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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 34 (1901)

Heft: 3-4

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

Autor: Wildeboer, G.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379708

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

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

FORMATION DU CANON DE L'ANCIEN TESTAMENT

ÉTUDE HISTORICO-CRITIQUE

PAR LE

Dr G. WILDEBOER

professeur à l'Université de Groningue*.

---

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

c) *Renseignements fournis par le Nouveau Testament.*

Les renseignements indirects fournis par le Nouveau Testament sur le canon de l'Ancien Testament sont assez importants pour que les théologiens chrétiens prennent la peine de les examiner. Nous verrons qu'ils concordent peu avec les conceptions empruntées aux savants juifs.

Le Nouveau Testament cite l'Ancien Testament comme « l'Ecriture, » « les Ecritures, » « les saintes Ecritures, » « la Loi et les Prophètes » ou simplement comme « loi [1]. » Une seule fois (Luc XXIV, 44) la citation suppose la tripartition du canon, ce qui ne prouve pas que l'auteur ait pensé à un « canon, » encore moins à celui que nous connaissons [2]. On affirme aussi, mais sans preuve, que notre canon est présupposé par Mat. XXIII, 35 [3].

1. A propos des noms par lesquels les livres de l'Ancien Testament sont désignés, on peut remarquer ce qui suit : ἡ γραφὴ se ren-

* Voir la livraison de mars.

contre dans Jean X, 35; XIX, 36, et 2 Pierre I, 20; αἱ γραφαὶ dans Mat. XXII, 29; Actes XVIII, 24; γραφαι ἁγίαι Rom. I, 2; ἱερὰ γράμματα 2 Tim. III, 15, etc. Ces noms parlent d'eux-mêmes, mais nous laissent dans l'incertitude sur le contenu du Canon. L'expression ἡ γραφὴ ne désigne pas toujours la Sainte-Ecriture comme corps; elle peut n'indiquer que le passage cité. Cependant Jean X, 35 l'applique à toute l'Ecriture, quoique le contenu n'en soit pas indiqué. (Comp. C. SEPP, *De leer des Nieuw Testament over de Heilige Schrift des O. V.*, Amsterdam 1849. Pages 69 sq.).

L'expression νόμος καὶ προφῆται, plus fréquente, dit peut-être davantage. (Mat. V, 17; VII, 12; XXII, 40; Luc XVI, 16, 29, 31; Actes XIII, 15; XXVIII, 23), mais on ne peut rien conclure de cette appellation, car il n'est pas prouvé que les hagiographes soient compris dans les προφῆται. Par contre, c'est une opinion erronnée que celle qui dit que le 3me groupe n'était pas considéré comme sacré par les auteurs du Nouveau Testament. Il ne faut pas oublier que les passages cités ne parlent pas d'un Canon de livres, mais de la *vieille révélation de Dieu*, qui peut bien être comprise sous le nom de *La Loi et les Prophètes*, ou, si l'on prend plutôt garde aux *écrits* que ces termes désignent, on voit que l'expression en question se rapporte aux deux groupes qui jouissent de la plus grande autorité, et que Dieu les veut faire connaître préférablement à un seul écrit du troisième groupe. Il ne doit point échapper à notre attention que l'ensemble des écrits de l'Ancien Testament est désigné par le mot ὁ νόμος Jean X, 34; XII, 34; XV, 25; 1 Cor. XIV, 21. Cela est d'autant plus remarquable, que les trois passages cités par le 4e Evangile sont empruntés aux Prophètes et aux Psaumes, et celui de 1 Cor. XIV, 21 à Esaïe XXVIII, 11, non à Deut. XXVIII, 49. Au § 8, nous expliquerons ces faits.

2. Nous ne sommes point étonné qu'on ait vu dans Luc XXIV, 44 une preuve que les auteurs du Nouveau Testament connaissaient la tripartition du Canon de l'Ancien Testament. Il faut admettre alors que tous les hagiographes sont cités comme οἱ ψαλμοί qui en constituent la partie la plus importante, et que les autres livres de ce groupe sont compris dans cette expression. Mais il ne faut point forcer le contexte et faire violence aux mots. Il importe de ne rien mettre dans les mots. Que nous enseigne le contexte? Le Seigneur ressuscité cherche à faire comprendre à ses disciples, comme à ceux qui allaient à Emmaüs, que le Christ devait souffrir et ressusciter des morts le troisième jour. C'est ce qu'ils

peuvent apprendre par l'Ecriture. Mais quel livre du troisième groupe, outre les Psaumes, peut servir à cette instruction? Il suit de là que d'après le passage de Luc XXIV, 34, il n'y avait pas, au temps de Jésus, que la Loi et les Prophètes qui fussent tenus pour sacrés, mais qu'il y avait encore d'autres écrits, au premier rang desquels se trouvaient les Psaumes.

3. On a pensé pouvoir tirer du passage Mat. XXIII, 35 (comp. Luc XI, 21) une preuve de l'existence du Canon de l'Ancien Testament au temps de Jésus-Christ (comp. RIEHM's *Handbuch des biblischen Alterthums*, Bielefeld u. Leipzig, 2. Bd., 1884, II, p. 1318, Art. Zacharie). Voici de quoi il s'agit. Dans ce passage, le Seigneur dit : « ....afin que retombe sur vous tout le sang innocent répandu sur la terre, depuis le sang d'Abel le juste jusqu'au sang de Zacharie, que vous avez tué entre le temple et l'autel. » Or le dernier martyr de l'Ancien Testament n'est pas Zacharie ben Jojada tué sous Joas (au neuvième siècle avant Jésus-Christ), mais Urie ben Semaja, tué sous Jojakim au septième siècle avant Jésus-Christ. (Voir Jér. XXVI, 23.) Si Jésus avait eu devant les yeux l'ordre des temps, il n'aurait pu dire d'Abel à Urie. Pourquoi dit-il d'Abel à Zacharie? Parce que Zacharie est le dernier nommé dans l'Ancien Testament (2 Chron. XXIV, 20 et 21). S'appuyant sur ce qui précède, on prétend que Jésus a voulu parler du sang de tous les justes nommés par toute l'Ecriture, nous dirions : de la Genèse à l'Apocalyse. Il suivrait de là que pour Jésus comme pour nous, les *Chroniques* étaient le dernier livre de l'Ancien Testament.

Il ne faut pourtant pas oublier que presque personne alors ne possédait de collection complète des Saintes-Ecritures, même la plupart des synagogues étaient dans ce cas. Et fût-on même en possession de tous les livres, tous les rouleaux étaient séparés. Cela peut tout au plus signifier que le Seigneur rendait hommage à la théorie reçue sur la succession de ces livres. Ceci admis, il en résulte que Jésus, comme les Juifs postérieurs, considérait le livre des Chroniques comme le dernier livre de l'Ancien Testament. Mais quels livres étaient comptés dans ce troisième groupe que terminaient les Chroniques? C'est ce que Mat. XXIII, 25 ne nous dit pas. Mais n'est-il pas plus vraisemblable que c'était la succession des livres historiques, au sens strict (auxquels Jérémie n'appartenait pas), qui était dans l'esprit du Seigneur? Et parmi ceux-là, les Chroniques étaient toujours considérées comme le plus

récent et le dernier. De cette manière, nous avons enlevé tout droit à ce passage, et nous conservons la supposition que nous avons ici à faire à une inexactitude, ou qu'il est ici question de Zacharie ben Baruch, tué à Jérusalem pendant la guerre des Juifs contre les Romains. (Voir OORT, *Laatste Eeuwen*, etc., II, p. 363 sq.) Mat. XXIII, 35 est certainement inexact en tant que Zacharie y est nommé comme « fils de Barachias ». Il a été confondu avec le prophète postexilique du même nom. (Voir Zach. I, 1 [comparer Es. VIII, 2; Esd. V, 1]). Dans le passage parallèle Luc XI, 51, les mots « fils de Barachias » ne figurent pas.

Ce n'est sans doute pas pur hasard si dans le Nouveau Testament on ne rencontre aucune citation d'*Esther*, de l'*Ecclésiaste* ou du *Cantique*[4]. Un certain nombre de souvenirs et de citations d'écrits apocryphes prouvent que les auteurs du Nouveau Testament n'ont pas connu de canon de l'Ancien Testament identique au nôtre[5].

4. On peut avec vraisemblance soutenir que l'absence de citations d'*Esther*, de l'*Ecclésiaste* et du *Cantique* dans le Nouveau Testament est due au hasard, puisqu'on n'y trouve aucun passage d'*Esdras*, de *Néhémie*, d'*Abdias*, de *Nahum* et de *Sophonie*. Car il n'est pas prouvé que Marc VI, 23 dépende d'Esther V, 3, 6; VII, 2. Dans tous les cas, y aurait-il une connaissance d'Esther, ce n'est pas une citation. Il en est de même entre Mat. VI, 7, 9 et Eccl. V, 1; Mat. VI, 11 et Eccl. V, 17 (?); Luc XVI, 9 et Eccl. XI, 2; Rom. IX, 16 et Eccl. IX, 11; Rom. VIII, 18 et Eccl. I, 2-11; Jean IX, 4 et Eccl. IX, 10. Comparer *Introduction* I de mon commentaire de l'*Ecclésiaste* dans MARTI, *Kurzer Handkommentar*, Freiburg 1898, contre VOLCH, *Kommentar Predig.* p. 140 à 150. Cependant le caractère de la plupart de ces écrits fait que nous ne nous en étonnons pas; de plus, ce fait est éclairé d'une vive lumière par ce que les sources juives et chrétiennes nous rapportent de quelques-uns de ces livres. (Voir § 6, remarques 5, 6; § 7, remarques 1, 3, 4). Si Esdras et Néhémie ne sont pas cités, c'est qu'ils étaient primitivement unis aux Chroniques; la séparation était déjà opérée, il est vrai, au temps de Jésus. On peut en dire autant d'*Abdias, Nahum* et *Sophonie* qui étaient des éléments du livre appelé *Dodekapropheton*.

5. Les citations tirées des apocryphes par les auteurs du Nouveau Testament ne peuvent être niées que par des préjugés dogmatiques.

(A côté des commentaires du Nouveau Testament, voir l'ouvrage bien connu de G. SURENHUSIUS ספר המשוה *sive* βίβλος καταλλαγῆς *in quo secundum veterum theologorum Hebræorum Formulas allegandi et Modos interpretandi conciliantur loca ex V. in N. T. allegata*, Amstelædami 1713). Les faits parlent haut et si distinctement, que ce serait un travail inutile que de vouloir en affaiblir la portée. D'un autre côté, on en a exagéré l'importance. Ainsi, E. R. STIER (*Sogar die Apocryphen im Neuen Testament* dans ses *Andeutungen für gläubiges Schriftverständnis*, 2. Sammlung 1828, p. 486-524) qui n'a pas réuni moins de 102 passages du Nouveau Testament ayant quelque ressemblance avec les livres apocryphes. BLEEK a considérablement émondé ce nombre. (Voir *Ueber die Stellung der Apocryphen des Alten Testament im Christlichen Kanon; Studien und Kritik*. 1853, p. 267 à 354.) D'après lui, on doit classer ces passages comme suit : *a*) Souvenirs des écrits apocryphes ; *b*) Renseignements puisés dans les Apocryphes, et placés sur la même ligne que ceux tirés de l'Ancien Testament ; *c*) Citations réelles.

Ainsi *a*) Rom. I, 20-32 fait penser à la *Sapience de Salomon* XIII-XV ; 1 Cor. VI, 13, à *Sirach* XXXVI, 20 ; Héb. I, 3 à la *Sapience de Salomon*, VII, 36 ; Jacq. I, 9 à *Sirach* IV, 29 et V, 11 ; 1 Pierre I, 6, 7 à la *Sapience* III, 3-7. Ces passages ne prouvent rien, sinon que les auteurs avaient conservé le souvenir des textes apocryphes. — *b*) Les passages du second groupe ont plus d'importance ; c'est par eux seulement que les auteurs du Nouveau-Testament ont pu connaître les choses dont ils parlent et qu'ils placent sur le même rang que celles fournies par l'Ancien Testament. Ainsi 2 Tim. III, 8 parle des magiciens égyptiens *Jannes* et *Jambres*, noms qui sous différentes formes se rencontrent aussi dans les Targums et dans le Talmud (par exemple dans le Talmud יוחני וממרא, dans le Targum de Jonathan יניס וימברים) ; ils doivent avoir été empruntés à un écrit perdu sur le temps de Moïse. Héb. XI, 37 a un passage du *Martyrium Jesaiæ*. Jude 9 est tiré de l'*Assumptio Mosis*. — *c*) Les citations directes sont plus importantes encore. On les rencontre dans Mat. XXVII, 9 ; Luc XI, 49 ; Jean VII, 38 ; 1 Cor. II, 9 ; Eph. V, 14 et Jude 14-16. Quelques explications sur ces passages. Le nom de Jérémie, Mat. XXVII, 9, n'est pas un lapsus calami. Ce passage que nous chercherions dans Zach. XI, 12, a été tiré, par l'auteur du 1er Evangile, d'un écrit apocryphe de *Jérémie*. Jérôme dit de ce passage : « legi nuper in quodam Hebraico volumine, quod Nazarenæ sectæ mihi Hebræus obtulit, Jeremiæ apo-

cryphum, in quo hæc verba scripta reperi » (ed. VALLARSI, VII, 1, p. 228, et SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, II, p. 676). — Luc XI, 49; Jean VII, 38 et Jacq. IV, 5 sont de véritables citations, quoique nous n'ayons plus les textes originaux. On ne peut pourtant pas accepter ce que dit H. Grotius (voir Commentaire), que dans Luc XI, 49 εἶπε est égal à אמר בלבו, il pense! Dieu a pensé ainsi, car c'est ainsi que cela est arrivé! L'explication de A. RESCH (*Ausserkanon. Evangelienfragmente*, Leipzig, 1889, § 10, N° 4) est également insuffisante. — 1 Cor. II, 9 est, d'après Origène, tiré de l'*Apocalypse d'Elie*, ainsi que Eph. V, 14, au dire d'Epiphane. RESCH, o. c., § 10, N° 37, les considère comme des paroles de Jésus. Mais ses raisons sont faibles. — Jude 14-16 est emprunté au livre d'*Hénoch*. Sur tous les Apocryphes cités, voir l'ouvrage de SCHÜRER, *Geschichte des judischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, 1886, p. 575-693.

Si l'on répand sur tous ces faits une lumière complète, on verra clairement: *a*) Que les auteurs du Nouveau-Testament connaissaient beaucoup de passages des Apocryphes, auxquels ils accordaient une valeur égale à celle des textes de l'Ancien Testament. *b*) Que les apocryphes mentionnés ne sont pas ceux des LXX; car les citations indiquées plus haut sous lettre *c* sont tirées d'écrits qui ne se rencontrent pas dans les manuscrits des LXX. *c*) Que la plupart des auteurs du Nouveau Testament avaient une notion des Saintes-Ecritures plus large que celle des Alexandrins.

Cependant, de tout cela, il ne découle point encore que le Seigneur et ses apôtres aient considéré le Canon alexandrin comme le « vrai canon, » ainsi que le croit VAN KÆSTEREN (comp. *Theol. Stud.* 1897, p. 159 sq., et plus bas § 6).

RYLE (*Canon of the Old Testament*, p. 153 sq.) ne veut pas concéder la force probante de ces passages. Il estime indémontré que quelques passages (par exemple Jean VII, 38; 1 Cor. II, 9) « so be explained as giving the substance and combined thought of more than one passage of the Old Testament », et que Mat. XXVII, 9, Luc XI, 49 soient tirés d'une source apocryphe. — Pour nous, le témoignage des Pères de l'Eglise a plus de valeur que la conception dogmatique du professeur anglais. En outre, qu'on veuille placer sa démonstration à côté de la nôtre et considérer quelle opinion est la plus vraisemblable. Remarquons encore que εἶπε, comme שֶׁנֶּאֱמַר dans les écrits juifs, est le terme qui introduit les citations de l'Ecriture sainte.

Si les renseignements fournis par le Nouveau Testament sont contraires à l'opinion que dès le temps d'Esdras il y aurait eu un canon fermé, reconnu comme tel par Jésus et ses apôtres [6], ils nous donnent cependant des indications positives sur l'histoire de la canonisation [7].

6. Dans son ouvrage : *De Leer van Jesus en de Apostelen over de H. S. des O. T.*, Kampen, 1886, M. NOORDTZIJ a affirmé que Jésus et ses apôtres avaient tenu notre canon pour norme de la foi. (Voir ma critique de ce point de vue dans les *Theologische Studien*, 1886, p. 156-163).

D'un autre côté, le Dr ED. BÖHL a essayé d'expliquer pourquoi les auteurs du Nouveau Testament suivent les LXX de préférence au texte masorétique. Cela touche de très près à l'usage des apocryphes. En 1873, Böhl écrivit ses *Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu, u. s. w.* Wien. Il prétend que les LXX pénétrèrent en Palestine, et qu'il en sortit une traduction araméenne dont Jésus et ses apôtres se sont servis. La seconde partie de l'ouvrage de Böhl parut en 1878 sous le titre : *Alttestament. Citate im Neuen Testament ;* il s'efforce de montrer dans ce volume, que les citations de l'Ancien Testament qui se rencontrent dans le Nouveau Testament sont *araméennes*. Seulement, rien n'est moins prouvé que l'existence d'une telle traduction, tenue pour inspirée, donc pour parole de Dieu, par les contemporains de Jésus-Christ. Mais que ne fait-on pas pour maintenir une hypothèse insoutenable ?

A propos de Mat. XXVII, 9, Böhl écrit : « Dans la Bible populaire employée par Matthieu, ce passage, tiré de Zacharie, se trouvait dans Jérémie XIX, 15. Aujourd'hui, nous ne le rencontrons plus dans Jérémie, mais dans la prophétie de Zacharie, devenue ainsi un *fons secundarius*. »

Cette opinion peut aller de pair avec celle du jésuite HARDOUIN († 1729), qui dans son commentaire du Nouveau Testament exposait que le latin en était la langue originale. Il pensait que dans les provinces de l'empire romain (à tort, du moins pour les provinces orientales), le latin était plus connu que le grec, et que Dieu, prévoyant que le latin deviendrait d'un usage encore plus général, avait inspiré le Nouveau Testament en cette langue. On peut citer de telles opinions sans se donner la peine de les réfuter. (Lire dans les *Theol. Tijdsch.* 1874, p. 207-212, la pénétrante critique que KUENEN a faite de l'ouvrage de Böhl.)

7. Quoique peu nombreuses, les indications positives que le Nouveau Testament fournit à notre étude sont importantes.

Les voici : *a*) Dans les cercles juifs, d'où sont sortis Jésus et ses apôtres, on avait une très large notion des Saintes Ecritures, notion que les premiers chrétiens ont conservée; c'est ce qui explique l'origine chrétienne de toute une série d'écrits apocryphes. (Voir Schürer.) *b*) On trouve également des traces d'une conception plus étroite. Ainsi les noms donnés aux Saintes-Ecritures (voir plus haut, remarque 1) peuvent difficilement s'appliquer aux apocryphes ; dans la grande majorité des cas, le contexte dans lequel ces noms se présentent montre qu'en réalité il s'agit de livres renfermés dans notre canon. *c)* Tout s'explique quand on suppose qu'au temps de Jésus, l'autorité préposée à la garde du Canon ne l'avait pas encore fermé, que seuls la *Loi* et les *Prophètes* jouissaient d'une autorité indiscutée, et qu'à côté des *Psaumes* on lisait *Daniel*, d'autres *Hagiographes* et même beaucoup d'écrits apocryphes ; cependant, à cette époque, « l'Ecole » commençait à fixer des limites et à exercer un contrôle. Le Seigneur et ses disciples se seraient certainement soumis à l'autorité de l'Ecole (Mat. XXIII, 2, 3), et si on les eût interrogés, ils eussent répondu sans beaucoup s'écarter de la manière juive de compter les livres. Nous avons déjà rencontré chez Josèphe ce point de vue vacillant. Que le Canon *prétalmudique* des Juifs ait eu le contenu du « Canon alexandrin » est une opinion contraire à l'histoire (contre van Kasteren).

§ 6. Témoignages historiques concernant le Canon de l'Ancien Testament.

d) *Renseignements juifs, principalement ceux fournis par le Talmud.*

Dans notre étude de l'histoire du canon de l'Ancien Testament, nous sommes invités par l'exemple des théologiens chrétiens depuis Jérôme à examiner les *renseignements juifs*. Cela est d'autant plus nécessaire que les vues empruntées au seizième siècle aux savants juifs sont peu en harmonie avec les renseignements fournis par le Talmud [1] et d'autres écrits.

1. Il n'est pas besoin d'expliquer en détail pourquoi nous consacrons un paragraphe spécial aux témoignages juifs sur le canon

de l'Ancien Testament. Plusieurs raisons nous y poussent. Les théologiens chrétiens ont jadis cherché, avec raison, auprès des théologiens juifs, la lumière nécessaire à une saine compréhension de l'Ancien Testament, mais ils ont souvent accepté sans examen ce que les rabbins avaient eux-mêmes admis sans examen. C'est ainsi que pénétra partout l'idée que tout le Canon de l'Ancien Testament avait été fixé au temps d'Esdras. Voici avec quelle certitude cela est affirmé par HOTTINGER (Thes. I, 2, quaest. I). « Inconcussum enim hactenus, et tam apud christianos* quam Judæos ἀναμφισβήτον fuit principium simul et semel canonem V. T. authoritate prorsus divina constitutum esse ab Esdra et viris synagogæ magnæ. » Nous verrons que cette opinion des rabbins ne repose sur aucune tradition certaine, qu'elle n'est qu'une hypothèse appuyée sur divers témoignages qui disent tout autre chose à un critique pénétrant. Les écrits d'ELIAS LEVITA († 1549) et de DAVID KIMCHI († 1240) ne sont que des sources dérivées et peu sûres. Nous devons avant tout étudier les renseignements talmudiques.

Tout d'abord il faut remarquer que partout dans le *Talmud*, aussi bien dans la *Gemara* (environ 500 ans après Jésus-Christ) que dans la *Mischna* (environ 200 ans après Jésus-Christ) sont présupposées l'existence de notre canon et sa division en *Thora*, *Nebiim*, *Kethoubim* [2].

2. Sur ce point, pas de contestation. On trouvera dans SURENHUSIUS, p. 49 sq., thèse XI, la preuve que l'on a cité les trois parties de l'Ancien Testament. « Ad majorem rei confirmationem aliquando Mosis, Prophetarum et Hagiographorum verba allegantur.... Interdum addi solent hæc verba: זכר זה כתוב בתורה שנוים בנביאים משולש בכתובים, res hæc scripta est in lege, iterata in Prophetis, et tertio in Hagiographis. »

Dans le Talmud de Babylone (Baba Bathra, fol. 14 *b*, 15 *a*) on rencontre des conceptions singulières sur les auteurs et les rédacteurs des écrits de l'Ancien Testament, plutôt que de la canonisation [3].

3. Quelques auteurs (voir HERZFELD, *Geschichte Israels*, 1857, III, p. 74, et FÜRST, *Kanon des Alten Testamentes*, p. 129-134), ont pensé que le passage cité parlait de la canonisation, parce qu'ils attri-

* « Inter eos quibus non pro cerebro fungus est », dit-il ailleurs.

buaient au verbe כתב toutes sortes de significations. HERZFELD (en substance aussi FÜRST et KÖNIG, *Einleitung*, p. 445) ont pensé que dans le Talmud כתב signifiait : 1. Fixer par écrit ce qui est transmis oralement. 2. Réunir les sentences ou les proverbes d'autrui. 3. Ecrire ou composer un livre. 4. Introduire un livre dans le Canon. Cependant ce verbe n'a pas d'autre sens qu'*écrire, composer un livre*. C'est ce que l'on voit clairement en étudiant le passage dans son contexte.

Le passage en question n'est pas une *Mischna*, mais une *Baraïtha*, à laquelle se rapporte une *Gemara* détaillée. (Voir le texte, la traduction et l'explication dans l'ouvrage de G.-A. MARX déjà cité : *Traditio rabbinorum veterrima de V. T. ordine atque origine, Lipsiæ*, 1884, et comparer, sur la différence des mots *Baraïtha* et *Mischna*, STRACK, *Einleitung in den Talmud*, Leipzig, 1887, p. 5 et 6, introduite comme article dans la *Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 2e éd., vol. 18e).

Voici la traduction de la *Baraïtha*, telle que MARX la donne dans son ouvrage (p. 20 sq.) : « Magistri nostri docent : ordo Prophetarum hic est : Josua, Judicum, Samuelis, Regum, Jeremias, Ezechiel, Jesajas, Duodecim. — Ordo Hagiographorum hic est : Ruth, liber Psalmorum, Jobus et Proverbia, Ecclesiastes, Canticum canticorum et Threni, Daniel et libellus Ester, Esra et Chronica. » Quis autem scripsit eos libros? Moses scripsit librum suum et sectionem de Bileamo et Jobum. Josua scripsit librum suum et octo illos versus in Lege. Samuel scripsit librum suum et librum Judicum et Ruth. David scripsit librum Psalmorum pro[1] decem senibus, scilicet pro homine primo, pro Melchisedece, pro Abrahamo, pro Mose, pro Hemano, pro Juduthuno, pro Asapho et pro tribus Coræ filiis. Jeremias scripsit librum suum et librum Regum et Threnos. Hiskias sociique ejus scripserunt Jesajam, Proverbia, Canticum canticorum [et Ecclesiasten, omis par MARX, p. 22, par inadvertance]. Viri synagogæ magnæ scripserunt Ezechielem et Duodecim [Danielem, omis par MARX] et libellum Ester. Ezra

[1] Suivant le Dr NEUBAUER, על ידי doit être traduit par « avec l'aide de ». Si cette traduction était exacte, la tradition affirmerait que chacune des personnes nommées aurait possédé la même inspiration religieuse et poétique que David. DALMAN (Marx) (Der Gottesname Adonai) maintient cependant que על ידי doit être rendu par « pour = au nom de ». Voir CHEYNE, *The Origine and Religious Contents of the Psalter*, London, 1891, p. 213.

scripsit librum suum atque genealogias, quas chronicorum in libro legimus, usque ad semet ipsum (עדלו). »

Pour l'intelligence exacte des choses, ajoutons ce qui suit, tiré de la *Gemara :* « Id cum Rabbi [scil. Rabbi Abba Aricha, 3e s.] effato convenit, quem Rabh Juda [scil. Rabh Juda ben Jecheskel, 3e s.] tradit dixisse : Esra non ascendit e Babylonia, antequam suam genealogiam perscripsit ; tum demum ascendit. — Quis ad finem perduxit? — Nehemias, filius Helchiæ. » Quoique cette tradition n'ait point été admise dans la *Mischna,* mais seulement dans la *Gemara,* en tant que *Baraïtha,* elle n'est pourtant pas aussi récente que la *Gemara.* Les Baraïthas (expression araméenne pour משנה חיצונה) ont été reportées à la période des docteurs de la Mischna (Tannaïm) comme cela ressort de la formule d'introduction תַּנְיָא. Celle dont nous venons de parler est attribuée à Juda I surnommé Ha-Kadosch, chef de l'Ecole de Tibériade (2e s.) dont la Mischna porte le nom.

Considérons-en de plus près le singulier contenu. Tout d'abord, le commencement ne renferme aucune mention de la Thora. Cela ne doit point nous étonner, car la Thora devait toujours être écrite sur un rouleau à part, jamais sur le même rouleau que d'autres livres. Pour ceux qui veulent copier des écrits sacrés sur un seul rouleau, il y a précisément ici des prescriptions touchant l'ordre à suivre.

Puis viennent les opinions sur la composition des différents livres. La Thora a été écrite par Moïse ; cela allait de soi. Naturellement, les huit derniers versets (mort de Moïse) sont attribués à Josué. Ailleurs, le Talmud les attribue à Moïse. Dans les *Menachôth,* fol. 30a, il est dit : « Le Saint (qu'il soit béni) a parlé jusqu'à וימת (Deut. XXXIV, 5) et Moïse a répété et écrit ses paroles. A partir de וימת il a parlé, et Moïse a écrit dans les larmes. » Il est caractéristique qu'on ait vu en Moïse l'auteur de l'histoire de *Balaam* et du livre de *Job.* Pourquoi attribuer d'une manière expresse à l'auteur du Pentateuque le passage Nomb. XXII, 2 — XXV, 9? A notre avis, c'est parce que, dans les écoles juives, il s'était élevé des doutes au sujet de l'auteur de cette curieuse histoire. (Voir Marx, o. c., p. 42.) Si l'on a pu considérer Moïse comme l'auteur de Job, c'est qu'on pensait que les prophètes avaient écrit l'histoire de leur temps. Au sujet d'une assimilation de Job à Jobab (Gen. XXXVI, 33) voir Marx, o. c., p. 42; elle est mise en rapport avec la souscription de Job dans les LXX. Pour

terminer, fixons encore notre attention sur l'opinion qui fait d'Ezéchias et de ses aides les auteurs des livres ימש"ק (*Esaïe, Proverbes, Cantique* et *Ecclésiaste*, et des « hommes de la Grande Synagogue », ceux des livres קנד"ג (*Ezéchiel, 12 petits prophètes, Daniel* et le « rouleau », c'est-à-dire *Esther*. On pense souvent que cette manière de voir se rattache à la conception juive postérieure qui ne pouvait admettre que des écrits sacrés eussent été écrits en dehors de la terre sainte. Cela expliquerait l'assertion touchant *Ezéchiel, Daniel, Esther*. Cependant, cette opinion qui se rattache à Raschi (Rabbi Salomon ben Isaac † 1105) n'a pas de fondement dans le Talmud (MARX, o. c. 5). Si le livre תרי עשר (les 12 petits prophètes en un seul livre) est attribué « aux hommes de la Grande Synagogue », cela signifie que ce livre doit avoir eu un seul auteur (rédacteur), abstraction faite des différents prophètes. *Malachie* seul possède une souscription, ensorte que les 12 livres n'en forment qu'un seul. (Nous parlerons des « hommes de la Grande Synagogue » au § 10.) Les quatre livres qu'ils doivent « avoir écrits » sont, dans leur forme actuelle, tous récents, sauf *Ezéchiel*. Y a-t-il dans ce fait un souvenir obscur de l'histoire de ce livre? Nous ne faisons que poser la question à laquelle nous répondrons ailleurs. (Voir ma *Litteratur des Alten Testamentes*, § 15, remarq. 5.) Les *Voces memoriales* ימש"ק et קנד"ג sont introduites dans le texte hébreu et choisies d'une manière singulière. Elles répondent aux mots ישעיה, משלי, שיר השירים, קהלת et יחזקאל, שנים עשר, דניאל, מגלת אסתר, de la manière suivante : pour le premier mot on prend les quatre premières lettres, et pour le second mot, on prend d'une manière arbitraire les lettres ק, נ, ד et ג.

Dans le Talmud et ailleurs nous rencontrons des doutes de savants juifs sur la valeur canonique de certains livres de l'Ancien Testament, ainsi que divers sentiments de docteurs du second siècle de notre ère. Ces doutes se retrouvent même dans les plus récents écrits post-talmudiques et se rapportent surtout aux *Kethoubîm : Proverbes*[4], *Cantique, Ecclésiaste*[5] et *Esther*[6]. En plus d'un endroit il est question de l'autorité d'*Ezéchiel*[7] et dans les écrits post-talmudiques certains jugements sur *Jonas*[8] frappent notre attention.

4. Les passages qui doivent nous arrêter sont les suivants : sur les *Proverbes : Schabbath*, fol. 30b, et le traité post-talmudique *Abôth*

de *Rabbi Nathan,* chap. I (remaniement du traité talmudique *Pirkê Abôth*). Sur le *Cantique:* Jadaïm III, 5; IV, 6, et *Abôth* de R. Nathan, chap. I. Sur l'*Ecclésiaste: Edujôth,* V, 3. *Jadaïm,* III, 5; *Schabbath,* fol. 30ab, *Abôth de R. Nathan,* chap. I; *Leviticus Rabba,* sect. 28 (VIIe s. ap. J.-C), *Midrasch Kohelet,* chap. I, 3. Sur *Esther: Megilla,* fol. 7a; *Gem. de Jerusalem Megilla,* chap. I, 4 (fol. 70), et *Sanhedrin,* fol. 100a. Sur *Ezéchiel: Schabbath,* fol. 13b; *Menachôth,* fol. 45a; *Chagiga,* fol. 13a. Sur *Jonas: Numeri Rabba,* sect. 18 (12e s. ap. J.-C.), Pseudo-Raschi et Thaanith, fol. 15a.

Par rapport aux *Proverbes,* nous lisons dans le *Schabbath,* fol. 30b: « On voulait aussi cacher le livre des *Proverbes* (בקשו לגנוז) parce qu'il renferme des contradictions; mais on ne l'a pas fait parce qu'ils (les Sages) dirent : dans l'*Ecclésiaste* nous avons regardé plus profondément et avons trouvé la solution; ici aussi, nous voulons regarder plus profondément. » Quelques contradictions y sont données avec quelques essais de solution. — Il en est aussi parlé par R. Nathan (*Abôth,* chap. I; comp. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden,* p. 108 sq.) : « Au commencement, on disait : les *Proverbes,* le *Cantique* et l'*Ecclésiaste* sont *genouzim,* car ils contiennent des paraboles (משלות) et n'appartiennent donc pas aux saints livres; c'est pourquoi on se leva et les cacha, jusqu'à ce que des hommes de la Grande Synagogue vinrent et les expliquèrent. » Ce passage renferme le souvenir des doutes que le livre des *Proverbes* avait fait surgir, et rejette dans l'antiquité soit les controverses au sujet de sa canonicité soit la décision qui le déclara canonique.

5. Au sujet de la controverse sur le Cantique et l'Ecclésiaste, on peut consulter, en dehors du passage tiré d'*Abôth* de R. Nathan, le passage de la *Mischna, Jadaïm* III, 5, duquel il ressort qu'au temps où l'on rédigea la *Mischna* (200 ap. J.-C.), le *Cantique* et l'*Ecclésiaste* étaient tenus pour canoniques. Cependant les discussions au sujet de ces livres n'étaient point encore oubliées. En effet, on lit : « Toutes les Saintes-Ecritures souillent les mains, le *Cantique* et l'*Ecclésiaste* souillent les mains. R. Juda (vers 120 ap. J. C.) disait : Le Cantique, il est vrai, souille les mains (est canonique), cependant l'*Ecclésiaste* est contesté. R. José (du temps d'Hadrien) disait : l'*Ecclésiaste* ne souille pas les mains et le *Cantique* est contesté. R. Simon disait : l'Ecole de Schammaï jugeait plus légèrement l'*Ecclésiaste* que celle de Hillel (c'est-à-dire que celle-ci tenait l'Ecclésiaste pour canonique, celle-là pas

קהלת מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל). R. SIMÉON BEN AZZAÏ, disait: J'ai appris de la bouche des septante-deux anciens, au jour où l'on décerna la dignité (de Nazi) à R. ELÉAZAR, que le *Cantique* et l'*Ecclésiaste* souillent les mains. R. AKIBA (le zélé partisan de Barcochba) disait : Que Dieu fasse que jamais personne en Israël ne puisse nier que le *Cantique* souille les mains ; car le monde entier ne vaut pas le jour où ce livre a été donné à Israël ; tous les *Kethoubim* sont saints, mais le *Cantique* l'est le plus de tous. Si l'on a été divisé, c'est bien au sujet de l'*Ecclésiaste*. R. JEAN FILS DE JOSUÉ, beau-frère d'Akiba, disait : ainsi que le fils d'Azzaï le rapporte, il y a d'abord eu une diversité d'opinions, puis l'on prit une décision. »

Avec quelques divergences de détail, ces renseignements se présentent également dans le Talmud. Voir, par exemple, *Megilla*, fol. 7[a], où SIMÉON BEN MENASCHIA dit que le *Cantique* était inspiré du Saint-Esprit, mais que l'Ecclésiaste était un produit de la propre sagesse de Salomon, et *Edujôth*, V, 3. Dans le traité *Schabbath*, fol. 30[ab], nous lisons : « Les sages avaient voulu cacher le livre de l'*Ecclésiaste*, mais ils y ont renoncé eu égard au commencement et à la fin du livre, » littéralement : תחילתו דברי תורה וסופו דברי תורה (le commencement et la fin se composent de mots tirés de la Thora, cela concerne probablement les versets I : 3, et XII : 13, 14). Dans les Midraschim postérieurs, on rencontre le souvenir des doutes sur l'*Ecclésiaste; Levit. Rabba*, sect. 28. *Koheleth Rabba* 1 : 3, et 11 : 9.

Nous remarquons : *a*) Que la controverse durait encore au commencement du second siècle. C'est ce que laissent voir les noms des rabbins sus-mentionnés, ainsi que la détermination du temps qui ressort de ces mots déjà cités : « au jour où Eleazar ben Azaria fut élevé à la dignité (de Nazi). » Cette manière de fixer le temps se rencontre aussi dans le Talmud et permet de placer l'événement entre 100 et 115 après Jésus Christ. (JOST, *Geschichte des Judentums und seiner Sekten*, Leipzig, 1857, II, p. 28 sq., et GRÆTZ, *Geschichte der Juden*, IV, Leipzig, 1866, p. 37 sq.

b) Que l'expression d'Akiba nous permet de voir où nous devons chercher les livres contestés. C'est dans le 3me groupe que se trouvent les antilégomènes de l'Ancien Testament. Les doutes soulevés par Ezéchiel et par Jonas ne sont pas une exception à cela. (Voir plus bas.)

c) Que la parole d'Akiba, esclave fanatique de la lettre, ne doit

point nous faire penser qu'il ne s'est élevé aucun doute à ce sujet, car lui-même nous l'avoue pour ce qui concerne l'*Ecclésiaste;* et l'affirmation passionnée du caractère sacro-saint du *Cantique* serait complètement superflue, si ce caractère n'avait pas été contesté*.

6. Par certains passages du Talmud de Babylone, nous apprenons que les Juifs, aussi bien que les chrétiens, ont été choqués du livre d'Esther. Dans la Gemara babylonienne du traité *Megilla* où il s'agit surtout de la lecture du « rouleau » (d'Esther) et de la fête des Purim, nous lisons au fol. 7a : (Il y est question de la canonicité du *Cantique*, des *Proverbes* et de *Ruth;* mais pour nous, il ne s'agit ici que d'*Esther*) R. Juda dit : Samuel a enseigné qu'*Esther* ne souille pas les mains. Samuel a-t-il donc pensé qu'*Esther* n'était pas inspiré par le Saint-Esprit ? Samuel a sûrement enseigné qu'*Esther* a été inspiré par l'Esprit saint, *mais il a été inspiré pour être dit, non pour être écrit.* »

L'auteur de ce passage est visiblement embarrassé de l'opinion de R. Samuel. Il ne peut pas nier que celui-ci a enseigné qu'Esther n'était pas canonique, mais il ne croit pas que Samuel l'ait vraiment pensé. On racontait même qu'il avait dit qu'*Esther* était inspiré, affirmation qui ne pouvait se rapporter au contenu seulement, mais aussi au livre écrit. Il est fort possible que la seconde tradition sur Samuel ne soit qu'une assertion du scribe de la Gemara. Selon lui, Samuel ne peut pas avoir nié cela. Et cette distinction subtile qui veut que le livre « ait été inspiré non pour être écrit, mais pour être dit, » ne doit pas être mise au compte de Samuel, mais de celui qui nous a conservé les opinions de ce docteur dans la Gemara. Il y a donc une tradition qui affirme que R. Samuel a enseigné qu'*Esther* ne souille pas les mains. (Contre J. S. Bloch, *Studien zur Geschichte der Sammlung der althebräischen Literatur*, 1876, p. 152 sq., comp. § 8, remarq. 2.)

Dans la Gemara de Jérusalem, *Megilla* I, 4 (Schwab, *Le Talmud de Jérusalem*, Paris, 1883, VI, p. 266 sq.), R. Samuel ben Nachman raconte sous l'autorité de R. Jonathan que 85 anciens, parmi lesquels 30 prophètes, s'étaient donné beaucoup de peine pour rendre légales les cérémonies de la fête des Purim en regard du Pentateuque, des commandements duquel il est dit qu'ils furent donnés par Jahwé aux enfants d'Israël (Lév. XXVII, 34). Ils ne quittèrent leurs places que lorsque Dieu eut éclairé leurs yeux et leur eut

* Voir sur l'*Ecclésiaste*, Schiffer, *Das Buch Koheleth nach der Auffassung der Weisen des Talmuds und Midrasch*, etc., 1884. C. U. H. Wright.

fait lire, dans Ex. XVII, 14, que même la Thora demande l'obéissance envers les prescriptions du livre d'Esther. (Voir SCHWAB, o. c., 207.) Si peu historique que soit ce récit, il est un écho des doutes sur la valeur d'Esther; et cela est important, surtout si on pense que nous possédons d'autres renseignements de cette nature.

Enfin, dans le traité *Sanhédrin*, fol. 100ᵃ, nous lisons que LEVI BAR SAMUEL, et RABBI HUNA BAR CHIJA confectionnaient, dans la maison de R. JUDA, des enveloppes (מטפחות) pour les Saintes-Ecritures. « Mais lorsqu'ils arrivèrent à *Esther*, ils dirent : Ce rouleau n'a pas besoin d'enveloppe. » Il est vrai que R. Juda a condamné ce propos comme « épicurien », c'est-à-dire incrédule : cependant, il semble qu'il y ait eu des rabbis qui n'étaient pas convaincus de la canonicité d'*Esther*. Peut-être R. Juda était-il du nombre de ces derniers? car son blâme ne s'adresse qu'à la forme du propos cité; il ne dit rien de ce qui le concerne lui-même.

7. Nous ne sommes point surpris que le livre d'*Ezéchiel* ait de tous temps offert beaucoup d'énigmes et de problèmes aux savants juifs. « Le début et la fin d'Ezéchiel sont enveloppés de ténèbres, et chez les Hébreux, personne au-dessous de trente ans n'avait le droit de lire ces péricopes, ainsi que le commencement de la Genèse. » (JÉRÔME, *Epist. ad Paul.*) Les contradictions entre les chapitres XL à XLVIII et les ordonnances du Pentateuque devaient surtout attirer l'attention. Dans le traité *Menachôth*, fol. 45ᵃ, elles sont toutes comptées et traitées, et les lecteurs réfléchis sont priés d'attendre le retour d'Elie qui expliquera tous ces chapitres. *Schabbath*, fol. 13ᵇ, et *Chagiga*, fol. 13ᵃ, racontent (avec des variantes peu importantes) comment les contradictions étaient résolues par ANANIAS BEN EZÉCHIAS. Cet Ananias s'est opposé à ce qu'on cachât (גנוז) le livre d'Ezéchiel parce que ses paroles sont en opposition avec le livre de la Thora. « Que fait-il donc? On lui apporta trois cents mesures d'huile, il s'assit et expliqua cela (ou les expliqua, c'est-à-dire les contradictions). »

Ananias ben Ezéchias (ben Garon) était contemporain de GAMALIEL I, le maître de Paul. D'après FÜRST (*Kanon des Alten Testamentes*, 24) il était un peu plus jeune qu'HILLEL et vivait à l'époque de la naissance de Jésus-Christ. GRÆTZ (*Geschichte der Juden*, III, 499), pense qu'il faut aussi nommer ici ELÉAZAR, fils d'Ananias, et place vers l'an 66 après Jésus-Christ la fin de la controverse au sujet d'*Ezéchiel*.

Nous devons remarquer : *a*) Que ces renseignements ne se trou-

vent pas dans la *Mischna*, comme ceux qui concernent le *Cantique* et l'*Ecclésiaste*, mais dans la *Gemara*. *b*) Que la décision définitive est placée vers l'an 50 après Jésus-Christ, donc un siècle avant celle relative au *Cantique* et à l'*Ecclésiaste*. *c*) Qu'on ne nomme aucun docteur qui ait voulu « cacher » *Ezéchiel* comme on nous le raconte d'*Esther*, du *Cantique* et de l'*Ecclésiaste*. Ces constatations nous permettent de conclure qu'au début *Ezéchiel* fut considéré comme *saint;* on en remarquait bien les contradictions, mais on croyait qu'un prophète tel qu'Elie les expliquerait un jour. Un docteur postérieur pensait que la controverse sur le Pentateuque eût pu conduire à cacher *Ezéchiel;* si cela n'était pas arrivé c'était, disait-il, grâce aux efforts d'Ananias fils d'Ezéchias, dont les explications « auront certainement senti l'huile. »

Une fois admis qu'il n'y avait pas opposition entre Ezéchiel et la Thora, les citations d'Ezéchiel avaient l'autorité de celles de la Thora (*Moëd Katan fol*, 5[a]), et selon la conception qu'on avait de la loi orale (voir § 9, remarq. 8) on enseignait que les prescriptions d'Ezéchiel « venaient de Moïse, qu'elles avaient été transmises par la tradition et qu'Ezéchiel n'avait fait que les mettre par écrit. » (Fürst, *Kanon des Alten Testamentes*, 53.)

Sur une controverse dans laquelle un docteur de la loi aurait déclaré apocryphe le livre d'*Ezéchiel*, nous ne possédons aucun renseignement. Il faut donc chercher dans le troisième groupe les antilégomènes de l'Ancien Testament.

Je maintiens cette opinion contre Buhl (*o. c.*, 30) qui prétend que les doutes sur *Ezéchiel* ont le même caractère que ceux soulevés par les *Kethoubim*. Cette opinion de Buhl est conforme à son point de vue : il pense que tous les renseignements juifs concernant des doutes soulevés par un canon déjà existant ne peuvent se rapporter qu'à une revision de ce dernier. (Voir p. 27 et cf. notre § 11, remarq. 9.) Mais une décision officielle de l'Ecole touchant la canonicité des *Prophètes* et des *Kethoubim* ne se rencontre pas avant le second siècle après Jésus-Christ, ainsi que nous le verrons plus loin. Au temps d'Ananias, il n'y avait au sujet de ces deux groupes d'écrits qu'une *communis opinio*, devenue inattaquable pour les *Prophètes*, parce qu'elle datait de plus deux siècles, tandis que les Kethoubim ne pouvaient pas revendiquer la même autorité.

Enfin, remarquons qu'au sujet d'Ezéchiel (et des Proverbes), on ne parle que des « caches », on ne dit point qu'ils « ne souillent pas les

mains. » KÖNIG (*o. c.*, 453) conclut de là que la discussion concerne moins la canonicité de ces livres que leur usage dans la synagogue, deux choses qui, suivant lui, ne doivent pas être confondues, n'étant pas de même valeur. Comme on ne permettait qu'aux Israélites au-dessus de trente ans de lire le commencement et la fin d'*Ezéchiel*, on pouvait, abstraction faite de la canonicité, se demander s'il n'était pas opportun de ne point lire dans la synagogue ces livres qui paraissaient opposés à la Thora (Ezéchiel) ou contradictoires (Proverbes).

Nous croyons que cette différence dans la mention des griefs est involontaire, du moins R. NATHAN (cf. remarq. 4) n'a pas fait cette distinction. De plus, au § 8, on verra que la question de la canonicité est au fond la même que celle de permettre ou non la lecture d'un livre dans la synagogue. (Comparez § 8, remarq. 2, et l'application du mot *ganaz* faite par JÉROME.)

8. Les passages cités à propos de Jonas ne contredisent pas cette opinion. Ils sont pour la plupart du douzième siècle après Jésus-Christ ou même plus récents. Pour être complet, nous voulons en résumer le contenu. *Numeri Rabba*, sect. 18 (édit. de Varsovie, p. עז *a*) : On y joue avec les nombres 50, 60 et 80, dans *Esaïe* III, 3, et dans le *Cantique* VI, 8. On essaie de les faire accorder avec des objets sacrés. Ainsi il est dit : « 50, ce sont les 24 livres, ajoutez 11, des 12 (petits prophètes), *excepté Jonas, car ce livre a une place à part*, puis 6 Sedarim (de la Mischna) et les 9 divisions du Lévitique, — cela fait ensemble 50. »

L'exception faite pour le livre de Jonas est expliquée dans le commentaire *Matnôth Kehunna* (écrit au seizième siècle). Après avoir donné la liste des 24 livres, l'auteur remarque que le livre de *Jonas* doit être compté à part, parce qu'il ne s'occupe que des païens et qu'il ne renferme aucun message pour Israël ; c'est aussi ce qu'écrit RADAK (R. David Kimchi), au commencement du livre de *Jonas*. Ce passage nous montre simplement que chez les Juifs du moyen âge, on s'est demandé pourquoi le livre de Jonas, dans lequel il ne s'agit pas d'Israël, se trouve parmi les écrits sacrés d'Israël. Mais, dans les temps antérieurs, il n'y a pas trace d'un doute sur la canonicité du livre.

Il en est autrement de l'expression du PSEUDO-RASCHI dans le traité Thaanith, fol. 15a, parce qu'elle a sa raison d'être dans une distinction faite par la *Mischna elle-même*. Voici le passage de la *Mischna* (Thaanith II, 1) : « Il n'est pas dit des hommes de Ninive :

et Dieu vit leurs sacs et leurs jeûnes, mais (Jon. III, 10) : et Dieu vit leurs œuvres en ce qu'ils se détournèrent de leur mauvaise voie. Et dans la *Kabbale*, il dit: Déchirez vos cœurs, non vos habits (Joël II, 13). » Il tombe sous le sens que les deux passages de *Jonas* et de *Joël* ne sont pas cités de la même manière. La parole de Joël est considérée comme appartenant à la *Cabbale* (tradition), et cela est dit d'une manière qui laisse supposer que ce n'était pas le cas de la parole de *Jonas*. Cette diversité a attiré l'attention du PSEUDO-RASCHI, qui aux mots : ובקבלה הוא אומר (or dans la *Cabbale* « Il dit » est la manière ordinaire d'introduire une citation), ajoute cette remarque : « Ce qu'il y a dans *Jonas* n'est pas *Cabbale*, mais bien le passage de Joël, car ce qu'on appelle *Cabbale*, ce sont les *exhortations*, non les *communications*. » Si nous avions ici à faire à une distinction subtile d'un rabbin du moyen âge, nous pourrions en rester là. Mais tel n'est pas le cas. La remarque du Pseudo-Raschi est une explication d'une parole de la *Mischna*, explication conforme à la substance des choses. Il n'est pas question d'un doute sur la valeur canonique du livre de Jonas, mais du passage de la Mischna cité il découle, comme nous le verrons dans un passage suivant, qu'au point de vue juif, les « Prophètes », en tant que *tradition*, s'opposent à la « Loi » et n'ont de valeur proprement dite que pour autant qu'ils expliquent plus complètement, et appliquent par des *exhortations* les ordonnances et les défenses de la *Thora*. On voit par là que le livre de *Jonas* prend parmi les prophètes une position toute particulière. Il peut nous paraître étrange qu'aucun doute ne nous ait été conservé par les *Thannaïm* (docteurs de la Mischna). C'est qu'au premier siècle après Jésus-Christ le 2d groupe était depuis longtemps considéré comme fermé, et qu'on ne trouvait, dans *Jonas*, rien de contraire à la Thora, comme dans *Ezéchiel*.

De ce que nous avons dit dans le présent paragraphe, nous pouvons conclure : *a*) Les renseignements talmudiques pris en bloc contredisent péremptoirement l'opinion empruntée à ELIAS LEVITA suivant laquelle la canonisation de l'Ancien Testament aurait été achevée par Esdras[9]; *b*) Dans le Talmud, la *Mischna* suppose la tripartition de notre canon. Vers l'an 200 après Jésus-Christ, la décision de l'école est déjà intervenue, mais tout au plus depuis un demi-siècle. Jusqu'au deuxième siècle après Jésus-Christ, des docteurs juifs dispu-

tèrent avec passion sur la valeur canonique des *Proverbes*, de l'*Ecclésiaste*, du *Cantique* et d'*Esther*[10].

9. Tout ce que renferme ce paragraphe confirme pleinement ce que contient le texte ci-dessus. En effet, les discussions violentes sur quelques livres du 3me groupe seraient complètement inexplicables si le canon avait été fixé 400 ans avant Jésus-Christ par un homme tel qu'Esdras. A cela s'ajoute que le Talmud, qui élève si haut l'activité d'Esdras, dit : « Esdras eût été digne de donner la Thora à Israël, si Moïse ne l'avait fait avant lui. » (*Gemara babyl. Sanhédrin*, chap. I, et *Gemara de Jérusalem, Megilla*, chap. I. Voir l'excellente traduction de M. Schwab : *Le Talmud de Jérusalem*, Paris, 1888, VI, 212), — mais ne lui attribue nulle part la canonisation. Il est vrai que le passage *Baba Bathra*, fol. 15, traite de la rédaction, non de la canonisation de quelques livres, quoique pour la conscience postérieure les deux conceptions se soient confondues. On peut observer dans le Talmud (ou dans le 4e livre d'Esdras) la tendance à placer la rédaction de tous les livres au temps d'Esdras. C'est aussi le sens des renseignements qui attribuent ce travail à Esdras lui-même, en collaboration avec les « hommes de la Grande Synagogue. » Jadis on y a vu à tort un souvenir de la part que les docteurs de la Loi auraient eue à ce travail après l'époque d'Esdras. (Voir § 10, remarq. 12.) Mais si le Talmud montre déjà les germes d'une pensée développée en opinion ferme par les savants juifs postérieurs, cependant les renseignements talmudiques pris en bloc s'opposent à cette manière de voir.

10. Après avoir examiné tout ce que nous a fourni le Talmud, on accordera que le résultat donné dans le texte ci-dessus est correct. On remarquera que nous ne mentionnons pas les doutes au sujet d'*Ezéchiel* et de *Jonas*. Ils ne sont pas une raison suffisante pour accepter qu'un savant juif ait alors voulu éloigner du 2d groupe un de ces prophètes. A notre avis, Fürst va trop loin quand il écrit : « Ce Chanaja fut celui qui effaça les contradictions entre *Ezéchiel* et la Thora, *et par là rendit possible l'introduction d'Ezéchiel dans le Canon.* » (*Kanon des Alten Testamentes*, p. 95.) Fürst place cette décision définitive en l'an 32 avant Jésus-Christ, époque où les *Nebiim* étaient certainement depuis longtemps un groupe fermé. Autrement pourquoi *Daniel* n'y put-il trouver place ? Ainsi *Ezéchiel* s'y trouvait déjà. Mais a-t-on peut-être voulu ôter ce livre du 2d groupe ? Aucun rabbi ne nous est nommé comme

ayant entrepris une chose aussi hardie. Malgré les contradictions entre ce livre et la Thora, on l'a tenu pour sacré, à cause de son auteur, et on en a abandonné l'explication à Elie qui devait venir. C'est Chanaja qui le premier a tenté de résoudre le problème, empêchant ainsi de « cacher » *Ezéchiel*.

Jonas n'a jamais été un objet de controverse. Ce n'est que beaucoup plus tard qu'on fut frappé du fait qu'il ne renfermait aucun message à l'égard d'Israël comme les autres prophètes ; déjà antérieurement (*Thaanith*, II, 1) on trouva que son contenu n'était pas une *cabbale* ; mais selon la même règle, le contenu des *prophetæ priores* ne l'est pas non plus. Mais on ne rencontre pas de trace de doutes au sujet de la valeur canonique de ces livres.

Ainsi, au second siècle après Jésus-Christ on ne discute avec vivacité que quelques *Kethoubim*, surtout les *Proverbes*, l'*Ecclésiaste*, le *Cantique des Cantiques* et *Esther*. — Il ne faut pas chercher à affaiblir l'importance des passages tirés de la *Mischna* et de la *Gemara*, comme STRACK l'a fait dans son article *Kanon des Alten Testamentes* de la *Real-Encyclopädie*[2]; il remarque que ces discussions font souvent l'impression d'être voulues, afin de prouver la solidité de l'autorité des Livres, ou pour s'exercer aux distinctions subtiles. C'est plus ou moins le cas de ce qu'on nous dit d'*Ezéchiel*, mais non des discussions en général et de celles sur l'*Ecclésiaste* et le *Cantique* en particulier. Le lecteur peut lui-même s'en rendre compte. De plus, la passion avec laquelle AKIBA déclare le *Cantique* « sacro-saint », avec laquelle un autre docteur, SIMÉON BEN LAKISCH (vers 300 ap. J.-C. Voir FÜRST, o. c., p. 70) égale *Esther* à la Thora, et l'élève fort au-dessus des prophètes et des Hagiographes, fait voir clairement qu'il y a eu des gens en Israël qui trouvaient que ces livres n'étaient pas à leur place dans le Canon des Saintes-Ecritures où la plupart des docteurs les avaient placés. (On trouvera dans l'ouvrage de CHEYNE, *Job and Salomon or the Wisdom of the Old Testament*, London, 1877, p. 280, les passages talmudiques et autres par où l'on voit que des docteurs juifs du premier siècle avant et après Jésus-Christ citaient déjà l'*Ecclésiaste* comme canonique.) Mais il ne faut pas oublier que contrairement à ce fait, l'auteur de la Sagesse de Salomon (II, 1-9) polémise contre ce livre (cf. BUHL, *o. c.* 23). Il est probable que le nom de שִׁיר הַשִּׁירִים (le cantique par excellence) doit son origine aux discussions sur la valeur canonique du livre, et doit être comparé à הַמְּגִלָּה (le rouleau) par lequel on désigne *Esther* (§ 12, remarq. 12).

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

Suite e) *Renseignements fournis par les Pères de l'Eglise.*

Nous n'avons pas à considérer comme témoins de l'histoire de la formation du canon de l'Ancien Testament tous les passages des Pères qui nous parlent de ce canon, soit directement, soit indirectement. Seuls les renseignements puisés par eux dans les cercles juifs ont une valeur pour notre étude. L'Eglise d'Orient nous a conservé le canon de Méliton, évêque de Sardes († 171) qui laisse de côté le livre d'Esther, sans doute avec intention[1], et le canon d'Origène († 254) qui nomme ce livre le dernier et ajoute Baruch[2].

1. Le Canon de Méliton nous a été conservé par Eusèbe (*H. E.*, IV, 26). Il est important, parce que Méliton déclare s'être transporté en Orient pour étudier exactement, aux lieux mêmes où les paroles de l'Ancien Testament avaient été annoncées et réalisées, quel était le nombre et le rang des livres. (πόσα τὸν ἀριθμὸν καὶ ὁποῖα τὴν τάξιν εἶεν). Comme résultat de ce travail, il adresse au frère Onésime la liste suivante : Μωϋσέως πέντε Γένεσις, Ἔξοδος, Λευιτικὸν, Ἀριθμοὶ *, Δευτερονόμιον· Ἰησοῦς Ναυῆ, Κριταὶ, Ῥοὺθ, Βασιλειῶν τεσσαρα, Παραλειπομένων δυο. Ψαλμῶν Δαβὶδ, Σαλομῶνος Παροιμίαι, ἡ καὶ Σοφία, Ἐκκλησιαστὴς, ᾆσμα ᾀσματων, Ἰωβ. Προφητῶν Ἠσαΐου, Ἱερεμίου, τῶν δώδεκα ἐν μονοβίβλῳ, Δανιὴλ, Ἰεζεκιὴλ, Ἔσδρας. (Voir tout ce passage dans le *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung*, de DE WETTE, éditée par SCHRADER, 8e édit. 1869, p. 52.)

La succession est étrange et ne s'accorde ni avec la manière de compter des Alexandrins, ni avec celle des Palestiniens. Il est impossible de décider si elle doit être attribuée au « répondant » (Gewährsmann) de Méliton, ou à Méliton lui-même. L'absence de *Néhémie* et des *Lamentations* ne doit pas nous étonner ; ils sont comptés avec *Esdras* et avec *Jérémie*. Il n'en est pas de même d'*Esther* qui n'est pas compté avec *Esdras-Néhémie*, et qui ne peut avoir été oublié par les copistes. On ne peut pas non plus supposer que Méliton aurait indiqué à son « répondant » juif la présence du

* Suivant les manuscrits, *Ἀριθμοὶ* doit être lu avant *Λευιτικὸν* ; voir l'édit. Heinichen.

livre *grec* d'*Esther* dans les LXX et que ce dernier l'aurait déclaré apocryphe; car il est clair que dans ce cas Méliton aurait énuméré une rédaction plus courte du livre. Si ce fait était isolé, nous devrions nous tourner vers l'une ou l'autre de ces explications. Mais nous savons que dans les cercles juifs stricts, on a réellement douté de la sainteté du livre d'*Esther* (§ 6, remarq. 6), qu'ORIGÈNE le nomme le dernier (voir plus bas rem. 2), qu'au quatrième siècle ATHANASE (*Epist. fest. de l'an 365,* op. I, p. 161, édit. Bened.) et GRÉGOIRE DE NAZIANZE († 389. *Carmen,* XXXIII, op. II, 98e édit. Colon.) ne le tenaient pas pour canonique; nous devons donc admettre que le rejet était voulu et provoqué par les opinions de celui qui inspirait Méliton. La fête des Purim, célébrée dans le lointain Orient, avait peine à prendre pied en Palestine. Durant des siècles, on n'y pratiqua pas le jeûne du 13 Adar, selon Esther IX, 31, parce que ce jour était un jour de joie où l'on célébrait l'anniversaire de la victoire de Judas Macchabée sur Nicanor. (1 Macc. VII, 48; cf. R. SMITH. *The Old Testament, Lect. VI,* remarq. 10, p. 411). Il n'est donc pas étonnant que les chrétiens n'aient point accepté comme livre sacré cet écrit dont la valeur était mise en doute par les Juifs eux-mêmes. Le rejet semble avoir été assez général. Une exception se rencontre dans les *Jambi ad Seleucum* d'AMPHILOCHIUS, évêque d'Iconie († 395) [*Op. Greg. Naz.*, édit. Colon. 1680, II, 194 sq.; MIGNE, *Patrologia Græca,* XXXVII, 1593 sq.] : « Quelques-uns y ajoutent encore *Esther* » (*τούτοις προσεγκρίνουσι τὴν Ἔσθὴρ τινές*). La valeur canonique d'*Esther* fut reconnue par son introduction dans le Canon 60 du Concile de Laodicée, et dans les *Canons apostoliques*, canon 85 (*Const. apost.*, ed. Ueltzen, p. 253) par CYRILLE DE JÉRUSALEM (Catéch. IV, 35) et par EPIPHANE (voir DE WETTE-SCHRADER, *Einleitung,* p. 56 et 57).

2. Le Canon d'Origène nous a également été transmis par Eusèbe (H. E., VI, 35). Les renseignements fournis par ce Canon ont été vraisemblablement puisés dans une connaissance de l'original, puisqu'Origène étudiait le texte de l'Ancien Testament selon « la vérité hébraïque ». Il dit que le nombre des livres est de vingt-deux, comme celui des lettres de l'alphabet (*δύο καὶ εἴκοσι, ὅσος ὁ ἀριθμὸς τῶν παρ 'αὐτοὶς στοιχείων ἐστίν*).

Voici la liste des livres avec les noms grecs et hébreux et les explications de ces derniers :

εἰσὶ δὲ αἱ εἴκοσι δύο βίβλιοι καθ' Ἑβραίους αἵδε· ἡ παρ' ἡμὶν Γένεσις ἐπιγεγραμμένη, παρὰ δε' Ἑβραίοις ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τῆς βιβλιου Βρησιθ, ὅπερ ἐστὶν

ἐν ἀρχῇ· Ἔξοδος, Οὐαλεσμὼθ, ὅπερ ἐστὶ ταῦτα τὰ ὀνόματα· Λευιτικὸν Οὐϊκρὰ, καὶ ἐκάλεσεν· Ἀριθμοὶ, Ἀμμεσφεκωδείμ· Δευτερονόμιον, Ἔλλε ἀδδεβαρίμ, οὗτοι οἱ λόγοι· Ἰησοῦς υἱὸς Ναυῆ, Ιωσοῦε βεν Νοῦν· Κριταὶ, Ῥοὺθ, παρ'αὐτοῖς ἐν ἑνὶ Σωφετίμ· Βασιλειῶν πρώτη, δευτέρα. παρ'αὐτοῖς ἓν Σαμουὴλ, ὁ θεόκλητος. Βασιλειῶν τρίτη, τετάρτη ἐν ἑνὶ Οὐαμμέλεχ Δαβίδ, ὅπερ ἐστὶ βασιλεία Δαβίδ. Παραλειπομένων πρῶτον, δεύτερον, ἐν ἑνι Διβρὴ Ἀϊαμιμ, ὅπερ ἐστὶ λόγοι ἡμερῶν Ἔσδρας πρῶτος και δεύτερος ἐν ἑνὶ Ἐζρᾶ, ὅ ἐστι βοηθός· Βιβλος ψαλμῶν, Σέφηρ θιλλίμ· Σολομῶντος παροιμιαι, Μισλώθ· Εκκλησιαστὴς, Κωέλεθ· ᾆσμα ᾀσματων, Σὶρ ἀσσιρίμ· Ἠσαΐας, Ἰεσαϊὰ· Ἱερεμιας σὺν θρήνοις καὶ τῇ ἐπιστολῇ, ἐν ἑνὶ Ἱερεμία· Δανιὴλ, Δανιὴλ· Ἰεζεκιὴλ, Ἰεεσκὴλ· Ἰὼβ, Ἰὼβ· Ἐσθὴρ, Ἐσθὴρ. Ἔξω δε τούτων ἐστὶ τὰ Μακκαβαϊκὰ. ἅπερ ἐπιγέγραπται Σαρβὴθ Σαρβανὲ ἐλ.

Nous avons plusieurs remarques à présenter sur le passage que nous venons de transcrire.

Tout d'abord, nous signalons l'absence des *douze petits prophètes;* elle est certainement causée par la négligence d'Eusèbe ou des copistes. En effet, Origène annonce vingt-deux livres et n'en indique que vingt-et-un. De plus, le *Dodekapropheton* se trouve dans la traduction latine de Rufin (*Orig. édit. Delarue*, II, 529), immédiatement après le *Cantique des Cantiques* (cf. DE WETTE-SCHRADER, Einl. 53). Ensuite, nous constatons qu'Esther est nommé le dernier; nous savons ce que cela signifie. Mais Origène ajoute quelque chose de plus; non seulement il réunit les *Lamentations* au livre de *Jérémie,* mais encore ἡ ἐπιστολὴ, c'est-à-dire le livre de *Baruch.* Or voici la question qui se présente: Origène communique-t-il ce que lui ont raconté ses maîtres juifs, ou est-ce par habitude qu'il ajoute *Baruch?* Ceci ne serait pas impossible. Dans ses recherches, Origène prit pour point de départ le texte grec des LXX, et chercha, autant qu'il le put, à y conformer les renseignements fournis par les Juifs. C'est ainsi qu'il procéda dans ses laborieux travaux sur le texte de l'Ancien Testament.

Mais revenons à Baruch. Il n'est pas impossible qu'Origène ait eu un « répondant » juif qui ne se soit pas fait scrupule de considérer *Baruch* comme partie intégrante du livre de Jérémie, si du moins on peut ajouter foi aux *Constitutions apostoliques* qui nous racontent qu'au troisième siècle les Juifs lisaient *Baruch* dans la synagogue à côté des *Lamentations,* au grand jour des Propitiations (*Constitutions apostoliques,* V, 20, p. 124, édit. Ueltzen). Cependant, il ne faut accepter que sous bénéfice d'inventaire ce renseignement complètement isolé. L'auteur est un polémiste passionné; puis il s'agit de savoir de quels Juifs il est ici question. L'usage

de lire *Baruch* peut avoir existé dans quelques synagogues, mais ce livre n'était pas reconnu comme canonique dans les cercles juifs dont l'opinion faisait règle.

Il est vrai que Van Kasteren (cf. *Introd.*, remarq. 3) a essayé d'affaiblir ce témoignage des Pères. Il présente en général la chose comme si les recherches des *Patres* sur le canon n'étaient que de nature scientifique. (Voir ma polémique avec Van Kasteren dans les *Theol. Stud.* 1897, 1898, 1899.) Disons seulement ici qu'Origène déclare que, par la vertu du Saint-Esprit, les auteurs du Nouveau Testament pouvaient discerner le vrai du faux lorsqu'ils se servaient des apocryphes, ce que, ajoute-t-il, il serait téméraire d'affirmer de lui-même (*Theol. Stud.*, 1899, p. 193).

Le mot Ἀμμεσφεκωδεὶμ pour Ἀριθμοὶ est une transcription de חוּמֵשׁ פְּקוּדִים livre des dénombrés, littéralement *cinquième partie*, sous-entendu du Pentateuque, *des dénombrés*. Le nom est tiré de la formule par laquelle on indiquait la force des contingents des tribus (Nomb. I, 21, 23, etc.)

JÉROME, docteur de l'Eglise d'Occident, mort en 420, nous a laissé divers renseignements puisés dans ses relations avec ses maîtres juifs. Dans son célèbre *Prologus Galeatus*, il nous donne des éclaircissements sur le canon de l'Ancien Testament en général[3], et dans son commentaire de l'*Ecclésiaste* il montre qu'il connaissait les doutes des savants juifs sur ce livre[4].

3. En 385, Jérôme commença à Bethléem, avec l'aide de savants juifs, sa traduction de la Bible devenue si célèbre dans la suite (*Præf. ad Job*). En 390 parut, comme premier fruit de ce travail, la traduction de *Samuel* et des *Rois*, précédée d'une longue préface. « Hic prologus scripturarum, écrit-il à la fin de la préface, quasi galeatum principium omnibus libris, quos de Hebræo vertimus in Latinum, convenire potest. » De là le nom de *Prologus Galeatus* donné à cette *Præfatio Regnorum*. Voici le passage en entier (voir DE WETTE-SCHRADER, *Einleitung*, p. 61, et BLECK-WELLHAUSEN, *Einleitung*, 1878, p. 548 sq.) * : « Viginti et duas esse litteras apud Hebræos Syrorum quoque et Chaldæorum lingua testatur quæ Hebrææ magna ex parte confinis est, nam et ipsi viginti duo ele-

[1] Opp. edit. Vallarsi IX, 453 sq. La préface se rencontre quelquefois dans des éditions autorisées de la Vulgate, non dans les Bibles latines des sociétés bibliques.

menta habent eadem sono sed diversis characteribus. Samaritani etiam Pentateuchum Mosi totidem litteris scriptitant, figuris tantum et apicibus discrepantes. Certumque est Ezram scribam legisque doctorem post capta Hierosolyma et instaurationem templi sub Zorobabel alias litteras reperisse quibus nunc utimur, cum ad illud usque tempus iidem Samaritanorum et Hebræorum characteres fuerint. In libro quoque Numerorum hæc eadem supputatio, sub levitarum ac sacerdotum censu, mystice ostenditur. Et nomen Domini tetragrammaton in quibusdam græcis voluminibus usque hodie antiquis expressum litteris invenimus. Sed et Psalmi XXXVI et CX et CXI et CXVIII et CXXXXIV quanquam diverso scribantur metro tamen ejusdem numeri texuntur alphabeto. Et Hieremiæ Lamentationes et oratio ejus, Salomonis quoque in fine Proverbia ab eo loco in quo ait : Mulierem fortem quis inveniet — iisdem alphabetis vel incisionibus supputantur. Porro quinque litteræ duplices apud eos sunt, caph, mem, nun, pe, sade : aliter enim per has scribunt principia meditatesque verborum, aliter fines. Unde et quinque a plerisque libri duplices æstimantur, Samuhel, Malachim, Dabre-iamin, Ezras, Hieremias cum Cinoth, i. e. Lamentationibus suis. Quomodo igitur viginti duo elementa sunt per quæ scribimus Hebraice omne quod loquimur, et eorum initiis vox humana comprehenditur, ita viginti duo volumina supputantur quibus, quasi litteris et exordiis in Dei doctrina, tenera adhuc et lactans viri justi eruditur infantia. Primus apud eos liber, vocatur *Bresith*, quem nos Genesim dicimus. Secundus *Hellesmoth* qui Exodus apellatur. Tertius *Vaiecra* i. e. Leviticus. Quartus *Vaiedabber*, quem Numeros vocamus. Quintus *Addabarim*, qui Deuteronomium prænotatur. Hi sunt quinque libri Mosi quos proprie *Thorath*, i. e. legem appellant. Secundum *Prophetarum* ordinem faciunt et incipiunt ab Hiesu filio Nave, qui apud eos *Josue ben Nun* dicitur. Deinde subtexunt *Sophetim* i. e. Judicum librum, et in eundem compingunt *Ruth*, quia in diebus judicum facta narratur historia. Tertius sequitur *Samuhel*, quem nos Regnorum primum et secundum dicimus. Quartus *Malachim* i. e. Regum, qui tertio et quarto Regnorum volumine continetur; meliusque multo est Malachim i. e. regum quam Malachoth, i. e. regnorum dicere, non enim multa gentium regna describit sed unius Israelitici populi qui tribubus duodecim continetur. Quintus *Esaias*, sextus *Hieremias*, septimus *Hiezecihel*, octavus liber Duodecim Prophetarum, qui apud illos vocatur *Thareasar*. Tertius

ordo *Hagiographa* possidet. Et primus liber incipit a *Job*. Secundus a *David*, quem quinque incisionibus et uno Psalmorum volumine comprehendunt. Tertius est *Solomon*, tres libros habens : Proverbia quæ illi parabolas i. e. *Masaloth* appellant et Ecclesiasten i. e. *Accoeleth* et *Canticum* canticorum quem titulo *Sir-assirim* prænotant. Sextus est *Danihel*. Septimus *Dabre-iamin* i. e. Verba dierum, quod significantius chronicon totius divinæ historiæ possumus appellare; qui liber apud nos Paralipomenon primus et secundus inscribitur. Octavus *Ezras*, qui et ipse similiter apud Græcos et Latinos in duos libros divisus est. Nonus *Esther*. Atque ita fiunt pariter veteris legis libri viginti duo i. e. *Mosi* quinque, *Prophetarum* octo, *Hagiographorum* novem. Quanquam nonnulli Ruth et Cinoth inter Hagiographa scriptitent et libros hos in suo putent numero supputandos, ac per hoc esse priscæ legis libros viginti quatuor; quos sub numero viginti quatuor seniorum Apocalypsis Johannis [cap. IV, 4 sq.] inducit adorantes agnum et coronas suas prostratis vultibus offerentes — stantibus coram quatuor animalibus oculatis et retro et ante, i. e. in præteritum et in futurum respicientibus et indefessa voce clamantibus : sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus omnipotens qui erat et qui est et qui futurus est. Hic prologus scripturarum quasi galeatum principium omnibus libris quos de Hebræo vertimus in Latinum convenire potest, ut scire valeamus, quicquid extra hos est inter apocrypha seponendum. Igitur Sapientia quæ vulgo Solomonis inscribitur et Hiesu filii Sirach liber et Judith et Tobias et Pastor non sunt in canone. Machabæorum primum librum Hebraicum reperi, secundus Græcus est, quod ex ipsa quoque phrasi probari potest, » etc.

Ce que Jérôme nous communique sur l'alphabet hébreu doit expliquer le nombre vingt-deux et mettre en lumière qu'il y a cinq livres doubles : *Samuel*, *Rois*, *Chroniques*, *Esdras-Néhémie*, *Jérémie-Lamentations*, comme il y a cinq lettres à double forme : (דסנקץ). En général, il rapporte fidèlement les opinions juives, surtout la tripartition du Canon ; il n'y a que de très petites divergences quant à l'ordre des livres : Esther est nommé le dernier. Le nombre 24 n'est pas inconnu à Jérôme. « Quelques-uns veulent placer *Ruth* et les *Lamentations* au nombre des Hagriographes, et les compter séparément, » dit-il. Si nous laissions à ces paroles toute leur valeur, il en résulterait que ce n'est qu'à l'époque de Jérôme que parut l'ordre des livres de nos bibles hébraïques. (KUENEN, *H. K. O.* III, 450, remarq. 8, et plus haut § 1, remarq. 12).

L'homme qui pensait que l'Apocalypse « inducit » les vingt-quatre livres « sub numero viginti quatuor seniorum, adorantes agnum et coronas suas prostratis vultibus offerentes, » est sans doute celui qui a appris à Jérôme que quelques-uns seulement comptaient ainsi. Ce passage ne permet de dire que ceci, que le nombre vingt-quatre n'a pas été inconnu à Jérôme, et qu'un Juif légèrement influencé par les Alexandrins, lui a donné des explications à ce sujet; mais le témoignage de la *Baraitha* dans *Baba Bathra*, fol. 14[b]. 15[a] interdit de considérer cette opinion comme née à l'époque de Jérôme. (Voir § 6, remarq. 2, et § 11, remarq. 2.) Au reste, plus tard, Jérôme fut plus exactement informé de ces choses (in *Danielem*, cf. § 11, remarq. 2). Il met au rang des apocryphes la *Sapience de Salomon*, *Jésus ben Sirach*, *Judith*, *Tobie*, le *Pasteur* et les *Macchabées* dont il a connu le 1er livre dans le texte hébreu. A côté du *Prologus Galeatus* très explicite, les renseignements de l'*Epistola 53 ad Paulinum* sont moins exacts. (*Opp. edit. Villarsi*, I, p. 268, § 8, col. 274-277. KUENEN, *H. K. O.*, III, 418.)

4. « Aiunt Hebraei, quum inter cetera scripta Solomonis quæ antiquata sunt nec in memoria duraverunt et hic liber oblitterandus videretur, eo quod vanas Dei assereret creaturas et totum putaret esse pro nihilo et cibum et potum et delicias transeuntes præferret omnibus, ex hoc uno capitulo meruisse auctoritatem ut in divinorum voluminum numero poneretur, quod totam disputationem suam et omnem catalogum hac quasi ἀνακεφαλαιώσει coarctaverit et dixerit finem sermonum suorum esse auditu promptissimum nec aliquid in se habere difficile, ut scilicet Deum timeamus et ejus præcepta faciamus. » (*Commentaire sur l'Ecclésiaste* XII, 13, 14; *Opp. edit. Villarsi*, III, 496). Ainsi l'Ecclésiaste n'aurait pas été accepté à cause de son contenu ; mais c'est par amour pour sa conclusion qu'il fut considéré comme digne d'être placé « in divinorum voluminum numero. » Cela est conforme à la substance des renseignements talmudiques. (Voir *Schabbath*, fol. 30[ab] et § 6, remarq. 5.)

De l'étude à laquelle nous venons de nous livrer dans ce paragraphe, nous pouvons conclure que d'après les Pères de l'Eglise le livre d'*Esther* n'était pas accepté partout dans les cercles juifs et que des savants chrétiens, comme Jérôme, ont connu les doutes soulevés par l'*Ecclésiaste*[5].

5. Ce que nous venons d'avancer est suffisamment démontré. Si nous écrivions une histoire de l'Ancien Testament dans l'Eglise chrétienne, nous montrerions que ces recherches des savants chrétiens dans le monde juif sont restées sans influence durable. ORIGÈNE lui-même est inconséquent. (Voir DE WETTE-SCHRADER, *Einleitung*, p. 53[a].) De même Jérôme: par l'histoire de sa célèbre traduction, nous savons qu'il fait des concessions aux coutumes de l'Eglise chrétienne. En général, on était pourtant plus sévère en Orient qu'en Occident. Ainsi au Synode de Laodicée (entre 360 et 370) les apocryphes de l'Ancien Testament furent rejetés, tandis qu'ils reçurent comme une sanction ecclésiastique des conciles d'Hippone (393) et de Carthage (397). (Voir notre *Introduction* et l'ouvrage du prof. CRAMER, *De Kanon der H. S. in de Eerste Vier Eeuwen*, Amsterdam, 1883, p. 49.)

Il faut observer que les Nestoriens ne reconnaissaient l'autorité canonique ni d'*Esther*, ni du Chroniqueur (*Chroniques*, *Esdras*, *Néhémie*). (Voir NÖLDEKE, *Zeitschrift der deutschen Morgenland-Gesellschafft* XXXII, 1878, p. 587; XXXV, 1881, p. 496.) A l'origine, les *Chroniques* manquaient dans la Peschito, et ce n'est que plus tard qu'on a introduit dans cette bible syriaque un targum juif de ce livre, lequel targum ne fut pas accepté partout. Le Canon nestorien repose sur la doctrine de Théodore de Mopsueste*, qui a combattu la canonicité des *Chroniques*, d'*Esdras*, de *Néhémie*, d'*Esther* et de *Job*. Il est remarquable que les Nestoriens, tandis qu'ils restreignaient ainsi le Canon, aient admis l'autorité canonique de *Jésus ben Sirach* et des additions apocryphes au livre de *Daniel*, contrairement à l'esprit du Synode de Laodicée. (BUHL, *o. c.*, p. 52.)

* Voir KIHN, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, 1880, p. 65, 67 sq.