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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 9 (1876)

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: 15.07.2025

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

BULLETIN

THÉOLOGIE

G.-F. Œhler. — Théologie de l'Ancien Testament [1].

Au milieu de la désolante pauvreté de la littérature théologique française, on ne peut que saluer avec joie et reconnaissance l'apparition d'une *Théologie biblique* de l'Ancien Testament, même sous la forme de traduction de l'allemand. C'est, si nous ne nous trompons fort, le premier ouvrage de ce genre dans notre langue, et, à ce titre déjà, il est destiné à rendre de grands services à nos pasteurs, à nos étudiants, voire même à nos laïques cultivés, en offrant une occasion facile d'étudier cette branche si importante de la théologie, souvent si peu connue, souvent aussi profondément, on dirait presque, honteusement ignorée. Beaucoup d'hommes, en effet, au milieu de nous, même parmi les meilleurs, n'ont que des idées très générales, par conséquent très inexactes la plupart du temps sur la religion d'Israël. On n'en connaît ni l'origine, ni le développement, et l'on comprend d'après cela que les rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament soient d'ordinaire fort mal saisis. Merci donc à M. de Rougemont de sa peine et de son consciencieux travail.

Au premier abord, il est vrai, nous l'avouons franchement, nous avons été saisi d'un regret à la vue de cette traduction. Pourquoi choisir Oehler, excellent sans doute à bien des égards, mais qui a pourtant été dépassé, ce n'est peut-être pas l'avis du pasteur neuchâtelois, par Schultz? L'ouvrage de ce dernier est plus historique, plus net, plus clair; si, pour plusieurs, ses bases critiques sont sujettes à caution, l'on ne peut pas nier pourtant l'esprit de respect, de piété même qu'il respire de toutes parts. Oehler, au contraire, malgré toutes ses qualités a cependant de grands défauts; mais nous ne

[1] Traduit de l'allemand par H. de Rougemont, pasteur. Tome Ier. Paris et Neuchâtel, Sandoz et Fischbacher, 1876. — 1 vol. in-8, XIII et 387 pag.

voulons pas revenir sur ce point, pas plus que sur le contenu de l'ouvrage qui a été analysé et critiqué ici même, il y a peu de temps [1].

Toutefois, réflexion faite et malgré nos réserves, nous sommes d'avis que M. de Rougemont a bien fait son choix, qui, s'il ne s'expliquait pas par la vénération du disciple pour le maître et la conformité de leurs vues, aurait encore de très bonnes raisons pour se faire valoir.

Oehler a dès longtemps été reconnu comme l'un des maîtres, on peut dire hardiment l'un des fondateurs de la théologie biblique. Si l'on peut reprocher à son œuvre posthume des défauts réels dans la méthode, dans la division de l'étendue, le travail du grand théologien de Tubingue se distingue néanmoins par sa minutieuse exactitude et la richesse des matériaux mis à notre disposition. Il y a plus, quelques-uns des défauts de ce livre se changent en qualités, sont presque une bonne fortune pour notre public, privé de la richesse allemande. Au lieu d'avoir une simple théologie biblique, nous avons du même coup un fort bon résumé de l'histoire d'Israël ou tout au moins une bonne histoire biblique; à cela vient encore s'ajouter un fragment très bien fait de la partie de l'archéologie hébraïque qu'Oehler fait rentrer dans sa discipline.

En traduisant cet ouvrage, M. de Rougemont n'a pas rendu service à nous seuls, mais aussi à Oehler lui-même, car il a donné à l'œuvre de son maître vénéré une unité, un fini qu'elle est loin de posséder dans l'original allemand qui n'est que la reproduction d'un cours augmenté ici et là de quelques éléments nouveaux. Les longues et nombreuses notes qui chargent le volume primitif ont disparu et ont été heureusement fondues avec le texte proprement dit. Les détails inutiles pour des lecteurs français, quelques citations peu importantes et les renvois à des ouvrages peu connus et peu consultés ont été élagués, ce qui donne au livre tout entier une forme plus facile, plus agréable et plus commode pour le lecteur. Tout en agissant aussi librement, M. de Rougemont a, autant que nous avons pu le voir, fait mentir le proverbe *tradutore traditore*. Nous avons devant nous l'œuvre du théologien de Tubingue, ses idées, ses conceptions, ses forces et ses faiblesses, mais c'est un Oehler français et non-seulement francisé. Le pasteur neuchâtelois a moins fait le travail de traducteur que celui d'un disciple qui cherche à rendre fidèlement la pensée de son maître. C'est un monument à la mémoire d'Oehler.

Toutes ces qualités ne nous empêchent pas de nourrir avec M. de

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

Rougemont l'espérance que son œuvre provoquera peut-être un jour « la composition d'une théologie de l'Ancien Testament, originale, française, digne enfin du pays qui a produit autrefois Calvin, Cappel, Bochart, Samuel Petit, André Rivet, Jacques Basnage et tant d'autres ! » Cette espérance se réalisera-t-elle ? Nous ne le savons ; en attendant espérons toujours. Espérons, en tous cas, que la peine de M. de Rougemont, et à certains égards l'ingratitude qu'offre toujours le travail d'un traducteur seront amplement compensées par le nombre des lecteurs qu'il aura su attirer. Alors le pasteur neuchâtelois pourra nous donner le second volume de l'ouvrage de son maître, non plus seulement avec le sentiment bien vif d'avoir *tenté* une bonne œuvre, comme s'exprime le modeste traducteur, mais avec la certitude d'avoir *accompli* réellement une bonne œuvre, ce dont sont déjà persuadés, je le crois, tous ceux qui ont eu le plaisir de lire son travail. P. C.

L. PULSFORD. — LE TEXTE COMPARÉ DE L'ÉVANGILE SELON SAINT MATTHIEU [1].

Décidément, notre époque a pour mission de vulgariser la science. La théologie n'a pas échappé à ce mouvement, et nombre de bons esprits se sont donné la tâche de répandre dans le public les résultats acquis des investigations scientifiques. Mais on ne s'était pas encore avisé de fournir à ceux qui ignorent la langue originale du Nouveau Testament le moyen de juger par eux-mêmes et *de visu* de l'état du texte primitif. C'est là pourtant ce que vient d'entreprendre M. Pulsford, en commençant, — car nous n'avons ici qu'un commencement, — par l'évangile selon saint Matthieu. La comparaison du titre et du sous-titre suffit déjà pour faire toucher au doigt la bizarrerie de l'entreprise ; le *texte* comparé de saint Matthieu, lisons-nous d'abord, et puis, comme explication, comme équivalent : essai de *traduction... quasi littérale* des documents les plus importants et les plus anciens. Nous avions cru, jusqu'à présent, qu'un texte et sa traduction étaient apposés l'un à l'autre, comme l'original et sa copie ; dès que vous me donnez une traduction, il ne peut plus être question du texte. Et puis, ce *quasi littérale*, il est vraiment joli quand on veut donner le texte primitif !

[1] *Essai de traduction synoptique, parallèle et quasi littérale des documents bibliques les plus importants*, etc. ; par L. Pulsford. — Paris, Sandoz et Fischbacher, 1875.

On comprend un procédé comme celui-là, à titre d'exemple, pour donner une idée des divergences minimes qui existent entre les divers documents. Mais le poursuivre pour une série de chapitres, pour tout un livre, qui sait? pour le Nouveau Testament tout entier, c'est là une chimère qui, si par malheur elle venait à réussir, tournerait au détriment des études bibliques sérieuses. Il ne manquerait pas, après cela, d'excellentes gens qui, en toute bonne foi, trancheraient les questions de la critique du texte et prétendraient juger en connaissance de cause de la valeur des variantes et choisir entre elles.

Après tout, ceux à qui M. Pulsford veut être utile en sont réduits à se confier en ses traductions et ses informations. Confiance pour confiance, le but n'eût-il pas été plus sûrement atteint, en soumettant le texte des documents à une étude didactique et populaire, illustrée de nombreux exemples? N'est-ce pas ainsi qu'ont procédé Angus, Gaussen et beaucoup d'autres? Aussi le public chrétien est-il parfaitement rassuré sur l'existence des variantes; il sait qu'elles ne portent pas la moindre atteinte aux vérités de la foi.

Que si maintenant le lecteur s'étonne qu'on ait pu consacrer du temps et de l'argent à une telle publication, l'auteur s'est chargé lui-même de nous en donner la raison dans sa préface. C'est une question qui le préoccupait dans son enfance, et maintenant il a du loisir pour y répondre. Nous avons donc ici un projet d'enfant mis à exécution par un homme de loisir. C. P.

P. Chapuis, pasteur. — La tradition évangélique d'après les quatre grandes épitres de Paul. Etude historique et critique. Lausanne, 1876.

L'auteur se propose de rechercher les données historiques que contiennent les épîtres de Paul aux Romains, aux Corinthiens et aux Galates, relativement à l'histoire et à la personne de Jésus. A cet effet, l'auteur interroge successivement ces épîtres sur la descendance de Jésus, son enfance et sa famille, son ministère et son enseignement, son caractère, son dernier repas, ses souffrances, sa mort, sa résurrection, son ascension et sa gloire. Le résultat est que Paul « a une connaissance exacte des principaux faits du ministère de Jésus et de sa vie entière et que cette vie est à la base de l'enseignement de l'apôtre. » (Pag. 47, 57, 77.)

J'avoue que la démonstration de l'auteur ne m'a nullement convaincu. Toutes les données qu'on obtient, en pressant d'ailleurs sou-

vent les termes outre mesure, manquent de précision historique, si on en excepte la sainte cène et la résurrection. Si l'on songe, pour ne pas en citer d'autres, que les deux grands faits de la vie de Jésus étaient son enseignement et ses guérisons, on est confondu de n'en rien trouver chez l'apôtre. Il parle, il est vrai, quoique toujours à sa manière, comme Jésus, de la δικαιοσύνη ; mais qui prouvera qu'il l'ait empruntée aux discours du Maître et non à l'Ancien Testament, lequel était la source commune du maître et du disciple? Du reste, peut-on soutenir sérieusement que Paul ait cité une seule parole importante de Celui qui en prononça en si grand nombre? Et de quelle valeur ces allégations eussent-elles été pour lui, surtout dans ses débats avec le judéo-christianisme? La liste que nous trouvons à la page 46 n'est pas de nature à ébranler notre opinion. L'auteur, sans s'en douter, était préoccupé de l'idée de trouver un témoin authentique et complet de la tradition évangélique; il a cherché..... et a trouvé, ou, pour parler plus exactement, il a voulu voir et il a vu. Cependant une appréciation impartiale des données pauliniennes relativement au Christ historique doit, ce me semble, nous conduire à l'aveu qu'elles sont aussi maigres que rares. D'autre part, un coup d'œil jeté sur les confidences que Paul nous a laissées à l'égard de sa vie intime, suffira pour expliquer ce phénomène. Tout son christianisme était expérimental; il s'absorbait dans la révélation intérieure; les hommes n'avaient rien à y voir. (Gal. I, 12, 16.) Le Christ κατὰ σάρκα, c'est-à-dire le Christ dans son apparition terrestre avait peu de prix à ses yeux. (2 Cor. V, 16.) Son Christ, à lui, c'était τὸ πνεῦμα. (2 Cor. III, 17.) Plus ses implacables adversaires se vantaient d'avoir connu le Christ κατα σάρκα, d'avoir mangé et bu avec lui et de l'avoir entendu enseigner dans leurs places publiques (Luc XIII, 26), plus Paul, qui ne pouvait pas se prévaloir de ce privilége, se retranchait dans la citadelle de ses visions et de ses révélations (2 Cor. XII, 1) et répondait au défi insolent des judaïsants par cette fière question: N'ai-je pas vu Jésus, notre Seigneur? (1 Cor. IX, 1.)

Il y aurait à joindre à cette observation générale une foule de réflexions de détail, puisque M. Chapuis côtoie ou traite une foule de questions très controversées. Nous nous bornerons à un petit nombre de remarques indépendantes des questions générales, conformément à la nature de ce bulletin.

1° L'auteur traduit υἱὸς ἀνθρώπου (Jean V, 27) *un fils d'homme* et demande si ce terme ne suppose pas la descendance humaine de Jésus

par voie naturelle. (Pag. 33.) D'abord la suppression de l'article ne suffit pas encore pour justifier cette traduction ; car, dans ce cas, il faudrait, par exemple, traduire Μεσσίας ἔρχεται (Jean IV, 25) par *un Messie vient*, ce que le contexte évidemment ne souffre pas. Mais observons surtout que l'absence de l'article vient de ce que υἱός ἀνθρώπου est dans le passage qui nous occupe un attribut, comme I, 1. Θεὸς ἦν ὁ λόγος. (Le Λόγος était Dieu, non *un* Dieu), X, 36. Υἱος τοῦ Θεοῦ εἰμι. (Je suis Fils de Dieu, non *un* fils de Dieu.) Il faut donc traduire: Dieu lui a même donné le pouvoir d'exercer le jugement *parce qu'il est fils d'homme*. Grâce à sa qualité d'attribut, le terme de ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπου devient υἱὸς ἀνθρώπου ; mais la valeur des termes n'en éprouve pas de modification ; ils restent synonymes. C'est ce qui nous conduit à une dernière observation : ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου du IVe évangile (qu'il ne faut pas confondre avec celui des synoptiques) est l'équivalent de ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ. (Voy. XI, 4. Cp. à XIII, 31.) Le Fils de l'homme est dans le ciel. (VI, 62.) De là il descend sur la terre. (III, 13.) Il est le Λόγος lui-même, mais *en tant* que type d'après lequel l'homme est créé. (Ὁ ἄνθρώπος ἐξ οὐρανοῦ, 1 Cor. XV, 47.) Ainsi ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο correspond à ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καταβέβηκεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. Il résulte de tout cela que Dieu n'a pas donné à Jésus le pouvoir d'exercer le jugement parce qu'il s'est fait homme, mais parce qu'il est le Logos, le Fils à qui le Père a donné d'avoir la vie en lui-même. (Vers. 26.)

2° Dans le passage de Gal. I, 19, ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον εἰμὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κύριου, l'auteur prétend que, selon Paul, Jacques appartenait au cercle apostolique et portait le titre d'apôtre, contrairement à la tradition synoptique. (Pag. 36, 37.) Je pense qu'il y a ici une erreur à l'égard de la portée des mots εἰ μὴ. En admettant celle que l'auteur leur attribue, il en résulterait que Judas aurait compté parmi ceux que le Père a donnés à Jésus (Jean XVII, 12), ce qui est contraire à Jean VI, 70 ; que selon Matth. XII, 4, les prêtres appartenaient à ceux qui accompagnaient Jésus ; que selon Luc IV, 26, la veuve de Sarpath faisait partie des veuves israélites et qu'enfin, selon Apoc. XXI, 27, ceux qui sont inscrits au livre de vie rentrent dans la catégorie des impurs. Il faut donc bien se garder d'accorder à εἰ μὴ la rigueur que lui attribue M. Chapuis. Ces mots correspondent à ἀλλὰ ; et cela est si vrai que dans des passages parallèles Marc (IX, 8) se sert de ἀλλὰ tandis que Matthieu (XVII, 8) emploie εἰ μὴ. Qu'on insère de nouveau εἶδον après εἰ μὴ et nous obtenons : je ne vis aucun des autres apôtres, mais je vis Jacques, le frère du Seigneur. C'est

ainsi qu'au nom de la grammaire, nous ferons disparaître la prétendue contradiction qui règne entre Paul et les synoptiques.

3° A entendre M. Chapuis, la rédaction que Paul donne de la cène est la plus *ancienne*. (Pag. 54,55.) J'avoue qu'en confrontant les récits divers, placés en regard (pag. 52) je reçois une impression tout à fait opposée. Qu'on veuille bien remarquer la gradation. D'après Marc (XIV, 22-24) Jésus prit un des pains du repas pascal, le rompit comme de coutume et le donna à ses disciples. Il prit aussi une coupe (ποτήριον, non τὸ ποτήριον, comme Luc et Paul) et la fit circuler parmi eux. Il représente ce pain rompu et ce vin comme les symboles de son corps qui sera brisé et de son sang qui sera répandu sur la croix pour fonder l'alliance (τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης), c'est-à-dire la vraie religion. Voilà tout. Il règne déjà quelque modification chez Matthieu. Au lieu du simple λάβετε de Marc, il dit : λάβετε φάγετε et change le détail historique : καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες (Marc XIV, 23) en un ordre de Jésus : πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες. (Matth. XXVI, 27.) Il y a plus. Si Marc n'offre que la représentation symbolique du pain et du vin, comme signes du corps et du sang du Seigneur, le pain et le vin, selon Matthieu, ne sont pas seulement des signes du corps et du sang, mais doivent être *mangés et bus* par les disciples comme emblèmes de leur *communion* au corps et au sang, c'est-à-dire aux fruits de la mort de Jésus. — Paul va plus loin. Il déclare expressément ce qui n'avait été qu'indiqué par le φάγετε et πίετε de Matthieu lorsqu'il dit que le pain est la κοινωνία τοῦ σώματος et la coupe la κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ (1 Cor. X, 16) et qu'en mangeant le pain et en buvant la coupe du Seigneur indignement, on se rend coupable, non envers les *signes* du corps et du sang du Seigneur, mais envers *ce corps et ce sang* (ἔνοχος τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου, 1 Cor. XI, 27). Paul enfin (1 Cor. XI, 24, 25), ainsi que Luc, à son exemple (XXII, 19) érige l'acte symbolique destiné à retracer la mort prochaine et sanglante de Jésus en institution permanente de l'église par cette addition importante et réitérée : *faites ceci en mémoire de moi*. Enfin le 4e évangile s'abstient de toute mention de la cène et met dans la bouche de Jésus, en les modifiant, les termes qui lui sont empruntés (Jean VI, 53-56, manger la chair et boire le sang de Jésus) pour marquer la communion spirituelle entre le Christ et les fidèles. Maintenant j'accorderai volontiers que la rédaction de Paul est plus ample, plus nette, plus précise; mais je ne saurais me persuader qu'elle soit la plus ancienne.

C'est ainsi que nous aurions à relever une foule de détails, notamment celui qui concerne le prétendu accord de Paul et de Jean au

sujet du jour de l'immolation de Jésus. Mais ces discussions nous entraîneraient bien au delà des limites qui nous sont assignées dans ce moment. Terminons en remerciant M. Chapuis de son travail net et substantiel, en l'assurant de tout l'intérêt sérieux que ce travail nous a inspiré et en lui souhaitant la bénédiction de Dieu à l'entrée de la belle carrière qui vient de s'ouvrir devant lui.

V. G.

La religion surnaturelle [1].

Nous avons ici l'ouvrage capital d'un anonyme. Anglais par son point de départ, il est Allemand par la science indépendante dont il fait preuve. La théologie traditionnelle en Angleterre, comme on sait, statue d'une part que la révélation surnaturelle nous communique des connaissances religieuses que la raison humaine ne connaît ni ne peut connaître sans elle, et, d'autre part, qu'à moins d'être établie par les miracles, la foi à cette révélation n'est qu'une bizarre illusion. Tout revient donc ici à l'évidence du miracle, et le but de l'auteur est de montrer que les témoignages que nous trouvons dans nos quatre évangiles ne suffisent pas pour l'établir. A cet effet, il examine les motifs de crédibilité que ces évangiles nous offrent, et conclut, après un examen critique de la littérature chrétienne des trois premiers siècles, que nous ne trouvons de traces réelles de l'existence de nos évangiles qu'*un siècle et demi* après les événements qu'ils racontent. Il en résulte que nos évangiles, écrits longtemps après les événements qu'ils racontent par des personnes inconnues qui n'étaient pas témoins oculaires, ne sauraient prouver le caractère surnaturel de la révélation. Ce travail est remarquable par les considérations générales qu'il présente sur le miracle tant dans l'introduction que dans les conclusions. Le corps de l'ouvrage se compose d'un examen très approfondi des témoignages de l'antiquité chrétienne, à l'aide des travaux les plus autorisés de la science allemande. Si l'on pouvait douter de l'importance du travail, on n'aurait qu'à considérer l'intérêt qu'il a excité : six éditions d'un ouvrage d'érudition de deux fois 500 pages dans l'espace d'une seule année! Nous espérons y revenir.

[1] *Supernatural religion; an inquiry into the reality of divine revelation.* Two volumes. Sixth edition. London 1875.