

# 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 5

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379713>

## **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

Dr G. WILDEBOER

professeur à l'Université de Groningue\*.

---

### § 8. Notion de la canonicité dans les écoles juives.

Après avoir passé en revue les divers témoignages fournis par l'histoire, il nous reste à esquisser l'histoire de la canonisation des livres de l'ancienne alliance. Nous nous efforcerons de nous former, du cours des événements, une représentation conforme aux résultats acquis par la voie historico-critique, mais avant tout, nous chercherons à saisir l'importance interne du procès historique. Pour cela, il est nécessaire de savoir ce que signifiait pour les Juifs la mise à part de leurs écrits sacrés.

Le mot *canonique*<sup>1</sup> avait pour le judaïsme un autre sens que pour nous. L'expression « les saintes écritures souillent les mains, » et surtout les discussions sur la question de savoir si certains écrits devaient être « cachés » ou non, nous permettent de dire que, pour les Juifs, l'important était de déterminer si tel ou tel écrit pouvait être lu dans la synagogue ou non<sup>2</sup>.

1. WELLHAUSEN (*Einleit.*, p. 547, remarq. 1) fait observer avec raison que le mot « *Canon* est un terme *ecclésiastique*, introduit au

\* Voir les livraisons de mars et de mai-juillet.

4<sup>e</sup> s. par les Pères grecs pour désigner les livres jugés dignes d'entrer dans la collection des classiques sacrés. » Ce terme n'a aucun équivalent dans les écoles juives, à moins de s'en tenir à la définition plus formelle donnée par SEMLER (*Abhand. von freier Unters. des Kanons*, Th. I, 14; Th. II, Vorrede). Il pensait que le mot *κανών* ne désignait qu'une liste de livres destinés à être lus dans l'Eglise. Depuis K. A. Credner (*Zur Gesch. des Kanons*) le sens matériel fut mis plus en lumière, et, conformément au sens de *règle* fourni par le grec classique, on jugea naturel d'appliquer ce sens à la liste des écrits sacrés, puisqu'on cherchait dans ces écrits le *κανών τῆς ἀληθείας καὶ τῆς πίστεως*. Ces deux conceptions, celle de Semler et celle de Credner, renferment une part de vérité que nous ne pouvons pas développer ici. Ce qui suit suffira à notre but. Semler a raison de penser que le sens primitif du mot Canon est purement formel, et n'a rien à voir avec celui de *règle*, *critère*, de la foi et de la vie. Les *γραφὰι κανονιζόμεναι* sont à l'origine celles qu'autrefois on appelait *ὁμολογούμενα*. Mais cette définition formelle oubliait qu'on devait avoir une raison pour déclarer ces livres canoniques; cette raison était la reconnaissance du caractère divin, théopneuste des écrits. On n'appliqua à cette dénomination le sens de *règle* de la foi et de la vie que lorsqu'elle fut entrée dans l'usage général. C'était naturel. Avant que le mot *canonique* prit la place de l'ancien mot *ὁμολογούμενα*, *κανών ἐκκλησιαστικός*, *κανών τῆς πίστεως* désignait la *regula fidei*, résumé succinct de ce qui était considéré comme doctrine chrétienne ecclésiastique. Comme source de cette *regula* on considérait certains écrits d'une autorité normative (même en dehors de la Bible); c'est dans ce sens qu'ORIGÈNE parle des *Scripturæ canonicæ* (*Prolog. in Cant.*, traduction de RUFIN, édit. DELARUE, III, p. 36). Ainsi dans l'Eglise le mot a reçu un sens matériel sans équivalent dans les écoles juives. Il va de soi que les théologiens juifs employaient un critère matériel pour décider quels livres pouvaient être lus dans la synagogue, mais cela n'est pas renfermé dans les expressions employées par eux pour marquer le caractère particulier des Saintes Ecritures. Si donc, dans notre étude, et surtout dans l'examen des discussions des écoles juives, nous employons le mot canonique, il faut l'entendre *cum grano salis*. Pour une recherche comme celle-ci, l'emploi scientifique de ce mot est chose convenue.

2. Pour dire qu'un écrit est ce que nous appelons canonique, le Talmud dit qu'il « souille les mains. » Nous maintenons cette

opinion malgré l'assurance de J. S. BLOCH (*Stud. zur Gesch. der Samml. der althebr. Lit.*, 1876, p. 152 sq.) qui affirme que c'est une « erreur de mettre cette manière de parler en rapport avec la collection du Canon, ou avec le caractère canonique d'un écrit. » Sa démonstration est plus subtile que probante. Qu'on veuille relire le § 6, et surtout les remarq. 5 et 6, et qu'on cherche à remplacer l'expression en question par un autre mot que le mot canonique. Ce serait alors pur hasard qu'on l'ait appliquée à l'*Ecclesiaste*, dont Jérôme nous dit qu'il était contesté (§ 7, remarq. 4). Les affirmations de Bloch ont pour but de prouver que les *Kethoubim* existaient déjà anciennement. Dans son zèle, il ne rend pas non plus justice au passage de la *Megilla* 7<sup>a</sup>, quand il fait dire à R. Samuel qu'Esther était inspiré du Saint-Esprit, alors qu'il existe du même R. Samuel une tradition d'après laquelle Esther ne souillait pas les mains. (Voir § 6, remarq. 6.)

Dans les écrits juifs postérieurs, on parle aussi simplement de « l'acceptation de tel livre parmi les écrits, » קְבֻלַּת הַסֵּפֶר בֵּין הַכְּתוּבִים, mais dans le Talmud, il est toujours dit des Saintes Ecritures qu'elles étaient מטמאין את הידים (*Jadaïm*, III, 5; III, 6; *Megilla*, fol. 7<sup>a</sup>; *Edujoth*, V, 3; *Schabbath*, fol. 14<sup>a</sup>, etc.) Sur cette manière de parler si curieuse, voir WEBER, *System der altsynagogal. Paläst. Theol.* Leipzig, 1880, p. 82. D'après l'exégèse rabbinique on déclarait impur le lieu où se trouvait l'Écriture sainte, afin que personne n'y plaçât de *Theruma* (ainsi que cela était arrivé jadis, *Schabbath*, fol. 14<sup>a</sup>), ce qui pouvait attirer des souris capables de détériorer le livre sacré. Ce dernier devait être préservé de tout contact, car il était un קדש. Pour atteindre ce but, on le déclarait מטמא; dès lors tout objet qui entraînait en contact avec lui devenait מטמא à son tour; c'est ce qui fait qu'on cherchait à éviter tout contact.

Une autre explication, empruntée à *Jadaïm*, IV, 6, se rencontre chez GRÆTZ (*Kohelet*, p. 160, cf. p. 166). Elle explique en même temps pourquoi cette expression n'est jamais appliquée, dit-il; ni à la loi ni aux prophètes, mais seulement aux *Kethoubim*. Les Sadducéens disaient à R. Jean, fils de Zakkai : « Nous avons à nous plaindre de vous, Pharisiens, qui dites que les mains sont souillées par les écrits sacrés, non par ceux d'Homère. » (Grætz traduit : par les écrits des événements du jour\*). Jean répliqua : « Est-ce le seul grief que vous ayez contre les Pharisiens ? Ils ont

\* Comparer LEVY, *Neutest. Wörterb.*, I, 476, III, 245.



aussi dit que les os d'un âne ne souillent pas les mains, tandis que ceux du grand prêtre Jean (Hyrca) rendent impur. » A cela on répondait : « Plus un être est excellent, plus il rend impur, afin qu'on ne puisse pas faire des os de ses parents des objets quelconques. » Puis Jean dit : « Les Saintes Ecritures elles aussi souillent à cause de leur grande valeur... (afin qu'on ne les emploie pas comme couvertures d'animaux), tandis que les écrits d'Homère ne souillent pas les mains, n'ayant en eux-mêmes aucun avantage\* ». Il résulte de cette explication que l'on tenait avant tout à préserver les Saintes Ecritures de toute profanation. De telles précautions n'étaient pas nécessaires à l'égard de la *Loi* et des *Prophètes*. Cependant la locution en question était apparemment appliquée aussi à d'autres livres que ceux du troisième groupe (*Kelim*, XV, 6; BLOCH, *Stud.*, p. 153). Une exception n'était faite que pour la Thora du grand prêtre dans le temple. Il est probable que Grætz a raison en ce sens que cette réglementation a été faite tout d'abord pour les Kethoubim.

Que l'étrange expression citée plus haut se rapporte à la sainteté des livres, c'est ce que confirme l'explication de GEIGER (*Nachgelass. Schriften*, 5 vol., Berlin, 1875-78, IV, p. 14, cf. *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel*, etc. Breslau, 1855, p. 135).

Il repousse, comme « n'ayant manifestement pas de sens, » l'explication puisée par Weber dans *Schabbath*, fol. 14<sup>a</sup>, et expose les choses comme suit : Les Pharisiens voulaient restreindre la règle concernant le pur et l'impur, et affirmaient que même la peau des animaux tenus pour impurs ne souillait pas, une fois qu'elle avait été apprêtée. Ils ne conservaient les anciennes et sévères déterminations que pour le cuir sur lequel avaient été écrits des livres sacrés. Cette inconséquence, il leur convenait de l'admettre. Une exception était faite en faveur du livre du parvis (ספר העזרה) dont le grand prêtre se servait au grand jour des expiations (*Kelim*, XV, 6) parce qu'il était écrit sur du cuir parfaitement pur. — L'explication de FÜRST (o. c., p. 83) « qu'ils déclaraient impures les mains non lavées » est arbitraire et fausse.

Un écrit « qui ne souillait pas les mains » devait être « caché » (גנז). Au premier coup d'œil ce mot semble correspondre au grec

\* Que l'attouchement des Saintes Ecritures rende impur, c'est ce qui était déjà connu auparavant. ROB. SMITH, *Relig. of Semites*, 1889, p. 405. BUDDE, *Kanon des A.-T.* Giessen, 1900, p. 6. On peut mettre cela en rapport avec le « tabou, » explication que R. Smith et Budde trouvent suffisante.

ἀποκρύπτειν, et l'expression ספרים גנויים, signifier *libri apocryphi*: Mais cela n'est pas parfaitement exact. Il faut tout d'abord remarquer que le terme juif est moins compréhensif que notre expression *livres apocryphes* (FÜRST, o. c., 127, remarq. I, p. 148, remarq. I, p. 150).

Les livres appelés, depuis Jérôme\*, livres apocryphes, c'est-à-dire placés hors du Canon, sont nommés par les Juifs היצוניים, *libri extranei*; parmi ces derniers, les *Macchabées* (מגלות בית השמונאי), *Sirach* (משלות בן סירא), la *Sapience* (חכמת שלמה), *Daniel*, *Judith*; *Tobie*, qui ne sont jamais appelés ספרים גנויים. Le mot *ganaz, ganuz* n'est employé qu'en parlant de quelques-uns de nos livres canoniques, au sujet desquels on se demandait pour une raison ou une autre s'il ne serait pas préférable de les « cacher. » Ainsi on cache un rouleau de la loi usé (BUHL, *Kanon und Text des A. T.*, 7). Comme l'a remarqué avec raison NÖLDEKE (*Die alttest. Literat.* Leipzig, 1868, p. 238), les discussions des rabbins font l'impression que les livres contestés étaient en usage et que c'est contre leur usage synagogal que des objections s'étaient élevées. Il suit de là qu'il ne s'agissait pas de l'admission des livres, mais plutôt de savoir si l'on devait les mettre ou non de côté.

Dans toute synagogue la Thora seule est conservée dans l'armoire sacrée, appelée תיבה, ארון, ou כתר תורה (couronne de la loi); On y renferme les rouleaux, enveloppés de toile de lin, et placés dans une תיק (תיק). Si un livre était jugé digne d'être lu dans la synagogue à côté de la Thora, on le plaçait dans une petite caisse sur le pupitre (בימה, βήμα) ou en quelque autre endroit de la synagogue, et non dans l'armoire (du moins dans les temps postérieurs, cf. § 11, remarq. 2). Un écrit jugé indigne de cet honneur était mis dans la *Geniza* ou chambre à resserrer de la synagogue, tout comme un rouleau de la Thora endommagé (cf. *Sopherim*, III, 9; ROB. SMITH, *The Old Test.*, etc., p. 400, lecture III, remarq. 16;

\* Avant Jérôme on entendait par *libri apocryphi* soit des écrits secrets des hérétiques, soit des pseudépigraphe. Depuis Jérôme, ce sont ceux que renferment les manuscrits des LXX et que n'ont pas les bibles hébraïques; ils s'appelaient auparavant (parce qu'ils étaient lus dans l'Eglise) βίβλια ἀναγινωσκόμενα, *libri ecclesiastici* (KEIL, *H. K. Einl. A. T.*, § 226). L'acceptation de cette expression juive par le Père de l'Eglise ne se justifie que parce qu'il s'agissait aussi pour lui de la question de savoir si certains livres, lus au culte public, pouvaient être considérés comme écrits sacrés. Mais la question ne portait pas pour ce Père sur les mêmes livres que pour les docteurs juifs. BUHL, o. c., p. 60.

BLEEK-WELLH., Einl. <sup>4</sup>, p. 551. STRACK, *Prolegomena critica in vet. Test. Hebr.* Lipsiæ, 1873, p. 42). Ainsi les apocryphes proprement dits (Chiconim), exclus de l'usage de la synagogue, ne sont pas même compris dans l'expression *Sepharim Genouzim*. Les écoles juives ne disent jamais qu'ils peuvent être lus dans le culte, tandis que les *Kethoubim* avaient leur place, à côté de la *Thora*, dans les synagogues les plus considérables. C'est là ce que quelques rabbis ne pouvaient pas admettre dès l'abord. Mais leur opposition devait céder devant l'usage général; on y renonça ou l'on chercha des raisons propres à justifier cet usage.

On peut objecter à ce que nous venons de dire que dans la synagogue, à côté de la loi, on ne lisait que quelques (54) péricopes des prophètes (Haphtaras), et que les seuls « cinq rouleaux » étaient lus aux cinq grandes fêtes. Officiellement, il n'y a pas d'autres prescriptions; mais un usage plus étendu n'en avait-il pas précédé la fixation? Et l'obligation de lire les péricopes indiquées ne permettait-elle aucune liberté de lire davantage? (Voir § 10, remarq. 9; § 11, remarq. 7.) Il y a plus. Les Juifs de *Nahardea*, en Babylonie, avaient l'habitude de lire des fragments des *Kethoubim* au culte de l'après-midi du jour du sabbat (*Schabbath*, fol. 116<sup>b</sup>). Quand TERTULLIEN (*De cultu fem.*, I, 3) dit d'*Hénoch* : « Nec in armarium judaicum admittitur, » il laisse supposer qu'à côté de la *Thora*, des Haphtaras des Prophètes et des cinq rouleaux, on lisait d'autres écrits encore (§ 11, remarq. 2).

La pierre de touche de la canonicité des livres de l'Ancien Testament était la *Thora*. Les savants juifs ne se lassent point d'annoncer sa gloire et de proclamer son importance unique<sup>3</sup>. Elle est canonique au sens éminent du terme. C'est d'elle que les autres écrits empruntent leur valeur et ils n'entrent en considération qu'en tant qu'ils lui servent d'interprétation plus développée<sup>4</sup>; c'est pourquoi tout l'Ancien Testament est cité comme *loi* par les rabbins<sup>5</sup>. Si tout écrit qui semblait contredire la *Thora* était rejeté, on n'admettait cependant pas tous ceux dont l'esprit s'harmonisait avec celui de la Loi; d'autres raisons encore ont agi favorablement ou défavorablement à l'égard de quelques livres. Un écrit était-il attribué à une personnalité célèbre de l'antiquité, il pouvait être accepté; l'auteur appartenait-il aux

temps postérieurs, le livre était exclu. C'est là sans doute ce qui a interdit d'admettre dans le Canon le livre du Siracide<sup>6</sup>. De plus, pour pouvoir obtenir droit de cité, les livres historiques devaient se rapporter à la période classique; c'est pour cette raison que 1 Macchabées est resté en dehors du Canon<sup>7</sup>.

3. Pour se convaincre de l'importance accordée par les Juifs à la Thora, il suffit de lire WEBER, *System der altsyn. Palest. Theol.*, 1-60. Avant le temps, la Sagesse sortie des profondeurs de l'être divin s'est présentée devant la face de Dieu, et cette Sagesse est identique à la Thora; c'est ce qu'on peut lire dans des Midraschim anciens et modernes, et déjà chez Jésus ben Sirach (ch. 24). Après avoir magnifié la Sagesse qui existe de toute éternité, il continue: « Tout cela est le livre de l'alliance faite avec le Très-Haut, savoir la loi donnée en héritage par Moïse à la maison de Jacob. » On attribue donc à la *Loi* la préexistence; elle est appelée fille de Dieu; Dieu lui-même s'occupe d'elle (p. 14 sq.). Elle est la source du salut de l'homme, son souverain bien, source de la vie, de la lumière, de sanctification, de rafraîchissement. Elle est חמדה מתוך חמדה, « le joyau des joyaux (p. 20 sq.) » Celui qui prétend que la Thora ne vient pas du ciel [de Dieu], (littéral. אין תורה מן השמים) n'aura point de part au monde à venir. » (*Sanhedrin*, X, I.) « Celui qui dit que Moïse a écrit un seul verset de sa propre sagesse (מפי עצמו), est un menteur, et un contempteur de la parole de Dieu (*Sanhedrin*, fol. 99<sup>a</sup>). La seule question discutée était celle de savoir si Dieu avait donné à Moïse toute la Thora en une fois ou par fragments (מגלה מגלה).

4. La Thora avait pour le Juif une importance unique, comme le montrent les éloges qui lui sont décernés. Aucun autre écrit ne pouvait à ce point de vue être égalé à la Thora. C'est pourquoi on ne pouvait employer à l'achat d'autres livres sacrés l'argent obtenu par la vente d'un rouleau de la loi. « Si les hommes d'une ville vendent une Thora, ils ne peuvent pas en employer l'argent à l'achat d'autres livres sacrés; s'ils vendent l'Écriture, ils ne peuvent pas acheter une couverture pour en envelopper la Thora; s'ils vendent une couverture, ils ne peuvent point acheter d'armoire pour y serrer les rouleaux de la synagogue; s'ils vendent une armoire, ils ne peuvent point acheter de synagogue; s'ils vendent une synagogue, ils ne peuvent point acheter de rue (de

place publique pour la prière. Mat. VI, 5). » Voir *Megilla*, III, 1 et ROB. SMITH, *The Old Testament*. Lecture 5, remarq. 8, p. 406.

L'intention des Juifs n'est donc pas d'égaliser les *Nebiim* et les *Kethoubim* à la Thora, quoiqu'ils emploient les mêmes formules pour introduire les citations tirées des trois groupes. La Thora est canonique au sens le plus élevé du terme. Seule elle a une place d'honneur dans la synagogue, dans la תיבה, placée au fond de la synagogue, vis-à-vis de la porte d'entrée. C'est autour d'elle que se concentre toute la cérémonie du sabbat, et en la lisant, on lui rend des honneurs que ne reçoivent point les autres livres de l'Ancien Testament. Elle est à vrai dire la seule révélation du salut, donnée de Dieu, non seulement pour Israël, mais destinée aussi aux peuples dans l'avenir. C'est pourquoi il est dit « qu'au temps où la Thora fut donnée à Israël, les rois de la terre tremblèrent dans leurs palais » (*Mechilta par יתרו*, édit. WEISS, 64<sup>b</sup>. WEBER, o. c., p. 18 sq.). L'union entre Jahvé et Israël n'est conditionnée que par la Thora (WEBER, p. 46 sq.), et Israël n'est le peuple de Dieu que parce qu'il est le peuple de la loi (WEBER, p. 50 sq.). La Thora est ainsi une révélation parfaitement suffisante. « Si Israël s'était conduit dignement, il n'eût pas eu besoin de la révélation postérieure des *Nebiim* et des *Kethoubim*. » (*Kohelet Rabba sur Eccles.* I, 13, édit. SULZB., 63<sup>d</sup>. WÜNSCHE, p. 21.) De même, à propos de Deut. XXX, 12 : « Ne dites pas qu'un autre Moïse paraîtra et apportera du ciel une autre Thora; il n'est pas resté au ciel d'autre Thora. » (*Debarim Rabba*, c. 8, édit. SULZB., fol. 223<sup>c</sup>. WÜNSCHE, p. 96.) Ajoutons que le mot *Thora* a le sens d'instruction, ce qui permet de donner aussi ce nom à l'enseignement des prophètes.

A la révélation *אשר' עֲשֶׂה לָנוּ* sont opposés les autres écrits en tant que tradition (קבלה ou אשלמתא). Nous avons déjà vu (§ 6, remarq. 8) comment Joël est cité comme Cabbala dans la Mischna, et l'on trouve dans l'ouvrage de ZUNZ (p. 44, remarq. <sup>a</sup> et seconde édit., p. 46, remarq. <sup>b</sup>) un certain nombre de citations pareilles tirées des Prophètes et des Hagiographes. Les livres du 2<sup>e</sup> et du 3<sup>e</sup> groupe sont ainsi nommés Cabbala, tout comme les sentences des docteurs de la loi. Ils se distinguent de ces dernières en ce qu'ils ont parlé sous l'action du Saint-Esprit; mais comme ils ne sont qu'une explication de la loi, ils appartiennent à la tradition. La tâche des prophètes était de transmettre la loi orale (§ 9, remarq. 8) transmise par Moïse à Josué, par ce dernier aux anciens, par les anciens aux prophètes (*Abôth*, I, 1). C'est pourquoi, les savants

juifs du moyen âge distinguent très justement, au point de vue juif, les trois parties du Canon en Lieu très saint, Lieu saint et parvis. (BUHL. o. c., p. 4.) La manière dont on traite les prophètes dans la synagogue part du même point de vue; ils sont lus à côté de la loi, mais comme conclusion et supplément à la lecture de la Thora. Le discours prononcé dans la maison de prière a rapport presque en entier à la *parasche* de la Thora, très peu à l'*haphtara* des prophètes. WEBER (o. c., p. 80) remarque encore que pour autant qu'il peut être question dans le Talmud de critique des Saintes Ecritures, elle concerne toujours le deuxième ou le troisième groupe, jamais le premier.

Donc, au point de vue juif, la question de la canonicité d'un livre revient à se demander si ce livre s'accorde ou non avec la révélation, c'est-à-dire avec la Thora. Cette affirmation n'est pas très différente de celle de v. KASTEREN qui pense que chez les Juifs la canonicité d'un livre se mesurait au degré de son inspiration, car la question était résolue par sa comparaison avec la loi. Si le contenu était en opposition au contenu de la Thora, c'est qu'il n'était pas inspiré par le Saint-Esprit. La Loi, en tant que norme de la canonicité, doit être comprise dans le sens de BUDDE (o. c., p. 67, remarq. 1) : « Il faut rendre responsable de la chose tout l'ensemble (Ineinander) des conceptions de l'école, dans lequel la loi occupait naturellement la place principale. »

5. Si la loi est la plus haute révélation, la seule suffisante, il en résulte que les autres livres sacrés n'y ajoutent rien de nouveau. C'est là aussi l'opinion des Juifs. « Y a-t-il dans les Kethoubim quelque chose qui ne soit pas dans la Thora? » (*Thaanith*, fol. 25.) « Aucun prophète ne peut introduire des choses nouvelles non fondées sur la Thora » (*Bammidbar rabba*, c. 10; *Ruth rabba*, ch. II, 4, édit. SULZB., fol. 32<sup>a</sup>. WÜNSCHE, p. 33). Même ce que les prophètes devaient révéler dans l'avenir avait déjà été annoncé au Sinaï (WEBER, o. c., p. 79).

C'est pour cette raison que tout l'Ancien Testament est plus d'une fois appelé la *Loi*. Cette dénomination ne signifiait pas seulement que la Thora était la partie la plus ancienne, la plus importante, fondamentale de l'Ecriture, mais qu'elle était la *révélation* et que tout le reste était regardé comme Cabbala ou comme élément de la Thora. Aux yeux des Juifs, tout l'Ancien Testament apparaît comme une loi. Ainsi Ps. LXXXIV, 5 est cité en plus d'un endroit comme preuve de la résurrection מן התורה (voir les



passages dans WEBER, o. c., p. 79). Dans le Nouveau Testament, l'Ancien Testament est cité comme loi alors même qu'il s'agit des psaumes et des prophètes. Jean X, 34; XII, 34; XV, 25; 1 Cor. XIV, 21 (cf. § 5, remarq. 1).

6. S'il avait suffi à un livre de n'être pas en contradiction avec la Loi, pour être admis au nombre des Saintes Ecritures, les sentences de *Jésus ben Sirach* y auraient obtenu une place d'honneur, car ce livre est rempli des louanges de la Loi. Cela n'est cependant pas arrivé; le Siracide n'a pas dépassé la frontière qui sépare le canonique du non canonique. D'aucuns pensent, il est vrai, que trois siècles après J.-C., le livre a été cité encore comme canonique par des savants juifs (CHEYNE, *Job and Salomon*, 1887, p. 282 sq.). AUGUSTIN (*De doctr. christ.* II, 8) en a aussi jugé ainsi quoiqu'il en soit revenu plus tard. Mais tous les passages des Talmuds ne sont pas également probants, et les Talmudistes, qui citaient de mémoire, ont pu citer tel passage de ce livre dans l'opinion qu'il était dans la Bible. Cela pouvait se faire d'autant plus aisément que Jésus ben Sirach écrivait en style biblique (STRACK dans la *R. E.* d'Herzog, article *Kanon*, p. 430 sq.). Si l'on tient cela pour « too bold a conjecture, » comme le fait Cheyne, il n'en résulte cependant que ceci, qu'il y avait un petit nombre de rabbins qui plaçaient *Jésus ben Sirach* au niveau de la Sainte Ecriture. Mais jamais le livre n'a été reconnu généralement comme canonique et personne n'a, à cause de lui, compté 25 livres au lieu de 24. Qu'il y ait eu des docteurs peu satisfaits de la pratique et de la décision des écoles, c'est ce que montre l'affirmation passionnée d'Akiba disant que celui qui lit *Ben Sirach* ou tels autres *Chiconim* n'aura aucune part au monde à venir (*Talmud de Jérusalem, Sanhedrin*, X, 28<sup>a</sup>). BUHL (o. c., p. 6 et 8) pense que ce passage et d'autres encore (*Sanh.*, fol. 100<sup>b</sup>) avaient en vue, à l'origine, des livres hérétiques et judéo-chrétiens; cependant il accorde qu'il y en a eu certainement de « plus étroits qui interdisaient la lecture de tels livres. » Mais pourquoi *Sirach* n'a-t-il pas été admis dans le Canon, alors que d'autres écrits du même temps y ont trouvé place? Dire que le Canon était déjà fermé (FÜRST, *Der Kanon*, p. 65, remarq. 7) n'est pas exact. La raison est que l'auteur était connu et l'on ne pouvait juger digne de cet honneur extraordinaire le livre d'une personnalité encore vivante. Puis on ne doit pas oublier que cet écrit, peu en harmonie avec les vues des docteurs sur certains points (il ne renferme rien sur la doctrine des anges, de Satan ou de la résurrection), ne pouvait plaire à tout le monde. Il est vrai que

l'*Ecclésiaste* ne contient rien de ces choses non plus, mais il porte le nom de Salomon, auquel il dut d'obtenir une grande considération, bien que, plus tard, on s'en soit étonné et scandalisé. *Daniel*, écrit dans sa forme actuelle vers 165, ne fut cependant pas exclu, parce que le personnage principal était connu depuis l'exil (Ezech. XIV, 14, 20; XXVIII, 3).

7. Les livres historiques admis dans le Canon devaient se rapporter à l'époque classique, que la ruine avait fermée pour toujours. C'est pendant l'exil qu'on commença à rassembler les trésors littéraires : ceux qui se rapportaient aux temps antérieurs, ceux qui racontaient l'histoire de l'exil et la fondation de la communauté juive comme terme final, devaient recevoir une place parmi les Saintes Ecritures. C'est pourquoi des écrits postérieurs tels que les *Chroniques*, *Esdras-Néhémie*, *Esther* même, furent admis, tandis que 1 *Maccabées*, dont le contenu est formé de faits très postérieurs, fut laissé hors du Canon. On a pensé que si ce dernier écrit n'avait pas été admis, c'est que le Canon était fermé; mais nous savons combien peu cette opinion est fondée. On a cru aussi que 1 *Maccabées*, (et de même *Jésus ben Sirach*) n'aurait pas trouvé place dans le Canon, parce que l'original hébreu s'en était perdu. Mais nous savons que Jérôme a encore connu ce livre en langue hébraïque, et divers passages des Talmuds connaissent les מְשֻׁלוֹת בֶּן סִירָא (voir § 7, remarq. 3). Origène connaissait aussi le titre hébreu de 1 *Maccab.* : *Sarbêth Sar banê El*, Σαρβήθ Σαρβαναιέλ (EUSÈBE, *H. E.*, VI, 25, voir DYSERINCK, *de Apocryp. Boeken des O. V.*, Harlem, 1874, p. XV sq.) Si l'on rejetait notre explication, le plus vraisemblable serait d'admettre que le livre a été exclu par les docteurs à cause de sa tendance antipharisaïque (ABR. GEIGER, *Urschrift und Uebers. der Bibel*, p. 201). DYSERINCK, *o. c.*, p. XIX, expose aussi en premier lieu cette dernière opinion, et ne mentionne la nôtre qu'en second rang. Cependant cette raison est décisive, bien que l'on puisse accorder que les docteurs à tendance pharisaïque devaient être peu satisfaits de 1 *Maccab.* De plus, si là gît la raison du rejet, ils auraient dû accepter 2 *Maccab.* dont la conception, fortement teintée de pharisaïsme, s'oppose souvent à celle du premier livre d'une manière si directe que Geiger pensait qu'il y avait là une intention polémique évidente. De même W. H. KOSTERS, *Theol. Tijdsch.*, 1878, p. 491-558, dans un article intitulé : *De polemiek van het tweede boek der Makkabeën*, (Cependant voir SCHÜRER, *Gesch. des jüd. Volkes*, 1886, II, p. 740.)



## § 9. Histoire de la réunion des livres de l'Ancien Testament.

### a) *Canonisation de la loi.*

L'histoire de la canonisation des livres de l'Ancien Testament commence à la canonisation de la *Thora* par Esdras (433 av. J.-C.). Cependant le premier début de cette canonisation se place avant l'exil, au renouvellement de l'alliance de Josias sur la base du Deutéronome (621 av. J.-C.). La loi du *Deutéronome* a ainsi été la première « écriture sainte » en Israël avant, pendant et après l'exil de Babylone<sup>1</sup>.

1. Comp. § 3, remarq. 3. Il ne nous est pas possible d'écrire l'histoire de la réunion des livres de l'ancienne alliance sans partir des résultats de la critique historique que nous tenons pour certains. Cependant notre étude n'est pas soumise à ces résultats, quelque grand que soit l'accord entre elle et eux. On ne doit pas oublier que nous avons à faire moins à la rédaction de la loi qu'à sa reconnaissance comme écrit canonique. A nos yeux, les questions de la composition et de la promulgation des lois sont connexes, mais pour notre but il est égal d'attribuer aux lois de la *Thora* une vie latente jusqu'à leur promulgation. WELLHAUSEN (Einl. 4, p. 556, remarq. I) a montré que Josias n'a promulgué que le Deutéronome, non le Pentateuque. Pour ce qui concerne les récentes objections adressées à cette manière de voir par M. VERNES (*Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome*, Paris, 1887), voir mon article des *Theol. Stud.*, 1887, p. 238 sq., et celui de KUENEN, *Theol. Tijdsch.*, 1888, p. 35 sq.

La question est de savoir si nous avons raison de voir une canonisation dans le récit de la promulgation du Deutéronome, 2 Rois XXII et XXIII, la 18<sup>e</sup> année de Josias. On peut objecter que les efforts de ce dernier n'ont pas eu les résultats durables de ceux d'Esdras; que la notion de *Thora* n'était pas si bien établie que, près d'un siècle après l'exil, Esdras ne pût y ajouter encore une partie fort importante. On peut surtout en appeler au fait que l'idée de Canon suppose celle de communauté, et qu'Israël n'est devenu communauté qu'après l'exil.

Examinons ces objections en commençant par la dernière. Il est parfaitement vrai que les idées de Canon et de communauté s'appellent, et qu'avant la catastrophe, Juda, si petit fût-il, était

un peuple. Cependant on ne doit pas perdre de vue que le Deutéronome a précisément en vue la formation de la communauté, qu'il l'a préparée, qu'il a voulu, en d'autres termes, transformer l'organisation nationale en une organisation avant tout ecclésiastique. Le Deutéronome est un essai de réaliser la pensée d'un peuple saint telle qu'Esaië l'avait présentée (Esaië IV, 3; VI, 13; XI, 1-9, etc.) Cheyne dit avec raison : « The author of Deuteronomy and his friends with not inferior earnestness though with less rigour than Ezra, attempted the bold experiment (bold, for any but prophets and the disciples of prophets) of converting a nation into a church and an earthly kingdom into a theocracy. » (*Jeremiah, his life and times*, p. 73.)

Si les efforts du Deutéronomiste et de ses successeurs n'ont pas obtenu les résultats durables de l'œuvre d'Esdras, cela ne doit pas être attribué à l'indolence avec laquelle l'œuvre fut entreprise (car Josias accomplit sa tâche avec énergie), mais plutôt au fait que les temps n'étaient pas encore mûrs. La vie nationale, bien qu'elle fût à son déclin, était encore trop puissante pour se laisser enfermer, lier à la lettre d'une loi. Le témoignage de Jahvé sortait encore de la bouche d'un Jérémie, et ne pouvait par conséquent être considéré comme enfermé complètement dans le « livre de la loi. »

Mais comment se fait-il que près de deux siècles plus tard on ait pu ajouter à cette Ecriture Sainte quelque chose d'aussi important que le code sacerdotal? Pour le comprendre, il faut considérer les faits suivants : a) Le Deutéronome suppose une Thora sacerdotale (orale) (Deut. XXIV, 8; XVII, 18; XXXI, 9). Dès lors rien d'in vraisemblable à ce que cette Thora ait été acceptée deux siècles plus tard *comme Ecriture*. b) On ne doit pas se représenter la première période de la canonisation comme un temps sans activité propre. Comme nous le montrerons, la loi sacerdotale elle-même a subi, après son admission, des élargissements (Ergänzungen). L'acceptation du Deutéronome en tant qu'écrit normatif, tout comme la canonisation postérieure du code sacerdotal, a été le point d'arrivée de tout le développement antérieur, et le début d'une nouvelle période. Les auteurs du Deutéronome ont le sentiment très net qu'Israël en tant que peuple marche à sa ruine. L'exil est le fond obscur dont ils s'approchent; l'avenir ténébreux est la menace du châtement, dans le Deutéronome comme dans les écrits deutéronomiens de *Samuel* et des *Rois*.

C'est pénétré de ces sentiments qu'on commence à rassembler les trésors littéraires; les livres des Juges, de Samuel et des Rois dont la rédaction se termina après l'exil, sont tout pénétrés de l'esprit deutéronomien. Mais la réunion était en même temps un remaniement à la manière de l'historiographie orientale. Le même procédé se renouvelle après 433. Les livres historiques (deutéromiens) sont conservés comme livres saints, et l'histoire, en vertu de la nouvelle conception (sacerdotale) est remaniée dans l'esprit sacerdotal. Telle est la marche de l'historiographie post-exilique, qui se termine par la rédaction des *Chroniques*, d'*Esdras*, de *Néhémie*. On pourrait encore demander si, au lieu de commencer l'histoire de la canonisation au *Deutéronome*, on ne doit pas remonter au livre du Pacte (Ex. XX, 23-XXIII, 33)? Mais il n'est pas certain que le *livre du Pacte* ait été promulgué. Il doit avoir eu un caractère privé, car le Deutéronome, qui a connu ses ordonnances, ne le mentionne jamais. Il a été évidemment formé pour le service de ceux qui s'occupaient du soin de rendre la justice, et n'était pas un livre populaire comme le Deutéronome, lequel est « Ecriture Sainte. » Il est très vraisemblable que Jérémie a été un des prédicateurs de ce livre (chap. XI, cf. CHEYNE, *Jeremiah*, etc. 55 sq.) Les traces de son influence sont visibles jusqu'à Esdras, qui s'appuie sur son autorité pour chasser les femmes étrangères (Esd. X, 3).

La prise de Babylone par Cyrus (536) ouvre une période heureuse pour les Juifs en captivité. Il est vraisemblable que quelques-uns seulement revinrent dans leur pays, comme il est certain que l'espoir d'une restauration revivait en Palestine, surtout à Jérusalem et aux alentours. Sous Darius on rebâtit le temple, lorsque Zorobabel eut remplacé Sanabassar comme gouverneur. Sous son successeur Néhémie, les murailles furent relevées. Ce n'est qu'en 433 qu'Esdras, prêtre et docteur, « versé dans la loi de Moïse » (Esd. VII, 6) vint de Babylone, accompagné d'un grand nombre de coreligionnaires zélés pour fortifier la communauté de Jérusalem. Il vint avec « la loi de son Dieu dans la main » (Esd. VII, 14, 25). De 536 à 433, l'Ecriture sainte fut le Deutéronome, le livre de la loi que les Juifs avaient emporté en Babylonie. Cependant déjà avant le retour, des écoles consacrées à l'étude de

la loi avaient été fondés sur la terre d'exil, animées de l'esprit d'Ezéchiel; elles rassemblaient et élaboraient les traditions sacerdotales dans la foi en la glorieuse restauration de la nation<sup>2</sup>. Ces lois sacerdotales, transmises par écrit ou oralement, jouissaient certainement d'un ascendant considérable dans la communauté de Josué et de Zorobabel. Mais elles n'obtinrent une valeur canonique que lorsque Esdras, en 433, au premier jour du septième mois, publia en face du peuple, sur la place du marché, devant la porte des eaux, un système complet de lois sacerdotales que le peuple s'engagea solennellement à suivre (Néh. VIII-X)<sup>3</sup>. Unie au Deutéronome, la Thora est devenue dès lors pour Israël l'Écriture sainte; c'est depuis ce moment aussi qu'Israël est devenu pour toujours « un peuple du livre<sup>4</sup>. » Il n'est pas prouvé qu'on ait, avec la loi, canonisé d'autres écrits. Les chapitres VIII à X de Néhémie ne parlent que de la Thora, ce que confirment et le fait que les Samaritains n'ont adopté comme écrit sacré que la loi (et le livre de Josué), et la considération unique dont les cinq livres de Moïse<sup>5</sup> jouissaient chez les Juifs.

2. La manière dont nous nous représentons le cours des événements s'appuie surtout sur l'étude si documentée du Dr W. H. KOSTERS, *Het Herstel van Israël*, publiée dans la *Theol. Tijdsch.*, Leyde, 1893, qui prit part au débat entre HOONACKER et KUENEN (cf. *Letterkunde des O. V.*<sup>2</sup>, § 25, remarq. 3 et 6). L'arrivée d'Esdras doit avoir eu lieu après la première venue de Néhémie et a coïncidé avec le second voyage de ce dernier en Palestine, vers 433. Si le retour des 40 000, et peut-être aussi l'édit de Cyrus ne peuvent historiquement être maintenus en 536, il n'en reste pas moins que l'an 538 (prise de Babel par Cyrus) est une date heureuse dans l'histoire d'Israël. Vraisemblablement quelques-uns seulement revinrent en 536; plus tard, sous Darius, au temps du gouverneur Zorobabel, quelques autres suivirent; le grand nombre ne revint que sous Néhémie; à ce moment l'enthousiasme pour la restauration de la nation devient fort grand. Le Chroniqueur a accumulé et placé au début de la période perse tout ce qui s'était passé au cours du temps, voulant par là attribuer à la *Gola*, l'aristocratie spirituelle postérieure, la reconstruction du temple et des murailles, élevées par les derniers venus.

Pour le but que nous poursuivons, il est indifférent de savoir quelles lois sacerdotales sont anciennes et lesquelles sont nouvelles (voir mon article des *Theol. Stud.*, 1887, p. 341-355). Il suffit de savoir que pendant l'exil les lois sacerdotales étaient étudiées avec zèle, et qu'un homme tel qu'Ezéchiel termina le livre de ses prophéties par un projet de constitution pour la nation rentrée au pays de ses pères (Ezéch. XL-XLVIII). Après Ezéchiel, emmené en 597, les chefs juifs en Babylonie, même après 536, restèrent occupés avec ardeur de l'étude de la loi. Durant cette longue période, il ne manqua pas de prêtres tels qu'Ezéchiel et Esdras qui pouvaient s'appeler « docteurs de la loi, versés dans la loi de Moïse. » Mentionnons parmi beaucoup d'autres l'éditeur des chapitres XVII à XXVI du Lévitique, souvent nommés « loi de sainteté. » D'autres prêtres retravaillèrent d'autres ordonnances, et l'un de ces hommes expérimentés dans l'étude de la loi, laquelle était pratiquée depuis plus d'un siècle en Babylonie, a bien pu s'appeler Esdras.

3. Le rapport étendu sur l'introduction de la loi se rencontre dans Néhémie (c. VIII à X); c'est une œuvre du Chroniqueur qui vivait vers 250 avant J.-C. Cependant ce fragment a une grande valeur historique; il se distingue par la vivacité de la description, quoiqu'il ait subi du fait de son auteur une modification qui l'a fait souvent mal interpréter. Il place le récit de la formation de la « communauté » qui s'est constituée sur la base du Deutéronome (cf. note 4) (Néh. IX et X) après celui de l'introduction de la nouvelle loi (Néh. VIII).

Le premier jour du septième mois (l'année n'est pas indiquée, mais ce doit être peu après la deuxième venue de Néhémie, en 433), une grande assemblée populaire se réunit sur la place devant la porte des eaux; là Esdras lut le livre de la loi de Moïse. De bon matin Esdras commença sa lecture du haut d'une petite tribune de bois, tandis que sept prêtres se tenaient à sa droite et à sa gauche. Le résultat fut une tristesse profonde et générale parce qu'on comprit alors combien peu on avait accompli la volonté de Dieu. Le lendemain la lecture fut continuée devant les « chefs de famille; » elle traita de la fête des tabernacles qui devait être célébrée le quinzième jour du septième mois. Cette fête dura huit jours selon les ordonnances de Lévit. XXIII, 39 (contrairement à Deut. XVI, 13-15 qui fixe sept jours) et chaque jour on lut dans le « livre de la loi de Dieu » (Néh. VIII, 18).

Les lois sacerdotales écrites, dont la plus grande part était destinée aux prêtres, furent acceptées comme « livre du peuple. »

4. Il est très probable qu'Esdras n'avait devant lui sur « l'es-trade de bois » que les parties sacerdotales du Pentateuque (ou de l'Hexateuque). C'est ce que pensait déjà REUSS, *l'Histoire Sainte et la Loi*, I, p. 256 sq. et *Gesch. der Heiligen Schriften A. T.*, Brunswig, 1881, p. 460 sq., 2<sup>e</sup> édit., 1890, § 377, p. 485 sq., ce que croyait aussi KUENEN, *H. K. O.*, I, 1, § 12, remarq. 11 et § 15, remarq. 25, revenant sur ses dires antérieurs (*Godsd. van Israël*, II, p. 134 sq.). Ce n'est qu'un peu plus tard qu'eut lieu la rédaction de l'Hexateuque, c'est-à-dire la réunion de la nouvelle loi au Deutéronome déjà très certainement combiné avec les éléments prédeutéronomiens ou prophétiques. Seulement la manière dont cette rédaction a été faite, montre que ces éléments deutéronomiens et prédeutéronomiens jouissaient déjà d'une autorité incontestée, et que l'union des fragments plus récents aux plus anciens a eu pour but de fortifier l'autorité nouvelle des textes sacerdotaux. (Voir KUENEN, *H. K. O.*, I, 1, § 16, remarq. 8.) Ainsi Esdras ne fit que donner une valeur canonique à la loi sacerdotale, comme on l'avait fait pour le Deutéronome sous Josias; il est vrai que cette loi sacerdotale n'avait point alors les dimensions qu'elle possède aujourd'hui. Les ordonnances concernant l'holocauste du soir (Ex. XXIX, 38-42; Nomb. XXVIII, 1-9), la dime du bétail (Lév. XXVII, 32, 33) ont été ajoutées plus tard; car divers passages de Néhémie (X, 34, 33, 38-40; XII, 44-47 et XIII, 5, 12) montrent qu'elles étaient inconnues au moment de la canonisation de la Thora (KUENEN, *Godsd. van Israël*, II, p. 219 sq., 267-272; *H. K. O.*<sup>2</sup>, I, p. 300 sq., note 30). Cependant KOSTERS (o. c., p. 87 sq.) a maintenu que Néh. VIII devait avoir été lu après Néh. IX et X, de sorte que les « obligés par serment » (Néh. X) marquent le passage du Deutéronome à la loi sacerdotale. Mais il n'en reste pas moins que, d'après le contexte, les commandements plus haut cités sont des adjonctions postérieures (cf. *Letterkunde des O. V.*<sup>2</sup>, § 20, remarq. 3). On peut cependant dire sans hésitation que depuis les jours d'Esdras, la Thora, dans son ensemble, a joui d'une valeur canonique. Les éléments plus anciens avaient déjà été déclarés *saints*; seulement il ne faut pas perdre de vue que les temps qui suivirent de près la canonisation montrèrent moins d'attachement à la lettre que les temps postérieurs. La génération qui avait assisté à la ca-



nonisation ne voyait pas dans la loi une relique morte, mais la mise par écrit de la volonté de Dieu, telle qu'elle s'était fait connaître dans les siècles antérieurs par la bouche de ses interprètes. Voir Esd. IX, 11, une ordonnance qui se rencontre aussi dans Lév. XVIII, 25, 27, et Deut. VII, 3, attribuée « aux serviteurs de Dieu, aux prophètes. » On en usait librement non seulement avec les Prophètes et les Hagiographes, mais aussi avec la Thora, ce qui montre qu'on n'était pas encore esclave de la lettre, comme le seront les générations postérieures. (Sur Exod. XXXV à XL, voir POPPER, *Der bibl. Bericht über die Stiftshütte*, Leipzig. 1862 et KUENEN, *H. K. O.*<sup>2</sup>, I, p. 77 sq.) C'est ainsi qu'avec Esdras le peuple juif devint de plus en plus un « peuple du livre, » un « ahl'ol-kitab, » ainsi que Mahomet désignait les peuples possesseurs d'un écrit sacré. (*Coran*, III, 57 sq.)

5. Il faut accorder que, dans la canonisation des écrits de l'Ancien Testament, Esdras n'a fait que procurer une valeur normative aux cinq premiers livres de la Bible. C'est ce que prouve KUENEN (*H. K. O.*, III, p. 429 sq.). Voici ses arguments : a) les témoignages historiques n'enseignent rien d'autre, et il est impossible d'atténuer la valeur d'un document tel que Néh. VIII à X par des récits tels que ceux fournis par le 4<sup>e</sup> livre d'Esdras. b) Les Samaritains n'ont que la Thora pour écriture sainte. Quand l'ont-ils acceptée? C'est incertain. Josèphe (*Arch. jud.*, XI, 7, 2; XI, 8, 2-4; XIII, 9, 1) place l'érection du temple sur Garizim au temps d'Alexandre le Grand, 333 av. J.-C. Mais ce renseignement a une si grande ressemblance avec celui de Néh. XIII, 28, qu'on pense généralement que cette érection (donc aussi l'acceptation de la Thora), a eu lieu environ quatre-vingts ans plus tôt. (Voir OORT, *De laatste Eeuwen*, I, p. 13.) Pourquoi les Samaritains n'adoptèrent-ils pas d'autres livres, par exemple celui de l'éphraïmite Osée? C'est qu'à la fin du cinquième siècle, la Thora seule était normative. Quant à Josué, les Samaritains possédaient (du moins dans les temps postérieurs) un livre de ce nom, édité en 1848 par JUYNBOLL avec traduction et éclaircissements d'après un manuscrit remis en 1584 à Scaliger par des Samaritains égyptiens (*Chronicon Samaritanum Arabice conscriptum, cui titulus et liber Josuae, Lugd. Bat. 1848*). Cet écrit ne ressemble que très peu à notre Josué canonique; au fond c'est le début d'une chronique qui s'étend jusqu'au temps des empereurs romains. Au reste le rapport étroit entre Josué et le Pentateuque, comme le fait que Josué était un héros éphraï-

mite, expliqueraient cette exception. c) La vénération vouée par les Juifs à la Thora fortifie encore la conviction de la canonisation antérieure de ces cinq premiers livres de la Bible. Tout porte à croire que c'est seulement au bout d'un certain temps qu'on a ajouté d'autres livres à ce canon primitif. Si les Prophètes avaient été canonisés en même temps que la Loi, le légalisme exclusif d'Esdras n'aurait pas pu se développer si puissamment.

L'œuvre d'Esdras (Néhémie), — accomplie non sans soulever de vives oppositions <sup>6</sup>, — a été durable, parce qu'elle correspondait aux besoins du temps <sup>7</sup>. Cependant le nombre des ordonnances légales s'accroissait sans cesse, et aucune décision officielle ne pouvait arrêter ce mouvement; mais comme la loi était définitivement fermée, ces ordonnances nouvelles devinrent peu à peu « loi orale <sup>8</sup>. »

6. L'histoire du bannissement du petit-fils d'Eliashib, qui avait épousé une fille de Sanballat, le Samaritain, montre que tous les membres de la communauté juive n'approuvaient pas les mesures sévères prescrivant l'éloignement des païens ni la manière dont Esdras et Néhémie s'efforçaient de réaliser l'idée « du peuple saint de l'Eternel. » C'est le gendre de Sanballat, nommé Manassé, d'après Josèphe, qui aurait élevé le temple de Garizim (remarq. 5). Une opposition plus relevée, plus spirituelle, peut cependant s'être manifestée, dont les livres de *Ruth* et de *Jonas*, rédigés à cette époque au dire de certains critiques, seraient les témoins.

7. Malgré la résistance, Esdras atteignit son but; c'est qu'il était une personnalité puissante, qu'il s'appuyait sur Néhémie dont les idées concordaient avec les siennes, et surtout qu'il était le porte-parole de son temps. La nation juive s'était changée en une communauté laquelle avait un besoin pressant d'une parole de Dieu écrite, car la thora orale commençait à tarir, et le témoignage de la prophétie devenait plus faible et plus rare (nous reviendrons là-dessus). L'impression générale était qu'une période importante avait atteint son terme; c'est pourquoi dans un but pratique on se mettait à rassembler, à remanier les trésors spirituels du passé, en vue du présent et de l'avenir. Ce sentiment que nous avons déjà constaté pendant l'exil, se fortifia encore après le retour de Babylonie. C'est parce qu'Esdras était un *exposant* des besoins de son temps qu'il vainquit.



8. Nous avons vu déjà que la canonisation par Esdras n'arrêta pas immédiatement le courant des ordonnances légales (remarq. 4). Il était cependant dans la nature des choses de considérer peu à peu l'Écriture comme fermée, et d'interdire toute introduction de commandements nouveaux dans la loi. Mais si des ordonnances nouvelles étaient exigées par les besoins, il fallait leur trouver une place; c'est ainsi que les prescriptions les plus récentes sur l'âge des lévites entrant au service furent admises dans le livre des Chroniques. Voici de quoi il s'agit. L'âge fixé à trente ans (Nomb. IV, 35) est ramené plus tard à vingt-cinq (Nomb. VIII, 23-26) afin de satisfaire aux besoins, toujours plus grands. Plus tard encore, on voulut descendre à vingt ans, mais on ne pouvait plus introduire ce règlement dans la Thora; le Chroniqueur l'accepta dans son œuvre (vers 250 av. J.-C.), 1 Chron. XXIII, 24-27, et pour le justifier le rapporta à David.

Il n'en fut pas ainsi de tous les commandements nouveaux. Il est dans la nature de tout système de loi de s'étendre sans cesse; partout se présentent de nouveaux cas qu'il faut résoudre, de nouvelles questions auxquelles il faut répondre. En fait, la loi d'Esdras, quoiqu'elle eût prévu des cas nombreux, laissait çà et là dans l'embarras le Juif scrupuleux jusqu'à la manie. C'est ainsi qu'on courait le danger de transgresser involontairement la loi; il fallait la garantir contre ce danger; c'est ce que les savants juifs appellent « faire une haie; » ils parlent d'un סָיֵג autour de la loi (*Abóth*, I, 1). Ces ordonnances nouvelles et plus précises furent enseignées dans la synagogue, et, pour les distinguer de la Thora écrite, furent appelées la loi orale תּוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה. Cette loi orale est ainsi tout autre chose que la Thora orale en usage avant l'exil; celle-ci servit de fondement à la loi écrite d'Esdras, tandis que la loi orale devait la protéger. Elle est nommée Halacha הַלְּכָה, mot souvent expliqué par « ce qui est d'un usage courant, » donc relatif au droit coutumier; ainsi SCHÜRER, o. c., II, p. 270. Une explication meilleure est celle de STRACK (*R. E.*<sup>2</sup> d'Herzog, art. *Thalmud*). Il dit que הלכה désigne proprement l'action d'aller, de marcher, et au figuré la conduite réglée par la loi (ainsi ὁδός, Act. IX, 2; XIX, 9, 23; XXIV, 22 = la religion chrétienne) et la loi qui règle la conduite.

Quoique cette loi orale contint des commandements nouveaux et modifiât des ordonnances existantes, elle ne voulait pas être autre chose qu'un élargissement de la loi écrite et une protection

contre les transgressions que celle-ci pouvait subir. On ne la considérait pas comme nouvelle, mais on la rapportait à Moïse, comme la loi écrite (*Pirkè Abôth*, I, 1, édit. STRACK, Leipzig, 1882, p. 7 et 8 et *Pea*, II, 6; *Edujoth*, VIII, 7 et *Jadaïm*, IV, 3). Elle avait été donnée par Moïse à Josué, par celui-ci aux anciens, par ces derniers aux prophètes, par le moyen desquels elle était parvenue aux hommes de la Grande Synagogue. Cependant cette παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων (Mat. XV, 2; Luc VII, 3) ne se forma qu'après Esdras; elle avait pour but d'entourer la loi d'une « haie » et devint le lit où devait couler le fleuve sans cesse en mouvement des dispositions légales.

---