

Théologie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **12 (1879)**

PDF erstellt am: **17.09.2024**

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

BULLETIN

THÉOLOGIE

EBERHARD SCHRADER. — INSCRIPTIONS CUNÉIFORMES ET RECHERCHES HISTORIQUES ¹.

Le récent ouvrage du savant assyriologue de Berlin, M. Schrader, n'est pas un exposé calme et méthodique des nouveaux progrès accomplis dans l'art de déchiffrer les inscriptions cunéiformes, et des résultats historiques et géographiques obtenus par ce moyen; c'est au contraire un plaidoyer chaleureux, parfois même trop véhément et trop personnel. Ce livre est la conséquence d'une lutte engagée entre M. de Gutschmid d'un côté et les assyriologues de l'autre. La lutte a commencé par une série d'articles de Revues; elle a continué en 1876 par la publication d'un ouvrage de M. de Gutschmid (Nouvelles Contributions à l'étude de l'Orient antique : l'assyriologie en Allemagne ²), et c'est à ce livre que répond aujourd'hui M. Schrader. Ce dernier avait été pris à partie avec ses collègues en assyriologie, et même plus que ceux-ci; il était censé plus inexcusable que ses confrères anglais ou français, puisqu'il avait le privilège d'être un savant allemand. Les attaques de M. de Gutschmid peuvent avoir été excessives, ses reproches exagérés, son ton trop provocateur : tout au moins, il en sera résulté un bien,

¹ *Keilinschriften und Geschichtsforschung*. Ein Beitrag zur monumentalen Geographie, Geschichte und Chronologie der Assyrer, von Eberhard Schrader. 556 pag. in-8. — Giessen, 1878. (Ricker.)

² *Neue Beiträge zur Geschichte des alten Orients. Die Assyriologie in Deutschland*, von A. von Gutschmid. 158 pag. in-8. — Leipzig, 1876. (Teubner.) M. de Gutschmid est maintenant professeur d'histoire à Tubingue.

c'est que l'assyriologie aura subi un contrôle rigoureux. M. Schrader lui-même a sévèrement examiné à nouveau ses assertions antérieures; il n'a trouvé que quelques affirmations de détail et quelques conjectures à modifier ou à rétracter. Peut-être est-il un peu trop optimiste, et son adversaire implacable est-il pessimiste à l'excès? Quoi qu'il en soit, du choc des idées jaillit la lumière. Le seul regret que nous devons exprimer, c'est que la polémique ait revêtu dans cette occurrence des formes peu courtoises et qu'elle ait franchi certaines limites qu'on devrait toujours s'imposer dans un débat purement scientifique.

Nous nous abstiendrons dans cet article d'énumérer les chefs d'accusation que contient le réquisitoire de M. de Gutschmid; nous n'entrerons pas davantage dans le détail des réponses formulées dans le livre de M. Schrader. Notre but est uniquement d'extraire de ce dernier ouvrage les données nouvelles qui intéressent la théologie, et plus particulièrement l'étude de l'Ancien Testament au point de vue géographique et historique. Nous suivrons en cela l'exemple que nous a donné M. Vuilleumier dans un précédent article de cette même *Revue*, où il a rendu compte d'un ouvrage antérieur de M. Schrader (les Inscriptions cunéiformes et l'Ancien Testament¹). Nous n'aurons pas à enregistrer un aussi grand nombre de faits nouveaux, d'abord parce que les découvertes assyriologiques en rapport avec l'histoire d'Israël ont diminué de quantité et d'importance, puis parce que le nouveau volume de M. Schrader est un retour sur le passé, une confirmation d'œuvres plus anciennes, plutôt qu'un livre riche en faits inédits².

Les 31 premières pages du livre sont consacrées à l'historique de la controverse de M. Schrader avec M. de Gutschmid, et la première partie tout entière (pag. 32-93) est la réfutation générale des objections présentées par cet auteur. La seconde partie

¹ *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, von Eberhard Schrader. 386 pag. in-8. — Giessen, 1872. (Ricker.) — Comp. *Revue de théologie et de philosophie*, VI^e année (1873), pag. 289-304.

² On accueillera peut-être d'autant plus volontiers notre analyse que ce nouvel ouvrage est d'un prix élevé, et qu'il n'intéresse pas les théologiens dans toutes ses parties.

(pag. 94-527) est divisée en deux sections principales qui traitent l'une de la géographie, l'autre de l'histoire.

I. *Section géographique.* — Nous rencontrons une série de paragraphes successifs, dont la plupart touchent à l'Ancien Testament. Dans le premier, M. Schrader maintient l'identité de la *ville* de Our, mentionnée dans les inscriptions assyriennes avec le *pays* de Our des Chaldéens, d'où Abraham partit, selon la Genèse ¹ (XI, 28, 31).

Il continue également à affirmer l'existence de deux peuples différents, portant l'un comme l'autre le nom de Nabatéens. La Genèse (XXV, 13) mentionne une peuplade de ce nom, à savoir Nébâyôt, premier-né d'Ismaël (voy. encore Gen. XXVIII, 9 ; XXXVI, 3), parmi les tribus du nord de l'Arabie. Les Grecs connaissaient aussi les Nabatéens; enfin on a retrouvé dans la péninsule du Sinaï un grand nombre d'inscriptions nabatéennes. M. Schrader constate dans les inscriptions cunéiformes deux peuples différents, portant deux noms presque identiques, les *Nabaitai* et les *Nabatu*. Autrefois il avait assimilé ces derniers aux Nébâyôt de la Bible, aux Nabatéens des Grecs et des inscriptions du Sinaï; maintenant il leur assimile au contraire les Nabaitai, et continue à revendiquer (contre M. de Gutschmid) l'existence de *deux* peuplades de ce nom : l'une, les Nabaitai, tribu arabe, déjà connue par les sources indiquées; l'autre, les Nabatu, de race araméenne et habitant la Babylonie méridionale. Il faut donc corriger à ce point de vue les assertions du précédent ouvrage de M. Schrader (les Inscriptions cunéiformes et l'Ancien Testament, pag. 56).

La ville de *Sefârad* du prophète Abdias (vers. 20) forme le sujet d'un troisième paragraphe. Déjà dans son autre ouvrage (pag. 284) M. Schrader avait repoussé l'assimilation de Sefârad avec *Çparda*, une ville mentionnée à plusieurs reprises dans les inscriptions cunéiformes persanes et située dans une contrée ionienne ou grecque. M. de Gutschmid admet que Sefârad doit être la ville de *Sardes*, en Lydie, et que Nébucadnetsar ayant vendu les habitants de Jérusalem comme esclaves, ceux-ci pou-

¹ M. Vuilleumier a fait ressortir l'importance de cette identification (article cité, pag. 293-294).

vaient fort bien avoir été conduits sur les marchés de l'Asie Mineure. En réponse à cette explication, M. Schrader relève le fait que nous trouvons dans le livre des Rois et, mieux encore, dans le prophète Jérémie des données très complètes sur le sort des habitants de Jérusalem après la destruction de leur cité : nulle part il n'est question de vente et d'esclavage. Mais même en admettant que certains Israélites aient pu être vendus, quelle apparence y a-t-il que le prophète Abdias parle de la ville de Sardes et des Judéens qui s'y trouvent, et qu'il passe sous silence les autres déportés bien plus importants ? Non, si Sefârad désigne Sardes, qu'on fasse alors descendre la composition du livre d'Abdias à l'époque persane ou même à l'époque grecque, comme le fait Hitzig. Mais c'est ce que ne veut pas faire M. Schrader, et M. de Gutschmid pas davantage. M. Schrader s'en tient donc à une ville indéterminée, mais babylonienne, de Sefârad, peut-être la même que *Sefarvaïm* (2 Rois XVII, 24), le *Sipar* des Assyriens.

Les textes assyriens nomment à plusieurs reprises une ville de *Amgarrun*, que M. Schrader retrouve dans la ville philistine de *Egbron*. M. de Gutschmid veut au contraire y voir le nom de Megiddo, *Mageddôn*. Sans doute en hébreu il n'y a qu'un pas, facile à franchir, de מגרר(א) à מגרר. Mais dans l'écriture cunéiforme, il en est tout autrement. La ville de Amgarrun étant toujours nommée au milieu des villes des Philistins, et d'ailleurs la ville de Megiddo ayant été retrouvée sous le nom de Magidu dans d'autres contextes, cette question nous semble vidée dans le sens adopté par M. Schrader. Celui-ci nous apprend que le signe pour *gar* est aussi bien celui pour *qar*. Qu'il nous soit permis de demander pourquoi, dans ce cas, les assyriologues n'ont pas définitivement admis l'orthographe *Amqarrun* (avec un *q*, ou un *k* pointé) et abandonné Amgarrun par *g*. C'est ce que fait tardivement M. Schrader (pag. 123 et 282).

En cinquième lieu, M. Schrader s'occupe du pays de *Palastav* ou de *Pilasta*, qui se trouve nommé sur les monuments assyriens. Ce nom désigne évidemment en première ligne la Philistie, mais M. Schrader admet que ce même nom a pu, par extension, s'appliquer aussi au royaume de Juda, de même que le nom de Palestine a désigné en fin de compte tout le pays de Canaan.

Dans une seconde série d'études géographiques (pag. 127-299), M. Schrader discute quelques questions qui ne se rapportent point à des localités nommées dans l'Ancien Testament. Nous les passerons donc sous silence dans notre analyse, à l'exception de quelques faits de détail qui ont de l'intérêt pour les recherches bibliques. Les pag. 155-162 sont consacrées à une digression intéressante sur les peuples appelés *Muski*, *Tabal*, *Gimirrai* par les Assyriens, *Meschek*, *Tubal* et *Gomer* par l'Ancien Testament, *Μόσχοι*, *Τιβάρηνοι* et *Κιμμέριοι* par les Grecs¹. Il est possible d'arriver, par la comparaison des textes, à des conjectures curieuses et vraisemblables sur les migrations de ces peuples et leurs destinées dans ces temps reculés. — Une note de la pag. 199 donne des renseignements entièrement nouveaux sur une localité que mentionne Amos I, 5 : Beth-Eden, siège d'un gouverneur ou d'un roi vassal du royaume de Syrie. On pourrait comparer à ce sujet les passages 2 Rois XIX, 12; Esa. XXXVII, 12; Ezéch. XXVII, 23. — Pages 221 et suivantes, M. Schrader combat l'opinion traditionnelle d'après laquelle le *Karkemisch* biblique (sur les monuments assyriens Gargamis) serait la ville de Circésium, qui se trouvait au confluent du Chaboras et de l'Euphrate. Déjà MM. G. Rawlinson, Maspero, Nöldeke, George Smith, Sayce avaient sérieusement mis en doute cette identification qu'il faut décidément abandonner. En revanche, ces auteurs et M. Schrader ne sont pas d'accord quant à la position qu'a dû occuper Karkemisch. Les uns en font Hiéropolis, d'autres la retrouvent dans le Qalat-Nedjm moderne, d'autres plus au nord encore, dans les ruines de Djirbâs. Selon M. Schrader, Karkemisch aurait été en tout cas sur la rive *droite* de l'Euphrate. — Les pag. 225-236 renferment de nouveaux détails sur les *Héthiens* de l'Ancien Testament et les *Chatti* des Assyriens. (Comp. *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, pag. 27 et suiv.) — Notons enfin (pag. 258) la mention faite par M. Schrader de l'invasion du roi d'Ethiopie, Zérach, dans le royaume de Juda au temps d'Asa (2 Chron. XIV, 8 et suiv.). M. Schrader y voit une analogie avec des circonstances un peu postérieures, dont les monuments cunéiformes ont conservé le souvenir : il s'agit de sa-

¹ Genèse X, 2; Ezéchiel XXVII, 13; XXXII, 26; XXXVIII, 2, 3, 6; XXXIX, 1. Comp. aussi Hérodote I, 15; III, 94; IV, 1; VII, 78.

voir si, comme il l'admet, les Egyptiens ont pu prêter leur concours à une coalition des Phéniciens, des Palestiniens et des Syriens contre le puissant empire d'Assyrie ¹.

II. *Section historique.* — Un premier chapitre est consacré aux listes chronologiques des Assyriens, ou listes d'*éponymes* (on sait que chaque année recevait le nom d'un magistrat). Nous possédons plusieurs exemplaires de ces listes ou tabelles; tous présentent des lacunes, mais ils se complètent mutuellement. M. Schrader décrit d'abord brièvement les listes d'éponymes, puis il expose (pag. 302-312) la relation entre les divers exemplaires existants; enfin il les compare avec d'autres monuments contemporains, à savoir les inscriptions de plusieurs souverains de Ninive. Ses conclusions se trouvent à la pag. 334, formulées en ces termes :

1^o Quant au *nombre* de 228 éponymes et à l'*ordre* dans lequel ils se suivent, les sept exemplaires de tabelles que nous possédons ne présentent pas la plus légère divergence.

2^o Il y a pourtant quelques différences, mais ou bien elles sont purement apparentes, ou bien elles s'expliquent aisément. Quand elles concernent l'année de l'avènement d'un roi, la contradiction provient souvent de ce que tantôt la première année du règne est comptée à partir du jour de l'avènement, tantôt elle embrasse la fraction d'année qui termine le règne précédent. Les divergences proviennent aussi quelquefois de ce que les écrivains de ces listes ont fait dater le règne d'un souverain tantôt de l'année où il est monté sur le trône, tantôt de l'année, un peu postérieure, à laquelle il a servi d'éponyme.

3^o Ces divergences ne sont pas de nature à infirmer la valeur des listes d'éponymes et ne leur enlèvent pas leur aptitude à servir de base pour un système chronologique.

Nous sommes donc en présence d'un cycle de 228 années; il s'agit de le placer quelque part dans le cadre des données chronologiques fournies par d'autres sources. La comparaison avec le Canon de Ptolémée permet d'identifier certaines indications et les 228 années se trouvent embrasser le laps de temps qui s'écoule

¹ On pourrait peut-être citer aussi 2 Rois VII, 6 ? « Le roi d'Israël a pris à sa solde contre nous les rois des Héthiens *et les rois d'Égypte* pour venir contre nous. »

de 893 à 666 avant Jésus-Christ. Pour la période 747-666, les listes d'éponymes et le Canon de Ptolémée se contrôlent mutuellement. Un contrôle ultérieur est fourni par les calculs astronomiques. Un document assyrien nous apprend que sous l'archontat de *Purilsagal'i*, il y eut à Ninive une éclipse de soleil. D'après la relation établie ci-dessus entre les listes assyriennes et le Canon de Ptolémée, l'archontat en question tombe en 763. Les calculs faits précédemment par les astronomes Hind et Airy, repris pour le compte de M. Schrader par M. Lehmann à Berlin, prouvent qu'il y a eu à Ninive, le 15 juin 763, une éclipse de soleil presque totale.

Après avoir rapporté ces faits, M. Schrader discute encore une autre éclipse, celle de l'an 809, et une prétendue éclipse admise par M. Oppert, à l'appui de son hypothèse d'une *interruption* dans la série des éponymes. M. Oppert se propose par ce moyen de réduire à néant le conflit entre la chronologie biblique et la chronologie assyrienne¹. Ce conflit n'existe pas pour la date de la destruction de Samarie, que les deux systèmes placent en 722. Mais, avant comme après cette date, il y a de grands dissentiments entre les données assyriennes et les textes de l'Ancien Testament. M. Schrader réfute longuement l'hypothèse d'une interruption dans la série des archontes assyriens. Il invoque, à cet effet, un argument qui nous semble d'une grande valeur : c'est l'existence d'un certain cycle, d'une certaine rotation régulière entre les principaux fonctionnaires de l'empire assyrien pour occuper l'archontat. La page 350 nous montre, dans une table fort instructive, l'existence de ce cycle pour les années 810-801 (règne de Binnirar), 781-722 (règne de Salmanassar), 753-744 (règne de Asurnirar), 743-734 (règne de Tiglath-Piléser). Une rotation ultérieure se montre quand on compare les années 768-760 avec 733-724. Or l'interruption proposée par M. Oppert tomberait avant l'année 745 et briserait justement le fil d'un de ces cycles de fonctionnaires. Un autre argument fourni par M. Schrader, c'est que l'éponyme de 748 et celui de 738 sont identiques : même nom, mêmes fonctions (sous deux rois successifs, ce qui explique pourquoi le cycle recommence). Cette identité est concevable, même naturelle, à dix ans de distance. A cinquante-six ans d'intervalle, elle devient in-

¹ Voy. *Revue de théologie et de philosophie*, article cité, pag. 301-304.

admissible, et c'est là que conduirait le système de M. Oppert. L'argumentation de M. Schrader semble décisive, le conflit subsiste encore entre la chronologie des monuments assyriens et celle de la Bible; l'hypothèse d'une interruption dans la série des éponymes ne saurait résoudre le problème.

Ce désaccord en matière chronologique fait également sentir son influence dans les deux chapitres suivants (2 et 3), qui sont consacrés aux rois *Achab* d'Israël et *Ben-Hadad* de Damas. Une inscription du roi d'Assyrie Salmanassar II raconte qu'en 854 (chronologie assyrienne) il vainquit, à Qarqar, une coalition de rois, parmi lesquels se trouvaient *Bin-Hidri* de Damas et *Ahabbu Sir'lai*. C'est déjà un fait saillant que de trouver sur ce monument un roi de Syrie et un roi d'Israël, contemporains et porteurs de noms analogues aux noms bibliques de Ben-Hadad et d'Achab. Mais d'après la chronologie biblique, Achab n'aurait pas survécu à l'an 897 et Ben-Hadad l'aurait suivi dans la tombe quelques années après. Nous rencontrons donc ici l'abîme considérable de plus de quarante ans, qui sépare les deux chronologies. Mais, en outre, il y a deux difficultés à considérer. D'abord, la question de linguistique : Sir'lai peut-il désigner Israël? M. Schrader soutient l'affirmative, avec autant et plus d'acharnement que M. de Gutschmid en montre pour la négative. Il faut remarquer que nulle part ailleurs on n'a retrouvé dans les inscriptions cunéiformes le nom d'*Israël*; partout le royaume des dix tribus s'appelle le pays d'Omri ou le royaume de Samarie. Il faut observer aussi que Sir'lai s'écrit par *çadé* et non pas par *sin*, mais récemment M. Schrader a trouvé la preuve que le signe *cir* s'emploie également pour *sir*¹. Cette dernière objection tomberait donc; resterait celle de l'*hapax legomenon* Sir'lai = Israël. Nous pouvons espérer que le déchiffrement ultérieur des inscriptions cunéiformes fournira d'autres exemples de cette désignation. Un cas analogue s'est produit pour le nom de *Canaan* qu'on n'avait trouvé nulle part. M. Friedrich Delitzsch et le regretté George Smith l'ont lu à plusieurs reprises sur des monuments non encore publiés, sous la forme *Kan-a-na*, et cette trouvaille a permis à M. Delitzsch de

¹ M. Schrader établit même que le signe en question signifie exclusivement *sir* (et non *cir*).

lire ce même mot dans un passage déjà publié mais dont le sens était resté douteux.

Une seconde difficulté se présente encore : il est inconcevable, dit-on, que deux rois qui venaient de se livrer des combats meurtriers, se soient ligués contre un ennemi commun. M. de Gutschmid se trouve avoir ici pour acolyte M. Wellhausen¹. M. Schrader leur répond en invoquant par analogie l'alliance de Ben-Hadad I^{er} avec Baescha, roi d'Israël, et en citant le texte même de 1 Rois XX, 34. D'après ce passage, Achab et Ben-Hadad II auraient conclu une alliance, non pas, il est vrai, contre les Assyriens, du moins cela n'est pas dit explicitement. Mais M. Schrader estime que la perspective menaçante d'une invasion de la grande puissance assyrienne peut fort bien avoir pesé dans la balance et poussé Achab à faire taire ses inimitiés². Toutes ces considérations sont sérieuses et méritent d'être attentivement méditées. Il semble pourtant que les conclusions de M. Schrader sont par trop triomphantes ; ses raisonnements, qui paraissent tout à fait vraisemblables, sauf nouvel avis, ne sont pas encore absolument décisifs.

Nous passerons rapidement sur le chapitre suivant, consacré à Ben-Hadad de Damas, et nous en reproduirons seulement les conclusions (pag. 394) : « 1° Les considérations historiques obligent à admettre l'identité du Ben-Hadad de la Bible et du ?-id-ri des inscriptions cunéiformes. 2° Le nom biblique Ben-Hadad (בֶּן־הַדָּד) peut, sur le terrain hébraïque, signifier *filz de Hadad* ; mais avec la prononciation habituelle, il ne peut avoir ce sens comme nom d'origine syriaque. 3° La tentative qu'on a faite de prouver l'existence de dix rois de Damas nommés Ἄδαδος a échoué. 4° Les Septante nous conduisent à lire Ben-Hadar (בֶּן־הַדָּר) 5° Il peut y avoir eu un dieu syro-assyrien surnommé *Rammanu* et *Barku*, et dont le nom était *Ban* ou *Bin*. 6° A moins d'admettre que les rois de Damas portaient deux noms, ou bien qu'il y a eu erreur, soit chez les écrivains bibliques, soit chez trois auteurs d'inscriptions assyriennes, il faut se contenter des conclusions ci-dessus, sous peine d'aboutir à des conjectures qui n'ont rien d'historique. Mais il ne faut pas vouloir anticiper par

¹ *Jahrbücher für deutsche Theologie*, XX, 626 et suivantes.

² Page 358, ligne 3, lisez *syrische* au lieu de *assyrische*.

un jugement précipité sur une décision ultérieure et définitive. » M. Schrader se montre plus réservé sur ce point que dans le chapitre précédent.

Avec le quatrième chapitre, nous revenons sur le terrain biblique. Il s'agit du roi Azaria (Ozias) de Juda, que M. Schrader reconnaît dans deux inscriptions, malheureusement très mutilées et dont l'auteur est probablement Tiglath-Piléser II ¹. Le nom du prince judéen en question s'y retrouve cinq fois en tout : 1^o Comme... *ya-a-hu* du pays du Juda ; 2^o comme... *çu-ri-ya-hu* du pays de Juda ; 3^o comme... *a-a-hu* ; 4^o comme *Az-ri-a* ; 5^o comme *Az-ri-ya-a-u* ². Le signe *az* peut aussi se lire *asch*, *aç*, mais le signe *çu* ne peut pas signifier *zu* ; il peut quelquefois avoir la prononciation *asch*. On voit que les difficultés linguistiques abondent ici. Il importe aussi de noter que l'identité des personnages mentionnés dans les deux inscriptions n'est pas hors de doute, et que dans l'inscription A, qui parle du pays de Juda, l'orthographe est précisément défavorable à l'identification avec Azaria. Cette inscription A ne présente plus que des indications vagues ou incomplètes, et il est impossible de lui donner un sens bien précis. L'inscription B parle au contraire clairement d'un Azriya, qui aurait été l'allié de la ville de Hamath dans une guerre contre l'Assyrie.

M. Schrader n'hésite pas à voir un seul et même homme dans les deux inscriptions ; il admet que les Assyriens écrivaient le nom d'Azaria par *çadé*. Il établit avec raison que la désignation « Açuriya du pays de Juda » ne peut s'appliquer qu'à un roi, et comme aucun roi de Juda ne s'appelle *Açaria*, il est naturel de voir dans ce souverain le roi *Azaria*. Il repousse toute assimilation de cet Azaria avec le fils de Tabeel mentionné dans Esa. VII, 6, comme allié de Pékach et de Récin (conjecture de M. Oppert). Enfin, il fait valoir que d'après les inscriptions de Tiglath-Piléser, nous devons avoir affaire ici à un contemporain de Menahem d'Israël, ce qui est bien le cas pour Azaria. Sans doute,

¹ Tiglath-Piléser IV (*Die Keilinschriften und das Alte Testament*, pag. 118, ligne 1) est une faute.

² Les trois premiers passages appartiennent à la première inscription (A), les passages 4 et 5, à la seconde (B).

ici encore la chronologie biblique est en désaccord avec la chronologie assyrienne, mais le synchronisme des faits subsiste. M. Wellhausen ayant objecté que l'âge et la lèpre du roi Azaria-Ozias avaient dû l'empêcher de guerroyer contre l'Assyrie et de prêter secours à des Syriens, M. Schrader, pour répondre à cette allégation, emprunte une citation à un article qu'il a consacré à cette question dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie*¹. Ces quelques pages (411-415) donnent une description intéressante de la fin du règne d'Ozias et de la régence de son fils Jotham, comme on peut les reconstruire au moyen des données bibliques et autres². M. Schrader y ajoute encore, en réponse à M. de Gutschmid, des développements plus détaillés sur la possibilité d'une alliance de Juda avec Hamath (pag. 415-421). La conclusion est donc la même que dans le précédent ouvrage de M. Schrader, mais elle est appuyée d'une argumentation plus complète et plus décisive.

On sait la difficulté que présentent les passages de la Bible qui parlent d'un roi d'Assyrie *Poul* ou *Phoul*. En effet ce roi n'a pas été retrouvé dans les inscriptions cunéiformes. Le plus simple serait de l'identifier avec Tiglath-Piléser, quoique le livre des Rois semble faire de ces deux souverains deux personnages distincts. C'est à ce parti que s'est arrêté M. Schrader depuis longtemps déjà. Il revient pourtant encore sur ce sujet dans le volume que nous analysons (pag. 422-460) et discute les deux alternatives que voici : ou bien le roi Phoul d'Assour *n'était pas* roi d'Assy-

¹ II^e année (1876), pag. 377 et suivantes.

² Au bas de la page 411, M. Schrader dit : « Nous ne savons pas du tout quelle a été la durée, courte ou longue, de la maladie d'Ozias et de son incapacité de régner. » Le texte biblique (2 Rois XV, 5) semble indiquer que cet état a duré longtemps : mais il n'est point prouvé que la lèpre rendit Ozias absolument incapable de conserver les rênes du gouvernement. Sans doute, elle le condamnait à vivre à l'écart, son fils devait le remplacer dans toutes les fonctions extérieures de la royauté. Mais nominale-ment, et spécialement vis-à-vis de peuples étrangers, Azaria-Ozias était encore le roi de Juda. D'ailleurs, la lèpre qui sépare le malade du reste des humains, ne semble pas briser son énergie ni lui enlever ses facultés. Sans sortir des exemples bibliques, comp. Naaman (2 Rois V, 1) et les lépreux de Samarie (2 Rois VII, 3).

rie, et régnait sur un autre pays, ou bien le roi Phoul d'Assour *était* roi d'Assyrie, mais dans ce cas il ne s'appelait pas Phoul, ou du moins pas toujours, et avait un autre nom.

Dans la première alternative (Phoul n'était pas roi d'Assyrie), il y a de nouveau deux hypothèses possibles : ou bien Phoul était un usurpateur, régnant sur la partie méridionale et occidentale de l'empire assyrien, ou bien il était un co-régent, un allié de Tiglath-Piléser, un souverain régnant en Babylo nie, peut-être même dans certaines régions de l'Assyrie. La première de ces deux hypothèses appartient à M. G. Rawlinson, la seconde est celle de M. de Gutschmid. M. Schrader les réfute l'une et l'autre avec succès (pag. 424-437) ; mais le ton de plaisanterie un peu lourde qu'il a cru devoir adopter n'ajoute point à la force de ses raisonnements.

La seconde alternative fait de Phoul un monarque assyrien : mais est-il identique avec Binnirar (*G. Smith*), ou bien avec l'éponyme Purilsagal'i de l'an 763 (*A. Kæhler*), ou bien avec Bil-malik, général assyrien et éponyme de l'an 769 (*Ræsch*), ou bien encore avec Tiglath-Piléser ? Cette dernière opinion qui est celle de sir Henry Rawlinson et de M. Lepsius, n'était pas d'abord celle de M. Schrader. Mais il s'y est rangé depuis 1870 et consacre encore une vingtaine de pages à la défendre.

Nous n'analyserons pas les chapitres suivants, consacrés à Béro rose, à Ctésias et à Hérodote, et qui ne renferment rien qui touche à l'Ancien Testament. Nous arriverons ainsi aux dernières pages du volume, qui traitent de la *mission civilisatrice des Assyriens* (*die Culturmission der Assyrer*). Ce titre, d'apparence un peu ironique, est emprunté à M. de Gutschmid¹, qui relève les cruautés et les actes diaboliques des Assyriens et en tire la conclusion que ce peuple était « indiciblement atroce. » M. Schrader répond à cette attaque véhémement en admettant volontiers que les Assyriens n'étaient point parfaits et que les inscriptions des rois victorieux racontent souvent avec complaisance et peut-être avec exagération des actes réprouvés par nos mœurs. Mais certains méfaits, certaines abominations qu'on leur reproche n'existent que dans des traductions fautives, et la cruauté vis-à-vis des vaincus se rencon-

¹ *Die Assyriologie in Deutschland*, pag. 148.

tre fréquemment dans les récits bibliques (1 Sam. XXVII, 8-11 ; 2 Sam. XII, 31 ; 2 Rois XV, 16). « Nous n'avons pas le droit, dit M. Schrader, d'user envers les Assyriens d'autres poids et d'autres mesures que ceux que nous avons dès longtemps l'habitude d'employer à l'égard du peuple élu de David. Il n'y a certes pas lieu d'attribuer à un peuple une moralité supérieure, parce qu'il a une grande importance dans l'histoire, mais il n'y a pas plus de raison pour le juger au point de vue d'une moralité abstraite, sans tenir compte de son milieu historique et géographique, à moins d'en user de même à l'égard d'autres peuples qui se trouvent dans une situation analogue. »

La valeur de l'ouvrage de M. Schrader est rehaussée par l'adjonction d'un index et d'une carte de l'Asie antérieure, d'après les sources assyriennes, dessinée par le célèbre géographe M. H. Kiepert. Quant au mérite intrinsèque de ce volume, nous ne sommes point en mesure de l'apprécier ; nous pensons que malgré cette vigoureuse réfutation, ou peut-être précisément à cause d'elle, la brochure de M. de Gutschmid demeurera un document intéressant et important dans les fastes de l'assyriologie, et nous nous contenterons pour notre part d'être reconnaissants envers M. Schrader des nouvelles lumières que son ouvrage jette sur certaines questions du domaine de l'Ancien Testament ¹.

LUCIEN GAUTIER.

¹ A quiconque voudrait joindre à la lecture de l'analyse ci-dessus celle d'une critique faite de main de maître, nous nous empressons de signaler un article que M. Nöldeke vient de consacrer à l'ouvrage de M. Schrader et qui a paru dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XXXIII (1879), pag. 320-332. Nous relevons dans ce compte rendu une remarque finale de la plus haute importance : M. Nöldeke, frappé de l'irrégularité déplorable de la vocalisation assyrienne, ainsi que d'autres circonstances, émet l'idée que les signes soi-disant *syllabiques* pourraient fort bien n'avoir souvent que la valeur d'une consonne. Cette hypothèse, dit-il, est loin de tout expliquer ; elle risque de rendre le déchiffrement encore plus difficile, mais ce n'est pas une raison pour qu'elle soit fausse.

BIESENTHAL. — L'ÉCRIT DE CONSOLATION DE L'APÔTRE PAUL
AUX HÉBREUX ¹.

Le titre même de cet ouvrage en indique l'originalité. D'après l'auteur, ce document, que nous appelons ordinairement une *lettre*, n'appartiendrait pas au genre épistolaire, et cette manière inexacte de le considérer serait l'origine des erreurs innombrables répandues sur son compte. En second lieu, contrairement à l'opinion presque universellement admise, ce traité serait dû à la plume de l'apôtre Paul lui-même. Écrit primitivement en hébreu, il fut plus tard traduit en grec et c'est la traduction seule que le temps a épargnée. Quant à l'original, dont nous ne possédons plus une seule ligne, M. Biesenthal voudrait nous le rendre approximativement en retraduisant le livre grec en hébreu, ce qu'il fait avec un soin, une autorité philologique dignes de tout respect.

Ces idées, à vrai dire, ne sont pas nouvelles, et depuis l'époque des Pères jusqu'à aujourd'hui, elles ont eu presque toujours quelques rares représentants. Mais il serait injuste de refuser à notre auteur l'invention d'arguments nouveaux, quoique aucun d'eux ne me paraisse prouver d'une façon suffisante la vérité des deux thèses défendues qui constituent à la fois le centre et la raison d'être de ce livre, intéressant par son étrangeté.

Examinons en quelques mots la valeur des deux affirmations qui lui donnent son cachet spécial au milieu des nombreux commentaires qu'a suscités la lettre aux Hébreux.

Sur le premier point nous serons très bref. Que l'épître aux Hébreux soit une lettre ou un traité, c'est presque une affaire de goût, de sentiment sur laquelle il ne vaut pas la peine de beaucoup disputer. En faveur de l'opinion reçue qui parle d'une *épître* aux Hébreux, on pourra toujours invoquer des arguments comme ceux-ci : l'écrivain s'adresse à ses lecteurs à la seconde personne ; les chrétiens qu'il a en vue forment un cercle bien défini, une communauté ou un groupe de communautés, dont il sait les besoins et les défauts, avec lesquelles il est en relation étroite. Les

¹ Joh.-H.-R. Biesenthal, Dr phil. et theol. — *Das Trosts Schreiben des Apostels Paulus an die Hebræer*, kritisch wiederhergestellt und sprachlich-archäologisch und biblisch-theologisch erläutert. — Leipzig. Fernau, 1878. In-8°. (XII et 362 pages.)

derniers chapitres, en particulier, renferment de ces allusions personnelles (X, 25, 32 et suiv.), de ces conseils spéciaux (XIII), de ces salutations fraternelles (XIII, 24) qu'on ne retrouve guère dans un traité systématique ou d'exhortation, mais seulement dans le genre plus familier de l'épître.

Néanmoins, on peut relever aussi le caractère didactique, en général objectif, de ce livre, que M. Reuss appelle avec quelque raison « le plus ancien traité systématique de la théologie de l'Évangile. » Il n'a ni adresse exactement indiquée, quoique le contenu la fasse aisément découvrir, ni nom d'auteur. Mais ces deux derniers traits se retrouvent aussi dans la première épître de Jean, sur le genre de laquelle il n'est point permis d'hésiter. Peut-être toute la différence entre la lettre aux Hébreux et les autres documents épistolaires du Nouveau Testament git-elle dans la prédominance chez la première des éléments didactiques. Épître ou traité, peu importe, M. Biesenthal a peut-être dit juste en appelant notre écrit un *traité de consolation*, λόγος τῆς παρακλήσεως (XIII, 22). C'est le nom qu'en passant l'auteur semble assigner à sa composition et nous laisserons aux rhétoriciens le soin de nous dire si ces pages se rangent de préférence, au point de vue littéraire, dans le genre didactique ou dans celui plus familier de la lettre.

Aussi croyons-nous que M. Biesenthal exagère, et beaucoup, l'importance de cette question quand il considère les fausses appréciations de cet écrit au point de vue formel comme le *πρῶτον ψεῦδος* d'où découlent les erreurs qu'il combat, celle-là particulièrement qui refuse à Paul la paternité de ce livre si remarquable à tant d'égards.

M. Biesenthal met tout en œuvre, en effet, pour faire une vérité historique de cette opinion de Clément d'Alexandrie, citée par Eusèbe, et d'après laquelle la lettre aux Hébreux aurait été écrite par Paul en hébreu, tandis que Luc l'aurait soigneusement traduite pour la mettre à la portée d'un cercle plus considérable de lecteurs. (Pag. VIII et 44.) Nous ne dirons rien de tout ce qu'on pourrait dire de la valeur de ce témoignage, tout dubitatif chez Eusèbe, et que les avis contraires de beaucoup d'écrivains ecclésiastiques de l'antiquité chrétienne infirment singulièrement. Mais

qu'avance M. Biesenthal pour l'appuyer et l'expliquer? Voici les faits :

Au moment où Paul se décida à écrire aux Hébreux, il était captif à Rome. La situation des Eglises était alors des plus critiques; menacées par les persécutions et les haines des païens et des Juifs, privées de l'appui de leurs premiers conducteurs, elles menaçaient de se laisser aller au découragement. Si, bien souvent, les tortures ou les bûchers n'ont fait que manifester la foi puissante des fidèles, souvent aussi cette vie de combat et de dangers a été pour beaucoup la cause première de la défection et de l'apostasie. Ce vent de découragement amenait naturellement le regret du passé, surtout chez les judéo-chrétiens, qui songeaient encore au culte des pères, aux grandioses et émouvantes cérémonies du temple, à la fumée de l'encens, au sang des victimes immolées sur l'autel.

Le captif de Rome reçoit ces fâcheuses nouvelles; elles retentissent dans son cœur en douloureux échos; couvert de chaînes, il ne peut pas lui-même visiter les communautés, les relever par sa présence et ses exhortations. Mais ce qu'il ne peut faire directement, il le peut par la plume. C'est là ce qui le décide à écrire son traité de consolation, qu'il adresse avant tout à ses compatriotes, auxquels le rattachaient ses origines, ses premiers souvenirs, l'amour ardent de son cœur pour ses frères selon la chair. Mais il ne vise pas une communauté spéciale, il vise tout Israël et indirectement tous les pagano-chrétiens qui pourraient trouver dans ses pages un remède à leur tristesse. Ce serait donc une sorte d'encyclique sans destination particulière, sauf que la situation des chrétiens hébreux y occupe la première place.

Mais comment Paul s'adressera-t-il à des judéo-chrétiens? Peut-il se nommer, lui que ses frères ont rejeté comme un impur et un apostat? Son nom ne réveillera-t-il pas le souvenir des anciennes querelles; et d'ailleurs ses thèses hardies sur la vanité des sacrifices, sur l'inutilité de la pompe extérieure et des autels, ne risquent-elles pas de soulever contre lui la haine des Juifs et celle des païens eux-mêmes, qui auraient pu croire leurs dieux insultés par le prisonnier de César? Pour obvier à ces inconvénients et à ces dangers, Paul gardera l'anonyme. Son traité sera lancé dans

le monde privé d'une signature qui pourrait en détruire l'influence.

Un autre motif devait le conduire à cette décision contraire à ses habitudes. Son nom détesté pouvait soulever des orages, exposer les communautés à la persécution et à la haine des adversaires. Peut-être même provoquerait-il une « enquête officielle » qui, par le moyen des *delatores*, des *traditores* et des *lapsi*, dont M. Biesenthal nous décrit les agissements sous les empereurs romains (pag. 3-7), risquerait de faire punir soit la communauté, soit les personnes chez lesquelles on trouverait cet écrit dangereux.

Faut-il discuter longuement la valeur de ces arguments? Deux mots suffisent, croyons-nous. Ils ont le grave défaut et le suprême malheur de s'appuyer sur des analogies toutes générales, sur des possibilités qu'aucun renseignement historique ne nous permet d'appliquer à Paul et aux Eglises. Certes je veux bien croire qu'en l'année 8 de notre ère Auguste fit saisir et brûler publiquement les œuvres de Titus Labienus, que sous Tibère le poète Ælius Saturninus fut condamné à mort pour avoir blâmé le tyran dans ses vers; que Crematius Cordus subit le même sort. Je veux croire que sous Néron, en particulier, les poètes satiriques, les auteurs d'ouvrages scientifiques même furent condamnés pour de simples allusions ou pour ce que l'œil soupçonneux du monstre pouvait faire paraître tel. Mais ce que je voudrais, c'est qu'on nous montrât par des faits positifs, avérés, que les ouvrages d'un saint Paul, que la littérature chrétienne a subi à ce moment le même sort. Or cette preuve indispensable fait totalement défaut. Et ici M. Biesenthal n'est-il pas, lui aussi, sous le poids d'un *πρωτον ψευδος*? Il paraît croire qu'à l'époque où il nous transporte, le christianisme était déjà devenu une véritable puissance, tandis qu'il n'est encore qu'une secte qu'on commence seulement à connaître et que l'on confond souvent avec le judaïsme. Sa littérature, ses écrits ne paraissent guère avoir dépassé le cercle restreint des communautés, et dès lors il semble difficile que ces mesures de proscription se soient appliquées aux livres ignorés des chrétiens. D'ailleurs, je le note encore en passant, à la même époque, Paul écrivit sa lettre aux Philippiens et d'autres encore. En face des prétendus dangers, pourquoi y a-t-il proclamé son nom tandis qu'il aurait dû

le cacher comme pour les Hébreux ? Si, au contraire, cet anonyme est une mesure de prudence destinée à ménager les susceptibilités judéo-chrétiennes, cette conduite est-elle digne de Paul, est-elle du moins dans ses allures ordinaires, y a-t-il un seul fait, une seule donnée certaine qui permette cette hypothèse désespérée ? Quant aux arguments internes, tels que l'emploi du *τινές* propre à l'apôtre dans quelques-unes de ses pages (Rom. III, 8 ; XI, 17 ; 1 Cor. VI, 10-11 ; VII, 8), celui de métaphores analogues à celles des autres épîtres pauliniennes, j'avoue qu'ils ne m'ont point frappé par leur justesse. Disons du reste que s'il est permis de se fonder sur la différence des styles, si les conceptions spéciales, la manière de présenter les idées, de les défendre et de les exposer sont un critère légitime pour distinguer les auteurs les uns des autres, chaque lecteur remarquera toute la distance qui sépare la lettre aux Hébreux de tous les documents connus sous le nom de Paul, et pour prouver quand même leur unité originelle, il faudrait précisément légitimer cette différence de caractère au lieu de se fonder sur quelques analogies douteuses et lointaines, qui, même lorsqu'elles sont vraies, s'expliquent par l'influence du paulinisme sur l'écrivain des Hébreux ou telle autre cause semblable.

Mais c'est surtout dans le choix de son traducteur que M. Biesenthal a eu la main malheureuse. Il semble patronner Luc comme le faisait Clément d'Alexandrie. Or nous savons de source certaine comment Luc traduit ; il n'y a pour cela qu'à lire son évangile dans les morceaux où il emploie ou transcrit des sources araméennes (Luc I et II, etc.) et où son style porte encore profondément le cachet de l'idiome original. D'ailleurs l'art de la traduction élégante, de celle qui cherche à rendre moins les termes eux-mêmes que le génie de l'auteur en l'appropriant au génie de la langue employée dans la traduction, est en somme tout moderne, et il est dès lors bien difficile de supposer que l'évangéliste-médecin n'ait pas laissé dans sa dernière œuvre quelques traces de l'hébreu de l'apôtre. Or, où les trouver, ces traces, dans ce style de notre lettre aux périodes artistement construites, qui rappellent à bien des égards les meilleurs modèles de l'antiquité ?

Enfin, si Paul a écrit en hébreu, pourquoi, comme l'affirme M. Biesenthal, a-t-il suivi dans ses citations la version des Septante ?

C'est là une anomalie inexplicable chez un homme, ses autres lettres le prouvent, qui connaissait le texte original et qui aurait dû être amené à l'employer, ne fût-ce que par respect pour ses lecteurs principaux, pour lesquels la langue des pères et surtout les citations du code sacré possédaient un charme et un attrait tout spéciaux.

En somme, la tentative de M. Biesenthal nous paraît peu concluante en faveur de la thèse qu'il défend avec tant d'ardeur. Je comprends qu'on essaie, comme l'a fait Delitzsch¹, de rendre en hébreu l'épître aux Romains, par exemple; par ce moyen, il est possible de retrouver le génie sémitique du grand apôtre, le tour et la forme primitive de sa pensée, ce qui est loin d'être inutile. Mais le même travail à propos de la lettre toute grecque des Hébreux ne nous prouve rien, absolument rien, au sujet de son origine obscure et contestée. Il nous dit seulement que M. Biesenthal manie la langue des Esaïe et des Jérémie avec une habileté et une facilité que nous admirons et envions, qu'il est possible de rendre dans cet idiome un document grec, ce dont nous n'avons jamais douté.

Après cela, reconnaissons que le commentaire de M. Biesenthal, sans offrir rien de bien nouveau, renferme pourtant des vues parfois intéressantes et des données archéologiques tirées de l'Haggada juive et du Talmud en général, qui possèdent une réelle valeur.

P. C.

A. LOMBARD. — PAULICIENS, BULGARES ET BONS-HOMMES
EN ORIENT ET EN OCCIDENT².

Le vénérable auteur, bien connu comme directeur de la Société internationale pour la sanctification et le repos du dimanche, a été amené par des traditions de famille à s'occuper des Vaudois de la Calabre, et à remonter le cours des siècles pour en trouver les origines dans ces sectes de l'Orient qui ont pu, dans les spécula-

¹ Voy. le Nouveau Testament traduit en hébreu par F. Delitzsch et publié par la Société biblique britannique et étrangère. — Leipzig, 1877.

² *Pauliciens, etc. Etudes sur quelques sectes du moyen âge*, par Alexandre Lombard. — Genève et Bâle, H. Georg; Paris, Fischbacher. 1879, 319 pag. in-12.

tions de leurs chefs, se rattacher à certaines idées gnostiques ou manichéennes, mais dont la majorité a conservé, selon l'historien Guerike, de beaux traits d'un christianisme pratique et vivant.

L'origine des *Pauliciens*, que M. Lombard, comme la plupart de ses savants devanciers, place au VII^e siècle, doit être cherchée au delà de cette époque. En effet, une loi de Théodose II, de l'an 418, nomme les *Euchites* ou *Enthouasiastes* (appelés aussi Messaliens, d'après un mot syriaque qui signifie, comme Euchites, les « Priants ») et les *Pauliens*. (Voy. Code, liv. XVI, titre V, loi 65^e.) Constantin Copronyme, l'an 755, transporta une colonie de Pauliciens des plateaux de l'Arménie en Thrace. Là ils entrèrent en relation avec les Slaves, fixés autour des Balkans dès le III^e siècle, et qui, au VII^e siècle, y représentaient la majorité de la population. Les *Bulgares*, de leur côté, peuple d'origine turque, venus des bords du Volga, se mêlèrent également aux Slaves, au point d'adopter leur langue. Le royaume de Bulgarie qui se forma dans ces contrées date de l'an 679.

Le but des empereurs grecs, en transportant des populations asiatiques dans la Thrace dépeuplée par les Slavons et les Bulgares, était d'opposer une digue à ces envahissements. Mais les Pauliciens d'Arménie se joignirent à ces peuples du nord plutôt que de faire cause commune avec les Grecs, qui persistaient à persécuter leurs frères d'Asie (en 812 et 855) et finirent par en transporter les restes à Philippopolis en 970. Une partie des Bulgares, établis dans le voisinage des Pauliciens ne tardèrent pas à se laisser gagner par leurs doctrines, tandis que d'autres s'adressaient à Constantinople ou à Rome. Un Paulicien, nommé Lécas, souleva en 1078 les Patzinaces contre l'empereur grec. En 1083, les 2500 Pauliciens qui se trouvaient dans l'armée impériale se retirèrent à Philippopolis, et en 1086 un Paulicien, nommé le Bègue, conduisit en Thrace les barbares du Danube.

En 1094, le nom des Enthouasiastes reparait sous la forme slave de *Bogomiles*, c'est-à-dire « agréables à Dieu. » Cette secte bulgare, qui était une réforme de celle des Pauliciens, fut persécutée par Alexis Comnène et réfutée en 1110 par Euthymius Zigabène. Le même Alexis travailla aussi à la conversion des Pauliciens de Philippopolis et de Nicée en Thrace, et en transporta une par-

tie sur l'Hèbre, en 1114. Plusieurs synodes successifs, réunis à Constantinople en 1140, 1143 et 1144, condamnèrent les Bogomiles à être brûlés. Poursuivis également par les princes bulgares, ils se retirèrent en grande partie, dès le XI^e siècle, du côté de l'occident. En effet, c'est à cette même époque qu'on voit apparaître en divers pays de l'occident les *Bougres* (Bulgares), les *Passagers*, les *Bons-Hommes*, les *Purs* (ou Cathares), les *Poplicans*. Quelques restes des Bogomiles et des Pauliciens subsistèrent cependant dans la presqu'île des Balkans; Villehardouin en rencontra en 1204 à Philippopolis, et un missionnaire américain dit en avoir trouvé encore 2000 familles en 1868.

Ce que ces sectaires de dénomination diverse avaient de commun avec les Bulgares et les Slavons, c'était leur opposition aux traditions des Eglises hiérarchiques de Constantinople et de Rome, et leur attachement à la langue nationale comme langue du culte ainsi qu'à des versions de l'Écriture sainte dans leur idiome; particularités qu'on retrouve au plus haut degré chez les *Vaudois* d'Italie et de France, et qui les distinguent des sectes à idées plus ou moins gnostiques et manichéennes de ces mêmes pays. Ces idées-là, d'ailleurs, n'étaient professées que par les *parfaits*. Les simples *croyants* ne s'occupaient que de fréquentes prières et de la lecture du Nouveau Testament, tandis que les premiers pratiquaient un ascétisme monacal semblable à celui des Eglises catholiques.

D'après M. Jiresek, qui a publié en 1876 à Prague une histoire des Bulgares, le dualisme des Bulgares était un manichéisme très modéré, encore plus mitigé par les *Albigeois*. Ceux-ci ne rejetaient l'Ancien Testament que parce qu'ils le regardaient comme une ruse de Satan pour empêcher les hommes de revenir à Dieu, à peu près comme Marcion envisageait le Démiurge comme auteur de l'ancienne alliance. D'un autre côté, ils rappelaient les Montanistes en subordonnant les enseignements du Nouveau Testament à l'inspiration immédiate du Saint-Esprit. Les Vaudois évitèrent l'un et l'autre de ces écarts en s'en tenant plus fidèlement que les Cathares de toute dénomination à l'Écriture des deux Testaments, tout en préférant, comme de raison, le Nouveau à l'Ancien. « Même à l'égard des Albigeois, les conciles de Tours, 1163, de Lavaur,

1213, et de Toulouse observèrent le plus profond silence sur les impiétés de Manès qu'on aurait bien voulu leur appliquer, mais qu'on ne put pas trouver chez eux ; car l'évêque cathare Nicéas était venu en France en 1167 précisément pour arrêter les progrès des doctrines mitigées. La confession de foi de l'Espagnol Pierre de Lugo, héritier des principes albigeois, devant l'inquisition de Toulouse, 1320-1322, bien qu'une des plus explicites, ne montre aucune trace de manichéisme ; elle se résume dans l'opposition à l'autorité du pape. C'est à l'Évangile seul que les conducteurs des Cathares en appelaient lorsqu'ils étaient interrogés sur leurs croyances, et la pureté de leur vie justifiait pleinement leurs doctrines. A mesure que la connaissance de la Parole de Dieu se répandit davantage dans le peuple, ces vues plus rapprochées de celles de la réforme s'accrochèrent de plus en plus. Aussi les apôtres, déjà peu nombreux, du dualisme perdirent tellement leur crédit, que c'est à peine si l'on peut en distinguer quelques-uns au milieu du mouvement général.... » — « La profonde différence entre ce système et celui des dualistes absolus, c'est que les docteurs albigeois admettaient avec la Bible qu'un jour le mal serait vaincu et son auteur enchaîné à jamais. »

Nous ne pouvons songer à résumer de la même manière les développements historiques de l'opposition à l'Église qui s'étendit, en Italie, depuis la Calabre et la Pouille jusqu'aux Alpes Cottiennes, se fondant avec celle des Vaudois. « Dans le diocèse de Turin il y a dès 1047 un endroit nommé Bulgaro, aussi en 1120 et 1146. En 1150 la cathédrale de Turin possède une curie de Bulgari. » Cette notice, ainsi que d'autres traces semblables, nous permet de saisir le fil conducteur de cette opposition contre l'autorité de Rome. En Calabre on trouve des Macédoniens ou Pauliciens vers 1041 ; à Monteforte, près d'Asti, en 1028, l'hérésiarque Gérard est qualifié de manichéen, etc. « En l'absence des Écritures, qui étaient rares alors entre les mains des fidèles, bien des tendances diverses se manifestèrent » parmi les *Gazares* ou *Patarins*, qui n'eurent de commun que l'hostilité contre Rome. Mais « les excentricités mystiques et individualistes qui avaient caractérisé quelques-uns des conventicules, se tempérèrent peu à peu sous l'influence des *Vaudois*. »

Le livre principal de ces derniers, ou le plus ancien après leurs versions de la Bible, *la Nobla Leyczon*, doit être placé vers 1190, date d'un colloque entre eux et les catholiques. Le manuscrit de Genève, qui fixe son âge à 1100 ans depuis l'Apocalypse, ce qui nous ramène à la même date, est de la fin du XIII^e siècle, selon le témoignage de M. Hamilton, ancien conservateur des manuscrits du musée britannique. Le livre de M. Lombard en offre un fac-simile qui servira à convaincre tous les connaisseurs en paléographie que ce poème, ainsi que les huit autres traités qui y sont joints, ne peut pas être rapporté au XV^e siècle comme l'ont voulu quelques auteurs allemands, jaloux du mérite qu'ont eu les Vaudois d'avoir donné le jour aux premiers vrais réformateurs avant la réforme.

E. DE M.

P. LOBSTEIN. — PIERRE RAMUS COMME THÉOLOGIEEN ¹.

Nous possédons sur *Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions*, un ouvrage de M. Charles Waddington (Paris, 1855) qui laisse peu de chose à désirer quant à la partie biographique, et traite d'une façon aussi exacte que complète de l'œuvre philosophique du célèbre humaniste. En revanche, sa théologie n'y est qu'effleurée, et cependant Ramus aspirait à réformer la théologie non moins que la grammaire, la rhétorique, la dialectique, les mathématiques, la physique et la métaphysique. C'est cette lacune que M. Lobstein, professeur à Strasbourg, a eu dessein de combler en publiant son travail, dédié à MM. Reuss et Cunitz à l'occasion du jubilé semi-séculaire de leur « Société théologique. » En le faisant, il a fourni une utile contribution à l'histoire de la théologie protestante, ainsi qu'à celle du mouvement des esprits au sein de la réforme française.

L'auteur passe successivement en revue : 1^o Les idées de Ramus sur l'essence de la théologie (*doctrina bene vivendi*), la méthode et le plan à suivre, le rôle de l'Écriture sainte et l'autorité de la tradition. 2^o Sa manière de voir sur les principaux points du

¹ *Petrus Ramus als Theologe*. Ein Beitrag zur Geschichte der protestantischen Theologie, von Lic. Theol. P. Lobstein, a. o. Prof. an der Univ. Strassburg. — Strassburg, Schmidt (F. Bull), 1878. 86 pag. in-8.

dogme, en particulier la position qu'il a prise vis-à-vis du calvinisme en matière de prédestination, de christologie et de sacrements, et le caractère de sa polémique contre le catholicisme et le luthéranisme. 3^o Ses idées fondamentales en fait de morale chrétienne. 4^o Ses vues concernant les rapports entre la théologie et la philosophie : l'usage qu'il fait des anciens classiques ; sa position à l'égard de Platon d'une part, d'Aristote de l'autre ; l'influence de sa philosophie sur sa théologie.

Le résultat auquel aboutit cette étude sur Ramus théologien est celui qu'on pouvait pressentir, étant donnés le caractère de l'homme et la tendance générale de son œuvre.

Ramus « ne se distingue ni par la profondeur de la pensée ni par la pénétration de son jugement. La doctrine théologique qu'il expose n'est autre que la doctrine réformée d'après Zwingli. Dans ses conceptions dogmatiques et morales, on ne découvre pas de points de vue originaux. Sa position vis-à-vis de l'Écriture et de la tradition est celle qui caractérise en général son Église ; le plan de son ouvrage (*Commentaria de religione christiana*) est conforme à l'ordre traditionnel des catéchismes : de la foi, de la loi, de la prière, des sacrements.

» Ce qui le distingue, c'est, ici comme toujours, la méthode et la manière de présenter les choses ; c'est l'opposition aux spéculations et aux subtilités de la scolastique. Il évite la terminologie de l'école et emploie de préférence le langage scripturaire, non sans y mêler la paraphrase rhétorique. L'humaniste se retrouve dans ces rapprochements souvent heureux entre les religions de l'antiquité classique et la révélation chrétienne. L'auteur fait ressortir à dessein le côté religieux et pratique des différentes doctrines, et cherche à satisfaire à la fois les besoins du sentiment religieux et les exigences de l'esprit qui pense.

» On peut être tenté d'adresser aux *Commentaria* de Ramus les reproches de superficialité, de manque de maturité et de profondeur que Ritter a formulés contre sa philosophie. Il ne faut cependant pas perdre de vue que ce livre n'était pas destiné aux théologiens, mais aux laïques, et qu'il avait un laïque pour auteur. Ce dernier fait surtout, il faut en tenir grand compte. Par là s'explique le caractère plutôt populaire de l'exposition, qui vise à

atteindre un public plus étendu ; par là, l'importance attachée à la mise en pratique des vérités expliquées, et le fréquent usage des classiques concurremment avec celui des livres saints ; par là, sans doute aussi, ces développements insuffisants au point de vue dogmatique, cette tractation superficielle de certains sujets importants, ce défaut de précision. Ramus n'avait pas la prétention de former de savants théologiens, il voulait instruire les laïques pieux, stimuler leur réflexion et les initier à une saine intelligence de l'Écriture sainte.

» A ce point de vue, l'ébauche théologique de Pierre Ramus est un monument intéressant de la réconciliation de l'humanisme avec la réforme, et de l'emploi de la culture classique au service de la vérité évangélique. »

De ces paroles, par lesquelles M. Lobstein termine son étude, nous rapprocherons celles qu'il a choisies pour épigraphe et qui sont tirées de la préface des *Commentaria de religione christiana* :

« *Christiana Theologia non adeo abstrusa est vel ab hominum sensibus remota, quin naturali quadam luce populis omnibus illucescat, hominesque ideo humanitas ipsa ad divina studia capessendum invitet atque alliciat* ¹. »

H. V.

WEYGOLDT. — DARWINISME, RELIGION ET MORALE ².

La théorie de l'évolution que l'on confond souvent avec le système de Darwin est de beaucoup antérieure au naturaliste anglais. Le mérite de celui-ci est d'avoir fourni par sa doctrine de la sélection naturelle l'explication jusqu'ici la plus satisfaisante des lois qui président à la transformation des êtres organisés.

Les preuves que les transformistes avancent à l'appui de leur hypothèse sont principalement les suivantes : Même construction dans les animaux supérieurs, — identité de développement de

¹ Je note en passant que le théologien « Samuel, » avec qui Ramus fut en relation pendant son séjour à Lausanne (Lobst., pag. 35; confr. Waddingt., pag. 215 et 428), avait pour nom de famille *Martoret*; il était alors (1570) professeur de théologie à l'académie de Lausanne.

² Essai couronné par la Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne. — Leyde, 1878.

l'embryon, — présence d'organes rudimentaires, — atavismes, — et dans les phénomènes d'ordre psychologique, instincts et émotions semblables, — enfin, dans l'expérience, l'art de l'éleveur qui repose sur la possibilité de certaines modifications.

En réponse à ces arguments, les adversaires du transformisme font remarquer qu'aucun fait n'a été observé qui marque le passage d'une espèce à l'autre, — que les animaux embaumés il y a cinq mille ans sont identiques à ceux d'aujourd'hui et que l'élevage n'affecte jamais les caractères spécifiques dans les individus. Cette transformation des espèces est contredite par la présence des êtres inférieurs qui auraient dû disparaître ou se transformer aussi. On ne voit pas la nécessité de cette transformation, puisque les mêmes espèces vivent dans les climats froids et sous les tropiques, — dans l'eau et hors de l'eau. En outre, les degrés par lesquels elle s'opère sont si insignifiants ($1/14\ 000$) qu'ils ne peuvent constituer un avantage réel dans la lutte pour l'existence, et enfin la distance qui sépare les types est trop grande pour que le passage de l'un à l'autre n'ait pas constitué un affaiblissement dans l'individu affecté, c'est-à-dire une cause de mort inévitable. Et à supposer que la transformation des espèces soit prouvée, la sélection naturelle n'en est pas la loi, car elle ne peut rendre compte ni de la présence des organes nuisibles (oreilles du lièvre), ni de l'absence totale des formes intermédiaires, ni de l'existence des êtres inférieurs, ni de l'origine de la vie. Les darwinistes ne sont pas plus heureux lorsqu'ils ne voient d'autre cause à ces transformations que les changements fortuits que subissent les milieux, à l'exclusion de toute idée de volonté supérieure. Tout, à les entendre, se réduit à des opérations physico-chimiques.

S'il en est ainsi, pourquoi les organismes se développent-ils dans une direction constante, suivant un type déterminé, pourquoi l'éleveur ne peut-il franchir certaines limites, — pourquoi la qualité et la quantité chimiques ne se retrouvent-elles pas seules au bout de toutes les opérations? pourquoi cette loi de l'économie et de la corrélation dans la croissance, comment s'expliquer la mort, si elle n'est que l'arrêt d'un travail purement chimique? Si les cellules ne sont que des groupements fortuits de matière, pourquoi se fractionnent-elles pour se regrouper suivant des fonctions spé-

ciales ? Enfin, s'il n'y a pas de but dans la nature, comment se fait-il que l'homme se propose des buts dans sa vie, — d'où lui vient cette notion ? A tout ces questions, les darwinistes ne savent que répondre et leur silence nous permet de conclure qu'il est pour le moins aussi plausible d'admettre l'existence de buts poursuivis dans le travail de la matière que de la nier.

Religion et morale. La conception populaire de l'histoire des religions, qui ne voit dans le bien que ce que la divinité approuve et dans le mal ce qu'elle désapprouve, — l'étude des dogmatiques et la conscience universelle de l'humanité qui donne une sanction à la loi morale dans la croyance à un juge suprême, font dépendre la morale de la religion. — Si, d'un autre côté, nous interrogeons l'histoire scientifique des religions qui ne voit dans les divinités que des personnifications des idées physiques et morales du temps, — la philosophie qui fonde la morale sur la raison seule, — la conscience qui condamne le mal sans en appeler à un autre arbitre qu'elle même, nous en concluons que la morale est indépendante de la religion.

Pour concilier cette antinomie, il faut voir ce qu'est la religion. La religion est le rapport qui existe entre l'être fini, pris dans sa totalité, et l'être infini, — elle est un sentiment qui nous est inné. — Ce sentiment, qui domine l'homme tout entier, rencontre sur son passage la volonté sur laquelle il exerce son influence. — La morale bénéficie ainsi du contact du sentiment religieux qui l'élève et la fortifie.

C'est ce que confirme la théorie de l'évolution. Elle nous montre la conscience, fruit de l'instinct social, revendication des droits de l'espèce vis-à-vis de ceux de l'individu, aboutissant d'elle-même à la notion du droit de chacun, c'est-à-dire à la *légalité*, — et cette légalité devenant *moralité* au contact du sentiment religieux.

Cette gradation est si conforme aux faits qu'elle se reproduit dans l'enfant, qui débute par la légalité et n'atteint à la vraie moralité qu'au jour où le sentiment religieux s'est manifesté en lui.

Transformisme et religion. Le darwinisme excluant toute idée de plan dans la nature, détruit en même temps la notion de Dieu, car on ne saurait donner ce nom à l'ensemble des forces méca-

niques qui régissent le monde sans but aucun. — Toutefois, le transformisme ne réussit pas à éliminer la notion de but. Si le spectacle de la lutte acharnée que se livrent tous les êtres vivants semble lui donner raison, l'étude de l'individu nous oblige à reconnaître l'existence d'un plan, d'un but poursuivi. — La cellule poursuit le sien, l'organisme, de son côté, en poursuit un autre — de telle sorte qu'il est permis d'en inférer que la même loi se retrouve dans l'ensemble. On peut aussi concevoir le monde comme un vaste enchevêtrement de forces travaillant toutes à la réalisation d'un but unique, — ayant chacune son but particulier, et contribuant à sa place et selon la mesure de son pouvoir à l'œuvre de l'ensemble. Cette conception de l'univers, qui le considère comme basé sur un plan unique se poursuivant dans une multitude de plans particuliers, trouvant en lui leur unité et leur cause, ne saurait être accusée d'anthropomorphisme.

Ainsi donc la théorie transformiste, qui admet, comme on le voit, l'idée d'un but poursuivi, ne porte aucune atteinte à la religion en elle-même. Seuls le dogme et l'Eglise en sont ébranlés. Avec le principe de la transcendance disparaissent en effet la distinction entre religion révélée et religion naturelle, — le miracle, le point de vue anthropocentrique, — en un mot ce qu'on appelle communément orthodoxie.

Transformisme et morale. — Dans le domaine de la morale, la sélection naturelle, qui écarte toute notion de but, aboutit à ce que nous avons appelé la *légalité*, — elle ne peut pas aller au delà. Si le darwinisme était appelé à exercer une influence sur le principe constitutif des sociétés, la morale proprement dite passerait à l'état rudimentaire et finirait par disparaître. — Mais le transformisme ne peut éliminer cette notion de but. — Aussi, comme il n'est pas incompatible avec le sentiment religieux, son avènement ne saurait-il porter atteinte aux acquisitions que l'humanité a faites de ce côté, — ni causer de sérieuses alarmes à l'homme religieux.

F. G.

IMITATION DE JÉSUS-CHRIST. TRADUCTION NOUVELLE ¹.

L'éditeur de ce charmant petit volume n'a eu nullement l'intention de faire une œuvre scientifique. Il nous dit en effet dans sa *préface* : « Je dois avertir que dans le quatrième livre j'ai dû laisser tomber quelques expressions et même quelques membres de phrases pour éviter des affirmations qui auraient pu blesser les sentiments légitimes des chrétiens protestants. » — « J'ai dû aussi, dans les autres livres, modifier le sens de deux ou trois mots qui rappelaient trop exclusivement les devoirs des moines sans rappeler suffisamment les devoirs de tous les chrétiens. »

Grâce à ces retouches, l'auteur se flatte d'avoir fait une traduction de ce livre qui peut être placée, « sans scrupule, dans les mains de tous les protestants. »

Il faudrait toute une étude pour examiner la question que notre traducteur tranche bien facilement. Il est plus malaisé qu'il ne paraît s'en douter de transformer un christianisme de moines en un christianisme à l'usage de tout le monde. Au fond, nous ne sommes pas occupés à faire autre chose dans cette *Revue*. Que nous serions donc heureux et contents si la tâche était aussi facile que notre aimable et naïf traducteur veut bien nous l'affirmer!... Mais, bien que la besogne soit des plus rudes, des plus ingrates, nous ne pousserons pas la méchanceté jusqu'à dire que ce n'est pas lui qui viendra nous la faciliter avec sa publication. Ce serait attribuer trop d'importance à un ouvrage qui, malgré sa célébrité et sa popularité, a bien décidément fait son temps. « Les lecteurs apprendront dans l'*Imitation*, dit le traducteur, à croître dans cette vie de l'âme qui consiste à *mépriser le monde et à se mépriser soi-même* pour n'attacher de prix qu'à la grâce de Dieu. » Que c'est bien là cette piété monacale, quiétiste et manichéenne! Ce livre énervant fera toujours plus les délices de ceux-là exclusivement qui, pour se dispenser de réviser la dogmatique des siècles passés, — qu'ils s'imaginent sauver à la faveur d'un mysticisme nuageux ou d'un piétisme surchauffé, — rêvent d'un christianisme

¹ Par un pasteur de l'Eglise réformée. — Paris. J. Bonhoure et C^{ie} éditeurs, 48 rue de Lille.

en dehors de toutes les confessions, de toutes les Eglises et de toutes les théologies, qu'ils proclament être au-dessus de toutes les controverses, tandis qu'il est en réalité au dessous. Mais il a de tout temps paru suspect, fade, ce blanc-manger des cloîtres, à ceux qui, éprouvant le besoin d'un christianisme viril, actif, laïque, n'entendent pas prendre pour de la religion la religiosité très orthodoxe des pécheurs sur le retour. En insistant sur la misère humaine, au détriment de la culpabilité, l'*Imitation* nous a donné, dans notre monde chrétien, un spécimen de cette piété que nous rencontrons déjà chez les moines du brahmanisme et du bouddhisme. C'est apparemment à la circonstance qu'elle n'intéresse ni le cœur ni la conscience, que l'*Imitation* est redevable de la faveur suspecte dont elle jouit auprès des beaux esprits qui ne voient dans le christianisme qu'une religion archaïque, offrant encore l'occasion de charmants motifs littéraires. Le fait est qu'aujourd'hui comme autrefois elle demeure le bréviaire de prédilection de certains mécréants cédant de temps à autre à la fantaisie de faire leurs Pâques. Le christianisme n'a été que trop longtemps ravalé au rang de piété orientale, vivant d'extase et de contemplation; il n'aura d'avenir que s'il sait répondre aux exigences actuelles de notre Occident : nous répudions toute distinction arbitraire et factice entre la religion et la morale. Homo.

REVUES

THEOLOGISCHE STUDIEN UND KRITIKEN

Directeurs : MM. Riehm et Köstlin, à Halle.

Troisième livraison.

R. Schmidt : Caractéristique de la doctrine luthérienne des sacrements. (Second article.) — *Trümpelmann* : Socialisme et réforme sociale. (Troisième article.) — *Hermann* : Remarques exégétiques et critiques sur quelques passages d'Osée. — *Nestlé* : Notes relatives à la question de l'unité primitive des livres des Chroniques, d'Edras et de Néhémie. — *Nösgen* : Luc et Josèphe. — *Seidemann* : Le discours de promotion de Luther pour le Dr Jérôme Weller. — *Bulletin*.
