

Variétés

Objekttyp: **Group**

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

Band (Jahr): **10 (1877)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

VARIÉTÉS

Le sabbat chez les Assyriens.

Il est assez généralement reconnu aujourd'hui que la plupart des fêtes et des temps sacrés dont la célébration est prescrite dans les livres de la Torah mosaïque n'ont pas été *institués* par Moïse. Tout porte à croire que plusieurs de ces époques solennelles étaient déjà consacrées par un antique usage, qui était commun aux Hébreux avec d'autres peuples anciens, en particulier avec les autres Sémites. Moïse n'aurait fait, en ceci comme à d'autres égards, que *transformer* les institutions traditionnelles, en leur donnant une signification en rapport avec l'esprit de la religion dont il était le prophète et avec le principe théocratique qui est à la base de la constitution israélite. Toutefois, on était non moins généralement disposé, jusqu'ici, à admettre que le *sabbat*, tout au moins, était une *création* mosaïque, que c'était là une institution toute nouvelle, sans analogue chez les autres nations de l'antiquité. Or cette exception, il faudrait renoncer désormais à la statuer en faveur du sabbat, si les découvertes faites par quelques assyriologues venaient à se confirmer. N'en déplaise à l'historien Alfr. de Gutschmid, dont les *Nouvelles contributions à l'histoire de l'Orient ancien*, Leipzig 1876, aboutissent à ce verdict: *Chaldaeos ne consulito*, — nous pensons qu'il y a quelque intérêt à prendre note des renseignements fournis par des documents assyriens authentiques, quitte à laisser le protocole ouvert en vue des plus amples et plus exactes informations que nous réserve peut-être un prochain avenir. En voici quelques-uns que nous empruntons à des sources dignes de confiance.

Constatons d'abord que l'*origine chaldéenne de la semaine* peut être considérée comme historiquement établie, surtout depuis le travail de M. Eberh. Schrader dans les *Studien und Kritiken* de 1874. (2^e cahier, pag. 343-353.) Les Hébreux ne peuvent pas avoir emprunté cette institution à l'Égypte, comme on l'avait supposé en se fondant sur un passage de Dion Cassius, puisque les anciens Égyptiens divisaient le mois en trois *décades*, ainsi que l'a démontré Lepsius dans sa *Chronologie des Égyptiens*. Les Hébreux l'avaient

déjà lors de leur première arrivée dans le pays de Canaan. Elle faisait partie du patrimoine qu'ils emportèrent avec eux en émigrant de Our-Kasdim en Babylonie. Par leur intermédiaire, ou plutôt par celui des Juifs postérieurs, elle est parvenue ensuite aux Arabes septentrionaux. Il résulte, en outre, des recherches de M. Schrader que la division du mois en quatre semaines s'est transmise également des Chaldéens, d'une part, aux Araméens, qui leur empruntèrent aussi les noms des sept jours (en rapport avec les sept divinités planétaires), et par les Araméens aux Grecs et aux Romains et finalement, par ces derniers, aux Germains; d'autre part, du côté du sud, aux Arabes méridionaux ou Himyarites et aux Ethiopiens.

Depuis que M. Schrader a publié son travail, Georges Smith, cet assyriologue éminent qu'une mort prématurée a enlevé, il y a quelques mois, pendant un nouveau voyage d'exploration en Orient, a fait connaître une découverte importante qu'il avait faite dans un calendrier assyrien trouvé en 1869. Les Assyriens connaissaient le sabbat. Ils le distinguaient des autres jours comme un *jour où l'on ne travaille pas*. Seulement, — et ceci est significatif, — les sabbats assyriens ne se suivaient pas à intervalles égaux, de sept en sept jours, mais ils étaient comptés à partir de la nouvelle lune et accompagnaient les phases de cet astre. — Enfin M. Fréd. Delitzsch, dans les notes dont il a enrichi l'édition allemande de la *Genèse chaldéenne* (*The Chaldean account of Genesis*) de Georges Smith, s'exprime comme suit: « Je suis en mesure de prouver que le nom même de *sabbat* était en usage pour désigner ce jour-là, et cela au moyen d'une simple indication fournie par une liste de synonymes assyriens. (II R. 32, 16 a. b.) En effet, dans ce document, *oum nou-ouch lib-bi*, c'est-à-dire: « jour du repos du cœur, » est expliqué par *sab-bat-touv*, sabbat. » (Voy. *Theol. Literaturzeit.* 1876, col. 540, art. de M. Wellhausen sur Smith, *The Assyrian Eponym Canon*, 1875, — et *G. Smith's Chald. Genesis*, übers. von Hermann Delitzsch, nebst Erläuterungen etc. von Dr. Friedrich Delitzsch., Leipzig 1876, pag. 300.)

H. V.

La notion du royaume des cieux.

Le terme ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, qui est habituellement employé dans le premier évangile, exprime, de l'aveu général, essentiellement la même idée que le terme ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ qui est seul employé par les autres évangélistes. Mais quelle est au juste la valeur de cette

expression ? Quel est, en particulier, le sens du génitif τῶν οὐρανῶν ? Sur ce point il règne une grande divergence d'opinions.

Si nous ouvrons les commentaires, ou les ouvrages concernant la théologie biblique, aux endroits où ils viennent à parler de la formule en question, voici quelques-unes des interprétations que nous y rencontrons. Selon Meyer (*ad Matth.* III, 2) le royaume messianique serait appelé royaume des cieux parce qu'il n'est pas terrestre, mais appartient au ciel, parce qu'il apparaît et qu'il est établi du haut du ciel, où ses biens, son salut, sa δόξα sont tenus en réserve, auprès de Dieu, jusqu'au moment où ils seront donnés en partage aux hommes. On peut rapprocher de cette explication celle de M. Bruch (art. *Reich Gottes*, dans le *Bibel-Lexicon* de Schenkel, tom. V, pag. 55) : Le royaume de Dieu était aussi désigné par le terme de royaume des cieux parce que, sans doute, on pensait « qu'il parviendrait à son glorieux accomplissement moyennant une grande catastrophe ayant le ciel pour point de départ. »

Selon Hilgenfeld (*Les évangiles et la figure historique de Jésus*, dans la *Zeitschrift für wissensch. Theol.*, 1863, pag. 336), cette expression serait choisie par opposition au royaume de Dieu purement terrestre et mondain de l'espérance juive. De même dans Lutteroth, *Essai d'interprétation de l'évang. selon saint Matth.*, II^e partie (1864), pag. 56 : « Matthieu, qui voulait combattre, au moyen de son évangile, les illusions de ses compatriotes sur la restauration du royaume d'Israël [?], n'a pas manqué, en effet, après avoir marqué ici (chap. IV, vers. 17) le moment où Jésus donna pour la première fois cette direction à son enseignement, de recueillir avec soin tout ce que ses disciples apprirent de lui successivement sur ce royaume des cieux dont il commença alors à les entretenir. »

Aux yeux de Baur (*Leçons sur la Théol. du N. T.*, 1864, pag. 69-76), le royaume des cieux, dans la pensée de Jésus, est une société ayant à sa base des conditions morales et religieuses ; « c'est la sphère du parfait accomplissement de la Loi, où la volonté de Dieu est réalisée conformément à l'idée de la loi divine. » Ce qui se passe *dans le ciel*, où la volonté de Dieu est parfaitement accomplie, est le *type* de ce qui doit se faire *sur la terre*. (Cf. *Math.* VI, 9.) A mesure, par conséquent, que la volonté de Dieu est accomplie sur la terre, le royaume de Dieu ou des cieux vient, se développe, se propage dans l'humanité. Comparer l'explication analogue de M. Godet (*Saint Luc* I, 326) : « Le royaume de Dieu est l'état de choses dans lequel la volonté de Dieu règne souverainement..... C'est un ordre de choses qui, d'inté-

rieur et d'individuel, tend à devenir extérieur et social, jusqu'à ce qu'il envahisse complètement le théâtre de la vie humaine et apparaisse comme époque distincte de l'histoire. Comme cet état glorieux n'existe encore d'une manière parfaite que dans une sphère supérieure, il se nomme aussi le royaume *des cieux*. »

D'autres voient dans le *royaume des cieux* une idée essentiellement judaïque et eschatologique. Ce terme désignerait le royaume de Dieu, c'est-à-dire la théocratie accomplie, en tant que, lors de son parfait établissement, il aura pour théâtre le ciel ou, ce qui reviendrait à peu près au même, un nouveau monde où il n'y aura plus, comme dans le monde actuel, de différence entre le ciel et la terre. Ainsi B. Weiss dans sa *Théol. bibl. du N. T.* (2^e édit., 1873, pag. 47, 108, 586, note 8) et pareillement, quoique avec plus de réserve, M. Reuss, quand il dit, dans son *Hist. de la théol. chrét. au siècle apost.* (2^e édit., tom I., pag. 172 et suiv.) : « L'expression de royaume des cieux nous paraît moins large que l'autre [celle de royaume de Dieu, dont Jésus se servait habituellement] en ce qu'elle semble restreindre la notion à une époque à venir, à une localité, ou, si l'on veut, à un état de choses différent de celui dans lequel l'humanité existe ¹. Elle nous paraît appartenir originairement à la théologie judaïque, pour laquelle l'idée du royaume de Dieu rentrait absolument dans la sphère de l'eschatologie ². — Keim, au contraire, dans son *Histoire de Jésus de Nazara* (tom. II, pag. 44) pense que le royaume que Jésus avait en vue en parlant du royaume des cieux était un royaume terrestre. « S'il l'appelait royaume *des cieux*, c'était par opposition aux royaumes du monde (cp. Dan. VII) et surtout au royaume de Satan qui sert de base à ceux-là. Il l'appelait ainsi parce qu'il vient du ciel, avec des forces et des signes du ciel ;... parce qu'il inaugure sur la terre un ordre de choses divin, qu'il y introduit la domination du grand Roi... et qu'il ennoblit la terre elle-même jusqu'à en faire l'égale du ciel ³. »

¹ Cp. la *Synopse* du même auteur, 1876, pag. 164, à propos de Math. III, 2 : « la proximité du royaume des cieux, c'est-à-dire l'avènement prochain du Messie, et avec lui d'un état des choses comme la terre ne l'avait point encore connu. »

² Cf. aussi Maurice Vernes, *Histoire des idées messianiques*, 1874, passim entre autres pag. 192-195.

³ Dans la troisième et dernière rédaction de son *Histoire de Jésus* (1875) pag. 158 et suiv.), Keim semble se rapprocher de Baur en accentuant davantage l'idée de « la fidèle soumission des hommes, lesquels accom-

Ewald, enfin, dans son dernier ouvrage (*Die Lehre der Bibel von Gott*, tome IV, 1876, pag. 210; comp. 176 et 194), pense que le royaume divin est appelé royaume des cieux d'après Dan. II, 44, parce que il est établi par le Dieu des cieux en lieu et place des royaumes terrestres; parce que, étant le royaume de la vérité et de l'amour, il embrasse le ciel aussi bien que la terre; parce que, céleste non moins que terrestre, il est « incommensurable » et indestructible; enfin parce que le Messie (qui doit amener l'accomplissement de ce royaume, comp. pag. 224) était considéré, d'après Dan. VII, 13, comme préexistant dans le ciel.

Mais pourquoi aller chercher si loin l'explication de ce terme? C'est la question que plusieurs se sont posée, et reprenant une idée déjà énoncée par des commentateurs plus anciens, tels que Kuinzel, ainsi que par de Wette, dans sa *Dogmatique biblique*, ils ont pensé que les termes de βασιλεία τοῦ θεοῦ et βασιλεία τῶν οὐρανῶν étaient des synonymes parfaits, le ciel étant mis pour Dieu par métonymie. Cette interprétation, admise comme probable par M. Colani¹ et adoptée sans hésitation par MM. Renan² et Wittichen³, a trouvé récemment un défenseur savant et convaincu dans la personne du professeur Schurer, de Leipzig. Il a consacré à cette thèse un intéressant article, publié dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie* (année 1876, pag. 166-187) sous le titre : « La notion du royaume des cieux élucidée à l'aide de sources juives. » Il vaut, nous semble-t-il, la peine de le reproduire ici en substance.

I. La crainte d'offenser la majesté de Dieu en se servant de son nom explicite ou distinctement prononcé (*shêm ham-mephorásh*) avait, comme on sait, amené les Juifs, dès les derniers siècles avant Jésus-Christ, à substituer à יהוה les dénominations plus générales d'Adonai ou d'Elohim. Une fois engagé dans cette voie, on alla plus loin et on s'évertua pour trouver des expressions qui permissent de désigner l'Être suprême d'une manière encore plus indirecte. Plus elles étaient indirectes, plus aussi, pensait-on, le respect dû à la di-

pliront la volonté de Dieu sur la terre exactement comme les anges le font dans le ciel. »

¹ *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps.*, 2^e édit., 1864, pag. 93.

² *Vie de Jésus*, chap. V : « Le mot *ciel*, dans la langue rabbinique de ce temps, est synonyme du nom de *Dieu*, qu'on évitait de prononcer. »

³ *Die Idee des Reiches Gottes*, 1872, pag. 175, note. — Comp. aussi Hitzig et Keil, dans leurs commentaires sur Daniel, à propos de Dan. IV, 23.

vinité était sauvegardé. C'est ainsi que les Israélites s'accoutumèrent à employer une série de termes qui ne pouvaient servir comme noms de Dieu qu'en vertu d'une métonymie plus ou moins forte.

Telles étaient, pour n'en signaler que les plus anciennes et les plus usitées, les expressions suivantes, fréquemment employées déjà dans la *Mishna*, dont les principaux matériaux remontent à des autorités rabbiniques appartenant au commencement et au milieu du deuxième siècle de notre ère.

1. *Le Saint* (*haq-qadôsh*), avec l'épithète doxologique qui en est inséparable, « béni soit-il » (*barouk hou*) ! De là l'abréviation usuelle הַקָּדוֹשׁ .

2. *Le Nom* (*hash-shêm*). Dans l'origine, ce n'était sans doute là qu'une ellipse pour : « le nom de Yahveh, » comme dans Lév. XXIV, 11. Mais cette expression raccourcie était devenue si habituelle qu'on l'appliquait également dans des cas où il ne s'agit pas du nom de Dieu, mais de sa personne même. On dira, par exemple, dans un précepte relatif à certaines victimes : « la chair appartient au Nom, et les peaux aux prêtres. » — Des deux boucs qui figurent dans le cérémonial du grand jour des propitiations, l'un est appelé « le bouc du Nom, » l'autre « le bouc d'Azazel. » On est même allé, dans un passage de la *Mishna* (*Zebachim* IV, 6), jusqu'à hasarder cette association-ci : « au nom du Nom, » pour dire : au nom de Dieu.

3. Une métonymie des plus curieuses, c'est celle qui consiste à appeler Dieu *le Lieu* ou *la Demeure* (*ham-mâqôm*). Elle se rencontre environ vingt fois dans la *Mishna*, ce qui est beaucoup si l'on considère qu'il s'agit, dans ces documents, de discussions juridiques et législatives où l'occasion de faire intervenir le nom de Dieu ne se présente pas bien souvent. Exemples : « On mange la pâque, parce que le Lieu a épargné les maisons de nos pères en Egypte. » — « Fut-il homme plus honoré que Moïse, lui dont le Lieu seul prit soin [pour l'inhumer] ? » — « Sur qui repose la bienveillance des hommes, sur celui-là repose aussi la bienveillance du Lieu. » — « Béni soit le Lieu de ce qu'il ne s'est pas trouvé de défaut en la semence d'Abron ! » — On va même jusqu'à substituer au mot מָקוֹם la notion de Dieu dans l'interprétation de tel ou tel passage de l'Ancien Testament. Ainsi dans Esa. XXVIII, 8 בְּלִי מָקוֹם , *il n'y a plus de place* (sur les tables, tant elles sont pleines des vomissements des prêtres et prophètes subjugués par le vin) est expliqué par : *sans Dieu* (tr. *Aboth* III, 3). Comment se justifie cette désignation en apparence si étrange ? Faut-il ajouter foi au commentaire qui en est donné dans *Berêshith rabba* (midrash sur

la Genèse, rédigé en Palestine au VI^e siècle) et qui est devenu dans la littérature juive l'interprétation ordinaire, c'est que Dieu serait appelé de la sorte parce que « c'est lui qui est le lieu du monde, et non pas son monde qui est son lieu ? » Impossible, dans cette explication toute philosophique, de méconnaître l'influence de la philosophie hellénistique, et plus particulièrement celle de Philon. On trouve en effet, chez cet auteur, la même conception. Lui aussi connaît déjà le terme de *Topos* appliqué à Dieu, et dans ce terme il trouve exprimée cette idée que Dieu embrasse ou contient toutes choses (*περιέχει τὰ ὅλα*), qu'il est le refuge (*καταφυγή*) de tout sans exception, qu'il est à lui-même sa propre place (*χώρα ἑαυτοῦ*), se contenant lui-même et contenu en lui seul ; v. *De somniis* I, 11, cp. *De profugis* § 14. Il est bien peu croyable que l'origine du nom de Dieu en question doive se chercher dans un pareil ordre d'idées. Comment admettre que les Palestiniens se soient empressés d'aller puiser dans Philon une idée philosophique toute abstraite, et qu'elle soit entrée sitôt après en circulation comme une monnaie courante ? Non, il y a là une simple métonymie : le lieu, c'est-à-dire, la demeure de Dieu, est mis à la place de Dieu lui-même. On peut observer, pour ainsi dire, la naissance de cette métonymie en comparant entre eux les deux passages suivants du traité *Berakóth*, qui est en tête de la Mishna : dans IV, 5, 6 il est dit qu'en priant on doit toujours avoir la face ou, si cela n'est pas possible, les pensées dirigées vers le lieu très saint (proprement : la maison du saint des saints) ; dans V, 1 on rapporte que les anciens chasidîm avaient coutume, une heure déjà avant que de commencer leur prière, de diriger leur esprit *lam-máqôm*, vers le lieu. (On pourrait tout aussi bien traduire : vers Dieu.) Nous assistons là à la genèse du nom de Dieu *máqôm*. Le lieu où Dieu réside est équivalent à Dieu lui-même et devient ainsi insensiblement une manière de désigner Dieu. Ceci nous conduit directement

4. au nom de *Shâmayim*, Ciel, un des équivalents les plus ordinaires et les plus anciens de celui de Dieu. C'est le ciel qui est le *máqôm*, la demeure de Dieu. Aussi est-ce vers le ciel que celui qui prie étend ses mains, vers le ciel qu'il regarde, au ciel que montent ses cris et sa prière. Et de même, c'est du ciel que Dieu regarde, qu'il entend et exauce les prières, qu'il envoie son secours. Il est aisé de voir comment, en partant de cette conception, a pu se former la locution métonymique dont nous parlons. C'est comme un premier pas dans ce sens quand, dans les livres des Maccabées, le secours ou le châtement *divin* est désigné simplement comme *venant du ciel*, sans qu'il

soit fait mention de Dieu : ἡ ἐξ οὐρανοῦ βοήθεια, ἰσχὺς, κρίσις, — ἐξ οὐρανοῦ μαστιγοῦσθαι, etc. De là à la pleine métonymie il n'y a plus qu'un pas, et en effet, dans quelques passages de ces mêmes livres des Maccabées, ce nouveau et dernier pas est déjà franchi. Laisant de côté les passages où la chose n'est pas absolument certaine, parce que la construction de la phrase est discutable, nous ne citons que les suivants où le doute n'est pas possible : 1 Macc. III, 50-53, la formule : « ils crièrent au ciel » est suivie d'une prière où Dieu n'est nommé d'aucune manière, de sorte que celui qui est invoqué se trouve être l'οὐρανός. — 1 Macc. IV, 10 : « Crions au ciel [pour voir] si peut-être il aura pitié de nous et se souviendra de l'alliance faite avec nos pères, etc. » — Ibid. IV, 24 (d'après la vraie leçon) : « Ils bénirent le ciel... parce que sa miséricorde dure à jamais. » — 2 Macc. III, 15 : « Ils en appelaient au ciel qui avait donné la loi concernant les choses mises en dépôt. » — Ibid. IX, 20 : « Je fais vœu de rendre grâces à Dieu, mettant dans le ciel mon espoir. »

Mais ce n'est pas dans les Apocryphes seulement qu'on trouve des exemples de cette métonymie. Il en existe un déjà dans le canon de l'Ancien Testament, savoir dans le livre de Daniel. En effet, dans IV 23, Daniel annonce à Nebucadnetsar que « sa royauté lui sera restituée après qu'il aura reconnu *di shallitin shemayia*, que c'est le Ciel qui a le pouvoir ou qui est le maître. » שָׁמַיִם alterne donc ici avec עֲלֵיָא, le Très-Haut (v. 22), que l'auteur appelle ailleurs le Dieu du ciel¹. — Dans le Nouveau Testament, il y a plusieurs passages où la synonymie entre le ciel et Dieu est plus apparente que réelle ; la métonymie n'y est encore, si l'on peut ainsi dire, qu'en formation. Tels sont Marc XI, 30 et parall. (le baptême de Jean était-il ἐξ οὐρανοῦ ἢ ἐξ ἀνθρώπων ?) et Jean III, 27. (Un homme ne peut rien recevoir s'il ne lui a été donné ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.) En revanche, la métonymie est complète dans la confession de l'enfant prodigue (Luc XV, 18, 21) : « Père, j'ai péché contre le Ciel, εἰς τὸν οὐρανόν, et devant toi. »

Encore ici, cependant, c'est la Mishna qui offre la moisson la plus riche. M. Schurer a rangé les passages par ordre de progression

¹ Cette métonymie, respectée par nos anciennes versions (Martin et Osterwald : « Dès que tu auras connu que les cieus dominant »), est effacée dans quelques-unes des traductions modernes. (Perret-Gentil : « Dès que tu auras reconnu qu'il règne dans le ciel. » Segond : « Quand tu reconnaîtras que celui qui domine est dans les cieus. »)

ascendante, de manière à terminer son énumération par ceux où la métonymie se présente dans toute sa force. Voici quelques citations glanées dans ce catalogue :

« Il n'aura point part au monde à venir, celui qui dit : La loi ne vient pas *du ciel*. » (*En thorah min hash-shamayim*.) — « Le grand prêtre dit à ceux qui lui font leurs condoléances : Bénis soyez-vous *du ciel*. »

« Des délits par lesquels on encourt l'extermination *par la main du ciel*. » — « Le prophète qui transgresse ses propres paroles, meurt *par la main du ciel*. » — « Celui qui occasionne un incendie par un sourd-muet, un idiot ou un enfant, est quitte devant le tribunal des hommes, mais il est coupable *devant le tribunal du ciel*. » — « R. Eléazar disait : Que le respect que tu portes à ton maître soit comme *le respect que tu as pour le ciel*. »

« Peu importe qu'on sacrifie beaucoup ou peu, pourvu qu'on ait l'âme tournée *vers le ciel*. » — « Le corps des bestiaux appartient à l'homme, leur âme *au ciel*. » — « Si une femme dit à son mari impuissant : *Le ciel soit* [témoin] *entre moi et toi !* elle reçoit la lettre de divorce. »

« Par un blasphème *le nom du ciel* est profané. » — « Celui qui profane *le nom du ciel* en secret, il lui en sera demandé compte publiquement. » — « Accomplis tous tes actes *au nom du ciel*. » — « Toute union formée *au nom du ciel* subsistera. » — « Toute cause soutenue *au nom du ciel* finit par triompher, » etc.

II. Ces témoignages doivent suffire pour établir ce fait que, dans le judaïsme postérieur, l'emploi métonymique du mot *ciel*, pour désigner Celui qui trône dans le ciel, était devenu chose habituelle et commune. Dès lors, quoi de plus naturel que de penser que, dans la formule מְלֻכּוּת שָׁמַיִם également, le mot *ciel* est le synonyme parfait de celui de *Dieu* ?

Cette conclusion est d'autant plus légitime que pour la conscience juive il n'existait, en réalité et en droit, d'autre *malkouth* que celle de Dieu. Dieu n'est pas seulement *le roi d'Israël*. Il est aussi, déjà au point de vue de certains écrits de l'Ancien Testament, le roi *de toutes choses*, de toutes les créatures, de tout l'univers¹. Nulle part cette conviction n'est exprimée avec plus de force que dans le livre de Daniel. Sans cesse l'auteur accentue l'idée que Dieu seul exerce l'empire, et un empire absolu, sur toutes choses. C'est lui, *le roi du ciel* (c'est-à-dire qui a le ciel pour trône), qui dispose à son gré de

¹ Voy., par exemple, Ps. CIII, 19-22., CXLV, 11-13.

l'armée du ciel et des habitants de la terre; qui a la domination sur la royauté des hommes et la confère à qui il lui plaît; qui renverse et établit les rois, et de qui même Nebucadnetsar, « le roi des rois, » tient son empire¹. La même idée de la royauté absolue de Dieu revient ensuite fréquemment dans la littérature apocryphe et pseudépigraphe. On y rencontre plus d'une fois les épithètes de Roi du ciel ou des cieux, Roi du monde, de toute la création, Roi des rois. De même dans le Nouveau Testament (1 Tim. VI, 15), βασιλεύς τῶν βασιλευόντων, et dans la Mishna, à plus d'une reprise, « Roi des rois des rois. »

L'idée de la *royauté* de Dieu avait pour corollaire celle du *royaume* de Dieu. Dans la mesure où la première s'est développée, s'est développée aussi la seconde. De même que la royauté de Dieu sur *Israël* s'étendit peu à peu, dans la pensée israélite, jusqu'à embrasser *le monde entier*, ainsi le royaume de Dieu en Israël, la théocratie *nationale*, se transforma, dans l'espérance prophétique, en une théocratie *universelle*, en un empire où l'universelle royauté de Dieu serait reconnue en fait, où elle deviendrait une réalité.

Tant que l'état israélite subsista, l'espérance prophétique n'allait pas au delà de l'*épuration* de la théocratie *actuelle* et de son *extension* à toutes les nations. L'idéal des anciens prophètes était de voir Israël purifié de tout péché, et les nations de la terre reconnaissant le roi d'Israël pour leur roi. (Voy. surtout Zach. XIV, 9, 16 et suiv.) Il en fut autrement après la ruine du royaume de Juda. Dès lors, plus de royaume de Dieu ici-bas, pas même sous la forme impure et bornée d'une théocratie nationale. Sans doute, Dieu n'en était pas moins le roi d'Israël, mais il avait comme renoncé pour un temps à son pouvoir royal. Ce n'était pas Dieu, c'étaient les puissances du monde qui exerçaient la royauté sur le peuple élu. Aussi les espérances d'avenir devaient-elles désormais avoir pour objet, non plus seulement la purification et l'agrandissement du royaume de Dieu, mais l'*érection* de ce royaume. Que Dieu fasse de nouveau usage de ses droits souverains : voilà ce que demandaient, ce qu'espéraient les restes de l'ancien peuple de Dieu. Et c'est précisément là ce que promet le livre de Daniel; c'en est l'idée fondamentale. De même que la *royauté* de Dieu s'étend sur le monde entier, le *royaume* divin que ce livre annonce est conçu comme absolument *universel*. Les royaumes humains qui, l'un après l'autre, ont asservi le peuple de Dieu, disparaîtront, et alors « le Dieu du ciel érigeria un

¹ Dan. IV, 32, 34. — Ibid. v. 14, 22, 29; V, 21. — II, 21, 37; V, 18.

royaume qui ne sera jamais détruit. (Ch. II, 44.) » L'empire du monde, jusqu'alors entre les mains des gentils, sera remis au peuple des saints du Très-Haut qui le posséderont éternellement. (VII, 14, 18, 22, 27.) Dans ce royaume, c'est Dieu qui régnera, lui dont la royauté est éternelle et dont la domination dure d'âge en âge. (III, 33 ; IV, 31 ; VI, 27.)

Tout le développement subséquent de l'idée messianique est dominé par cette conception prophétique du livre de Daniel. Le *royaume divin* qui est désormais l'objet constant des espérances et des aspirations d'Israël, c'est un *royaume terrestre*, mais un royaume où, *en lieu et place des puissants de la terre, c'est le Dieu du ciel qui exerce la royauté*. Pour la conscience juive il n'y a de véritable et légitime *malkouth* que celle-là, celle du Dieu du ciel ou, ce qui revient au même, *du ciel*.

Le mot *malkouth*, de même que notre mot empire, pouvant être pris soit comme abstrait, soit comme concret, l'expression מַלְכוּת שָׁמַיִם peut signifier : *la royauté, le règne, la domination* du ciel, ou bien : *le royaume* du ciel. Dans le premier de ces deux sens, la formule en question est assez usitée dans la littérature rabbinique. Les passages où elle se rencontre se trouvent recueillis dans les *Horæ hebraicæ* de Lightfoot (*ad Matth.* III, 2), dans celles de Schöttgen (*ad Matth.* XI, 29 et dans une dissertation spéciale *de regno cælorum*), dans le *Novum Testament.* de Wetstein ; comp. parmi les modernes Tholuck, dans son commentaire sur « le discours de la montagne. » (5^e édition, 1872, pag. 66 et suiv.) Elle revient notamment plus d'une fois dans la locution *qibbel 'ól malkouth shâmayim*, « se charger du joug de la royauté du ciel, » c'est-à-dire, reconnaître et confesser Dieu comme son roi et seigneur. *Malkouth* est pris ici exactement dans le sens où il est employé par le psalmiste, quand il dit de Jehovah que « sa royauté, ou sa domination, s'étend sur toutes choses. » (Ps. CIII, 19.)

Dans l'autre acception, celle de *royaume* du ciel, notre formule ne paraît pas se rencontrer dans la littérature rabbinique. Cette absence fortuite ne doit pas étonner, vu que l'expression équivalente de « royaume de Dieu » est elle-même assez rare, les rabbins se servant de préférence des termes de « royaume du Messie, » « jours du Messie, » ou encore, de « monde à venir. » Quoi qu'il en soit de ce fait, ce qui ne saurait être douteux, c'est que la formule particulière au premier évangile, ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, devra s'expliquer d'après l'analogie de la formule rabbinique dont nous venons de parler. Le

génitif τῶν οὐρανῶν est un génitif *subjectif*, c'est-à-dire qu'il désigne le sujet qui règne. Le *royaume des cieux* n'est donc pas autre chose que le *royaume 'où c'est le ciel qui exerce la royauté*. Quant au pluriel οὐρανοί, il s'explique par la conception poétique et populaire d'une pluralité des cieux; ce qui, naturellement, n'empêche pas de concevoir la puissance régnante comme étant *une*, puisque le mot n'est employé que par métonymie pour désigner Celui qui trône dans « les cieux. »

III. Une question qui se présente maintenant est celle de savoir si *Jésus lui-même* s'est servi du terme de « royaume des cieux, » ou si ce terme ne lui a été que prêté après coup par l'auteur du premier évangile. La réponse variera suivant le parti auquel on s'arrête en face du problème complexe de la formation de notre littérature synoptique. Que si, avec la plupart des critiques, on pense que cette littérature remonte à deux sources principales, dont l'une nous a été relativement le mieux conservée dans notre Marc, tandis que l'autre essentiellement composée de discours, a été retravaillée par Matthieu et par Luc, on sera disposé à se ranger à l'avis de M. Schurer qui se prononce pour la première alternative, et cela pour la raison que voici. La première des deux sources, il est vrai, ne peut avoir employé que le terme de βασιλεία τοῦ θεοῦ; la seconde, en revanche, doit avoir employé également l'expression βασιλεία τῶν οὐρανῶν; autrement, on s'explique difficilement ce qui pourrait avoir engagé le premier évangéliste à l'introduire dans les discours du Seigneur, tandis qu'on conçoit sans peine que le troisième, Luc, ait cru devoir *élaguer* de son écrit un terme que des lecteurs d'origine païenne n'auraient guère compris. Or, si ce terme existait dans la source en question, tout porte à croire que Jésus lui-même s'en était servi. Telle est aussi l'opinion, entre autres, de M. Weizsäcker, contrairement à M. Weiss, qui soutient de nouveau dans son récent ouvrage sur l'évangile de Matthieu, comme il le faisait dans sa *Théologie biblique du Nouveau Testament* déjà citée, que le terme de royaume des cieux n'a pu se former que lorsque, ensuite de la ruine de Jérusalem, il fallut renoncer à l'espoir de voir la théocratie parfaite se réaliser sur cette terre ¹.

Cependant, tout en adoptant ce terme, qui était déjà en usage parmi ses contemporains, Jésus l'a rempli d'un contenu nouveau. Non pas

¹ *Das Matthäusevangelium und seine Lucas-Parallelen*, Halle 1876, pag. 39 et 102.

qu'il ait transformé le royaume *du ciel* en un royaume *dans les cieux*, comme on se le figure volontiers. Jésus ne s'est point élevé contre l'attente nationale, fondée sur le livre de Daniel, d'un royaume de Dieu *sur la terre* bien que régi par le ciel. Le « royaume des cieux » qu'il annonce est bien un royaume terrestre, mais un royaume dans lequel la volonté du Ciel (= Dieu) est réellement mise en pratique, et dans lequel il fait part de ses dons et de ses biens à ceux qui en sont les citoyens. Comme l'ont fort bien compris Holtzmann et Pfeleiderer¹, pour saisir exactement la pensée de Jésus touchant la notion du royaume de Dieu, il faut tenir grand compte des paraboles de la semence qui insensiblement pousse, se développe, mûrit et finit par être moissonnée. (Marc IV, 26-29 ; Math. XIII, 24-30, 36-43.) Il en ressort, entre autres choses, cette idée importante que le royaume divin embrasse les deux périodes, tant celle qui *précède* la moisson que celle qui la *suit*. C'est par la moisson, sans doute, qu'il arrive à son *achèvement*, et à ce point de vue il est encore à venir. (Math. VI, 10 ; cf. Luc XI, 2 ; Marc IX, 1, cf. Luc IX, 27 ; Luc XII, 32.) Cependant, avant la moisson déjà, il *existe*. Déjà maintenant, par le fait de la prédication et du ministère de Jésus, il est venu, il est présent au milieu des hommes. (Math. XII, 28 ; Luc XI, 20 ; XVII, 20, 21.) Or de même que sa première période est terrestre, ainsi, sans aucun doute, sa seconde période sera également terrestre. Autrement, à quoi bon la venue de Christ *du haut du ciel* en vue de son parfait établissement ?

Ce résultat est instructif encore sous un autre rapport. Très généralement, on l'a vu, la notion du royaume des cieux est ramenée à Dan. VII, 13, 14 : le nom de « royaume des cieux » lui viendrait de ce qu'il doit un jour apparaître, être manifesté ou suscité du haut du ciel. Comment concilier cela avec le fait que, selon Jésus, le royaume *existe* déjà, *avant* et *sans* qu'il vienne du ciel « d'une manière qui frappe les regards ? » (Luc XVII, 20.) Ne résulte-t-il pas de là que cette venue extérieure du haut du ciel n'est pas la chose essentielle, qu'il ne faut, par conséquent, pas faire de ce moment-là l'élément constitutif de la notion du « royaume des cieux ? » Ainsi, de ce côté-là encore, se confirme l'idée que le royaume des cieux est appelé de

¹ Le premier, dans l'*Histoire du peuple d'Israël* qu'il a publiée en 1867 en collaboration avec M. Weber, tom. II, 410 ; le second, dans son ouvrage sur la *Religion*, 1869, tom. II, 420. (Comp. cette Revue, V^e année, 1872, pag. 207.) — Voy. aussi Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne*, I, 181 suiv. 2^e et 3^e édition.

la sorte, non point parce qu'il a les cieux pour origine ou pour point de départ, mais parce qu'il est *régi par le Ciel*, dont la *volonté* y est faite, et qui dispense *ses biens* à ceux qui en font partie.

Reste à savoir quel rapport il existe entre le royaume τῶν οὐρανῶν du premier évangile et le royaume ἐπουράνιος de 2 Tim. IV, 18. De tout ce qui précède il ressort que ce sont deux choses distinctes. Le premier est un royaume *terrestre*, dans lequel, au lieu des rois humains, c'est le Ciel qui exerce la royauté. Le second est un royaume *dans le ciel*, essentiellement identique à ce qui est appelé ailleurs la Jérusalem d'en haut ou céleste (Gal. IV, 26; Hébr. XII, 22) ou le πολίτευμα ἐν τοῖς οὐρανοῖς. (Philip. III, 20.) Ou bien faudrait-il admettre que Paul, déjà, a transformé la notion du royaume de Dieu de manière à le concevoir essentiellement comme un royaume *dans le ciel*?

Il est vrai, l'apôtre exprime la conviction que les fidèles qui délogent habitent près du Seigneur, qu'ils sont avec Christ, savoir *au ciel* (2 Cor. V, 8; Philip. I, 23), et que ceux qui vivront encore au moment de la parousie seront enlevés à la rencontre du Seigneur *dans les airs*. (1 Thes. IV, 17.) Mais il est à remarquer que les deux premiers passages se rapportent à l'époque qui *précède la parousie*, et que ce que prédit le troisième arrivera uniquement afin que les fidèles survivants se trouvent *dans le cortège de Christ* quand il viendra pour le jugement; car ils jugeront avec lui le monde. (1 Cor. VI, 2.) Il n'y a rien là qui ne puisse se concilier avec l'idée que le royaume de Dieu ou de Christ est établi sur la terre. Au contraire, des passages tels que 1 Thes. IV, 16 et Philip. III, 20 sont plutôt favorables à cette idée, puisque, selon eux, Christ *descendra ἀπ' οὐρανοῦ* en vue d'ériger son royaume. De même, la « Jérusalem d'en haut » n'est dans le ciel que jusqu'à ce moment-là. Enfin, des passages comme Rom. IV, 13 (être héritier du κόσμος) et 1 Cor. XV, 24 et suiv. ne permettent guère de concevoir le royaume de Dieu selon Paul comme un royaume dans le ciel. Le royaume *céleste* dont il est parlé dans 2 Tim. n'est autre chose que le πολίτευμα en quelque sorte intérimaire qui existe dans le ciel, également sous la royauté de Christ, jusqu'au moment de la parousie, où il descendra du ciel sur la terre renouvelée.

H. V.

Le θυμιατήριον dans Hébr. IX, 4.

On sait toutes les difficultés, et partant toutes les hypothèses, qu'a fait naître le passage Hébr. IX, 1-5, dans lequel l'auteur de l'épître fait la description du sanctuaire de l'ancienne alliance. Cette description ne se rapporte exactement ni au tabernacle mosaïque ni au temple de Jérusalem tels que nous les connaissons par nos documents.

On a diversement expliqué ce phénomène. Quelques-uns ont pensé que l'écrivain n'étant pas un palestinien, n'ayant sans doute jamais vu le temple de la ville sainte, ne connaissant au fond les institutions mosaïques et juives que par les livres et la tradition alexandrine, s'était trompé ou avait été mal informé sur ce point. Mais l'explication la plus naturelle est certainement celle de Bleek. D'après lui, l'auteur des Hébreux aurait eu en vue, en écrivant, le temple de Léontopolis, que les Juifs d'Egypte avaient construit sous la direction du prêtre palestinien Onias, durant le règne de Ptolomée Philométor, cent cinquante ans environ avant Jésus-Christ. Dans ce sanctuaire, qui ne fut fermé qu'après l'an 70 de notre ère, sur l'ordre de Vespasien, on célébrait le culte comme à Jérusalem, et, sans doute, l'auteur croyait cet édifice de tout point conforme à son modèle. Nous ne savons rien, il est vrai, de son arrangement intérieur, mais il est bien permis de supposer que les Juifs d'Egypte, moins serviles et moins scrupuleux que ceux de la mère-patrie, avaient sans doute placé dans le lieu très saint une nouvelle arche de l'alliance avec de nouveaux modèles de l'urne d'or contenant la manne, de la verge d'Aaron et des tables de l'alliance. (Hébr. IX, 4.) Ainsi s'expliquerait aisément le fait, étrange au premier abord, que l'auteur parle de ces objets comme s'ils existaient encore (remarquez le temps présent) et que même il en cite un, le θυμιατήριον, dont il n'est nulle part fait mention, dans l'Ancien Testament, comme ayant appartenu au lieu très saint.

Ce mot surtout a excité la sagacité des critiques. C'est, à proprement parler, un adjectif neutre qui signifie *ce qui sert à parfumer*, ou mieux, *à brûler* ou *répandre l'encens*. Comme substantif, il pourra donc être traduit, ou bien par *autel des parfums*; ou bien par *encensoir*. Chez les LXX on le trouve dans le second sens (2 Chron. XXVI, 19, Ezéch. VIII, 11), où il rend l'hébreu מִקְטָרֶת. Au dire de Bleek, ce mot aurait eu, à l'époque apostolique et chez Philon, le sens d'autel des parfums, ce qui, avec d'autres raisons plus ou moins

spécieuses, a conduit ce théologien à adopter cette interprétation pour notre passage. Ainsi traduit aussi M. Oltramare, tandis que d'autres, tels que Tholuck, Stier et diverses versions anciennes ou modernes, la Peschito, la Vulgate, celles d'Osterwald, de Martin et de Lausanne acceptent le sens d'encensoir.

On peut certainement hésiter entre ces deux manières de voir qui sont toutes deux soutenables. Mais, qu'on préfère l'une ou l'autre, une chose est certaine, c'est que l'auteur des Hébreux a placé dans le lieu très saint un objet, autel ou encensoir, qui n'y appartient pas d'après les documents canoniques de l'ancienne alliance. C'est là un phénomène qui a lieu de nous étonner, mais qui est expliqué par les quelques observations de M. Harnack, de Leipzig, que nous allons reproduire en peu de mots. Elles semblent montrer en même temps que la traduction de *θυμιατήριον* par encensoir est préférable à l'autre et historiquement mieux appuyée.

Dans l'*Apocalypse de Baruch* (écrite très probablement peu de temps après la destruction de Jérusalem, en 70), il est dit que lors du siège de la ville par les armées chaldéennes, avant que la cité sainte eût été livrée aux ennemis, Baruch eut la vision d'un ange. Celui-ci enleva du lieu très saint les objets de culte qui y étaient renfermés et les enfouit dans la terre, — idée qui s'est conservée longtemps au milieu des Juifs. Or, notre document cite, comme appartenant au lieu très saint, les objets suivants : *velum, Ephod sanctum, propitiatorium, duae tabulae, vestis sancta sacerdotum, thuribulum, XLVIII lapides pretiosi, quibus ornabatur sacerdos, omnia vasa sancta tabernaculi.*

On voit de suite que dans cette énumération se trouvent divers objets, les pierres précieuses, par exemple, qui jamais, que nous sachions, n'ont fait partie du lieu très saint. On ne peut pas expliquer le fait en disant que l'auteur parle ici du temple *tout entier*, car dans ce cas il aurait certainement ajouté à sa liste la table des pains et le candélabre. Parmi les objets cités, on aura remarqué le *thuribulum*, qui correspond évidemment au *θυμιατήριον* d'Hébr. IX, 4.

De ce fait, nous pouvons tirer la conclusion suivante : à l'époque où ont été composés nos deux ouvrages, dans les années 70-90, ou, si l'on veut, dans le dernier quart du premier siècle de notre ère, l'opinion était répandue parmi les Juifs que dans le lieu très saint se trouvait un objet servant aux offrandes du parfum.

Il semble, de plus, que ce *θυμιατήριον* ait été, non un autel, mais un encensoir. En effet, dans l'original syriaque du livre de Baruch, *thuribulum* est rendu par *פִּירְמָה*, mot qui se retrouve dans la Peschito,

Ex. XXII, 3, Lév. XVI, 22, etc., pour l'hébreu מִזְבֵּחַ. (LXX: *πυρεῖον* = thuribulum = encensoir.) L'origine du terme syriaque est douteuse, il est vrai. On a cherché à le faire dériver du grec, ce qui est peu probable. Mais il ressort d'un passage d'un morceau de poésie syriaque, publié par Nœldeke dans la *Revue de la Société orientale* d'Allemagne, que le mot en question signifie bien *encensoir*. Ce dernier sens, quoique encore peu sûr, est cependant mieux appuyé que celui d'*autel des parfums*.

Ces quelques observations jetteraient, on le voit, un nouveau jour sur l'interprétation de Hébr. IX, 1-5 et feraient, en tout cas, disparaître l'anomalie apparente qui s'y rencontre.

P. C.

(Voy. *Studien und Kritiken*, 1876, pag. 572.)
