

Formation du canon de l'ancien testament : étude historico-critique

Autor(en): **Wildeboer, G.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **34 (1901)**

Heft 2

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379704>

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.

FORMATION DU CANON DE L'ANCIEN TESTAMENT

ÉTUDE HISTORICO-CRITIQUE

PAR LE

D^r G. WILDEBOER

professeur à l'Université de Groningue *.

Il est très important, et rien moins que superflu pour un théologien chrétien, d'étudier exactement l'histoire de la réunion des livres de l'Ancienne Alliance et la signification du mot canonique, tel qu'il était en usage dans la synagogue.

Ce travail n'est pas superflu, avons-nous dit, car l'Eglise chrétienne s'est toujours plus ou moins laissé conduire à la lisière par les savants juifs, et les théologiens protestants ont pensé suivre ainsi le plus sûr chemin¹.

De plus, cette étude est de la plus haute importance. Une vue claire de la manière dont les livres de l'Ancienne Alliance sont devenus écrits canoniques dans la synagogue, nous met en état d'apprécier à sa juste valeur le critérium appliqué par les scribes, et nous affranchit de la tradition juive qui, au fond, est en contradiction avec la conception chrétienne de l'Ancien Testament².

1. Il peut paraître étonnant qu'aucun concile œcuménique n'ait tranché la question de savoir quels livres de l'Ancienne Alliance devaient être considérés comme canoniques. Après de pénibles luttes, l'Eglise a bien donné son jugement sur la trinité, la christo-

* Traduit du hollandais, avec l'autorisation de l'auteur, par L. Perriraz, pasteur.

logie et la sotériologie; mais non sur le canon ou sur l'inspiration. Le premier concile œcuménique qui ait prononcé un jugement sur la canonicité des livres de l'Ancienne Alliance fut celui de Trente (1546); mais ce n'était plus une réunion générale des églises de toute la chrétienté.

Dans l'Eglise d'Orient, surtout depuis le travail d'ORIGÈNE, on était disposé à suivre les écoles juives. En Occident, l'influence d'AUGUSTIN supplanta celle de Jérôme. L'observation de la « *consuetudo ecclesiæ* » amena peu à peu, en Occident, l'idée que l'Eglise chrétienne possédait un autre canon que la synagogue (voir DIESTEL, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*, Jena 1869, p. 69 sq.). Cela changea avec la Réformation. Il était dans son principe (le retour à l'Écriture sainte) d'encourager les recherches sur l'état primitif de la Bible.

Les protestants se laissèrent guider dans ces recherches par les savants juifs du temps. Ainsi la tradition s'accrédita telle que l'exposait ELIAS LEVITA dans la troisième préface de son livre si goûté : *Masoreth hammasoreth* (écrit en 1538, traduction allemande de SEMLER, 1772; traduction anglaise de C. D. GINSBURG, London 1867) et telle qu'elle était adoptée sans doute par la plupart des savants juifs du moyen âge; du moins DAVID KIMCHI († 1240) semble avoir été déjà attaché à cette opinion (HERZOG's *Real-Encyclopädie*, 2. Ausg., Bd. VII, Art. Kanon, S. 416).

Puisque l'Eglise chrétienne a plus ou moins adopté, dans son ensemble, la tradition juive, il est prudent de l'examiner de près et de s'attacher à des faits historiquement prouvés. C'est précisément le but de notre recherche.

2. Nous verrons dans les pages qui suivent que jamais un théologien chrétien ne se serait servi du critère employé par les écrivains juifs, et pourquoi un tel critère, faux à nos yeux, ne pouvait être nuisible, si bien que, sur ce point, l'Eglise n'avait pas besoin de se séparer de la synagogue. Remarquons provisoirement que la manière de voir des théologiens juifs sur la Loi et son importance particulière ne s'accorde nullement avec ce que l'Eglise chrétienne s'est habituée à voir dans l'Ancien Testament, d'après les enseignements de l'apôtre Paul.

A bon droit on peut considérer l'histoire de la *réunion* des livres de l'Ancienne Alliance comme une suite de l'histoire de la *composition* de ces livres. Notre recherche suppose par-

fois certains résultats de la critique historique sur l'origine des livres de l'Ancien Testament, sans être cependant, dans son ensemble, basée sur cette critique. Car, d'un autre côté, les arguments que nous empruntons aux résultats de cette dernière, reçoivent tant de lumière et de confirmation que la sûreté de notre argumentation ne peut, par elle³, beaucoup perdre ni beaucoup gagner. Il n'y a donc aucune raison qui empêche d'entreprendre séparément l'étude de l'histoire de la canonisation des livres de l'Ancien Testament.

3. Nous emprunterons à l'origine postérieure du livre de *Daniel* dans sa forme actuelle (vers 165 avant Jésus-Christ, voir ma *Littérature des Alten Testaments*, Göttingen 1895, § 27, Rem. 4), l'un et l'autre arguments concernant la canonisation du second groupe (*nebiim*) des livres de l'Ancien Testament et nous verrons, en faveur de celle du troisième groupe (*Hagiographes*), un argument dans l'origine postérieure du livre des *Chroniques*. On constatera pourtant que l'époque fixée par nous pour la canonisation du second groupe repose sur d'autres raisons, et que la position de *Daniel* dans le troisième groupe témoigne de son origine postérieure. Il en est de même du livre des *Chroniques*.

On trouvera la littérature du sujet à l'article *Canon* de la *Real-Encyclopädie* d'HERZOG, II, p. 450. Ajoutons les ouvrages suivants : H. GRÆTZ, *Kohelet oder der Salom. Prediger*. Leipzig, 1871, Anhang I, *der alttestamentliche Kanon und sein Abschluss*. S. 147-173 (voir *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, 1872, p. 628-644); J. S. BLOCH, *Studien zur Geschichte der Sammlung der althebräischen Literatur*, Breslau, 1876; F. BUHL, *Kanon und Text des Alten Testaments*, Leipzig, 1891; H. E. Ryle, *The Canon of the Old Testament*, London, 1892; XAVIER KÆNIG, *Essai sur la formation du Canon de l'Ancien Testament*, Paris, 1894; ERIK STAVE, *Om Uppkomsten af gamle Test. Kanon*, Upsala, 1894; K. BUDDE, *Der Kanon des Alten Testaments*, Giessen, 1900. Le point de vue conservateur est défendu par W. H. GREEN, *The Canon of the Old Testament*, London, 1898, tandis que du côté catholique on peut nommer : A. LOISY, *Histoire du Canon de l'Ancien Testament*, Paris, 1890; MAGNIER, *Etude sur la canonicité de l'Ancien Testament*, Paris, 1892; B. PÆRTNER, *Die Autorität der Bücher des Alten Testaments*, Münster, in W., 1893; T. MULLEN, *The Canon of the Old*

Testament, 1893, et les discussions de J. P. VAN KASTEREN dans ses *Studien op godsd. wetensch. en letterk. gebied*, Utrecht, 1895, 1897 u. 1898. Nous recommandons surtout la lecture des ouvrages suivants : *The Old Testament in the Jewish church. Twelve Lectures on biblical criticism*, by W. ROBERTSON-SMITH, M. A., Edimbourg, 1881. Traduit en hollandais par C. BEETS, Utrecht 1883, en allemand par J. W. ROTHSTEIN, Freiburg i. B., 1894; à remarquer surtout la seconde partie de la cinquième et de la sixième lectures. Dans les pages suivantes, nous citerons toujours d'après la traduction hollandaise. Pour l'histoire du judaïsme post-exilique, lire : E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, 1886—1890, 3. Aufl. 1898; O. HOLTZMANN, *Das Ende des jüdischen Staatswesens und die Entstehung des Christentums* dans STADE und HOLTZMANN'S *Geschichte des Volkes Israel*, II, 2; P. HAY-HUNTER, *After the Exile; a hundred years of Jewish history and literature*, 1890, 2 parties; H. OORT, *De laatste Eeuwen van Israëls Volksbestaan*, 2dln, 's Gravenhage, 1877.

§ 1. Les parties du canon de l'Ancien Testament.

Il n'y a pas de nom spécial pour désigner la totalité des livres de l'Ancien Testament. Autrefois on employait des expressions très générales, par exemple « l'Écriture, ¹ » ou l'on nommait le tout « la Loi » d'après le caractère fondamental de la Thora ². Plus tard vinrent des noms figurés ³, puis un terme technique ⁴. L'appellation chrétienne d'« Ancien Testament » a été mise en usage par le texte de la Vulgate dans 2 Cor. III, 14 ⁵.

1. La Sainte Écriture est nommée plusieurs fois מִקְרָא (Néh. VIII, 8), surtout en opposition à la Mischna et au Talmud. On la nomme aussi les « 24 » (sous-entendu livres). Puis הַכְּתוּבִים, הַקְּדוּשִׁים, etc. Dans le Nouveau Testament ἡ γραφή, αἱ γραφαί.

2. Il est certainement significatif, comme nous le verrons plus tard, que tout l'Ancien Testament ait été cité comme תּוֹרָה (*Sanhédrin* fol. 91 b) et dans le Nouveau Testament comme ὁ νόμος, Jean X, 34; XII, 34; XV, 25.

3. Comme expression figurée, nous avons à indiquer le nom de מִקְדָּשׁ (Mikdaschya, c'est-à-dire sanctuaire de Jahwé) qui se

trouve déjà dans la signature d'un manuscrit biblique de l'an 1486 (HERZOG R. E. ² Art. *Kanon*, Bd. VII, S. 439).

4. Dans la Masore, on trouve souvent le mot תנ"ך comme abréviation des noms des trois divisions de l'Ancien Testament (תורה, נביאים, כתובים).

5. ἡ παλαιὰ διαθήκη est ici faussement traduit par « Ancien Testament, » car διαθήκη est la traduction de l'hébreu ברית. Il vaut mieux le rendre par *Alliance*, excepté dans Héb. IX, 15-17 et peut-être dans Gal. III, 17. Les traducteurs des LXX, dont les écrivains du Nouveau Testament devaient accepter la langue, n'ont certainement pas eu complètement tort de traduire ברית par διαθήκη au lieu de συνθήκη. Ils donnaient à entendre par là que dans la signification du mot hébreu, ce n'est pas l'idée de réciprocité qui domine, mais que l'alliance est plutôt une dispensation de Dieu.

Si l'on veut s'en tenir à la tradition exégétique des Alexandrins, il faut traduire διαθήκη par *statutum*, et par *statutum ultimum* dans les deux passages Héb. IX, 15-17 et Gal. III, 17.

De bonne heure, les chrétiens de langue latine traduisaient διαθήκη par *testamentum*. TERTULLIEN s'éleva contre cette interprétation, tout en cherchant à accréditer le mot *instrumentum*; son effort ne fut pas complètement infructueux, mais peu à peu le mot *testamentum*, plus populaire, quoique moins exact, s'implanta dans l'usage, et fut sanctionné par la Vulgate. Chose curieuse, Tertullien lui-même conserve le mot populaire dans la traduction de la Bible. (Voir d'autres détails dans l'ouvrage de TH. ZAHN: *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Erlangen 1888, I, 105 sq.)

L'Ancien Testament se compose de trois parties: תורה, נביאים, כתובים.

La Thora est divisée en חמשה חומשי התורה (les cinq cinquièmes de la loi). Chacun des cinq livres est dénommé d'après le mot par lequel il s'ouvre, tandis que notre appellation est empruntée⁶ ou à la traduction grecque des LXX par l'intermédiaire de la Vulgate (Genesis, Exodus, Deuteronomium) ou à la Vulgate seulement (Leviticus, Numeri.).

La division des *Nebim* (prophètes) est la suivante :
1° נביאים ראשונים, prophetæ priores (Josué, Juges, Samuel

et Rois). 2^o נְבִיאִים אַחֲרוֹנִים, prophetæ posteriores. Parmi ces derniers on distingue : a) נְגִדֵי־לִים, Esaïe, Jérémie, Ezéchiel ; b) נְקֻטָּנִים qui, selon l'inscription que contient seul le livre de Malachie, forment ensemble un livre שְׁנַיִם עֶשְׂרֵי ou (en araméen) תְּרֵי עֶשְׂרִי ou תְּרִי־סָר, τὸ δωδεκάπρόφητον⁷. Les Hagiographes (כְּתוּבִים) sont a) אֲמָ"ת* (Psaumes, Proverbes, Job) ; b) חֲמִשׁ מְגִלּוֹת, les « cinq rouleaux » (Cantique des Cantiques, Ruth, Lamentations, Ecclésiaste, Esther) ; c) Daniel, Esdras, Néhémie et Chroniques⁸.

6. Dans les manuscrits, et cette division a passé de là dans les éditions imprimées du texte masorétique, la Thora est divisée en *paraches* (פְּרָשָׁה) en vue de la lecture dans la synagogue. Il y en a trois sortes : les petites, les grandes et les très grandes.

Les petites *parasches*, au nombre de 379, sont indiquées par un ם (c'est-à-dire סְתוּמָה ou סְמוּכָה, fermée, sous-entendu ligne). Avant et après le ם on laissait en blanc la place de trois lettres, puis on continuait d'écrire, en fermant la ligne.

Les grandes *parasches* au nombre de 290 sont marquées d'un פ (de פְּתוּחָה = ouverte, sous-entendu ligne). Avant et après le פ on laissait en blanc la place de neuf lettres et l'on commençait toujours une ligne nouvelle.

Les 54 très grandes *parasches* sont signalées par פפפ quand elles se rencontrent avec une des grandes *parasches* (פ) ou par ססס quand elles se trouvent en compagnie d'une des petites (ם). Dans nos éditions ces très grandes *parasches* sont numérotées de 1 à 54. 35 fois elles se rencontrent avec un פ, 13 fois avec un ם. De plus on en trouve une au commencement de chaque livre, et au 47^e chapitre de la Genèse, verset 28, il y en a une qui ne coïncide ni avec un פ, ni avec un ם ; seul le nombre est indiqué.

Les copistes postérieurs n'ont pas toujours respecté ces règles ; de là vient que dans nos éditions imprimées la place de trois lettres avant et après le ם et celle de neuf lettres avant et après le פ, n'est pas toujours observée. La division en 54 *parasches* est d'origine babylonienne et a été adoptée pour permettre de lire toute la

* Mieux ת"אם ; selon cette *vox memorialis*, Job doit précéder les Proverbes ; voyez DELITZSCH, *Comment. Psalmen*, Leipzig, 1883, p. 3, note 2, ELIAS LEVITA, édit. Ginsburg, p. 248.

Thora en un an. Elle est de nature liturgique, ce qui n'est pas le cas de la division en 379 ou 290 paraches; celles-ci rappellent plutôt la division postérieure en chapitres, et furent, à l'origine, introduites aussi dans d'autres livres de l'Ancien Testament (BUHL, *Kanon und Text des Alten Testaments*, p. 22¹).

La première parasche était lue le sabbat qui suivait la fête des Tabernacles, la dernière, le dernier jour de la fête des Tabernacles de l'année suivante (23 Tischri). C'était le *jour de joie de la loi*, ou la *fête de la loi* (ZUNZ, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, Berlin, 1832, 2^e édition, Francfort, 1892, p. 4). Ce n'est qu'au quatorzième siècle qu'elles ont été fixées définitivement.

7. En harmonie avec les 54 paraches de la loi, on choisit 54 péripocopes des prophètes qui, selon l'opinion des savants juifs, sont en rapport entre elles. Ce sont les *הַפְּתוּרוֹת*. Après avoir lu la Thora, on lisait un fragment d'un des prophètes : *הַפְּטוּר בְּנִבְיָא*. Cette coutume datait du temps des Machabées². Ainsi, après Gen. I, 1, — VI, 9, on lisait Esaïe XLII, 5 — XLIII, 11; après Gen. VI, 9, — XI (parache Noé), Esaïe LIV, 1-10. A l'époque de Jésus on lisait également, dans la synagogue, des péripocopes tirées des prophètes (Luc IV, 16, 17; Actes XIII, 15, 17). La loi était alors divisée en 154 péripocopes dont la lecture durait trois années. C'est avec cette manière de faire que s'accorde la division du Pentateuque en 153 *Sedarim* qu'on trouve dans les Bibles des rabbins³, ou en 175 paraches, selon le Talmud de Jérusalem; cette distribution permettait de lire la loi en trois ans ou trois ans et demi (ZUNZ, *Die gottesdienstlichen Vorträge*, p. 3, et BUHL, *Kanon*, etc., p. 228). Quant aux prophètes, il semble qu'aux jours de Jésus, le lecteur choisissait lui-même le passage qu'il désirait lire. On ne peut employer le passage de Luc IV, 16 comme point de départ d'une détermination plus précise du temps, dans la vie de Jésus. Les mots *ἐν ἡμέρᾳ*, Rom. XI, 2, n'indiquent vraisemblablement aucune

¹ Comparer : HUPFELD, *Hebräische Grammatik*, 1841, § 19. BÆR s'efforce de rétablir cette division dans son édition de la Bible. Voir GINSBURG : Préface de la troisième édition de sa *Massorah*.

² ZUNZ, *Gottesdienstliche Vorträge*, II, p. 5; cependant voyez KOENIG, *Einleitung*, 1893, p. 465.

³ R. Jacob ben Chajim dit qu'il y a 154 *Sedarim*, mais il n'en compte que 153, STRACK, *Prolegomena critica*, p. 77. Voir surtout là-dessus les auteurs cités par HARRIS, *Jewish Quarterly Review*, I, 1889, p. 227, note 1, et BÜCHLER, vol. V, p. 420-465, VI, p. 1-73.

Haphtara déterminée, mais ils montrent cependant l'ancienneté de la coutume qu'on avait de désigner une péricope par le personnage ou le fait important de l'histoire y contenue. C'est probablement ce qu'il faut entendre par les mots *ἐπι ἀβιάθας*, Marc II, 26, tandis que *ἐπι τοῦ βίου*, Marc XII, 26, peut être l'indication d'une des 154 ou 175 paraches en lesquelles la loi fut divisée vers le premier siècle de notre ère.

8. On a aussi divisé les *Kethoubim* de la manière suivante : a) *שְׁלֹשָׁה כְּתוּבִים גְּדוּלִים* les trois grands écrits (*Psaumes*, *Proverbes*, *Job*), savoir les livres *אמ"ת*, *Ruth* servant d'introduction aux *Psaumes*, à cause de la généalogie davidique (*Ruth* IV, 18-22). C'étaient les *כְּתוּבִים רְאִשׁוֹנִים*; b) *כְּתוּבִים קְטַנִּים*, les petits écrits (*Cantique*, *Ecclésiaste*, *Lamentations*); c) *כְּתוּבִים אַחֲרֹנִים*, les derniers écrits, les écrits historico-prophétiques postérieurs: *Esther*, *Daniel*, *Esdras*, *Néhémie* et *Chroniques* (voir FÜRST, *Der Kanon des Alten Testaments nach den Ueberlieferungen im Talmud und Midrasch*, Leipzig, 1868, p. 60, 82, 100). Les cinq *Megilloth* (rouleaux) ne forment donc pas un tout entre les autres livres, *אמ"ת* et les quatre derniers écrits, comme c'est le cas dans nos éditions. *Esther* appartient ici au dernier groupe et *Ruth* au premier. Les trois autres *Megilloth* appartiennent au groupe des *Kethoubim Ketanim*, tandis que le premier groupe s'appelle *Kethoubim Rischonim*, et le troisième *Kethoubim Acharonim*. Parfois l'*Ecclésiaste* est joint aux *Proverbes*, et est ainsi compté au nombre des *Kethoubim Rischonim*. (Comparer § II, remarque 14.)

Les renseignements sur le nombre et la place des livres sont divergents. A l'origine, on en comptait 24⁹. Quant à la place de chacun, selon les Talmuds, *Jérémie* précède *Ezéchiel* et *Esaïe*¹⁰, tandis que *Ruth* est le premier des *Kethoubim*. Il y a d'autres changements. Les Masorètes ont mis *Esaïe* en tête, comme étant le plus ancien, ordre que suivent les manuscrits allemands et nos éditions françaises. Un autre arrangement des Masorètes, qu'ont conservé les manuscrits espagnols, consistait à mettre les *Chroniques* en tête des *Kethoubim* et à ordonner différemment les cinq *Megilloth*. Nos éditions imprimées, comme les manuscrits allemands, placent les *Chroniques* à la fin (des *Kethoubim*), et les cinq *Megilloth* dans l'ordre selon lequel ils étaient lus à différentes

fêtes ou à divers jours commémoratifs ¹¹. On ne peut affirmer avec certitude si l'ordre talmudique a été l'ordre primitif. Cette opinion manque de fondement satisfaisant, vu que trois siècles après Jésus-Christ les Juifs plaçaient encore *Ruth* et les *Lamentations* dans le second groupe ¹².

9. L'habitude de compter vingt-quatre livres, générale dans le Talmud et le Midrasch, se rencontre pour la première fois dans le quatrième livre d'Esdras (fin du premier siècle après J.-C.); celle d'en compter vingt-deux, en joignant *Ruth* au livre des Juges, et les *Lamentations* à celui de Jérémie, est d'origine alexandrine. On voit par là que l'opinion de DE WETTE-SCHRADER (*Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel, Altes und Neues Testament*, Berlin, 1869, I, § 10, p. 15), est fautive, qui affirme que le nombre 24 a été emprunté par les Juifs à l'alphabet grec, et celui de 22 à l'alphabet hébreu par les Alexandrins (comparer § 7, remarque 2). Nulle part les renseignements Juifs ne parlent de vingt-deux livres; peut-être ce nombre est-il présupposé dans le *livre des Jubilés* (voyez STRACK dans la *R. E.*², de HERZOG, Article *Kanon*, p. 434-438). Dans un Midrasch postérieur du livre des Nombres, il est question de trente-cinq livres (comparer § 6, note 8); là, les douze petits prophètes sont comptés séparément. Notre manière de compter trente-neuf livres est empruntée aux LXX, et provient de ce que, outre la séparation dont nous venons de parler, on a divisé les livres de *Samuel*, des *Rois* et des *Chroniques* en deux, séparé celui de *Néhémie* de celui d'*Esdras*; rien de pareil ne se trouve dans le Talmud. Cette division, issue des LXX, s'est introduite en général dans nos Bibles chrétiennes par la Vulgate. C'est de là qu'elle a pénétré dans les Bibles hébraïques, au seizième siècle par les diverses éditions de DANIEL BOMBERG de Venise, celle de 1517-18 (I) et surtout par l'édition de 1525-26, in-fol., préparée par JACOB BEN CHAJIM, la *Bombergiana*, II, laquelle est devenue la base de toutes les Bibles hébraïques postérieures. La division en chapitres est aussi d'origine chrétienne, introduite par ÉTIENNE LANGTON († 1228), plus tard archevêque de Canterbury, et non pas HUGO DE ST-CHESTER († 1263) ainsi qu'on l'enseigne encore si souvent (voir DE WETTE-SCHRADER, *Einleitung*, 1869, p. 194, comparer E. NESTLE, *Litterarisches Centralblatt*, 18 février 1892). Elle se trouve dans la *Bombergiana*, I et II, d'où elle a passé dans les Bibles hébraïques. Mais elle se présente déjà plus tôt chez les Juifs, même

peu après son introduction dans la Vulgate, chez R. SALOMON BEN ISMAEL, comme M. SCHILLER-SZINESSY l'a remarqué (voir *Theolog. Tyds*, 1878, p. 104, et une communication du professeur M. J. DE GEËJE). La division en versets est très ancienne; la numérotation des versets par chapitres se présente pour la première fois dans la *Bombergiana*, 1547-48. Voir MOORE, *Journal of bibl. lit.*, 1893, p. 73 à 78. *The Vulgate chapters and numbered verses in the Hebrew Bible*, et SCHMID, *Ueber verschiedene Einteilungen der Heiligen Schrift*, etc., 1892, p. 56 sq.

10. L'ordre talmudique est le suivant. Pour les *Prophètes* : *Josué, Juges, Samuel, Rois*; *Jérémie, Ezéchiël, Esaïe, 12 petits prophètes*. Pour les *Hagiographes* : *Ruth, Psaumes, Job et Proverbes; Ecclésiaste, Cantique et Lamentations; Daniel et Esther, Esdras et Chroniques*. Pourquoi *Jérémie* et *Ezéchiël* précèdent-ils *Esaïe*? On ne peut le dire avec certitude. Il se pourrait qu'on tint *Jérémie* pour l'auteur du livre des *Rois*, lequel précède immédiatement. Il se pourrait aussi qu'il y eût là un souvenir du fait qu'*Esaïe* et les douze petits prophètes sont des collections de discours prophétiques (KUENEN, *Histor. Krit. Onderzoek*, III, 1^{re} édition, p. 449, remarque 6. G. A. MARX, *Traditio rabbinorum veterrima de librorum V. T. ordine atque origine*, Lipsiæ, 1884, p. 13 sq., 20 sq.). Dans la Gemara de Babylone, *Baba Bathra*, fol. 14. 15, nous lisons : « La succession des livres prophétiques est la suivante : *Josué* et *Juges*, *Samuel* et *Rois*, *Jérémie* et *Ezéchiël*, *Esaïe* et les douze. *Osée* précède parce qu'il est écrit : Commencement de la parole du Seigneur adressée à *Osée* (*Osée* I, 2). Mais comme sa prédiction a été écrite en même temps que celle des derniers prophètes, *Aggée*, *Zacharie* et *Malachie*, elle sera comptée avec ces derniers. *Esaïe* est plus ancien que *Jérémie* et *Ezéchiël*... Mais, comme le livre des *Rois* se termine à la ruine, et que *Jérémie* ne parle que de ruine, qu'*Ezéchiël* commence par la ruine et se ferme par la consolation, et qu'*Esaïe* ne parle que de consolation, il faut unir la ruine à la ruine et la consolation à la consolation. La succession des *Hagiographes* est celle-ci : *Ruth* et *Psaumes*, *Job* et *Proverbes*, *Ecclésiaste*, *Cantique* et *Lamentations*, *Daniel*, *Esther*, *Esdras* et *Chroniques*. »

11. A cause de l'application allégorique à la sortie d'Égypte, qui se trouve déjà dans les Targums, le *Cantique* est lu dans la synagogue le huitième jour de la Pâque; *Ruth*, l'idylle aimable de la moisson, le second jour de Pentecôte; les *Lamentations*, le neuvième jour du mois d'Ab (destruction de Jérusalem); l'*Ecclésiaste*, le troisième

jour de la fête des Tabernacles, où il était nécessaire de se souvenir que la jouissance de la vie ne peut être goûtée que le regard fixé sur Dieu ; *Esther*, à la fête des Purim. Ce sont là les seuls Hagiographes employés dans le culte de la synagogue. Dans ce but, ils sont écrits chacun sur un *rouleau* particulier : de là leur nom de *cinq Megilloth*.

¹² La place des *Chroniques* à la fin des Hagiographes est vraisemblablement la plus ancienne, peut-être à cause de Mat. XXIII, 25 (comparer § 5, remarque 3) et du rapport qui les unit à *Esdras* et à *Néhémie*. KUENEN (*H. K. O.*, III, p. 450, remarque 8) pensait que l'ordre talmudique actuel, qui compte Ruth et les Lamentations parmi les Hagiographes, s'est implanté vers 390 après Jésus-Christ, et que le témoignage de JÉRÔME dans son célèbre *Prologus galeatus* (voyez § 7, remarque 3) fait allusion à une opposition à cet ordre. (Voyez cependant *Theol. Tijdsch.* Leyde, 1889, p. 645). Mais si Jérôme place Ruth et les Lamentations parmi les Prophètes, c'est en harmonie avec sa manière de compter vingt-deux livres au lieu de vingt-quatre. On ne peut découvrir de trace certaine de la chose, ni dans le Talmud, ni dans les Midrasch. L'opinion de Jérôme s'explique de la manière la plus claire et la plus vraisemblable par l'influence alexandrine qui peut avoir pénétré même les cercles juifs dans lesquels Jérôme puisait sa sagesse. Qu'on n'oublie pas combien un tel ordre pouvait être facilement modifié, vu que personne ne possédait de copie complète de tous les livres de l'Ancien Testament, et qu'ainsi pour la plupart la liste de ces livres n'était que théorique. Dans le traité posttalmudique *Sopherim* (III, 6) on donne la permission de réunir tous les livres sur des rouleaux de moindre valeur. Mais les rouleaux employés dans la synagogue doivent contenir chacun des livres séparément. (Comparer § 11, remarque 2, et voir en outre JOEL MULLER, *Masechet Sopherim*, Leipzig, 1878, III, 1 et III, 5 et G. A. MARX, *Trad. rabb. vet.*, p. 28 sq.).

§ 2. La tripartition du Canon de l'Ancien Testament.

CONCLUSIONS PROVISOIRES.

Ce qui précède nous pousse à considérer en soi et pour soi la tripartition de l'Ancien Testament hébreu, parce qu'une étude attentive de ce fait nous met immédiatement en état de tirer des conclusions provisoires, relatives à la formation

du Canon. Cette division ne peut pas être l'œuvre d'un seul homme ou d'un seul collègue revêtu d'autorité. Si cela était, on y retrouverait entre les diverses parties une différence matérielle précise. On peut bien indiquer le caractère particulier de la *Thora*, mais on n'a pu éclairer encore d'une manière heureuse la différence des *Prophètes* et des *Hagiographes*¹.

1. La tripartition du Canon de l'Ancien Testament ne s'accorde pas avec la conception traditionnelle qui attribue la canonisation à Esdras et « aux hommes de la Grande Synagogue. » (Voir § 6.) La condition que nous avons formulée est, à tous égards, raisonnable, et elle est généralement reconnue telle par les essais tentés pour résoudre la difficulté. Pour défendre la tradition, on doit pouvoir montrer une différence de contenu entre les différentes parties. Le caractère législatif est propre à la *Thora*. Cela saute immédiatement aux yeux. Le grand nombre de lois qui s'y rencontre, surtout dans les trois derniers livres, en dit assez. Dans les cinq premiers livres bibliques l'histoire sert en grande partie de préparation ou de cadre à la législation; en outre, maint récit considéré attentivement, tend ouvertement à renforcer les ordres ou les défenses. Cependant un tel caractère d'unité ne peut être attribué ni à la seconde ni à la troisième parties, prises dans leur ensemble. La question est dès lors de savoir en quoi les *Prophètes* (*nebiim*) se distinguent des *Hagiographes* (*kethoubim*). Pour montrer la différence, on a tenté divers essais, mais aucun ne peut être considéré comme réussi. (Comparer KUENEN, *H. K. O.*, III, p. 444 sq.)

a) C'est surtout dans le monde des savants juifs qu'on a cherché à expliquer la différence entre la deuxième et la troisième partie. On y déclarait que les écrits prophétiques étaient inspirés de l'esprit de prophétie, les *Hagiographes* du Saint-Esprit. Ainsi chaque partie se distinguerait par un degré différent dans l'inspiration. MOÏSE MAÏMONIDE († 1204) qui a une doctrine complète de l'inspiration, dans laquelle il distingue onze degrés, applique cette diversité aux deux dernières parties du Canon. La *Thora* est révélée פה אֵל פה (Nomb. XII, 8), les *Nebiim* par la רִיבָה הַנְּבוּאָה et les *Hagiographes* par la רִיבָה הַקְּדוּשָׁה (*Moré Nebochim*, II, 45). De même DAVID KIMCHI († 1240) dans la *Préface* de son *Commentaire*

des Psaumes, de même aussi ABARBANEL (né en 1437) dans la *Préface* de son *Commentaire de Josué* (traduction latine dans les *Dissertationes philologico-theologicæ* de JEAN BUXTORF FILS, Bâle, 1657, p. 496-499). Cette théorie qui trouva peu d'écho parmi les théologiens protestants (ce qui se comprend fort bien) doit être laissée entièrement pour compte à ces savants juifs postérieurs. Ni dans l'Ancien Testament ni dans le Nouveau Testament, ni même dans le Talmud on ne peut découvrir la moindre trace de cette distinction. L'Esprit saint et l'esprit de prophétie sont un seul et même esprit. Aux jours d'Esdras, on ne savait rien de la théorie du moyen âge.

b) Un second essai a été fait par HERM. WITSIUS (*Miscell. sacr. libri IV*, Lugd. Bat., 1736, I, p. 12). Il distingue le *donum* du *munus propheticum*. « Distingui ergo in prophetia potest *Donum* quod et privatis contigit, et in revelatione rerum arcanarum consistit, et *Munus*, quod extraordinaria in Ecclesia functio erat, certarum quarundam personarum, speciali vocatione Divina eo destinatarum. » C'est sur cela que HENGSTENBERG (*Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament*, 3 Bde., Berlin, 1831-1839, I, p. 23-30) fonde l'opinion que ceux qui ont réuni le Canon de l'Ancien Testament mirent dans le second groupe les écrits dotés du *Munus propheticum* et dans le troisième ceux pourvus du *Donum propheticum*. Les premiers s'appellent d'après Hengstenberg נְבִיאִים, les seconds simplement רְאִיִּים et הַזִּיִּים (voyants). A cela Hengstenberg ajoute (à cause de Daniel) que ce n'était pas assez d'être un נְבִיא, pour être admis dans le second groupe, mais que l'auteur devait aussi avoir écrit « comme tel » (p. 28). Cette opinion a été exposée avec plus de détails par HÆVERNICK (*Einleitung*, I, 1, 2^e édit., Francfort s. M. et Erlangen, 1854) et reprise par KEIL (*Handbuch der Einleitung in die Schriften des Alten Testaments*, 3. ed., 1873, § 155). *Daniel* n'est pas un prophète. Son livre contient « la direction de vie (Lebensführung) la plus importante d'un non-prophète, unie aux révélations qui lui ont été communiquées. » On remarque facilement combien cette démonstration est cherchée, pénible. Dans l'Ancien Testament il y a bien un état prophétique et l'on y trouve même les paroles de Dieu prononcées par un homme qui ne voulait pas être un *nabi* (Amos VII, 12). Mais précisément cet *Amos* renverse toute la théorie, car son livre devrait se trouver parmi les Hagiographes. Et *Daniel* un non-prophète? Mais alors Mat. XXIV, 15? En outre, il y a une diffé-

rence entre נביא et ראה, sur laquelle nous renseignera 1 Sam. IX, 9). Dans l'Ancien Testament ces expressions sont employées l'une pour l'autre.

c) Moins forcé est l'essai de G. F. OEHLER, (*Proleg. zur Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart, 1845, p. 91 sq., et Art. *Kanon* dans la *Real Encycl.* de HERZOG, 1^{re} édit.). Ce savant pense que la tripartition du canon de l'Ancien Testament correspond aux étapes du développement de la religion d'Israël, étapes que l'auteur pense pouvoir indiquer par les noms de Mosaïsme, Prophétisme, Hébraïsme. Les fondements sont donnés dans la Loi, leur développement postérieur, d'une manière objective, dans les prophètes, et d'une manière subjective dans les Hagiographes. En d'autres termes, la répartition des différents livres de l'Ancien Testament fut faite par des collectionneurs, eu égard au rapport des auteurs avec la révélation divine. En fait, cette théorie concerne beaucoup de morceaux des Hagiographes, opposés à des fragments des Prophètes. Il y a une différence entre les prophètes qui transmettent le message de Jahvé à son peuple et les psalmistes ou les auteurs des Proverbes. Mais cela ne concerne point les deux groupes pris dans leur ensemble, et c'est pourtant là-dessus que roule la discussion. En quoi, par exemple, le pragmatisme sacerdotal d'Esdras, de Néhémie, des Chroniques est-il plus subjectif que le pragmatisme prophétique des Juges, de Samuel et des Rois?

Ainsi donc, aucun des essais tentés ne peut être considéré comme parfaitement heureux. Tous ont évidemment été faits pour le besoin de la cause. Nous sommes donc invités à chercher d'autres explications.

Si l'étude des trois parties du Canon de l'Ancien Testament nous enseigne déjà que la réunion de ces livres ne peut avoir été l'œuvre d'un seul homme ou d'un collège unique, une différence caractéristique manquant entre les trois groupes, cette hypothèse est confirmée par le fait que, d'après l'exemple des LXX, la tripartition n'est observée dans aucune traduction. Cela ne s'explique que parce qu'à l'origine il n'y avait pas de différence rigoureuse entre le deuxième et le troisième groupe².

2. Nous pensons ici au fait que dans les Mss. des LXX, les livres historiques de la troisième partie suivent régulièrement

ceux de la seconde. Il est vrai que les Mss. datent au plus tôt du quatrième et du cinquième siècles après Jésus-Christ et sont d'origine chrétienne, mais Josèphe (voir § 4) confirme l'antiquité de cet ordre (C. *Apionem*, I, 8). Dans les Mss. nés sous l'influence alexandrine, *Ruth* est uni au livre des *Juges* et les *Lamentations* à *Jérémie*. A Alexandrie on avait des idées moins précises sur le Canon qu'en Palestine; mais étant donné le commerce actif qui existait entre la mère-patrie et la colonie juive d'Alexandrie, et la dépendance spirituelle des Alexandrins à l'égard des Palestiniens, il est très invraisemblable qu'ils se soient laissés entraîner à considérer comme nulle une différence entre les deux groupes clairement dessinée et sanctionnée par un collège dont les décrets faisaient règle pour eux. (Voir § 11, remarque 2). Des LXX cet ordre des livres a passé dans d'autres traductions, puis dans nos Bibles françaises.

Le témoignage de Jérôme (voir § 1, remarque 10 et § 7) doit être jugé à sa vraie valeur. De son temps, dans les cercles juifs qui faisaient autorité, la division était fixée; du moins rien dans les Talmuds ou les Midrasch ne dit le contraire. Cependant la théorie alexandrine peut avoir fait, sur les maîtres juifs de Jérôme, l'impression qu'elle était acceptable. (Voir § 11, remarque 2.)

Ainsi une étude attentive du texte hébreu et des traductions françaises répand déjà quelque lumière sur la manière suivant laquelle la collection s'est formée. La distinction faite entre le second et le troisième groupe, pris en bloc, ne se laisse point expliquer par un seul principe. La différence de contenu entre les *Prophètes* et les *Hagiographes* n'est acceptable qu'en partie. Mais ce qui ne se peut expliquer de cette manière nous fait supposer que la différence est de nature chronologique³.

3. Nous avons vu qu'on ne peut invoquer aucun principe général pour expliquer la distinction des deux derniers groupes. En outre, nous avons remarqué qu'autrefois on ne distinguait pas rigoureusement entre les deux. Cela nous conduit à penser que nous avons affaire à un procès historique et que la succession des trois groupes, quant à leur valeur canonique, est chronologique. La formation des deux derniers groupes a peut-être commencé vers le même temps, ce qui permet de supposer que le second groupe

fut déclaré *saint* le premier, et que le troisième n'arriva à cet état-là que peu à peu. De plus, comme le second groupe était déjà considéré comme fermé, *Daniel*, les *Chroniques*, *Esdras* et *Néhémie* ne purent y être admis.

Les trois parties de l'Ancien Testament dans leur canonisation successive représentent ainsi les trois périodes principales de l'histoire juive après l'exil :

- a) De la fin de l'exil à Esdras.
- b) D'Esdras (Néhémie) aux Macchabées.
- c) Des Macchabées à la fin de l'histoire juive.

(Comparer EWALD, *Geschichte des Volkes Israël*, 8 vol., 2^{me} édit., 1851-68, VII, p. 412-436).

Ainsi tout n'est pas faux dans ce qu'affirmait ŒHLER. Il y a, pour une grande part, une différence matérielle. Dès l'origine, il y eut certainement, à côté de la loi, une collection d'écrits d'un caractère double, qui formèrent la base des deuxième et troisième groupes. Les Psaumes, Proverbes, Job, se distinguent nettement des Prophètes; là a été le motif d'un groupement différent au moment de la réunion des livres. Notre étude devra donc tenir compte de la différence chronologique et de la différence matérielle entre les *Nebiim* et les *Kethoubim*.

§ 3. Témoignages historiques sur le Canon de l'Ancien Testament.

a) Les renseignements fournis par l'Ancien Testament.

Avant l'exil de Babylone on ne trouve dans l'Ancien Testament aucune trace de l'existence d'un canon pris au sens strict du mot, c'est-à-dire d'une collection normative d'écrits sacrés¹. Le dépôt « devant la face de Jahvé » de lois ou d'autres documents importants a une autre signification, de même que la réunion d'écrits religieux sur lesquels on nous a conservé des renseignements². L'alliance solennelle faite sous Josias sur la base de la loi retrouvée dans le temple (2 Rois, XXIII, 2 sq.) peut être considérée comme le début d'une canonisation des écrits de l'Ancien Testament avant l'exil³.

¹ Le seul passage de l'Ancien Testament auquel on puisse en appeler pour défendre l'opinion contraire est Esaïe XXXIV, 16.

Là se trouvent ces mots : « Consultez le livre de l'Éternel, et lisez. » Plusieurs exégètes, KNOBEL, HITZIG, KUENEN (*H. K. O.*, III, p. 399) lient le premier mot דרשן au verset précédent et corrigent le verset 16 d'après les LXX qui offrent une autre leçon : « Là, le serpent fait son nid, dépose ses œufs, les couve et rassemble ses petits sous sa garde. Là se rassemblent les vautours, ils se cherchent l'un l'autre; Jahvé les appelle d'après leur nombre, aucun d'eux ne fait défaut; ni l'un ni l'autre ne manque, car sa bouche (celle de Jahvé) l'a ordonné et c'est son esprit qui les rassemble. » Cependant, même sans cette correction du texte, nécessaire selon nous, et à supposer qu'Ésaïe XXXIV date d'avant l'exil, ce verset ne dit rien d'une collection d'écrits sacrés. Le « livre de Jahvé, » d'après le contexte, n'est autre chose que la collection même des oracles du prophète, lequel en appelle à la génération postérieure. « Que celui qui a éprouvé le temps du jugement sur Edom lise attentivement cet écrit sacré; il verra que ce qui a été prédit et ce qui s'est réalisé s'accordent de la manière la plus parfaite. » DELITZSCH, *Bibl. Comm. über das Alte Testament, der Prophet Jesaia*, Leipzig, 1879, p. 363.)

2. Divers renseignements concernant le dépôt du décalogue et d'autres lois de la Thora mosaïque, ou de documents importants, dans le temple de Jérusalem ou dans quelque autre sanctuaire, attirent notre attention (Ex. XL, 20 [Comparer XXV, 22, XXXI, 18, XXXVIII, 21, Lévit. XXIV, 3], Deut. XXXI. 9 et 26, Josué XXIV, 25 sq., 1 Sam. X, 25). On appréciera différemment ces passages suivant le point de vue qu'on adoptera dans la question de la formation de l'Hexateuque; l'importance et le contenu du « Livre de la loi de Dieu » (Jos. XXIV, 26) ne sont pas les mêmes pour tous les auteurs. Cependant les passages cités ne disent rien de plus aux partisans de la tradition qu'à nous, car la crédibilité de ces renseignements est hors de cause. Le fait qu'il est plus d'une fois question du dépôt de lois dans les temples prouve assez qu'on agissait ainsi (comparer CHEYNE, *Jeremiah, his life and times*, London 1899, p. 84 et 85). Mais, et pour nous c'est l'important, que signifiait un semblable dépôt? Comme KEIL, pourtant peu suspect en ces matières, l'a fait remarquer, on ne doit point conclure de ce fait à l'existence d'une collection préexilique. Il compare très justement cela avec ce qui se faisait chez d'autres peuples. La conservation de lois etc. dans les sanctuaires n'avait point pour but la formation d'une collection, mais de servir de

témoignage, afin que Jahvé pût intervenir comme juge quand sa loi était violée. KEIL, *Einleitung in das Alte Testament*, § 153, p. 510). Comparez à cela 2 Rois XI, 12 ou Jojadah, le grand-prêtre, pose sur la tête de Joas, qu'on est en train de couronner, la couronne et le « témoignage » (הַעֲדוּת). Peut-être est-ce une faute de copiste pour הַצַּעֲרוּת = le bracelet, (cf. 2 Sam. I, 10) comme le veut WELLHAUSEN (*Einleitung in das Alte Testament*, de FR. BLECK, 4^e édit., Berlin, 1878, p. 258, remarque 1). Mais si l'on s'en tient à la leçon masorétique qui est aussi celle des LXX, ce passage ne prouve rien, sinon que lors du couronnement solennel d'un prince on plaçait sur sa tête un rouleau de la loi pour faire voir qu'au dessus du roi il y avait la volonté de Jahvé que le roi était appelé à réaliser.

Il est difficile de prouver l'existence préexilique d'un Canon par des productions poétiques, telles que celles réunies par les hommes d'Ezéchias (Prov. XXV, I) ou celles réunies antérieurement sous le nom de *Sepher Hajaschar* ou de *Sepher Milchamoth Jahvé* (Jos. X, 13; Nomb. XXI, 24) encore qu'il fût ordonné d'en faire un objet d'enseignement (Deut. XXXI, 19 et 2 Sam. I, 18).

Enfin, Ps. XL, 8, il est question d'un « rouleau de livre » מִגִּלְתָּ סֵפֶר. La traduction du verset 8 est incertaine (voir les commentaires). Peut-être les quatre derniers mots étaient-ils, à l'origine, une glose marginale servant à expliquer le verset 9 a. (Voir DYSERINCK, *De Psalmen uit het Hebr. op nieuw vert.* Harlem 1877, p. 60, remarque 7). Cependant quel que soit le jugement qu'on porte sur le passage cité, dans leur forme actuelle, en tant qu'éléments de la collection liturgique pour le culte du second temple, tous les psaumes sont postexiliques. Celui qui, considérant ce psaume comme davidique, voudrait conclure du dit passage à l'existence d'une Thora écrite revêtue d'autorité longtemps avant l'exil, entreprendrait une œuvre téméraire, et n'arriverait qu'à prouver son ignorance de l'histoire du psautier.

3. JÉRÔME (*Adv. Jovin*, I, 5) et CHRYSOSTOME (*Hom. in Mat. IX*, p. 135 B) pensaient déjà que le livre trouvé dans le temple sous Josias était le Deutéronome. Sur la base de ce code, une alliance fut conclue entre le peuple et Jahvé, et dès lors le livre ne fut plus enfermé dans le temple, mais copié et répandu. Dès 621, le Deutéronome est en quelque mesure, pour Israël, l'Écriture Sainte et, ce qui est digne de remarque, la langue des auteurs qui ont écrit après la Réformation de Josias, témoigne de la connaissance

de ce livre, lequel a évidemment servi de règle religieuse aux fidèles adorateurs de Jahvé pendant et après l'exil et jusqu'à l'arrivée d'Esdras. Il est certain que pendant et après l'exil (peut-être déjà auparavant) l'histoire d'Israël fut jugée du point de vue du Deutéronome; ce même point de vue est également celui sous lequel nos livres des Juges, de Samuel et des Rois jugent toute la vie d'Israël, de la conquête de Canaan à la ruine de l'Etat. La promulgation du Deutéronome est le commencement de la canonicisation des écrits sacrés du peuple d'Israël. (Voir § 9.)

Pendant la captivité de Babylone, non seulement les conducteurs spirituels d'Israël s'adonnèrent avec zèle à l'étude de la Thora mosaïque⁴, mais on lut avec ardeur les prophéties déjà existantes⁵ afin de fortifier la foi. Pourtant si les années passées dans la captivité ont posé le fondement d'une canonicisation postérieure de la Thora et des Prophètes, on ne peut trouver dans l'Ancien Testament aucune preuve qu'on ait possédé déjà pendant l'exil une collection revêtue d'autorité⁶.

4. Quand Juda partit pour l'exil, il emporta avec lui la volonté de Dieu, fixée dans le Deutéronome. Mais ce livre s'adressait précisément aux prêtres et à leur Thora (Deut. XXIV, 8; XIV, 1 sq.). Pas n'est besoin ici de rechercher si les prêtres conservaient leurs *Thoroth* par écrit ou de mémoire. Il suffit de savoir qu'ils les étudiaient beaucoup et s'efforçaient d'élaborer la matière de la tradition selon des systèmes divers. C'est à ce travail que nous devons le projet de loi qu'Ezéchiel nous a conservé dans les chapitres XL à XLVIII de son livre, divers groupes d'ordonnances tels que Lévit. XVII-XXVI, I-VII, ainsi que la collection des lois sacerdotales mises en vigueur après l'exil. Pour le but que nous poursuivons, nous pouvons laisser de côté la question de savoir ce qui, dans la législation sacerdotale, est ancien et ce qui est nouveau. Il nous suffit de savoir que pendant l'exil la loi fut étudiée avec zèle, et qu'il en fut ainsi non seulement jusqu'au premier retour, en 536, comme on le voit par les chapitres cités d'Ezéchiel, mais encore plus tard. Car il nous est raconté qu'Esdras, qui revint à Jérusalem vers 433, avait « dans sa main la loi de son Dieu » (Esd. VII, 14, 25) et qu'il était « prêtre et scribe » (Néhémie VIII, 10).

5. Il est facile de comprendre que pendant l'exil on ait beaucoup lu les écrits des prophètes. La captivité devait apparaître au peuple comme l'accomplissement des menaces prophétiques et pousser à chercher la lumière dans les paroles divines méprisées par les pères. Car si les prophètes avaient dit vrai en annonçant la punition, ils ne devaient point s'être trompés en prédisant un avenir consolateur. Assez de ces considérations générales.

Dans les oracles d'Ezéchiel et du 2^d Esaïe, nous avons la preuve qu'on lisait les livres des anciens hommes de Dieu. C'est ainsi qu'Ezéchiel, l'homme de l'étude, trahit partout une connaissance profonde de ses devanciers, surtout d'Esaïe et de Jérémie (Ezéch. III, 9; IV, 10; cf. Jér. I, 8, 17; V, 3; Esaïe III, 1, etc.) Nous pouvons en dire autant du 2^d Esaïe qui, au chapitre XLV, 19-21, en appelle aux prophètes antérieurs.

6. Pour prouver que déjà pendant l'exil les juifs ont eu une collection d'écrits prophétiques, on pourrait invoquer Daniel IX, 2: « La première année de son règne (de Darius), moi, Daniel, je vis par les livres... etc. » Le contexte montre que parmi ces livres se trouvent les oracles de Jérémie. Mais comme le livre de Daniel a été écrit vers l'an 165 avant Jésus-Christ, ce passage ne dit pas ce qu'on veut lui faire dire. Même si l'on attribue à *Daniel* une origine plus ancienne, le passage ci-dessus ne prouve pas l'existence d'une collection normative.

La période de la restauration du peuple juif ou, plus exactement, de la fondation de la communauté juive, doit être divisée en deux parties. La lumière répandue sur les années comprises entre le retour (536) et l'arrivée d'Esdras, n'est pas suffisante⁷. Cependant il y a des raisons de penser que la loi deutéronomienne faisait règle pour les repatriés et que les écrits des prophètes jouissaient d'un certain crédit⁸. Pendant les quatre-vingt premières années, même jusqu'à l'arrivée de Néhémie (en 445), la situation n'était pas très différente de ce qu'elle était avant l'exil. Ce n'est qu'en 433 qu'Esdras promulgua au milieu de son peuple « la loi de son Dieu » qu'il avait apportée de Babylone. Les renseignements fournis sur cet événement par les livres d'Esdras et de Néhémie ne permettent pas de penser autre chose que ceci, c'est que ce fut alors que la loi, c'est-à-dire le *Pentateuque*, revêtit une autorité canonique⁹.

7. Les chapitres I à VI du livre d'Esdras nous donnent des détails importants, mais qui pourraient facilement nous induire en erreur; ils racontent qu'avant l'arrivée d'Esdras, le code sacerdotal était déjà en vigueur (Esd. III, 2-3; VI, 16). Mais on ne doit pas oublier que l'auteur des livres d'Esdras et de Néhémie retravailla de vieux documents et qu'il vivait vers 250 avant Jésus-Christ; le code sacerdotal était en usage depuis deux siècles déjà. Esdras lui-même n'était pas satisfait de la situation (Esd. IX et X). L'opposition faite à mon affirmation par KÖNIG (*Einleitung*, Bonn, 1893, p. 228), ne prouve rien. Esd. II (= Néhémie VII) a sans doute vu le jour du vivant de l'auteur, et par conséquent n'est pas antérieur à Esdras. Il est plus vraisemblable que cette liste a appartenu aux mémoires de Néhémie, et ce protecteur de la loi nouvelle doit avoir, avec Esdras, exigé que les prêtres fussent de la famille d'Aaron. Remarquons en outre que cela ne prouve point d'une manière décisive la suprématie des thorothes sacerdotales, parce que cela a certainement été le passage de la pratique du Deutéronome à celle de la loi sacerdotale. (Voyez remarque 8.)

8. L'autorité du Deutéronome se manifeste dans l'expulsion des femmes étrangères par Esdras (Esd. X; Deut. XXIII, 3, 4, 5). De la suprématie des thorothes sacerdotales, nulle trace. Nous pouvons être surpris du petit nombre de lévites qui prirent le chemin du retour, alors que le Deutéronome ne les exclut pas du service de l'autel. Mais n'oublions pas que le temple est en ruines et que, par la promulgation du Deutéronome, les familles sacerdotales de Jérusalem s'étaient attribué des avantages à l'exclusion des membres de la tribu de Lévi. (Comparer *Litteratur des Alten Testaments*, § 41, remarque 7 c contre KÖNIG, op. cit., p. 238). Les livres d'Aggée et de Zacharie, dont les auteurs travaillaient au sein de la colonie juive, nous permettent de constater le crédit dont jouissaient les prophètes antérieurs (Zach. I, 12; comparer Jér. XXV, 11-12, XXIX, 10; Zach. II, 17 et Hab. II, 20; Zach. III, 2 et Amos IV, 11, etc.).

9. Il n'est pas nécessaire, pour le but que nous poursuivons, de savoir si Esdras édicta une loi nouvelle ou restaura une loi déjà connue. Le grand événement sur lequel Néhémie VIII-X nous renseigne, est qu'Esdras, aidé de Néhémie, promulga la Thora comme règle de la foi et de la vie, c'est-à-dire lui donna une valeur canonique. Dans une assemblée populaire tenue à Jérusalem « sur la place devant la porte des eaux, » le peuple s'engagea

à vivre selon la loi de Moïse; de plus, le contexte montre que la loi contenait des prescriptions diverses que nous retrouvons dans les parties les plus récentes du Pentateuque. Il est possible que plus tard on en ait introduit d'autres, telles que celles concernant le sacrifice du soir (Ex. XXIX, 38-42), la dîme du bétail (Lév. XXVII, 32-33). Voyez § 9, remarque 4 et Kuenen (*H. C. O.*², I, p. 300); cependant, en principe, on peut dire que l'écrit sacré auquel Esdras donna une valeur normative était le Pentateuque. Comme nous le verrons plus loin, la tradition veut, malgré l'opposition de divers arguments, attribuer davantage à Esdras. (Voyez § 9, remarque 5.)

§ 4. Témoignages historiques touchant le Canon de l'Ancien Testament.

b) Renseignements tirés des écrits juifs de langue grecque.

Les écrits des Juifs hellénistes, que nous pouvons utiliser pour notre étude, embrassent un espace de trois siècles, de l'an 200 avant Jésus-Christ (Jésus ben Sirach) à l'an 100 après Jésus-Christ (Flavius Josèphe). Les indications qu'ils renferment sont soit directes soit indirectes. Nous avons tout d'abord à considérer le livre intitulé : *Σοφία Σειραχ*. Pour l'auteur de ce livre, la Loi jouit d'un très grand crédit. Il connaît les livres historiques et prophétiques de l'Ancienne Alliance, mais il fait une distinction à peine marquée entre son époque et les temps antérieurs, entre l'origine de ses propres écrits et l'inspiration des prophètes¹.

1. Pour ce qui concerne l'époque où vivait *Jésus ben Sirach*, voir plus bas remarque 2 de ce paragraphe. Si nous voulons savoir l'autorité que l'Ancien Testament avait pour lui, considérons l'usage qu'il en fait. Tout d'abord, il élève la loi fort haut (II, 16; XV, 1-8; XIX, 20-24; XXV, 7-11; XXXV, 14-16; XXXV, 23 — XXXVI, 3; XXXIX, 1 sq.) Au chapitre XXIV, 22-23 (Traduction Martin 30-33) la sagesse est égalée à la loi et celle-ci est évidemment pour lui l'Écriture sainte. Il a clairement conscience que toute sa sagesse provient de l'étude de la loi. Cela explique aussi la position qu'il prend vis-à-vis des prophètes dans son *ὕμνος εἰς τοὺς πατέρας* (chap. XLIV-XLIX). Il ne voit pas le fossé entre sa

parole et celle d'un Esaïe quand il écrit : « Je répands la doctrine comme une prophétie, et je la laisse aux générations des siècles. » (XXIV, 33, traduction Martin XXIV, 43.) Quand il a chanté la louange des « Pères » et qu'il passe à Simon fils d'Onias (probablement le grand prêtre de son temps), il indique, dans le post-scriptum de son ὕμνος εἰς τοὺς πατέρας (XLIX, 14-16) qu'il distingue nettement les πατέρες de ses contemporains; mais il est impossible de remarquer une différence spécifique lorsqu'il parle de Simon. La conception de Jésus ben Sirach s'explique parfaitement si nous admettons que, de son temps, la Thora seule avait une valeur canonique, tandis que les prophètes, quel que fût le crédit dont ils jouissaient, n'étaient normatifs ni pour la foi ni pour la vie ¹.

Le prologue de la *Σοφία Σείραχ* nous fournit un témoignage plus direct sur le Canon de l'Ancien Testament. Cette préface est du petit-fils de l'auteur dont il portait peut-être le nom. Il traduisit en grec les sentences de son grand-père vers 132 avant Jésus-Christ. Il raconte que ce dernier étudiait avec zèle les saintes écritures, que par trois fois il montre comme divisées en trois groupes : ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται (αἱ προφητεῖαι) καὶ οἱ ἄλλοι οἱ κατ'αὐτοῦς ἠκολουθηκότες (τὰ ἄλλα πατρία βιβλία, τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων ²).

2. L'époque où vivait le petit-fils de Sirach peut être déterminée par l'indication que, dans le prologue, il donne de son arrivée en Egypte. C'était ἐν τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπι τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως. Quelle était cette trente-huitième année? Dans son livre : *De Eechtheid van het tweede Gedeelte van Jesaia*. Leyde, E. J. Brill, 1866, p. 30 sq., le professeur RUTGERS croit qu'il s'agit de l'an 247 avant Jésus-Christ. Il pense que l'auteur parle de la trente-huitième année de l'ère de Denys, astronome fameux d'Alexandrie, du temps de Ptolémée Philadelphe. Ce Denys, pour honorer son royal protecteur, prit la première année de son règne comme point de départ d'une ère nouvelle. Si ingénieuse que soit cette hypothèse, elle n'a pas beaucoup de valeur. Il n'est pas certain que la manière de compter de Denys ait jamais été d'un usage commun. C'est pourquoi, on s'en tient généralement à l'opinion

¹ Dans les manuscrits des LXX, le nom Jésus ben Sirach est une abréviation. Dans l'original hébreu, découvert récemment, l'auteur se nomme lui-même : Simon, fils de Jésus, fils d'Eléazar, fils de Sirach (L, 27 b).

du professeur DE JONG (*De Psalmis maccabaicis*. Lugd. Bat. 1854, p. 71-74) qui voit dans cette trente-huitième année l'an 132 avant Jésus-Christ. C'est après 132 que l'auteur du prologue a entrepris sa traduction, au temps d'Evergète II, surnommé Physcon, non d'Evergète I, comme le veut Rutgers (247-221 avant Jésus-Christ). Dans le premier cas, l'auteur du livre vivait vers l'an 200, dans le second cas vers l'an 300 avant Jésus-Christ. (Voir F. E. DAUBANTON, *Theol. Stud.*, Utrecht, 1886, p. 238 sq.)

Il importe de fixer notre attention sur la manière dont le Siracide parle d'un troisième groupe d'écrits sacrés, à côté de la Loi et des Prophètes. Les mots τὰ ἄλλα πατρία βιβλία dont il se sert, ne peuvent désigner une collection indéterminée; l'auteur savait certainement quels livres il avait en vue en écrivant ces mots; mais il nous a laissés dans l'incertitude.

Il est très important de déterminer avec soin la nature des conclusions que permet de tirer l'existence de la traduction grecque de l'Ancien Testament. Elle ne fut point achevée en une fois, mais se forma peu à peu; de plus, comme nous ne savons pas avec certitude quand ce travail a été terminé, la traduction des LXX ne prouve pas, en elle-même, qu'un canon ait existé avant l'an 250 avant Jésus-Christ³. Enfin, la manière dont les traducteurs et les premiers lecteurs ont traité les livres de l'Ancienne Alliance montre qu'à Alexandrie on se préoccupait fort peu de l'idée du « canon. » Si l'influence des écoles palestiniennes est visible, il ne faut point méconnaître que les Alexandrins ont ajouté des fragments apocryphes, même des livres entiers, qui ne sont en rien distingués des autres; par conséquent, un canon déterminé n'était pas connu⁴.

3. Ce n'est pas ici le lieu de s'occuper de la formation des LXX. Voir J. Z. SCHUURMANS-STEKHOVEN; *De Alex. vert. van het Dodeka-propheton*, Leiden, 1887, p. 1-5.) Il suffit de rappeler que, d'après les témoignages historiques, la loi fut traduite en grec vers 250. Ce n'est que peu à peu et pour l'usage privé que les autres livres furent traduits. Quand ce travail a-t-il été terminé? En 132, le petit-fils de Sirach connaît une traduction grecque des τὰ ἄλλα πατρία βιβλία. Ces mots désignent-ils tous les Hagiographes du troisième groupe? Nous l'ignorons. La traduction du livre d'Esther

a en post-scriptum ceci : « L'an 4 du règne de Ptolémée et de Cléopâtre, Dosithée, qui se disait sacrificateur et lévite, et son fils Ptolémée introduisirent cette lettre concernant les Phrouraï (Phrouraïa ou phrurim), disant qu'elle avait été traduite à Jérusalem par Lysimaque, fils de Ptolémée. » Le roi Ptolémée, dont il s'agit ici, est ou Ptolémée IV ou Ptolémée VIII. Dans le premier cas, Esther existait déjà en grec en 178, dans le second cas en 114 avant Jésus-Christ seulement. De plus, lorsqu'Esther fut traduit, tout l'Ancien Testament était certainement déjà traduit. Nous voyons, en outre, par le post-scriptum cité, que les autres livres avaient été traduits chacun séparément. Si nous admettons que Esther était lu en grec déjà en 178, Daniel ne le fut que plus tard. Mais Esther n'a probablement été écrit qu'après 135. (Voir *Littérature des Alten Testaments*, § 27, remarque 7.) Il est donc préférable d'accepter l'année 114 avant Jésus-Christ. Dans l'un comme dans l'autre cas, l'existence des LXX ne prouve en rien l'existence d'un Canon fermé des écrits sacrés des Juifs.

4. On sait que les manuscrits des LXX renferment d'autres écrits que les livres canoniques et que ces livres sont enrichis de suppléments importants. Ce fait est jugé très diversement. Les livres extracanoniques des LXX sont de nature très diverse. Ce sont ou des écrits traduits de l'hébreu, comme *Jésus ben Sirach* et *1 Macchabées*, ou des suppléments et des livres entiers rédigés en grec. Pour apprécier sainement ce fait, on ne doit pas perdre de vue que tous les manuscrits des LXX que nous possédons sont d'origine chrétienne; chez quelques-uns même on rencontre parmi les hymnes, l'hymne de Marie. C'est pourquoi nous ne pouvons pas toujours affirmer que nous possédons la manière de voir des Alexandrins. Cependant, en général, nous le pouvons, car les chrétiens étaient dans ce domaine élèves des Juifs, et les apocryphes sont d'origine juive. Il est certainement permis de supposer la réalité de l'influence chrétienne; mais comme Hénoch et le quatrième livre d'Esdras, très lus par les premiers chrétiens, sont ignorés des manuscrits des LXX, il en résulte que, pour une grande part, nous possédons ici une tradition antérieure au christianisme. On ne doit pas inférer de là l'existence d'un canon alexandrin, différent du nôtre; on peut opposer à cela les arguments suivants :

a) le fait que le nombre des Apocryphes varie suivant les manuscrits;

b) l'usage que Philon a fait des Saintes Ecritures. Pour appuyer sa doctrine, il cite volontiers nos livres canoniques, jamais les Apocryphes. (Voir plus loin, remarque 5.)

Ainsi, puisque les Alexandrins n'ont pas eu de canon fermé, on ne peut admettre qu'ils connussent un canon officiel palestinien, comme on le pourrait inférer de l'usage fait par Philon des Saintes Ecritures. Il y a eu certainement des rapports continuels entre les théologiens palestiniens et ceux d'Alexandrie; les LXX même trahissent une influence palestinienne, car la Loi a été traduite la première et de la manière la plus fidèle. Cela s'accorde avec ce que l'Ancien Testament nous a appris concernant les débuts de la canonisation. La traduction des Prophètes vint plus tard et fut déjà plus libre; les Hagiographes sont traduits avec plus de liberté que les deux autres groupes. Ces constatations nous permettent de conclure que les traducteurs alexandrins n'estimaient pas les Prophètes et les Hagiographes à la même valeur que la Thora. La seule explication satisfaisante de ces faits est que la canonisation était en train de se faire en Palestine, et que Philon, écrivant sous l'influence de ce mouvement, ne citait que les livres canoniques pour appuyer sa doctrine. Voir dans les *Theologische Studien*, 1893, p. 159 sq.; 1898, p. 194 sq.; 1899, p. 185 sq., ma polémique avec V. KASTEREN, qui voulait prouver que le canon alexandrin était le canon original, sanctionné par le Seigneur et ses apôtres, reconnu par l'Eglise de tous les temps, tandis que le canon palestinien n'était qu'une traduction faite par les scribes postérieurs à l'an 70 après Jésus-Christ, et aveuglément acceptée par beaucoup, surtout par les protestants.

De tous les auteurs judéo-alexandrins, Philon attire plus spécialement notre attention. L'usage qu'il faisait des Saintes Ecritures prouve qu'il plaçait la Loi très haut; puis, comme il cite les autres livres canoniques et jamais les Apocryphes, il en résulte qu'il s'inspirait de l'esprit palestinien⁵. (Voir plus haut.)

5. Nous avons déjà dit tout ce qui, chez Philon, intéresse notre étude. Il fait vingt-cinq citations de la Loi pour une des autres écrits sacrés; les Apocryphes ne sont jamais cités; il est vrai qu'il ne mentionne pas davantage *Ezéchiel*, *Daniel*, *l'Ecclésiaste*, le *Can-*

tique, les *Lamentations*, *Esther* et les *Chroniques*¹, ni les douze petits Prophètes, excepté *Osée* et *Zacharie*. Mais on ne peut conclure de là autre chose que ceci : c'est que quelques-uns de nos écrits n'étaient pas encore reconnus généralement comme sacrés. Dans aucun cas Philon ne peut témoigner de l'existence du canon alexandrin. (*Theologische Studien*, 1897, p. 166 sq.) Quoique Philon ait attribué ses meilleurs moments à une inspiration divine (comparer *De Cherub.*, § 14, I, 147, édit. Mangey, London, 1742), il n'en résulte point qu'il ait placé ses propres écrits sur la même ligne que les écrits sacrés. (Voir KASTEREN, *Stud. op Gods. Gebied*, XXVIII^e jaarg., deel XLV, p. 431 sq.) Sa conception de l'inspiration n'est pas absolument claire, mais les faits cités plus haut parlent nettement en faveur d'une histoire du Canon.

Dans un traité de *Vita contemplativa*, attribué à Philon, on trouve une allusion à la tripartition du Canon. Il y est dit que les Thérapeutes (§ 3, II, 475, édit. Mangey) entrent dans leur oratoire (Betkammerlein) avec les νόμοι και λόγια θεσπισθέντα διά προφητῶν και ὕμνοι. De bonnes raisons font rejeter cet écrit à un temps postérieur, peut-être au troisième siècle après Jésus-Christ. (Voyez KUENEN, *Godsd. v. Israël*, 2 vol., Harlem, 1869 et 1870, II, p. 440 sq.) En soi, ce témoignage ne contient pourtant rien qui soit contradictoire à d'autres données. Philon peut, aussi bien que le *Siracide*, avoir connu trois groupes d'écrits de l'Ancien Testament.

La fin du premier siècle avant Jésus-Christ nous fournit un renseignement sur une collection de livres juifs, réputés sacrés. En effet, nous trouvons dans 2 Maccab. II, 13 ce qui suit : ἐξηγοῦντο δέ και ἐν ταῖς ἀναγραφαῖς, και ἐν τοῖς ὑπομνηματισμοῖς τοῖς κατὰ τὸν Νεσμῖαν τὰ αὐτά· και ὡς καταβαλλόμενος βιβλιοθήκην ἐπισυνήγαγε τὰ περὶ τῶν βασιλέων και προφητῶν (Α βιβλία) και τὰ τοῦ Δαυὶδ και ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ τῶν ἀναθεμάτων.

Si ce renseignement est digne de foi, il en résulte que Néhémie a coopéré à former une collection d'écrits sacrés et d'autres documents importants, mais n'a pas pris part à la canonisation des livres de l'Ancien Testament⁶.

¹ Voyez aussi : *De Congressu*, § 8, édit. Mangey, I, p. 525. B. PICK, *Philo's Canon of the Old Testament*, *Journal of Bibl. Lit.*, 1884, p. 126-143.

6. Le second livre des Maccab. commence par deux lettres :
 a) Chap. I, 1-9, écrite par « les Juifs qui sont à Jérusalem et dans le pays de Judée, aux frères qui sont en Egypte, » en l'an 188 de l'ère des Séleucides, c'est-à-dire l'an 124 avant Jésus-Christ.
 b) Chap. I, 10—II, 18, envoyée par « les habitants de Jérusalem et de la Judée, par le conseil et par Judas, au précepteur de Ptolémée, Aristobule, de la race des sacrificateurs oints, et aux Juifs qui sont en Egypte. » (Voir sur l'inauthenticité des deux lettres, probablement réunies plus tard au deuxième livre des Maccab. : JOH. DYSERINCK, *De Apocriefe Boeken des Ouden Verbonds*, Harlem, 1874, p. 77; SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, 1886, p. 471, et C. BRUSTON dans *Stade's Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1890, qui trouve dans chap. I, 1-9 deux lettres (I, 1-6 et I, 7-9). Il est difficile de déterminer l'âge de ces deux fragments ; on peut seulement dire qu'ils présupposent le temple de Jérusalem, donc, ont été écrits avant 70 après Jésus-Christ. Ils sont vraisemblablement du même âge que le livre auquel ils ont été réunis.

L'écrivain parle du sacrifice que Salomon offrit lors de la dédicace du temple, sacrifice qui devait être détruit par le feu du ciel, et par la même occasion dit que cela est aussi raconté dans les *ἀναγραφὰὶ καὶ ὑπομνηματισμοὶ οἱ κατὰ τὸν Νεεμίαν*. Dans cet écrit probablement pseudépigraphe, lu à Alexandrie au premier siècle avant Jésus-Christ, il est dit en outre que « Néhémie fonda une bibliothèque et y réunit les relations concernant les rois et les prophètes, les écrits de David et des lettres de princes (étrangers) concernant les présents faits au temple. »

Quoiqu'il puisse paraître téméraire à quelques-uns d'asseoir une certitude sur ces lettres pleines de légendes et de fables, il nous est pourtant possible d'y trouver quelque chose de réellement historique qui se laisse bien expliquer comme tel, et propre à servir à la construction d'une histoire du Canon de l'Ancien Testament. Nous remarquons en effet : a) Que l'auteur de cette lettre n'a pas inventé ce qu'il raconte ; mais l'a puisé dans un ancien écrit. Cet écrit doit avoir existé, autrement notre écrivain aurait, sans nécessité, mis en danger la crédibilité de ses propres lettres. b) Cela ne prouve naturellement pas que les renseignements fournis sur Néhémie par cet ancien écrit soient historiques, mais il ne doit point échapper à notre attention que les termes employés pour parler de Néhémie et de son activité inspirent la confiance.

Car, au premier siècle avant Jésus-Christ, alors que la Loi était canonisée depuis près de quatre cents ans, et que depuis deux siècles les Prophètes jouissaient d'une grande autorité, c'est à Esdras, non à Néhémie, qu'on aurait attribué sans raison historique une collection de livres *περι τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν*, et on l'aurait fait avec d'autres expressions que celles employés ici.

c) Ce qui nous est dit ici de Néhémie s'accorde avec ce que l'Ancien Testament nous en raconte, savoir qu'il institua un registre matricule (Namensregister).

Il est difficile de considérer les écrits dont il est ici question comme étant nos *Prophètes* et nos *Hagiographes*. Ce passage nous permet simplement d'inférer qu'au premier siècle avant Jésus-Christ, il y avait à Alexandrie une tradition suivant laquelle Néhémie apparaissait non comme scribe, comme formateur d'un canon, mais comme bibliophile, comme fondateur d'une bibliothèque et collectionneur de lettres de rois, probablement des rois perses, concernant les présents du temple, lettres qu'il donna peut-être aux prêtres pour qu'ils pussent à l'occasion les faire servir à la défense de leurs droits. En cela il imitait vraisemblablement les rois perses. Il est possible que l'expression *τὰ τοῦ Δαυὶδ* se rapporte à une première collection de cantiques liturgiques, dont la plupart se retrouvent dans notre psautier, et que clôturait le dernier vers du psaume LXXII. Dans 2 Macc. II, 14 nous lisons : « C'est de la même manière que Juda a rassemblé tous les écrits dispersés pendant la guerre que nous avons eue. » Ce renseignement est certainement authentique, mais n'est point utilisable dans une histoire de la canonisation de l'Ancien Testament, car on ne dit pas quels étaient ces « écrits. » A ce moment, la Thora était canonisée depuis trois siècles, les Prophètes étaient une collection fermée, et l'on ne peut tirer du verset qui nous occupe aucun indice de l'influence de la collection de Juda sur la canonisation des Hagiographes. La seule chose que ce passage nous permette de dire est que Juda Maccabée sauva de précieux fragments, malgré la destruction de beaucoup de manuscrits par Antiochus Epiphane.

Vers la fin du premier siècle de notre ère, les cercles juifs reconnaissaient un canon de vingt-quatre livres et étendaient à tout l'Ancien Testament la part qu'Esdras avait prise à la canonisation de la Thora. Du moins c'est ce qui ressort du

quatrième livre d'Esdras (chap. XIV, 18-47), apocalypse juive des dernières années du premier siècle après Jésus-Christ ⁷.

7. Le livre connu dans l'église latine sous le nom de quatrième livre d'Esdras est appelé chez les pères de l'Eglise, influencés par lui, Ἔσδρας ὁ προφήτης ou Ἔσδρα ἀποκάλυψις (CLÉMENT ALEX., *Strom.* III, 16, édit. Potter, I, p. 556). Il a été écrit vers la fin du premier siècle après Jésus-Christ sous Nerva, 97 après Jésus-Christ (Volkmar, Langen, Hausrath, Renan) ou sous Domitien, 81-96 après Jésus-Christ (Gfrörer, Dillmann, Wieseler, Reuss ¹). Dans la primitive Eglise, ce livre singulier fut beaucoup lu, preuve en sont les nombreuses traductions latines, syriaques, éthiopiennes, arabes et arméniennes. (L'original grec est complètement perdu.) C'est sur cet étrange écrit que repose sans doute tout ce que beaucoup de pères de l'Eglise nous rapportent touchant le Canon de l'Ancien Testament. Au moyen âge, ce livre était encore très recherché, et il fut admis dans la traduction protestante de la Bible faite à Zurich en 1530. (On le trouve aussi parmi les livres apocryphes de la traduction Martin.) Voici quel est le contenu du passage qui nous intéresse : Avant de mourir, Esdras demande au Seigneur, qui exhortera le peuple après sa mort ; car la Loi était brûlée et personne ne savait ce que Dieu avait fait ni ce qui devait arriver dans l'avenir. Il demande avec prières à Dieu de lui donner son esprit afin qu'il écrive ce qui est arrivé dès le commencement et était écrit dans la Loi. Sa prière est entendue ; Dieu ordonne à Esdras de se retirer à l'écart, pendant quarante jours, en compagnie de cinq hommes habiles à écrire. Alors Esdras assemble le peuple, lui rappelle qu'il a reçu la Loi à sa sortie d'Egypte, qu'il l'a perdue par sa faute, et lui ordonne de le laisser seul pendant quarante jours. Puis, avec ses cinq secrétaires, il se retire dans un champ ; le lendemain, une coupe lui est offerte ; lorsqu'il l'a vidée complètement, il commence à parler et il ne se tait point pendant quarante jours et quarante nuits, tandis que ses compagnons écrivent les merveilles qui sortent de sa bouche. Et pendant ces quarante jours, beaucoup de rouleaux furent écrits. (Voir 44-46.) Un manuscrit parle de 974, d'autres de 904, de 94, de 84. Les manuscrits orientaux ont tous 94. Le travail achevé, Esdras reçoit l'ordre d'en donner 70 aux sages du peuple, et de publier les 24

¹ Comparer SCHÜRER, *G. J. V.*, II, p. 646 sq. KABISCH ; *Das vierte Buch Esra auf seine Quellen untersucht*, 1889.

autres « tant aux dignes qu'aux indignes. » La tendance est manifeste. Les 24 livres sont ceux que nous connaissons : parmi les 70 autres il faut compter le quatrième livre d'Esdras qui ne devait être révélé que plus tard. De tout ce qui précède, il ressort clairement que vers la fin du premier siècle après Jésus-Christ les juifs acceptaient le nombre de 24 comme celui des livres canoniques.

Il faut remarquer avec quelle netteté le développement de la tradition se mire dans cette apocalypse. Tandis qu'au début le récit ne parle que de la Loi donnée aux Israélites à la sortie d'Égypte (v. 27-36) et brûlée (par Nebucadnezar, mais pourtant par leur propre faute), exprimant ainsi la vraie tradition appuyée de témoignages historiques sérieux, suivant laquelle Esdras eut une grande part dans la rédaction et la mise en vigueur de la loi ; — l'auteur étend insensiblement l'activité d'Esdras à tout l'Ancien Testament. En cela il est manifestement poussé par le courant d'esprit qui entraînait le judaïsme de son temps.

Le dernier témoin, mais non le moins important parmi les auteurs hellénistes, est l'historien FLAVIUS JOSÈPHE. Tantôt directement, tantôt indirectement, il nous renseigne sur la conception helléniste de l'Ancien Testament. C'est ce qui explique que dans son ouvrage célèbre, *Archæologia judaïca*, il se serve des livres apocryphes à côté des écrits canoniques, et que dans son *Contra Apionem* (I, 8), écrit vers l'an 100 après Jésus-Christ, il fixe à vingt-deux le nombre des livres canoniques, et les place selon l'ordre alexandrin. Il ne fournit aucun renseignement précis sur la clôture du Canon, mais laisse pourtant entendre avec quel critère on doit juger la canonicité des livres⁸.

8. Fl. Josèphe est un représentant authentique de la conception alexandrine du Canon de l'Ancien Testament. On sait ce que nous entendons par là. Nous voulons dire qu'il ne donne pas au mot canonique un sens aussi précis que les juifs. Mais si on l'interroge ou qu'il doive défendre son point de vue, il n'a pas d'autre réponse ou d'autres arguments que ceux des savants palestiniens. En principe, cet élève des Pharisiens admet le point de vue de Philon, qui ne veut emprunter ses *loca probantia* qu'aux écrits canoniques.

Cela explique que dans son *Archæologia* sa notion des « écrits sacrés » soit très large, que dans le *Proœmium*, § 3, il dise que

L'histoire de 5000 ans est racontée *διὰ τῶν ἱερῶν γραμμάτων*. Où cette notion est le plus large, c'est quand il se vante avoir écrit toute l'histoire jusqu'à la douzième année de Néron *ὡς αἱ ἱεραὶ βιβλίοι περὶ πάντων ἔχουσι τὴν ἀναγραφὴν*. Ici ce n'est plus l'historien qui parle, c'est le rhéteur. A cette manière large, opposons l'important passage suivant (C. Apionem, I, 8) :

Οὐ γὰρ μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ' ἡμῖν, ἀσυμφώνων καὶ μαχομένων· δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία, τοῦ παντὸς ἔχοντα χρόνου τὴν ἀναγραφὴν, τὰ δικαίως (θεῖα? ¹) πεπιστευμένα. Καὶ τούτων πέντε μὲν ἐστὶ τὰ Μωϋσέως ἃ τοῦς τε νόμους περιέχει καὶ τῆς ἀνθρωπογονίας παράδοσιν, μέχρι τῆς αὐτοῦ τελευτῆς· οὗτος ὁ χρόνος ἀπολείπει τρισχιλίων ὀλίγων ἐτῶν. Ἀπὸ δὲ τῆς Μωϋσέως τελευτῆς μέχρι τῆς Ἀρταξέρξου τοῦ μετὰ Ξέρξην Περσῶν βασιλέως ἀρχῆς οἱ μετὰ Μωϋσῆν προφητῆται τὰ κατ' αὐτοὺς πραχθέντα συνέγραψαν ἐν τρισὶ καὶ δέκα βιβλίοις· αἱ δὲ λοιπαὶ τέσσαρες ὕμνους εἰς τὸν Θεὸν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὑποθήκας τοῦ βίου περιέχουσιν. Ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἕκαστα· πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν, διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχὴν. Δῆλον δ' ἐστὶν ἔργῳ πῶς ἡμεῖς τοῖς ἰδίῳις γράμμασι πεπιστεύκαμεν ¹. Τοσούτου γὰρ αἰῶνος ἤδη παραψηχότος, οὔτε προσθεῖναι τις οὐδὲν, οὔτε ἀφελεῖν αὐτῶν οὔτε μεταθεῖναι τετόλμηκεν. Πᾶσι δὲ σύμφυτόν ἐστιν εὐθὺς ἐκ τῆς πρώτης γενέσεως Ἰουδαίοις τὸ νομίζειν αὐτὰ Θεοῦ δόγματα, καὶ τούτοις ἐμμένειν καὶ ὑπὲρ αὐτῶν, εἰ δέοι, θνήσκειν ἠδέως.

Dans ce passage, à remarquer trois choses importantes pour notre étude : a) Josèphe fixe le nombre des livres à 22. b) Il les classe selon l'ordre alexandrin. c) Il suppose pour la canonicité des livres un critère qui mérite d'attirer notre attention. Entrons dans quelques détails sur chacun de ces trois points.

a) Josèphe compte les livres de la manière suivante : *cinq livres de Moïse, treize livres de Prophètes et quatre hymnes et prescriptions morales*. Le nombre 22 ne peut être obtenu que si l'on cherche Ruth et les Lamentations parmi les Prophètes. Eu égard à l'idée que Josèphe se fait de la *διαδοχὴ τῶν προφητῶν*, ce qu'il y a de plus vraisemblable est qu'il unit le livre de Ruth à celui des Juges, et les Lamentations au livre de Jérémie. Le nombre 22 se présente comme invariable. En effet, Josèphe lui-même déclare que, malgré le temps écoulé depuis la rédaction des livres, nul n'avait osé y ajouter ou y changer quoi que ce fût.

b) Du passage cité il ressort que Josèphe ordonne les livres suivant la manière alexandrine. Il doit avoir compté les *Chroniques*,

¹ Dans l'édition de B. NIESE, Berolini, 1889, vol. V., édit. min., ce mot est abandonné comme inauthentique. Eusèbe l'aurait introduit. (Voir Eichhorn, Einl. 4, I.)

Esdras, *Néhémie* et *Daniel* au nombre des Prophètes, c'est-à-dire parmi les livres historiques; en effet, ils n'auraient pu appartenir aux « quatre hymnes et prescriptions morales. » Ces quatre derniers comprenaient sans doute *David* et *Salomon*, c'est-à-dire les *Psaumes*, les *Proverbes*, l'*Ecclésiaste* et le *Cantique des Cantiques*. Quant au livre de *Job*, il l'a considéré comme livre historique et placé parmi les Prophètes. Ce qui précède est ce que nous appelons l'ordre alexandrin des livres de l'Ancien Testament parce qu'il se rencontre, avec quelques divergences de détail, dans les manuscrits des LXX. Le fait que Josèphe nomme *David* et *Salomon* en dernier lieu ne veut pas dire qu'il ait placé ces livres en queue d'une collection complète des livres de l'Ancien Testament. Il leur réserve une mention particulière parce qu'ils ne renferment aucune histoire.

c) Josèphe suppose un critère de la canonicité des 22 livres nommés. Il dit, en effet que, d'Artaxerxès jusqu'à lui, on avait bien écrit toute l'histoire, mais qu'elle n'avait pas été considérée comme digne de foi parce que, dans cette période, il n'y avait pas eu de succession régulière des prophètes. Ce que Josèphe veut dire par là n'est pas douteux. Il considère les prophètes comme les *rédacteurs* (Aufzeichner) de l'histoire de leur temps. Il place à tort l'histoire d'Esther sous Artaxerxès I^{er} (Arch. Jud. XI, 6.) Ainsi, pour lui, l'auteur d'Esther est le dernier des « treize Prophètes. » Il est important de remarquer que Josèphe ne s'occupe que de la crédibilité des livres historiques et prophétiques de la Bible, nullement de leur canonicité ou de leur inspiration (KÜHNEN, *H. K. O.*, III, p. 425). Cependant les livres dits canoniques ne sont pas seulement considérés supérieurs aux autres livres historiques, mais dès leur jeunesse, les juifs les tiennent pour *θεοῦ δόγματα* « auxquels ils veulent rester attachés et pour lesquels ils sont prêts à mourir si cela est nécessaire. » La lumière divine, à laquelle les Prophètes ont envisagé et décrit les événements de leur temps, et qui donne la crédibilité aux livres, fait de ceux-ci un tout, grâce à la *διαδοχή*. Il est possible que, plus tard, l'inspiration ait été donnée à d'autres hommes, mais ils n'ont laissé aucun écrit digne d'être placé sur le même rang que les autres. Ainsi Josèphe ne dit pas que le dernier prophète ait fermé le Canon; cela ne lui paraît pas nécessaire. La série était close, et le dire officiellement était superflu.

¹ EUSÈBE-NIESE lisent : πῶς ἡμεῖς πρόσιμεν τοῖς ἰδίοις γράμμασι.

A côté d'éléments importants de la vérité historique, la conception de Josèphe renferme beaucoup de choses fausses, telle la « succession des Prophètes » connue aussi des sources juives. (§ 6, remarque 3, et BUHL, *Canon und Text des Alten Testaments*, p. 35¹). Ces éléments sont :

a) Pour Josèphe et le cercle qu'il représente, le silence de la prophétie marque la limite entre le canonique et le non-canonique.

b) La croyance générale en la canonicité précède les décisions de l'école. Au § 6, nous verrons qu'au temps de Josèphe, l'école avait encore des doutes au sujet de la canonicité des principaux écrits du troisième groupe. Et pourtant le peuple avait pour les écrits qui forment le Canon actuel (ainsi que l'indique le nombre donné par Josèphe) une telle vénération « qu'il était prêt à mourir pour eux, si cela était nécessaire. »

¹ Le terme juif pour désigner les livres écrits après la *διαδοχή τῶν προφητῶν* est *מבאן ואילך* (à partir de ce moment). Ainsi *Sanh.*, fol. 28 a : « Les livres tels que celui de Sirach qui ont été écrits *מבאן ואילך*, peuvent être lus ainsi qu'on lit une lettre. » Dans le Canon, il n'y a que les livres écrits *עד באן* (jusqu'ici) c'est à dire jusqu'à Esther (suivant la manière de voir des juifs).