un instrument béni, tant pour ses compatriotes que pour les nations, par son influence morale, par sa connaissance religieuse, par sa piété. Ce but n'aurait pas pu être atteint, si le serviteur de Jahve avait été dispensé de la misère commune, c'est-à-dire s'il n'avait pas porté, lui aussi, bien qu'il fût juste, les suites des péchés de sa nation.

Cette pensée peut se généraliser. La vertu des justes ne les dispense pas de la nécessité de participer aux maux inséparables du péché de leur espèce. Le but de cette loi divine est de délivrer et de développer par leur influence morale la société malade au

sein de laquelle ils vivent. Si le péché personnel était la mesure des souffrances individuelles, Jésus, le Saint et le Juste, n'aurait pas souffert. Mais grâce à son union solidaire avec l'humanité, la misère qui résulte du péché de celle-ci a pu rejaillir sur lui. Cette solidarité a porté ses fruits : Jésus a préparé et garanti pour l'avenir le triomphe universel du bien, en se reproduisant au sein de l'humanité qui avait commencé par le repousser : « Il a vu une postérité et a prolongé ses jours ; l'œuvre de Jahve a prospéré entre ses mains. » G.

CH. BRUSTON. — L'IDÉE DE L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME
CHEZ LES PHÉNICIENS ET CHEZ LES HÉBREUX ¹.

M. Bruston, au début de ce discours, raconte d'une manière fort intéressante l'orageuse discussion soulevée il y a quelques années, à l'académie des inscriptions et belles-lettres, par un mémoire de M. Halévy sur l'inscription funéraire du roi des Sidoniens, Eshmoun-azor. Le savant orientaliste prétendait avoir trouvé dans l'un des passages les plus obscurs et les plus controversés de ce texte phénicien la notion et le mot même de l'immortalité, **אלמות**. (Comp. Prov. XII, 28, d'après la ponctuation masorétique.) La question fut débattue dans plusieurs séances consécutives, principalement entre M. Halévy d'une part, MM. Dérenbourg et Renan de l'autre. Ce qui passionnait le débat, c'est que les Phéniciens n'étaient pas seuls en cause ; à propos de ce problème d'épigraphe, on avait été conduit à soulever la question de l'immortalité de l'âme chez les Hébreux. Ceux-ci, au dire de M. Halévy, auraient partagé avec les Phéniciens la croyance que les âmes des hommes pieux habitaient le ciel et jouissaient de la présence de Dieu, tandis que, au jugement de ses doctes contradicteurs, il n'existe dans les Ecritures aucun texte d'où l'on puisse raisonnablement tirer l'indication de la croyance chez les Hébreux à l'immortalité de l'âme.

¹ *Faculté de théologie protestante de Montauban. — Séance publique de rentrée, le 16 novembre 1878. — Discours prononcé par M. le professeur Ch. Bruston. — Rapport (sur le concours en philosophie) présenté par M. le professeur Jean Monod. — Montauban 1878, 47 pag. gr. in-8. (Extrait de la Revue théologique de Montauban).*

Qui avait raison dans ce mémorable débat ? Telle est la question par laquelle M. Bruston entre en matière. Ce qui est sûr, c'est que la thèse historique de M. Halévy n'est guère plus soutenable que sa conjecture épigraphique, et que les arguments qu'il alléguait pour l'étayer étaient plus étranges encore que la thèse elle-même ; aussi M. Bruston ne s'arrête-t-il pas à les réfuter. Mais que faut-il penser de l'affirmation contraire ? M. Bruston lui reproche d'être trop absolue et de ne tenir point compte de quelques-uns des éléments les plus importants du problème. Son intention, en traitant à son tour ce sujet déjà tant de fois débattu, est de montrer que si la masse du peuple hébreu et la plupart des écrivains sacrés eux-mêmes ont cru, comme presque tous les peuples de l'antiquité, comme les Phéniciens entre autres, que l'âme humaine descend après la mort dans ce qu'ils nommaient le *Sheôl*, l'idée de l'immortalité de l'âme, sous sa forme la plus pure et la plus élevée, ne fut cependant pas étrangère aux anciens Hébreux, mais que quelques-uns des plus grands esprits de l'ancienne alliance purent seuls, sous l'influence de l'Esprit divin, s'élever jusqu'à cette notion supérieure. (Pag. 15 et 39.)

A propos du *Sheôl*, M. Bruston fait observer avec raison combien la notion hébraïque, toute imparfaite qu'elle est, est cependant supérieure à celles des Grecs, des Egyptiens, des Babyloniens, par l'absence à peu près complète de l'élément mythologique : supériorité provenant essentiellement de la foi monothéiste des poètes hébreux. Il fait voir le rapport qui existait entre cette notion imparfaite de l'état des âmes après la mort et la conception primitive et enfantine de la justice de Dieu ou, pour mieux dire, de la manière dont cette justice s'exerce dans le monde (rémunération terrestre). Mais il s'attache surtout à montrer en vertu de quels principes, à l'aide de quels facteurs, l'idée positive de l'immortalité de l'âme s'est dégagée, pour quelques esprits d'élite, de la vague croyance populaire à une survivance indéfinie dans le séjour des morts. Ces facteurs sont : le sentiment qu'avait le fidèle de son union intime avec Dieu (Ps. XVI, XLIX, LXXIII ; Prov. XI, 7 ; cp. XIV, 32 ; XV, 24 ; XXIII, 14) ; le spectacle de la prospérité insolente des méchants et des souffrances imméritées des justes (livre de Job) ; le développement des espérances messianiques après

l'exil, principalement sous le coup de la persécution par Antiochus Epiphane (idée de la résurrection dans le livre de Daniel, comp. Esa. XXVI, 8 et Ezéch. XXXVII); l'influence de la philosophie grecque (livre de la Sapience).

Tout ce que publie M. Bruston se lit avec intérêt. C'est un esprit qui n'aime pas les chemins battus. Il a ses idées à lui, ses interprétations à lui et, volontiers aussi, en fait de texte hébreu, ses leçons à lui. Le discours qui nous occupe en fournit plus d'un exemple. Outre le mérite d'être réellement instructif, il a celui de provoquer la contradiction sur un assez grand nombre de points. Il est vrai de dire que le sujet y prête plus que maint autre sujet.

Sans parler des passages des Psaumes et des Proverbes, où il nous est impossible, quant à nous, de trouver l'espoir de l'immortalité aussi « clairement » exprimé, il nous paraît qu'il est arrivé à l'auteur, pour plusieurs autres textes, d'y voir autre chose ou plus que ce que l'exégèse pure et simple peut y découvrir. Est-il bien exact, par exemple, de dire que, « dans la belle et profonde allégorie de l'auteur jéhoviste, Dieu promet à l'humanité le triomphe, — un triomphe douloureux, — mais enfin le triomphe sur la puissance séductrice ? » (pag. 23) — que, dans le fameux passage du chapitre XIX, étant même donnée l'interprétation adoptée par M. Bruston, Job s'élève à l'espérance d'une « vie bienheureuse auprès de Dieu, » d'une « autre vie où les justes qui ont souffert dans la vie présente, sans se laisser ébranler par le malheur, recevront la récompense de leur fidélité ? » (Pag. 34 et 35.) Est-il bien sûr, lorsque l'ange de l'Eternel déclare au grand prêtre Josué (Zach. III, 7) que, en cas de fidélité à ses devoirs, il aura ses entrées « parmi ceux qui se tiennent là, » c'est-à-dire les anges, est-il bien sûr qu'il y ait là une trace de la croyance « que les grands serviteurs de Dieu ne descendaient pas au Sheôl, mais allaient directement auprès de lui ? » (Pag. 36.) Il s'agit, selon nous, dans cette vision, d'un privilège d'une tout autre nature, savoir, de la confirmation de Josué dans sa charge de grand prêtre, en dépit des dénonciations de l'ange accusateur. Introduire dans ce nexe l'idée ou la croyance en question, c'est y faire entrer un élément absolument hétérogène.

Mais ce sont là, après tout, des points de détail. Il est un autre

point, d'une portée plus générale, sur lequel nous regrettons de nous trouver en désaccord complet avec M. Bruston. Nous voulons parler de la notion même de « l'immortalité de l'âme » appliquée à l'idée ou, comme il vaudrait mieux dire, aux idées que les Hébreux se faisaient de la destinée future de l'homme. Nous persistons à penser que, parler d'*immortalité de l'âme* à propos des idées (croyances, espérances, pressentiments, intuitions, etc.) qui se rencontrent chez les *Hébreux* relativement à l'existence après cette vie, c'est commettre un véritable anachronisme. L'idée de l'immortalité de l'âme n'est pas une plante indigène en Israël, c'est une graine exotique amenée tardivement par le vent d'occident. Le terrain où elle a pris naissance n'est pas le vieux sol sémitique, c'est le sol grec fécondé par la culture philosophique. Cette distinction abstraite de l'âme et du corps, cette doctrine de l'immortalité primitive et naturelle de l'âme humaine sont étrangères, non pas sans doute au *judaïsme* postérieur, mais bien aux anciens Israélites. Rien de moins conforme à l'anthropologie hébraïque, telle du moins que nous la comprenons, que cette pensée « que si (par la faute de l'humanité primitive) nous avons perdu pour jamais l'immortalité du *corps*, nous devons pouvoir au moins reconquérir par une vie pure l'immortalité de l'*âme*. » (Pag. 23.)

Dans la pensée de l'Hébreu, l'âme, pour vivre d'une vie digne de ce nom, ne peut se passer du corps. Et c'est précisément parce qu'elles en sont séparées, que les âmes, dans le *Sheôl*, ne font que végéter tristement, qu'elles sont dans cet état de demi-néant où elles se survivent pour ainsi dire à elles-mêmes en survivant au corps. Mais cette conception, qui est à la base des idées populaires sur le *Sheôl*, se retrouve également au fond des espérances, dites d'immortalité, qu'on trouve exprimées dans les passages classiques des Psaumes, des Proverbes et de Job; espérances qui ont leur source dans une réaction plus ou moins énergique du sentiment religieux ou de la conscience morale contre la désolante croyance traditionnelle au *Sheôl*.

Cette réaction, chez plusieurs, n'aboutit pas à une idée claire, nette, concrète; de là les discussions sans fin sur le sens précis de la plupart des passages en question. On voit bien que le poète, fort de la conscience de son union avec Dieu, espère fermement

échapper à la mort, n'être pas abandonné au *Sheôl* ; mais comment ? en quel sens ? par quel moyen ? ... Voilà la question, et à cette question, le poète lui-même, peut-être, n'aurait pas toujours su répondre catégoriquement ; combien moins nous autres exégètes qui essayons, après vingt siècles et plus, de saisir sa pensée !

Lorsqu'au contraire l'espérance « d'immortalité » s'élève à une conception positive, claire et saisissable, que son objet prend aux yeux du fidèle Israélite, et par conséquent aux nôtres, des contours bien dessinés, sous quelle forme cette « immortalité » se présente-t-elle ? La réponse nous est fournie, d'une part, par les traditions relatives à Hénoc et à Elie, de l'autre, par le livre de Daniel. L'immortalité consiste, ou bien à être « pris » ou « enlevé » par Dieu, sans passer par la mort ; ou bien, lorsque la mort est intervenue, à ressusciter d'entre les morts. Dans les deux cas, il s'agit, non pas d'une immortalité de l'*âme*, abstraction faite du corps, mais d'une autre vie, d'une vie nouvelle de l'homme entier, *corps et âme*.

En partant de ce point de vue, on comprendra qu'il ne nous soit pas possible de tirer du Ps. XVI, par exemple, la conclusion qu'en tire M. Bruston quant aux espérances ou aux croyances du psalmiste. En première ligne, nous voyons dans cet admirable cantique l'expression du bonheur dont le poète jouit dans la communion avec Dieu, son souverain bien, et en particulier, de la parfaite sécurité que le sentiment d'avoir le Seigneur pour son partage lui inspire en face d'un danger de mort dont il est menacé. Ce qu'il espère, ou plutôt, ce dont il est assuré dans l'héroïsme de sa foi, c'est que Dieu, qu'il a pris pour refuge (vers. 1), le délivrera de ce danger et que, bien loin de le laisser mourir, il lui donnera à goûter toujours plus abondamment les joies que sa droite dispense à ceux qui sont siens. Que si l'on estime que les paroles du psalmiste « dépassent l'horizon de l'existence actuelle, » qu'elles vont au delà de l'assurance d'être préservé d'une mort imminente, nous comprendrions que l'on y vît l'expression de l'espérance d'être soustrait et au *Sheôl* et à la tombe, et enlevé de la terre, comme Hénoc. (Cp. aussi Ps. XLIX, 16 et LXXIII, 24.) Mais que le psalmiste ait cru que, au moment de la mort, son *âme*, dépouillée de son enveloppe terrestre, « irait directement auprès de Dieu » pour

y jouir de « l'immortalité » bienheureuse, c'est ce qu'il nous est impossible d'admettre¹, — à moins d'admettre en même temps que le psaume date de l'époque grecque, ce dont il ne peut guère être sérieusement question.

Nous sommes intimement convaincu qu'on ne se fera une idée exacte de l'anthropologie et de l'eschatologie bibliques, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, que lorsqu'on renoncera à opérer avec des conceptions et des termes de provenance étrangère, tels que « l'immortalité de l'âme. » Cette idée-là, en tout cas, n'est que l'une, — la dernière venue et la moins hébraïque, — des idées qui ont eu cours chez les Hébreux (et les Juifs) au sujet du sort de l'homme après l'existence présente.

H. VUILLEUMIER.

ED. BÖHL. — LES CITATIONS DE L'ANCIEN TESTAMENT
DANS LE NOUVEAU².

M. Böhl, d'abord privat-docent à l'université de Bâle, puis professeur à la faculté de théologie évangélique de Vienne, s'est fait connaître déjà en 1862 par un ouvrage publié à Bâle sur l'explication de douze psaumes messianiques³.

En 1866, il a publié, à l'occasion de l'anniversaire triséculaire de la promulgation de la *Confession helvétique*, toujours en vigueur pour de nombreux protestants de la Hongrie, de la Bohême et de la Moravie, une édition très exacte de cette *Confession* d'après l'édition princeps publiée en latin à Zurich en 1566⁴.

¹ Le *nafshi* du vers. 10 n'est pas une preuve suffisante; il ne fait que paraphraser le pronom de la première personne; d'ailleurs il est parallèle à *chased*, qui désigne apparemment l'homme tout entier, y compris son corps.

² *Die alttestamentlichen Citate im neuen Testament*, von Ed. Böhl, Doktor der Philosophie und Theologie, Professor an der evangelisch-theologischen Facultät in Wien, Mitglied der deutschen morgenländischen Gesellschaft zu Leipzig. Wien 1878, Wilh. Braumüller, xxviii, 352 pages.

³ *Zwölf messianische Psalmen erklärt, nebst einer grundlegenden christologischen Einleitung*. Basel 1862, Bahnmaier.

⁴ *Confessio helvetica posterior olim ab H. Bullingero conscripta*, nunc denuo ad fidem editionis principis anni Domini 1566, ubi trecenti anni sunt elapsi, ad memoriam Helveticae confessionis pie recondendam, edidit, va-

En 1873, M. Böhl a fait paraître un ouvrage très curieux intitulé : *Recherches sur une Bible en langue vulgaire en usage au temps de Jésus, et sur les rapports de cette Bible avec la version des Septante*¹. Cet ouvrage est en relation intime avec celui que nous nous proposons d'annoncer; mais comme il en a été déjà rendu compte aux lecteurs de cette *Revue* d'une manière détaillée dans l'année 1875 (pag. 311-317), nous ne mentionnerons que son idée générale.

M. Böhl croit que les juifs de Palestine, au temps de Jésus et des apôtres, connaissaient l'Ancien Testament surtout par l'intermédiaire d'une traduction qui en avait été faite en langue araméenne ou syriaque et d'après la version grecque dite des Septante. Ainsi s'expliquent selon lui les étonnants rapports qu'on observe entre le texte des citations de l'Ancien Testament faites dans le Nouveau, et le texte de la version des Septante, rapports qui ont tant préoccupé les exégètes.

Dans son ouvrage de 1873, M. Böhl appuie son hypothèse de considérations historiques d'un haut intérêt, empruntées surtout à l'histoire de la version des Septante, du Pentateuque samaritain et de la littérature targoumique connue, en tête de laquelle viendrait se placer la traduction araméenne supposée en usage en Palestine à l'époque du Seigneur et des apôtres. Cette traduction serait précisément la *Συριακή βίβλος*, qui est expressément mentionnée dans une addition faite au livre de Job dans la version des Septante.

Il vaut la peine de signaler que le savant professeur de Vienne a trouvé un prédécesseur dans un illustre orientaliste et exégète de la Hollande protestante, Joh. Drusius (1550-1616), qui dit à propos de Math. XXVII, 46 : « Christus verba Davidis (Ps. XXII, 1)

rias lectiones editionis A. 1568, appendicem, qui literas Hungarorum, ad Bullingerum datas, continet, et praefationem adjecit Ed. Böhl. Vindobonae, apud Guil. Braumüller, 1866. Le savant éditeur me paraît avoir ignoré l'édition de cette *Confession*, qui a été publiée à Zurich en 1839 par Otto Fridol. Fritzsche, d'après un manuscrit de la bibliothèque de l'université.

¹ *Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu und deren Zusammenhang mit der Septuaginta-Uebersetzung*. Wien 1873, W. Braumüller.

extulit Syriace non Ebraice : unde non abs re arbitramur, pleraque testimonia V. T. citata esse ex translatione Chaldaica eâ, quâ tunc vulgo utebantur : quae si jam extaret, haud dubio juvaret nos in his locis conciliandis dirimendâque pugnâ, sicubi dissidere videntur. » (*Parallela sacra*, 6^e vol. des *Critici sacri*, pag. 1261... D'après Böhl : *Die Alttest. Citate im N. T.*, pag. xxi.)

Dans son livre sur les *Citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau*, M. Böhl passe en revue toutes ces citations en les rattachant à 275 passages du Nouveau Testament. De là, outre l'introduction renfermant, entre autres, une revue de la littérature ancienne et moderne concernant l'ensemble des citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau, 275 paragraphes qui constituent le corps de l'ouvrage et sont rangés dans l'ordre des livres du recueil de la nouvelle alliance. En tête de chaque paragraphe se trouvent le texte grec du Nouveau Testament, le texte hébreu de l'Ancien et le texte grec de la version des Septante. Puis vient une étude concise et soignée des rapports de ces trois textes. L'auteur prétend montrer ainsi que l'hypothèse d'une version syriaque, répandue en Palestine au temps de Jésus et des apôtres, explique beaucoup de difficultés exégétiques jusqu'alors presque insolubles, et qu'elle reçoit ainsi une importante confirmation.

Il serait difficile de le suivre dans toutes ses recherches historiques et dans toutes ses discussions exégétiques. Mais en lisant son ouvrage, on sent partout qu'on a devant soi l'œuvre d'un théologien à la fois très savant, très sagace et très pieux, chez qui le plus profond respect pour la Parole de Dieu s'allie à une grande indépendance de jugement.

Quelle que soit même la position qu'on prenne à l'égard de l'ingénieuse hypothèse de M. Böhl, qui étonne d'abord, mais avec laquelle on se familiarise peu à peu, il y a toujours grandement à profiter de l'étude qu'il fait des citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau, et ce sujet est aussi difficile et délicat qu'il est important et fécond.

L. T.

Dr. A. IMMER. — LA THÉOLOGIE DU NOUVEAU TESTAMENT ¹.

Il existe deux manières de traiter la théologie biblique, qui toutes deux possèdent leurs avantages et leur raison d'être. La première est la méthode systématique, suivie par Ewald dans son remarquable ouvrage ² sur ce sujet et surtout par Beck. Elle consiste à faire la dogmatique de la Bible, celle-ci étant considérée comme une unité ou, pour parler avec l'illustre théologien de Tubingue qui vient de mourir, comme un organisme vivant dont toutes les parties se rattachent étroitement les unes aux autres. La seconde manière préfère l'exposition génétique; elle suit pas à pas le développement historique des idées. Pour le Nouveau Testament, par exemple, elle mettra en lumière les différents types de doctrine que renferme ce livre en montrant toutefois leurs rapports réciproques. C'est la voie qu'a suivie M. Immer et qu'avant lui ont adoptée pour le même sujet l'ouvrage classique de B. Weiss et l'*Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique* de M. Reuss.

Pour qu'elle aboutisse, il est urgent de se tenir constamment sur le terrain solide de l'histoire et de ne jamais perdre de vue trois faits essentiels. Souvenons-nous d'abord que les auteurs sacrés ne font pas de métaphysique, mais de la religion. Sans doute, à la base de leurs conceptions religieuses se trouve une métaphysique, celle des opinions reçues à leur époque, de leur nationalité, celle aussi que produisit de bonne heure le christianisme naissant. Mais cette métaphysique n'est jamais qu'à l'arrière-plan et, dans la mesure où il faut en tenir compte, il importe de ne pas la confondre avec la nôtre.

Une condition non moins essentielle de toute vraie histoire, c'est de bien se rendre compte des intentions de l'auteur sacré, du but qu'il s'est proposé en écrivant. Car il se peut que telle ou telle affirmation qui se rencontre sous sa plume ne renferme pas une doctrine positive dont il faille tenir compte dans le système.

¹ *Neutestamentliche Theologie*, von Dr A. Immer, Professor der Theologie in Bern. — Bern, Dalp'sche Buchhandlung, 1878, 1 vol. in-8, xx et 556 pag.

² *Die Lehre der Bibel von Gott oder Theologie des Alten und Neuen Bundes*, von Ewald. — 4 vol., 1871-1876.

Ainsi on ne tirera pas une doctrine sur les anges du passage Math. XVIII, 10, pas plus qu'une démonologie de Math. XII, 43-45.

Enfin, gardons-nous de systématiser la pensée d'un auteur d'après les catégories de la dogmatique officielle ou de telle autre qui dépasserait sensiblement l'horizon primitif et fausserait ainsi la vérité historique.

Ces conditions supposées admises, il existe encore deux manières de concevoir le sujet. La première, représentée par Neander et ses disciples, regarde les divers types dogmatiques comme les rayons qui partent d'un même foyer lumineux. Pour caractériser la seconde, il suffit de changer l'image : les formes doctrinales sont entre elles dans le rapport de la semence à la plante ; elles sont dans une relation organique. En un mot, il existe un développement de la pensée chrétienne de Jésus à Paul ou à l'épître aux Hébreux. Nous assistons à l'évolution grandiose de cette plante semée par Jésus et qui, peu à peu, étale devant nos yeux toutes les richesses de sa végétation et toute la puissance de sa sève.

C'est à la lumière de ce principe fécond et vrai, introduit par Baur dans l'histoire des origines chrétiennes, que M. Immer traite son sujet. La théologie du Nouveau Testament sera donc une histoire des idées religieuses et dogmatiques de l'Eglise primitive d'après les documents canoniques.

Voici du reste les traits principaux de ce livre, dans les détails duquel nous ne voulons point entrer, la matière en elle-même étant suffisamment connue. Mais rendons hommage avant tout à la forme de cet ouvrage, qui se distingue je ne dirai pas par l'élégance, mais par de solides qualités de clarté et de précision, auxquelles nos savants collègues allemands ne nous ont pas habitués.

Après une introduction qui parcourt à pas rapides les phases de la religion de l'Ancien Testament (hébraïsme, — judaïsme, — alexandrinisme), nous arrivons à la *religion de Jésus*, c'est-à-dire à cet ensemble de notions dont la doctrine du royaume est le centre. A tout prendre, c'est là peut-être, malgré quelques lacunes en ce qui concerne la personne même du Maître, la meilleure partie de tout le volume. M. Immer a su rendre avec

bonheur la simplicité, le cachet populaire de la pensée du Christ, de cette pensée puissante, intuitive, qui n'a ni formule scientifique ni froide spéculation. C'est elle qui devient le point de départ de toute l'œuvre subséquente et qui constitue ainsi la première et fondamentale période de cette histoire.

La seconde est celle du judéo-christianisme palestinien, tel que nous le voyons apparaître dans les premiers jours de l'Eglise et qui a son centre naturel dans la communauté de Jérusalem. Les représentants de cette tendance sont Pierre, Jacques et Jean, dans ce qu'on peut appeler leur première manière, alors qu'ils n'ont encore subi à aucun égard l'influence d'une pensée plus profonde que la leur et qu'ils exposent simplement, naïvement leurs convictions au sujet du Christ, leurs impressions premières, qui ne séparent pas l'Eglise de la synagogue et ne prévoient point encore les grandes et universalistes destinées de la religion nouvelle.

C'est un des mérites, disons plus, une des bonnes originalités du professeur de Berne que d'avoir mis en lumière cette première phase, en la distinguant du judéo-christianisme postérieur représenté par l'Apocalypse, par exemple. La plupart des auteurs, en effet, ont sinon confondu, du moins pas assez séparé ces deux manières, en traitant de la théologie de l'épître de Jacques, de celle de la Révélation de l'inspiré de Patmos, avant de parler du système de Paul. (Reuss, B. Weiss.) C'était évidemment commettre une anticipation, car il est certain que les idées des documents que je viens de citer, tout en restant dans le grand courant palestinien, ont cependant subi le contrecoup et l'influence de la pensée du grand apôtre. C'est là du reste ce que fait déjà supposer la date de leur composition, postérieure à la mort du Tarsien. Or ici, comme très souvent, l'ordre chronologique est aussi l'ordre logique, celui du développement organique des idées. M. Immer a donc eu parfaitement raison de distinguer les deux phases du judéo-christianisme. Mais où trouver les idées de la première, qui n'a laissé aucun écrit spécial ? La lettre de Jacques n'aura qu'une utilité très indirecte ; la première de Pierre est encore plus éloignée du type palestinien primitif. En revanche, nous avons les discours de cet apôtre, tels qu'ils nous sont donnés dans le livre des Actes. Ces discours, selon M. Immer, sont sans doute, pour

la forme, le fait de l'écrivain, mais ils représentent assez bien la pensée première, ce qui permet de supposer qu'ils ne sont pas inventés, mais qu'ils reposent sur une tradition orale ou écrite. En outre, les synoptiques reflètent encore ici et là cette première forme de la pensée chrétienne ; ce sont des passages isolés ou des fragments plus ou moins étendus, comme le protévangile.

Or le centre de cette première prédication est la messianité de Jésus prouvée par ses œuvres et confirmée d'une manière éclatante par sa résurrection. Sur ce dernier point, disons-le en passant, le professeur de Berne paraît singulièrement flottant. Il comprend l'impossibilité des théories visionnaires et pourtant il n'aime pas à admettre le fait en lui-même. Pour l'expliquer, il a recours, comment dirai-je ? à un procès dialectique et moral dont la personnalité de Pierre aurait été le principal agent. Cette contradiction mystérieuse entre la vie sainte du Maître qui était le Messie et sa mort ignominieuse se serait résolue chez le grand apôtre par la pensée, on pourrait presque dire par l'hypothèse de la résurrection, fondée essentiellement sur le Ps. XVI, 10 ; conf. Act. II, 31. Peu à peu cette pensée est devenue une certitude et s'est transformée en vision, ce que peut expliquer et la joie profonde que faisait naître un si consolant espoir, et la croyance de l'époque au surnaturel, et l'imagination plus vive ou la nature plus impressionnable des Orientaux, et des Sémites en particulier. Ce qui est certain, et le professeur de Berne l'affirme sans détour, c'est que Pierre et l'Eglise des premiers siècles ont cru à la réalité positive de cette résurrection. L'avouerais-je ? jamais les impossibilités et le caractère artificiel de ce genre de théories ne me sont apparus aussi clairement que dans les quelques mots que M. Immer consacre au sujet. (Pag. 193 et suiv.) Si je relève ici cette question, ce n'est nullement pour la discuter en invoquant les textes et l'histoire, mais simplement pour faire remarquer que l'honorable et savant théologien transporte sa *métaphysique* au premier siècle de l'histoire, ce qui est certainement contraire à sa méthode. Se représente-t-on Pierre, en effet, l'ancien pêcheur, cet esprit pratique et positif avant tout, arrivant à apaiser les tourments que fit naître en son âme la mort de son Maître par le moyen d'une spéculation sentimentale ! La thèse *cela doit être, donc cela est* n'est pas née

sur les bords du lac de Génézareth, mais bien dans l'école de Hegel et au milieu des brumes spéculatives de la pensée allemande du milieu de ce siècle..... Mais passons à la troisième période.

Le *paulinisme* qui la constitue se présente dans cinq phases successives. La première est celle du paulinisme naissant, tel que nous le trouvons dans les deux lettres aux Thessaloniens. Vient ensuite le paulinisme achevé des quatre grandes épîtres, le paulinisme gnostique des lettres de la captivité (Ephésiens, Colossiens, Philémon et Philippiens), le paulinisme affaibli des Pastorales, enfin le paulinisme alexandrin des Hébreux.

La quatrième période est celle du *judéo-christianisme* post-paulinien, représenté par la théologie de Jacques et celle de l'Apocalypse. La cinquième est cette époque dite de conciliation entre les deux tendances précédentes, dont les écrits de Luc et ceux qui portent les noms de Pierre et de Jude sont les documents. Enfin la dernière phase, que M. Immer appelle *la tendance supérieure aux oppositions* et qu'il aurait plus clairement nommée la théologie johannique ou spéculative, expose les idées du quatrième évangile, inauthentique pour le professeur bernois, et de la première épître de Jean.

La conclusion de l'ouvrage nous donne des considérations intéressantes mais écourtées sur la variété et l'unité des documents étudiés, sur les rapports entre le christianisme avec le judaïsme, l'hellénisme et le romanisme, enfin sur les destinées et la valeur éternelle de la religion du Christ.

Si l'on voulait caractériser en deux mots l'œuvre de M. Immer, je ne craindrais pas de la dire riche et instructive. Elle dénote une étude attentive des documents employés, et les remarques exégétiques sur tel ou tel passage isolé jettent souvent une grande clarté sur les textes obscurs. Comme ensemble, cette théologie marque aussi un progrès dans la méthode, et elle pourra toujours être consultée avec fruit, grâce à son exactitude de détails et aux renseignements multiples qu'elle fournit. Disons du reste que M. Immer a lui-même et très soigneusement tenu compte du travail de ses devanciers ; il a énormément lu et chaque sujet est traité d'une manière approfondie. Ajoutons même, à notre point

de vue particulier, qu'il n'a pas négligé l'humble tribut de la théologie française, chose assez rare chez nos confrères d'Outre-Rhin. Nous remarquons à plusieurs reprises le nom de M. Reuss que nous pouvons revendiquer pour nous, celui de M. Godet et de ses commentaires devenus classiques, même dans la théologique Allemagne. Nous regrettons seulement que le professeur bernois paraisse avoir oublié ou probablement ignoré une des œuvres les plus originales de notre théologie française et qui en plus d'un point aurait pu lui être d'un grand secours. Je veux parler du remarquable ouvrage de M. A. Sabatier sur *l'Apôtre Paul*. Mais ce ne sont là que des détails sur lesquels nous ne voulons pas insister, pas plus que sur les nombreux dissentiments critiques et autres qui nous séparent des opinions de M. Immer sur des points essentiels.

Tout ce que nous voulons marquer en terminant, ce sont les deux grandes lacunes que nous paraît présenter cette œuvre à tant d'égards remarquable. Si nous constatons le progrès qu'elle fait faire à notre discipline, nous sommes cependant obligé d'avouer, et M. Immer, j'en suis persuadé, s'en étonnera moins que tout autre, que notre science a encore de nombreux progrès à faire pour fournir une théologie biblique qui réponde véritablement à toutes les exigences de la méthode historique. Or, à ce point de vue, l'ouvrage du savant professeur de Berne me paraît encore susceptible de quelques améliorations fondamentales. S'il est lui-même un progrès, il en dévoile un nouveau et ce n'est pas là le moindre mérite de ce consciencieux travail. Or ce nouveau progrès consisterait, selon moi, à donner à l'ensemble de la théologie biblique du Nouveau Testament une plus grande *unité organique*, afin qu'on voie, plus clairement que ce n'est le cas dans le livre de M. Immer, le mouvement de la pensée chrétienne et les causes diverses qui le déterminent.

Or pour réaliser cet idéal, qui n'est en somme pas autre chose que l'exacte reproduction des faits, deux conditions sont nécessaires. Il faudrait tout d'abord faire ressortir les rapports des différentes périodes que traverse l'idée chrétienne et accentuer les causes de ces transformations. C'est là une des lacunes de l'ouvrage de M. Immer. Les phases du développement religieux qu'il

fait passer devant nos yeux, et dans la détermination desquelles il me paraît très heureux, sont simplement juxtaposées sans qu'on aperçoive les liens qui les unissent les unes aux autres et les causes qui les produisent. Pourquoi, par exemple, la pensée paulinienne qui, dans ses premières et grandioses manifestations, a eu pour idée centrale le salut par la foi sans la loi, devient-elle tout à coup presque exclusivement christologique ? Qu'est-ce qui l'amène à ces hautes spéculations qui déjà font pressentir le Logos du quatrième évangile ? M. Immer ne nous donne guère de réponse ; il oublie de nous dire les causes de ces modifications profondes, ou du moins il ne fait que les indiquer d'une façon sommaire (pag. 357), tandis que nous aurions voulu les voir exposées dans tout leur détail. La même observation s'applique au judéo-christianisme postpaulinien. L'auteur expose le programme de cette tendance, son attachement à la loi et aux prérogatives d'Israël, sa conception étroite de l'apostolat. Mais ce sont là des principes que ce parti a proclamés presque dès son origine, au fort de la lutte avec les universalistes, et ils ne caractérisent nullement la seconde manière de cette fraction de l'Eglise, ce judéo-christianisme postpaulinien que M. Immer a su si heureusement distinguer des conceptions palestiniennes primitives. Or les caractères propres à cette seconde manière, ceux qui la distinguent de la première, auraient dû être nettement indiqués. Sans doute, ils ressortent à la rigueur de la théologie même de Jacques ou de celle de l'Apocalypse, mais il eût été bon de les mettre en évidence, surtout puisque l'idée est en partie nouvelle. Pourquoi ne pas relever, par exemple, la part d'influence que les doctrines de Paul ont eue sur le judéo-christianisme lui-même, et encore ces commencements de spéculations que dénotent les premiers chapitres de l'Apocalypse, cet ensemble d'idées de haut vol qui ont fait la parenté, plus réelle peut-être qu'on ne l'admet en général, entre le livre des Révélations et le quatrième évangile ? Ce sont là, si je ne me trompe, quelques-uns des traits qui caractérisent cette seconde phase du judéo-christianisme.

Ceci nous amène à notre seconde observation : pour que la théologie biblique représente le mouvement vrai de la pensée chrétienne, il est urgent de fixer aussi exactement que possible

l'âge des documents qui doivent servir de témoins pour chaque période. Le savant professeur de Berne ne l'ignore pas ; il donne même, à notre humble avis, aux questions critiques une place beaucoup trop large. Ces courtes discussions des principales opinions émises sur chaque livre, ces considérations, fort intéressantes du reste, sur le style ou le vocabulaire d'un auteur, ces analyses très bien faites du contenu des documents essentiels, ce sont au fond des hors-d'œuvre dans une théologie biblique, et il eût été préférable de se limiter, dans le domaine critique, au strict nécessaire. Ce qui me frappe davantage, c'est que le professeur ne tient pas toujours compte des résultats qu'il proclame. S'il est vrai, comme je le crois, et ici sans doute M. Immer sera de mon avis, que l'ordre chronologique soit aussi dans la plupart des cas l'ordre logique et naturel, celui dans lequel naissent les idées, pourquoi oublier ce principe tout historique ?

Ainsi, d'après l'auteur, les Pastorales, la première à Timothée surtout, sont inauthentiques (pag. 389) et il paraît les placer à la fin du premier siècle ou au commencement du second. (Pag. 384.) Pourquoi, dans ce cas, parler de la théologie de ces lettres avant d'avoir exposé celle de Jacques et de l'Apocalypse, ouvrages beaucoup plus anciens ? N'est-ce pas enfreindre cette loi d'exposition *historico-génétique* qui doit être la règle de la théologie biblique ? N'est-ce pas retomber à bien des égards dans la méthode systématique, en suivant un groupement fondé sur le principe des analogies ?

Cette lacune du livre de M. Immer, qui du reste est aussi celle de ses devanciers, sauf de Baur, est surtout frappante à propos de cette phase si heureusement nommée le *paulinisme gnostique*. Les documents employés pour décrire cette période sont les épîtres de la captivité. Or, au sujet des Ephésiens et des Colossiens, l'auteur adopte les résultats généraux de la critique de Holtzmann¹, qui croit pouvoir distinguer : a) une lettre primitive et authentique adressée par Paul aux Colossiens ; b) le pastiche aux Ephésiens, calqué sur ce premier modèle ; c) l'épître actuelle aux Colossiens remaniée au moyen du document précédent. (Immer, pag. 363.) Au nombre de ces interpolations postérieures se trouve,

¹ *Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe*, v. Holtzmann. — Leipzig 1872.

par exemple, le fameux texte christologique (Col. I, 14-20) presque en entier. Je ne discute point cette opinion que je ne partage pas ; je la suppose admise. Mais, dans ce cas, il me paraît nécessaire de tenir compte de ces faits dans l'exposition du système et de ne pas mélanger indistinctement l'authentique et l'inauthentique, le texte primitif et les interpolations, qui appartiennent les uns et les autres à des âges différents. Il fallait user ici du procédé que H. Schultz emploie dans sa théologie biblique de l'Ancien Testament à propos des Psaumes. Il ne donne pas une théologie du psautier, mais classe les divers morceaux de ce livre d'après leur âge présumé et les utilise en conséquence. C'est du reste ce que M. Immer lui-même a fait avec l'évangile de Luc, par exemple, et les Actes des Apôtres. Une partie de ces livres lui sert de source pour décrire le judéo-christianisme palestinien, une autre pour nous montrer la tendance conciliante du médecin évangéliste. Ici de même, une distinction eût été nécessaire. On aurait pu réserver les interpolations des Colossiens et l'épître aux Ephésiens pour la période johannique, par exemple, ou telle autre place qui paraîtra convenir à ces documents d'après l'âge qu'on leur suppose. Mais c'est, je crois, une faute positive que de les confondre avec le paulinisme gnostique, malgré les motifs assez vagues que l'auteur invoque en faveur de sa manière de faire. (Pag. 367.)

Le paulinisme gnostique existe en effet et il a pour premier auteur l'apôtre des gentils lui-même. On en retrouve les premiers germes dans les grandes épîtres (2 Cor. IV, 4 ; VIII, 9 ; Rom. VIII, 3 ; XXIX 32 ; Gal. IV, 4) et le développement dans les fragments authentiques des Colossiens ainsi que dans la lettre aux Philippiens, à laquelle M. Immer ne semble pas refuser le nom de Paul. Or s'il est vrai qu'à un moment donné de sa vie, le grand missionnaire ait dû concentrer ses efforts sur la question christologique et les hautes spéculations qu'elle entraîne, comme le prouvent les documents ou portions de documents admis comme authentiques par le professeur de Berne, je me demande si ce fait n'est pas une objection fondamentale à opposer à la critique de Holtzmann, qui, malgré l'habileté et le talent incontestable que ce savant y déploie, me paraît reposer sur des pointes d'aiguilles.

Comme que l'on fasse, à moins de rejeter absolument les trois

épîtres (Eph., Col. et Philip.), comme l'a proposé Baur, on est obligé d'admettre que la spéculation christologique a trouvé de très bonne heure, du vivant même de Paul, sa place dans les préoccupations de l'Eglise. S'il est vrai, d'un autre côté, ce que tous les critiques admettent, que cette évolution soit due aux dangers que faisaient courir à l'Evangile les spéculations gnostiques et théosophiques, il en résulte qu'au lieu de refouler ces documents ou quelques-unes de leurs parties à la fin du premier siècle ou dans le courant du second, il faudrait bien plutôt avancer la date d'origine de la gnose. C'est de ce côté-là qu'il faudrait corriger la thèse de Baur.

Cette idée, émise pour la première fois, du moins d'une façon un peu précise, par M. Godet dans la seconde édition de son *Commentaire sur l'évangile de Jean*, mériterait d'être étudiée et développée; car elle me paraît fort sérieuse. Elle a pour elle les premières pages de l'Apocalypse (I et II), qui dénotent un mouvement d'idées assez puissant. Elle a même en sa faveur plusieurs textes de la première aux Corinthiens cités et habilement expliqués par le professeur de Neuchâtel. En attendant mieux, nous nous permettons de renvoyer à cet ouvrage ceux de nos lecteurs que cela pourrait intéresser ¹.

Dans ce cas, voici quelle serait peut-être la marche de la pensée chrétienne dans ses grands traits. Je ne fais que l'indiquer, et l'on verra par là combien M. Immer lui-même, malgré les divergences critiques qui le séparent de nous, s'est rapproché de ce point de vue.

Après la mort de Jésus et à partir du jour où ses idées et sa doctrine furent prêchées par ses premiers disciples, le christianisme s'est trouvé successivement en face de deux grandes oppositions, qui, comme toutes les oppositions, ont servi à lui donner conscience de lui-même et de sa valeur comme religion indépendante. Ce sont, d'un côté le judaïsme et sa loi, de l'autre le paganisme et ses philosophies. Ces deux faits déterminent les deux premières périodes de la pensée chrétienne.

Dans la première, la religion du Christ est essentiellement en

¹ F. Godet, *Comment. sur l'Evangile de saint Jean*, tom. I^{er}, Introduction historique et critique, pag. 297 et sq.

face du judaïsme ; elle se pose la grave question des rapports de la loi avec l'Evangile. Alors naissent les deux grands courants qui ont travaillé à la solution du problème. C'est d'un côté le judéo-christianisme palestinien, qui tient à la loi, aux prérogatives d'Israël, qui considère les gentils convertis comme des prosélytes. Ce mouvement, qui a eu ses fanatiques que Paul appelle les faux frères, et ses modérés, ne nous a pas laissé de documents positifs. Il est cependant possible de reconstituer sa physionomie, comme l'a fait M. Immer, au moyen du livre des Actes, de quelques traits des synoptiques et surtout, ce qu'il ne faut pas oublier, par les renseignements que les grandes épîtres de Paul nous fournissent directement ou indirectement sur ce parti.

Le grand apôtre représente la seconde tendance dans ses lettres immortelles ; il pose l'Evangile sans la loi, la grâce salutaire, la religion universaliste et humanitaire.

Toutefois l'Eglise se développe, elle étend ses conquêtes ; elle heurte le monde et les spéculations antiques, celles de l'orient comme l'essénisme, celles de l'occident comme la sagesse grecque et alexandrine. De nouvelles questions se présentent ; en face des philosophies, l'Evangile est menacé soit d'absorption, soit de corruption. Le danger est grand ; il se présente sous les formes du docétisme et de l'alexandrinisme spéculatif, et de tant d'autres. A la vue de cette situation nouvelle, la question première reste à l'arrière-plan ; tout l'effort de la pensée se porte sur la question christologique et tout ce qui s'y rattache. C'est l'heure qui vit naître ce que M. Immer appelle le paulinisme gnostique, les lettres de la captivité, les Pastorales, la lettre aux Hébreux et les écrits johanniques d'un côté, de l'autre cette nouvelle forme du judéo-christianisme élargi au contact des adversaires, et dont l'Apocalypse et l'épître de Jacques sont les deux principaux monuments, tandis que Pierre et Luc représentent plus ou moins la fusion des anciennes tendances.

Tel serait ce plan général, qui aurait besoin d'être développé. Il ressemble à beaucoup d'égards à celui que le grand Baur a adopté dans sa théologie biblique. Ce qui le sépare de celui du critique de Tubingue, c'est le caractère d'authenticité que nous attribuerions aux épîtres de la captivité et même aux Pastorales,

ce qui diminue considérablement l'étendue de cette période gnostique représentée par les livres du canon qu'on a voulu rejeter au second siècle de notre ère. Mais, sur ce dernier point aussi, nous constatons dans la théologie historique moderne un retour à des notions plus saines, même chez ceux qui, comme Schenkel, ne peuvent être accusés de traditionalisme.

Il en est de même de M. Immer, qui, par le développement qu'il assigne à la pensée chrétienne, par l'admission, par exemple, de fragments pauliniens dans les Colossiens, semble donner quelque appui à la thèse que nous défendons, en ce qui concerne les origines très anciennes de la gnose chrétienne, origines qui remontent jusqu'à la personne de Paul lui-même.

Nous ne terminerons pas ces pages sans exprimer ici encore tout le plaisir et toute l'instruction que nous avons trouvés dans l'étude du livre du professeur de Berne. Les critiques même que nous nous sommes permis de présenter en sont la preuve la plus évidente, et c'est je crois le meilleur hommage que nous puissions rendre à cette œuvre, qui a exigé tant de patience et de laborieuses recherches et qui, dans la littérature du Nouveau Testament, prend place au milieu des travaux les plus sérieux de la science théologique moderne.

PAUL CHAPUIS.

G. BONET-MAURY. — GÉRARD DE GROOTE ¹.

LE MÊME. — DE IMITATIONE CHRISTI.

Nous avons ici devant nous deux thèses substantielles de licence en théologie, soutenues le 25 juillet devant la faculté protestante de Paris; pour devenir docteur, il ne restera à l'auteur, pasteur à Saint-Denis, qu'à composer un volume plus considérable sur un sujet religieux quelconque, mais cette fois-là sans examen préalable.

¹ *Gérard de Groote*, un précurseur de la Réforme au XIV^e siècle, d'après des documents inédits, par G. Bonet-Maury. Paris 1878.

Quæritur e quibus nederlandicis fontibus hauserit scriptor libri cui titulus est : *de Imitatione Christi*, auctore G. Bonet-Maury. Parisiis 1878.

Ces deux ouvrages se trouvent à *Lausanne* chez Rouge et Dubois, chez Imer et Payot; à *Genève*, chez Beroud, Cherbuliez et Georg; à *Neuchâtel*, chez Berthoud et chez J. Sandoz.

ble. C'est ce qui n'empêche pas ces deux brochures d'être fort intéressantes, comme nous désirons en convaincre nos lecteurs.

Il règne entre elles une connexion intime; *Gérard de Groote*, né en 1340, mourut en 1384, tandis que les documents de la mystique néerlandaise qui ont servi à fixer ici les origines de l'*Imitation*, appartiennent à la fin du quatorzième siècle et à la première moitié du quinzième. Les sympathies de M. Bonet, autant que les ressources dont il s'est vu entouré, l'ont porté à cette double étude du même ordre. En effet, M. Bonet, après avoir soutenu à Strasbourg, pour obtenir le grade de bachelier en théologie, une thèse sur Bunsen en 1867, a passé quatre années fort honorables en Hollande, successivement en qualité de suffragant à Leyde et de pasteur à Dordrecht, et s'est familiarisé avec la langue et l'histoire de ce pays, au point de pouvoir disposer avec aisance des ressources qu'elles lui offraient pour l'objet de ses savantes recherches.

La biographie de Geert Groote, précédée d'un coup d'œil intéressant sur l'état de l'Europe et des Pays-Bas vers 1340, a le mérite d'avoir été entièrement composée d'après des sources manuscrites, entre autres un manuscrit de Hanovre. M. Bonet a eu la joie de retrouver dans les archives royales de cette ville un groupe de six lettres que le docteur Pertz avait signalé, mais qu'on n'avait pu retrouver jusqu'ici. (Voir *Gérard de Groote*, pag. 54 et 98.) Il est évident que son travail, d'ailleurs très bien composé, acquiert par là une valeur qui surpasse celle des travaux que ses devanciers ont consacrés à ce noble précurseur de la réforme.

L'histoire des diverses littératures n'offre peut-être aucun ouvrage dont la paternité soit aussi effacée que celle de l'*Imitation de Jésus-Christ*. On a donné tour à tour pour auteur à ce livre Bernard de Clairvaux, Gerson, le chancelier illustre de Paris, Gersen, abbé de Verceil, Bonaventure, Henri de Calcar, Thomas à Kempis. Jusqu'ici, tous les efforts des savants n'ont abouti qu'à épaissir les ténèbres qui enveloppent ce problème. M. Bonet a tenté un nouveau moyen de saisir la vérité en essayant de constater les sources d'où l'*Imitation* est évidemment tirée. En indiquant, sans articuler son nom, les sources où l'auteur a puisé,

M. Bonet a tâché au moins de fixer le milieu dans lequel il a vécu. L'auteur inconnu a puisé, selon M. Bonet, outre dans l'Écriture, Augustin et Bernard, dans les œuvres mystiques néerlandaises des XIV^e et XV^e siècles (1384-1464).

La première de ces œuvres est le *Tractatus Kalkariensis*, dû à Henricus Kalkariensis, chartreux né à Kalkar, près de Clèves, en 1328, et mort à Cologne en 1408.

La seconde consiste dans les *Dicta quædam Magistri Gerardi Magni*, recueil en usage chez les confréries de la vie commune fondées par Gérard de Groote, né à Deventer en 1340 et mort en 1384 dans la même ville, fils selon la foi de Henri de Kalkar.

La troisième contient les *Admonitiones valde utiles Domini Florentii*. L'auteur, Florentius Radewinus, né à Leerdam, dans la Hollande méridionale, en 1350, devint le chef de la maison des frères de la vie commune fondée par Gérard de Groote à Deventer.

Il faut signaler, enfin, *Epistola de vita et passione D. N. Jesu Christi, et aliis devotis exercitiis*. Elle est due à Joannes Vossius, ami et contemporain de Gérard de Groote, né en 1342 à Heusden, dans le Brabant septentrional, à l'usage de la confrérie de Windesheim établie à mi-chemin entre Deventer et Zwolle, et dont il fut élu prieur en 1391. Ce Vossius défendit avec succès son ordre en 1417 devant le concile de Constance, et Thomas à Kempis recueillit son dernier soupir en 1424.

M. Bonet, par de nombreuses citations mises en regard, rapproche le livre de l'*Imitation* des différentes productions mystiques que nous venons d'énumérer. Il ressort de ce rapprochement, et notamment de l'*Epistola* que nous avons mentionnée en dernier lieu, une évidence frappante d'affinité. Ce dernier document, en effet, écrit en langue néerlandaise, offre plusieurs locutions qu'on retrouve dans le latin de l'*Imitation*, en sorte qu'on est fondé à conclure que si ce dernier livre a été écrit en latin, il a été conçu en langue néerlandaise.

La conclusion de M. Bonet est très nette. L'auteur mystique de l'*Imitation*, dans son horreur du scolasticisme, méprise non seulement la raison et la science en général, mais tout spécialement les disputes sur l'eucharistie. C'est ce qui nous ramène au XIV^e

siècle et au commencement du XV^e, à l'époque des réalistes et des nominaux, de Wiclef et de Huss.

Le livre de l'*Imitation* s'attache aux mêmes objets que les mystiques néerlandais de cette époque. Comme eux, l'auteur inconnu, ennemi du scolasticisme, est opposé au mysticisme dialectique de saint Victor et de Bonaventure. Fort attaché à la Bible, il n'a rien de commun avec la spéculation extatique et panthéiste de Ruysbroek et d'Eccard.

Enfin, grand ami du sacrement, il repousse le mysticisme effréné des frères du « libre esprit. » L'*Imitation* semble donc être puisée dans des sources qui rentrent dans la période de 1384-1464 et qui sont dues notamment à la confrérie des chanoines de Windesheim. Les quatre livres ont été successivement publiés par le même auteur, d'après un plan arrêté, entre 1415 et 1451.

Et cet auteur, qui est-il? Nous ne voulons pas, dit M. Bonet, soulever le voile dont sa modestie l'a couvert et nous nous contentons de lui rendre ce témoignage: *Profecto, scriptor ille fuit Christo amicissimus et quasi quoddam Ecclesiae lumen; sed sincera humanae gloriae contemptione, humilique imitatione Christi, major etiam exstitit!* F.-C.-J. VAN GOENS.

Lausanne, novembre 1878.

GEORGES SCHNEDERMANN. — LOUIS CAPPEL ET SA CONTROVERSE AVEC LES BUXTORF AU SUJET DE L'ÂGE DE LA PONCTUATION HÉBRAÏQUE ¹.

Les études sur la critique du texte de l'Ancien Testament, en particulier sur l'origine de la ponctuation, dite massorétique, reprennent faveur depuis quelques années. Elles ont reçu des manuscrits dénichés par le Karéen Firkowitsch, et acquis pour la bibliothèque de Saint-Pétersbourg, une impulsion qui promet de les faire avancer de quelques pas vers une solution positive. Jusqu'ici, en

¹ *Die Controverse des Ludovicus Cappellus mit den Buxtorfen über das Alter der hebräischen Punctuation.* Ein Beitrag zu der Geschichte des Studiums der hebräischen Sprache. Von Dr Ph. Georg Schnedermann, Mitglied des Prediger-Collegiums zu Sanct-Pauli in Leipzig. — Leipzig, J. C. Heinrichs. 1879. 68 pag. in-8°.

effet, on en était presque entièrement réduit à cette thèse négative que la ponctuation du texte sacré ne remonte pas au delà du sixième siècle, environ, de notre ère. Au moment donc où la question semble entrer dans une phase nouvelle, il est naturel que la pensée se reporte aux travaux d'un homme qui a plus fait qu'aucun autre pour établir scientifiquement la non-ancienneté des points-voyelles. Une étude sur ce sujet était d'autant plus de saison que la fameuse querelle entre le professeur de Saumur et les deux hébraïsants bâlois n'avait pas encore été exposée en détail.

Il existe, sans doute, sur Louis Cappel, divers articles qui ne sont pas sans valeur. Au premier rang il faut mettre un travail dont l'auteur de notre monographie ne paraît pas avoir eu connaissance ; c'est celui de M. Michel Nicolas, publié, il y a déjà vingt-cinq ans, dans la *Revue de théologie* de Strasbourg. (Vol. VIII, pag. 257-281.) La controverse en question y est fort bien résumée, mais l'auteur n'a pu consacrer à ce sujet spécial qu'un petit nombre de pages. Ceux qui désirent en savoir plus long, sans recourir aux sources mêmes, ne sauront mieux faire que de s'adresser à M. Schnedermann. Ils trouveraient dans son opuscule, après une notice biographique très complète, et un coup d'œil général sur l'activité scientifique de Louis Cappel (pag. 2-21), un chapitre fort instructif sur les « antécédents de la controverse. » (Pag. 21-31.) C'est une revue rapide des opinions qui ont eu cours, sur l'âge de la ponctuation, vers la fin du moyen âge et au commencement de l'ère moderne, tant au sein de la synagogue que parmi les savants chrétiens des deux confessions. L'auteur a tiré ces renseignements soit des ouvrages de Cappel et des deux Buxtorf, soit du livre bien connu de M. Diestel sur l'histoire de l'Ancien Testament dans l'Eglise chrétienne (1869), soit surtout de la savante introduction dont M. Ginsburg a fait précéder son édition de la *Massoreth ha-Massoreth* d'Elias Lévi. (Londres 1867.) Il résulte clairement de cette revue, pour qui pourrait en douter encore, que Louis Cappel n'a pas été le premier à réduire les points-voyelles à leur juste valeur, et que lui-même, en dépit du titre dont il décora son ouvrage (*Arcanum punctationis revelatum*), n'entendait pas se poser en révélateur.

Nous nous permettons de remarquer, à ce propos, que ceux que

M. Sch. appelle (page 30) « les éditeurs de la traduction zuricoise de la Bible, » C. Pellican, Léon Jude et Th. Bibliander, devaient être comptés sans aucune hésitation au nombre des précurseurs de L. Cappel. La préface à la Bible allemande de Zurich (1531) s'exprime à ce sujet avec une netteté qui ne laisse rien à désirer¹, et pour ce qui est de Pellican en particulier, il n'a pas craint de dire, déjà en 1520, que l'entreprise de publier le texte biblique dans l'original est digne de tout éloge, « vu que ce texte, *malgré la ponctuation rabbinique*, ne peut que servir les intérêts du christianisme². »

Après avoir caractérisé sommairement, dans une quatrième section, la marche de l'argumentation de Cappel, qui ne brille pas toujours par la clarté et la rigueur de la méthode, ainsi que le procédé suivi par Buxtorf, le fils, dans son *Tractatus de punctorum origine*, l'auteur aborde dans les chap. V à VIII, pag. 35-65, la controverse elle-même. On trouvera dans ces pages une analyse consciencieuse des arguments de Cappel et des répliques de Buxtorf, analyse méthodique et raisonnée, faisant ressortir d'une manière impartiale le fort et le faible des preuves produites de part et d'autre. Le même esprit d'équité se fait remarquer dans le chapitre final où l'auteur récapitule ses appréciations et porte un jugement d'ensemble sur toute cette controverse, en partant de l'état actuel de nos connaissances sur la matière.

La thèse défendue, il y a plus de deux siècles, par Louis Cappel nous paraît aujourd'hui des plus élémentaires ; personne ne songe à révoquer en doute l'origine relativement moderne de la ponctuation hébraïque. Ce n'est pas à dire, pourtant, que les controverses qu'il eut à soutenir n'aient plus pour nous qu'un intérêt de pure curiosité historique. Elles sont de nature, au contraire, à

¹ « Nun wöllind wir hie nit verhalten, das in unsrer translation wenig der puncten acht gehabt ist, dann dieselben auch neuwlich von den Rabbinen der Juden erdacht, von anfang nit gewesen sind. » Voy. J.-J. Metzger, *Geschichte der deutschen Bibelübersetzungen in der schweizerisch-reformirten Kirche*, Bâle 1876, pag. 91.

² Préface de l'édition des Proverbes de Salomon par Sébastien Munster, Bâle 1520. Voy. Ludw. Geiger, *Zur Geschichte des Studiums der hebräischen Sprache in Deutschland*, dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*, XXI, 1876, pag. 215.

exciter en nous le plus profond et le plus vif intérêt. Il est vrai, les doctes et vénérables champions du XVII^e siècle ont disparu de l'arène ; les questions alors débattues ont fait place à d'autres questions ; la *haute critique* a succédé à la *basse critique*. Mais, à voir le fond des choses, à s'en tenir aux principes en présence, la controverse n'est-elle pas la même, aujourd'hui comme alors ? Quoi de plus instructif, de plus typique, que cette figure du vaillant et pieux professeur de Saumur se frayant courageusement sa voie, entre le docteur bâlois, qui d'une question de grammaire et d'histoire prétend faire une question de foi, et dépense une somme d'érudition énorme pour aboutir — à quoi ? à prouver que ce prétendu *dogme* de la haute antiquité des points-voyelles « *peut* » se défendre avec un peu de bonne volonté ; — et entre le très savant P. Morin qui, partant de prémisses opposées, mais non moins dogmatiques, court à l'autre extrême et tient ce raisonnement-ci : *les signes* de ponctuation ne datent que du V^e ou du VI^e siècle, donc cette ponctuation n'a aucune valeur quelconque, pas même *quoad rem ipsam*, c'est-à-dire en tant qu'elle sert à représenter l'antique manière de lire traditionnelle ! Certes, Cappel n'a été rien moins qu'infailible ; sur plus d'un point il faut reconnaître que Buxtorf avait raison contre lui ; ailleurs, Morin a vu plus juste que l'un et l'autre. Il n'en est pas moins vrai que, pour l'essentiel, les conclusions de Cappel sont demeurées debout, et que c'est lui qui nous indique la bonne route à suivre en matière de critique biblique. « Ego, disait-il, candido et christiano pectore, et forti constantique animo, *dignius esse existimavi fateri in hac causa quod res est.* » Il avait la foi assez virile, assez protestante, pour croire « que la vérité ne saurait mettre en péril la vérité. » H. V.

REVUES

ZEITSCHRIFT FÜR PRAKTISCHE THEOLOGIE.

Voici une Revue nouvelle qui est digne d'intérêt par le but qu'elle se propose de poursuivre et le besoin auquel ses fondateurs se sont sentis appelés à répondre. Elle doit servir d'organe à tous les théologiens qui, tout en adoptant les principes de la critique