

# Théologie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **22 (1889)**

PDF erstellt am: **11.08.2024**

## **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

---

C.-A. CORNELIUS. — LE RETOUR DE CALVIN A GENÈVE. I. LES GUILLERMINES<sup>1</sup>.

C'est avec un grand plaisir que nous annonçons aux lecteurs de la Revue cette suite des études biographiques de M. Cornelius sur Calvin. Son présent travail ne nous paraît en rien inférieur au précédent<sup>2</sup>; nous y retrouvons la même connaissance approfondie des sources, le même effort pour comprendre les événements et les hommes, le même besoin de les apprécier avec impartialité. Décidément, nous n'avons affaire ici ni à un détracteur de Calvin, ni à l'un de ces panégyristes outrés, qui, dans leur empressement à faire ressortir les mérites du réformateur, ont traité systématiquement ses adversaires avec la dernière rigueur. Parmi les travaux en français sur ces matières, M. Cornelius s'est inspiré surtout de ceux de M. Herminjard, auxquels il rend un éclatant hommage. « Nous reconnaissons avec joie, dit-il dans sa préface, que les textes que M. Herminjard publie avec un soin pour ainsi dire infaillible, et les explications savantes, judicieuses, complètes, parfaitement sûres dont il les accompagne ont constitué la semence dont il nous a été donné de recueillir la moisson. » Par la modération d'esprit et l'équité qui

<sup>1</sup> *Die Rückkehr Calvins nach Genf. I. Die Guillermins.* Aus den Abhandlungen der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften. III. Classe XVIII. Bd. II. Abtheilung. München 1888. Verlag der königlichen Akademie in Commission bei G. Franz. Brochure de 62 pages in-4°.

<sup>2</sup> *Die Verbannung Calvins aus Genf im Jahr 1538*, München 1886. Voir *Revue de théologie et de philosophie*, 1886, pag. 522 sq.

s'y révèlent, les récits de M. Cornelius nous ont également rappelé l'Histoire du peuple de Genève, de l'excellent et regretté Amédée Roget. M. Cornelius est d'ailleurs plus historien que notre compatriote : jamais il ne se contente, comme Roget l'a fait trop souvent, de citer les textes authentiques et de rapporter les faits; peut-être cependant que, chez lui aussi, l'effort pour s'élever au-dessus de la simple exposition objective aurait pu être poussé plus loin sans faire tort à l'impartialité. On sait que les scolastiques et tous ceux qui font de la dogmatique détaillée courent le danger de méconnaître l'importance relative des questions qu'ils traitent successivement; le plus souvent, elle se présentent toutes à eux sur le même plan. De même, les chroniqueurs ou ceux qui s'occupent à fond d'une histoire très spéciale comme celle de Genève au XVI<sup>e</sup> siècle, doivent être tentés d'oublier la distance spirituelle qui sépare les deux ou trois grands hommes qui y figurent de la masse des personnages secondaires; ou du moins, il doit leur être particulièrement difficile de communiquer aux lecteurs, au travers de tous les faits particuliers, cette impression d'inégalité intellectuelle et morale qui est pourtant conforme à la vérité. Je n'oserais pas dire que M. Cornelius ait complètement vaincu cette difficulté, inhérente à toute historiographie modeste et consciencieuse. Ainsi, dans son désir de ne pas charger outre mesure les pasteurs qui succédèrent, à Genève, à Farel et à Calvin, il ira jusqu'à dire que la cause principale de la décadence de l'Eglise sous leur ministère fut l'opposition violente des réformateurs bannis (pag. 43, 49); pourtant il doit convenir que deux de ces pasteurs, H. de La Mare et J. Bernard, étaient suspects et insuffisants (pag. 42) et dans ses notes nous trouvons des témoignages défavorables soit sur les mœurs du troisième, J. Morand (pag. 43), soit sur le caractère emporté du quatrième et du plus capable d'entre eux, A. Marcourt, et sur sa faiblesse devant le gouvernement (pag. 35, 40). De tels défauts n'étaient-ils donc pour rien dans l'abaissement de l'Eglise que ces hommes étaient appelés à diriger? Il est vrai que les témoignages qu'on peut invoquer ici sont empruntés à des lettres de Farel et que Farel ne pouvait être un juge bien impartial; mais le fait même que l'on est obligé de recourir à ses jugements et à ceux de Calvin n'est-il pas un indice significatif de la supériorité spirituelle de ces hommes sur leurs adversaires? Malgré les injures du temps, nous avons conservé un bon nombre de leurs lettres; ils y exposent avec abondance leurs sentiments et leurs

idées sur la situation, ils osent la juger et se révèlent à nous par leur jugement même ; sans doute on pourra le trouver souvent passionné et absolu, ce n'en est pas moins un jugement très net et très raisonné ; ils ont aussi leurs plans d'avenir, leurs espérances et leurs craintes et se montrent partout, personne ne le niera, des hommes pleins de caractère, qui savent et surtout qui tiennent à savoir où ils sont et où ils vont. En peut-on dire autant de ceux que la faveur populaire leur préféra pendant quelques années à Genève ? Nous avons très peu de lettres d'eux, ou de lettres à eux ; ils figurent rarement devant nous à la première ou à la seconde personne, presque toujours à la troisième, soit dans les laconiques procès-verbaux du Conseil, soit dans les lettres de leurs adversaires. Faut-il attribuer ce fait aux circonstances ? dire que le temps seul a fait disparaître les monuments de la pensée des Jacques Bernard ou des Henri de La Mare ? Ou bien estimera-t-on que ces monuments n'ont jamais existé parce que la pensée même de ces hommes n'était pas assez ferme et assez haute pour s'exprimer avec netteté ? qu'ils avaient peu de principes ecclésiastiques, que leur conduite publique était surtout dominée par le désir plus ou moins conscient de plaire à la majorité et de vivre en bons termes avec les Conseils ? (Comp. Cornelius pag. 24.) Voilà la question que nous nous permettrions de poser à propos du travail de M. Cornelius ; quoiqu'il ne la traite pas directement, son récit suffit déjà, nous semble-t-il, à faire pencher la balance en faveur du second terme de l'alternative, c'est-à-dire à faire conclure à l'infériorité, pour ne pas dire à la médiocrité spirituelle des nouveaux pasteurs de Genève, mais on pourrait lui reprocher encore de n'avoir pas assez nettement formulé cette conclusion.

De même, nous aurions aimé à voir M. Cornelius exprimer avec plus de liberté son jugement sur la condescendance dont Farel et Calvin firent preuve en mars 1539, lors de la réconciliation qui intervint entre eux et les prédicateurs genevois. « Avant que l'orage (c'est-à-dire le bannissement de Saunier et d'une bonne partie des adhérents marqués de Farel et de Calvin, la soumission forcée des autres aux décisions de la majorité) s'abattit sur Genève, Farel, nous dit l'historien, s'était enfin courbé devant la nécessité et avait été chercher du secours là où il pouvait en trouver. » (Pag. 41) Cela est juste, mais il faut se souvenir que ce secours n'était nullement destiné à la personne même du réformateur qui, ayant trouvé un asile et des occupations à Neuchâtel, se souciait sans doute assez

peu de l'opposition de ses adversaires genevois ; il n'était même pas destiné aux partisans extrêmes du régime calviniste, qui étaient disposés à continuer de toute façon leur lutte contre le système régnant à Genève ; il était destiné à l'Eglise de Genève dans son ensemble, menacée d'un schisme que les réformateurs considéraient comme dangereux pour tout le protestantisme de langue française. C'est pour prévenir ce péril que le bouillant Farel, tout offensé qu'il était, fait, dans une lettre à Kunz de Berne (pag. 42), les premiers pas en vue d'une réconciliation, c'est dans cet intérêt que l'intraitable Calvin réprime le zèle de ses partisans au risque de se faire accuser de papisme par les plus zélés d'entre eux (Cornelius, pag. 30), les exhorte publiquement à reconnaître l'autorité des pasteurs de Genève (Cornelius pag. 49-55) et finit par prendre la défense de de cette Eglise contre le cardinal Sadolet qui prétendait ramener au catholicisme des protestants aussi mécontents de leur réformateur. On pourrait soutenir peut-être que par gain de paix, Calvin dépassa ici ou là dans cette affaire la mesure des concessions légitimes, mais il est si rare qu'il mérite un reproche de ce genre, et surtout sa réputation d'intransigeance s'est si bien établie dans l'opinion de la postérité, qu'il valait assurément la peine de faire ressortir ce qu'il y eut alors de pacifique et d'indulgent dans toute sa conduite, une fois passés les premiers moments de douleur et d'indignation. Cependant nous nous garderions d'insister sur cette critique, tant le simple exposé des faits, tel que M. Cornelius nous le donne, nous a déjà semblé avantageux aux réformateurs bannis ; les apologies discrètes et comme involontaires sont les meilleures de toutes, et le récit de M. Cornelius renferme certainement une apologie de ce genre en faveur de Farel et de Calvin.

H. L.

---

FÉLIX BOVET. — LES PSAUMES DES MAALOTH <sup>1</sup>.

Cet *Essai d'explication* des psaumes CXX à CXXXIV fait mieux que d'enrichir notre littérature exégétique. Il lui servira d'ornement, déjà par l'élégance de son exécution typographique qui fait

<sup>1</sup> *Les psaumes des Maaloth*. Essai d'explication, par Félix Bovet. — Neuchâtel, Attinger frères, éditeurs. Paris, librairie Fischbacher, 1889. VI et 219 pag.

presque songer au luxe des publications théologiques de provenance anglaise. Il le fera plus encore par ses qualités intrinsèques.

Voilà assez longtemps que je pratique les commentaires bibliques en particulier ceux sur l'Ancien Testament. J'en ai vu de plus détaillés, de plus complets, de plus farcis de toute sorte d'érudition. Je n'en ai guère rencontré, même parmi les meilleurs, dont la lecture m'ait à ce point charmé en même temps qu'instruit et, au meilleur sens du mot, édifié. C'est que M. Bovet s'entend à merveille à faire valoir « ces petits chefs-d'œuvre » qui occupent « une place à part, et une place des plus intéressantes, dans l'histoire de la poésie hébraïque » ; psaumes remarquables surtout « par une correction, une précision et une élégance qui en font de vraies œuvres d'art, dont la petite dimension ne fait que mieux ressortir la perfection. » Il nous les explique non seulement en philologue de bonne école, mais en homme de goût et de haute culture littéraire ; non en artisan, mais en artiste. L'analyse à laquelle il soumet les textes a beau être minutieuse, comme il convient à un interprète consciencieux, nul moins que lui ne ressemble à un pédant. Avec cela, pas plus d'*excursus* théologiques qu'il n'en faut, surtout pas de digressions soi disant édifiantes ; mais d'un bout à l'autre un souffle religieux élevé et bienfaisant.

Cet esprit de piété s'allie d'ailleurs au mieux avec le sens critique, l'indépendance à l'égard de la tradition et des autorités tant anciennes que modernes. M. Bovet ne fait aucune difficulté de reconnaître que les cinq psaumes attribués à David et à Salomon ne sauraient remonter à une époque aussi reculée. Il pense que le recueil des cantiques des Maaloth date « d'un temps relativement assez rapproché du retour de la captivité », et que la plupart des psaumes qui le composent nous reportent à la période de domination étrangère qui suivit ce retour sous Zorobabel et sous Esdras. Il en est qui ne peuvent être antérieurs à Néhémie. Il est même tel de ces cantiques, le psaume CXXV, qu'il est le plus naturel, selon lui, de rapporter au temps de la domination des rois grecs, probablement au demi-siècle qui précéda le coup d'état d'Antiochus Epiphane et l'insurrection des Machabées (page 94). D'un autre côté, M. Bovet s'élève avec raison contre l'idée décidément malheureuse de Hitzig et de M. Reuss d'après laquelle, à propos de l'Oint dont il est parlé au psaume CXXXII, il faudrait songer à quelqu'un des Asmonéens.

Espérons que notre excellent commentateur n'en restera pas à ce

coup d'*essai*. Il voudra bien nous faire partager la vive jouissance que d'autres portions encore de nos saints livres, spécialement des livres poétiques de l'Ancien Testament, ont dû souvent lui faire éprouver.

Nous tenions d'autant plus à dire dès l'abord tout le bien que nous pensons de ces prémices de l'œuvre exégétique de M. Bovet, que nous allons être obligé d'ajouter certaines réserves au sujet d'une nouvelle hypothèse qu'il propose et qui constitue une des originalités de son Essai d'explication <sup>1</sup>.

Il y a trente ans, M. Reuss publiait sur ces mêmes psaumes, dans la *Nouvelle Revue* de Strasbourg, une étude par laquelle il initiait le public français à l'interprétation que Herder (et déjà avant lui l'évêque Agellius, d'Averse, un des reviseurs de la Vulgate de Sixte-Quint) avait donnée du titre *shîr ham-ma'aloth*. Il établissait qu'il faut entendre par là des *chants de pèlerinage*, et que les quinze psaumes munis de ce titre formaient un petit psautier à l'usage des « pèlerins du second temple », quand ils *montaient* à Jérusalem pour la célébration des grandes fêtes annuelles. Cette explication, admise par nombre de commentateurs allemands, n'a pas trouvé grâce aux yeux de A. de Mestral, des auteurs de la version de Lausanne, ni même de Segond. Ces traducteurs s'en sont tenus les uns et les autres, quoique pour des motifs divers sans doute, au terme traditionnel inintelligible de *cantique des degrés*. En revanche, elle a été suivie avec beaucoup de raison par M. Bruston dans sa traduction des psaumes (1865). Elle a même été acceptée par Louis Burnier dans ses *Etudes élémentaires et progressives*, et, dans la révision d'Osterwald publiée par la Société biblique de France, tout en laissant subsister le mot *Maaloth* dans le texte, on a du moins fait à l'explication dont nous parlons l'honneur de la mentionner en note. A son tour, M. Bovet l'adopte et il consacre à ce sujet une douzaine de pages de sa lumineuse introduction.

Mais voici en quoi il se distingue des autres commentateurs qui, avant lui, ont soutenu la même interprétation. Ceux-ci, ou bien renonçaient à expliquer l'ordre dans lequel les différents psaumes sont rangés dans le recueil en question, ou bien, comme Hengstenberg, se bornaient à constater un plan purement formel. L'auteur que nous venons de nommer a découvert, avec sa subtilité habituelle, que les psaumes de pèlerinage étaient distribués symétri-

<sup>1</sup> En parlant de *prémices*, nous n'avons en vue que son œuvre exégétique individuelle; car on sait que M. Bovet n'est pas étranger à la rédaction collective de la *Bible annotée* de Neuchâtel.

quement en deux heptades présentant chacune le même nombre de fois le nom de Jéhovah, renfermant chacune deux psaumes attribués à David, et séparées l'une de l'autre par un psaume dit de Salomon. Or M. Bovet a été amené par l'étude des textes à cette conclusion que, à côté de cette ordonnance tout extérieure, basée sur des détails de symétrie qui « peuvent fort bien n'être que des ornements qu'on y aurait plaqués plus tard » (pag. 26), « assez longtemps après la rédaction du Psautier » (pag. 27), il y a un autre ordre, un ordre logique en même temps que chronologique, en rapport avec l'usage de ces psaumes.

Voici comment il a résumé lui-même (pag. 205) le plan d'après lequel le rédacteur aurait disposé son *psautier des pèlerins*.

Celui-ci se composerait de  $7 \times 2$  psaumes, sans compter l'épilogue. « Les deux premiers (CXX, CXXI) sont une introduction : le pèlerin n'est pas à Jérusalem; il souffre de séjourner au milieu des Gentils, tourne les yeux vers la ville sainte et se met en route pour s'y rendre. Les deux suivants (CXXII, CXXIII) nous le montrent à Jérusalem, mais ils ne se rapportent pas à une fête spéciale, tandis que ceux qui viennent ensuite ont trait aux diverses solennités et sont rangés dans l'ordre où elles se succèdent. Nous avons en conséquence deux psaumes pour la Pâque (CXXIV, CXXV), deux pour la Pentecôte (CXXVI, CXXIX), deux pour le jour des Expiations (CXXX, CXXXI) et deux pour la fête des Tabernacles (CXXXII, CXXXIII). Entre les deux psaumes relatifs à la Pentecôte, c'est-à-dire après le septième, sont intercalés, en guise de mésologue ou d'intermède, deux autres cantiques (CXXVII, CXXVIII) qui, sans nous éloigner de la fête, nous en montrent un épisode en nous introduisant dans la demeure où un habitant de Jérusalem a donné l'hospitalité à des frères venus du dehors. Enfin, un dernier psaume (CXXXIV), très court, contenant la bénédiction du départ, s'applique à chaque fête et en marque la clôture, en même temps qu'il sert d'épilogue et de conclusion au recueil. »

Cette hypothèse fait le plus grand honneur à la sagacité de son auteur. Elle a quelque chose de fort séduisant. A première vue, elle semble rendre un compte tout à fait satisfaisant de l'intention qui a dû présider à l'arrangement de cette espèce de petit poème en quinze chants. Mais lorsque, après avoir été quelque temps sous le charme d'une solution en apparence si simple, on se met à l'examiner plus froidement, des objections assez sérieuses ne tardent pas à surgir dans votre esprit.

Le rapport qui existe entre le contenu des psaumes « destinés » aux différentes solennités et l'idée ou le but de ces solennités est en général très éloigné; le lien qui les unit, le plus souvent singulièrement frêle. Au fait, nous ne voyons guère que deux de ces psaumes que l'on puisse rapporter plausiblement à la fête particulière avec laquelle M. Bovet les met en relation. C'est d'abord le psaume CXXXIII : Oh qu'il est bon et qu'il est doux *que des frères* (déjà unis par les liens du sang et de l'affection) *habitent aussi ensemble* (à l'abri de leurs cabanes de feuillage, pendant la fête des Tabernacles). Ensuite le psaume CXXX, le *De profundis*, que le rédacteur aurait destiné au jour des Propitiations, où le grand prêtre confessait *toutes les iniquités des fils d'Israël*. Encore, ce jour-là n'était-il pas une fête de pèlerinage.

Le rapport établi entre les psaumes CXXVI et CXXIX et la Pentecôte est certainement très précieux. Ne sait-on pas que, dans le code le plus ancien, la fête de la Pentecôte ou des Semaines est appelée la fête de la *moisson*? Et dans ces psaumes n'est-il pas parlé de *moissonneurs* et de *gerbes* apportées avec cris de joie? Oui sans doute. Mais, abstraction faite de la manière dont il en est parlé, il ne sera pas inutile de rappeler que ce n'est pas à la fête de la Pentecôte, mais six semaines plus tôt, l'un des sept jours de la fête des Azymes, que l'on *apportait* au sanctuaire la *gerbe* des prémices. L'offrande caractéristique de la fête de la Pentecôte était celle des deux *pains* faits avec la nouvelle farine de froment. — Plus lointain encore est le rapport des psaumes CXXIV et CXXV à la fête de la Pâque. Il se fonderait, pour le premier de ces psaumes, non pas tant sur les « eaux orgueilleuses » du verset 5, qui pouvaient éveiller incidemment le souvenir du passage de la mer Rouge, que sur l'image du verset 6, celle du filet rompu et du passereau recouvrant la liberté; pour le second, sur le « sceptre de méchanceté » (verset 3), qui pouvait faire penser les fidèles soit au sceptre de Pharaon soit à la verge des exacteurs, en un mot, à ce sceptre ou à cette verge d'Égypte, que rappelle Zacharie (X, 11) et dont l'Éternel avait délivré leurs pères.

Ailleurs, nous devons avouer que le lien nous échappe absolument. C'est le cas non seulement du psaume CXXXI, qui pourrait convenir à toute autre circonstance aussi bien qu'au jour des Propitiations (à moins qu'on ne veuille faire un rapprochement entre le jeûne obligatoire de ce jour-là et la touchante image de l'enfant sevré, verset 2), mais encore du psaume CXXXII. M. Bovet donne

du texte de ce psaume, très remarquable en son genre, mais passablement maltraité par les exégètes, une explication excellente. En revanche, nous ne parvenons pas à saisir la relation qu'il essaie d'établir entre ce cantique et la fête des Tabernacles. Pour y parvenir, il est obligé d'affirmer (pag. 191) que, par le fait que Salomon avait choisi cette fête pour la dédicace du temple, « elle était devenue de plus en plus pour les Israélites la fête qui célébrait la présence de l'Éternel en Sion, la fête du temple. » (?)

Rien de plus ingénieux que la manière dont M. Bovet, — « au risque de donner trop de place à l'imagination et à l'hypothèse » (pag. 119) — détermine l'occasion pour laquelle auraient été faits les psaumes CXXVII et CXXVIII. Le premier (*Si l'Éternel ne bâtit la maison*, etc.) serait la réponse pleine de modestie faite par un habitant de Jérusalem aux Israélites du dehors, accueillis dans sa maison selon l'usage et lui faisant compliment sur le bien-être qu'il doit à son intelligence et à son travail. Le second (*Heureux quiconque craint l'Éternel*, etc.) serait la réplique des hôtes : C'est vrai, le bonheur domestique est un pur don de la grâce de Dieu, mais Dieu ne répand pas ses faveurs arbitrairement et comme au hasard (pag. 122). De ces deux psaumes jumeaux le rédacteur du Psautier des pèlerins aurait fait ce que M. Bovet appelle un *mésologue* (voir à l'appendice la note 2). Ce serait, au milieu du recueil, un entr'acte interrompant la série des cantiques de fête. N'est-il pas fâcheux que cet épisode se trouve intercalé entre les deux psaumes relatifs à la Pentecôte, c'est-à-dire précisément à celle des trois fêtes qui pendant longtemps a attiré le moins de fidèles, à celle qui ne durait qu'une seule journée, au lieu de sept ou huit que duraient les deux autres, et où, par conséquent, les habitants de Jérusalem avaient le moins l'occasion d'exercer l'hospitalité?

Une dernière objection, pour nous décisive, c'est que dans cette hypothèse les cantiques des Maaloth ne seraient plus en réalité des cantiques composés ou du moins réunis en vue des *montées*, c'est-à-dire destinés à être récités ou chantés *dans les pèlerinages*. Il n'y aurait, à vrai dire, de psaumes de pèlerinage que les deux ou trois premiers, et même, rigoureusement parlant, il n'y en aurait qu'un, le CXXI, qui pour cette raison porterait exceptionnellement le titre *shîr lamma'aloth*, au lieu de *shîr hamma'aloth*. La plupart auraient été destinés, non pas aux *pèlerinages* eux-mêmes, dont ils tirent leur nom spécial, mais aux *solennités* qui donnaient lieu à ces pèlerinages. Ils auraient été chantés, non pas en voyage et en arrivant

dans la ville sainte, mais dans le temps du séjour à Jérusalem, pendant la durée des fêtes, dans le temple. La suscription qui leur conviendrait serait donc plutôt *shîr lemo'adé Yahwéh* ou bien *shîr hakhaggîm*. — Cela peut-il se concilier avec le titre et le but même du recueil ?

Ce n'est pourtant pas *en tant que pèlerins*, comme étrangers et voyageurs, que les Israélites du dehors assistaient aux rites sacrés. Une fois arrivés au terme de leur voyage, ne se confondaient-ils pas avec les indigènes pour former une seule famille, une seule et même communauté ? N'est-ce pas en qualité de membres de la « maison d'Israël », sans distinction de résidence habituelle, que les uns et les autres faisaient retentir leurs *hallelou Yah!* dans les parvis de l'Éternel ? — Il y a plus : ces psaumes, destinés aux fêtes et prenant place dans le culte, n'étaient donc pas proprement à l'usage des laïques ? Ce n'étaient pas les « pèlerins » qui les chantaient, mais *les chanteurs lévites* attachés au service du temple ?

L'objection que nous venons de formuler en dernier lieu contre cette ingénieuse et captivante conjecture s'élève aussi, *mutatis mutandis*, contre un autre essai d'explication, dont M. Bovet ne pouvait avoir connaissance au moment de faire paraître son livre. C'est celui de F. W. Schulz, récemment décédé à Breslau, dans une des dernières livraisons du *Kurzgefasster Kommentar* publié sous la direction de MM. Strack et Zöckler. Selon lui, le psautier des pèlerins se composerait de  $5 \times 3$  psaumes. La première triade seule serait formée d'*Aufstieg-Lieder* proprements dits. Les autres comprendraient des cantiques exprimant les divers états d'âme où devaient se trouver les Israélites du dehors en entrant à Jérusalem, en montant au temple, en assistant aux solennités, et au moment de repartir. Le *pluriel* ma'aloth se rapporterait soit aux différentes stations de leur voyage, soit peut-être aux « élévations graduelles de leur esprit. » (!)

Si, comme nous le croyons, *ma'aloth* désigne réellement les pèlerinages, et si, comme il est permis de le supposer, les psaumes dont ce petit recueil se compose ne se suivent pas au hasard ou d'après un ordre tout extérieur, mais qu'il règne entre eux une certaine progression, le système le plus plausible nous paraît être celui que proposait tout récemment, dans deux articles du *Beweis des Glaubens*, M. G. Sturmfels, pasteur à Seligenstadt, au grand-duché de Hesse. D'après cette conception <sup>1</sup> les quinze *Festreise-Psalmen* for-

<sup>1</sup> Que nous ne pourrions du reste nous approprier que dans ses grands

meraient trois groupes de cinq psaumes chacun. Au voyage lui-même et aux sentiments dans lesquels il était entrepris se rapporteraient les psaumes CXX-CXXIV. Les cinq suivants exprimeraient les pensées et les vœux des pèlerins au moment d'entrer dans la ville sainte et dans la maison de leurs hôtes. Les cinq derniers auraient trait à une première visite au temple, la veille des grandes solennités. Le psaume final ne serait donc pas le psaume des adieux, une bénédiction donnée aux pèlerins à leur départ de la ville sainte pour regagner leurs foyers, mais marquerait le moment où, sur le soir, ses premières dévotions faites, le pèlerin allait se retirer dans son campement ou chez son hôte, afin de se reposer des fatigues du voyage et se préparer à paraître le lendemain devant l'Éternel dans la communion de ses frères.

H. VUILLEUMIER.

---

EDMOND STAPFER. — LE NOUVEAU TESTAMENT <sup>1</sup>.

Les premières feuilles, qui sortent de presse, répondent fidèlement au bulletin de souscription qui nous était adressé l'été dernier :

» M. Stapfer a pris pour base de son œuvre le texte commun des trois plus récentes et meilleures éditions du Nouveau Testament grec, celles de Tregelles, de Tischendorf, de Westcott et Hort. Quant aux variantes qu'offrent ces trois éditions, il les a toutes relevées, en a étudié l'origine sur les manuscrits et les a citées dans des notes placées au bas des pages. Il est donc assuré de publier une version du Nouveau Testament faite sur le meilleur texte possible dans l'état actuel de la science. M. Stapfer a relevé également un grand nombre de variantes d'interprétation et de ponctuation, ce que n'a fait aucun de ses prédécesseurs. Or quelques-unes de ces variantes ont une réelle importance.

traits, sans nous rendre solidaire de tous les détails d'interprétation, trop visiblement dominés par l'autorité de la traduction de Luther.

<sup>1</sup> *Le Nouveau Testament* traduit sur le texte comparé des meilleures éditions critiques, par Edmond Stapfer, docteur en théologie, pasteur, maître de conférences à la faculté de théologie protestante de Paris. — Paris, librairie Fischbacher.

En attendant l'étude plus approfondie que mérite ce beau travail, nous insérons ici l'annonce provisoire qu'à bien voulu rédiger un de nos collaborateurs et qui n'a pu trouver place dans notre dernière livraison de 1888. (*Réd.*)

» L'ouvrage est précédé d'une longue introduction historique et, outre les notes explicatives et les éclaircissements placés au bas des pages, chacun des livres du Nouveau Testament est précédé d'une préface. L'auteur y entre dans tous les détails nécessaires à l'intelligence du texte, mais il a soin de n'y traiter aucune question controversée et n'y donne que les résultats incontestables et incontestés de la critique, sur l'origine du livre, son but, la date de sa composition, le plan de l'écrivain, etc.

» Quant à la traduction elle-même, M. Stapfer l'a faite en partant de ce principe formulé naguère par Vinet : « Si l'auteur que je traduis, pensant ce qu'il pensait, avait dû se servir de ma langue ou plutôt si ma langue avait été la sienne, comment aurait-il rendu ce fait, cette idée, ce sentiment ? » Faire sur le lecteur français d'aujourd'hui l'impression que l'original a faite sur le lecteur grec d'autrefois, tel est donc l'idéal que doit poursuivre un traducteur. C'est dire que M. Stapfer répudie absolument, tout en serrant le texte de très près, ce système de calque où le traducteur, sous prétexte de fidélité, se borne à superposer le mot sur le mot, s'inquiète peu que sa version soit obscure, et laisse au lecteur le soin de trouver un sens à un littéralisme barbare qui défigure l'original. »

Jusqu'à ce jour (30 novembre), nous n'avons en main que la traduction de l'évangile selon saint Matthieu. Pour apprécier un travail aussi considérable de dix années, il est bon d'avoir tout le Nouveau Testament. Nous ne nous prononcerons pas autrement sur cette portion que nous venons de parcourir qu'en y constatant d'heureuses améliorations, depuis la préface jusqu'à la fin.

Ces changements ne sont point arbitraires, ils sont la conséquence des principes critiques exposés dans l'introduction. Celle-ci occupe près de dix-sept pages, suivies d'un long appendice, où vous trouvez la liste de tous les anciens manuscrits en lettres onciales, avec la date de leur découverte, la nature de leur texte, l'époque de leur publication, l'indication de leur contenu, puis une nomenclature détaillée des plus anciennes versions.

L'introduction elle-même, en petits caractères très lisibles, renferme toutes sortes de renseignements historiques intéressant le lecteur sérieux du Nouveau Testament. C'est là entre autres qu'il apprend qu'il était nécessaire de se faire un texte à traduire et que ce texte existe plus ou moins grâce aux admirables recherches de Tregelles, de Tischendorf, et de MM. Westcott et Hort, réunies ou plutôt condensées dans la récente édition de M. Gebhardt. Peut-être

M. Stapfer aurait-il dû avoir la hardiesse d'insister encore un peu plus sur l'impossibilité de nous en tenir au soi-disant « texte reçu », et par suite sur ce qu'il y a en même temps de rassurant dans les rencontres très fréquentes de ces anciennes copies. Il a voulu se faire lire par tout le monde, et sa pensée nettement rendue y contribuera. Néanmoins un nom propre et une date de plus par-ci par-là n'auraient pas nui. Par la force de l'habitude, M. Stapfer a été obligé de conserver la division traditionnelle des chapitres et des versets, heureusement rejetée à la marge, en sorte que la lecture se poursuit couramment.

Nous nous réjouissons de relire le Nouveau Testament avec un pareil guide, et nous sommes certains que beaucoup partageront notre sentiment.

E. C.

---

## PHILOSOPHIE

---

### LES TROIS QUESTIONS DE KANT <sup>1</sup>.

Dans les pages 543-547, année 1887 de cette *Revue*, en parlant de l'ouvrage du docteur Romundt sur la *Religion dans les limites de la raison pure* de Kant, je crois avoir décrit d'une manière suffisamment impartiale, dans sa brièveté, l'œuvre littéraire, la tendance et même le style de cet ardent vulgarisateur et défenseur de la philosophie kantienne.

Cette nouvelle publication, sur les *Trois questions de Kant*, n'est qu'une brochure de 64 pages ; mais les quinze chapitres qu'elle renferme sont un résumé rapide et substantiel des doctrines du philosophe de Königsberg.

Les cinq premiers chapitres exposent les enseignements du maître sur la question capitale en métaphysique : *Que puis-je savoir ?*

M. Romundt y condense la substance du célèbre ouvrage publié par Kant en 1781, la *Critique de la raison pure*, ouvrage qui révolutionna, comme on le sait, la métaphysique et acquit à son auteur une renommée qui va croissant.

Les cinq chapitres suivants résument la théorie de Kant sur la

<sup>1</sup> *Die drei Fragen Kants*, von Dr H. Romundt. Berlin, 1887. Nicolaische Verlagsbuchhandlung.