

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Band: 10 (1877)
Artikel: Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ
Autor: Soulier, Henry / Stapfer, Edmond
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379221>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 31.10.2024

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

LES IDÉES RELIGIEUSES EN PALESTINE

A L'ÉPOQUE DE JÉSUS-CHRIST ¹

PAR

EDMOND STAPFER

Notre siècle est l'époque de la critique. Littérature, histoire, philosophie, religion : tout doit se soumettre à un sévère examen. La place qu'occupe la critique religieuse dans la littérature scientifique n'est certes pas la moins considérable, et dans ce domaine la question des *origines du christianisme* constitue, depuis à peine un demi-siècle, un véritable problème que des représentants de tendances fort diverses se sont efforcés de résoudre. Ne prenons pas en mauvaise part cette expression : « Le problème des origines du christianisme. » En effet, bien que pour bon nombre de ceux qui en ont cherché la solution la religion chrétienne, comme toute religion positive, ne soit qu'un résultat du développement de l'esprit humain à un moment donné, c'est-à-dire un phénomène qui devait naturellement se produire, nous ne devons pas en conclure que tous ceux qui s'occupent de ce problème arrivent nécessairement à la conviction que le christianisme n'est que le produit des circonstances plutôt qu'une œuvre divine spéciale accomplie en Jésus-Christ. On l'a fort bien dit : « L'œuvre de Jésus faisant partie intégrante de l'histoire de l'humanité, elle ne peut en être séparée ; il faut, pour la bien comprendre, nous transporter sur le sol où le christianisme a vu le jour, vivre

¹ Thèse pour le doctorat en théologie. Tours 1876.

par la pensée au milieu des événements profanes contemporains, connaître les concitoyens de Jésus, savoir comment ils pensaient et sentaient ¹. » Pénétrés de cette idée, plusieurs écrivains renommés se sont plu à enrichir la littérature scientifique par des travaux dont il serait trop long de faire ici la nomenclature. Contentons-nous d'en rappeler les principaux en commençant par l'ouvrage de *Gfrörer* ² qui nous donne un aperçu systématique fort détaillé des idées philosophiques et théologiques des docteurs juifs qui florissaient vers le premier siècle de notre ère. Mentionnons une exposition de ce genre qui nous est présentée dans le premier volume des « Neutestamentliche Lehrbegriffe » de *Lutterbeck* ³, qui traite de l'état religieux des juifs à l'époque du Nouveau Testament, ainsi que le travail de *Langen* ⁴ qui systématise comme *Gfrörer* la théologie juive de cette époque, mais qui en restreint les sources en ce qu'il ne considère pas comme telles les écrits postérieurs du judaïsme (le Talmud et les Midraschim). Citons pareillement *Noack* ⁵ qui essaie de nous faire découvrir les sources du christianisme dans certaines doctrines fondamentales antérieures, ainsi que l'ouvrage de M. *Nicolas* sur « les doctrines religieuses des juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne ⁶. »

Sans méconnaître l'importance des faits historiques, les auteurs que nous venons de nommer se sont surtout intéressés aux idées ; il était donc naturel que d'autres écrivains, tout en tenant compte des idées, cherchassent à exposer aussi l'histoire extérieure et à nous montrer les relations qui unissent les idées et les faits appartenant à l'époque qui nous occupe. Il s'agissait de faire une histoire « qui pût servir de cadre aux données du Nouveau Testament. »

¹ Carrière, *Revue de théologie*, Strasbourg. vol. VII, pag. 393.

² Gfrörer, *Geschichte des Urchristenthums*, Stuttgart, 1838.

³ Lutterbeck, *Die neutestamentlichen Lehrbegriffe*, 1852.

⁴ Langen, *Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi*, 1866.

⁵ Noack, *Der Ursprung des Christenthums*, 1857.

⁶ Paris, 1860. On pourrait citer encore les chap. X et XII du grand ouvrage du Hollandais A. Kuenen : *De Godsdiens van Israël tot den ondergang van den joodschen Staat*, Haarlem, 1870.

Un essai de ce genre a été tenté pour la première fois par le professeur *Schneckenburger*¹ qui a introduit dans la littérature théologique une nouvelle discipline, désignée sous le nom d'*Histoire des temps du Nouveau Testament* (Neutestamentliche Zeitgeschichte). Ce travail ne devait pas tarder à être repris, sous le même titre, par *Hausrath*² qui traite de l'origine et des premiers développements de la religion chrétienne dans leur liaison intime avec l'histoire nationale du peuple d'Israël. Cet ouvrage est fort détaillé ; la vie de Jésus et l'histoire des temps apostoliques y sont aussi exposées. On pourrait en mentionner bien d'autres, mais l'espace nous manque ; contentons-nous d'attirer l'attention sur le travail qui nous semble le plus adapté aux besoins de quiconque désire faire une étude approfondie de l'époque qui nous occupe, nous voulons parler de la « Neutestamentliche Zeitgeschichte » du docteur *E. Schürer*, professeur à Leipzig. Cet ouvrage considérable publié récemment (1874) a été reconnu par la presse allemande comme le plus complet sur le sujet en question et adopté comme manuel dans plusieurs universités. (Nous lui sommes redevable d'une foule de renseignements, comme on le verra dans le présent article.)

L'époque du Nouveau Testament a donc été l'objet d'études variées pendant ces derniers temps. Mais bien qu'on ait essayé déjà de fixer les esprits sur certains côtés particuliers de la question, le champ des recherches n'en reste pas moins très vaste. Qu'on étudie l'histoire profane du premier siècle de notre ère dans ses rapports avec celle des juifs, ou qu'on se borne à retracer le tableau des idées qui s'y manifestent, la somme des données n'en reste pas moins considérable pour qui veut sortir des généralités. Le travail de M. Edm. Stapfer, qui fait l'objet de cette étude, sera donc le bienvenu, soit parce qu'il nous promet une exposition plus ou moins détaillée d'un

¹ *Vorlesungen über neutestamentliche Zeitgeschichte*, publié par Löhlein, 1862.

² *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 3 vol., de 1868 à 1872, puis 1873. Nos lecteurs se rappelleront qu'il a paru ici même une analyse des deux premiers volumes de cet ouvrage.

certain côté de la question, soit aussi parce qu'il est écrit en langue française.

C'est donc de nouveau de l'origine du christianisme qu'il s'agit. Le livre de M. Stapfer se distingue de la dernière catégorie d'écrits que nous avons mentionnée, en ce qu'il laisse de côté l'histoire extérieure, et de la première, en ce qu'il nous transporte, non pas de Palestine en Egypte et dans la Diaspora, mais en Palestine uniquement, sur le sol classique du judaïsme.— Aussi, tandis que d'autres ouvrages traitent de l'hellénisme en même temps que du judaïsme palestinien, notre auteur ne veut exposer que « les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ. » Il croit que le problème des origines du christianisme n'est pas insoluble, puisqu'il n'est pas prouvé, dit-il, que les données en soient insuffisantes, et il désire mettre en lumière celles qui se rattachent plus particulièrement aux idées religieuses.

Après la préface qui indique le but de son travail et qui relève l'importance du sujet, l'auteur examine les sources immédiates auxquelles il puise ses matériaux. Tel est l'objet de son *introduction*. Nous nous réservons d'y revenir plus tard. Mais avant d'analyser l'ouvrage, notons ici une restriction de notre auteur. Son intention n'est pas d'étudier la doctrine de Jésus, ni les idées chrétiennes aux temps apostoliques : il ne s'agit « ni du tronc ni même des racines, » mais du sol sur lequel le christianisme a germé. Cela dit, nous allons indiquer la marche suivie par M. Stapfer dans la composition de son livre.

Il ne s'agit pas ici de faire un système, et, au milieu de ce labyrinthe d'idées que nous présente le premier siècle, on doit s'estimer heureux de trouver un plan. Celui de notre auteur nous a paru naturel, nous nous plaisons à le constater. Quelle est la base de toute religion positive si ce n'est la notion de Dieu? C'est donc par là que l'exposition va commencer. L'*idée de Dieu* entraîne à sa suite celle de la manifestation divine : au moyen de *la Parole* d'abord, puis par l'intermédiaire du monde des esprits (*les anges*). A cette dernière catégorie d'êtres se rattache immédiatement celle des anges déchus, esprits malins ou *démons*. L'idée du mal, impliquée dans la notion de ces

derniers, conduit M. Stapfer à nous parler de l'*homme*. Il passe donc du monde des esprits au monde sensible. Mais sur quoi les palestiniens basent-ils les croyances ci-dessus indiquées? Sur des écrits. Quels sont-ils? de quelle autorité jouissent-ils auprès des lecteurs? On répond à ces questions dans un article intitulé : *La loi et les prophètes*. Si telles sont les idées des juifs et si tel est leur fondement, quelles sont leurs espérances les plus chères? Nous les trouvons dans l'idée du *Messie* et dans celle de l'*éternité*.

Jusqu'ici huit chapitres. C'est la partie essentielle de l'ouvrage. Quelques renseignements sur les partis religieux qui prédominaient en Palestine, savoir : les *pharisiens*, les *esséniens*, les *sadducéens* et les *libéraux*, puis sur quelques personnalités marquantes (*Jean-Baptiste*, *Banus*) nous conduisent au treizième et dernier chapitre, suivi d'une *conclusion*. Reprenons les points énoncés.

Le dogme de l'unité, de l'absoluité et de la personnalité de Dieu remonte bien à Moïse, mais c'est surtout depuis le retour de l'exil qu'il arrive à son plus haut degré de développement. Bien qu'il soit absolu, le Dieu du palestinien est personnel. Son absoluité et sa personnalité sont intimement unies dans la conscience religieuse du juif. Mais voici une autre singularité de la foi palestinienne : ce Dieu dont la majesté est si redoutable, ce Dieu dont on n'ose prononcer le nom, le juif le considère cependant comme un Père¹. C'est que cette idée, à la fois concrète et abstraite, se retrouve dans l'Ancien Testament. Elle se perpétue dans la croyance populaire. Mais ce que la conscience du simple fidèle concilie aisément ne laisse pas que de préoccuper certains esprits spéculatifs qui se demandent comment il est possible qu'un Dieu qui est trop pur et trop élevé pour s'approcher de la créature, vive cependant en elle et près d'elle. Il faut donc chercher un moyen de concilier ces deux idées. D'un autre côté l'on doute qu'il soit permis de rapporter

¹ L'auteur cite ces paroles du Talmud : « Sur qui devons-nous nous appuyer? Sur notre Père qui est aux cieux ». (Sotah, cap. 9, pal. 15.) Et cette autre : « Qui vous purifiera? Votre Père qui est aux cieux ». (Joma, cap. 8, pal. 9.)

à Dieu des actions et des sentiments qui ne sont que de purs anthropomorphismes. Et pourtant les livres sacrés ne font pas autre chose ! Comment expliquer ce fait ? On ne l'expliquera pas, mais on atténuera les anthropomorphismes. Dans les lectures publiques on modifiera le texte sacré. Au lieu de le traduire mot à mot, on le paraphrase. Désormais on ne dira plus « Dieu » tout court, mais plutôt : la *parole* de Dieu, la *gloire* de Dieu. (Memra di Jahveh, Schechina.) Il ne s'agit pas encore d'hypostase, mais on ne tardera pas à y arriver. En effet, que Dieu entretienne des relations spéciales avec le peuple élu, c'est pour le palestinien un fait incontestable. Alors, comment expliquer ces relations tout en sauvegardant la transcendance divine ? De cette notion de la sainteté et de l'absoluité de Dieu, poussée à ses dernières limites, à l'idée d'un intermédiaire qui rapproche ou plutôt qui relie les extrêmes, il n'y a qu'un pas.

La notion d'un médiateur entre Dieu et l'univers était si naturelle, nous dit M. Stapfer, qu'elle se développa simultanément à Alexandrie et à Jérusalem. La doctrine du Verbe intermédiaire, ajoute-t-on, découle tout entière de l'Ancien Testament où il est déjà parlé d'une « sagesse de Dieu » en termes vagues et indécis. Mais au premier siècle, en Palestine, on la *distingue* de Dieu. Pour Jésus de Sirach elle est une *hypostase*. Les docteurs trouvent dans la loi et les prophètes une distinction entre Jahveh et sa manifestation, c'est-à-dire entre Dieu et la Parole, ou la gloire ou la sagesse. Ce sont les paraphrases chaldaïques (Targoumim) qui contiennent particulièrement cette théorie. La Memra de Dieu y est mentionnée à chaque page. Souvent elle ne sert qu'à atténuer les anthropomorphismes, mais dans une foule de passages « l'emploi du mot Memra n'a certainement pas d'autre but que de répandre une véritable doctrine du Verbe. » La Memra est Dieu qui se révèle. Elle est aussi toutefois considérée comme l'âme de Dieu, ce qui fait dire à l'auteur que la Parole n'est pas aussi clairement distinguée de Dieu que chez Philon. Le Verbe palestinien n'est pas subordonné à Dieu d'une manière très nette, il reste entre les deux termes un « lien indissoluble et mystérieux. » La

Memra remplit cependant des fonctions particulières. Elle crée, elle ordonne, elle conserve les choses. Elle intercède en faveur de l'homme et le protège. Elle veille, et assiste aux événements qui se passent ici-bas. C'est ainsi qu'on veut sauvegarder le monothéisme en imaginant une puissance divine, une sorte de messenger qui agit à la place de Dieu. L'idée du Verbe n'a cependant aucune espèce de rapport avec celle du Messie. Le rapprochement de ces deux notions est tout aussi étranger à l'esprit juif de cette époque, que l'idée d'une incarnation.

Mais les palestiniens n'admettent pas un médiateur seulement ; ils en voient d'autres dans les « anges. » Cette croyance très ancienne n'avait pas encore été définie. Elle est aussi une conséquence du monothéisme rigoureux. L'Ancien Testament est rempli de données à l'égard des anges ; M. Stapfer en énumère plusieurs. Mais ce n'est que pendant les deux siècles antérieurs à notre ère que l'angélologie tend à prendre une forme arrêtée. L'auteur y découvre des traits de ressemblance avec les théories des Perses. Si l'angélologie persane place à la tête de l'armée céleste sept amshaspands (puis vingt-huit izeds et une classe inférieure, les ferwers), les juifs mentionnent aussi sept esprits supérieurs : Gabriel, Michaël, Raphaël, etc., qui entourent le trône de Jahveh. Au-dessous de ce premier ordre d'esprits, il en est une infinité d'autres, car l'Écriture parle de douze légions d'anges. Ils remplissent diverses fonctions. Les uns chantent les louanges de Dieu, d'autres intercèdent, prient, conservent les éléments, etc. M. Stapfer analyse avec soin une multitude de passages du Nouveau Testament, des livres deutéro-canoniques, des apocalypses, ou du Talmud, et il y sent l'influence de la mythologie grecque, se basant sur ce fait que l'on ne trouve aucune trace de doctrines semblables dans l'ancien Testament. Et pour ce qui concerne les auteurs du Nouveau Testament, il remarque que, vivant à une époque où l'angélologie était complète, ils ne purent s'empêcher d'y faire allusion, sans toutefois lui attribuer une trop grande importance. Il s'agit donc ici d'une doctrine « aux contours indécis, » qui n'a été pour ainsi dire fixée qu'à l'époque de Jésus. — On peut en dire autant de la doctrine des démons.

En effet, quelque temps avant notre ère, la démonologie arrive aussi à son plus haut degré de développement. On trouvait, à cet égard, certaines données dans l'Ancien Testament. Le Satan de Job, le serpent de la Genèse, les boucs velus dont parle Isaïe, sont évidemment des mauvais esprits. Mais aucune trace de dualisme ne se laisse apercevoir dans la littérature juive antérieure à l'exil. Ce n'est que depuis le retour de Babylone, où les Juifs furent en contact avec les Perses, qu'un certain dualisme, mitigé il est vrai par le monothéisme inébranlable de la nation, s'infiltra dans la croyance populaire. Aussi c'est aux écrits deutéro-canoniques et surtout à un pseudépigraphe, que notre auteur s'adresse pour les renseignements. Dans ces divers documents, il est question d'un chef de démons qui porte des noms divers et qui a sous ses ordres des catégories diverses de mauvais esprits qu'il est assez difficile de classer. Le livre d'Enoch parle de leur origine. Les géants issus de l'union des anges déchus avec les filles des hommes seraient devenus des démons qui habitent les airs et les déserts, d'où ils partent pour venir tourmenter les humains. Ils sont cause de leurs maladies et de leurs chutes, car « ils induisent en tentation. » Ce devait donc être une œuvre bienfaisante que de chasser les démons. Les pharisiens et les esséniens excellaient dans cet art pour lequel ils se servaient de formules et de talismans. Quant aux anges déchus, ils vivent dans les tourments et expient ainsi leur faute. M. Stapfer nous montre par un excellent choix de passages que la croyance aux démons et au monde invisible en général était fort en crédit chez les Juifs du I^{er} siècle, sans que toutefois les auteurs du Nouveau Testament en fassent un aussi grand cas, vu qu'ils ne parlent en général que du *διάβολος* ou de Satan, et négligent le reste.

Si telles étaient les idées relatives aux esprits du mal, quelle était donc la notion du mal lui-même ? Nous arrivons avec notre auteur aux questions anthropologiques. Elles restèrent dans le vague et l'indécision, même à l'époque qui nous occupe. En général le Juif a une haute idée de sa dignité. Il a raison quand il se base sur Gen. I, 27 : « Dieu fit l'homme à son image, » etc., et quand il a conscience qu'il est le peuple

élu, mais il a tort quand il se vante de n'être pas « un pécheur d'entre les païens. » Telle était pourtant l'opinion du Palestinien. L'orgueil de race est si invétéré chez lui, qu'il se manifestera plus tard encore dans le sein même du judæo-christianisme. Il n'est donc pas étonnant que M. Stapfer ne trouve pas dans les sources qu'il consulte une doctrine du péché originel. C'est tout au plus si l'on trouve une ou deux allusions à cette théorie. Le livre d'Enoch la contredit. Les hommes sont destinés au bien : s'ils s'en détournent c'est librement, car ils ne sont pas soumis à la puissance du mal. Toutefois le secours de Dieu leur est nécessaire pour faire le bien. Le IV^e Esdras semble contenir quelques idées au sujet de la culpabilité, mais notre auteur se méfie de ce document qu'il croit interpolé par des chrétiens. Quoi qu'il en soit, tout est vague à ce sujet. Ce qu'on vient de dire peut aussi s'appliquer à l'idée de la prédestination. Toute la morale du Juif consiste dans la pratique des abstinences, des jeûnes et des prières. Ce sont les œuvres de la loi qui justifient l'homme. L'aumône est considérée comme l'une des plus grandes vertus, et ceux qui en sont l'objet, les pauvres, passent pour être les préférés de Dieu. Là sont les humbles et les pieux, les vrais Israélites ! Il est évident, comme le fait remarquer notre auteur, que les riches n'étaient pas de cet avis. L'idée de l'égalité humaine devait naturellement être inconnue au peuple juif. D'abord parce qu'il se croyait supérieur aux autres peuples ; ensuite, parce que dans le sein même de la nation nous trouvons, d'un côté, le pauvre qu'on repousse, et de l'autre, le sadducéen, l'aristocrate qui s'assied aux premières places. Mais au milieu de ces diverses classes dont chacune se croit la préférée de Dieu, quelle est la récompense du juste ? Le recueil sacré, nous dit M. Stapfer, plaçait cette récompense sur la terre, mais certains livres deutéro-canoniques la placent dans le ciel (celui de Tobie). A l'exception des sadducéens, tous les juifs admettaient l'immortalité de l'âme et une vie future, mais on était peu explicite à cet égard. Le corps et l'âme, considérés comme étroitement unis, devaient l'un et l'autre subir une transformation. « Les bons auraient un corps nouveau tandis

que les méchants seraient éternellement punis. » Rien de plus précis à cet égard dans les écrits relatifs à cette époque ; toutefois certaines tendances religieuses, sur lesquelles M. Stapfer revient plus loin, soutenaient des opinions particulières au sujet de la vie future.

Quoique ce ne fût pas précisément le cas, les Juifs prétendaient tirer toutes leurs doctrines de leurs livres sacrés. Notre auteur devait donc se demander aussi quelle était la position du fidèle palestinien vis-à-vis de « la loi et les prophètes. » A l'époque de Jésus-Christ, le canon est complet, mais on n'accorde pas la même importance religieuse à tous les écrits qui le composent. En première ligne on place la Thorah dont on lit une portion chaque jour de sabbat. Viennent ensuite « les Prophètes, » dont on ne lisait que des morceaux choisis à la fin du culte. Mais, comme on l'a déjà remarqué plus haut, on ne se contente pas de lire ; on traduit, on commente, on paraphrase, car la langue sacrée est devenue étrangère au peuple. Le chant de cantiques faisant partie du culte, on possède à cet effet un recueil de Psaumes anciens et modernes qui forme le point de départ d'une troisième collection qui contenait les Proverbes, le livre de Job, le Cantique, les Lamentations, Esther et l'Ecclésiaste. Mais la loi et les prophètes sont les livres sacrés par excellence. Ils jouissent d'une autorité absolue ; religion, politique, vie sociale : tout se règle d'après cette norme, « dont le culte touche au fanatisme. » Quand on a dit « il est écrit, » tout est dit. On ne pouvait toutefois se passer de l'exégèse ; mais celle qu'on faisait laissait beaucoup à désirer. Au milieu d'une foule de rapprochements artificiels et d'allusions arbitraires, le véritable sens historique se perdait. « Chacun trouvait dans la loi ce qu'il voulait y trouver, » et selon M. Stapfer, saint Paul et saint Matthieu ne seraient pas exempts de reproches à cet égard. Du reste l'autorité des traditions vint s'ajouter à celle de la loi. Elles venaient, croyait-on, de Dieu lui-même par l'intermédiaire successif de Moïse, de Josué, des Anciens, des Prophètes et enfin de la synagogue. Cette tradition repose sur l'interprétation de certains points obscurs de la Thorah de Moïse, et porte le nom de

Mischna. C'est avec raison que Jésus reproche aux Juifs d'a-néantir la loi par leurs interminables traditions.

Une idée largement exposée dans ces écrits sacrés est, sans contredit, l'idée du Messie. C'est aussi celle que les Juifs chérissaient par-dessus tout. Au I^{er} siècle plus que jamais, le cœur du fidèle est rempli d'espérances messianiques. M. Stapfer décrit avec ordre et clarté tous les symptômes messianiques qui se manifestèrent quelque temps avant et surtout pendant l'époque de Jésus. Israël est depuis longtemps rentré en Palestine, sa religion est restaurée, on croit qu'une ère de prospérité est revenue, mais Antiochus Epiphane apparaît. On sait ce qu'il fit. « A la vue de ces abominations les espérances messianiques se ravivent..... le rêve messianique grandit et devient gigantesque, insensé. » On espère que les peuples se convertiront à la foi d'Israël. Les Maccabées surviennent en temps opportun pour préluder à cette ère de bonheur..... Illusion ! Pompée se montre, s'empare de Jérusalem, et pénètre dans le sanctuaire. Désespérera-t-on ? Non, certes. Tout le monde sait que l'ère messianique doit être précédée de troubles. On est aux derniers temps ; le Messie doit incessamment apparaître. « Sa figure se détache peu à peu sur ce fond vague qui s'appelle l'ère messianique. » Il doit naître à Bethléem, il sera un descendant de David, mais un homme idéal ; ses œuvres dépassent les forces d'un homme ordinaire ¹.

¹ M. Stapfer ne croit cependant pas que l'idée d'une *préexistence* du Messie date du I^{er} siècle. Il se méfie du livre d'Enoch qui contient des données affirmatives à cet égard ; il doute de leur authenticité comme de celle des assertions du IV^e Esdras. Les auteurs de ces deux documents s'accordent essentiellement sur la notion de la préexistence du Messie. Voici quelques passages. Hénoch nous dit : « Il est (le Messie) caché en Dieu (avant sa venue sur la terre) et réservé (évidemment pour le futur), 46, 1-2 ; 62, 7. — Il fut choisi et caché devant Dieu avant que le monde fût créé, et il sera devant lui jusque dans l'éternité, » 48, 3. C'est ce que dit aussi un Targum de Jonathan sur Zach. IV, 7 : « Le Messie dont le nom est prononcé de toute éternité ». Pour Enoch comme pour IV^e Esdras la préexistence du Messie consiste en ce qu'il est caché en Dieu avant de se manifester sur la terre. Ainsi : « *Sicut non potest hoc vel scrutinare vel scire quis, quid sit in profundo maris, sic non poterit quisque super terram videre filium meum, vel eos qui cum eo sunt, nisi in tempore diei,* » 13, 52.

On attend avec une fiévreuse anxiété et l'on cherche un point lumineux dans cet avenir plein de mystère. — Enoch, Moïse ou Elie doivent aussi se montrer en qualité de précurseurs du Messie ; puis l'Antechrist et des catastrophes dans la nature ; des bouleversements dont le résultat sera la destruction de la terre, remplacée bientôt par un monde nouveau où régnera une félicité parfaite. Les païens auront été vaincus par le Messie, ils se seront convertis au vrai Dieu et seront devenus fidèles à leur tour. L'œuvre du Messie, comme on le voit, ne devait pas être une œuvre politique seulement ; il ne devait pas venir uniquement pour délivrer les Juifs du joug des étrangers et pour dominer en Roi, mais aussi pour remplir les fonctions de prophète, de prédicateur et de docteur, car c'est sous l'influence de sa parole que les peuples se convertiraient. — Cette attente du Messie produisait de bons ou de mauvais effets suivant la notion qu'on en avait. Elle poussait à la vigilance et à la prière, elle consolait les cœurs abattus, quand on concevait le messianisme dans un sens élevé et spirituel. Mais elle faisait naître des désirs de vengeance et de repré-

En outre nous lisons : « *Hic est unctus, quem reservavit Altissimus in finem, 12, 32. Ipse est, quem conservat Altissimus multis temporibus.* » IV^e Esdras 13, 26. — Nous tirons ces citations de Schürer (op. cit. 583-84) et nous nous permettons de lui emprunter encore les considérations suivantes, qui ne paraissent pas avoir frappé M. Stapfer. On veut, nous dit M. Schürer, rapporter à l'influence du christianisme le contenu de ces passages d'Enoch et d'Esdras, mais on a probablement tort. Ces idées ont des prémisses dans l'Ancien Testament. Ainsi Michée, V, 2, dit que « ses issues (les origines du Messie) sont d'ancienneté, dès les jours éternels, » מִקֶּדֶם מִיָּמֵי עוֹלָם. On pouvait interpréter ces paroles dans le sens de la préexistence éternelle du Messie, ainsi que celles de Daniel VII, 13, 14. M. Schürer fait observer que les Juifs postérieurs à l'apparition du christianisme s'efforcent au contraire d'accentuer le caractère *humain* du Messie pour s'opposer aux idées chrétiennes ; (il cite Justin *cum Triphone* c. 49 et Talmud : jer. Taanith II, 1), d'où il conclut que s'ils s'opposent sciemment aux doctrines des apôtres ce n'est pas pour se laisser influencer par elles sur une notion aussi importante que celle de la préexistence du Messie. A ceci l'on répondra : les passages en question ne sont pas d'une main juive, mais des interpolations de source chrétienne. C'est ce qu'il faudrait prouver.

sailles chez ceux qui attendaient un Messie conquérant et guerrier et qui avaient du messianisme une notion réaliste et grossière. Selon notre auteur, ce caractère matériel de l'espérance messianique se serait fortifié de plus en plus depuis la destruction du temple. Après la catastrophe de l'an 70, on se demande encore si le châtement des païens n'est pas imminent. Les calamités et les souffrances d'Israël dispersé n'amènent cependant pas le doute. On espère toujours. Les deux tentatives d'émancipation qui échouèrent sous Trajan et sous Adrien n'ont pas suffi non plus pour enlever du cœur israélite tout espoir de relèvement.

La question de la durée du règne messianique se rattache intimement à l'eschatologie juive. Au I^{er} siècle les avis sont partagés à cet égard. Aussi notre auteur arrive-t-il difficilement à formuler d'une manière générale les diverses croyances. Il se contente d'exposer quelques idées qui jouissaient d'un certain crédit. Les uns prétendaient que les justes, ressuscités à l'apparition du Messie, vivraient éternellement avec lui dans une Jérusalem nouvelle. D'autres (IV^e Esdras) croyaient que le règne du Messie ne durerait qu'un certain temps. Mais comme l'idée de la mort du Messie répugnait à la conscience juive, on admettait qu'il reviendrait une seconde fois, ce qui supposait l'idée de deux jugements. La vie éternelle commencerait après le second et dernier jugement. Mais il est difficile d'établir que cette doctrine ait été en vigueur avant le christianisme. La masse du peuple n'aurait eu l'idée que d'un seul jugement et par conséquent d'une seule venue. « Chacun croyait un peu ce qu'il voulait. » Quant à la doctrine de la résurrection des corps, elle ne date guère que de l'époque des Maccabées, et cela se comprend, nous dit M. Stapfer. En voyant des milliers de fidèles tomber sur les champs de bataille on devait se dire : « Il n'est pas possible que ces justes aient péri sans retour. » La rémunération n'arrivant pas toujours sur la terre, il fallait qu'on la conçût dans un monde à venir. Il n'y eut guère que les sadducéens qui ne se rallièrent jamais à cette manière de voir. — Le juste en mourant s'en allait au « paradis » provisoirement, pour y attendre la venue

du Messie, tandis que le méchant attendait sa condamnation dans le Hadès. Sortis de cet état provisoire les justes jouiront d'un repos bienheureux devant Dieu et dans la société des anges. Les damnés iront dans la géhenne pour y subir dans les flammes une éternelle peine.

C'est ici que se termine ce que nous pouvons appeler la première partie du travail de M. Stapfer. Il lui reste à caractériser certaines tendances ou partis qui se distinguaient en Palestine à l'époque de Jésus-Christ. Nous ne voulons pas nous y arrêter longtemps.

Les pharisiens forment au I^{er} siècle un parti nombreux et puissant. Leur organisation est complète. A l'époque d'Esdras diverses tendances se manifestent. Celle des pieux « Chasidim » semble avoir exercé une influence prépondérante, car elle s'accrut rapidement et finit par former un parti, celui des Perouschim (Chald. Perischim) « les séparés » (Gr. *φαρισαῖοι*). Malgré leur nom les pharisiens ne sont pas des sectaires, car ils représentent le judaïsme authentique et orthodoxe. Ils se soumettent la masse du peuple et la font « plier à leur idéal religieux. » Les pharisiens proprement dits se rapprochent entre eux. Ils sont au premier siècle de notre ère « ce que sont aujourd'hui les ultramontains en France. » Leurs doctrines sont celles des juifs en général, mais ils insistent particulièrement sur la résurrection du corps et forment ainsi un contraste avec le parti des sadducéens. Poussés par les nécessités des temps où ils vivaient, les pharisiens furent aussi des hommes politiques, mais leur importance est tout entière dans le domaine religieux. M. Stapfer décrit en détail leurs coutumes et leur manière de vivre. Ce sont leurs coutumes qui les firent souvent accuser d'hypocrisie ; la parabole évangélique du pharisien et du publicain est un fidèle écho de l'impression que les habitudes pharisiennes produisaient en général. Leurs études sont sèches et méticuleuses : tout revient pour eux aux ordonnances de la loi et de la mischna. Cependant tous ne furent pas d'implacables ennemis du christianisme. Il y eut parmi eux des esprits disposés à l'accepter. « Le plus grand apôtre avait été un éminent pharisien. »

M. Stapfer ne voit pas une si grande différence entre la doctrine pharisienne en général et celle des chrétiens, car la première est presque entièrement passée dans les croyances apostoliques. Des hommes pieux comme l'étaient beaucoup de pharisiens devaient sans doute se sentir disposés à accepter une transformation de leur religion en reconnaissant Jésus de Nazareth comme le Messie, et en substituant à la justification par les œuvres la justification par la foi. « Le judaïsme de certains juifs était mûr pour une telle réforme. »

Quant à la secte des esséniens, « elle devait se produire tout naturellement, » dit notre auteur ; c'est un essai d'accomplissement aussi parfait que possible de la loi de Moïse. » M. Stapfer ne voit ici ni l'influence du bouddhisme ni celle de l'hellénisme. Pour lui, l'essénisme est né spontanément du sein du judaïsme palestinien. C'est un pharisaïsme poussé aux extrêmes, bien que les esséniens ne se soient jamais occupés de politique. Ils restent attachés à la cause nationale, mais vivent en cénobites, si grande est leur orthodoxie. S'ils ne vont pas au temple, c'est que ceux qui le fréquentent ne sont que des Israélites dégénérés. En vivant retirés dans la solitude ils espèrent réaliser la pureté légale, et celui qui veut être incorporé parmi eux doit se soumettre à un noviciat préalable, c'est-à-dire se purifier au moyen d'interminables ablutions. L'essénisme est donc « un superlatif du pharisaïsme. » L'ascétisme des esséniens devait, comme c'est l'usage, produire des doctrines mystérieuses indépendantes du mosaïsme, mais qu'il ne faut chercher ni dans l'Inde, ni en Egypte, ni en Grèce¹. « L'es-

¹ La haute idée que les esséniens avaient de la Torah et leur stricte observance du sabbat prouvent bien en faveur de leur origine purement palestinienne. Cependant il est d'autres points de leur doctrine qui resteront ainsi inexplicables. Par exemple, la préexistence des âmes, la matière ou le corps source du mal, l'idée que le corps est une prison, que l'âme vient des airs et y retourne, etc., toutes ces données ne peuvent ni se tirer des croyances juives ni s'expliquer par le fait que « l'ascétisme devait produire des doctrines mystérieuses ». Nous ne prétendons pas vouloir prouver que les esséniens descendent des Thérapeutes ou qu'ils aient assurément subi l'influence de l'alexandrinisme. Toutefois, qu'on

sénisme est né sur les bords de la mer Morte. » S'ils ont cru à un monde intermédiaire, c'est parce que cette tendance était générale à cette époque. Toutefois les esséniens, en allant aux extrêmes en toute chose, ont devancé leur temps. Ce sont des gnostiques. La matière est pour eux la source du mal ; le corps est la prison de l'âme ; l'âme existait à l'état d'esprit avant de s'unir au corps. Elle soupire après sa délivrance qui ne viendra qu'à la mort du corps. Alors elle retournera dans les airs d'où elle était venue. — Les esséniens sont donc dualistes et ascètes. Ils n'exercèrent aucune influence sur les masses, et leurs rapports avec le christianisme naissant est difficile à déterminer. Leur idée favorite de la purification matérielle devant Dieu est combattue par Jésus, qui du reste ne

veuille bien remarquer les traits suivants de ressemblance avec certaines assertions de Philon le Juif. Les esséniens disent que les âmes vivaient à l'état d'esprits dans les airs ; à Alexandrie on s'exprime de la sorte (De Gigant. I. 263) : « Ψυχαι δέ εἰσι κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι... τῶν οὖν ψυχῶν, αἱ μὲν πρὸς σώματα κατέβησαν... κ. τ. λ. » Et ailleurs, (De Somnis, I, 642), en parlant des esprits qui habitent les airs, Philon ajoute : τούτων τῶν ψυχῶν, αἱ μὲν κατίασιν ἐνδεθησόμεναι σώμασι θνητοῖς. Relativement au corps *ennemi de l'âme* nous lisons (Alleg. Leg., I, 101) : ἐξ ἀρχῆς νεκρὸν τὸ σῶμα ἀπειργάσατο, πονηρὸν δὲ φύσει μὲν, ἐστὶ καὶ ψυχῆς ἐπίβουλον. — De plus (De Nom. mut., I, 585) : ἄπειρα μὲν ἐστὶ τὰ καταρρύπαίνοντα τὴν ψυχὴν, ἅπερ ἐκνίψασθαι καὶ ἀπολούσασθαι παντελῶς οὐκ ἔνεστιν · ἀπολείπονται γὰρ ἐξ ἀνάγκης παντὶ θνητῷ συγγενεῖς κῆρες, ἃς λωφῆσαι μὲν εἰκός, ἀναιρεθῆναι δ'εἰσάπαν ἀδύνατον. — Le fait que les esséniens adressaient des prières au soleil (Bell. Jud., II, 8, 5) est assez singulier pour des « pharisiens exagérés. » Mais on ne peut guère se fier aux témoignages de Josèphe, aussi nous n'insistons pas là-dessus. M. Stapfer admet pourtant que les esséniens sont dualistes. C'est précisément ce dualisme qui a fait croire à Zeller qu'un élément grec était reconnaissable chez les cénobites des bords de la mer Morte. Il énumère avec soin tous les traits communs à l'essénisme et au pythagorisme, tels que la vie ascétique, la répugnance pour les sacrifices sanglants, pour l'usage des viandes, pour le mariage ; ensuite, la simplicité de la vie, les vêtements blancs, les ablutions, le refus de prêter serment, l'invocation au soleil, enfin le dualisme de l'esprit et de la matière. Toutes ces idées se retrouvent chez les pythagoriciens et les esséniens. (Zeller : *Phil. der Griechen*, III, 2, pag. 279 et ss.; cf. avec son article dans les *Theol. Jahrb.*, 1856, pag. 401.) Voyez aussi Schürer, op. cit., 618.

s'occupa jamais de leur secte. Le gnosticisme et la cabbale sont un développement de la spéculation essénienne ; quant à l'essénisme pur il devait mourir, son œuvre n'étant pas « dans les limites du possible. »

Ainsi que les pharisiens, les sadducéens remontent à l'époque de la restauration du judaïsme. Le mot *sadducéen* (Sadoki) ne peut venir que de Sadok, nom d'une famille royale et sacerdotale qui avait compté dans son sein un grand nombre de représentants d'un certain parti helléniste qui ne fut pas totalement détruit par le triomphe des Maccabées. Ce parti grec se fit reconnaître dès lors sous le nom de sadducéens. Les sadducéens sont des conservateurs qui aiment le bien-être et qui ont horreur de toute innovation. Ainsi les idées généralement admises au premier siècle relativement à la résurrection du corps, aux anges et aux démons, ne sont pas reconnues par les sadducéens qui ne veulent s'en rapporter qu'à la loi. Ils sont insoucians. L'idée messianique implique des choses nouvelles, aussi ne la prennent-ils pas en considération ; il la nient même. Ils ne sont cependant ni matérialistes ni épicuriens, ils croient au mosaïsme et sont jaloux de le maintenir, mais leur religion n'est qu'un pur formalisme. Elle est un « instrumentum regni. » Ils tiennent au temple et lui fournissent des souverains sacrificateurs. M. Stapfer compare assez ingénieusement ce clergé sadducéen aux cardinaux romains du XVI^e siècle. Il appelle le sadducéisme « l'indifférentisme organisé et représenté par un parti. » Serviles vis-à-vis des Romains, ils renoncent à une lutte devenue désormais impossible. Ils offrent un contraste avec le zèle pharisaïque des vrais patriotes. Aussi tandis que le pharisien est respecté de la foule, le sadducéen est l'objet de sa haine et de son mépris. Hanan et Caïphe qui ont condamné Jésus n'étaient pas des pharisiens, mais des sadducéens. Des conservateurs de cette trempe ne devaient pas regarder d'un bon œil les doctrines nouvelles du nouveau Rabbi. Et si, comme le remarque notre auteur, Jésus paraît s'être opposé davantage aux pharisiens, c'est que probablement le sadducéisme devait lui sembler trop profondément méprisable.

M. Stapfer entend par « libéraux » les partisans d'une tendance, bien moins accentuée que les autres, qui tout en professant le judaïsme officiel « préparait les voies à une réforme par l'esprit de largeur qu'elle apportait à l'explication de la loi. » On n'avait pas professé de tout temps un mosaïsme si étroit que celui des pharisiens. On trouve des traces d'universalisme chez Esaïe, Osée et Malachie. Certaines assertions de Jésus Sirach, ainsi qu'une foule de maximes contenues dans le Pirke Aboth, de Joseph ben Johanan, d'Antigone de Soccho, s'élèvent à un véritable spiritualisme. Mais c'est surtout Hillel qui inaugure une tendance libérale. « Son caractère était aussi doux et bienveillant que sa doctrine était tolérante et large. » C'est lui qui a dit : « Ne fais pas à ton prochain ce que tu ne voudrais pas qu'il te fit. » Jésus dira plus tard : « Toutes les choses que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-leur aussi de même. » La sentence d'Hillel est négative et implique l'idée de justice, celle de Jésus est positive et accentue l'idée de la charité. — Ce fut Hillel qui le premier réunit les sentences des docteurs, [qu'on avait jusqu'alors retenues de mémoire. Il les écrivit en les rangeant sous divers titres que la Mischna conserva depuis lors. L'œuvre commencée par Hillel fut continuée par son fils et son petit-fils, savoir : Siméon fils d'Hillel et le sage Gamaliel, le maître de saint Paul. Le mot de Gamaliel, « un des plus beaux qui soient jamais sortis d'une bouche [humaine » (Actes V, 38, 39), nous prouve bien que la tendance inaugurée par Hillel était empreinte d'un spirituel libéralisme. Mais ces libéraux ne formaient pas un parti, et c'est à peine si M. Stapfer peut parler ici d'une *tendance* : c'était, dit-il, « un souffle un peu moins desséchant qui passait alors sur la Palestine et qui vivifiait l'enseignement de quelques hommes. » Rien n'était changé dans la croyance, mais un besoin de réforme se faisait sentir de plus en plus. Pour arriver à accomplir une œuvre durable il eût fallu rompre entièrement avec le judaïsme. Personne n'usa de ce moyen extrême jusqu'à Jésus-Christ.

Tel est le contenu du livre de M. Stapfer. Examinons maintenant les sources auxquelles toutes ces données ont été

puisées ¹. Le document le plus ancien que notre auteur consulte est l'*Ecclésiastique* soit « la sagesse de Jésus Sirach, » composé en hébreu l'an 180 avant Jésus-Christ et traduit en grec un demi siècle plus tard. On y trouve des renseignements sur l'idée de Dieu et de la sagesse hypostatique. L'importance de ce livre consiste dans ses préceptes de morale et de prudence pratique, plutôt que dans ses idées religieuses. Celles-ci occupent une plus large place dans certains *pseudépigraphes*. Nous croyons bien avec M. Stapfer que les auteurs de ces écrits ne sont pas des faussaires, mais nous ne partageons pas sa manière de voir lorsqu'il nous dit « que l'on composait alors des psaumes de Salomon sur la venue du Messie, un discours d'Enoch sur la fin du monde, comme nos écoliers composent une pièce de vers de Virgile ou écrivent un discours de Cicéron. » Il semblerait presque qu'il s'agit ici d'exercices. Les préoccupations de ces auteurs étaient d'une toute autre nature. C'est dans la situation morale de la nation juive, à un moment donné, qu'il faut chercher l'occasion et le motif de ces apocalypses. C'est ordinairement pendant une époque de troubles et d'alarmes qu'on essaie de consoler les esprits abattus en annonçant au nom de Moïse, d'Enoch, d'Esaië, de Salomon ou de Baruch, la venue d'un Messie libérateur et d'une ère de prospérité. Les paroles qu'on met dans la bouche de ces hommes vénérés semblent avoir plus de poids, et produisent ainsi des effets salutaires chez les fidèles. — Le plus important de ces pseudépigraphes porte le nom d'*Enoch*. Il a été trouvé en Abyssinie en 1773 par l'Anglais Bruce. Il fut composé en Palestine au II^e siècle avant Jésus-Christ. (Gebhart et Schürer placent la date de sa rédaction pendant le dernier tiers du II^e siècle.) M. Stapfer l'utilise souvent. Il le consulte sur

¹ M. Stapfer les divise en six groupes : 1^o Les livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament ; 2^o Les apocalypses et autres pseudépigraphes contemporains de l'ère chrétienne ; 3^o Le Nouveau Testament ; 4^o Les Targoumim ; 5^o Josèphe, et 6^o Le Talmud. — Tous ces écrits sont le résultat d'un mouvement philosophico-religieux qui se manifesta pendant les derniers siècles qui précéderent l'apparition du christianisme. Cette période va de la mort d'Alexandre à la fin de l'âge apostolique.

l'angélologie : sur la nature des anges, sur leur intercession, et touchant leur influence sur les éléments ; puis sur la démonologie : sur l'origine des démons et sur les peines qu'ils subissent. Enfin il y trouve une théologie complète sur le Messie et les espérances messianiques. Ce document a été soigneusement compulsé par notre auteur qui n'en cite pas moins de cinquante passages.

Mais le livre d'Enoch n'est pas le seul qui nous offre des données sur le Messie ; le *Psautier de Salomon*, composé vers l'an 63 avant Jésus-Christ, apporte aussi son contingent de lumières. Il n'en est pas de même de l'*Assomption de Moïse*, qui peut avoir son importance à certains égards, mais dont on ne peut rien tirer de clair en fait d'idées ou de doctrines. M. Stapfer du moins ne la cite qu'une fois¹. En revanche il consulte à plusieurs reprises (quoiqu'il paraisse s'en méfier beaucoup) un curieux ouvrage d'origine palestinienne, savoir le *IV^e Esdras*, rédigé peu de temps après la destruction de Jérusalem. D'autres essaient de préciser davantage en plaçant la rédaction du livre entre l'an 81 et l'an 96. — Notre auteur lui emprunte certains détails sur le messianisme, sur l'Ante-christ et sur quelques questions anthropologiques, mais il le croit interpolé par des chrétiens². La même réserve doit être

¹ La date de la composition de l'*Assomption de Moïse* est très contestée. Selon Volkmar (*Mose Prophetie und Himmelfahrt*, Leipzig 1867) il serait fait allusion dans cet écrit à la persécution d'Adrien contre les Juifs, ce qui daterait l'*Assomption* de l'an 137 ou 138. Mais, d'après Ewald et Wieseler, elle devrait remonter à quelques années après l'invasion de Varus en Palestine. M. Schürer partage aussi cette manière de voir. Il est plus difficile encore de connaître, nous ne disons pas le nom de l'auteur, mais la tendance même à laquelle il appartenait. Les uns le croient pharisien, d'autres le croient essénien. M. Stapfer croit qu'il pourrait bien être l'un ou l'autre, et M. Schürer (après Ewald et Philippi) ni l'un ni l'autre. Il ne serait pas pharisien puisque les « homines pestilentiosi » contre lesquels il s'acharne sont assurément les pharisiens. Il ne serait pas essénien non plus, puisqu'il se moque en général des ablutions, mais plutôt du parti des zélotes qui, malgré leurs affinités avec le pharisaïsme, détestaient toutefois les représentants de cette tendance. Il reste donc, comme on le voit, une large place pour les conjectures.

² Nous possédons, comme on le sait, un nouveau manuscrit de l'auteur du

faite à l'égard du *Testament des douze patriarches*, ouvrage d'un judéo-chrétien selon notre auteur, mais qui d'après Dillmann aurait eu le même auteur que le *Livre des Jubilés* (que M. Stapfer regarde comme un écrit purement juif et palestinien). — Nous ne savons pas pourquoi le livre intitulé : « *Apocalypse de Baruch* » ne figure pas dans la liste des documents utilisés par notre auteur. Il le cite bien une fois (au sujet des dieux étrangers que les juifs appellent démons), mais c'est tout ce que nous trouvons à l'égard de cet écrit, qui mériterait d'être mentionné au même titre que l'*Assomption de Moïse*, le *Testament des douze patriarches*, et le *IV^e Esdras* avec lequel il a quelques rapports. Le livre de Baruch contient certains détails sur le péché, et en particulier sur le péché d'Adam par lequel la mort et la corruption sont entrées dans le monde. (Chap. 56.) En outre, il parle du jugement que le Messie devra exercer sur les peuples avant d'occuper le trône de son royaume éternel. (Chap. 72-74.) La date de la rédaction de ce pseudépigraphe est difficile à établir. Langen prétend pouvoir la placer sous le règne de Trajan. Ewald veut que le livre soit encore du I^{er} siècle, et Fritzsche, qui abonde dans ce sens, le fait remonter à quelques années après l'an 70, en se basant sur le fait que le souvenir du désastre de Jérusalem semble profondément empreint dans le cœur du pseudo-Baruch. Il a été prouvé que l'apocalypse de Baruch et celle du pseudo-Esdras dépendent l'une de l'autre, mais il est difficile de savoir à laquelle des deux doit s'accorder la priorité. (Voy. Schürer, op. cit., pag. 542 ss.)

Mais les livres du Nouveau Testament sont aussi du I^{er} siècle : M. Stapfer n'a pas de motifs pour ne pas les consulter. Bien au contraire. Il nous dit, avec raison, que « les idées de l'entou-

IV^e Esdras. Le Codex d'Amiens comble cette petite lacune qui existait dans les mss. Sangermanensis, Turicensis et Dresdensis. Sur ce nouveau manuscrit, voyez Rob. Bensly, *The missing fragment of the latin translation of the fourth book of Ezra*, Cambridge 1875. Cfr. le compte rendu de Schürer dans la *Theologische Literatur Zeitung*, N^o 2; et celui de Strack : *Zeitschrift für luth. Theol. und Kirche*, 1877, 1. Enfin dans la *Revue de théol. et philos.*, 1876, pag. 304.

rage de Jésus, telles que les reproduisent les livres du Nouveau Testament, sont la plus pure expression de la doctrine messianique des contemporains du Christ. » Les renseignements fournis par le Nouveau Testament n'acquièrent du reste qu'une plus grande valeur lorsqu'ils se trouvent confirmés par les données de certains écrits contemporains. — Parallèlement aux écrits des apôtres, on doit mentionner les anciennes *Paraphrases chaldaïques* (les Targoums) dont il a déjà été question plus haut en parlant des interprétations de l'Écriture. Ces paraphrases ont été rédigées; deux d'entre elles nous ont été conservées: celle d'*Onkelos* sur le Pentateuque et celle de *Jonathan ben Uziel* sur les prophètes. La première, nous dit M. Stapfer, aurait été écrite en Palestine pendant la vie même du Christ. Il s'appuie sur l'autorité de Wiener (*De Onkeloso* etc., 1820) et de Volck (dans la *R. E.* d'Herzog XV, 672, 1862), tandis que la seconde serait postérieure de quelques années. Mais on s'est encore occupé de ces paraphrases depuis Wiener et Volck, et l'on est arrivé à des résultats bien différents; nous faisons allusion aux travaux de FRANKEL (*Zu dem Targum der Propheten*, Breslau 1872, pag. 8, 11) et de GEIGER (*Urschrift und Uebersetzungen der Bibel*, 1857, pag. 162-167; puis, du même auteur, dans la *Jüdische Zeitschrift*, 1871 pag. 86 et 1872, pag. 199). Geiger prétend que les deux Targoums ont été rédigés, non pas en Palestine, mais à Babylone pendant le IV^e siècle. Frankel est à peu près du même avis: le Targoum d'Onkelos aurait été rédigé un siècle plus tôt, c'est-à-dire au III^e siècle, tandis que celui de Jonathan ne daterait que du quatrième. Frankel trouve son opinion confirmée par la tradition, car le Talmud de Babylone cite le Targoum des Prophètes comme appartenant au R. Joseph, un docteur babylonien du IV^e siècle. Quant à Onkelos il n'aurait pas même existé, car ce que le Talmud de Babylone (*Megilla 3^a*) nous dit d'Onkelos et de sa traduction du Pentateuque, se trouve appliqué à Aquila et à sa traduction grecque, dans le passage parallèle du Talmud de Jérusalem (*Jer. Megilla I, 9*). Voici ce qui serait arrivé. On aurait confondu les deux mots אונקלוס

עקילס et donné le nom d'Onkelos à la traduction d'Aquila. Cette confusion du reste se retrouverait encore dans d'autres passages. Ce n'est pas ici l'endroit, ni le moment, de contrôler les opinions de ces deux savants juifs, nous ne serions d'ailleurs pas à même de le faire, mais M. Stapfer aurait pu nous en parler en critiquant les documents qu'il devait utiliser pour son travail. — Il est vrai que si la rédaction des Targoums ne remonte pas au I^{er} siècle on peut dire cependant que leur contenu, c'est-à-dire les éléments dont ils se composent, remontent bien plus haut. Il s'agirait ici de données qui se seraient transmises de génération en génération jusqu'au III^e ou IV^e siècle, époque à laquelle on les aurait rédigées. Toutefois il est bien évident que les citations qu'on leur emprunte n'auront plus la même valeur (surtout s'il s'agit de passages qui portent sur des distinctions entre la Memra hypostatique ou non hypostatique, par exemple). On peut se demander aussi si en se transmettant à travers un espace de deux ou trois siècles, jusqu'à l'époque de leur rédaction définitive, ces paraphrases n'auraient pas subi une influence étrangère, ce qui est plus que probable. Cette hypothèse se combinerait avec celle de Siegfried au sujet de certains rapports entre quelques points des Targoums et les doctrines philoniennes. (Voyez: SIEGFRIED, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*, Jena 1875, pag. 281, sur les rapports entre l'interprétation philonienne et les Targoums.) — Quoi qu'il en soit, à tort ou à raison, les paraphrases chaldaïques sont utilisées sans réserve par M. Stapfer ; c'est de là qu'il tire presque toute la théorie du Verbe.

Au point de vue des idées et des doctrines, *Josèphe* ne passe pas pour une autorité. Notre auteur a bien raison de s'en méfier sachant qu'il est « moitié romain par sa politique et moitié grec par sa religion. » Mais il va trop loin en disant par exemple que Josèphe a soin de passer entièrement sous silence les espérances messianiques de sa nation. Nous trouvons un passage (Bell. Jud. VI, 5, 4) qui contredit cette assertion. Josèphe va même jusqu'à dire que les espérances messianiques de

son peuple ont été le motif le plus puissant qui ait engagé les Juifs à se soulever contre les Romains. *Gerlach*¹, qui s'est occupé spécialement de cette question, arrive (après avoir compulsé une foule de passages de Flavius) à la conclusion suivante (pag. 85) : « Le Messie attendu par Josèphe est un roi mondain envoyé de Dieu pour délivrer les Juifs de leur cruelle oppression, pour venger la destruction de la ville et du temple sur les destructeurs eux-mêmes, pour détruire l'empire romain et rebâtir sur ses ruines un nouvel empire qui embrassera le monde entier. » Nous ne voulons rien ajouter de plus. Si Gerlach est arrivé à une conclusion pareille, il doit avoir eu quelques motifs. En admettant que Gerlach exagère le messianisme de Josèphe (ce dont nous ne sommes pas persuadé), ceci n'atténue en rien l'exagération contraire de M. Stapfer. Et maintenant, que les idées de Josèphe soient moins juives que grecques, c'est incontestable. Il a du reste des affinités remarquables avec le philosophe d'Alexandrie qu'il connaît, puisqu'il appelle Philon : *ἀνὴρ τὰ πάντα ἔνδοξος καὶ φιλοσοφίας οὐκ ἄπειρος*. On peut citer des assertions qui sont certainement philoniennes, parmi les écrits de Josèphe. Dans l'interprétation de la loi, Josèphe ainsi que Philon met en parallèle le sens propre et le sens allégorique. De plus il allégorise comme à Alexandrie. Ainsi (*Antiq. Jud.* III, 7, 7) il symbolise le tabernacle avec ses appareils et les vêtements du grand prêtre, en disant comme Philon (*De Vita Mosis* III, § 6) que le lieu très saint représente le ciel. Les douze pains de proposition symbolisent les douze mois de l'année. (Cf. *Philon* *ibid.* III, 7.) Le chandelier est le symbole des sept planètes. (*Ibid.* III, 9.) Les quatre couleurs du voile symbole des quatre éléments. (*Ibid.* III, 6.) Le vêtement de toile du sacrificateur représente la terre. (*Ibid.* III, 12, ss., *De Monarchia* II, 6, etc.) On pourrait multiplier les exemples. Relativement au sens des noms propres dans l'Ancien Testament, nous trouvons chez Josèphe les mêmes singularités que chez l'Alexandrin. Cf. les passages *Ant. Jud.* I, 2, 1 ; I, 10, 4 ; I, 10, 2 ; III, 1, 6 avec Philon, *Migrat. Abrah.* § 13 ; *Quod det.*

¹ *Die Weissagungen des A. T. in den Schriften des F. Josephus* (Art. intitulé : Die Messiaidee des Josephus, pag. 41-89), 1863.

pot. ins. sol § 10; *De post. Caini* § 38; *De mut. nom.* 37 et 38; *Alleg. leg.* III, 25, 26; *ibid.* II, 21; III, 61. Josèphe, ainsi que Philon, donne une grande importance à l'expression *μία* de Gen. I, 5. Cf. *Antiq. Jud.* III, 1, 6 et *Phil. De opif. mundi* § 9. Enfin, sur la notion même de Dieu, l'historien et le philosophe ont des affinités qui ne laissent pas de doutes sur l'influence que celui-ci doit avoir exercée sur le premier. Il est certain qu'un homme aussi versé dans la littérature de son temps que l'était Josèphe ne devait pas connaître le philosophe juif d'Alexandrie que par ouï-dire. Il a sans doute lu ses écrits; c'est ce qui semble ressortir des indices suivants. Philon et Josèphe, l'un dans son *De opificio mundi*, et l'autre dans son introduction aux antiquités, débutent en exprimant la même idée. L'un et l'autre se demandent pourquoi Moïse a fait précéder l'exposition de la loi par un récit de la création du monde. En outre, ils remarquent tous les deux que d'autres législateurs se seraient contentés de donner les préceptes de la loi sans autre préambule, mais que Moïse ne le trouve pas convenable. Enfin, tandis que Philon affirme que Moïse ne surcharge pas son exposition de la loi par des récits sur les mythes, Josèphe corrobore cette idée en ces termes : οἱ μὲν, γὰρ ἄλλοι νομοθέται τοῖς μύθοις ἐξακολουθήσαντες τῶν ἀνθρωπίνων ἀμαρτημάτων εἰς τοὺς θεοὺς τῷ λόγῳ τὴν αἰσχύνην μετέθησαν καὶ πολλὴν ὑποτίμησιν τοῖς πονηροῖς ἔδωκαν. (*Praef. ad Ant.* Havercamp, pag. 4.) Cf. Siegfried, *op. cit.* pag. 278. Malgré la méfiance qu'inspire naturellement l'orthodoxie de Josèphe, M. Stapfer a eu raison de le consulter souvent (trente à trente-cinq fois), car il peut puiser dans ses écrits une quantité de renseignements historiques qu'il n'est pas impossible de contrôler avec d'autres documents de l'époque.

Les sources les plus récentes auxquelles notre auteur s'est adressé, sont les divers écrits qui forment le *Talmud*. Il se sert du recueil latin de Lightfoot, et ne cite pas de seconde main. S'appuyant de l'autorité de M. Renan (*Vie de Jésus*, introd., pag. 12), il nous affirme que c'est dans le Talmud qu'il faut chercher surtout « la vraie notion des circonstances où se produisit Jésus. » Langen n'est pas de cet avis puisqu'il n'a pas

admis ce genre de données comme source à consulter pour connaître les idées du premier siècle; toutefois M. Stapfer justifie l'usage qu'il fait des écrits talmudiques (dont la rédaction a eu lieu entre l'an 200 et l'an 500 après Jésus-Christ) en faisant remarquer qu'en Orient les coutumes sont plus tenaces que chez nous et que même les sentences du Talmud, qui n'ont pas été rédigées au premier siècle, ont encore beaucoup à nous apprendre sur cette époque.

A l'exception du Talmud de Babylone, tous ces documents sont d'origine palestinienne (en admettant l'ancienne manière de voir au sujet de la rédaction des Targoums). M. Stapfer insiste d'autant plus sur cette origine palestinienne qu'il se refuse à admettre que les idées religieuses en Palestine aient subi une influence helléniste. Bien qu'il avoue que le judaïsme antérieur à Christ ait été plus ou moins entaché d'hellénisme à l'époque d'Antiochus Epiphane, bien qu'il reconnaisse que le livre d'Enoch et d'autres encore contiennent certains éléments grecs, notre auteur n'en persiste pas moins à soutenir qu'à l'époque de Philon la Palestine n'avait encore fait aucun emprunt à l'Égypte, que si le philosophe alexandrin était venu à Jérusalem il aurait été mal reçu par Gamaliel (que M. Stapfer regarde pourtant comme libéral), attendu que le développement religieux et théologique de la capitale égyptienne était distinct de celui de Jérusalem, et qu'enfin les alexandrins vivaient entre eux et ne se souciaient pas du temple. M. Stapfer nous renvoie à M. Réville et à M. Nicolas pour y chercher des preuves de cette dernière assertion. Quant à lui il affirme avec certitude que « c'est des profondeurs de la Torah que les docteurs palestiniens tirent toute leur théologie. » Cette conclusion est conséquente avec les thèses qui précèdent; il reste à savoir si ces thèses sont de tous points soutenables. Nous n'avons pas l'intention de prouver tout à fait le contraire, mais simplement de démontrer que c'est une exagération que d'affirmer péremptoirement que « la théologie juive du premier siècle soit entièrement sortie des profondeurs de la loi mosaïque. » Établissons d'abord une comparaison entre les deux points fondamentaux de la théologie juive du premier siècle en Palestine, et la base

du système alexandrin. Nous prendrons, d'un côté, l'idée palestinienne de Dieu et de sa manifestation (la Parole) dans les assertions mêmes de M. Stapfer, et de l'autre, les théories alexandrines telles qu'elles sont contenues dans les écrits de Philon, attendu que tout ce que nous connaissons de la théologie d'Alexandrie se trouve dans ces documents. Si les ressemblances sont réelles (comme on le verra) nous nous demanderons s'il est *historiquement* impossible que l'hellénisme ait influé sur le judaïsme palestinien.

D'une manière générale la notion de Dieu subit, pendant le premier siècle, des modifications profondes soit en Palestine, soit en Egypte et surtout à Alexandrie. Personne ne songera à le nier. Voyons quels sont les points fondamentaux de la notion palestinienne de Dieu. D'après la claire exposition de M. Stapfer il ressortirait 1° que le contraste entre la grandeur de Dieu et le néant de la créature s'accroît de plus en plus (pag. 46) et qu'on tend à éloigner Dieu, qui est saint, de tout ce qui est créé et qui porte en soi le mal. (Pag. 49.) 2° Que la majesté de Dieu est si redoutable qu'on n'ose proférer son nom, sous peine de mort. (Pag. 46, 47.) 3° Que Dieu est insaisissable et incompréhensible. (Pag. 47.) 4° Que les recherches sur Dieu sont considérées comme dangereuses. (Pag. 49.) 5° Qu'on insiste sur l'unité et l'absoluité de Dieu, tout en lui donnant le nom de Père. (Pag. 46, 47). 6° Que le point de départ de la spéculation des docteurs, c'est l'idée d'un Dieu insaisissable et transcendant qui se révèle. (Pag. 49.) 7° Qu'on veut concilier l'idée sublime qu'on a de Dieu avec les anthropomorphismes de l'Ancien Testament, en paraphrasant les textes et en imaginant une puissance qui agit au dehors à la place de Dieu. (Pag. 50-52.) Interrogeons maintenant le judaïsme alexandrin. Au sujet du contraste, mentionné en premier lieu, nous trouvons dans les écrits de Philon les données suivantes. Se basant sur Nomb. XXIII, 19 « οὐχ ὡς ἄνθρωπος θεός » il nous dit que Dieu n'est ni comme le ciel ni comme le monde (οὐθ' ὡς οὐρανὸς οὐθ' ὡς κόσμος, *Quod Deus immut.* I, 282, edit. Mangey). « Re enim vero non sicut homo Deus est, neque etiam sicut sol... neque ut mundus sensibilis. » *In Gen.* II, 54, Auch., etc. Le même contraste se retrouve entre

Dieu et l'homme : *Quis rer. div. hæc.* I, 494. De plus (*De septenario* II, 280 et *De Abrahamo* II, 29) : « L'homme est faible et rempli de mal, ce qui le rend malheureux, Dieu seul est heureux. » Ailleurs, la puissance de Dieu et la passivité de la créature sont mises en opposition. (Cf. *De Migr. Abr.* I, 450.) *De Somnis* II, 691 : « Sache, jeune homme, que Dieu seul est la paix véritable, les choses engendrées et mortelles sont toujours en guerre, car en Dieu est la volonté, et la nécessité dans la créature. » De même que le lépreux doit être banni de l'assemblée, ainsi il faut séparer le monde sensible de la sphère divine, car ce sont des natures contradictoires (*ἀντιπάλαι φύσεις*). Voy. *Alleg. Leg.* I, II, 88. D'où il ressort que Dieu est infiniment éloigné du monde. (*De Somnis* I, 630.)

D'après Philon, en deuxième lieu, l'homme doit trembler devant le Tout-puissant, il ne peut supporter son action immédiate (*De Somnis* I, 642) ni même recevoir ses bienfaits, tant sa majesté est redoutable. (*De plantat.* I, 331 ; *In Gen.* II, 13 ; *De Opif. M.* I, 5.) Cf. les passages où il est dit que la nature de Dieu c'est d'être mais non d'être nommé. (*De Monarch.* II, 218 ; *De Mose* II, 92 ; *De Somni* I, 655 : οὐδὲν ὄνομα ἐπ' ἐμοῦ, dit Jahveh.)

En troisième lieu, Philon est très prolixé à l'endroit de l'incompréhensibilité de Dieu. *De Somnis* I, II, 575, il le qualifie d'ἀπερίληπτος. On rencontre *passim* des termes comme ceux-ci : ἀκατάληπτος, ἀόρατος, ἀπερινόητος, ἀδείκτος, etc. Puisque notre esprit, dit-il, ne peut se concevoir lui-même, comment pourra-t-il concevoir l'esprit de l'univers, νοῦς τῶν ὅλων. Dieu est ἀκατανόμαστος, ἄρρητος. (Cf. *De nom. Mut.* I, 579 et *Alleg. leg.* I, III, 128.)

En quatrième lieu, les recherches sur Dieu sont tout aussi dangereuses dans la pensée de Philon que dans celle des palestiniens : ἀλλὰ γὰρ θεός ἐστιν ἀναβαίνειν πρὸς τὴν τοῦ ὄντος θεῶν ψυχῆ δι' ἑαυτῆς... κ. τ. λ. (*De Migr. Abr.* I, 462.) Celui qui veut approfondir les mystères divins ressemble à ces Hébreux dont parle l'Écriture qui creusèrent un puits, mais qui n'y trouvèrent pas l'eau qui désaltère. (*De plantat.* I, 341.) L'âme qui veut méditer sur la nature divine tombe dans des contemplations obscures. (*De post. Caini* I, 229.)

En cinquième lieu, Philon insiste sur l'absoluité et l'unité de

Dieu en même temps que sur sa paternité, tout comme on le fait à Jérusalem. Il désigne Dieu avec les expressions suivantes : ὁ ὢν, ὁ ὄντως ὢν, ὁ ὄντως θεός, ὁ εἷς ὄντως ὢν θεός ; Dieu est εἷς καὶ τὸ πᾶν, ἐν καὶ τὸ πᾶν ; ou bien : ὁ θεὸς μόνος ἐστὶ καὶ ἔν ; οὐ σύγκριμα ; φύσις ἀπλή. (Cf. *Alleg. leg.* II, I, 66.) Et malgré ces déterminations abstraites et absolues il l'appelle ὁ πατὴρ τῶν ὄλων ; ὁ παντῶν πατήρ ; ὁ πατήρ. (Cf. *De Opif. M.* I, 16, 17 et passim.)

En sixième lieu, si c'est de l'idée d'un Dieu insaisissable et transcendant qui se révèle, que les docteurs palestiniens sont partis pour spéculer, nous pouvons dire que c'est ici précisément la base et le point de départ de tout le système philonien. Nous ne voulons pas développer cette thèse que personne ne conteste, nous nous permettons seulement de renvoyer le lecteur à notre travail sur « La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie. » Turin, 1876, pag. 49 à 61.

En septième et dernier lieu c'est aussi, tout comme en Palestine, en atténuant les anthropomorphismes et imaginant une puissance divine révélatrice que Philon cherche à concilier son idée de Dieu avec les données un peu matérielles de l'Ancien Testament. Comme à Jérusalem, il voit dans les anthropomorphismes des images et non des réalités. C'est dans ce sens qu'il explique les passages mosaïques qui attribuent à Dieu des mains, des pieds, des oreilles, des yeux, etc. ; qui lui attribuent aussi des actions humaines comme l'aller et le venir, le descendre et le monter, etc. Philon répond à tout cela : οὐκ ἀνθρωπόμορφος θεός. (*De conf. ling.* I, 425.) Alors il lui arrive aussi d'altérer le sens du texte en l'interprétant. Voyez : *Alleg. leg.* I, 88. *Quod det. pot. ins. sol.* I, 220. *De posteritate* I, 226, entre beaucoup d'autres. Il offre une analogie parfaite avec les paraphrastes quand il interprète ce passage de Moïse : « Montre-moi ta face, » en disant : Montre-moi ta gloire (la Schechina des Targ. = δοξά τοῦ θεοῦ.) *De Monarch.* II, 218. Ailleurs (sur Gen. XXXI, 13) Philon ne dit pas : « Je suis le Dieu fort que tu vis... » mais « Je suis celui dont tu vis l'image. » (*De Somnis* I, 656.)

La version des Septante dont on se servait en Egypte était remplie de semblables modifications du texte. En voici quelques

unes : Nomb. XII, 8, le terme $\delta\omicron\xi\alpha$ τοῦ θεοῦ remplace « la face de Dieu. » Nomb. XIV, 14 : c'est aussi la Schechina de Dieu au lieu de Jahveh tout court. Ainsi dans Job XIX, 25, 26, 27 ; Ps. XVII, 15 ; Esa. VI, 1. Les pans de la robe de Jahveh sont remplacés par la $\delta\omicron\xi\alpha$ (Schechina) de Dieu. C'est ce qu'on retrouve dans le Targ. de Jonathan. Philon imitait donc les traducteurs de la Bible (Septante) et son compatriote *Aristobule* (qui vivait cent soixante ans avant Jésus-Christ). Dans les fragments conservés par Eusèbe *Præp. evang.* VII, 14 ; VIII, 10 ; XIII, 12 ; et par Clément d'Alex. *Strom.* I, pag. 342 ; V, pag. 595 ; VI, pag. 632) (edit. Sylburg) on peut trouver aussi des atténuations d'anthropomorphismes. (Cf. surtout Eusèbe *Præp. evang.*, VIII, 10, edit. Heinichen.)

De l'idée de Dieu passons à celle de sa manifestation par la Parole. La notion d'un Dieu transcendant conduit à celle d'un médiateur. Nous trouvons cette théorie en Egypte et en Palestine, à la même époque.

La Sagesse, la Schechinah, la Memra de Palestine, correspondent à la *σοφία*, à la $\delta\omicron\xi\alpha$, et au *λόγος* d'Alexandrie. Peu à peu, en Palestine comme en Egypte, les termes *λόγος* et Memra prennent la place des deux autres et reviennent plus souvent. Ainsi au premier siècle il s'agit surtout de la Memra (dans les Targoums) et du Logos (chez Philon). Le terme Memra de Jahveh revient, chez les targoumistes, aux mêmes endroits que le terme $\delta\omicron\xi\alpha$ τοῦ θεοῦ chez le théosophe alexandrin. On pourrait citer une foule d'exemples. Il y a bien une légère différence ; M. Stapfer y fait allusion (pag. 62) en disant que la Memra reste mystérieusement liée à Dieu, tandis que le Logos philonien apparaît souvent comme un *δευτερός θεός*. La distinction hypostatique est plus sensible chez Philon que chez les targoumistes ; mais il faut noter qu'il y a une *double* conception du Logos chez l'alexandrin, savoir celle qui fait du Logos une hypostase réelle (personne) et celle qui n'en fait qu'un attribut de Dieu. Cette notion, contradictoire en elle-même, est un postulat du système philonien. Mais, comme M. Stapfer l'a dit lui-même, la Memra apparaît aussi sous deux faces différentes. Dans certains passages des Targoums elle n'est em-

ployée que comme périphrase pour indiquer Dieu (nous pouvons citer : sur 2 Chron. XVI, 3 ; XXIII, 16 ; Job VII, 8 ; Gen. I, 27 ; VIII, 21 ; VI, 6 ; Esa. XXX, 27, 28, et une foule d'autres), mais dans d'autres circonstances elle apparaît comme une hypostase réelle sur Deut. IV, 23, etc. L'analogie avec Philon subsiste donc. D'ailleurs si la Memra est désignée une fois comme étant l'âme de Dieu, ce n'est pas une idée propre aux Targoums, nous la retrouvons chez Philon, *De Opif. mundi* I, 4, où le λόγος est identifié avec le λογισμός de Dieu. Les mêmes difficultés qui se présentent au sujet de la personnalité de la Memra se retrouvent quand on veut déterminer celle du Logos philonien. Mais voyons quelles sont leurs fonctions.

La Memra est *créatrice* (Stapfer, pag. 63), Dieu a créé par sa Memra. Et nous lisons chez Philon (*De cherub.* I, 162) : ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ, δι' οὗ κατασκευάσθη. Dieu a tout créé par son Logos ᾧ καθάπερ ὄργανῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποιεῖ. (*Alleg. leg.* I, 106.) « Instrumentum autem Dei est Verbum. » (*De Provid.* I, 23.) Cf. avec *Quod Deus imm.* I, 281 ; *Sac. Abel.* I, 165. La Memra est *organisatrice* (63). Le Logos est organisateur (τομεύς). *Quis rer. div. haer.* I, 491 ss. : Dieu organise toutes choses τῷ τομεῖ τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγῳ. » Cf. *ibid.* 502.

La Memra est *conservatrice* des choses. Le Logos est conservateur, car l'ouvrier n'abandonne pas son œuvre. (*De Opif. mundi* I, 2.) Il pénètre l'univers qu'il revêt comme une robe : ἐνδύεται δὲ ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν κόσμον... ὁ λόγος δεσμός ὢν ἀπάντων, καὶ συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγει... καὶ κωλύει αὐτὰ διαλύεσθαι καὶ διαρτᾶσθαι. (*De prof.* I, 562.) Cf. *Quis, rer. div. haer.* I, 499 et *De Opif. mundi* I, 34 ; *De plant.* I, 330.

La Memra *intercède* pour les hommes et les *protège*. Philon appelle le Logos *ικέτης*. (*Quis rer. div.* I, 501 ; *ικέτης λόγος*, *De Migr.* I, 455.) Il intercède et prie pour la créature. Il protège Agar comme la Memra garde le fils d'Agar. (*De prof.* I, 547.) Comme elle aussi le Logos est *témoin* des événements qui se passent sur la terre. (*Quod Deus imm.* I, 298.)

La Memra, ajoute M. Stapfer, donne la *force* et le *salut* à tous ceux qui craignent Dieu. Le Logos philonien nous apparaît aussi comme principe intellectuel et moral. (*De prof.* I, 566 ;

De Somnis I, 691.) Il nourrit l'âme et l'illumine. (*Quis rer. div.* I, 484; *Alleg. leg.* I, 120-123.) Il lui porte secours et la féconde. (*De spec. leg.* II, 275.) Il désaltère l'âme en lui versant le breuvage divin. (*De Somnis* I, 691 ss.)

Tels sont les rapports qui existent entre les théories palestiniennes et alexandrines. Il a été prouvé par Gfroerer, Keferstein, Heinze et Zeller que les doctrines de Philon sont plus anciennes que lui : certains passages du philosophe alexandrin nous l'attestent. Il est donc évident que les idées philoniennes sont avant tout alexandrines et qu'elles étaient depuis bien longtemps répandues dans toute l'Égypte. On pourrait mentionner encore d'autres traits de ressemblance entre les deux théologies juives. Il nous suffit d'avoir constaté que les *points fondamentaux* de la théorie alexandrine sont identiques aux *caractères essentiels* de la spéculation palestinienne. Les mêmes postulats spéculatifs se manifestent à Alexandrie comme à Jérusalem et on les satisfait en usant des mêmes moyens. — Peut-on maintenant se contenter de dire que les mêmes idées se sont *tout naturellement* développées dans ces deux centres du judaïsme ? Ce serait un fait curieux. Les alexandrins en combinant leur mosaïsme avec les idées grecques auraient abouti, dans le domaine spéculatif, aux mêmes résultats que les palestiniens qui sont censés avoir tout retiré de la Torah ! Est-ce qu'on ne pourrait point par hasard expliquer ce double développement que M. Stapfer trouve tout naturel ? Ne serait-il pas plus naturel encore d'admettre un contact du judaïsme palestinien avec celui de l'Égypte ou avec l'hellénisme en général ? Voyons un peu si cette hypothèse ne peut pas s'établir historiquement.

Quelle était la culture juive en Palestine et quels étaient les rapports entre les juifs palestiniens et l'extérieur, pendant les derniers temps qui précédèrent l'ère chrétienne ? La population juive de Palestine se composait de ceux qui étaient revenus de Babylone et de ceux qui n'y avaient pas été emmenés, c'est-à-dire presque uniquement des descendants de Benjamin et de Juda (*Esdr.* I, 5 ; IV, 1 et *Néh.* XI, 4 ; XXV, 31), car au dire de Josèphe (*Ant.* XI, 5, 2) les tribus d'Israël étaient restées au

delà de l'Euphrate. La langue du pays était l'araméen (voyez Schürer, op. cit., pag. 372), mais ce n'était pas la seule langue connue des juifs de Palestine. « Au commencement du deuxième siècle avant Jésus-Christ, nous dit le même auteur, la Palestine est entourée de villes hellénistes, plusieurs d'entre elles portent de véritables noms grecs. » L'influence hellénistique avait pénétré en Galilée et en Samarie. Sur la côte ouest du lac de Génésareth se trouvait une ville grecque : Philoteria. Samarie avait des habitants grecs. Enfin le soulèvement des Maccabées prouve que l'élément hellénistique avait pénétré jusqu'en Judée. On essaya de réagir contre cet élément étranger, les Maccabées avec les armes charnelles et plus tard les docteurs avec des arguments, mais la haute classe et surtout ceux qui étaient au pouvoir restèrent longtemps amis des Grecs et de leur langue. En Galilée, Hérode Antipas avait frappé des monnaies en langue grecque sans trouver nécessaire d'indiquer l'équivalent en araméen. En Judée même, le grec n'était pas aussi étranger qu'on veut bien le dire. En effet, si l'on considère que l'entourage d'Hérode était composé de savants grecs, que les hautes fonctions dans l'état étaient confiées à des rhéteurs grecs, que le roi d'Hérode voulait à tout prix helléniser son peuple, que chaque année les jeux amenaient à Jérusalem des étrangers de toutes contrées, si l'on considère, disons-nous, tous ces faits, on conviendra aisément que non-seulement la langue, mais aussi la culture grecque, n'étaient pas étrangères aux habitants de la Judée. On sait en outre que Jérusalem était un centre où le monde entier venait prier et offrir des sacrifices (*Bell. Jud.* IV, 3, 10) avant et pendant le règne d'Auguste. (*Ant. Jud.* I, 7, 6; *Bell. Jud.* I, 7, 6.) Cet empereur avait ordonné que chaque année on vint apporter des offrandes au temple, à ses propres frais. Philon nous dit que cela s'est fait et se fera toujours. (*Leg. ad Caj.* 23.) Josèphe le confirme en disant que les sacrifices offerts à Jérusalem par des étrangers étaient chose commune (*Bell. Jud.* II, 17, 2-4) et il appelle l'autel de Jérusalem un autel digne de tout grec et de tout barbare. (*Bell. Jud.* V, 1, 3.) — Mais ce ne sont pas les païens seuls qui frayaient avec Jérusalem. Des juifs hellénistes s'y étaient éta-

blis, comme il résulte de Act. VI, 9, qui mentionne des Cyrénéens, des Alexandrins, des Ciliciens et des Asiates qui avaient leur synagogue¹. Ailleurs (Act. IX, 29) nous voyons saint Paul, déjà chrétien, parler et disputer avec les Grecs de Jérusalem qui veulent lui ôter la vie. En outre, les rapports entre les juifs de Palestine et ceux de la Diaspora sont très fréquents. Nous savons que les juifs s'étaient répandus en Egypte, en Phénicie, en Syrie, en Pamphylie, en Cilicie, en Bithynie, dans le Pont, en Thessalie, en Béotie, à Corinthe, etc. (Philon : *Leg. ad Cajum* § 36.) Un grand nombre d'entre eux se rendaient à Jérusalem soit pour y apporter de l'argent, soit pour y célébrer les fêtes. Philon nous dit qu'on avait des fonds dans chaque ville et que de temps en temps on venait les verser au temple de Jérusalem. (*De Monarch.* II, 224.) Plusieurs d'entre les plus considérés étaient choisis pour diriger l'expédition. Il en venait des milliers, nous dit Josèphe (*Ant.* XVIII, 9, 1), afin de mettre le trésor à l'abri des tentatives de voleurs. Les fêtes attiraient un grand concours de juifs-hellénistes qui, d'après Philon (*de Mon.* II, 223), arrivaient aussi par milliers, des quatre points cardinaux, pour se joindre aux frères de Palestine. Si tels étaient les rapports entre les palestiniens, les juifs hellénistes et les autres étrangers, il est impossible d'admettre que le mouvement des idées ne se soit pas ressenti de ce contact. Si enfin à toutes ces considérations vient s'ajouter la notice suivante du Talm. Sotah IX, § 14, fol. 49 (d'après Gfroerer), répétée dans Baba Kama, fol. 83, qui nous apprend qu'à Jérusalem sous la direction de Gamaliel on étudiait la Sagesse grecque, il ne faudra pas s'étonner que tout n'y fût pas du plus pur judaïsme au premier siècle. La notice en question est ainsi conçue : *Dicit Simeon ben Gamaliel : mille pueri fuerunt in domo patris mei, quorum 500 didicere legem et 500 sapientiam graecam.* Le Guémariste ajoute ensuite qu'on aurait accordé une telle li-

¹ Il n'est pas prouvé que les alexandrins et hellénistes de Jérusalem fussent mal vus des Juifs et laissés de côté. Ce sont pourtant les hellénistes (Act. VI, 9, 11, 12) qui, ne pouvant convaincre Etienne, émeuvent le peuple et les sénateurs et les scribes; preuve qu'ils avaient aussi le mot à dire.

berté à Gamaliel parce qu'il appartenait à la famille royale : *Permiserunt familiae Rabban Gamalielis sapientiam græcam, quoniam familiaris erat regibus*. Gfroerer, op. cit. I, 2, 402-405, a prouvé que cette *sapientia græca* ne peut-être que la théosophie d'Alexandrie. Du reste, à en croire un autre passage talmudique (Megilla I, 8), la version grecque de l'Ancien Testament aurait été approuvée en Palestine par certains docteurs qui auraient aussi permis de prononcer en langue grecque le Schma (Deut. VI, 4-9 ; XI, 13-21 ; Nomb. XV, 37-41) et le Schemone Esre, ainsi que d'autres prières journalières. (Schürer, op. cit., pag. 637, nous dit, outre cela, qu'on pourrait conclure de Justin. *Apol.* I, 31 ; Tertul. *Apol.* c. 18, à un usage assez général de la version des Septante.) — Quoi qu'il en soit de tous ces détails extérieurs, nous pouvons sans rien avancer d'arbitraire exprimer l'opinion suivante, à savoir que : si à l'époque de Philon nous trouvons en Palestine l'idée d'un Dieu caché et transcendant, si nous y constatons l'emploi de la Memra revêtant des caractères identiques à ceux du Logos alexandrin et tendant à satisfaire les mêmes besoins spéculatifs (c'est-à-dire atténuer les anthropopathies de l'Ancien Testament et combler l'abîme qui sépare Dieu d'avec le monde), si en outre il est difficile de rendre raison du fait que les palestiniens négligent la *Sagesse* hypostatique de l'Ancien Testament pour s'attacher, comme à Alexandrie, de préférence à la doctrine de la *Parole* hypostatique, il est difficile aussi, pour ne pas dire impossible, de soutenir que la théosophie alexandrine n'ait pas influé sensiblement sur la théologie des docteurs de Jérusalem. Qu'ils aient témoigné du dégoût pour la sagesse grecque, et qu'ils l'aient combattue, c'est prouvé ; mais ce qui est aussi un fait avéré, c'est qu'on se laisse bien souvent influencer, et cela sans en avoir conscience, par les doctrines mêmes qu'on veut réfuter et anéantir. Cette manière de voir, qui n'est pas contredite par les détails historiques sus-mentionnés, nous semble soutenable, d'autant plus qu'elle est seule en état de rendre compte des rapports d'identité qui existent entre la spéculation palestinienne et celle d'Alexandrie.

En concluons-nous que le travail de M. Stapfer perde de sa

valeur parce qu'il nie le fait d'une influence étrangère sur certaines doctrines fondamentales de la théologie palestinienne? Non, certes! Puisque son intention était de faire revivre à nos yeux le mouvement des idées religieuses de la Palestine au premier siècle de notre ère, il a quand même atteint son but. Qu'elles soient purement dérivées d'une étude approfondie de l'Ancien Testament, ou qu'elles contiennent des éléments hétérogènes, ces idées n'en étaient pas moins devenues palestiniennes à l'époque de l'apparition du christianisme. Et pour ce qui concerne l'exposition que M. Stapfer nous en fait, nous n'avons pour notre part que des éloges à lui faire. Dans un travail pareil, après la fidélité gardée aux documents, le premier mérite est celui de la clarté. Notre auteur possède ce mérite. Nous avons déjà loué son plan, nous louerons encore l'exposition dans ses détails, la suite dans les idées, la justesse des observations, l'originalité de certains rapprochements entre les idées des anciens et les nôtres, la qualité du style qui se recommande surtout par sa simplicité, et enfin l'impartialité qui semble avoir présidé à tous ses jugements. Nous nous réjouissons aussi de ce que M. le docteur Stapfer nous dise dans sa conclusion « qu'il est encore du petit nombre de ceux qui croient à une révélation de Dieu en Jésus-Christ. » Son étude sur les origines du christianisme, loin de le conduire à ne voir dans cette religion qu'un produit nécessaire de circonstances diverses, l'a au contraire mis à même de constater que *l'esprit* du christianisme n'est ni celui du judaïsme, ni celui de l'hellénisme. « Il y a, dit-il, dans la vie de Jésus et dans celle des apôtres une puissance que le passé n'avait pas créée. » Nous espérons que M. Stapfer n'abandonnera pas ses études de prédilection, et nous faisons des vœux pour que les résultats auxquels il pourra aboutir le fortifient dans les convictions auxquelles il nous paraît être arrivé.

Genève.

HENRY SOULIER,
Dr phil.
