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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 10 (1877)

Buchbesprechung: Théologie

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 14.07.2025

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

BULLETIN

THÉOLOGIE

CARL ZIMMERMANN. — CARTES ET PLANS POUR SERVIR A LA TOPOGRAPHIE DE JÉRUSALEM[1].

La topographie de Jérusalem ! Il suffit de s'être occupé quelque peu de géographie biblique pour savoir que c'est là une arène où, depuis vingt à trente ans surtout, de nombreux champions ont rompu des lances ensemble, sans que ces débats, assez vifs par moments, aient abouti jusqu'ici à un résultat plus ou moins positif. Il était difficile qu'il en fût autrement, étant données les conditions dans lesquelles les discussions se sont poursuivies jusqu'à ces dernières années. Comment pouvait-on se flatter d'arriver à des résultats, même approximatifs, sur l'état, la circonférence, la physionomie de l'ancienne capitale des rois de Juda, aussi longtemps qu'on connaissait à peine la surface de la ville actuelle, aussi longtemps qu'il n'y avait pas de fouilles faites dans toutes les parties de ce sol couvert de séculaires décombres, et que les esprits même les plus émancipés — un Robinson, pour ne citer que le plus connu — subissaient encore l'empire de traditions qui, en partie, ne datent que du moyen âge, tandis que les renseignements fournis par l'antiquité, ceux de l'historien Josèphe par exemple, étaient ignorés, négligés ou même cavalièrement taxés d'absurdes, sinon de pur mensonge ?

Faut-il s'étonner, après cela, s'il existe à peu près autant de plans différents de Jérusalem ancienne qu'il y a eu de topographes, et s'il n'est pas, à l'heure qu'il est, une seule question de quelque importance sur laquelle tous soient d'accord? En effet, qu'il s'agisse de la place à assigner au mont Sion, de la situation de l'Acra et de la colline de Bézétha, ou de la direction suivie par le Tyropéon, ou encore

[1] *Karten und Pläne zur Topographie des alten Jerusalem.* Bearbeitet und herausgegeben von Dr C. Z., Gymnasialrector in Basel. 4 planches in-fol. accompagnées d'un mémoire explicatif de 40 pag. in-8. Bâle, C. Detloff, 1876. — Prix : 10 fr.

du tracé du second et du troisième mur, sans parler d'autres questions moins fondamentales, sur tous ces points le désaccord est flagrant, plus flagrant que jamais.

En voyant paraître un nouvel ouvrage sur ce problème tant débattu, on pourrait être tenté de dire: Assez! A quoi bon venir grossir encore le dossier et compliquer le débat comme s'il ne l'était pas déjà plus que suffisamment? Tout n'a-t-il pas été dit? Le fiasco n'est-t-il pas assez complet? — Eh bien non, tout n'est pas dit. Le travail que nous annonçons paraît à point pour faire sortir la question topographique de l'impasse où elle était engagée. Il marque pour les études de cet ordre le commencement d'une ère nouvelle. Ainsi en en ont jugé, déjà avant qu'il vît le jour de la publicité, quelques-uns des hommes les plus compétents en cette matière, MM Tobler et Furrer. Nous le saluons donc avec joie, et nous sommes heureux de constater que la science en sera redevable à notre Suisse, qui occupe déjà une place si honorable dans les annales de la géographie biblique.

Pour donner une idée de la valeur de cette publication, il suffira d'indiquer brièvement quel en est le contenu.

Des quatre planches que renferme le portefeuille, la première représente « le terrain vierge de Salem-Iebous » (pag. 9. du Mémoire), c'est-à-dire le terrain tel qu'il a dû être avant toute habitation. Cette carte est extrêmement instructive. (Réduction $^1/_{5000}$; les pentes marquées par des hachures de teinte brune, et les courbes d'équidistance de 10 en 10 pieds par des lignes rouges.) Elle a été exécutée d'après un croquis fourni par M. Conrad Schick, ancien élève de l'institut missionnaire de Chrischona, près Bâle, domicilié à Jérusalem depuis 1846, en dernier lieu comme architecte de la mission anglaise. Cet homme aussi modeste qu'infatigable était mieux placé que personne pour se familiariser avec la nature du sol sur lequel s'élève la ville sainte. Depuis une vingtaine d'années, il ne s'y fait aucune construction ou réparation de quelque importance, sans qu'on ait recours à ses conseils. Il a profité des fouilles entreprises tant par des particuliers que par les autorités, pour faire des mesurages exacts sur plus de deux cents points de la ville et de ses environs immédiats. Ce sont ces données, patiemment enregistrées, qui lui ont permis d'esquisser la carte du terrain primitif, débarrassé de la couche de décombres sous laquelle il est enseveli à une profondeur qui va, par places, jusqu'à 140 pieds.

Il faut comparer cette première carte avec la seconde (le terrain actuel, d'après le major Wilson) pour se faire une idée de l'œuvre de

nivellement qui s'est accomplie à Jérusalem dans le cours des siècles, et se convaincre de ce qu'il y avait d'illusoire dans les tentatives entreprises par la plupart des topographes pour reconstruire l'ancienne Jérusalem sur la base du terrain actuel. Plus d'un plan, savamment élaboré, se trouve maintenant avoir été le plan d'une ville bâtie à moitié « en l'air », tant les différences de niveau sont considérables.

Ce qui n'est pas moins intéressant, et complète avantageusement l'instruction qui résulte de l'étude comparée des deux cartes, c'est la planche III. Elle contient une série de profils représentant les sections verticales de sept lignes indiquées sur les cartes et coupant le terrain en différents sens, du nord au sud, et de l'ouest à l'est. La couche de décombres qui forme le terrain actuel de la ville s'y détache nettement, teintée en rose, de la roche grise qui constitue le sol primitif.

Sur la quatrième feuille, l'auteur a reproduit ($^1/_{20000}$) le plan hypothétique de l'ancienne ville d'après *seize* auteurs différents, depuis Robinson (1841) jusqu'à Tobler, Furrer et Schick (1876). Ces trois derniers plans sont des originaux composés en vue de la présente publication. Un intérêt particulier s'attache à celui de Tobler, puisque ce vaillant archéologue a été dès lors retiré de ce monde († le 21 janvier de cette année à Munich, à l'âge de 70 ans.) Ce croquis est donc, pour ainsi dire, son testament topographique.

Le mémoire dont les cartes et plans sont accompagnés est également fort digne d'attention. On y trouvera résumé en un petit nombre de pages tout ce qu'il importe de savoir pour se mettre au courant des questions en litige et pour apprendre à connaître les phases diverses par lesquelles la discussion a passé depuis Robinson. L'auteur y rend un juste hommage aux travaux de MM. de Vogüé et de Saulcy (dès 1862 et 1863), ainsi qu'à ceux des agents du *Palestine Exploration Fund* qui s'est constitué à Londres en 1865 sous le patronage de la reine.

Nous attendons avec impatience la seconde partie de cet ouvrage, où l'auteur exposera le résultat de ses propres études sur la base des travaux accomplis, sur le terrain même, par M. Schick et les ingénieurs de la société anglaise. Assurément on ne doit pas s'attendre à voir tout d'un coup un complet accord sur tous les points succéder à la grande diversité d'opinions qui a régné jusqu'à ce jour entre les topographes. Mais une base solide est maintenant donnée, et c'est de cette base commune que devront partir tous les travaux ultérieurs. Il faudra continuer à sonder le terrain, compléter les fouilles, pour voir s'il ne reste pas sous les décombres des vestiges d'anciennes con-

structions, des pans de mur, etc. Il faudra examiner de plus près la nature du terrain qui recouvre le sol primitif, pour arriver, si possible, à distinguer les places où il se compose de simples débris provenant de destruction par la guerre, de celles où il pourrait provenir de nivellements exécutés en temps de paix. Car Jérusalem «ancienne» elle-même n'est pas restée toujours la même. Autre était celle de David, autre celle d'Ezéchias, autre celle de Néhémie, autre celle des Hasmonéens. Enfin, il faudra recommencer tout de nouveau, pour en comparer les résultats avec les cartes que nous possédons maintenant, l'étude des anciens textes, l'étude des données topographiques renfermées dans la Bible, dans le premier livre des Maccabées, dans les écrits de Josèphe, dans ceux de Jérôme, ainsi que dans les relations des anciens pélerins. Il est probable que plusieurs de ces textes seront envisagés désormais d'un tout autre œil que par le passé.

N'oublions pas, en terminant, de dire que les quatre planches font le plus grand honneur à la maison Wurster, Randegger et Ce à Winterthour, et de rendre attentif au prix exceptionnellement modique de ce bel ouvrage. H. V.

P. S. — Depuis que ce compte rendu est imprimé, il nous est venu de Bâle un appel en vue de la fondation d'une « Société allemande pour l'exploration de la Palestine. » Cet appel émane d'un comité d'initiative composé de MM. Zimmermann, l'auteur de la publication dont nous venons de parler ; Alb. Socin, de Bâle, actuellement professeur de langues sémitiques à Tubingue, l'auteur d'un excellent guide en Palestine et en Syrie (collection Bædecker), et Kautzsch, professeur de théologie à Bâle, qui a visité récemment la Terre-Sainte. Ces trois savants, avant de lancer leur appel, se sont assuré l'appui d'un certain nombre d'hommes compétents et influents, parmi lesquels nous remarquons les noms de MM. Delitzsch, Fraas, Furrer, Kiepert, de Moltke, Schick, de Munchhausen, consul allemand à Jérusalem.

La Société aura pour organe une *revue* trimestrielle qui publiera des travaux sur la topographie, l'histoire naturelle, l'éthnographie, de la Palestine, des nouvelles statistiques et politiques, des articles de numismatique et d'épigraphie, des comptes rendus bibliographiques. La revue sera envoyée *gratis* à tous les membres de l'association. Ceux-ci payent une contribution annuelle d'au moins dix marc (12 fr. 50 cent.). Les fonds qui resteront disponibles, déduction faite des frais de la revue, seront employés à organiser une mission scien-

tifique en Palestine. La Société contribuera ainsi, de concert avec la Société anglaise et avec la Société américaine, à élucider quelques-uns des nombreux et difficiles problèmes topographiques qu'il reste à résoudre, et pourra rendre dans la suite de précieux services à la science biblique. La première livraison de la revue paraîtra dans le courant de l'été, chez K. Bædecker, libraire à Leipzig et caissier de la Société. Les personnes disposées à répondre à cet appel sont priées de s'inscrire auprès de l'un des trois signataires.

G.-F. ŒHLER. — THÉOLOGIE DE L'ANCIEN TESTAMENT. — 2me vol. [1].

Ce second volume termine la traduction française que M. de Rougemont nous a donnée de l'ouvrage d'Œhler. Il renferme l'étude de la loi mosaïque ou plus spécialement celle des sacrifices et des fêtes religieuses d'Israël. C'est un sujet qui appartient presque entièrement à l'archéologie. Mais on se rappelle que le professeur de Tubingue fait rentrer une partie de cette discipline dans la théologie biblique. D'après la division adoptée, ce morceau rentre encore dans le mosaïsme. Il forme la transition à la période du *prophétisme* (depuis la mort de Josué à Malachie), qui occupe la plus grande partie du volume, terminé par l'étude de la *Sagesse des Hébreux* (Prov., Job, Eccl. et quelques morceaux du liv. des Ps). Pour la critique de cette œuvre de l'éminent théologien et l'analyse de son contenu, nous renvoyons à ce qui en a été dit dans cette *Revue*, lors de l'apparition de l'ouvrage allemand [2].

Cette seconde lecture de la *Théologie biblique d'Œhler* dans l'excellente et exacte traduction de M. de Rougemont, a confirmé notre impression première. Nous avons ici une grande richesse de renseignements, des aperçus intéressants, parfois nouveaux, à côté de défauts graves et de lacunes regrettables.

Un point surtout nous a frappé cette fois; c'est la manière incomplète et peu précise avec laquelle est traitée la question du Messie. Ce sujet, si important à tous égards, si essentiel pour une juste ap-

[1] Théologie de l'Ancien Testament, par G.-F. Œhler, docteur en phil. professeur à Tubingue. Traduit de l'allemand par *Henri de Rougemont*, pasteur. Tom. second, in-8°, 462 pag. — Paris et Neuchâtel, 1876, Sandoz et Fischbacher.

[2] *Revue de théologie et de philosophie*, 1876, pag. 64-106.

préciation des christologies du Nouveau Testament, n'occupe dans ce gros volume qu'une place très restreinte, hors de proportion avec tout le reste. Et même dans ce chapitre si court, nous trouvons tout ce que l'auteur a à nous dire sur le *serviteur de Jahveh souffrant*, autre question capitale. Ce manque de développement est d'autant plus regrettable que le point de vue d'Œhler, quoique très ancien, aurait besoin aujourd'hui de nouvelles preuves, de points d'appui plus solides pour se maintenir. C'est là ce que nous voudrions faire ressortir en quelques mots.

Comme tous les théologiens modernes, Œhler voit dans le passage 2 Sam. VII (la prophétie de Nathan à David) le point de départ, l'origine de l'idée messianique du prophétisme. C'est le moment où la promesse se concentre dans une famille, dans la dynastie davidique, pour se personnifier ensuite dans un seul individu. Auparavant elle avait été appliquée à l'humanité tout entière (Gen. III, 15), puis à un peuple (Gen. XII, 3; XVIII, 18, etc.), enfin à une tribu. (Gen. XLIX, 10 : d'après Œhler *schiloh* signifie repos dans ce passage si difficile et tant discuté.)

La prophétie de Balaam avec Deut. XVIII, 15-19, prépare celle de Nathan, à laquelle se rattache la suite de tout le développement dont les écrits prophétiques et les psaumes messianiques constituent les documents.

Comment faut-il interpréter ces psaumes, se demande Œhler. Il cite les trois méthodes usitées : celle de Calvin, tout d'abord, qui rapporte les paroles de ces morceaux poétiques à tel ou tel roi déterminé, dont les traits sont plus ou moins idéalisés. C'est par ce côté idéal que ces hymnes deviennent messianiques. Hengstenberg et Umbreit, au contraire, n'accordent aux textes qu'une seule signification, celle qui est directement messianique. Le psalmiste en écrivant a songé au grand roi avenir et à nul autre. Ces auteurs ont à bien des égards des principes herméneutiques plus vrais que ceux du réformateur de Genève. Ils n'accordent aux paroles des auteurs sacrés qu'un sens unique et renoncent ainsi à la théorie arbitraire et surannée d'une double signification, l'une historique et matérielle, l'autre prophétique et spirituelle, à accorder aux mêmes mots. Mais le sens qu'ils adoptent, est-il le vrai, voilà la question?

H. Schultz et un grand nombre de modernes le nient et ils veulent donner aux psaumes messianiques leur sens historique seulement. S'appuyant sur des arguments tirés à la fois des faits, de la psychologie et de l'histoire, ils prétendent que les psaumes, chants religieux avant

tout, expression des sentiments du moment, ne jouent pas le rôle de la prophétie. Si quelques-uns d'entre eux, ceux qu'en général on appelle *messianiques* célèbrent la grandeur des rois théocratiques, des oints de Jahveh, leurs vertus pacifiques ou guerrières, leurs qualités morales ou politiques, il s'agit toujours et dans chaque cas particulier, d'un des princes qui ont régné à Jérusalem. Ce n'est que plus tard alors que le psautier servit à l'usage liturgique qu'on utilisa ces morceaux pour entretenir et vivifier dans le peuple l'espérance messianique.

Œhler de son côté n'adopte d'une façon absolue aucune de ces trois méthodes; il les emploie l'une ou l'autre selon les cas. Ainsi pour le Ps. XLV, qui est un hymne nuptial à l'occasion du mariage d'un roi d'Israël, il l'envisage comme se rapportant à un événement spécial que le psalmiste a en vue. Ce n'est que plus tard qu'on spiritualisa ou allégorisa le sens de ce morceau pour l'appliquer au Messie. Ainsi seulement s'explique la présence de cette poésie érotique dans le recueil religieux du psautier. Pour les Ps. II, LXXII, CX, au contraire, la manière de voir d'Hengstenberg paraît à Œhler la seule vraie. C'est ici surtout que nous aimerions à trouver quelques preuves en faveur de cette opinion. Je ne vois pas, en effet, la raison qui a pu motiver ici un point de vue différent de celui adopté pour le morceau précédent, car ce n'est pas un argument concluant que celui-ci : « Quiconque s'en tient à l'interprétation purement historique se condamne à appauvrir misérablement le sens de maints passages ou à recourir bien souvent à l'hyperbole. »

Dans les morceaux poétiques cette image est très fréquente; on la rencontre à chaque pas dans le psautier; elle peut donc être souvent et très justement invoquée. Si le Ps. II, pour prendre un des exemples cités par notre auteur, parle d'un roi qui domine sur le monde entier, qui étend son pouvoir jusqu'*aux bouts de* la terre, devons-nous nécessairement, absolument appliquer cette parole au Messie, ou, si l'on veut, cette idée n'est-elle applicable qu'à lui, comme on le prétend? Je trouve dans le cantique d'actions de grâces que David chanta après ses victoires et ses conquêtes une hyperbole tout aussi forte et que le roi s'applique certainement à lui-même. Il dit (2 Sam. XXII, 44 Cf. Ps. XVIII, 44) que Jahveh l'a établi *chef des nations* (*rôsch gojim*). Cette expression n'est-elle pas parallèle, identique pour l'idée qu'elle exprime à Ps. II, 8, où le roi exerce son pouvoir jusqu'aux bouts de la terre, c'est-à-dire sur les peuples qui habitent l'*orbis terrarum*. Il n'y a donc là rien qui ne puisse s'appliquer à un roi théocratique comme

le fils d'Isaïe, comme Salomon ou tel autre prince puissant d'Israël. C'est pourtant, dans le cas particulier, la seule preuve qu'Œhler avance en faveur de son interprétation. Il en aurait d'autres assurément, mais puisqu'il cite celle-là, c'est sans doute qu'elle lui paraît la plus convaincante.

Dans le Ps. LXXII, qui semble être une prière à l'occasion de l'avénement d'un roi, le poëte formule ses vœux de prospérité, de puissance et de gloire. Le professeur de Tubingue trouve l'interprétation messianique de ce morceau « évidemment vraie. » Pourquoi? Parce que le psalmiste soupire après l'avénement du prince de paix dont « le règne sera sans fin, qui s'occupera spécialement des petits et des pauvres et à qui rendront hommage tous les peuples du monde. » Mais cet argument ne rend pas l'explication donnée « évidemment vraie. »

En effet, sans parler du Messie, mais d'un prince quelconque, on peut lui souhaiter un règne pacifique. une domination universelle sur le monde, tel du moins que se le représentait les Hébreux avec leur horizon géographique limité et surtout en poésie. Le goût des conquêtes, l'espérance d'une domination universelle n'étaient nullement étrangers aux Hébreux, comme on le voit par maints passages des prophètes et des psaumes? En outre cette expression : *que tous les peuples lui soient soumis*, revient à faire du prince un chef des nations, comme David l'était selon ses propres paroles.

On peut demander aussi, surtout à un roi puissant, qu'il n'oublie pas les déshérités de la terre, qu'il secoure les malheureux. Resterait encore « le règne sans fin » qu'on dit applicable au Messie seul et qu'on trouve indiqué dans les vers. 5 et 17.

Dans le premier il est dit :

> Puisse-t-on te craindre tant que dure le soleil,
> Tant que luit la lune d'âge en âge.

Ce passage, remarquons-le tout d'abord, peut fort bien s'appliquer d'après le contexte à Dieu lui-même, auquel le psalmiste s'adresse dans sa prière. (Vers. 1.) Dans tout le morceau ce serait l'unique endroit où le roi théocratique serait apostrophé à la seconde personne. Cette manière de voir, qui est aussi celle de Delitzsch, me paraît de beaucoup la plus probable. Mais d'autres interprètes, ceux-là même qui n'admettent pas qu'il s'agisse ici du Messie, appliquent cependant notre texte au prince célébré dans le psaume. La question n'a pas un fond d'importance, puisque en tous cas le vers. 17, le Ps. LXXXIX,

3, 30, parlent des rois théocratiques d'une manière analogue. Le dernier texte cité fait même de ces princes des *Elohim*.

Mais est-ce à dire que notre texte ainsi compris statue un règne éternel du Messie? Nullement. A prendre les termes dans leur sens précis, le poëte souhaite simplement au roi d'être vénéré jusque dans les siècles futurs et autant que durera le monde. Son règne doit être si glorieux que les générations futures en parleront encore avec admiration, comme l'on parlait de ceux de David et de Salomon. Il ne s'agit pas ici de l'immortalité de sa personne, mais de celle de son nom et de sa gloire.

Le verset 17 ne dit pas davantage; il explique plus clairement encore la même pensée :

> Que son nom reste à jamais (*le 'ôlâm*);
> Qu'il croisse tant que luira le soleil !

Le mot *'ôlâm*, on se le rappelle, n'a pas le sens du mot français *éternel*. Il signifie simplement, on le voit par maints passages, un temps très long, soit dans le passé, soit dans l'avenir [1]. Et même en le prenant ici dans la signification populaire d'éternité, ne voit-on pas comment ce texte devrait s'appliquer seulement à un être immortel, éternel comme le Christ. Le psalmiste demande seulement que le *nom*, la *renommée* du roi subsiste à toujours. Il souhaite qu'il soit sauvé de l'oubli, que jamais sa gloire, ses bienfaits, l'éclat de son règne ne s'effacent de la mémoire de la postérité. Peut-être pourrait-on préciser davantage encore en mettant l'accent sur l'idée du nom. Le poëte désire que la dynastie royale (davidique, messianique, si l'on veut) reste longtemps, reste toujours sur le trône de Juda. Ce sens me paraît, en effet, être recommandé par le second membre du verset : *qu'il croisse tant que luira le soleil!* (*Chetib : jânin* — qu'il pousse de nouveaux bourgeons. *Keri : jinnôn* (niph) — qu'il reçoive de nouveaux rejetons; ce verbe est un dénominatif de *nîn soboles*.) Le psalmiste demande donc à Dieu de donner toujours des descendants au monarque dont il chante l'avénement.

On le voit, il n'y a là rien qui dépasse l'horizon historique du psalmiste, rien sur l'immortalité *personnelle* ou l'éternité du Messie. Aussi, pour appuyer et rendre soutenable l'affirmation d'Œhler, faudrait-il d'autres preuves encore. De notre côté nous pourrions en invoquer

[1] *'ôlâm* signifie littéralement *ce qui est caché, voilé*. — Deut. XXXII, 7. *jemoth 'ôlâm*, les jours d'autrefois; Ezéch. XXVI, 20. « *âm ôlâm*, les ancêtres, *'ad-ôlam*, à toujours, à vie, 1 Sam. I, 22; XX, 15.

beaucoup d'autres, tirées de l'étude exégétique des passages et de la théologie biblique en général. Mais ici notre seul but était de faire sentir l'insuffisance des arguments donnés par le critique wurtembergeois. Du reste, je ne crois pas m'avancer beaucoup en disant qu'au point de vue des textes étudiés en eux-mêmes, sans qu'on y mette les idées chrétiennes ou la christologie ecclésiastique, il doit être fort difficile de soutenir l'interprétation messianique directe. Celle-ci exige une conception de la prophétie et du prophète peu en harmonie avec les faits eux-mêmes. C'est là le point de départ sur lequel il s'agirait de s'entendre au préalable, et, sur ce point, nous aurions plusieurs objections à faire aux énoncés de Œhler. Mais passons sans trop allonger.

Si l'auteur envisage comme nous venons de le voir les psaumes messianiques, on ne s'étonnera pas de le voir appliquer une méthode analogue aux livres prophétiques de l'Ancien Testament. En effet, il y découvre sur la *nature* du Messie beaucoup de choses surprenantes. Ainsi les oracles d'Israël renfermeraient déjà, d'une manière mystérieuse il est vrai, l'indication de la *divinité* du roi avenir. C'est réellement transporter le Nouveau Testament dans l'Ancien, le christianisme dans le prophétisme. C'est fouler aux pieds la loi du développement lent et graduel de la révélation qu'Œhler prétend pourtant admettre.

Je n'en veux pour preuve qu'un seul passage, l'un des principaux, cité à l'appui de cette thèse. Il s'agit d'Esa. IX, 5, que l'auteur traduit ainsi : *Un enfant nous est né, un fils nous est donné et l'empire est sur ses épaules et son nom est admirable, Dieu fort, Père d'éternité, prince de paix.* Il faudrait être aveugle, ajoute le critique, pour ne pas voir un être surhumain dans le Messie qui méritera ces noms.

Que ce texte se rapporte au Messie, c'est ce dont personne ne doute. Il s'agit, en effet, d'un enfant royal qui sera appelé à cette haute destinée. On ne peut pas, comme on l'a fait parfois, appliquer ces paroles, particulièrement le commencement du verset, au jeune Ezéchias alors âge de dix ans. Esaïe a-t-il eu en vue un événement précis, contemporain, la naissance d'un héritier royal, d'un davidide, qui aurait eu lieu alors? Je ne sais et la question n'est pas soluble. Mais cela admis, notre verset dit-il quelque chose sur la divinité du Messie? Si l'on traduit *El-gibbor* par Dieu fort et *abi-'ad* par Père d'éternité, cela paraît plausible.

Le premier de ces titres est sans doute quelquefois appliqué à Jahveh; mais il importe de remarquer que le terme *El* exprime une

notion toute générale de la divinité et n'est point un nom spécifique de Dieu. Il s'emploie aussi en parlant d'hommes, du roi de Babel, par exemple, qu'Ezéchiel (XXXI, 11) appelle *El gojim*, ce que nos versions traduisent par « le plus fort d'entre les nations. » Le pluriel *Elohim* lui-même qui est déjà une détermination plus précise de la divinité est appliqué aux rois théocratiques (Ps. LXXXII, 1-6; Cf. Jean X, 34), dont à cet égard le Messie ne se distinguera pas. Aussi pour éviter tout équivoque, pour couper court à une interprétation abusive du texte, vaut-il mieux traduire, comme M. Reuss, *El-gibbor* par *héros-dieu*. En français nous dirions mieux, quoique moins littéralement: *héros divin*.

Quant à la seconde expression, si l'on ne veut pas adopter l'interprétation de *Père du butin* (conquérant). (Gen. XIL, 24; Esa. XXXIII, 23); si l'on préfère prendre *'ad* dans un sens temporel, la divinité ni l'éternité du Messie ne ressortent de ces termes. Il faut penser ici à l'idée que réveille tout naturellement le nom du Père, qui est celle d'autorité, de protection, de bienveillance. Non-seulement l'enfant royal sera un politique habile, un homme doué de la force divine, mais il sera pour son peuple un père, un protecteur. Ce sera là un de ses titres. Ce sens s'accorde bien avec le contexte qui parle des qualités essentielles du roi avenir et nullement de ses origines, de sa nature. Celles-ci sont tout indiquées; chacun sait que le Messie est un davidide. Aussi vaut-il mieux traduire *abi 'ad* pour éviter toute confusion non par *Père d'éternité* mais par *Père à jamais*. Ainsi l'on prévient une conception fausse.

Je dis fausse. En effet, elle est non-seulement tout à fait contraire à l'horizon du prophète, mais même au cercle d'idées du Nouveau Testament. Nulle part, que je sache, nos documents n'ont appelé le Christ père d'éternité; jamais ils ne lui appliquent une dénomination analogue. Celle-ci serait bien plutôt en contradiction formelle avec toutes les données évangéliques. Comme qu'on tourne l'expression, on ne trouve pas son analogue dans les écrits canoniques de la nouvelle alliance, qui ainsi aurait été dans sa christologie, moins riche, moins profonde que le prophète du VIIIe siècle. Ce serait un élément de plus à apporter à la christologie chrétienne.

Nous pourrions faire des remarques analogues sur les autres passages cités par Œhler dans le même but. Sans doute nous ne réussirions pas à convaincre des adversaires qui partent de principes dogmatiques et scripturaires différents des nôtres; mais nous aurons du moins montré qu'il aurait valu la peine de s'étendre un peu plus

sur ce sujet. Sans faire de la *Théologie biblique* un commentaire, quelques développements eussent été ici indispensables.

On pourrait en dire autant de la question du *Messie souffrant,* sur laquelle nous ne possédons que quelques mots. Sans vouloir se prononcer positivement, Œhler envisage pourtant cette figure comme identique à celle du Messie, comme présentant une nouvelle face de l'idée du roi avenir. Toutefois il me paraît que si, ici comme ailleurs, la méthode historico-génétique qu'Œhler adopte en théorie avait été adoptée en fait, nous aurions une solution plus nette du problème. Et n'est-ce pas là au fond le défaut capital du livre, plus systématique qu'historique, cherchant davantage à grouper les différents faits qu'à en expliquer la naissance et le développement à travers les diverses périodes. Si cette règle avait été scrupuleusement suivie jusque dans les détails, la figure du Messie serait certainement différente. Au lieu de nous parler en gros de la *nature* du roi avenir, de son œuvre, de ses fonctions, nous aurions vu passer successivement sous nos yeux le Messie du huitième siècle, le roi puissant, glorieux, le davidide qui devait apporter à son peuple le bonheur, la prospérité nationale. L'exil à son tour aurait marqué un moment où cette figure disparaît presque complétement pour faire place au serviteur de Jahveh souffrant pour ses frères. L'époque postérieure enfin aurait fourni une nouvelle image, un Messie roi et sacrificateur, et ainsi nous aurions préparé le moment où deux figures, celle du Messie d'un côté, celle du serviteur de Jahveh de l'autre, partant de points de vue très différents, se réunissent en fin de compte dans une synthèse réalisée par Jésus-Christ et comprise depuis lui seulement.

Cette méthode, tout en donnant la solution de la question, en montrant dans le Messie et le *'gebed Jahoch* deux types possédant chacun leurs caractères spéciaux, a encore un autre avantage. Elle fait voir qu'à chaque moment de l'histoire d'Israël, la figure du roi avenir se moule sur les aspirations et les préoccupations de chaque période. Œhler admet la chose en principe, lorsqu'il parle de la prophétie en général, mais il paraît l'oublier dans le sujet particulier. En tenant compte de cette règle, on s'explique facilement la disparition de l'idéal messianique ou plus spécialement du roi théocratique avenir dans le *second Esaïe*, dont Œhler place aussi la composition aux temps de l'exil.

A ce moment, en effet, la dynastie davidique était profondément abaissée et déchue; elle ne réveille plus dans les cœurs que de faibles espérances; l'on oublie presque le roi glorieux des Michée et des

Esaïe pour concentrer toute son attention sur la figure plus grande, plus profonde, plus morale du Juste souffrant sans cause, du serviteur de l'Eternel s'immolant pour les crimes de ses frères. C'est là la conception nouvelle et indépendante du type messianique qu'enfantèrent ces temps de douleur, de deuil et de repentance.

On le voit, nous aurions beaucoup d'observations à faire sur cet ouvrage d'ailleurs si riche, car ce n'est là qu'un point, qu'un détail entre beaucoup d'autres. Mais il nous suffira d'avoir attiré l'attention sur ce point spécial pour permettre à chacun de juger du point de vue de l'auteur et des critiques qu'on peut lui adresser.

Du reste, que nos lecteurs veuillent bien eux-mêmes prendre en main la traduction de M. de Rougemont. Pour nous, il ne nous reste plus qu'à remercier le pasteur neuchâtelois de la clarté, de la lumière qu'il a mises dans le livre parfois un peu obscur de son maître vénéré. Avec lui nous exprimons encore une fois le désir que ce travail fasse naître chez plusieurs de ceux qui le liront, le désir de s'occuper sérieusement et par eux-mêmes des importantes questions que soulève la théologie biblique de l'Ancien Testament[1].

P. C.

PHILOSOPHIE

RENOUVIER. — UCHRONIE. L'UTOPIE DE L'HISTOIRE[2]

Prétendre, comme on l'a fait quelquefois, que les peuples ont toujours le gouvernement qu'ils méritent c'est dire, en d'autres termes, que les nations comme les individus sont, en dernier ressort, les arbitres de leurs destinées. Telle est bien aussi l'opinion de M. Renouvier. L'honorable et savant rédacteur de la *Critique philosophique*, marchant sur les traces du sage de Königsberg, demeure un partisan fidèle et convaincu de la liberté morale de l'homme.

Le fatalisme historique trouve en lui un infatigable et courageux adversaire. Sa conscience s'insurge contre ces théories, si prônées de nos jours, qui réduisent peuples et individus à n'être que les instruments inconcients et aveugles d'une inéluctable nécessité.

[1] Voy. *Revue de théol. et de phil.* Juillet 1876, pag. 476.

[2] Esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été et tel qu'il aurait pu être. Paris, 1876, bureau de la *Critique philosophique*.