

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 21 (1888)

Buchbesprechung: Théologie

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

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

BULLETIN

THÉOLOGIE

HENRI BOIS. — LA CERTITUDE CHRÉTIENNE. ESSAI SUR LA THÉOLOGIE DE FRANK.

Il y a quelque six mois que M. le professeur Bois, de Montauban, m'écrivit pour m'offrir, disait-il, une excellente occasion de me venger des critiques qu'il venait de me faire dans la *Revue théologique* ; ce serait en attaquant à mon tour, dans la *Revue de théologie et de philosophie*, le récent ouvrage de son fils, dont le titre est en tête de ces pages.

Je répondis, d'après le catéchisme d'Osterwald, le premier instituteur de mon enfance, que la colère et l'irritation sont défendues au chrétien, que le fils ne doit point porter l'iniquité du père, mais que, dès mon premier moment de loisir, je répondrais à l'attention dont j'avais été l'objet de la part de mon éminent contradicteur, en m'efforçant de rendre, à la façon des péagers, le bien pour le bien.

C'est cet engagement que je viens remplir en ce moment, un peu tard, je le reconnais, mais aussitôt qu'il m'a été possible ; et l'exécution m'en est d'autant plus aisée que nous sommes ici en présence de l'œuvre d'un critique perspicace et bien armé autant que consciencieux et persévérant, qui s'est déjà fait connaître, non seulement en France, mais en Allemagne, par des travaux de valeur, et promet un théologien de marque au protestantisme français, pour ne pas dire que cette promesse est déjà tenue. Noble sang ne peut mentir ! et *l'Essai*

sur la théologie de Frank fait honneur tout à la fois au père, au fils et au théologien d'Erlangen qui en a fourni le sujet, et avec lequel nous-même nous nous sentons d'accord sur le fond des choses, sinon sur la méthode à suivre.

Faut-il commencer par avouer à M. Bois et au lecteur un premier embarras qui, à un moment donné, ressembla à un scrupule? Que voulez-vous que j'y fasse? C'est un sens qui me manque, mais je suis de ceux qui demandent s'il est donc si difficile de ne pas faire une tragédie en cinq actes. Frank est un des auteurs qui me font pécher, sans que toutefois le soleil se couche toujours sur ma colère. Cette disposition maligne à l'égard du théologien d'Erlangen m'a même déjà valu des réprimandes bien senties, qui, je le sens, ne l'ont pas corrigée. Donc cette combinaison du subjectivisme de Schleiermacher, de la dialectique de Rothe et du confessionnalisme luthérien, ce goût des symétries artificielles et des schématismes spécieux, cette façon de rechercher les difficultés gratuites, j'allais dire : de faire des embarras, rendent à mes yeux particulièrement méritoire une étude complète de ces trois « Systèmes » en six volumes de cinq cents pages chacun.

Or voici le scrupule qui m'a un moment retenu : sera-t-il bon, sera-t-il utile de verser sur l'enthousiasme débordant d'un disciple mon verre d'eau tiède, peut-être de vinaigre? et ne vais-je pas faire croire à la basse jalousie d'un confrère qui n'a jamais, à sa connaissance, provoqué d'enthousiasmes juvéniles ni publié de seconde édition?

Ce scrupule s'est singulièrement atténué à mesure que j'avancçais dans la lecture de l'ouvrage de M. Bois, surtout en passant du premier livre qui contient l'exposition du système de Frank au second qui en donne la critique. Et vraiment les éloges de M. Bois finissent par faire au lecteur désintéressé l'effet du sabre de M. Prudhomme qui servait à défendre les institutions et aussi à les combattre ; je veux dire qu'on nous fait passer de certains éloges qui décidément ne laissent plus de place à la critique, à des critiques qui décidément détruisent les éloges. Ceci tue cela ; et si quelque Wellhausen de l'avenir s'occupe de *l'Essai de la théologie de Frank*, il aura d'excellentes rai-

sons de décider qu'il est composé de deux documents *A* et *B*, issus de plumes rivales.

L'avant-propos appartient presque tout entier au document *A*. Lisez page 10 : « Zöckler consacre aux trois systèmes de Frank une analyse deux fois plus longue que celle qui est accordée à Schleiermacher et à Ritschl. Il conclut cette analyse en ces termes : La solide ordonnance, l'unité harmonique, la beauté de ce système théologique sont évidentes. »

Mais déjà à la page 13, je découvre la trace du document *B* : « On verra que ces trois systèmes se répètent, que nous aimerions les réduire à un, qu'ils ne diffèrent souvent (abstraction faite de l'ordre) que par le plus ou le moins de détail avec lequel ils développent les doctrines. »

Page 252 (document *A*) : « Il est impossible de ne pas rendre hommage au talent systématique de notre dogmaticien. On aurait vraiment de la peine à découvrir dans toute l'histoire de la théologie une œuvre de théologie spéculative qui, à l'originalité des divisions, joigne une harmonie si savante, un agencement si habile, une ordonnance si bien calculée des parties. Rien ne paraît laissé au hasard, tout semble se lier et s'enchaîner. Et l'ensemble des trois systèmes produit l'impression d'un bel édifice, qui ne fait pas moins honneur aux qualités esthétiques qu'aux qualités philosophiques et scientifiques de son auteur. »

Les pages 178 et 179 nous ramènent au document *B*.

« Quand, après avoir lu consciencieusement les six volumes de Frank, on se replace en face de sa théorie philosophique de la certitude, on ne peut s'empêcher d'éprouver une certaine surprise. Comment ! ce théologien a soin de nous prévenir, dès la première page du *Système de la certitude*, que la certitude consiste à tenir la vérité chrétienne pour vraie ! Et il écrit deux volumes de cinq cents pages chacun sur la certitude, avant de se décider à nous dire ce que c'est que la vérité. Puis, lorsqu'il en vient à définir cette vérité, il ne s'occupe nullement de rattacher cette nouvelle analyse à l'analyse déjà proposée de la certitude ! »

La page 262 appartient également au document *B*. « Il est

visible que Frank a mêlé deux espèces d'ordres sans s'être auparavant assuré ni avoir démontré qu'ils pourraient ainsi être mêlés... Malheureusement, pour avoir voulu suivre deux ordres à la fois, il n'en a suivi aucun. »

Le rédacteur définitif pourrait seul nous dire comment se portent après tout cela : « la solide ordonnance, l'unité harmonique, la beauté du système ! » Surtout je doute fort que cette fameuse « phénoménologie de la certitude, » que, paraît-il, Frank avait projetée et dont M. Henri Bois déplore l'absence (p. 198), eût trouvé grâce devant M. Bois père.

Voici ma seconde critique, celle-ci toute formelle. M. Bois a fait comme l'hôte de la reine de Séba ; il a donné plus que son titre n'avait fait attendre, et c'est peut-être un défaut en littérature. Le titre principal de l'ouvrage porte : *De la Certitude chrétienne*, et l'auteur a jugé à propos d'y joindre au cours de son travail les deux autres systèmes : la Vérité et la Moralité, qui constituent l'œuvre entière du théologien d'Erlangen. Critiquant pour le moment le critique de Frank et non pas Frank lui-même, je ne demande pas si les termes *certitude*, *vérité*, *moralité* s'excluent suffisamment les uns les autres pour pouvoir figurer en tête de trois « Systèmes » coordonnés, et si, par exemple, la *moralité* ne fait pas partie de la *vérité*. Je ne ferai pas non plus à M. Bois le reproche qu'il a prévu et prévenu (p. 13), d'un manque de symétrie entre les parties de son ouvrage, car il était libre de s'occuper du système de la certitude plus spécialement que des deux autres. Je ne relève que la disparate existant ici entre le titre et le contenu. Il me dira que, comme les trois systèmes « se répètent, » il fallait bien parler de tous les trois à propos d'un d'entre eux ; que d'ailleurs le titre principal est suivi d'un sous-titre : *Essai sur la théologie de Frank*, qui justifie d'avance l'extension donnée à la matière. Mais vous savez que l'esprit français ne veut pas être trompé : mettez d'accord votre titre avec votre sous-titre, l'un et l'autre avec le livre ou le livre avec le titre, et passons.

Le premier livre de M. Bois, l'exposition des trois « Systèmes, » nous semble avoir atteint le degré de clarté dont cette matière était susceptible dans les limites données de cent

soixante-dix pages; et malgré les excuses faites par l'auteur de la liberté grande, je doute que l'original ait beaucoup perdu au compte rendu. Mais cette partie expositive est suivie de la critique qui compte environ cent-cinquante pages, et nous doutons que cette distribution soit heureuse. J'admets qu'il y avait quelque avantage à ce que l'exposition ne fût pas brisée; mais M. Bois ne se condamnait-il pas soit à des répétitions, chaque fois qu'une nouvelle matière, exposée dans le premier livre, passait à la critique dans le second, soit à des sous-entendus nécessitant de pénibles appels à la mémoire du lecteur? Nous eussions donc préféré que l'auteur eût intercalé les différents chapitres de sa critique dans ceux de l'exposition, passant dans l'un et l'autre des sujets fondamentaux aux accessoires, du général au particulier, des grandes lignes aux points de détail.

Glissez, mortels! n'appuyez-pas! La critique de M. Bois nous a paru quelquefois pointilleuse, obstinée, s'acharnant sur des lambeaux, et l'on souffrait de voir le maître d'Erlangen maintenu si longtemps sur le gril.

« Cette seconde création produit un nouveau moi (*neues Ich, neue Ichheit*), qui n'est lui-même pour rien dans sa production. Mais qu'est-ce que ce nouveau moi? Faut-il voir dans cette expression une métaphore, ou la prendre au pied de la lettre? » (P. 203.) Question intéressante et capitale, cela va sans dire! Mais fallait-il faire durer cette querelle sur *les deux moi* de la page 203 à la page 215? Et non content de fouiller les six volumes du maître pour savoir s'il y avait là ou non métaphore, M. Bois (ma critique ici renferme un éloge et même un point d'admiration!) est allé consulté Frank en personne pour recueillir ses *ipsissima verba* sur cette question-ci: Le moi est-il une âme? A quoi Frank a répondu: « Pas du tout! c'est une détermination de l'âme! C'est la concentration de la vie de l'âme en une propre détermination consciente d'elle-même. » (P. 231.) Quoi qu'il en soit de cette réponse légèrement brumeuse quoique péremptoire, nous ne soupçonnerons pas un seul instant l'auteur des trois systèmes d'avoir jamais

cru que la nouvelle naissance rompait l'identité du moi, et que le chrétien né de nouveau ne se reconnaissait plus lui-même sous le nom de son état-civil. Ce ne peut donc être qu'une nouvelle nature du moi qui est censée créée à nouveau dans la nouvelle naissance, c'est-à-dire de nouvelles affections, de nouvelles connaissances, de nouveaux motifs, de nouvelles volitions, de nouvelles forces morales, et je conclus de mon chef que la *neue Ichheit* ou la *neue Ichsetzung* contient un fort élément de métaphore.

Un gentilhomme campagnard nous racontait un jour à sa table qu'il avait jadis vendu une vigne et l'avait toujours regrettée. Sur quoi un des théologiens présents (ces théologiens sont toujours à cheval sur le *distinguo*) demanda à notre hôte si c'était le bon ou le mauvais moi qui avait éprouvé ces regrets. « Ma foi ! répondit le gentilhomme campagnard, c'est tous les *moi* ! »

Le juron à part, il faut quelquefois, même en théologie, savoir se contenter de réponses semblables.

Si M. Bois voulait attaquer Frank sur sa doctrine de la nouvelle naissance qui est d'ailleurs empruntée à la tradition luthérienne, il aurait dû lui demander de quel droit il la place avant la conversion (p. 25 et 26), et quels sont les passages de l'Écriture qui l'autorisent lui et son Église à faire cette intervention. Je pourrais demander de plus au critique de Frank qui ne veut pas entendre dire que le christianisme soit une nouvelle création (p. 215 et sq.), comment il accorde cette négation avec la parole de saint Paul qui appelle le chrétien : une nouvelle créature : *καινή κτίσις*. (2 Cor. V, 17.)

Il me semble que la première chose à faire dans la critique d'un auteur est de le replacer dans son milieu intellectuel, dans la société de ses ancêtres et de ses contemporains ; car si originaux et créateurs que soient les trois systèmes de Frank, ils ne sauraient être apparus à Erlangen comme trois bolides tombés du ciel. Comme toute opinion particulière, ce triple système se compose d'actions et de réactions, et probablement ne s'explique pleinement que par les unes et les autres.

Nous avons déjà cru pouvoir indiquer la filiation de Frank à Schleiermacher et à Rothe. Ajoutons qu'une étude psychologique des incompatibilités d'humeur qui ont éclaté de nos jours entre Ritschl et le théologien d'Erlangen, fût rentrée directement dans le sujet traité par M. Bois.

Nous avons pu nous convaincre que les incohérences, les répétitions et les obscurités de la théologie de Frank n'avaient pas échappé à la logique parfois irritée de son disciple et admirateur, et que même on pourrait reprocher à ce dernier d'avoir abusé de temps en temps de ses avantages. Nous souhaiterions à M. Bois d'avoir mieux reconnu que les torts qu'il relève chez Frank dérivent directement de la méthode de Frank qu'il approuve, de « ce subjectivisme que certains critiques peu avisés lui reprochent. » (P. 171.) Or nous nous déclarons du nombre de ces critiques peu avisés.

Le « Système de la certitude » est une des variétés de la méthode que j'appelle *ascensionnelle*, et qui prétend, au lieu de recevoir la vérité d'en haut, par la voie d'une révélation ou d'un témoignage adressé à ma foi, la créer à nouveau ou la reproduire par l'essor des facteurs du moi : la raison dialectique chez Rothe, le sentiment chez Schleiermacher, l'expérience chez Frank (pag. 22).

La difficulté insurmontable de toute méthode ascensionnelle a résidé jusqu'ici et résidera jusqu'à la fin du monde dans le passage à opérer du sujet à l'objet, du moi au non moi, du fait subjectif : prémisse rationnelle, affection de sentiment, expérience morale, que je porte en moi, à la réalité transcendante et universelle, Dieu, le monde et l'histoire.

Si j'annonçais à ma cuisinière, qui n'est pas sans quelque bon sens, qu'en m'examinant moi-même, je vais découvrir ce qui se passe et se passera en Dieu et dans le monde, elle me rirait sans doute au nez ; mais il est, comme on sait, des accommodements avec le ciel, et des immunités spéciales aux philosophes et aux théologiens. Il est donc à prévoir qu'à un moment donné, il se fera dans tout système *ascensionnel* un saut périlleux, un acte de ruse ou d'audace qui permettra un jour à l'un

de s'écrier en posant la plume : J'ai achevé mon système, et à l'autre, — le public et la postérité, — de nommer un système de plus.

Il y a près de la route du Gotthard un endroit où deux pointes de rocher se rapprochent à quelques pieds d'intervalle au-dessus du gouffre. C'est ce qu'on appelle dans le pays le *Pfaffensprung*, et la légende raconte qu'un prêtre poursuivi par ses ouailles à la suite d'une vilaine affaire avait sauvé sa vie par un bond héroïque d'une de ces pointes sur l'autre.

Eh bien, le *Pfaffensprung*, c'est dans le système de Descartes, l'argument ontologique, et dans la théologie de Frank, le Système de la certitude, qu'on place de front à côté du Système de la vérité et du Système de la moralité, comme si la certitude que je puis avoir sur ces deux derniers objets, pouvait constituer elle-même un système parallèle aux deux autres.

Car enfin, qu'est-ce que la certitude ? C'est « la conscience de l'accord entre l'expérience et la connaissance » (p. 22) ; en d'autres termes : la conscience qui est la mienne de l'accord qui existe en moi entre *mon* expérience et *ma* connaissance. Or quelle garantie me donne-t-on que la réalité objective soit la contre-valeur exacte de ma certitude subjective ? Aucune.

« Le chrétien ne peut douter de la réalité de son expérience. Mais ce que nient en général ceux qui n'ont pas fait ou ceux qui ne font plus cette expérience spécifiquement chrétienne, ce n'est pas qu'elle soit *réelle*¹, c'est seulement, ou surtout qu'elle soit *normale*. Comment et pourquoi le chrétien, certain de la *réalité* de son expérience, en affirme-t-il avec certitude la *légitimité* ? La confiance du chrétien à cet égard repose sur la *conscience qu'il a*² du parfait accord entre les *besoins* moraux *qu'il ressentait* avant son changement et la *satisfaction* qu'il a obtenue par ce changement lui-même. » (P. 27.)

Vous le voyez, nous sommes encore en deçà du gouffre ; nous nageons encore en pleine subjectivité : conscience subjective, besoins subjectifs, satisfaction subjective.

Mais tournez le feuillet à la page 49 : nous voilà sur la pointe

¹ Ce n'est pas nous qui soulignons.

² C'est nous qui soulignons.

au delà ! le saut est fait ! Nous avons atteint l'objectif, et même ce qu'il y a de plus transcendant dans l'objectif : le mystère de la Trinité !

« Le chrétien, en vertu de sa nouvelle naissance et de sa conversion, possède la certitude de l'existence du Dieu trinitaire. » (P. 49.) C'est donc de mon expérience que procède la certitude de la Trinité ; il est vrai qu'il ne s'agit ici que de la Trinité économique, et qu'on nous annonce que la doctrine de la Trinité essentielle rentre dans le « Système de la vérité. »

Ce n'est pas tout : « Pour la certitude chrétienne, l'*espérance* de la possession future n'est pas séparée de la possession présente. Le chrétien est certain non pas seulement de la réalité, mais de la normalité de son existence spirituelle ; si donc il peut supporter que des buts supérieurs soient manqués, il ne peut, sous peine de cesser d'être chrétien, se faire à l'idée que le but supérieur de son être ne soit pas atteint... Enfin le chrétien constate que la désharmonie règne dans le monde matériel en même temps que dans le monde humain. Et comme il y a union étroite, indissoluble, entre les deux mondes, la certitude chrétienne affirme que le monde des choses naturelles doit aussi participer à l'achèvement. » (P. 37, 38.) Et voilà la certitude de la palingénésie universelle dérivant de mon expérience de régénéré à la suite de la certitude de la Trinité économique !

Permettez-moi encore ici un souvenir personnel. J'étais un jour à Boll à causer avec Blumhardt père, suivant la mode allemande, entre deux verres de bière, à laquelle lui-même d'ailleurs ne touchait pas. Je crois bien que physiquement et moralement, le fondateur de cette maison de prière de Boll où se sont opérées tant de guérisons physiques et morales, était l'homme d'Allemagne qui pouvait le mieux rappeler Luther. Cela ne m'obligeait pas à être de son avis sur tous les points, et comme la conversation était venue à tomber sur le règne de l'Antéchrist, il m'exprima l'opinion que cette éventualité redoutable serait conjurée par les progrès de la civilisation chrétienne, dont l'avènement de l'empire allemand était sans doute à ses yeux un facteur capital. Aux raisons scripturaires qui me

faisaient et me font encore croire à l'apparition de l'Homme de péché, je l'entends encore me répondre de sa grosse et bonne voix sortant d'une face réjouie : *Den brauche ich nicht !*

Passé encore pour l'Antéchrist, dont je serai pour ma part le premier à me passer. Mais n'est-il pas vrai que ce genre d'arguments : *Das brauche ich, das brauche ich nicht*, est devenu courant dans la théologie contemporaine de gauche et même de droite ?

Mais qu'est-ce ? que vois-je ? qu'entends-je ? C'est que cette expérience de la nouvelle naissance d'où dérive la certitude des plus transcendantes vérités, est entachée elle-même d'équivoque et d'obscurité.

« Notre auteur a parlé de la nouvelle naissance et de la conversion dans chacun de ces trois systèmes. Malgré ces redites et ces retouches, nous devons avouer qu'il nous paraît impossible d'arriver à se faire une idée claire de ce qu'il pense sur ce sujet capital. La base sur laquelle il appuie son système de la certitude et son système de la moralité semble nuageuse, indécise, pour ne rien dire de plus. » Qui parle ainsi ? M. Henri Bois, page 198.

Et nous non plus, nous ne dirons rien de plus, nous qui ne sommes ni un disciple ni un admirateur, mais on nous accordera que si les critiques qu'on peut faire au disciple éclaboussent peut-être le maître, c'est que le premier n'y a pas nu.

Encore deux lignes, et ma vengeance sera satisfaite ! Heureux le père à qui il est donné de lire les œuvres d'un digne héritier de sa vocation, de sa parole et de sa pensée ! M. Astié vient de dédier un de ses discours « aux jeunes, s'il en reste ! » Eh bien oui, il en reste ! *L'Essai sur la théologie de Frank* est l'œuvre d'un jeune théologien ; et si c'est là un défaut, c'est du moins le seul qui se corrige tous les jours.

A. GRETILLAT.

Neuchâtel, mai 1888.

EUG. LE SAVOUREUX. — LE PROPHÈTE JOËL ¹.

Un commentaire sur un livre de l'Ancien Testament, non une simple traduction annotée, mais un *commentaire* dans toutes les règles, — le fait est si rare, si nouveau dans notre littérature théologique de langue française, que c'est presque un événement. A lui seul, ce fait mériterait donc de fixer notre attention lors même que le nom de l'auteur ne nous en ferait pas un devoir de piété.

C'est d'un ouvrage posthume qu'il s'agit. Eugène Le Savoureux, dont la vie et les travaux ont été retracés ici même par M. le professeur Astié, et que plusieurs de nos lecteurs ont sans doute appris à connaître avantageusement par les *Etudes historiques et exégétiques sur l'Ancien Testament* qu'on a publiées de lui, avait laissé des notes exégétiques sur le livre du prophète Joël. On a pensé que ces notes pouvaient être « particulièrement utiles aux étudiants de nos facultés, » en leur offrant « des préparations faites à un point de vue à la fois pratique et scientifique » et en leur faisant « apprécier les beautés d'un des écrits les plus remarquables du Canon hébreu. » Cette considération a fait passer sur les inconvénients que présente toujours la publication d'un manuscrit auquel l'auteur n'a pas pu mettre la dernière main. La publication est due aux soins de M. Ant.-J. Baumgartner, professeur à l'école de théologie de Genève, lequel a ajouté quelques notes en marge et, comme appendice, un *index bibliographique* des ouvrages qui, depuis le commencement de ce siècle, ont traité du prophète Joël.

C'était une heureuse idée que celle de choisir le livre de Joël comme sujet d'un spécimen de commentaire à l'usage des étudiants. Ce petit livre se distingue en effet par ses qualités littéraires (Le Savoureux va même jusqu'à dire qu'au point de vue de l'art et de l'inspiration poétique c'est « incontestablement l'œuvre la plus parfaite que contienne l'Ancien Testament ») et il est d'une lecture relativement facile. Nous craignons seulement que le format monumental du volume et son prix élevé n'effrayent quelque peu ceux à qui il est destiné en première ligne. Ce serait regrettable, parce que, comme le dit l'éditeur dans son avant-propos, l'ouvrage mérite un favorable accueil.

¹ *Le prophète Joël*. Introduction critique, traduction et commentaire, avec un index bibliographique. Publié d'après les notes de Eugène Le Savoureux par Ant.-J. Baumgartner. — Paris, librairie Fischbacher, 1888. 158 pages in-4°. — Prix : 10 francs.

L'œuvre de Le Savoureux comprend : une *introduction* critique traitant du nom de l'auteur et de la date du livre, du style de l'ouvrage, de la division du livre et de l'interprétation de la prophétie (allégorique ou littérale ?) ; — une *traduction* originale du texte hébreu ; — un *commentaire* d'environ 120 pages.

La traduction est excellente. Elle est préférable comme exactitude à celle de Segond, sans être absolument irréprochable. Elle aurait gagné en deux ou trois passages à serrer le texte de plus près pour en rendre mieux la nuance et le coloris. Ailleurs, l'expression choisie laisse à désirer sous le rapport de la propriété des termes. Nous n'aimons pas beaucoup, par exemple, ces *prairies du désert* du chap. I, 19, 20 ; II, 22. Une erreur s'est glissée dans IV, 16 : *enfants de Jérusalem* au lieu de *enfants d'Israël*. Mais ce sont là des taches légères qui n'empêchent pas cette traduction dans son ensemble de rendre très heureusement l'impression que produit la lecture de l'original.

En ce qui concerne le commentaire, qui était l'essentiel aux yeux de l'auteur, il est travaillé avec un soin consciencieux.

Une attention particulière est vouée à l'explication philologique du texte. Peut-être même, sous ce rapport, le commentateur rend-il la tâche par trop facile aux jeunes hébraïsants. Il ne faudrait pourtant pas que, munis d'un commentaire, ils se crussent dispensés de consulter leur grammaire et de manier leur lexique. C'est décidément pousser trop loin la bonté ou la condescendance que de leur rappeler en détail les règles concernant la vocalisation du *hé* interrogatif (pag. 36 et 136) ou de leur dire que *eshpok* est le « futur qal de *shaphak*, verser, épancher, vider » (page 119). Et n'est-ce pas prendre une peine superflue et grossir inutilement le volume que d'entrer dans des développements étymologiques, de se livrer à des déductions lexicologiques que l'étudiant peut trouver dans le premier dictionnaire venu ? Qu'on remonte au sens primitif d'une racine lorsque cela est nécessaire en vue de l'exégèse, à la bonne heure ! Ou bien encore, qu'on fasse un *excursus* lexicographique lorsqu'on a une explication nouvelle à proposer, c'est très bien. A part ces cas-là, des discussions de ce genre constituent de simples digressions, pour ne pas dire des hors-d'œuvre.

Parfois aussi il nous a semblé que le commentateur était allé chercher midi à quatorze heures. Ainsi aux pages 104 et 142, à propos des parfaits consécutifs de chap. II, 20 et chap. IV, 11. Ainsi encore p. 51 quand il dit : « Il est à remarquer que toutes les fois

que Joël fait mention des prêtres, ici (I, 9), v. 13 et II, 17, il fait précéder le nom de l'article; chez un écrivain aussi correct, il faut y voir une intention qui ne peut être que celle d'honorer ces serviteurs de l'Éternel (!). » La présence de l'article s'explique dans les trois cas sans qu'il soit nécessaire de recourir à une pareille « intention. » Dans I, 13 le mot *Kohanîm* est au vocatif; dans les deux autres passages il est déterminé par une apposition. Au fait, ces critiques ne portent que sur l'excès d'une qualité. Si l'auteur y prête le flanc, c'est à force de vouloir expliquer son texte à fond et dans tous ses éléments.

Le plan du livre de Joël, la suite et l'enchaînement des idées sont fort bien indiqués. Le Savoureux a compris qu'avec II, 18 le discours prend une nouvelle tournure, que ce verset ainsi que 19 *a* sont narratifs et servent de transition à la seconde partie du livre.

Selon lui, c'est proprement à cette partie-là que s'applique le titre de *debar Iahwéh*. La première, dit-il, ne contient « rien qui ne soit très naturel; » pour l'écrire il a fallu sans doute « un beau talent naturel associé à un sentiment profondément religieux, mais pas de révélation proprement dite » (pag. 32 sq.). « Il est bien vrai que c'est par *inspiration* que parle le prophète d'un bout à l'autre de son livre, » mais cette action *générale* du Saint-Esprit, qui s'exerçait sur le prophète comme sur tout homme pieux, est distincte de celle qui, par moment, l'appelait à devenir l'organe de Dieu pour communiquer au peuple une révélation *spéciale*, surnaturelle, et lui conférait alors le caractère de prophète proprement dit. C'est donc dans la dernière partie du livre qu'il faudrait chercher les portions prophétiques au sens propre du terme. Il y a là une théorie du prophétisme qui nous paraît fort sujette à caution. On dirait un écho, un ressouvenir de la conception traditionnelle d'après laquelle le prophète n'est vraiment prophète que lorsqu'il prédit l'avenir. Serait-il vrai que Joël n'était pas prophète au sens propre du mot, que sa parole n'était pas *debar Iahwéh* lorsqu'il invitait son peuple à célébrer un jeûne public, lorsqu'il voyait dans l'invasion des sauterelles un présage de la venue du *yom Iahwéh* et qu'il disait : « Déchirez votre cœur et non vos vêtements et revenez à l'Éternel votre Dieu? » Que signifie alors au chap II, v. 12 la formule *neoum Iahwéh*? (« Maintenant encore, dit l'Éternel, revenez à moi. » etc.) Evidemment le vieil homme théologique, celui de l'ancien supranaturalisme, montre ici le bout de l'oreille.

Quant à l'exégèse proprement dite, il n'y a guère que du bien à

en dire tant qu'il s'agit des trois premiers chapitres. Il va presque de soi que pour Le Savoureux les sauterelles sont de vraies sauterelles, qu'il n'est question pour lui ni d'essaims dévastateurs au sens métaphorique ni de locustes apocalyptiques. En revanche, le vrai sens du quatrième chapitre a échappé à notre commentateur comme à nombre de ses devanciers, et pour la même raison : c'est qu'il est parti d'une idée préconçue au sujet de la date de l'oracle et qu'il a négligé de rapprocher de ce texte de Joël ceux de quelques autres prophètes chez qui se rencontrent des intuitions tout à fait analogues, en particulier certains passages d'Ezéchiel et du Deutero-Zacharie.

Voilà pourquoi il va chercher la *vallée de Josaphat* (IV, 2 et 12) ou *de la décision* (v. 14) loin de Jérusalem. Voilà pourquoi il décide sommairement (p. 149) que la *vallée de Shittim* du v. 18 « ne peut être » l'endroit où les Israélites campèrent avant de franchir le Jourdain (Jos. II, 1 ; comp. Nomb. XXXIII, 49 ; Mich. VI, 5). Voilà pourquoi il restreint arbitrairement l'expression *toutes les nations* dont le prophète se sert au v. 2, et ne voit pas qu'il s'agit bien pour Joël d'un jugement universel et final. Voilà aussi pourquoi il ne veut pas que les ennemis aient *dispersé Israël parmi les nations* et qu'ils aient *partagé le pays* de l'Eternel, comme cela est dit clairement dans ce même verset 2. Non, l'ennemi a seulement transporté dans l'exil *une partie* du peuple et s'est partagé, *non le pays entier*, « *puisque* (!?) le royaume de Juda existait encore au temps du prophète, » mais *certaines portions des parties limitrophes des contrées* habitées par les puissantes tribus qui avaient envahi la terre de Juda (pag. 133, cp. 144). Au lieu de laisser parler les textes, on les *fait* parler, tout en tournant dans un cercle vicieux. Est-ce encore de l'exégèse ? Nous avons là un exemple frappant de l'empire qu'une idée préconçue peut exercer même sur l'exégète le plus consciencieux.

Ceci nous amène à dire quelques mots de l'*introduction critique*. Cette introduction n'est pas seulement, pour parler avec l'avant-propos, la partie « la moins développée » des notes extraites des papiers laissés par Le Savoureux. Elle est tout à fait insuffisante, du moins dans son premier paragraphe qui traite de la *date du livre*. Il est regrettable qu'au lieu de renvoyer le lecteur (c'est-à-dire l'étudiant de nos facultés) aux études qui existent sur ce sujet (il aura peut être quelque peine à se les procurer), l'éditeur du commentaire n'ait pas suppléé par une note un peu développée aux déficits de

cette partie-là. Il n'est plus permis aujourd'hui d'expédier en une demi-douzaine de lignes, comme « manquant de toute vraisemblance, » l'opinion d'après laquelle Joël aurait vécu et écrit après l'exil. Malgré tout le respect que nous inspire la compétence de nos honorables collègues de Montauban et de Genève, MM. Bruston et Montet, aux travaux desquels on s'en réfère, nous persistons à croire que le IX^e siècle n'est pas « la seule date probable à assigner au livre de Joël. » Et nous sommes persuadé qu'avant longtemps cette opinion aura cessé d'être « de beaucoup la plus répandue. » D'ailleurs, quand il s'agit d'une question aussi discutée, il y aurait tout avantage, nous semble-t-il, à ne pas la préjuger dès les premières pages. Mieux vaudrait en renvoyer la discussion à la fin du commentaire. La solution doit ressortir des données fournies par une exégèse aussi dépréoccupée que possible.

L'*Index bibliographique* dressé par M. Baumgartner renferme plus de cinquante publications relatives à Joël, parues dans le courant de ce siècle. Cette liste est presque complète. En fait d'omissions nous avons noté : *Stockmeyer*, dans les « Vorträge über die Propheten, » Bâle 1862; *J. Steeg*, dans la Revue de théologie, 3^e série, 1^{er} vol, Strasbourg 1863; *H. Subilia*, thèse académique de Lausanne, 1882; le 3^e volume de la *Bible annotée* de Neuchâtel, 1884-85.

H. VUILLEUMIER.

TH. KLIEFOTH. — ESCHATOLOGIE CHRÉTIENNE¹.

Ce volume, publié par le docteur Kliefoth sur « la fin des temps » a vivement attiré l'attention du monde théologique. Les publicistes allemands sont généralement d'accord pour en reconnaître l'importance, et l'intérêt qu'on prend maintenant aux questions eschatologiques donnera certainement quelque à-propos à tout ce que nous pourrons en dire.

Avant la publication de son ouvrage, le Dr Kliefoth a consacré des années à l'étude des livres de la Bible ayant rapport à l'eschatologie (Zacharie, Ezéchiel, Daniel, Apocalypse) et chaque page montre la profondeur de ses recherches et la maturité de ses conclusions.

Il commence par mettre de côté, dans l'*Introduction*, toute autre

¹ *Christliche Eschatologie* von Dr Th. Kliefoth, Geheimem Oberkirchenrath in Schwerin. — Leipzig, Verlag von Dörffling und Franke, 1886.

source que les saintes Ecritures ; il rejette les preuves philosophiques de l'immortalité de l'âme, les données du somnambulisme sur l'état actuel des morts, les hypothèses de la géologie et de l'astronomie sur la destruction finale du monde ; enfin les témoignages des fables et des mythes païens relatifs à la résurrection. Les principes directeurs de son étude sont au nombre de trois : 1° Une eschatologie chrétienne s'en tiendra aux objets d'espérance qui nous sont présentés comme tels par la Parole de Dieu ; 2° Elle s'occupera avant tout des portions prophétiques de la Bible ; 3° Enfin, comme il s'agit de faits à venir, elle ne s'inquiétera pas de la règle posée par Schleiermacher, suivant laquelle tout ce qui fait partie intégrante de la doctrine chrétienne doit procéder de la conscience ou de l'expérience chrétienne. Notre expérience et notre vie ne sauraient d'ailleurs être la source d'articles de foi.

Si l'Ecriture seule est notre guide, c'est aussi, d'un autre côté, l'Ecriture tout entière que nous suivrons, car nous ne devons rien ignorer de ce qu'elle contient. Le plan du salut ne serait pas suffisamment clair à nos yeux si Dieu ne nous disait rien de ses rapports avec le monde et l'histoire ; aussi n'est-ce pas sans raison que l'Apocalypse se termine en nous défendant de rien retrancher à la prophétie comme aussi d'y rien ajouter. On ne peut pas non plus prétendre que par suite de ses particularités l'eschatologie puisse traiter l'Ecriture d'une manière spéciale, ni soutenir, comme on l'a fait quelquefois, qu'il faut s'en tenir avant tout, sinon exclusivement, au Nouveau Testament, parce que relativement aux choses finales, l'Ancien Testament et le Nouveau ne s'accorderaient pas parfaitement. Il repousse ainsi vigoureusement les essais d'affaiblir le témoignage des apôtres, sous le prétexte que leur connaissance était incomplète, ou de limiter l'eschatologie à l'usage de ce qui est enseigné ; expressément et non seulement d'une manière incidente.

Passons maintenant au corps de l'ouvrage, qui traite de la *condition des hommes après la mort*. L'auteur écarte d'abord une conception erronée. Il est faux, dit-il, que les âmes des morts soient pour la plupart, en attendant la fin, dans un *état intermédiaire* entre la félicité et le malheur, encore capables de réparer les fautes de cette vie et de rechercher la grâce. Mais il faut aussi convenir, ajoute-t-il, que dans leur zèle à combattre cette erreur qui était à la base de la doctrine du purgatoire, les dogmaticiens protestants orthodoxes allèrent trop loin et représentèrent l'état intermédiaire entre la mort et le jugement d'une telle façon qu'on finit par consi-

dérer cet état comme celui de la consommation finale. Ils préparèrent ainsi la voie au rationalisme subséquent qui nia d'abord la résurrection en pratique et ne connut bientôt plus qu'une abstraite immortalité commençant avec la mort. Il faut donc distinguer entre l'avenir des *non appelés* et celui des *élus*, objets non de la vocation générale de Rom. I, 18, mais de la vocation spéciale par laquelle la connaissance salutaire de Jésus-Christ est mise à la portée de chaque individu.

Se peut-il qu'il y ait dans l'état intermédiaire une prédication de l'Évangile à ceux qui n'ont pas été appelés pendant cette vie? Voilà une question que l'auteur examine attentivement, mais qu'il finit par écarter pour les raisons suivantes : 1° Toutes les suppositions pareilles partent de l'idée que ce qui se passe dans cette vie doit aussi se trouver dans l'état intermédiaire. Seulement, comme c'est la mort qui termine ce monde-ci et que le monde à venir ne commence qu'après la parousie, cette idée ne repose sur aucun fondement. 2° Elle réclame une administration des moyens de grâce pour l'état intermédiaire, « une organisation du même genre que l'Église » comme dit König, mais dont l'Écriture ne renferme pas une trace. Les passages de Pierre en particulier ne se rapportent qu'à la prédication de Christ, et il n'est question ni d'une prédication continuée par lui jusqu'à maintenant, ni d'une prédication faite par d'autres. 3° On avance ici que la mort n'est point à proprement parler le jugement. Mais cet argument, s'il peut servir à réfuter quelques idées intenable des anciens dogmaticiens, ne prouve nullement que rien n'est décidé à la mort, que cette vie n'est pas un temps de grâce dont la mort serait la fin. 4° Les Écritures prouvent justement le contraire, un attentif examen des passages capitaux le montre surabondamment. 5° D'après l'hypothèse en question, cette vie et l'état intermédiaire ne seraient plus qu'un même développement progressif auquel la mort ne saurait porter atteinte. Tout au plus serait-elle un changement de place, puisque la prédication de l'Évangile, l'offre et l'appropriation du salut continueraient malgré tout. Puis, comme la vie est courte en comparaison de l'état intermédiaire et que, débarrassées des liens du corps, les âmes doivent être plus aptes à la repentance, on est forcé de conclure que dans cette courte vie, il y a peu d'appelés et de convertis, tandis que dans l'état intermédiaire le nombre en serait cent fois plus grand ; ceux qui ont été amenés au salut ici-bas ne formeraient ainsi à tout prendre que des exceptions.

Il ne peut donc y avoir aucun espoir de salut sans la vocation spéciale adressée ici-bas ; et le péché originel, restant sans remède, doit porter ses fruits jusque dans l'éternité. Le Dr Kliefoth établit cependant une distinction parmi ceux qui ne sont pas appelés. Avant Christ, dit-il, il n'y avait entre ceux qui étaient morts, justes ou méchants, aucune séparation comme celle dont semble parler Luc XVI, 26. Tous descendaient également au *scheol*, terrain neutre qui n'était ni un séjour de bénédiction, ni un séjour de misère. Mais par la prédication dont parle saint Pierre, la séparation fut effectuée, le *scheol* se vida, les croyants de l'ancienne alliance apprirent alors à connaître Christ, et passèrent dans le ciel, et les incrédules, ceux qui n'avaient pas eu foi en Moïse, entrèrent dans un état de malheur décidé. « La portée de la descente de Christ aux enfers est ainsi d'avoir placé le monde antérieur à Christ sur le même niveau que le monde postérieur à lui. » C'est avec la prédication de notre Seigneur seulement que la *vocatio specialis* a été adressée aux croyants de l'Ancien Testament. Quant à ceux qui depuis lors n'ont pas été appelés, le salut ne peut leur être offert dans l'état intermédiaire. Mais pour ceux d'entre les païens qui ont reçu la vocation générale, qui ont fait la volonté de Dieu pour autant qu'elle leur a été révélée, qui n'ont pas repoussé les influences de la grâce divine lorsqu'elle s'est fait sentir à eux, et dont l'amour de la vérité a été de nature à leur faire accepter l'Évangile s'il leur avait été présenté ou s'ils avaient vécu assez pour recevoir la vocation spéciale, l'auteur pense que leur sort dans l'état intermédiaire est pareil à celui des croyants de l'ancienne alliance avant Christ : ils vont dans le *scheol*, mais au jugement dernier, quand Christ apparaîtra du haut des cieux et que l'objet de leurs aspirations pendant cette vie leur sera pleinement révélé, alors la vocation spéciale trouvera chez eux une joyeuse obéissance. La même supposition peut être faite à l'égard des enfants morts sans baptême. En d'autres termes c'est la position prise par les non appelés en face de la vocation générale qui décidera si la vocation spéciale leur sera adressée au jour du jugement.

Entre la mort et la résurrection les croyants seront non dans un état de gloire, mais dans un état de bénédiction, sans développement ni croissance, mais aussi sans chute ni recul, sans corps, sans travail. Ils ne vivront plus dans le temps et pourtant ils existeront encore d'une manière éveillée et consciente, avec souvenir de cette vie ; ils adresseront à Dieu d'incessantes louanges. Les incrédules

seront dans un état, non de condamnation, mais d'infélicité, sans progrès nouveau dans le péché, mais aussi sans conversion et sans délivrance ; comme les justes, sans corps, sans temps, sans travail, éveillés et conscients. Les degrés dans le bonheur ou le malheur sont exclus et ne viendront qu'après le jugement final, alors que tous recevront leurs récompenses, grandes ou petites. Le séjour des croyants pendant cet état purement spirituel est le ciel ; celui des incrédules est le lieu des tourments ; séjour qu'il faut bien distinguer du « monde nouveau » des croyants et de la « Géhenne », rendez-vous des incrédules après le jugement.

L'auteur ne veut du *chiliasme* sous aucune forme. Et pourtant il critique aussi les arguments antichiliastes des anciens dogmaticiens luthériens, qui partaient d'un point de vue spiritualiste incompatible avec les termes de la prophétie. Le chapitre sur « la conversion finale des Juifs » suit du commencement jusqu'à la fin le réseau prophétique, il prend en considération chaque passage en particulier tant de l'Ancien que du Nouveau Testament et finit par formuler les conclusions suivantes : 1° Il ne faut attendre qu'une conversion partielle du peuple juif. 2° Il y aura toujours un reste d'Israël croyant en Christ, mais, vers la fin, beaucoup des Israélites incrédules se joindront à lui. 3° Tandis que de nombreuses promesses se rapportent également aux convertis d'entre les Juifs et à ceux d'entre les païens, le chiliasme à raison d'affirmer que d'autres se rapportent uniquement aux Israélites, qu'il y aura un retour effectif du peuple élu dans son pays, un relèvement de Jérusalem et du temple, etc., mais il a tort de soutenir que ces choses arriveront avant le jugement dernier et dans le règne de 1000 ans.

A l'égard de ce point spécial, l'auteur prouve longuement qu'il n'a aucun fondement scripturaire. Nous ne pouvons entrer dans les détails de son argumentation. Bornons-nous à dire que pour lui Apoc. XX, 1-10 ne contient pas un seul mot du relèvement de Jérusalem et de tout ce que les chiliastes rapportent au millénium ; que le « mille » de ce passage comme tous les autres nombres de l'Apocalypse doit être interprété d'une manière symbolique ; que l'étroite relation de ce nombre avec l'établissement du royaume de la gloire au vers. 11, ne nous permet pas d'admettre auparavant une période de 1000 ans au sens littéral ; enfin que, si on pouvait l'interpréter ainsi d'une façon contradictoire avec tout le reste du Nouveau Testament, les espérances d'Israël ne seront pourtant réalisées que dans le royaume de la gloire sur la terre nouvelle et

sous les nouveaux cieux où la nouvelle Jérusalem apparaîtra.

Il faudrait étudier attentivement chaque phrase du chapitre sur « le développement intérieur » de l'Eglise; car il combat spécialement l'idée optimiste que se font presque tous les antichiliastes du sort de l'Eglise. La théorie d'un âge d'or avant le retour de notre Seigneur, dans lequel le christianisme deviendrait la religion universelle, repose sur une confusion ou plutôt sur une identification du développement intérieur de l'Eglise avec son extension au dehors. Elle suppose que la croissance en vie chrétienne et en spiritualité marchera de pair avec son augmentation numérique, et sa diffusion dans le monde. Mais le développement historique de l'Eglise se termine au contraire par la défection du grand nombre, qui la réduit à un troupeau choisi d'entre les fidèles, et d'un autre côté, plus l'Eglise s'étend, plus grand aussi est le nombre des chrétiens de nom, qui résistent à la fois ouvertement et en secret à sa croissance intérieure; de sorte que le conflit s'accroît constamment et qu'il se prépare une crise dans laquelle le troupeau des fidèles sera non seulement persécuté, mais presque submergé par la multitude des chrétiens de nom et des adversaires. Enfin, au cas où le *Kulturkampf* réussirait à renverser l'Eglise dans notre vieille Europe, le Dr Kliefoth se demande si ce n'est pas dans le nouveau monde qu'elle trouvera une nouvelle retraite, de même que ce furent les églises d'Occident qui fleurirent quand celles d'Orient eurent succombé.

Touchant l'*Antéchrist*, bien que l'esprit s'en retrouve en une certaine mesure dans la papauté, ce n'est pourtant pas dans le pape qu'on doit le chercher; car, non seulement les prophéties se rapportent à un individu spécial (et elles ne peuvent s'appliquer à aucun pape en particulier), mais l'Antéchrist, qui vient, il est vrai, de l'Eglise, ne restera pas dans l'Eglise et ne se contentera pas d'un mélange de l'esprit chrétien et de l'esprit antichrétien; au contraire, son activité se concentrera dans la persécution et l'annihilation de tout ce qui tient au christianisme et de tous les chrétiens.

Passons rapidement à ce qui reste encore. Le réalisme de l'auteur devient de plus en plus évident. Il rejette toutes les théories sur le *corps ressuscité* qui nient sa composition matérielle. Un corps immatériel n'est pas un corps; le corps ressuscité de Jésus-Christ avait de la chair et du sang. Cependant il nie aussi une identité atomistique.

La rédemption doit rétablir l'homme dans tout ce qu'il aurait

eu dans l'état normal sans le péché. La résurrection n'est point un résultat de l'action des sacrements, comme on l'a enseigné depuis Irénée et Tertullien jusqu'à nos jours. Les corps de ceux qui vivront subiront un changement qui les rendra de même nature que les corps de ceux qui ressusciteront.

Dans le chapitre intitulé *Jugement dernier* se trouve une longue discussion pour accorder le fait que les hommes seront jugés d'après leur foi en Christ avec la déclaration péremptoire qu'ils le seront « selon leurs œuvres, » et pour examiner l'idée d'une « récompense » adoptée par l'*Apologie de la confession d'Augsbourg*.

La terre, purifiée et renouvelée, deviendra le séjour des fidèles. Tous les changements causés par le péché seront écartés. « Cette vieille terre, si souvent l'objet des mauvais désirs des hommes, ces cieux, si souvent témoins des horreurs de l'histoire, ne peuvent participer tels quels à la consommation; de même que le corps du pécheur doit mourir, de même aussi sa demeure. » Le dessein primitif de Dieu à l'égard de la terre et des hommes doit être accompli. Les croyants, en possession de leurs corps glorifiés, rentreront dans le domaine du temps et de l'espace. Et leur existence ne sera pas non plus isolée et seulement personnelle, mais elle sera celle d'une communauté organisée, progressant constamment dans une activité personnelle et dans une activité collective. En outre, toutes les créatures seront glorifiées en même temps que l'homme. Apoc. XXI, 5: « Voici, je fais toutes choses nouvelles, » est allégué dans ce sens, et tous les passages comme Esaïe XI, 6-8; LX, 17; LXII, 8, 9; LXV, 24-25; Ezéch. XXXIV, 25-27; XXXVI, 9-15, 28-30, reçoivent une interprétation littérale. Sur la *terre nouvelle* il y aura de véritables loups et de véritables agneaux, des léopards et des chevreaux, des veaux et de jeunes lions. « On bâtira éternellement des maisons et on les habitera; on plantera des vignes et on en mangera le fruit. » Les moyens de grâce n'existeront plus, les hommes verront Dieu face à face. La sainte cène sera cependant remplacée, suivant 1 Cor. XI, 26, par quelque chose de semblable. L'Eglise elle-même prendra fin « en tant qu'institution destinée à appeler les hommes à l'Evangile. » Alors sera atteint le but tant désiré de toutes les communions et de toutes les dénominations ecclésiastiques, pour autant qu'elles auront gardé la parole de Dieu dans sa pureté. La vie de famille elle-même sera rétablie et continuée, et les liens du mariage, qui ne serviront plus désormais à la perpétuation de l'espèce, deviendront une nouvelle sorte d'association

plus profonde et participant à la glorification générale. Enfin, tandis que chacun ressuscitera tel qu'il est entré dans le tombeau, l'enfant comme un enfant, le vieillard comme un vieillard, en revanche toutes les conséquences du péché, l'incapacité de l'enfant et la décrépitude de la vieillesse, seront abolies dans l'état glorieux qui suivra la résurrection. « Nous reverrons non seulement nos amis et nos parents, mais aussi les saints de tous les âges, nos pères dans la foi, nos pères, nos guides et nos frères d'armes dans le combat de la vérité, et nous jouirons saintement de vivre avec eux. »

Nous avons touché, mais superficiellement, beaucoup de points développés longuement et avec beaucoup de science, et quant aux difficultés qui se seront dressées devant vos yeux à la lecture de ces lignes, l'auteur n'a pas manqué de les examiner avec attention dans son ouvrage.

Note de la rédaction. — Le lecteur n'aura pas attendu d'être arrivé à la fin de cet article, emprunté à un journal américain, pour se dire que nous ne pouvons le reproduire qu'à titre de document, de curiosité, trahissant l'esprit qui règne dans certains cercles religieux de la savante et sobre Allemagne.

E. DE BUDÉ. — LETTRES INÉDITES ADRESSÉES A J.-A. TURRETINI. TOME III¹.

Cet intéressant recueil, dont nous annonçons le premier volume l'année dernière (p. 549), est maintenant complet. On y trouve des lettres de cent correspondants divers. Il importe cependant de se souvenir de l'avertissement que renferme l'appendice ajouté par l'éditeur au dernier volume, c'est que cet ouvrage « n'est pas la publication *in extenso* des deux dépôts mentionnés dans l'Introduction, mais un choix raisonné de cette vaste correspondance... » « Nous avons omis à dessein les lettres et les passages qui ne concernaient que les correspondants eux-mêmes ou leurs familles, bon nombre de billets insignifiants, lettres de recommandation, etc. »

¹ *Lettres inédites adressées de 1686 à 1737 à J.-A. Turretini*, théologien genevois. Publiées et annotées par E. de Budé. Tome III. — Paris, librairie de la Suisse française, P. Monnerat; Genève, librairie Jules Carey, 1887. 464 pages in-8°.

Pour des travaux spéciaux il y aura donc encore beaucoup à glaner dans ce que l'éditeur du présent recueil a cru devoir laisser de côté.

Tel qu'il est, ce recueil en trois volumes offre un très grand intérêt dans le domaine de la théologie, de la philosophie, de la littérature, de l'histoire religieuse et politique. Il complète heureusement, sur bien des points et pour bien des détails, les connaissances qu'on peut acquérir par les actes officiels et les ouvrages imprimés de ce temps-là. Signalons en particulier, dans les deux derniers volumes, les lettres d'Ostervald au nombre de 103, si nous avons bien compté.

Ce qui rehausse considérablement la valeur de l'ouvrage, ce sont les deux tables que M. de Budé a eu soin d'ajouter : une *table chronologique* des lettres (quatre lettres seulement sont demeurées indéterminées) et une *table alphabétique* des noms qui y sont mentionnés.

H. V.

ALBERT REVEL. — LITTÉRATURE HÉBRAÏQUE ¹.

L'éditeur Ulric Hœpli de Milan publie une série de manuels scientifiques, format in-32, bien imprimés, élégamment reliés, au prix de 1 fr. 50 le volume. Il a confié la composition du manuel de littérature hébraïque à notre collaborateur M. le professeur Revel de Florence, qui a réussi à condenser la matière en deux de ces charmants volumes de 160 à 180 pages chacun. C'est avec un vrai plaisir que nous venons d'en faire la lecture et nous ne pouvons que féliciter le public, auquel s'adressent ces résumés scientifiques, d'être initié aux saintes lettres de l'Ancien Testament à la fois d'une manière aussi agréable, aussi instructive, et dans un si excellent esprit.

On n'ignore pas qu'il y a neuf ans déjà M. Revel a publié une *Storia letteraria dell' Antico Testamento* (voir cette Revue, année 1879, p. 479 et ss.) Mais il suffit d'un coup d'œil pour s'assurer que le nouvel ouvrage n'est pas un simple abrégé de l'ancien. Les lecteurs que l'auteur a en vue ne sont pas exactement les mêmes. Le but et le plan sont différents. L'auteur lui-même a fait du chemin

¹ *Letteratura ebraica*, di Alberto Revel, Professore nell' Istituto Valdese di Firenze. — Ulrico Hœpli, editore-libraio della real casa, Milano, Napoli, Pisa 1888. — 363 pages in-32, en deux volumes.

depuis le temps où il publiait son Histoire littéraire. Sur plusieurs points importants ses vues se sont sensiblement modifiées.

Après une *introduction* où se trouve résumée dans une quarantaine de pages l'*Histoire du peuple d'Israël* dans ses deux grandes périodes hébraïque et judaïque, M. Revel consacre ses deux premiers chapitres à la *langue hébraïque* et aux études dont elle a été l'objet, ainsi qu'à l'*histoire du Canon de l'Ancien Testament*. Il traite ensuite successivement de l'*historiographie*, de la *poésie lyrique* et *gnomique*, de la *prophétie* et de la *législation*. L'ouvrage se termine par des *tablettes chronologiques* où sont récapitulés les résultats auxquels l'auteur s'est arrêté quant à la date des différents livres ou portions de livres et des sources où ils ont été puisés.

Comme on le devine par la place assignée à la littérature législative, M. Revel a fait une évolution complète en ce qui concerne la question de l'Hexateuque. Il fait dater le « document élohiste, » ou Code sacerdotal, de l'époque de la Restauration après l'exil. Nous doutons, quant à nous, que cette solution radicale puisse être considérée comme un résultat définitivement acquis à la science. A notre sens, la question n'est pas aussi simple. Si la dernière rédaction de ce document peut et doit être placée à une époque aussi tardive, par ses premières origines et par plusieurs de ses parties constitutives il remonte certainement à une époque plus ancienne. En revanche, nous ne pouvons qu'approuver notre historien d'avoir, contrairement à l'opinion soutenue par lui en 1879, classé le livre de Jonas parmi les écrits post-exiliques et fait descendre la composition de l'Apocalypse de Daniel à l'époque asmonéenne.

Nous aurions de sérieuses réserves à faire quant à l'âge, trop reculé selon nous, que M. Revel attribue au livre de Job (époque de Salomon) et à celui de Joël (fin du IX^e siècle). Il ne nous est pas possible de nous familiariser avec le but politique que, suivant M. Reuss, il prête au petit livre de Ruth, ni d'adopter la date qu'il lui assigne (commencement du « second âge dynastique, » c'est-à-dire : époque du schisme). Surtout, nous avouons ne pas comprendre qu'on puisse statuer deux auteurs différents pour Zach. IX-XI et XII-XIV et faire remonter ces oracles au delà de l'exil. Nous croyons savoir que M. Bruston, qui soutenait les mêmes thèses dans son *Histoire de la littérature prophétique*, en est revenu depuis lors. Evidemment ces six chapitres ne sont pas du même auteur que Zach. I-VIII, mais comme ceux-ci ils appartiennent à la période judaïque.

Hâtons-nous de le dire cependant, ces divergences de vue sur des problèmes qui sont et seront sans doute encore longtemps controversés restent pour nous à l'arrière-plan. Ce qui domine c'est le sentiment de l'accord sur les grandes questions de principe et de méthode. Nous sommes heureux de nous savoir en parfaite communion d'esprit avec l'honorable théologien de Florence et nous le remercions de son beau travail. Un ouvrage analogue serait on ne peut plus utile à notre public français. Mais trouverait-il des amateurs ? Le doute est permis !

H. V.

F. W. J. DILLOO. — LA LANGUE MATERNELLE DE JÉSUS ET DE SES APÔTRES ¹.

Il fut un temps où l'on discutait gravement la question de savoir si notre Seigneur s'exprimait habituellement en grec ou s'il faisait usage de l'idiome palestinien. M. Böhl estimait encore en 1873 devoir faire à cette question l'honneur de lui consacrer tout un chapitre de ses *Recherches sur une Bible populaire au temps de Jésus*. Aujourd'hui cette discussion a perdu son intérêt. La question s'est déplacée. Elle ne porte et ne peut porter que sur ce point-ci : lequel des dialectes *sémitiques* doit-on considérer comme ayant été celui de Jésus et de ses disciples ? Était-ce l'hébreu ? Était-ce l'araméen ?

L'opinion générale et, à notre humble avis, de beaucoup la plus probable, c'est que Jésus parlait habituellement l'araméen tel qu'il se parlait alors en Palestine, plus exactement dans le nord de la Palestine. Tout le monde cependant n'est pas de cette opinion. M. Delitzsch par exemple, qui la partageait autrefois, en est revenu, il y a quelques années. En 1874, dans un article du *Daheim*, il soutenait encore l'idée généralement admise ; « autrement, disait-il, Jésus aurait eu besoin d'un methourgueman (interprète) pour se faire entendre du peuple ». En 1883, dans une publication anglaise concernant sa traduction en hébreu du Nouveau Testament, il traite la même idée d'illusion et prétend que « notre Seigneur et ses apôtres pensaient et parlaient le plus souvent en hébreu. » On com-

¹ *De Moedertaal van onzen Heere Jesus Christus en Zijne Apostelen*. Rede gehouden... door F. W. J. Dilloo. Amsterdam, Scheffer et C^o, 1885. — 70 pages.

prend que ce vote émis par le célèbre hébraïsant de Leipzig ait eu un certain retentissement.

L'auteur du *Discours* que nous annonçons, — discours prononcé en séance académique lors de la transmission du rectorat de la jeune université libre d'Amsterdam, — prend résolument parti pour l'opinion que M. Delitzsch a cru devoir abandonner. Avec une érudition et une richesse de développements qu'on ne s'attendrait pas à rencontrer dans une harangue de cette nature, et qui supposent un auditoire aussi longanime que savant¹, M. Dilloo reprend la question *ab ovo*. Il passe en revue les opinions émises sur le sujet dans le cours des âges, à commencer par les docteurs de l'ancienne Eglise, et discute ensuite les textes, c'est-à-dire les mots et phrases du Nouveau Testament, d'où l'on peut inférer que la *langue maternelle* du Seigneur et de ses apôtres était bien l'araméen. Si, dit-il, nous voulons faire revivre, sinon les paroles mêmes de notre Sauveur, du moins l'accent avec lequel il les a prononcés, les sons qu'il faisait entendre en parlant, c'est en araméen qu'il nous faut essayer de traduire ses discours. Aussi la harangue du professeur d'Amsterdam se termine-t-elle, à titre de spécimen, par les béatitudes traduites en araméen. Cette rétroversion est basée sur la Peshitto, avec vocalisation conforme aux principes suivis par M. Kautzsch dans sa grammaire de l'araméen biblique.

Pour autant qu'il est possible en cette matière d'arriver à une conclusion positive, celle de M. Dilloo me paraît, je le répète, être de beaucoup la plus satisfaisante. H. V.

REVUES

JAHRBÜCHER FÜR PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

Première livraison de 1888.

Lipsius : La théologie ritschlienne. — *Nippold* : Infaillibilisme et investigation historique. — *Bornemann* : A propos de l'hypothèse de Keller concernant l'origine vaudoise des Bibles allemandes d'avant Luther. — *Wendland* : Les Esséniens chez Philon. — *Völter* : L'épître de Barnabas. — *H. Bois* : Conjectures exégétiques et critiques sur les épîtres pastorales.

¹ Nous maintenons ce double compliment malgré la note de la page 62 qui nous apprend qu'à partir de page 45 le discours prononcé a été moins complet que le discours imprimé.