

Théologie

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **6 (1873)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

BULLETIN

THÉOLOGIE

WELLHAUSEN. — ÉTUDE CRITIQUE DU TEXTE DES LIVRES DE SAMUEL ¹.

On sait le mauvais état de conservation dans lequel nous est parvenu le texte des livres de Samuel. L'ouvrage que nous annonçons est un essai de l'améliorer autant que possible. Mais ce qui en fait surtout l'intérêt et le mérite, c'est qu'il offre en même temps un échantillon de la méthode à suivre en vue d'une future édition critique de tout l'Ancien Testament.

Jusqu'ici on a pratiqué généralement la critique du texte hébreu d'une manière trop décousue et trop empirique. On se contente de corrections isolées, et ces opérations toutes locales, on les hasarde sans avoir appris suffisamment à connaître la constitution générale du patient. C'est par là cependant qu'il faudrait commencer : se rendre compte de la nature du texte traditionnel dans son ensemble, des principes qui ont présidé à sa fixation, des causes qui ont produit les variantes, etc. Après cela seulement, on est à même de juger en connaissance de cause des voies et moyens à employer pour obtenir un texte plus correct.

Pour procéder méthodiquement, il faudrait, avant tout, étudier l'histoire de l'*orthographe* hébraïque, en tenant compte de celle de l'écriture sémitique en général, notamment des écritures syriaque et arabe. Il faudrait faire également une étude historique de la *rhétorique*, du *style* hébreu, en tenant compte du style des hellénistes, où les idiotismes hébraïques ressortent d'une manière particulièrement frappante. Sur la base de ces travaux préliminaires il s'agirait ensuite de

¹ *Der Text der Bücher Samuells untersucht* von Lic. Jul. Wellhausen, Privatdocent der Theol. in Göttingen. — Göttingen, 1872. XIV et 224 pag. in-8.

fixer le texte hébreu représenté par les différentes *versions* anciennes : celui qu'ont suivi les LXX, celui de la Peschito, du Targoum, de la Vulgate. Après quoi, au moyen de ces recensions diverses, on pourrait enfin contrôler le texte *masorétique*. En suivant cette voie on pourrait espérer d'obtenir un texte qui ne s'éloignerait pas beaucoup du texte *primitif*; les conjectures de la critique, dans un grand nombre de cas, équivaldraient à la certitude.

Deux choses rendent la tâche de la critique, non pas impossible, comme on l'a dit, mais singulièrement délicate. La première, c'est qu'il est bien difficile de tracer nettement la limite où s'arrête la critique *littéraire* et où commence la critique *du texte*, parce qu'on ne saurait dire au juste à quel moment a cessé (pour les livres historiques surtout) le travail de rédaction ou de remaniement, pour faire place au travail des simples *copistes*. La seconde, c'est que le texte de nos principaux auxiliaires, les versions, est lui-même dans un assez triste état et a besoin d'être *émendé* avant de pouvoir servir à contrôler le texte masorétique.

Ces difficultés n'ont pas rebuté M. Wellhausen, jeune savant de l'école d'Ewald. Il a mis courageusement la main à l'œuvre dans le but de montrer, à l'occasion des livres de Samuel, comment il se représente que devrait s'opérer la critique appliquée au texte traditionnel de l'Ancien Testament; comment, en particulier, il estime que doit être utilisée à cet égard *la version des LXX* ou *recension helléniste* (égyptienne, alexandrine). Nous ne pouvons songer, dans cette annonce sommaire, à entrer dans le détail des résultats auxquels l'auteur est arrivé, en indiquant les corrections originales, les conjectures heureuses qu'il propose dans son travail. L'important, nous l'avons déjà dit, c'est le point de vue général auquel il s'est placé, ce sont les *principes* critiques qu'il a exposés dans son introduction, en prenant pour point de départ deux ouvrages qui ont fait époque et que leurs défauts n'empêchent pas d'avoir une réelle valeur : le commentaire d'*Otto Thénius* sur les livres de Samuel (Leipzig 1842, 2^{me} édition 1864) et le livre du docteur israélite *Abraham Geiger* sur « l'original et les traductions de la Bible, au point de vue de leur dépendance du développement intérieur du judaïsme. » (Breslau 1857.)

1. Un premier principe de la plus haute importance, c'est *que la version des LXX ne doit être employée en vue de la critique de notre recension masorétique que sous sa forme primitive et pure*. — C'est pour avoir méconnu ce principe que Thénius a fait fausse route dans plusieurs de ses essais de correction. Il a pris souvent pour des particu-

larités *originales* de la recension alexandrine ce qui n'était que des leçons fautives provenant de quelque *copiste* des LXX. Les « doublons » surtout, c'est à dire les doubles traductions d'un même passage, dont l'une seulement appartient au texte primitif des LXX, lui ont joué plus d'un mauvais tour. Au lieu de faire soigneusement le départ des éléments appartenant à l'une et à l'autre version, et d'examiner laquelle des deux doit être considérée comme faisant partie de l'œuvre des LXX, il a extrait, plus ou moins au hasard et selon son bon plaisir, les membres de phrase qui lui convenaient, pour les collationner ensuite avec le texte masorétique et en déduire la leçon soi-disant originale. Dans ces conditions, il est clair que le contrôle exercé au moyen de la version alexandrine est absolument illusoire. On opère sur un terrain mouvant. La première chose à faire, en pareil cas, c'est de rétablir aussi bien que possible le vrai texte des LXX en le dégageant des éléments hétérogènes et interpolés qui font double emploi avec lui.

2. Parmi les *variantes* que présentent les différentes éditions des LXX, il en est qui sont sans importance pour notre but, qui est d'arriver à reconstituer le texte *hébreu* primitif: ce sont les variantes qui ne le sont qu'en *grec*, celles qui ne font que rendre de deux manières différentes, plus ou moins littérales, le même mot de l'original hébreu. Ce qui nous intéresse, ce n'est pas tant la version grecque comme telle, c'est la version grecque *en tant qu'elle représente la recension égyptienne* des livres saints dans ce qui la distinguait de la recension *palestinienne*. Les variantes qui ont de la valeur pour nous sont celles qui, retraduites du grec en hébreu, accusent une divergence entre le texte masorétique et le texte sur lequel a été faite la version des LXX. — A-t-on à faire à un passage des LXX qui à côté d'éléments concordant avec notre texte masorétique, en renferme d'autres qui supposent un texte hébreu différent, on peut être à peu près certain que *les éléments discordants appartiennent au texte authentique de la version alexandrienne*, tandis que les autres proviennent de quelque traduction moins ancienne, faite sur un texte se rapprochant davantage du texte masorétique ou sur un texte à peu près identique à ce dernier. — La critique du texte traditionnel hébreu, doit donc et peut aller de pair avec celle du texte traditionnel grec, et la combinaison de l'un avec l'autre en vue de reconstituer le texte primitif est possible et permise, lors même que nous ne possédons pas encore une édition critique définitive et complète des LXX.

3. Quand les LXX s'écartent du texte hébreu traditionnel, il faut

tâcher de reconnaître si la divergence n'est le fait que des *traducteurs*, ou si elle doit être mise sur le compte du *texte* qu'ils avaient sous les yeux. Il n'est pas douteux que dans un nombre considérable de cas les divergences remontaient au texte lui-même. On peut tenir pour certain, — et c'est le principal mérite du commentaire de Thénien d'avoir mis ce fait en pleine lumière, — que *la plus ancienne traduction grecque des livres de Samuel repose sur une recension de l'original qui différerait fort de notre recension masorétique*. — On aurait tort, sans doute, de nier que, ça et là, les traducteurs aient usé d'une certaine liberté ; ils y étaient en quelque sorte contraints par le génie de la langue grecque. Si, *en thèse générale*, ils ont traduit leur texte *très littéralement*, il ne faut l'attribuer ni à un principe réfléchi d'exactitude diplomatique, ni à un scrupule religieux à l'endroit de la lettre de l'original. Ils l'ont fait d'une manière inconsciente, sans parti pris, sans système. Pour apprécier sainement leur manière de traduire, il ne faut pas oublier que cette version de la Bible d'hébreu en grec était un premier essai ; il y a dans leur littéralisme une certaine gaucherie très naturelle. Ensuite, il ne faut pas juger de l'impression que le langage hébraïsant des LXX devait produire sur les juifs hellénistes auxquels cette version était destinée, d'après l'impression qu'il produit sur nous. Ce langage, ils y étaient accoutumés ; il était en usage dans leurs synagogues bien avant que parût la première traduction écrite des livres saints. D'ailleurs, ce littéralisme n'est pas sans exceptions. Sans parler de petites licences de détail qui ne tirent pas à conséquence, il y a plus d'un passage, dans les livres de Samuel, où les traducteurs se sont évidemment laissé influencer par l'herméneutique de leur temps. C'est ainsi, pour ne citer qu'un exemple, qu'ils ont presque régulièrement adopté les interprétations du *Qeri*. Inutile de dire que dans bien des cas il n'est guère possible de décider si une variante n'est que l'œuvre du traducteur grec, ou si elle remonte à l'original sur lequel il travaillait. Heureusement, les inconvénients qui résultent de cette incertitude sont moins graves qu'il ne pourrait le sembler au premier abord. Toujours est-il que la *version* des LXX, si expurgée qu'on la suppose, n'aura jamais pour la critique la valeur qu'aurait un *manuscrit* de l'original sur lequel elle a été faite.

4. Pour remonter à l'archétype, il est essentiel de se rendre compte *de la manière dont se sont produites* les déviations, les divergences de leçon, en un mot les *variantes* que présentent les différentes recensions parvenues jusqu'à nous. — Il est évident, surtout en ce qui concerne les livres de Samuel, qu'il faut placer en première ligne la *né-*

gligence et l'inattention des copistes: omission de phrases entières par suite des *homotéleuta*, répétition de plusieurs mots d'une ligne dans la ligne suivante, etc.; — à quoi il faut ajouter que lorsqu'un copiste s'apercevait de son erreur, n'aimant pas à raturer, il plaçait tout bonnement la correction à côté de la faute. — Il est certain aussi que bien des variantes sont dues à certains *accidents*, à des causes fortuites, par exemple à des lettres indistinctes, illisibles ou effacées; de là des confusions qui, peu à peu, devaient entraîner fatalement la transformation des mots environnants. — Ces deux causes, toutefois, sont loin de suffire à expliquer toute la masse des variantes. On a étrangement et naïvement abusé de ces moyens d'explication purement irrationnels.

5. Rien n'est plus inexact que de croire que le texte original ait été transmis de tout temps avec la scrupuleuse et minutieuse exactitude qui a régné à partir de la Masore. Tout, au contraire, nous porte à admettre dans l'histoire du texte, antérieurement aux Masorètes, une période où l'on ne connaissait pas cette rigoureuse exactitude philologique, encore moins cette pédanterie machinale qui alla jusqu'à compter les mots et les lettres. La Masore est venue arrêter court un texte jusqu'alors très variable et soumis à toute sorte de fluctuations. — *L'orthographe* (pour commencer par la chose la plus extérieure), telle qu'elle se présente actuellement dans le *Ketib*, n'a été fixée et n'est devenue objet de tradition que par la Masore. Précédemment il régnait à cet égard une grande liberté. Il suffit de comparer les LXX avec notre texte, ou d'examiner, dans le *Ketib* lui-même, les noms propres peu usités, qui représentent une phase plus ancienne de l'orthographe hébraïque, pour se convaincre que la manière d'écrire certains mots dépendait plus ou moins de raisons purement subjectives. On sait qu'anciennement l'orthographe hébraïque était défective, c'est-à-dire qu'on n'écrivait guère que les consonnes qui forment le corps du mot. De là, souvent, plusieurs possibilités de prononciation et d'interprétation, et par conséquent *plusieurs manières possibles de déterminer l'acception du mot au moyen des « matres lectionis, »* c'est-à-dire des lettres *alef, vaw, yod, hé*, servant à indiquer les voyelles correspondantes. Ces lettres-voyelles, qui constituent ce qu'on appelle l'orthographe *pleine*, ne faisaient dans la règle pas partie intégrante du texte primitif. Elles remplissent le même but qui, dans la suite, devait être atteint plus complètement par les points-voyelles. Elles n'indiquent donc pas nécessairement le sens que *l'auteur lui-même* attachait au mot; dans la plupart des cas, elles indiquent plutôt *la manière*

dont les après-venants l'ont compris et interprété. Il est aisé de voir que dans le texte qui est à la base de la version des LXX les *matres lectionis* étaient bien plus rares que dans la recension masoréthique. — Il y avait là, on le comprend, une source importante de variantes.

6. A cette élasticité de l'ancienne orthographe il faut ajouter la nature particulière du *style* hébreu, surtout du style prosaïque. Ce style suppose chez tout lecteur un certain *granum salis*, et met constamment en jeu son activité subjective. En effet si, maintefois, les auteurs bibliques se laissent aller, dans leurs narrations, à une naïve prolixité, il arrive non moins souvent qu'ils usent de sous-entendus et demandent à être compris à demi-mot. Le lecteur est alors obligé d'y mettre du sien, pour suppléer à cette « insouciance de l'Écriture sainte, » comme on l'a appelée. Dans ces conditions, il était impossible que la transmission manuscrite de la prose hébraïque eût la fixité qu'avait par exemple, grâce à la régularité de sa syntaxe, la prose grecque et latine. Aussi, de tout temps, *l'interprétation du texte s'est-elle mêlée à sa reproduction par l'écriture*, ce qui devait imprimer nécessairement à la tradition du texte un caractère variable et flottant. Si les livres historiques, dits « prophetæ priores, » en ont souffert plus que d'autres, cela s'explique par le fait que, moins estimés que le Pentateuque dans l'usage ecclésiastique, ils étaient d'autant plus lus en particulier. — Quelques exemples feront comprendre comment bon nombre de variantes ont dû naître de la particularité du style hébreu que nous venons de rappeler.

On sait combien souvent *le sujet* d'une phrase, au lieu d'être clairement énoncé, est exprimé par un simple pronom ou se trouve impliqué dans le verbe attributif. Il n'est pas étonnant qu'en pareil cas les versions « expliquent » le sujet implicite, afin de prévenir toute équivoque. Mais cette liberté *d'explication*, ce ne sont pas les traducteurs seuls qui la prennent; les lecteurs et copistes de l'original l'ont prise également. Il ne saurait y avoir de doute à cet égard. En effet, lorsque les LXX et le texte masoréthique diffèrent relativement au sujet d'une phrase, il est presque évident que dans le texte primitif ce sujet n'était pas exprimé et que ceux qui se trouvent indiqués dans nos deux recensions sont le résultat d'interprétations subjectives. Et quand dans les LXX le sujet est implicite, tandis qu'il est explicite dans notre texte hébreu, la présomption sera plutôt *défavorable* à ce dernier, qu'il repose d'ailleurs sur une interprétation exacte ou que, d'après le contexte, il soit inexact. — Assez souvent, dans l'intérêt de la clarté, on a introduit dans le texte de

petits mots tels que la conjonction copulative *we*, le relatif *ascher*, les adverbes *hathah* et *schâm*, les mots *kol* et *lémor*. Ces interpolations reposent ordinairement sur une interprétation *possible* du texte, souvent sur une interprétation exacte, mais il est des cas où elles ont été faites à faux et où elle dénaturent le sens de la phrase. — Il est, en hébreu, des phrases qui, suivant l'accent avec lequel on les prononce, peuvent être ou négatives ou affirmatives; il suffit pour cela de les prendre interrogativement. De tels passages fournissent matière à d'interminables discussions. Pour y couper court, copistes et traducteurs se sont permis, ça et là, soit d'omettre une négation (p. ex. 1 Sam. XX, 5, texte mas.), soit au contraire d'en insérer une (p. ex. 2 Sam. XIV, 14, texte mas. — 1 Sam. XI, 12, LXX). Il serait aisé de multiplier ces exemples.

En présence de variantes de ce genre, que faire pour retrouver le texte primitif? La première chose à faire, c'est de chercher à se rendre compte du motif qui a pu déterminer le changement du texte, et pour cela il faut comparer entre elles *moins les lettres des variantes que leur signification*. Rien n'est plus risqué que de faire un compromis entre les lettres de la leçon masorétique et celles de la leçon résultant des LXX, et de forger ainsi, au moyen de deux textes traditionnels, un texte nouveau qui n'est attesté par aucune autorité critique. — Qu'on se méfie également de cette règle assez machinale que *le texte le plus court est le meilleur*. Qui nous garantit, en effet, que pour faciliter l'intelligence d'un texte, tel copiste ou traducteur ne l'ait pas simplifié en l'abrégeant? Cette règle ne doit être appliquée qu'en seconde ligne, lorsque les raisons internes ne paraissent pas suffisamment décisives en faveur de telle leçon plutôt que de telle autre.

7. L'élément subjectif dont nous venons de constater l'invasion, non-seulement dans les versions anciennes, mais même dans le texte original, s'est fait valoir dans certains cas d'une façon plus arbitraire encore. On poussait parfois la liberté vis-à-vis du texte reçu jusqu'à y apporter *des changements* qui ne se fondaient pas sur une simple interprétation plus ou moins légitime, mais *qui faisaient positivement violence au sens primitif*. C'est M. Geiger, dans l'ouvrage cité plus haut, qui a signalé ce fait, très important pour l'histoire et la critique du texte. Il a montré que certains changements destinés à faire disparaître du texte ce qui heurtait l'idée religieuse et nationale ainsi que le sens moral, ont pénétré ça et là jusque dans le Ketîb, ou, d'une manière plus générale, que *déjà le texte du Ketîb a subi, dans*

une certaine mesure, les influences dogmatiques qui ont agi d'une manière plus sensible et plus systématique sur les versions et sur le Qeri.

Un exemple particulièrement frappant de modifications de cette nature est fourni par l'emploi de certains noms de Dieu. (Cp. un article spécial de M. Geiger dans la *Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellsch.*, XVI, pag. 730 et suiv.). Ainsi que l'avait déjà reconnu Ewald, le nom de *Bahal* était anciennement, parmi les tribus sémitiques, d'un emploi non moins général que celui de *El*, pour exprimer la notion de divinité, et chez les Israélites eux-mêmes on ne se faisait d'abord aucun scrupule d'appeler Jehovah *Bahal* (Maître), aussi bien que *El* (Puissant) ou *Adon*, *Adonai* (Seigneur). Dans la suite, *Bahal* étant devenu de plus en plus nom propre servant à désigner la principale divinité des Sémites païens, ce nom fut proscrit du langage religieux en Israël (cp. Osée II, 18-19), et bientôt on commença à se scandaliser aussi des anciens noms bibliques dans la composition desquels était entré le mot *Bahal*. Pour enlever à ces noms ce qu'ils avaient de choquant pour des oreilles puritaines, comment s'y prit-on ? on eut recours d'abord à des artifices d'interprétation et d'étymologie : *Jerubahal* (Ieruël) fut contraint de signifier la même chose que *Iarebbahal*. (Jug VI, 25-32.) D'autres fois on modifia légèrement la prononciation : *Ischbahal* devint *Eschbahal*. Plus tard, on s'enhardit à toucher aux lettres mêmes du texte : de *Meribahal* (cp. phén. *Merbal*, égypt. *Meriamon*) on fit *Mephibahal* ou *Merib-bahal* ; ou bien *Bahal* fut remplacé par *El* (*Bahalyada* = *Elyada*), par les abréviations de *Yahvéh* (*Bahalyadau* *Yoyada*), ou encore par *Boscheth* (*Ischbahal* = *Ischboscheth*). Parfois aussi, — c'était le moyen le plus simple et le plus radical, — on évitait d'écrire un nom dont la prononciation aurait souillé les lèvres. (P. ex. *Ischbahal* dans 2 Sam. III, 7 ; IV, 1-2.)

Le grand défaut de M. Geiger, c'est qu'il a étrangement abusé de l'idée nouvelle dont il a enrichi la critique biblique. Ce qui, évidemment, n'eut lieu *qu'exceptionnellement*, ça et là ; ce qui ne fut *qu'une conséquence extrême de la liberté naïve et irréfléchie* avec laquelle lecteurs et copistes traitaient le texte biblique dans la période anté-massoréthique, aurait été, selon le savant israélite, l'effet d'un principe, d'une tendance, d'un système parfaitement réfléchi, appliqué seulement avec plus de conséquence dans les versions et dans le Qeri. A l'en croire, le texte biblique, dans ses différentes recensons, refléterait, aux yeux d'un observateur clairvoyant, toutes les phases diverses et toutes les luttes de partis par lesquelles le judaïsme a

passé depuis le retour de Babylone jusqu'au temps de l'empereur Adrien. S'il y a dans ce point de vue un élément de vérité, M. Geiger en a singulièrement exagéré la portée. Il se trompe en considérant partout comme « tendencieuses » les modifications dues à l'intervention de l'élément subjectif dans la tradition et la reproduction écrite du texte biblique, jusqu'au moment où il fut fixé définitivement par la Masore.

H. V.

AUG. WUNSCHÉ. — LES PROPHÉTIES DE JOËL. TRADUITES ET EXPLIQUÉES ¹.

M. Wünsché a débuté en 1868 par un très volumineux commentaire sur le livre du prophète Osée. Il s'est fait connaître depuis, en 1870, par un travail sur *le Messie souffrant* dans l'Ancien Testament, les Talmuds, les Midraschim et d'autres écrits rabbiniques. Voici un nouveau fruit de ses patientes et consciencieuses recherches.

Dans une introduction de soixante-quatre pages, l'auteur traite des questions générales concernant la personne et l'époque du prophète, le contenu et le but de ses oracles, le plan et l'intégrité du livre, son caractère littéraire, la date de sa composition, l'histoire de son interprétation chez les anciens et les modernes, les idées religieuses qui lui sont propres. Cette introduction se termine par un catalogue chronologique des commentaires et traductions parus jusqu'à ce jour. L'auteur en énumère cinquante-neuf en tout, dont vingt-un ont vu le jour au XVIII^e siècle, quatorze dans le nôtre.

Ainsi que Credner, Hitzig, Ewald, Keil et d'autres, M. Wünsché fait dater les oracles de Joël de la première période du règne de Joas, des années 860-850 environ.

Les sauterelles qui jouent un si grand rôle dans les chapitres I et II, ne sont pas une allégorie représentant les nations ennemies d'Israël et envoyées pour le châtier. (Targ. de Jonathan, Pères de l'église, Grotius, Hengstenberg, etc.) Il s'agit à la lettre de sauterelles qui, en même temps qu'une terrible sécheresse, avaient désolé le pays et dans l'invasion desquelles le prophète voyait un présage de la venue prochaine « du jour de Jehovah. » (Rufin, les grands exégètes rabbiniques du moyen-âge, Luther et Calvin, Bochart, Credner, etc.)

¹ *Die Weissagungen des Propheten Joel übersetzt und erklärt von Dr. Aug. Wünsché.* Leipzig 1872. VII et 330 pages in-8.

Le livre de Joël est la reproduction fidèle de deux discours prophétiques prononcés en public, l'un sous le coup de la double calamité qui était venue fondre sur Juda, l'autre peu après le jeûne national célébré sur son invitation, auprès du temple. De là, deux parties principales :

1^o Chapitre I-II, 17 : le châtement divin et l'appel à la repentance ;
 a) I, 1-16 : peinture de la désolation causée par les sauterelles avant-courrières du grand jour de Jehovah, et invitation à s'humilier devant Dieu. b) I, 17-20 : la sécheresse. c) II, 1-17 : nouvelle peinture de l'invasion des insectes sous l'image d'une armée invincible, et appel réitéré à la pénitence.

2^o Chapitre II, 18-IV : les promesses de délivrance et de félicité, en réponse au jeûne et aux supplications du peuple assemblé : a) II, 18-27 : les pertes matérielles que le peuple a faites seront réparées ; b) III : le peuple fidèle sera, aux derniers jours, l'objet d'une effusion générale de bénédictions spirituelles ; c) IV, 1-14 : les ennemis de la théocratie seront moissonnés sans pitié par Jehovah dans la vallée de Josaphat, après quoi d) IV, 15-21 : pays et nation jouiront d'une paix et d'une prospérité éternelles.

Dans le commentaire (pag. 65-309), où l'auteur étudie en détail verset après verset, on est frappé de trois choses surtout : 1^o M. Wünsche y a fait entrer tout ce qu'il y a de bon et d'intéressant dans les œuvres des grands exégètes *rabbiniques* du moyen âge (Raschi, Aben Esra, Dav. Kimchi, Sal. Ben-Melek) ; il estime que l'exégèse chrétienne s'appauvrit en ignorant ou en dédaignant ces auxiliaires qui valent pour le moins autant, sinon plus, que les commentaires *patristiques*. — 2^o L'auteur voue un soin particulier à l'*étymologie*. Il règne, en effet, encore beaucoup d'incertitude et de divergences à cet égard, même sur les principes fondamentaux. En fait de « décapitation des racines trilittères » et de rapprochements forcés entre les langues sémitiques et les langues aryennes, on rencontre dans certains commentaires et lexiques des choses qui dépassent toute mesure. Notre auteur veut réagir contre ce darwinisme philologique. En première ligne, une langue doit s'expliquer par elle-même et par les autres dialectes de *même* famille. — 3^o Quant à la syntaxe, beaucoup moins cultivée jusqu'ici que la grammaire proprement dite, M. Wünsche essaye d'appliquer à l'*hébreu* les règles si fines et si rationnelles des grammairiens *arabes*. Tropsouvent on se laisse aller à traiter l'hébreu d'après la logique de nos langues modernes, ce qui donne lieu parfois à d'étranges quiproquos.

Explication de quelques passages controversés : II, 23 *hammorèh li-tседаqah*, d'après le nexè et le parallélisme, signifie : *la pluie d'automne dans la juste mesure* (Calvin, Credner, Hitzig, etc.), et non pas : « le maître de la justice, » c'est-à-dire le prophète (Raschi, von Hofm), ou le Messie (Abarb. et la plupart des luthériens) ou encore le maître idéal, le collectif de tous les envoyés de Dieu (Hengstenberg), — ni : « la pluie en [signe de] justification » (Ewald), ou bien : « pour [révéler] la justice [éternelle] » (Umbreit).

III 1 : *Sur toute chair* ne signifie pas : sur tout le genre humain, encore moins : sur toute créature animale (Credner), mais, d'après ce qui suit, seulement : sur le peuple élu tout entier, sans distinction d'âge, de sexe ni de rang, Joël ne franchit pas encore les barrières du particularisme, pas même au verset 5 : « *quiconque* invoquera le nom de Jehovah, échappera. » Il s'agit de tout juif, qu'il habite Jérusalem et la terre sainte, ou qu'il appartienne à la *diapora*. Saint Paul, dans l'emploi qu'il fait de ce verset dans Rom. X, 13, prête à Joël une pensée qui dépassait son horizon.

IV, 2, 12 : La *vallée de Josaphat* où Jehovah jugera les nations, n'est pas une localité fictive portant un nom purement symbolique (*l'Éternel juge*), mais la vallée où le roi Josaphat, un demi-siècle environ avant Joël, avait remporté une éclatante victoire sur plusieurs nations voisines coalisées contre Jérusalem, et qui, dans la suite, reçut le nom de « vallée de bénédiction. » (2 Chron. XX, 16-26). C'est la vallée du Cédron, appelée déjà du temps d'Eusèbe « vallée de Josaphat. » Seulement, à ce nom historique s'ajoutait sans doute, dans la pensée du prophète, une signification symbolique.

Dans un appendice (page 310-330), l'auteur a placé les trois pièces suivantes : 1. Explication de Joël III, par Abarbenel — 2. Le jugement, du monde d'après une *hagada* renfermée dans le Talmud babylonien (Tr. Aboda zara fol. 2 a). — 3. La vallée de Josaphat, théâtre du jugement dernier, selon la croyance juive.

KNOBEL. — COMMENTAIRE SUR LE LIVRE D'ÉSAÏE, RÉÉDITÉ
PAR M. DIESTEL¹.

Ce Commentaire de Knobel, publié pour la première fois en 1843, revu et augmenté par son auteur en 1854 et en 1861, paraît pour la

¹ *Der Prophet Jesaja erklärt* von Dr Aug. Knobel, weiland ord. Prof. der Theol. zu Giessen. *Vierte Auflage* herausgegeben von Dr Ludwig Diestel, ord. Prof. der Theol. zu Jena. — Leipzig, S. Hirzel. 1872. XXVIII et 519 pag. in-8.

quatrième fois par les soins de M. le professeur Diestel de Iéna¹. Le livre est trop connu de quiconque s'est occupé du prophète Esaïe pour qu'il soit nécessaire d'en caractériser l'esprit et la méthode et d'indiquer les résultats critiques auxquels l'auteur est arrivé. Pour le fond et pour la forme, l'ouvrage est resté essentiellement le même. Le nouvel éditeur s'est borné à faire les changements et les adjonctions les plus indispensables : ceux qui étaient dictés par l'état actuel de la science et par les travaux et découvertes faits depuis 1860 dans différents domaines qui touchent à l'exégèse. Il a tenu compte en particulier des ouvrages de Delitzch (2^e édition, 1869), de Cheyne (Londres 1868 et 1870), de Seinecke (Esaïe 40-66, 1870), des nouvelles éditions des grammaires de Gesenius-Rödiger et d'Ewald, de la deuxième édition des « Prophètes » de ce dernier, des travaux récents des assyriologues sur la chronologie, etc. Çà et là, le texte de Knobel a été condensé ; ailleurs, pour plus de clarté, il a dû être développé davantage. Au point de vue *typographique*, l'ouvrage a gagné ; les caractères sont plus lisibles.

H. V.

F.-L. STEINMEYER. — HISTOIRE DE LA RÉSURRECTION
DU SEIGNEUR².

Dans son *introduction*, l'auteur expose l'*intérêt*, le *point de départ* et la *méthode* de sa nouvelle étude apologétique. La résurrection de Jésus-Christ est un fait de l'histoire évangélique contre lequel la critique négative s'est élevée avec une ardeur extrême et une énergie sans pareille. D'après Strauss, c'est le point central du centre lui-même, le cœur même du christianisme traditionnel, et, pour cette raison, l'objet contre lequel les adversaires de ce dernier ont dirigé de préférence leurs attaques les plus vives. Strauss a raison, du moins en ce sens que c'est du fait de la résurrection que dépend, comme de sa condition suprême, le maintien ou l'anéantissement de la foi *qui justifie et qui sauve*.

En effet celui auquel il importe de posséder dans le message que lui apporte le jour de Pâques la démonstration de la vérité du christianisme, celui, par conséquent, qui prétend en tirer cette conclusion : le Seigneur est ressuscité, par conséquent il est le Christ,

¹ Maintenant à Tubingen.

² *Apologetische Beiträge*. III. *Die Auferstehungsgeschichte des Herrn*, von F.-L. Steinmeyer. 1 vol. 8 de VI, et 254 pages.

celui-là ne saurait affirmer au début ce qu'il est obligé de démontrer avant tout.

Pour M. Steinmeyer la chose se présente tout autrement; comme son objectif est de posséder dans la résurrection du Seigneur un fondement solide, non pour la foi en général, mais pour la foi spécifique, source de justification et de salut, il part de la supposition que Jésus est le Christ et que parce qu'il est le Christ, il a dû ressusciter. La méthode employée ici est absolument le contraire de celle de Strauss. Ce dernier, comme on sait, prend pour point de départ les apparitions du ressuscité. Ces apparitions ont sans doute aussi une grande importance aux yeux de notre auteur, mais il pense que, avant de les prendre en considération, c'est le caractère de la personne qui en est le sujet, qui doit être mis dans tout son jour. Il est vrai que ce caractère ne peut être étudié que dans ces manifestations mêmes; mais il n'est rien moins qu'indifférent, à ce point de vue, de faire prédominer le fait des relations du Seigneur avec ses disciples ou de le reléguer au second plan. D'ailleurs il existe, avant même la personnalité du ressuscité, un troisième fait, celui de la force qui explique l'apparition surnaturelle; et c'est précisément par là que notre auteur commence. Il traite donc premièrement de la résurrection de Jésus en tant qu'elle fut le résultat de l'acte divin qui réalisa le miracle; secondement, de la résurrection comme manifestation du principe de vie que possédait la personne du Seigneur, enfin des apparitions du ressuscité au milieu de ses disciples.

I. — 1° *L'acte divin en lui-même.* — Le Seigneur mourut, il y eut chez lui une vraie séparation de l'âme et du corps. En cet état, une manifestation de vie, soit active, soit réceptive, de la part de Jésus n'était pas possible pendant ce *triduum mortis*. Le Seigneur resta ainsi jusqu'à l'heure de sa résurrection. Le matin du jour de Pâques il lui arriva ce qui grâce à lui-même était arrivé, dans trois circonstances, à des morts; l'esprit rentra en lui. (Luc VIII, 55.) Ce réveil de la vie est la réponse de Dieu au fait de l'homme; il n'en faut pas moins reconnaître que, tout en étant une réaction énergique contre celui-ci, l'acte divin dut aussi correspondre à la nature et au but du sang répandu et servir à l'entière réalisation de ce but.

2° *Le but de la résurrection de Jésus* n'est pas de fournir à Dieu le moyen immédiat et efficient de justifier les hommes, car cette *justitia* ne peut avoir d'autre fondement que les mérites de Jésus-Christ. Mais l'*imputatio* de la *justitia per Christum acquisita* a été rendue possible à Dieu par le fait qu'il a eu dans celui qui a été ressuscité le

gage de la justice des croyants. Dieu ayant attribué à son Fils la mission et aux hommes le don d'un messie, il a dû ressusciter des morts celui qu'il avait envoyé sur la terre, et livré entre les mains des pécheurs. Il fallait qu'il en fût ainsi, pour que le mérite de la vie et de la mort du Christ aboutît à la plénitude de la grâce, à la justice de la vie.

3° *L'histoire de la résurrection* ne pouvait pas être exposée autrement qu'elle ne l'est en effet dans les récits des évangélistes. En effet, quel est l'objet de ces récits? Un acte, un acte immédiat du Dieu vivant lui-même. Mais un acte de cette nature ne s'accomplit pas sous les yeux des hommes. Ce qu'ils en perçoivent, ce sont certaines circonstances qui l'accompagnent, ou bien encore son résultat. Les énigmatismes que présentent les récits ne sont pas insolubles; celle qui paraît la plus grave s'explique sans peine. Matthieu et Marc parlent de l'attente d'une apparition du ressuscité à une époque postérieure et en Galilée. Au contraire Luc raconte le fait d'une apparition immédiate près de Jérusalem. Seulement Matthieu lui aussi (XXVIII, 9) connaît une apparition à Jérusalem et cette apparition est même pour lui, en tant que la première, la plus importante. Il passe à dessein les autres sous silence, car il ne veut en général que décrire la manifestation du Seigneur en Galilée.

II. — 1° L'Écriture envisage le fait commémoré par la fête de Pâques non pas simplement comme un fait divin, mais aussi comme acte du Seigneur. En tant que Dieu a fait entendre à celui qui était mort la parole de la vie, il l'a appelé à la dignité royale et au service qui est lié à cette dignité. Le Fils a, de son plein gré, répondu à l'appel; il a revêtu la dignité, il s'est chargé du service. Voilà son acte. Le Seigneur revient à la vie corporelle. Il n'est pas un pur esprit, il a seulement revêtu le corps de la glorification. Celui-ci, à la vérité, cache à l'œil la forme de serviteur, mais il reflète d'autant plus clairement la condition de serviteur dans laquelle le glorifié est entré de nouveau à l'égard de son Dieu et de son Père. En vertu de son retour à une vie corporelle, le Seigneur accomplit une tâche qu'il a acceptée; pour cette raison sa résurrection peut être envisagée comme son acte propre et volontaire.

2° *Le but de la résurrection de Christ*, envisagée de ce point de vue, n'est pas le triomphe sur la mort, car ce triomphe est plus directement l'effet du règne du glorifié; il n'est pas non plus le pardon du péché, car ce pardon est tout d'abord la conséquence de l'activité royale de Christ. Le vrai but est le don du Saint-Esprit.

3° *L'histoire de la résurrection* a pour objet la personne du ressuscité. Schleiermacher parle de deux formes qu'auraient revêtues les apparitions du ressuscité; les disciples auraient contemplé le Seigneur dans son corps nouveau et surnaturel, tandis que le Seigneur se serait offert à eux sous son ancienne forme corporelle et matérielle. D'autres admettent une transformation dans le corps du ressuscité pendant les quarante derniers jours. Ces deux manières de voir sont erronées. Le Seigneur n'est pas apparu à ses disciples autre qu'il n'était, et le fait de la glorification de son corps ne suivit pas sa résurrection; il sortit du sépulcre comme avec un corps glorifié. Contrairement à l'hypothèse de Rothe, on ne saurait admettre que le ressuscité ait revêtu de nouveau son corps terrestre après s'en être dépouillé. Le corps du ressuscité est un seul et même corps. Spirituel quant à sa nature, organe de la vie nouvelle à laquelle le ressuscité était appelé, ce corps est soumis à la loi de toute manifestation aussitôt que le Seigneur veut se faire connaître des siens d'une manière sensible; et Christ a sur lui cette puissance, parce que, par sa résurrection, il est entré dans sa gloire. C'est ainsi que s'expliquent les enantophanies, d'un côté par la nature du corps avec lequel le Seigneur est ressuscité des morts, et, d'un autre côté, par le fait de l'apparition. Bien loin d'ébranler la crédibilité de l'histoire évangélique, elles servent de sceau et de confirmation à celle-ci. Les récits du Nouveau Testament obligent à conclure à une corporalité supérieure, glorifiée; le ressuscité a eu besoin d'un organe de cette nature pour répandre le don de l'Esprit. D'un autre côté ils forcent également à conclure à un corps matériel, car ce n'est qu'à cette condition que le Seigneur pouvait apparaître à ses disciples. Enfin ils rapprochent ces deux faits d'une manière si naïve, ils les entrelacent si fortement, ils les entremêlent si étroitement que la contradiction apparente qui en résulte ne frappa nullement les narrateurs. En réalité, il n'y a pas non plus là de contradiction, car c'est le même corps qui apparaît, et le même corps qui se cache sous le voile de l'invisible. Au surplus le Seigneur n'apparut pas du ciel à ses disciples, mais il résida quarante jours sur la terre.

Dans la troisième partie l'auteur étudie les apparitions du ressuscité.

1° *La réalité des apparitions du Seigneur.* Il est connu que l'on a voulu ramener celles-ci à des visions. M. Steinmeyer aborde de front cette hypothèse et démontre son absence de solidité. Tout au plus pourrait-on admettre que les disciples, soit par suite d'impressions

antérieures, soit en se fondant sur des prophéties de l'Ancien Testament, ou encore sur les propres déclarations du Seigneur, fussent arrivés, par la voie de la réflexion, à la certitude que le crucifié avait été introduit par les portes de la mort non dans la mort, mais dans la gloire de Dieu, et que, constamment occupés de cette pensée, ils se fussent élevés peu à peu et sous l'action de leurs sentiments surexcités jusqu'à une vision extatique du glorifié. Mais dans quelle relation la foi de l'église se trouve-t-elle avec le contenu de la concession que nous venons d'indiquer? Comment s'expliquer par là la formation des récits évangéliques? Dans ces derniers il n'est pas d'abord ni immédiatement question d'un Christ glorifié; celui qu'ils nous montrent apparaissant devant les témoins étonnés, c'est le ressuscité, et ceux-ci le voient non point dans le rayonnement de la glorification, mais revêtu de sa forme antérieure. On en a appelé à Paul: comme les autres apôtres, il n'aurait contemplé le Seigneur qu'en vision. Si le résultat de l'événement de la route de Damas n'avait été que la conversion de Paul, il serait possible, à la rigueur, d'admettre à la base un fait tout intérieur; mais non: en même temps qu'il a été converti, Paul s'est trouvé revêtu de la charge apostolique. Or l'homme ne s'appelle pas à l'apostolat en vertu d'une résolution propre; une vocation de ce genre doit procéder immédiatement du Seigneur.

2° *Le but des manifestations* du Seigneur vivant était d'instituer la charge d'apôtre et de la confier aux onze. Notre auteur ne partage donc pas l'opinion d'Hoffmann qui assigne comme but aux quarante jours écoulés entre la résurrection et l'ascension l'affermissement des disciples, parce qu'il était nécessaire pour cela que Christ apparût corporellement devant leurs yeux. Non; les disciples auraient pu croire au fait de la résurrection sans voir le Seigneur lui-même; il était même tout à fait naturel qu'ils accordassent toute créance à la simple nouvelle de ce fait. Mais *prêcher* la foi, se mettre en avant pour rendre témoignage comme apôtre, voilà ce qu'ils n'auraient jamais pu, ce qu'ils n'auraient pas seulement osé, si la charge expresse ne leur en avait été commise par le ressuscité dans des apparitions positives et sensibles.

3° Après ces éclaircissements préalables, M. Steinmeyer s'occupe en troisième lieu des *récits évangéliques*. C'est se donner une peine parfaitement inutile que de chercher, comme l'a encore fait Gess, à réunir les manifestations du ressuscité en une histoire suivie. *L'apparition du Seigneur à Marie Magdeleine*, à laquelle se rapporte Math.

XXVIII, 9, a pour but la communication aux disciples de la nouvelle de la résurrection. La méthode divine est ainsi de faire proclamer par la bouche de l'homme ce qui doit être un sujet de joie universelle. Marie veut saisir le Seigneur, non pour se persuader à elle-même qu'il n'est pas un esprit, mais pour rentrer en possession de celui qu'elle avait perdu. Il est revenu, non pour rétablir l'ancien rapport, mais pour y mettre fin. Il est revenu, non pour demeurer, mais pour s'en aller. Et c'est pour cela qu'il dit à Marie : « Ne me touche pas ! » — Les *disciples d'Emmaüs* reconnaissent le ressuscité, non pas pour eux-mêmes, mais afin d'être les messagers auprès de ses disciples. Ils ne devaient pas être conduits à la foi à sa résurrection par la vue des yeux de la chair ; il fallait que d'abord ils crussent à la parole de Dieu et qu'ils ne vissent qu'ensuite. Leur mission fut de préparer au Seigneur l'accueil de la foi de la part de ses disciples. Jésus voulait être attendu lorsqu'il apparaîtrait au milieu des siens avec la salutation de paix ; il voulait être reçu avec foi, lorsqu'il viendrait déposer entre leurs mains la charge élevée dont ils devaient être revêtus. L'apparition qui eut lieu le soir du jour de Pâques forme le point culminant de l'histoire des quarante jours : le Seigneur installe les apôtres dans leur charge. Il y eut, dans le souffle de Christ, une communication réelle du Saint Esprit, et les disciples ne reçurent pas, comme le pense Bengel, une *arrha pentecostes*. Toutes les difficultés sont levées aussitôt que l'on saisit l'action du Seigneur dans son rapport exact avec sa déclaration antérieure. Il choisit ses disciples pour ses apôtres. Son choix les élève en effet au niveau de leur œuvre future. Mais ils n'auraient pas véritablement reçu la charge que Paul décrit si bien comme la charge de l'Esprit, si, à l'heure même, le don du Saint-Esprit ne leur avait été fait. La parole d'appel a eu besoin de l'action qui l'a accompagnée, non pour en être confirmée, mais bien en vue de sa réalisation pratique. Etroitement uni à la charge et coefficient de sa notion, le don de l'Esprit devait demeurer latent et reposer aussi longtemps que l'emploi de ce don resterait en repos. — L'*histoire de Thomas* ne se comprend pas si on n'envisage pas cet apôtre comme un douteur. La foi avait déjà abandonné Thomas avant que la pensée du doute pénétrât dans son âme et que la parole de ce doute vînt sur ses lèvres. Il se sent atteint par l'œil de celui qui voit dans le secret et qui a suivi la délibération de son cœur. La grâce de Christ lui offre précisément ce qu'il avait indiqué comme la condition de sa foi et de son assurance, et à la déclaration qu'il s'est faite à lui-même : je ne veux pas croire, une voix répond comme un

écho : ne doute pas, mais crois. C'est par là qu'il a été vaincu ; non-seulement l'incrédulité a été déracinée, mais encore transformée en foi, et, tout comme les autres, il se montre un véritable apôtre de Christ.

L'apparition au bord du lac forme un tout. Lorsque, le soir de Pâques, le Seigneur éleva les disciples à la dignité d'apôtres, c'était sur la grandeur de la charge, sur sa puissance et son autorité qu'il plaçait lui-même l'accent. Il fit refléter sur leur visage la plénitude de la majesté avec laquelle il apparut à leurs yeux. L'heure avait sonné où sa promesse allait s'accomplir : « Vous êtes ceux qui avez persévéré avec moi dans mes tentations, c'est pourquoi je vous donne le royaume, comme mon Père me l'a donné, afin que vous soyez assis sur des trônes pour juger les douze tribus d'Israël. » De même que, sur l'ordre de son Père : « Assieds-toi à ma droite, » il a lui-même saisi le sceptre du royaume, ainsi, de son côté, il institue la puissance de ses disciples dans ce royaume. Le côté opposé apparaît aussi. La puissance des apôtres a pour condition leur humble service ; les résultats dépendraient de leur activité constante, infatigable, dévouée. Ils devaient se montrer les serviteurs de Christ, en grande patience, en fatigues, en travaux, en veilles, en jeûnes. Ils étaient assis sur leurs sièges, mais leur activité de juges et de dominateurs devait marcher d'un même pas avec leur service comme évangélistes et reposer absolument sur ce service comme sur sa base. Et c'est précisément là ce que symbolise l'histoire de la pêche miraculeuse. La nourriture que le Seigneur réclame de ses apôtres, c'est leurs âmes qu'il faut qu'ils lui donnent en propre ; il faut qu'ils marchent dans le travail et dans la peine. Le repos que Jésus prépare à ses apôtres est qu'il leur donne comme salaire ce qu'ils ont accompli à son service. La scène qui suit entre le Seigneur et Pierre n'est pas une nouvelle image. Pierre n'est pas installé dans son apostolat par la triple question et par l'ordre trois fois répété de Christ, il n'est pas revêtu de la primauté sur les apôtres ; l'accent est placé sur la prédiction relative à la mort que Pierre devait endurer.

L'apparition du Seigneur au jour de son ascension n'a pas lieu parce que le Seigneur voulait s'en aller, mais parce que, après ces discours, il voulait se séparer de ses disciples. Le ressuscité voulait transmettre à ses apôtres ses ordres sur le moment et le lieu du commencement de leur activité. Par là s'explique qu'il ne soit fait aucune mention de l'ascension dans les évangiles de Matthieu, de Marc (car M. Steinmeyer tient positivement XVI, 9 pour inauthentique) et de

Jean. C'est au début des Actes des apôtres et non à la fin des évangiles que se trouve la véritable place de l'ascension. Dans cette dernière manifestation, c'est aussi avec un corps matériel que le Seigneur se présenta aux siens. Et lorsqu'il s'éleva visiblement en l'air, sous leurs yeux, pour les convaincre d'une manière sensible qu'il allait auprès du Père et qu'il n'avait plus à attendre aucun rapport terrestre avec lui, son élévation dut indubitablement être une *motio localis, successiva et physica*. Le Seigneur a accompli ce mouvement par la force miraculeuse de sa volonté; absolument comme il avait marché autrefois sur les eaux, il s'élève maintenant en l'air. Mais aussitôt qu'il a disparu aux regards de ses disciples, c'est-à-dire au moment où l'apparition a cessé, nous devons aussi cesser de nous représenter le corps matériel. Ce n'est pas une autre *species du motus* qui a lieu dès lors. Il ne peut plus y avoir de mouvement de quelque nature qu'il soit : le corps spirituel est déjà immédiatement parvenu au but.

M. Steinmeyer a ajouté à son ouvrage un appendice sur la vie de Jésus d'Ernest Renan. Selon lui, ce dernier n'a pas eu l'intention de renverser la foi chrétienne; la tendance de son livre était positive : il voulait semer la piété là où elle n'existait plus, mais il a manqué ce but; car ce qu'il donne de positif n'est point du tout une semence de force et de vie, et quant au reste, c'est la semence de l'incrédulité.

L'auteur se propose de nous donner une quatrième et dernière étude, puis traitera de la naissance et de l'enfance du Seigneur.

J. CART.

D. FR. STRAUSS, L'ANCIENNE ET LA NOUVELLE FOI¹.

Je ne sais si chacun aura reçu la même impression que moi de la lecture du dernier ouvrage de Strauss. Pour moi, habitué à retirer de chacun de ses écrits beaucoup de profit tant au point de vue littéraire qu'au point de vue scientifique, je courus chez le libraire à la première annonce, j'apportai chez moi ce volume comme un trésor et je me plongeai dans sa lecture jusque bien avant dans la nuit. Mais rarement je m'étais vu si trompé dans mon attente. Oh! certainement cet ouvrage aussi renferme beaucoup de détails instructifs, beaucoup

¹ *Der alte und der neue Glaube*. Ein Bekenntniss von D. Fr. Strauss. Leipzig, 1872. — L'article qu'on va lire est la traduction d'un morceau de M. E. Lang, publié dans le journal *Die Reform*, 16 novembre 1872.

de choses bien dites ; mais l'ensemble me peina ; il en sort comme un souffle de vieillesse, un dédain aristocratique contre les puissances réelles de la vie, une amertume vraiment désagréable là où j'aurais attendu l'appréciation impartiale et calme qui est la marque du sage. Le mot de Voltaire : « Ecrasez l'infâme ! » désignant ici, comme chez l'homme du XVIII^e siècle, la religion chrétienne aussi bien que l'église, résonnait à mes oreilles comme le ton fondamental de l'écrit. Je m'étonnais que Strauss pût s'en tenir au point de vue voltairien, dans un siècle qui, dès longtemps, a appris à appliquer aux religions historiques un jugement impartial et à se pénétrer de leur esprit afin de les comprendre.

Strauss, se sentant pressé de faire au public sa profession de foi, pose comme première question celle-ci : « Sommes-nous encore chrétiens ? » (Par nous il faut entendre ceux qui comprennent le monde à la façon moderne.) A cela il répond : « Si nous ne voulons pas recourir aux faux-fuyants, si nous voulons laisser notre oui être oui et notre non, non ; bref, si nous voulons parler en hommes d'honneur et droits nous devons avouer que nous ne sommes plus chrétiens. » Pourquoi ? Si nous résumons ici ce que Strauss dit là-dessus dans les pages 13-90 de son ouvrage, la réponse est la suivante : « *Parce que le christianisme, considéré dans son fondement, n'est qu'une charlatanerie (Humbug) grandiose, avec l'appendice de quelques belles doctrines et de beaux préceptes moraux, qui, du reste, se trouvent de même dans d'autres religions que dans le christianisme, chez d'autres sages que Jésus, et le plus souvent même d'une façon plus pure.* » Je ne crois pas que Strauss trouve rien à redire à cette manière d'interpréter ses expressions, et l'on peut d'autant mieux comprendre notre étonnement.

Strauss juge le christianisme comme Schopenhauer et von Hartmann jugent le monde. Quand le premier revient toujours et en toutes choses à cette thèse que le monde est quelque chose dont la non-existence serait à désirer, et quand le second déclare que le monde est complètement misérable et le pire possible, Strauss trouve à bon droit que ces expressions sont une absurdité pour notre entendement, un blasphème pour notre sentiment ; mais nous nous permettons de remarquer que les expressions de Strauss sur le christianisme nous font le même effet. Nous ne parlerons pas du sentiment ; mais on peut dire que, pour notre entendement, ce n'est qu'une plate ineptie que cette thèse du XVIII^e siècle, d'après laquelle le développement, chrétien après tout, de nos peuples civilisés reposerait sur un *humbug* auquel pendraient quelques lambeaux de morale. Schleier-

macher a dit : « On nous laisse à comprendre comment un rabbin juif avec des sentiments charitables, un peu de morale socratique, quelques miracles, ou ce que d'autres prennent pour tels, et le talent de prononcer d'agréables sentences et paraboles, a pu acquérir une influence pareille, fonder une nouvelle religion et par là un nouvel ordre social. » Mais non; Strauss ne veut pas nous laisser cela à trouver; il se charge lui-même de l'explication. Écoutons! « Historiquement, c'est-à-dire si l'on compare l'action étonnante de cette foi (à la résurrection de Jésus) avec son complet manque de fondement, l'histoire de la résurrection ne se présente que comme un *humbug* historique. Cela peut être humiliant pour l'orgueil humain, mais cela est : Jésus eût pu enseigner et mettre en pratique tout ce qui est vrai et bien, ou même ce qui est excessif et exclusif (ces choses-ci ont toujours la plus grande influence sur les masses), ses enseignements n'en auraient pas moins été dispersés comme des feuilles par le vent et détruits, si ces feuilles n'avaient pas été réunies par un solide lien et conservées par la croyance erronée à sa résurrection. » (Pag. 72.) En quoi vaut-elle mieux que le monde de Schopenhauer, cette humanité telle que la peint Strauss, et qui ne saurait conserver les nombreux petits grains de vérité qu'en les enfermant dans un boisseau débordant d'erreur? Accordons ce qu'il y a de vrai dans ces paroles de Strauss, nous devons cependant demander comment il est croyable qu'une foi erronée ait non-seulement subsisté pendant dix-huit siècles chez les peuples les plus civilisés, mais encore ait eu une influence si énorme, si elle n'est qu'une foi erronée, qu'un *humbug*, si elle n'a pas été le support d'une grande idée, le vase contenant une vérité de toute importance.

Telle est la question que nous posons. Et qui sommes-nous? — Notre nombre est légion, nous nous comptons par cent mille et nous avons parmi nous un homme dont nous sommes fiers, le docteur D. Fr. Strauss.

Nous ouvrons un écrit de Strauss qui a précédé de dix ans celui qui nous occupe : *Hermann-Samuel Reimarus, 1862*. Là, nous en tenant surtout au sujet de la résurrection de Jésus, nous lisons les paroles suivantes aussi fortes que prudentes : « Une recherche approfondie de la vie de l'âme humaine et de l'histoire du développement des religions nous a appris qu'une vérité peut apparaître d'abord aux hommes sous une forme inadéquate, sous le couvert de l'erreur, et cependant posséder déjà alors la valeur et l'action d'une vérité, non pas complètement sans doute; mais si la vérité ne devait agir que là

où elle est annoncée dans sa pureté et pour autant qu'elle l'est, combien ne serait pas restreinte son influence dans l'histoire ! Si nous n'hésitons pas à taxer d'erreur l'idée des disciples que Christ mort était ressuscité et leur était apparu, de même que leur attente de son retour sur les nuées du ciel, nous dirons aussi que cette erreur renfermait une plénitude de vérité. Cette vérité qui a transformé le monde : savoir que c'est l'invisible et non le visible, le céleste non le terrestre, l'esprit non la chair (pour employer les expressions du Nouveau Testament) qui sont le vrai, l'essentiel, c'est d'abord sous la forme de la croyance à la résurrection de Jésus qu'elle devint le bien commun de l'humanité. Et combien de conséquences de la plus grande importance s'y trouvaient renfermées ! Dès lors il fallait rompre avec cette belle harmonie du spirituel et du sensible qu'avait réalisée le monde grec. L'esprit n'avait pas fait ses preuves comme puissance indépendante, aussi longtemps qu'il ne s'était pas affirmé dans son opposition contre le sensible, dans la douleur et les macérations, dans la recherche de l'invisible, de l'odieux même. Il fallait que le solide et fier édifice de l'empire romain s'écroulât, que l'église dominât sur l'état, le pape sur l'empereur, pour que l'humanité arrivât à comprendre qu'il n'y a pas de force matérielle si grande qui ne doive à la longue céder à la force de la conviction et des idées. Tout cela gisait en germe, comme en abrégé, dans la foi à la résurrection de Jésus, tandis que, dans l'espérance de son prochain retour pour l'établissement de son règne, se trouvait la pensée que le principe du christianisme était destiné à introduire dans le monde un nouvel ordre de choses. »

Voilà ce qu'écrivait textuellement Strauss, il y a dix ans. Nous avons en vain cherché dans les parties de l'ouvrage actuel qui traitent du christianisme un mot aussi juste et aussi impartial. On voit facilement à quel but Strauss serait arrivé, s'il eût persévéré dans le chemin où il se trouvait. Il eût dit : « Le principe du christianisme, la suprématie de l'esprit sur la chair, de l'éternel sur le temporel, du céleste sur le terrestre, est entré dans le monde, comme cela arrive à toute idée, sous une forme inadéquate, sous le voile de la foi à la résurrection. Ce principe avait devant lui un long chemin où il avait à faire ses expériences ; contre lui il avait un monde établi et civilisé et une culture à laquelle il devait se rendre intelligible. Il arriva naturellement que, tout d'abord, le principe chrétien nia le monde dans lequel il ne se trouvait pas encore, et proclama le sensible, le terrestre comme subordonné, inférieur de beaucoup à l'esprit. Ce fut le

temps du moyen âge, le temps des ascètes, des macérations, des moines, le temps de la suprématie de l'église comme représentant le spirituel, l'éternel, le céleste, sur l'état comme monde purement civil et temporel.

» Le résultat de cette première phase de l'esprit chrétien fut que l'esprit se matérialisa dans les formes et les cérémonies de l'église, que l'église se mondalisa dans une papauté dirigée par les seuls intérêts temporels, dans de riches couvents, dans la personne de moines débauchés et d'ecclésiastiques licenciés ; tandis que, au même moment, les tendances et intérêts temporels acquéraient de la valeur dans d'autres manifestations du temps, dans le réveil de la bourgeoisie, la découverte de l'Amérique, la renaissance des livres classiques. La preuve était ainsi donnée négativement et positivement : le monde avait ses droits. L'esprit ne peut prouver sa suprématie sur la chair en l'asservissant et l'écrasant, mais seulement en formant le monde, en usant du temporel comme moyen, comme instrument, comme matériel pour l'esprit, et en reconnaissant les droits. C'est là ce que le monde moderne a compris être sa tâche ; profit et possession, argent et bien, art et science, état et vie civile, ne sont plus pour lui rien de subordonné, de méprisable, de seulement mondain et temporel ; tout cela crée à ses yeux des intérêts, des devoirs importants et sacrés. Ainsi seulement le principe chrétien de la suprématie de l'esprit se trouve représenté dans sa vérité et sa pureté ; nous cessons si peu par là d'être chrétiens que nous arrivons plutôt ainsi à amener à leur vrai et plein accomplissement les postulats du principe chrétien. »

C'est ainsi à peu près que Strauss eût dû conclure, d'après les prémisses de son précédent ouvrage. Mais dès lors il a vieilli de dix ans ; aujourd'hui il tend seulement à prouver que le christianisme est dans le fond un *humbug* historique et que nous n'avons plus de raison de nous nommer chrétiens. Aujourd'hui il veut seulement prouver son droit à poursuivre de ses sarcasmes mordants (pag. 291) tous ceux qui, suivant le chemin pris par lui-même dans son *Reimurus*, veulent mettre en harmonie le christianisme et la culture moderne. Strauss se rend sa preuve extraordinairement facile ; l'orthodoxie lui fournit les armes de son arsenal. Le christianisme n'est rien autre que la foi à la personne et à la destinée de Jésus-Christ. Strauss emprunte avec joie ce principe à l'orthodoxie, parce que cela facilite fort sa tâche. Foi à Jésus-Christ ! Mais au sens étroit, la foi demande un être divin, donc la foi à Jésus suppose sa divinité. L'homme moderne rejette cela. Reste la foi à Jésus-homme ! Mais que fut-il donc ? Les données sur

son activité, sur son sort, les paroles qui sont mises dans sa bouche sont si incertaines et si contradictoires, que l'on ne peut qu'en peu de points poser le pied avec assurance. Peut-on bâtir une foi sur l'incertain? En outre Jésus manque trop d'intelligence pratique dans certaines sphères importantes de la vie comme l'industrie, l'état, l'art, la science, et en d'autres domaines il fut trop fanatique pour être notre modèle. Donc : nous ne sommes plus des chrétiens.

C'est ainsi que raisonne aujourd'hui ce même Strauss qui, il y a dix ans, faisait à Reimarus et au XVIII^e siècle en général le reproche d'avoir appliqué à des personnalités religieuses, comme Jean, Pierre, Paul, une fausse mesure, celle du prosaïque bon sens. « Voilà pourquoi, disait-il, dans le siècle de Reimarus aucune religion nouvelle ne s'éleva, tandis que l'ancienne était sur le point de s'éteindre. Il n'y a de religieusement productif que les temps où l'imagination règne, comme l'intelligence au XVIII^e siècle. C'est l'imagination que le XVIII^e siècle a méconnue, avec laquelle il oublia de compter; et c'est pour cela qu'il méconnut aussi la religion, dont la mère est l'imagination (*Phantasie*), comme le père en est le cœur (*Gemüth*). (Reimarus, pag. 279.) Et ce même Strauss applique aujourd'hui la même mesure du froid bon sens à Jésus. Avec des procédés peu sûrs et purement arbitraires, il critique les paroles de Jésus telles que les fournissent les trois évangiles, choisissant de préférence ce qui est le plus défavorable à Jésus; puis il juge sa personne et ses doctrines, appréciant sa valeur historique d'après la justesse de ses vues particulières sur l'acquisition de la richesse, l'art, la science, l'état, la vie civile. Comme si la signification d'un génie religieux devait se chercher à la périphérie et non dans le point central: la position du cœur à l'égard de Dieu! Ce Jésus a renouvelé le sentiment de l'humanité, il a restauré et nourri de nouvelles sèves les racines du cœur, il a introduit dans une race épuisée et sans consolation le monde infini de la foi, de l'amour, de l'espérance; il a délivré son temps de circonstances difficiles et sauvé la société; il a dressé un nouvel idéal pour le monde, et plus que cela: il a, par sa parole et sa vie dévouée, enflammé les hommes pour cet idéal, il les a entraînés dans une révolution d'où est sorti un nouvel âge du monde.

Mais c'était là un idéal fanatique; nous ne pouvons donc plus nous en servir, répond Strauss. Quel homme sensé nierait les adjonctions fanatiques que produit tout commencement? mais aussi quel homme raisonnable attend du commencement déjà l'œuvre accomplie de deux mille ans? Cet idéal est cependant le vrai quant à son fond essentiel:

un règne de Dieu sur la terre, qui se réalise par la repentance et par la foi, c'est-à-dire par un retour plus profond de l'homme sur lui-même, par le renouvellement du cœur produisant un état d'amour parfait entre l'homme et Dieu. On ne saurait croire dans quelle proportion et avec quelle malveillance Strauss s'acharne à dépouiller le christianisme de toute profondeur de contenu. Il sait pourtant, car il a étudié le Nouveau Testament, que le premier écrivain chrétien, Paul, quelle que soit du reste l'insuffisance des formes dans lesquelles il le fit, ne poursuivit qu'un but en toutes choses. Il voulut exposer le christianisme et le défendre contre tous les préjugés, contre toutes les étroitesse de son temps, comme étant la religion qui nous fait enfants de Dieu, puisque l'homme ne dit plus : Seigneur ! mais : Abba ! père ; comme la religion de la liberté, puisqu'elle n'attache aucun prix à ce qui est extérieur : circoncision, jours de fêtes, races, castes, mais seulement à la nouvelle création ; et comme la religion de l'amour, qui ne connaît plus ni crainte ni récompense. Il sait avec quel bonheur cette religion, qui aujourd'hui encore se fait remarquer par « son respect pour l'univers animé, » s'est exprimée dans les trois premiers évangiles d'une façon évidente et populaire, grâce à la poésie et à la vérité, les paraboles animées, les mots et les scènes classiques de la vie de Jésus, de sorte que cette religion réussit à tirer d'idées générales des figures pleines de vie. Strauss sait tout cela aussi bien que nous, mais il le cache et poursuit son chemin avec une légèreté que la science impartiale ne lui pardonnera jamais.

Le théologien aigri n'a pas hérité en ceci de ce qu'il y a de plus beau chez son vénéré maître, Goethe, de ce que nous admirons en lui : la justesse et l'impartialité. Goethe se plaisait, il est vrai, à se nommer un non-chrétien décidé, et nous comprenons bien pourquoi ; mais conclure sa vie par une profession de foi semblable à celle de Strauss, son esprit, ouvert à tout, comprenant tout, ne l'aurait jamais supporté. On connaît ces paroles de lui : « Vrai ou faux sont d'étranges questions touchant les choses de la Bible. Qu'est-ce qui est vrai, sinon tout ce qui est excellent, tout ce qui est en harmonie avec la nature et la raison les plus pures, et sert aujourd'hui encore à notre culture supérieure ? Et qu'est-ce qui est faux, sinon l'absurde, le vide, le stupide, ce qui ne porte pas de fruits, ou du moins point de bons ? Dans ce sens je tiens les quatre évangiles pour vrais ; car en eux brille le reflet d'une élévation qui provient de la personne de Christ, et qui est plus divine que ne le fut jamais aucune autre manifestation du divin sur la terre. Me demande-t-on si je lui témoigne un respect

d'adoration, je réponds : « certainement. » On connaît aussi cet autre mot de lui, que, « dans tous les progrès de culture et dans tous les développements des sciences, nous ne dépasserons jamais l'élévation et la culture morale du christianisme, tel qu'il brille dans les évangiles. » Certes, on peut n'être pas d'accord là-dessus. Si Strauss avait répondu à la question : sommes-nous encore chrétiens ? comme à celle-ci : sommes-nous encore religieux ? « oui ou non, suivant qu'on veut l'entendre, » nous lui eussions donné notre assentiment. Ou bien s'il eût fondé sa négation du christianisme sur une recherche impartiale et juste, nous eussions reçu avec reconnaissance ses instructions. Mais ainsi, telle qu'elle est, cette partie du livre de Strauss est la plus mauvaise page qui soit sortie de sa plume.

A. NÉANDER. — L'EMPEREUR JULIEN ET SON ÉPOQUE ¹

L'ouvrage que nous annonçons est loin d'être une nouveauté. C'est la seconde édition, publiée il y a déjà cinq ans, d'un opuscule de l'illustre historien Néander. La première édition parut en 1812, l'année même où l'auteur commençait son enseignement à Berlin ; quoiqu'il eût professé pendant deux ans à Heidelberg, il n'avait alors que vingt-trois ans.

Cette étude est divisée en quatre sections dont la première, très générale, n'a pas un lien bien intime avec les suivantes ; elle traite « du christianisme, dans son rapport avec l'époque dans laquelle son apparition et son extension ont eu lieu. » La seconde section, beaucoup plus courte, expose « l'éducation de Julien et son développement jusqu'à son avènement au trône impérial. » Elle conduit à une troisième section, consacrée aux « vues religieuses et philosophiques de Julien, au point de vue auquel il fut ainsi amené sur le christianisme, et aux moyens par lesquels, comme empereur, il chercha à réaliser ses idées religieuses. » Enfin, la quatrième section, portant l'étude sur des faits plus généraux, envisage « l'état de l'église chrétienne au temps de l'empereur Julien, et la manière dont il s'est comporté à son égard. » Chacune de ces parties est suivie d'observations et d'éclaircissements sur des points de détail.

¹ *Über Kaiser Julianus und sein Zeitalter*, von Dr A. Neander. 2. A. 1867.

Dans le jugement qu'il porte sur le célèbre adversaire du christianisme, Néander appartient à la réaction commencée par Arnold, dans son histoire de l'église et des hérétiques, contre la sévérité excessive dont les auteurs ecclésiastiques avaient usé jusqu'alors envers Julien. Il cherche à l'apprécier avec impartialité et une indulgence que plusieurs ont trouvée trop grande. Les faits sont exposés avec soin, et de nombreux renvois aux sources permettent de contrôler les affirmations de l'auteur.

FR. OVERBECK. — LES ÉCRITS DU NOUVEAU TESTAMENT¹

La théologie actuelle se préoccupe à juste titre des questions historiques se rapportant aux origines du christianisme. Malgré la suspicion qu'excite dans certaines écoles une telle étude, on sent de plus en plus que là est l'avenir de la théologie. Cette suspicion elle-même provient de la nouveauté relative d'un examen sérieux de ces questions. Peu de temps après l'époque primitive, les Pères de l'église ont perdu le sentiment historique de la période apostolique. Irénée, Clément d'Alexandrie et Tertullien se font à ce sujet les idées les plus fausses, et ces idées se maintinrent bien longtemps encore. La réformation sembla vouloir accorder de l'importance aux recherches historiques, mais elle ne tarda pas à être absorbée par les questions dogmatiques et pratiques. Plus tard la théorie de l'inspiration littérale s'opposa absolument aux libres investigations de la critique.

Il était réservé à notre siècle d'entrer décidément dans une voie plus large. Schleiermacher et de Wette donnèrent le premier élan ; mais Baur fut le véritable promoteur de cette étude vraiment impartiale des origines du christianisme. Tandis que le rationalisme avait eu le tort de s'en tenir exclusivement à la question des miracles, l'école de Tubingue agrandit et éleva le débat. Depuis lors, les théologiens indépendants ont poussé les investigations dans tous les domaines de l'époque apostolique, de la composition des livres du Nouveau Testament et de la formation du canon. Il est à espérer que l'on persévérera dans cette voie, conformément aux principes de

¹*Ueber Entstehung und Recht einer rein historischen Betrachtung der neutestamentlichen Schriften in der Theologie*, von Frank Overbeck. 1871. — Broch. in-8, de 36 pages.

liberté posés dans le protestantisme. Tandis que la théologie catholique s'enferme de plus en plus dans une rigidité dogmatique semblable à la mort, la théologie protestante doit sans cesse renouveler sa vie par les recherches historiques, en particulier la critique biblique et l'étude des origines du christianisme.

L. M.

PHILOSOPHIE

BONITZ. — INDEX ARISTOTELICUS ¹

Cet *Index*, qu'on attendait depuis longtemps, achève l'édition des œuvres d'Aristote, préparée par l'académie de Berlin et publiée par Bekker. Il est le fruit d'un travail incessant de vingt-cinq années. On y trouve l'énumération et la classification faites avec soin de tous les sujets auxquels s'est appliquée l'investigation infatigable et universelle d'Aristote, des idées émises par lui et constituant un organisme d'une solidité et d'un enchaînement admirables, et enfin des formes terminologiques que le penseur de Stagire a données à la langue grecque et dont le plus grand nombre sont restées dans le vocabulaire philosophique de tous les peuples civilisés.

Il importe de remarquer que la partie des œuvres d'Aristote, relative aux sciences de la nature, est encore obscure sur beaucoup de points. En général l'histoire de la science de la nature, pour laquelle les écrits de notre philosophe sont sans contredit la source la plus abondante, a été, de tous les domaines de l'antiquité, le moins exploré jusqu'ici. Aussi l'explication des termes zoologiques et botaniques, chez Aristote, exige-t-elle une étude spéciale d'une difficulté considérable. L'éditeur de l'*Index* a eu soin de s'assurer, pour les articles zoologiques, de la collaboration de M. *Jurgens Bona Meyer* dont on connaît les travaux méritoires sur l'*Histoire des animaux* d'Aristote. Malheureusement ce savant n'a pu achever que les articles de la lettre A. L'enseignement dont il s'est trouvé chargé, à la suite de son appel à l'université de Bonn, ne lui a pas laissé le loisir nécessaire pour continuer son œuvre. Quoiqu'il ait encore fourni quelques matériaux pour les lettres suivantes, les articles zoologiques de la lettre B ont été élaborés par M. *Bernhard Langhavel*, qui se trouvait fort bien

¹*Index Aristotelicus*, ed. Hermannus Bonitz. 1870. — 1 vol. in-4 de 878 pag.