

# 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): **35 (1902)**

Heft 1

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379722>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

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

# FORMATION DU CANON DE L'ANCIEN TESTAMENT

## ÉTUDE HISTORICO-CRITIQUE

PAR LE

D<sup>r</sup> G. WILDEBOER

professeur à l'Université de Groningue\*.

---

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

#### b) *Canonisation des Prophètes.*

Quoique nous ne possédions pas pour l'histoire de la canonisation des prophètes des témoignages historiques pareils à ceux qui servent à expliquer la canonisation de la loi, il est pourtant possible, en s'appuyant sur divers faits, de se faire une idée du cours des choses. Ce n'est donc pas en vain que nous chercherons une réponse aux questions suivantes :

a) Quand ce travail a-t-il commencé, et quand peut-il être considéré comme terminé? b) Quelles furent les causes de ce travail? c) Quelles personnes y ont coopéré? d) Enfin, que pouvons-nous connaître de la manière dont il s'est fait<sup>1</sup>?

1. Les paragraphes précédents ont clairement montré que pour la formation de la collection des prophètes, nous ne possédons aucun témoignage historique de la valeur des chapitres VIII à X de Néhémie. Les indications talmudiques ne peuvent revendiquer une telle importance. Les renseignements réunis par Fürst dans son ouvrage sur le Canon sont précieux ; mais il les faut soumettre à un travail critique plus approfondi.

\* Voir les livraisons de mars, de mai-juillet et de septembre 1901.

A. Il faut chercher l'origine de la collection des *Nebiim* (et des autres écrits) dans l'œuvre accomplie par Néhémie, selon 2 Maccab. II, 13. Il réunit des écrits sur les rois et les prophètes, des psaumes davidiques et des lettres royales touchant les présents faits au temple, sans penser certainement à leur attribuer une valeur canonique. Il est clair toutefois que cette collection acquit une haute considération, soit à cause de son contenu, soit à cause de l'homme qui l'avait formée. Elle devint le fondement des groupes deux et trois<sup>2</sup>. Quand le groupe des Prophètes fut-il fermé? C'est ce qu'on ne nous dit pas. Cependant, en s'appuyant sur *Daniel* IX, 2, dont l'auteur, qui vivait vers 165 avant Jésus-Christ, semble avoir connu **הַסְפָּרִים** comme collection distincte, et étant donné que ce livre n'a pas été lui-même admis au nombre des *Nebiim*, on peut fixer l'an 200 avant Jésus-Christ comme *terminus ad quem*<sup>3</sup>. Ce résultat est confirmé par le *Prologue de Jésus ben Sirach* qui place les « Prophètes » ou les « écrits prophétiques » à côté de la loi<sup>4</sup>. Ainsi la canonisation des écrits historico-prophétiques et prophétiques du second groupe doit avoir eu lieu après Néhémie et avant l'an 165, probablement aux environs de l'an 200 avant Jésus-Christ.

2. Voir § 4, remarque 6. On se rappelle que Néhémie réunit, probablement dans le temple, une bibliothèque. Ce n'était certainement pas son intention d'ajouter un second canon à celui qui venait d'être proclamé, mais il voulait sauver de la ruine des œuvres importantes, et avoir toujours à sa disposition les lettres royales sur les présents faits au temple, afin que les Juifs pussent, en cas de besoin, s'en prévaloir. Il serait téméraire de dire quels livres s'y trouvaient; on ne peut pourtant douter que les livres des *Juges*, de *Samuel* et des *Rois* n'y aient pris une place importante. Avec *Josué*, ils formaient les *prophetæ priores* (FÜRST, *o. c.*, p. 14, remarq. 7), ainsi qu'on les appela plus tard avec raison, et devinrent le fondement du second groupe. On ne peut savoir quels autres écrits furent admis par Néhémie, ni s'il plaça dans sa collection des livres tels qu'*Esaïe*, *Jérémie* ou *Ezéchiel*; car l'expression τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν peut fort bien ne s'appliquer qu'aux seuls livres historico-prophétiques, ces livres étant ceux qui étaient lus avec le plus d'intérêt par la communauté

postexilique. Son existence misérable, si peu en harmonie avec les rêves glorieux de l'exil, la poussait à lire avec passion les récits des siècles passés, si brillants, des années où régnaient un David et un Salomon, où des prophètes tels qu'Elie et Elisée exerçaient une si grande influence. On était convaincu que les souffrances du peuple étaient une conséquence de ses péchés. Si maintenant Israël marchait selon les commandements de l'Éternel, certainement les temps anciens reviendraient, plus merveilleux peut-être. « Les faveurs durables envers David » (Es. LV, 3) appartenaient à l'Israël de l'avenir. Dans les mots τὰ τοῦ Δαυὶδ nous voyons le noyau des *Kethoubim* (voir le paragraphe suivant).

3. Voir § 3, remarq. 6. — En soi, Daniel IX, 2 ne prouve pas grand'chose. Mais, en tenant compte d'autres éléments, nous pouvons bien supposer que l'auteur de cette apocalypse possédait et supposait connue de ses lecteurs, une collection d'écrits prophétiques. Plus important est le fait que *Daniel* n'a pas été admis parmi les *Prophètes*. La seule explication raisonnable de ce fait est que le groupe des *Nebiim* était, de l'avis général, irrévocablement fermé lorsque parut cet écrit, sans que pour cela on doive penser à une décision officielle que n'indique aucun récit ni aucune donnée historique. Ce peut avoir été le cas vers l'an 200 avant Jésus-Christ, si ce n'est même un peu plus tôt. Mais il ne faut pas perdre de vue que l'*autorité canonique* des *Nebiim* ne fut pas immédiatement certaine pour chacun, alors même que la *collection* de ces écrits était considérée comme irrévocablement fermée.

Si ZEYDNER (*Theol. Studien* 1894, p. 73 sq., 78 sq.) avait raison en faisant dater II *Zacharie* de l'époque des Maccabées, la fermeture du canon des Prophètes devrait être placée un siècle plus tard. Selon Zeydner, *Daniel* n'y aurait pas été admis parce que, pendant l'époque troublée de la guerre de l'indépendance, le livre disparut presque en entier (la lacune fut plus tard remplie par une traduction araméenne). Voir *Litteratur des Alten Testaments*, § 22, remarq. 8, et § 27, remarq. 4). Mais les faits s'expliquent mieux encore si nous acceptons l'an 200 comme terminus ad quem, en nous appuyant surtout sur le petit-fils du Siracide (voir plus bas remarq. 4), lequel possédait déjà en 132, à Alexandrie, un second canon fermé.

4. Voir § 4, remarq. 2. En l'an 132, le petit-fils de Jésus ben Sirach connaissait donc à côté de la loi οἱ προφῆται (*αἱ προφητεῖαι*) comme groupe déterminé, tandis qu'il ne connaissait pas comme

tel le 3<sup>e</sup> groupe; c'était seulement un certain nombre d'écrits sous un nom indéterminé. — C'est à tort que BUHL (*o. c.* p. 12) combat mon opinion en en appelant à Jésus ben Sirach lui-même, qui écrivait vers l'an 170 avant Jésus-Christ, et devait avoir connu les prophètes « comme groupe canonique. » Au § 4, remarq. 1, je crois avoir prouvé que Jésus ben Sirach ne connaissait pas encore les « Prophètes » comme canoniques. Il est vrai que beaucoup de ses contemporains, plus entraînés par le courant du pharisaïsme, étaient plus portés vers cette opinion; mais il ne la partageait pas.

Le mot « canonisation » doit être compris *cum grano salis*, c'est-à-dire non comme décision officielle de l'autorité compétente, mais comme affirmation de la sainteté des livres par la communauté et par beaucoup de ses conducteurs. On comprend dès lors qu'aucune date précise ne puisse être indiquée.

*B.* Les causes qui ont poussé à canoniser d'autres écrits que la Thora ne sont pas identiques à celles auxquelles la Loi doit sa position particulière. Déjà avant l'exil il y avait des écrits de prophètes lus avec ardeur par les Israélites pieux. Sans prétendre remplacer la parole vivante, ces écrits pouvaient, jusqu'à un certain point, consoler de son absence<sup>5</sup>. Pendant et après l'exil, ils furent beaucoup lus, comme on peut le voir par les écrits du *Deutéro-Esaïe*, d'*Ezéchiel* et de *Zacharie*<sup>6</sup>. S'ils ne furent pas dès le début déclarés saints, c'est que cela n'était pas nécessaire pour fortifier leur ascendant, et que, en vue de la fondation de la théocratie par Esdras, ils n'étaient pas d'une importance aussi capitale que la loi sacerdotale<sup>7</sup>. Si notre interprétation de 2 Maccab. II, 13 est juste, la canonisation des *Nebiim* a son origine dans le besoin ressenti de réunir les écrits les plus remarquables de l'antiquité. On avait le sentiment qu'une période importante avait atteint son terme, qu'une lutte de plusieurs siècles était finie, et lorsqu'on remarqua que la voix des prophètes s'était tue, on rassembla aussi les *Nebiim* (appelés plus tard) *Acharonim* et on les ajouta à la collection de Néhémie<sup>8</sup>.

A peu près à la même époque s'établit sans doute la coutume de lire des péricopes des prophètes dans les synagogues. Cette coutume ne fut point un fruit de l'œuvre d'Esdras,

mais naquit des besoins de la piété populaire, laquelle trouvait un appui auprès de ceux qui lui servaient de conducteurs spirituels dans l'étude de l'Écriture<sup>9</sup>.

5. Avant l'exil, la chose essentielle était la parole vivante des prophètes, mais à côté d'elle on voit surgir aussi des écrits prophétiques. Au huitième siècle avant Jésus-Christ déjà, se forme une littérature prophétique : Amos, Osée, Esaïe, Michée. C'est pour prolonger l'influence de leurs paroles que ces hommes les mettaient par écrit. Esaïe, lui aussi, a certainement fixé par l'écriture et réuni une partie de ses oracles, quoiqu'on puisse distinguer la main de plus d'un rédacteur postérieur dans les oracles qui portent son nom. (Voir plus bas remarq. 14.) L'influence que ne peuvent avoir ses discours, il l'attend de la parole écrite, du moins auprès de ceux qui voulaient bien l'écouter : « Enveloppe le témoignage, scelle la « thora » parmi mes disciples. » (Es. VIII, 16.)

6. C'est surtout pendant et après l'exil que les prophètes furent beaucoup lus. « Lorsque l'existence nationale à laquelle la vieille religion d'Israël était si étroitement liée fut perdue sans espoir, lorsque la voix des prophètes se tut et que le culte public ne réunit plus les foules dans le sanctuaire, alors la foi se ranima au souvenir que les prophètes du Seigneur avaient prévu la catastrophe et montré qu'il fallait s'y résigner sans rien perdre de sa confiance en Jahvé, le Dieu d'Israël. La parole écrite acquit une importance nouvelle pour la vie religieuse, et les livres des prophètes, de même que les monuments de l'histoire du passé, composés selon le pragmatisme prophétique, ou modifiés conformément à ce pragmatisme pendant l'exil, devinrent les appuis les plus certains des fidèles qui reconnurent, comme jamais ils ne l'avaient fait auparavant, que les paroles du Seigneur étaient pures, tel l'argent purifié sept fois, et en tout temps un trésor dans la détresse. » (W. ROBERTSON SMITH, *The Old Testament in the Jewish Church*, p. 161, sq., 2<sup>e</sup> édit. 174.)

Les traces de la connaissance des écrits prophétiques sont nombreuses, aussi bien dans le postexilique *Zacharie* que dans les écrits exiliques d'*Ezéchiel* et du *second Esaïe*. (§ 3, remarq. 8.) *Ezéchiel* en appelle expressément aux prophètes antérieurs, peut-être çà et là à des écrits perdus pour nous. Il est surtout dépendant de Jérémie (cf. *Ezéch.* II, 8 sq., et *Jér.* I, 9 ; *Ezéch.* XVIII, 2, et *Jér.* XXXI, 29 sq. ; cf. § 3, remarq. 5, et *Kurzgefasstes Exeg.*

*Handb. zum Alten Testamente*, 8<sup>e</sup> livraison : *Ezéchiël*, Leipzig 1880, par R. SMEND, p. XXIV sq.). Le 2<sup>d</sup> Esaïe en appelle aussi à des prophéties prononcées « autrefois, » « il y a longtemps, » « dès le commencement ; » par ex. Esaïe XLVI, 8-13. Il est vraisemblable qu'il pense à des oracles tels que Jérémie XXV et XXIX.

7. « Ces livres n'avaient pas besoin d'être rapportés de Babylone avec approbation royale, ou d'être présentés au peuple sous l'autorité d'un *Tirsatha*. La seule forme de reconnaissance publique qui manquât encore, mais qui vint en son temps, était la coutume de lire des péricopes des prophètes au culte public de la synagogue. Pour les réunir peu à peu en un tout, il ne fallut pas autre chose que l'usage que l'on faisait tout naturellement de ces écrits anciens. » (W. ROB. SMITH, *o. c.* p. 162.)

Ajoutons, — et c'était là l'essentiel, — qu'Esdras ne pouvait, pour son but, songer à attribuer une valeur canonique aux prophètes. Il voulait créer une théocratie, essaya de réaliser la pensée prophétique d'un peuple saint, consacré à l'Eternel. A cet effet, les exigences des prophètes furent stéréotypées et appliquées dans la Loi aux circonstances de la vie quotidienne. La loi deutéronomienne ne pouvant suffire à ce but, le système de la loi sacerdotale vint répondre aux besoins du temps. Le peuple, en s'engageant à vivre selon ses ordonnances, était persuadé qu'il réalisait par là même les idées des prophètes. Aussi, ne pouvait-il être question d'un canon à côté de la Loi. La Loi renfermait déjà en soi les idées et les intentions des prophètes (Esd. IX, 11).

8. Deux causes ont présidé à la réunion des écrits des Prophètes : a) Le désir de collectionner les trésors littéraires de l'antiquité. b) La vie religieuse des fidèles en Israël, laquelle se nourrissait de la lecture des prophètes tout autant que de l'étude de la Loi. Voyons la première de ces causes.

Dans la communauté postexilique, on avait le sentiment que l'ère des révélations était fermée (§ 9, remarq. 7). Malachie n'attend plus de prophètes après lui comme cela était promis dans le Deut. XVIII, 18 ; il attend le salut du retour du prophète Elie (Mal. IV, 5 et 6). Dans les temps postérieurs, on tient l'apparition d'un prophète pour quelque chose de tellement impossible que quiconque ose s'envelopper du manteau de prophète sera aussitôt traité d'imposteur (*Zacharie* XIII, 3 ; cf. *1 Macchabées* IX, 27 et IV, 46. Voir W. Rob. Smith, *o. c.*, p. 142 sq., 2<sup>e</sup> éd. 158 sq.). Le temps de la période créatrice était passé et on le ressentait vivement. Aussi,

lorsqu'on avait quelque chose de vraiment nouveau à dire, on le faisait en empruntant le nom d'un homme célèbre de l'antiquité (écrits pseudépigraphes dont cette période est si riche), ou en commentant et paraphrasant les livres déjà existants. A côté de l'*Halacha*, que nous avons appris à connaître, on trouve le *Midrasch* et l'*Haggadâ*. Dans les temps anciens, שִׁירָשׁ signifiait demander par le moyen d'un prophète ou d'un voyant, quelle était la volonté de Dieu (2 Rois I, 3). Plus tard, on chercha cette volonté dans la parole écrite : une telle recherche et son explication s'appelaient *Midrasch*. מִדְרָשׁ s'applique à toute explication de l'Écriture qui ne se rapporte pas aux ordonnances de la loi. (STRACK, Art. *Talmud* dans la R. E.<sup>2</sup>)\*. Jésus ben Sirach et les auteurs de Judith et de Tobie songent tout aussi peu à exprimer des pensées religieuses nouvelles.

Comme on avait le sentiment qu'aucun prophète ne paraîtrait plus, on rassembla les écrits prophétiques et on réunit cette collection à celle des *Nebiim* existante depuis les jours de Néhémie. Il est fort possible que le souvenir de cette différence chronologique ait présidé plus tard à la distinction des *Nebiim* en *Rischo-nim* et en *Acharonim*. — C. v. ORELLI (*Theol. Literatz.*, 1892, p. 222) remarque avec raison que chez les auteurs postérieurs, les citations des prophètes plus anciens, d'un Amos, d'un Esaïe, par exemple, se présentent en un certain sens comme tirées d'écrits sacrés, comme parole de Dieu. Naturellement, comme la parole des prophètes était parole de Dieu, les citations l'étaient aussi. Mais qu'à côté de la Thora, la vraie Bible, on en ait admis une seconde, cela doit être expliqué par la cessation de la prophétie, et par le sentiment qu'éprouvaient le peuple pieux et les docteurs que toute la vérité révélée par les prophètes n'était pas comprise dans la loi (cf. § 12, remarq. 3).

9. FÜRST (*o. c.*, p. 52) a partiellement raison quand il s'oppose à l'opinion des rabbins postérieurs suivant lesquels la lecture des haphtarés ne daterait que du temps de Trajan ou d'Hadrien, et

\* Dans la *Jewish Quarterly Review*, vol. IV, 1892, p. 406-429, W. BACHER écrit que dans les anciens commentaires, *Mechilta* (pour l'Exode) et *Sifré* (pour les Nombres), מִדְרָשׁ se présente avec la signification de לְמִדְרָשׁ. Dans l'école d'Ismaël, cela était d'un usage courant, et celle d'Akiba l'admit plus tard. Selon Bacher, *Haggada* ou *Aggada* (non *Agada*) est toute doctrine non *halachienne*. (Comp. Exode XIII, 8; comp. BACHER, *Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung*, etc., Leipzig, 1899, p. 30 sq.)



aurait été introduite en compensation de la lecture interdite de la Loi. Nous disons qu'il n'a raison qu'en partie, car il met « l'institution des haphtares » sur la même ligne que « l'introduction de la lecture publique des prophètes. » Cette lecture commença bien avant Trajan ou Hadrien, mais la fixation des péricopes prophétiques parallèles aux parasches de la Loi ne s'est faite qu'après Jésus-Christ. Nous savons aussi par le Nouveau Testament que, déjà au temps de Jésus et des apôtres, on lisait régulièrement les prophètes dans la synagogue, sans qu'alors les haphtares fussent rigoureusement ordonnées. (Comp. § 1, remarq. 7.) — D'un autre côté, l'opinion d'ELIAS LEVITA (voir Grætz, *Kohelet*, p. 175) ne tient pas debout, lequel affirme que cette coutume daterait d'avant les Macchabées, et qu'elle aurait tenu lieu de la lecture de la Thora dont les rouleaux auraient été déchirés et brûlés. Mais quand cette lecture a-t-elle commencé? et de quel côté est venue l'initiative? La lecture des péricopes prophétiques n'a certainement pas commencé immédiatement après Esdras, ainsi que l'affirme sans preuves GRÆTZ dans sa *Geschichte der Juden* (II, 2, p. 191).

Il est naturel de penser au temps de l'oppression syrienne, où l'on se sera réconforté aussi dans la maison de prière au moyen de la parole des prophètes. Mais pourquoi ne l'aurait-on pas fait plus tôt? Les fidèles en Israël vivaient de la parole prophétique, comme on peut le voir par les psaumes, et pourquoi ne l'auraient-ils pas lue dans la synagogue, même si cela ne se pratiquait pas selon un choix de péricopes déterminé? Les prêtres y prenaient moins d'intérêt; il leur suffisait que la théocratie d'Esdras fût devenue une hiérarchie. Et ils abandonnaient volontiers l'enseignement de la Thora à ceux de leurs confrères qui pouvaient être appelés, d'une manière plus spéciale, les docteurs de la loi. Mais les fidèles d'entre le peuple exigeaient davantage. Et lorsque peu à peu les prêtres se distinguèrent des docteurs, il se trouva que ceux-ci étaient animés du même esprit que le peuple pieux. Lorsqu'ils lisaient la prophétie, il y avait bien sur leurs yeux un voile, car, au point de vue légaliste, en vigueur depuis Esdras, ils ne pouvaient considérer les prophètes que comme des exégètes de la Thora. Néanmoins, ils prêtaient volontiers l'oreille aux besoins des fidèles, tout en dirigeant ce courant, au grand préjudice de la vie spirituelle, dans le sens du légalisme.

C. Bien que cela ne nous soit pas attesté d'une manière expresse, nous pouvons admettre, pour de bonnes raisons,

que la canonisation de groupes d'écrits autres que la Thora a été l'œuvre de docteurs jérusalémites. C'est ce que nous permet de penser ce que nous savons de l'état religieux, politique et social du peuple pendant la période qui s'étend de Néhémie aux Macchabées<sup>10</sup>. En outre, le résultat même du travail de ces hommes, ainsi que les controverses sur la sainteté de quelques livres, le prouvent pareillement<sup>11</sup>. Ce que la tradition juive (*Baba Bathra*, fol. 15<sup>a</sup>) rapporte au sujet de l'activité d'Esdras et des « hommes de la Grande Synagogue, » repose sur une conception non historique de l'antiquité, conception familière aux savants juifs postérieurs et très probablement basée sur Néh. VIII-X<sup>12</sup>.

10. Il ne faut consulter qu'avec une extrême circonspection les sources juives relatives aux circonstances politiques des temps anciens; car les renseignements talmudiques sont tous postérieurs à la ruine de Jérusalem qui mit fin à la vie nationale d'Israël. Le judaïsme, depuis ce temps-là, était une secte religieuse et rien de plus. Les docteurs, dont les écoles étaient devenues les corps dirigeants, servaient de guides à leurs coreligionnaires. Or cette conception des choses, les auteurs talmudiques la reportent par anachronisme aux anciens temps. A les en croire, toute l'histoire du peuple aurait consisté surtout en controverses religieuses et legalistes, et la nation aurait été divisée en deux partis religieux ou écoles. Beaucoup de lumière a été répandue sur ce sujet par la monographie de WELLHAUSEN: *Die Pharisäer und die Sadducäer*, Greifswald, 1874, et par KUENEN, *Over de samenstelling van het sanhédrin* (Versl. en Mededeel. de kon. Akademie, 1866).

Après l'exil, la Judée fut successivement tributaire de la Perse, de l'Égypte, puis de la Syrie; cependant elle jouissait d'une certaine autonomie sous l'administration d'un gouverneur. Le grand-prêtre était à la tête d'un conseil des anciens, *γερονσία, συνέδριον*, dans lequel les docteurs de la Loi, comme tels, n'avaient pas de place. Au début, ils ne formaient pas un état ou un parti distinct; car, à l'origine, prêtres et *sopherim* étaient un, et beaucoup de prêtres étaient en même temps docteurs de la loi, comme l'avait été Esdras. Cependant, pas n'était besoin d'être prêtre pour devenir docteur. Or voici quel fut le cours des choses: Peu à peu la classe régnante des prêtres devint celle des satisfaits. Ils formaient l'aristocratie et n'avaient aucun motif d'attendre un salut à venir. Par

contre, le peuple et les docteurs, peu riches en biens de ce monde, ou qui ne trouvaient pas dans leurs richesses de quoi satisfaire leur vie spirituelle, vivaient volontiers par la pensée dans cet avenir meilleur qu'avaient décrit les prophètes. La scission devint toujours plus manifeste, et les Pharisiens (de פָּרָשׁ séparer, הַנְּבִדְלִים Esd. VI, 12 ; X, 11 ; Néh. IX, 2 ; X, 29) se séparèrent de l'aristocratie sacerdotale et mondaine dont les membres prétendaient descendre de Saddok et, pour cette raison, se faisaient appeler Sadducéens.

Mais la rupture ne fut pas immédiatement visible. Dans les deux siècles qui suivirent Néhémie, elle ne s'était pas encore produite au grand jour. En outre, les docteurs, en vertu de leur point de vue légaliste, travaillaient au profit de la hiérarchie. Ils enseignaient au peuple à payer pieusement la dime de « l'aneth et du cumin, » ce qui était fort agréable aux prêtres. Dans cette première période, il y eut d'ailleurs parmi les prêtres des hommes tels que le grand-prêtre Siméon II, dit le Juste, qui se distinguaient sans doute très peu des docteurs de la loi.

Ainsi personne, alors, ne songeait à contester aux docteurs le droit de fixer quels livres pouvaient être lus dans la synagogue et lesquels pas. Cependant, on ne saurait identifier ici docteurs et prêtres; car si aucun conflit ne se manifestait, il y avait pourtant entre eux une différence profonde qui devait plus tard amener des luttes. Esdras avait déjà rencontré des contradicteurs parmi les prêtres, et beaucoup ne se soumirent certainement qu'à contre-cœur.

Dans son *Archæologia judaica*, XVIII, 1, 4. Josèphe dit : « Les Sadducéens sont les personnes du premier rang, mais ils ont peu ou pas d'influence ; car dans les choses du pouvoir, ils sont forcés contre leur gré de suivre les préceptes des Pharisiens, autrement le peuple ne les supporterait pas longtemps. » Tel était l'état des esprits au temps de Josèphe, mais il en avait toujours été plus ou moins de même. Le parti d'où procédait un mouvement religieux fut celui des Pharisiens, et c'est à ce parti qu'étaient dévoués les docteurs de la loi.

Cependant, comme dans les premiers temps après Néhémie, la divergence n'avait pas encore tourné en lutte ouverte, on ne pouvait parler d'un *Canon sadducéen* par opposition à un Canon pharisien. Ce sont les pères de l'Eglise qui en parlent : Tertullien (de Præscript. Hæretic. 45), Origène (c. Cels I, 11, 1), Jérôme (in

Mat. XXII, 31 sq. ; opp. ed. Vallarsi VII, 179). Ces renseignements reposent sur un malentendu. Josèphe, qui explique à plus d'une reprise la différence qu'il y avait entre les Pharisiens et les Sadducéens (Arch. Jud. XIII, 10, 6; XVIII, 1, 4) n'en dit rien. On a sans doute cru devoir le conclure du fait que les Sadducéens rejetaient l'Halacha (des Pharisiens), et que les Nebiim et les Kethoubim étaient considérés, par rapport à la loi, comme simple « tradition. » On peut aussi être arrivé à cette opinion par la manière dont Jésus prouve la résurrection aux Sadducéens (Mat. XXII, 23-32). On a pensé que si le Seigneur s'appuyait sur un passage de la Loi, c'était parce que ses contradicteurs n'auraient pas admis un argument tiré des Nebiim ou des Kethoubim. Seulement, on oublie à ce propos que pour *tous* les Juifs, la Loi était *la* révélation, et que Jésus trouvait excellemment exprimé dans cette parole de la Thora le grand principe de la communion de vie avec Dieu, condition de la résurrection.

Mais alors, comment les Sadducéens pouvaient-ils nier la résurrection en face de passages tels qu'Esaië XXV, 8; XXVI, 19, et même de Daniel XII, 2, 3, si tant est qu'ils reconnussent l'autorité de ce livre ? — Parce que leur assentiment n'était pas autre chose qu'une acceptation forcée des opinions des docteurs. Et s'ils jugeaient que la chose en valût la peine, ils avaient certainement à leur disposition une exégèse leur permettant de se soustraire à la pression de ces passages. CHEYNE écrit avec raison ceci : « The Sadducees were not, of course, opposed either to the psalms or to the prophecies ; the Sadducæan author of I Maccabees evidently loved them best. But as practical men, the Sadducees considered that vague poetic expressions should not be treated as *dicta probantia* for doctrine, and in particular were slow to accept even the earliest and best of apocalypses as in the fullest sense a « holy book »\* (*The origin and religious contents of the Psalter* (Londres, 1891, p. 417).

Quant aux *Esséniens*, ils ne rejetaient certainement rien du Canon, mais plutôt y ajoutaient d'autres livres pour leur édification. Il n'est pas prouvé qu'ils n'aient pas possédé la loi sacerdotale, ainsi que le suppose HILGENFELD (*Judenthum und Judenchristenthum*, p. 116). Il est plus vraisemblable qu'ils ont ajouté à leur

\* Budde en juge autrement, *Kanon des Alten Testaments*, 1900, p. 42), en s'appuyant surtout sur le témoignage d'Origène, parce que ce dernier appartient encore à la période de la Mischna.

Thora des compléments qui la différenciaient de celle des Juifs orthodoxes. (Voir CHEYNE, *The Psalter*, p. 417 sq., et surtout SCHÜRER, *o. c.*, II, p. 314 sq., 467 sq.)

11. L'esprit du Canon de l'Ancien Testament est celui des docteurs. Le sanhédrin, en majorité sadducéen, n'eût jamais admis un livre tel que *Daniel*, si rigoureusement national, si eschatologique et enseignant d'une manière si précise la résurrection des morts. L'*Ecclésiaste*, en revanche, suscita de l'opposition chez les Sopherim, et Akiba lui-même concède qu'ils avaient eu des doutes à l'endroit de ce livre. — Voici une autre preuve que la canonisation a été l'œuvre des docteurs : ce sont eux, les Sopherim, qui, dans la suite, ont discuté la valeur de certains livres. Il est, dès lors, permis de penser que ce sont aussi les docteurs qui avaient jadis discuté et fixé la valeur de ces livres. Aussi, quand van Kasteren s'efforce de prouver que c'étaient les prêtres qui avaient à décider de la sainteté des livres, il va à l'encontre des faits historiques. (Voir *Theologische Studien*, 1898, p. 201 sq. et 1899, p. 187 sq.)

12. Les אנשי כנסת הגדולה sont mentionnés une fois dans la Mischna (Abôth. I, 1, 2), à plusieurs reprises dans les Gemaras et dans le Midrasch. C'est à ces hommes, en même temps qu'à Esdras, qu'est attribuée l'œuvre de la canonisation. Tandis que *Baba Bathra*, fol. 15, ne leur reconnaît que la « mise par écrit » d'Ezéchiel, des douze petits prophètes, de Daniel et d'Esther, depuis ELIAS LEVITA on prétend qu'avec Esdras ils avaient fixé le Canon. Dans la plupart des passages talmudiques, il est question d'un collège de 120 personnes versées dans les Ecritures (il est aussi fait mention de 85 personnes ; ainsi, par exemple, 85 anciens sont zélés pour introduire la fête de Pourim (*Jerus. Gem. Megilla*, fol. 70 ; cf. § 6, rem. 6). Ce collège aurait été, après l'exil, à la tête de l'Etat juif. Esdras en était le président, sinon le fondateur. — Les renseignements touchant la grande synagogue sont confus. On compte parmi ses membres le prêtre Josué, Zorobabel, Aggée, Zacharie, de même que Daniel et ses compagnons. Elle serait ainsi de 80 ans antérieure à Esdras. Mais Néhémie, Malachie, Mardochée, etc., en auraient également fait partie. Elle aurait duré jusqu'à Siméon le Juste, dont il est dit (Abôth I, 1) היה מישירי כנסת הגדולה (il appartenait aux survivants de la grande synagogue) ; or il vivait probablement vers l'an 200 avant Jésus-Christ. Parfois on parle d'une durée permanente, ailleurs d'une durée de 100 ans. En tous cas, les opinions, à ce sujet, sont peu précises. Mais, sur la base de ces

renseignements, les Juifs du moyen âge admettaient en général que, depuis les jours d'Esdras, il y avait eu à la tête du peuple une corporation dirigeante de ce genre, et ils étaient disposés à lui attribuer une grande influence en matière religieuse.

En dépit de l'autorité de J. BUXTORF, certains savants ont toujours mis en doute l'existence de ce collège. Citons ici les noms des savants hollandais ALTING, BURMAN, VITRINGA, WITSIUS. Dans sa *Diatribes de synagoga magna*, 1726, J.-E. RAU (professeur à Herborn), arriva à des résultats très négatifs. Des savants juifs postérieurs (Grætz, Bloch, voir p. 3 les ouvrages cités, et d'autres) essayèrent de défendre et l'existence et l'activité de cette assemblée, ce qui poussa KUENEN à soumettre à nouveau toute la question à sa critique; il prouva victorieusement que cette « grande synagogue » appartenait au domaine de la fable. (Voir *Versl. en Meded. v. d. Kon. Acad.*, Deel VI, 2<sup>e</sup> reeks, 1876, et *Theol. Tijdschr.*, 1877, p. 237 sq.)

Nous constatons de nouveau ici que les savants juifs postérieurs à la ruine de Jérusalem se représentaient les temps anciens d'une manière tout à fait fautive. Avant l'an 70 après Jésus-Christ, Israël n'a pas été régi par les docteurs. A quoi pourrait faire penser le terme de « grande synagogue ? » A une assemblée ecclésiastique plutôt qu'à un sénat. — Kuenen pense que toute cette légende a pour fondement le récit de Néh. VIII-X. Plusieurs traits s'en sont conservés dans les Talmuds. Le nombre 85 s'accorde avec celui des 84 qui signèrent les actes de l'alliance. (Néh. X.) Qu'on y ajoute Esdras ou qu'on suppose un nom disparu (la Peschito a au verset 4 un SCHEFATJA en plus, et au verset 10 il y a un י devant ישי; peut-être un nom a-t-il été omis) et l'on obtient le nombre 85.

Si l'on admet que le fond historique de la légende est l'assemblée dont parle Néh. VIII-X, on ne peut dès lors attribuer à la grande synagogue ce que lui attribue la tradition. Car l'assemblée en question n'était pas législative, mais réceptive à l'égard de la loi. « La grande *Kenéseth* talmudique est une représentation non-historique, une transformation de l'assemblée qui sous Esdras et Néhémie accepta le livre complet de la loi mosaïque. » Plus tard, on a adjugé à cette réunion une longue durée, parce que les Sopherim antidatèrent la suprématie de leurs prédécesseurs. Mais l'unique passage de la Mischna (*Abôth* I, 1, 2) ne le fait vraisemblablement pas encore. Siméon le Juste y est bien compté au

nombre des « survivants de la grande synagogue », mais il ne faut pas oublier que, selon la chronologie talmudique qui doit seule décider ici, ce Siméon aurait été contemporain d'Alexandre le Grand, et qu'elle réduit toute la période perse à 52 ans. Cette idée que les hommes de la grande synagogue étaient contemporains d'Esdras et n'ont constitué qu'une génération, s'est maintenue en dépit des savants juifs du moyen âge. On la rencontre même chez Elias Levita. (Voir Semler, *Uebersetz. seiner 3. Vorrede*, p. 25 sq.) et chez R. Azaria [de Rossi] *Imre Bina*, ch. XXII (edit. Wilna 1866, p. 245; comp. Wellhausen, *Einleitung*, de Bleek<sup>4</sup>, p. 558, remarq. 1).

Ainsi, au lieu de « les hommes de la grande synagogue, » nous dirons « les plus anciens docteurs. » Ce sont ceux-ci qui ont fait ce qui est attribué à ceux-là. Ils ne formaient pas un collège directeur, mais étaient ou prêtres ou laïques, ou membres du sanhédrin ou exclus de ce corps. (Voir aussi W. ROB. SMITH, *o. c.*, p. 408, remarq. 3.)

*D.* En ce qui concerne la méthode suivie par les docteurs pour réunir d'autres livres saints que la Thora, nous pouvons constater ce qui suit : *a)* Ils se sont acquittés de leur œuvre dans un esprit légaliste ; cependant, les docteurs antérieurs avaient plus de largeur d'esprit que leurs successeurs<sup>13</sup>. *b)* Ils ne réunirent pas seulement des groupes déjà existants d'écrits prophétiques, mais ils formèrent eux-mêmes des groupes, de sorte que leur œuvre coïncide avec celle de la rédaction<sup>14</sup>. *c)* Dans ce travail de rédaction, ils traitèrent le texte assez librement<sup>15</sup>, bien que leur liberté ne s'étendît pas jusqu'à admettre aisément dans le texte des adjonctions *haggadiques*<sup>16</sup>.

13. Le § 8 nous a déjà appris à connaître l'esprit de leur activité. Nous devons ajouter que les anciens docteurs avaient plus de largeur d'esprit ; autrement, il n'eussent jamais admis Ezéchiel. Plus tard, on s'est étonné de la chose et on en a cherché une explication. (§ 6, remarq. 7.)

14. Le *Dodékaphéton* prouve la vérité de notre assertion. Ces écrits étaient trop petits pour être conservés séparément ; ils furent réunis en un livre, digne d'occuper une place à côté des trois grands prophètes *Esaïe, Jérémie, Ezéchiel*. L'ordre est proba-

blement celui que les Sopherim pensaient être chronologique\*. *Malachie* fut appelé à fermer la série, non parce qu'on savait que ce prophète anonyme (car *Malachie* n'est pas un nom propre), était le dernier, mais parce que la fin de son livre, où est annoncé le retour d'Elie, prélude du règne messianique, terminait dignement le recueil des *Nebiim Acharonim*.

Avant l'adjonction de *Malachie*, la fin du recueil était peut-être formée par les oracles anonymes dont se composent les chap. IX à XIV du livre de *Zacharie*. Ewald (*Propheten* I, 2, p. 81) a vu, avec raison, que les suscriptions de *Zach. XII, 1*, et *Mal. I, 1* proviennent de la même main, et sont imitées de *Zach. IX, 1*. Les trois passages offrent l'étrange liaison מִשָּׂא דְּבַר יְהוָה.

Les Sopherim ont-ils formé d'autres groupes, par exemple ceux des prophéties d'*Esaïe* et des oracles de *Jérémie*? Pour ce qui concerne *Esaïe*, *Jésus ben Sirach* le connaissait déjà comme celui qui « consolait ceux qui étaient en deuil dans Sion. » (Chap. XLVIII, 22-25.) C'était vers l'an 200 avant *Jésus-Christ*. Mais quand les groupes formés des chap. I-XXXIX et XL-LXVI du livre d'*Esaïe* furent-ils réunis? Que les chap. I-XXXIX aient existé d'abord comme un groupe distinct, cela ressort des chapitres historiques qui à l'origine lui servaient de conclusion et d'illustration, à l'instar du chap. LII de *Jérémie*. Mais nous ne savons pas quand les oracles du « grand anonyme » y furent ajoutés. Fürst (*o. c.* p. 15 sq.) pense retrouver dans *Baba Bathra l. c.* un souvenir obscur du fait que les deux parties d'*Esaïe* étaient à l'origine séparées, parce qu'il est dit d'*Esaïe*, dans ce passage, que c'est tout entier un livre consolant, ce qui ne peut se rapporter qu'à la seconde partie. L'ordre le plus ancien, dans ce cas, aurait été le suivant : *Esaïe* (I), *Jérémie*, *Ezéchiël*, *Esaïe* (II). Mais il attache trop d'importance à ces mots. Une fois qu'*Esaïe* était considéré comme un tout, les chapitres de la fin prirent un relief tel qu'on pouvait bien nommer tout le livre un livre de consolation. Les chap. I-XXXIX, eux non plus, ne furent pas rédigés, tels que nous les avons, par *Esaïe* lui-même. En effet, le chap. XX, daté de l'année de la prise d'*Asdod* par un général de *Sargon* (711), aurait dû être placé après le chap. XXVIII, qui suppose le royaume du nord encore existant.

\* Leurs arguments n'étaient pas précisément historico-critiques. Certainement le livre d'*Osée*, qui a prophétisé après *Amos*, a été rédigé avant celui d'*Amos*, car il est dit I, 2 : « Commencement de la parole du Seigneur, par *Osée*. » MARX, *Traditio rabbinorum*, p. 13 et 20, et plus haut § 1, remarq. 10.



En revanche, la place étrange en apparence qu'occupe le récit de la vision d'Esaië (chap. VI) pourrait bien être le fait du prophète en personne, qui jugea bon de ne faire connaître cette vision qu'au moment de la publication d'une seconde collection de ses prophéties. Ce que des savants juifs postérieurs pensaient de la réunion des prophéties d'Esaië et de l'insertion de telles ou telles prophéties de moindre étendue, est fort intéressant, sans doute, mais n'a aucune valeur pour notre étude. (Voir FÜRST, *o. c.*, p. 26-27.)

En ce qui concerne *Jérémie*, les LXX offrent souvent un texte affranchi de maintes gloses et interprétations qui ont gâté le texte masorétique. (Voir sur le chap. XXVII, W. Rob. Smith, *o. c.*, p. 112 sq.) Mais pour le moment, nous n'avons à nous occuper que de la rédaction. A ce propos, nous remarquons que dans la traduction grecque les prophéties contre les païens se trouvent à une autre place que dans la bible hébraïque. Ici, ils forment les chap. XLVI-LI; là, ils font suite à chap. XXV, 13, et ce dernier verset sert alors de suscription à la place de XLVI, 1. Cela pourrait provenir d'un changement intentionnel, mais peut tout aussi bien s'être trouvé déjà dans l'original. En tous cas, cela témoigne d'une grande liberté de rédaction. (Voir sur *Jérémie*, VALETON JUN., *Viertal Voorlezingen over Profeten des O. V.*, Utrecht 1886, p. 96, rem. 1, et notre *Litteratur des Alten Testaments*, § 13.)

Reconnaître que ce sont les docteurs postexiliques qui nous ont transmis la littérature prophétique de l'ancienne alliance, qui l'ont passée au crible et remaniée, nous impose l'obligation d'y avoir égard en faisant l'exégèse de ces écrits. Non seulement l'authenticité des suscriptions en devient discutable, ainsi que l'ordre dans lequel se suivent les parties et les subdivisions d'un livre, mais il faut encore accorder que des changements matériels peuvent être mis au compte de ces Sopherim. Mais l'examen de ces choses-là nous mènerait trop loin. (Voir KUENEN, *H. K. O.*<sup>2</sup>, II, § 40, remarq. 11-17.) On peut cependant remarquer encore que la rédaction de l'Hexateuque (§ 9, remarq. 4) ainsi que la rédaction finale des livres historiques doit être attribuée aux plus anciens docteurs (comp. § 10, A), pour lesquels « réunir » et « remanier » étaient une seule et même chose.

15. Il est difficile de contester aujourd'hui que dans la première période de la canonisation on se comporta très librement à l'égard du texte; mais ce n'est pas ici le lieu de le montrer en détail. Qu'il suffise de rappeler que les savants juifs en ont eux-mêmes

conservé le souvenir. Les « hommes de la grande synagogue » auraient remplacé des expressions inconvenantes par d'autres plus convenables. (*Tanchuma*, fol. 26<sup>a</sup>; voir J.-S. BLOCH, *o. c.*, p. 123.) Ils indiquent aussi cinq omissions des docteurs, עֲטוּרֵי סוּפְרִים, et (ordinairement) 18 corrections תְּקוּנֵי סוּפְרִים. Voir ces indications dans *Ochla W'ochla*, ed. Dr S. FRENSDORFF, Hanovre, 1864, sous nos 217 et 168. Le but de ces corrections est d'écartier des incongruités de diverse sorte. On peut sans doute présenter ces 23 changements comme une preuve de la fidélité de la transmission du texte et dire : Les Sopherim ont conservé si exactement les Ecritures, qu'ils ont indiqué tout ce qu'ils y avaient changé ! Mais l'étude attentive du texte et sa comparaison avec les LXX disent tout autre chose. C'est pourquoi on ne peut qu'approuver ABR. GEIGER quand il ne voit dans ces modifications que quelques échantillons de ce que se permettaient les docteurs. Dans son livre *Urschrift und Übersetzungen der Bibel*, il parcourt tout l'Ancien Testament et relève une série de passages où, selon lui, le Thiqqoun des Sopherim a remplacé la leçon originale (p. 308 sq.); bien qu'il exagère, son principe n'en est pas moins juste. (Voir WELLHAUSEN, *Einl.*<sup>4</sup>, p. 624 sqq.)

16. Si librement que les anciens docteurs aient traité le texte, ils n'ont jamais permis que des suppléments *haggadiques*, tels qu'on en trouve dans la version grecque de Daniel et d'Esther, fussent admis dans le texte. Ils étaient certainement débités oralement dans la synagogue, car il est difficile de supposer qu'ils fussent tous d'origine égyptienne. Les adjonctions au livre d'Esther, que Lysimaque ben Ptolémée, de Jérusalem, traduisit en grec, ont vraisemblablement été composées par lui pour ce livre. Mais elles ne furent pas admises dans les Mss hébreux. (Voir OORT, *Latste Eeuwen*, I, p. 199 sqq., et BUDDE, *Z. A. W.*, 1892, p. 37 sq.)

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

### c) Canonisation des « Ecrits » et clôture du canon de l'Ancien Testament.

Nous manquons de renseignements historiques directs sur la fixation du troisième groupe des écrits de l'Ancien Testament comme sur celle du second. Cependant, à la lumière de certains témoignages historiques, nous pouvons obtenir une

réponse, conforme à des faits suffisamment avérés, aux questions suivantes : *a)* Quand a été posé le fondement de ce groupe ? *b)* Comment et selon quelle méthode s'est faite cette collection ? *c)* Quel était l'état des choses au premier siècle de notre ère ? *d)* A partir de quel moment le groupe des *Hagiographes* peut-il être considéré comme définitivement fixé ?

A. Le fondement du groupe des Kethoubim a été l'écrit le plus important de ce groupe, le livre des *Psaumes*. Déjà Néhémie avait uni une première collection de cantiques davidiques à la série des écrits prophétiques et d'autres documents qu'il conservait dans le temple (2 Macchab. II, 13)<sup>1</sup>. Peu à peu d'autres écrits y furent ajoutés.

1. Voir § 4, remarq. *b*, et § 10, remarq. 2. Il est remarquable que ce passage du second livre des Macchabées n'ait exercé aucune influence sur les opinions juives. Les savants juifs les plus récents s'y montrent encore inaccessibles, témoin GRÆTZ (*o. c.*, p. 151, 152), BLOCH (*o. c.*, p. 62 sq.) et GEIGER, *Nachgelassene Schriften*, IV, p. 16 sq.). Nous avons vu au § 4 de quel droit nous invoquons ce passage. Que signifient les mots τὰ τοῦ Δαυὶδ ? Est-ce tout le psautier ? C'est peu probable. Jadis on croyait pouvoir nier l'existence de psaumes macchabéens, parce que, pensait-on, le Canon était déjà fixé au temps de Néhémie. Cet argument ne porte plus. Mais cela ne ressort-il pas du passage en question ? Il nous semble que nous devons prendre l'expression τὰ τοῦ Δαυὶδ dans un sens plus étroit, non seulement à cause de notre conception de l'histoire de la formation du psautier, mais à cause de ces mots eux-mêmes. Rien ne nous autorise à penser que l'auteur aurait désigné par ces mots le psautier dans son ensemble. Mais quelle partie de ce livre peut-il avoir eue en vue ? Ce devait être un volume dont la plupart des morceaux se retrouvent parmi les Psaumes III à XLI et dont la conclusion était peut-être formée à l'origine par Ps. LXXII, 20. Les docteurs anciens ajoutèrent ensuite à cette collection des cantiques tirés d'autres collections, et cela dura jusqu'au temps des Macchabées. Calvin avait déjà vu (*ad Ps. LXXXIII*) que dans notre Bible il y avait des psaumes macchabéens. (Comp. *Litteratur des Alten Testaments*, § 24, remarq. 7.) Une preuve qu'au premier siècle avant Jésus-Christ on considérait le Psautier comme cano-

nique est une citation de Ps. LXXIX, 2, dans 1 Macchab. VII, 17, tirée des LXX et introduite au verset 16 en des termes servant à indiquer les citations de l'Écriture : κατὰ τὸν λόγον ὃν ἐγράψε.

*B.* Le troisième groupe ne s'est pas formé à côté du deuxième, mais, au début, plusieurs Hagiographes étaient unis à des livres prophétiques. Lorsque les docteurs anciens tirèrent les « Prophètes » de cette collection et leur procurèrent une valeur canonique, les « autres livres » (*Prologue de Jésus ben Sirach*) demeurèrent de reste, formant un groupe dont les limites n'étaient pas définies<sup>2</sup>.

La plupart des Kethoubim existaient vraisemblablement déjà lorsque les Prophètes furent canonisés<sup>3</sup>, mais comme ce troisième groupe n'était pas délimité, d'autres livres écrits plus tard purent encore y être introduits<sup>4</sup>. On n'y admettait pas, cependant, le premier ouvrage venu. On n'y accorda une place qu'à des livres écrits en hébreu ou en araméen, traitant de l'ancienne histoire (*Ruth, Chroniques*), ou de la fondation du nouvel ordre de choses (*Esdras-Néhémie*); à ceux qui passaient pour avoir été écrits par un homme célèbre de l'antiquité (*Proverbes, Ecclésiaste, Cantique, Lamentations, Daniel*, peut-être aussi *Job*), tandis qu'*Esther* (de même que, après beaucoup de luttes, l'*Ecclésiaste*) y trouva accès comme répondant au courant d'idées et aux aspirations nationalistes du peuple et des docteurs<sup>5</sup>.

2. Notre exposé du cours des choses s'écarte de celui de Kuenen (*H. K. O.*<sup>1</sup>, III, p. 435). Dans la collection de Néhémie, il n'y avait aucune différence entre le second et le troisième groupe. Cette collection s'agrandit avant qu'aucun de ses éléments ne fût reconnu comme canonique. Les livres prophétiques et historico-prophétiques obtinrent les premiers cet honneur. Dès lors, le troisième groupe eut son histoire à lui. Les écrits qui ne furent pas canonisés à ce moment jouissaient pourtant déjà d'une grande autorité. Cela se passait au troisième siècle avant Jésus-Christ.

Il est possible qu'avant la canonisation des prophètes on ait parlé de la collection commune comme des *Sepharîm* à côté de la *Thora*. Le nom commun à tous les livres autres que la *Thora* se rencontre probablement encore dans un passage de la *Megilla* III, 1,

d'où l'on peut conclure que la *Thora* et les *Sepharim* (y compris les cinq « rouleaux ») étaient, — au moins jadis \*, — conservés dans la Théba (arche destinée aux saints écrits de la synagogue). On y énumère : un lieu de prière (רהוּבָה), une synagogue (בֵּית הַכְּנֶסֶת), une arche ou caisse (תִּיבָה), une couverture pour envelopper les rouleaux (מִטְפָּחָה), des écrits sacrés (סִפְרִים) et une *Thora* (תּוֹרָה). Selon ce passage de la Mischna, on peut, pour le prix de vente du premier article, acheter le suivant, sans qu'on puisse jamais procéder selon l'ordre inverse ; de là, ensuite, la série ci-après : *Thora*, Ecrits, couverture, Théba, synagogue, lieu de prière. (§ 8, remarq. 4.) Le docteur de la Mischna a manifestement une synagogue en vue lorsqu'il écrit ce qui précède ; il passe de l'extérieur à l'intérieur, et quand il arrive à la Théba, il éprouve le besoin de nous dire ce qu'il y a dedans. Daniel IX, 2, nous a montré que le nom de *sepharîm* était resté en vigueur pour la partie qui fut canonisée la première. Lorsque la collection, une à l'origine, fut divisée, les livres non canonisés, τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων (*Prologue de Jésus ben Sirach*) ne pouvaient plus au même titre être appelés *Sepharîm*. C'est alors que le mot כְּתוּבִים entra dans l'usage commun, mot qui dans l'hébreu classique est employé, non comme substantif, mais comme participe passif. (Josué VIII, 34 ; X, 13 ; 1 Chron. XXIX, 29.) C'est là la meilleure explication de ce nom de *Kethoubim*, ainsi que des expressions employées dans le Prologue de Jésus ben Sirach. Ainsi s'éclaircit en outre l'assertion de Jérôme qui, dans son *Prologus galeatus*, rapporte que de son temps il y avait des gens disposés à placer *Ruth* et les *Lamentations* dans le troisième groupe, tandis qu'il les range parmi les « prophètes. » Ce serait une exagération que de conclure de ce passage de Jérôme que les deux livres mentionnés n'auraient été admis dans le troisième groupe qu'au quatrième ou au cinquième siècle après Jésus-Christ. (KUENEN, *H. K. O.*<sup>1</sup> III, p. 446. Voir § 1, remarq. 12.) Les sources juives ignorent cela. Et Jérôme lui-même, ainsi que cela ressort de sa préface à la traduction de Daniel (BUHL, *o. c.*, p. 20), connaissait la manière usuelle des Juifs de compter huit livres des Prophètes et onze des *Kethoubim*. Cependant ce renseignement fourni par Jérôme et par Origène (§ 7, remarq. 2) n'est pas sans

\* Ce passage de la Mischna ne prouve qu'indirectement qu'on ait jadis conservé dans la Théba d'autres écrits sacrés. Mais Tertullien (*De cultu fem.* I, 3) semble confirmer l'existence de cet ancien usage, lorsqu'il écrit, à propos d'*Hénoch* : « Nec in armarium judaicum admittitur. » (BUHL, *o. c.*, p. 41 ; cf. § 8, remarq. 2.)

importance. Notre manière de présenter les choses y fait droit, de même qu'à l'ordre suivi dans les LXX. Avant la division en « prophètes » et en « autres livres, » on a vraisemblablement uni le plus souvent *Ruth* au livre des *Juges*, et les *Lamentations* à celui de *Jérémie*. Lors de la séparation, ces deux livres ne pouvaient guère être considérés comme appartenant aux « Prophètes, » c'est pourquoi ils furent rangés avec les « autres livres. » Telle était la théorie officielle. Mais beaucoup auront conservé ces deux écrits, et peut-être d'autres encore, dans leur manuscrit des Prophètes que l'on possédait sans doute en général avant d'en avoir un des Kethoubim. Il ne faut pas oublier, en effet, que le « Canon » était une théorie et nullement une édition du texte\*. Dans la période antérieure à 200 avant Jésus-Christ, il peut y avoir eu des manuscrits des Prophètes renfermant *Ruth* et les *Lamentations*, et constamment recopiés depuis avec ces deux livres-là. Les docteurs ne pouvaient rien avoir à objecter à cela puisque ces livres jouissaient d'un grand crédit ; la théorie, qui les comptait parmi les *Kethoubim*, n'en demeurait pas moins intacte.

3. En énumérant ici les livres du troisième groupe déjà existants, selon nous, au moment de la canonisation des « Prophètes, » nous entrons dans le domaine de l'Isagogique spéciale. Mais chacun sent que notre résultat principal n'y gagne pas plus qu'il n'y perd. Au troisième siècle avant notre ère, on avait : une grande

\* Il est difficile de dire à quel moment on a commencé à réunir tous les écrits sacrés dans un seul manuscrit ; peut-être au second siècle après Jésus-Christ ou déjà à la fin du premier. Un passage de *Baba Bathra*, fol. 136, nous parle, d'après des docteurs du second siècle et de la fin du premier, de la question de savoir s'il était loisible ou non de réunir les Saintes Ecritures (autres que la Thora) en un même volume. Nous y lisons : « Nos docteurs ont déclaré permis d'avoir réunis en un seul volume la Thora, les Nebiim et les Kethoubim. Ainsi enseignait R. Meïr (second siècle), tandis que R. Juda ben Hai disait : la loi seule, les prophètes seuls, les Ecrits seuls ; quelques-uns ajoutaient même : chaque écrit séparément. R. Juda affirmait ceci : Boëthus ben Zunin a réuni les huit livres des prophètes en un seul volume, ce qu'approuva Eléazar ben Azaria (fin du premier siècle) ; il y en avait pourtant qui disaient : cela n'est pas, mais il prit chaque livre séparément. Rabbi (c'est-à-dire R. Juda le Saint) disait : Un livre nous a été transmis qui renfermait la Thora, les Nebiim, les Kethoubim, et nous l'avons sanctionné. » (Comp. *Gemara de Jérusalem, Megilla* III, 1, fol. 73<sup>a</sup> ; *Massèket Sopherim* III, 1 (BUHL, o. c., p. 40 et 198 ; WÜNSCHE, *Der bab. Talmud in seinen haggad. Bestandtheilen übersetzt*, II, 2, Leipzig 1888, 136 sq. De tels Mss n'étaient cependant jamais admis à l'usage synagogaal, pour lequel on exigeait des rouleaux séparés.

partie des *Psaumes*, *Job*, *Ruth*, les *Lamentations*, les *Proverbes*, le *Cantique*; vers l'an 250 parut l'œuvre du Chroniqueur, formée à l'origine des *Chroniques*, d'*Esdras* et de *Néhémie*. (Comp. 2 Chron. XXXVI, 23, avec Esd. I, 1 sq., et les Introductions à l'Ancien Testament.) La plupart de ces livres étaient fort considérés. Au début, cependant, l'œuvre du Chroniqueur n'aura pas eu l'autorité des autres livres, parce qu'elle était trop récente. C'est pourquoi elle fut, plus tard, rangée au nombre des *Kethoubim Acharonim*, avec *Daniel*, plus récent encore. (Voir plus bas remarq. 14.) Mais il ne faut pas oublier que cette œuvre du chroniqueur, quoique fort différente des livres de *Samuel* et des *Rois*, n'était pourtant pas quelque chose de complètement nouveau. Le chroniqueur avait des prédécesseurs qui avaient travaillé dans le même esprit que lui. Il mentionne au nombre de ses sources un Midrasch des livres des *Rois* (2 Chron. XXIV, 27; voir KUENEN, *H. K. O. I.*, II, § 32, remarq. 3), et ne fait lui-même qu'élaborer un dernier remaniement dans l'esprit sacerdotal, de sorte que son œuvre ne devait provoquer aucun étonnement chez ses contemporains.

4. L'*Ecclésiaste*, *Esther* et *Daniel* sont à notre avis plus récents que les livres dont nous venons de parler (*Litteratur des Alten Testaments*, §§ 26 et 27). Mais ce n'est pas dans cette opinion que réside la force essentielle de notre preuve. Nous avons écrit plus haut ceci : « Des livres écrits postérieurement ont encore pu être admis. » Si l'on veut, contrairement à l'opinion de la plupart des savants versés dans l'Ancien Testament, tenir ces livres pour plus anciens, cela ne changerait rien à notre conclusion.

5. Ce que nous disons dans le texte s'explique de soi. Nous aurons à revenir sur l'*Ecclésiaste* et sur *Esther*; quelques mots seulement à propos de *Job* et de *Daniel*. Les savants juifs tenaient *Job* pour une œuvre de Moïse (*Baba Bathra*, fol. 15<sup>a</sup>) vraisemblablement en vertu de la doctrine (que Josèphe enseigne aussi), que chaque prophète avait écrit l'histoire de son temps; or *Job* passait pour être un contemporain des patriarches. Cependant, à supposer que le livre n'ait pas été admis à cause de sa prétendue composition par Moïse, il l'aurait été parce qu'il s'agissait d'un homme célèbre de l'antiquité. (Ezéch. XIV, 14.) C'était au moins l'exigence formelle à laquelle l'écrit devait satisfaire; c'est l'honneur des docteurs d'avoir conservé cet important ouvrage. Ils étaient sans doute aussi fort disposés à accepter *Daniel* (écrit vers 165) à cause de son contenu. Mais son admission ne souffrait aucune objection

formelle, vu qu'il passait pour avoir été écrit pendant l'exil par le fameux Daniel, lequel était, au premier siècle avant Jésus-Christ, regardé comme un homme de l'antiquité.

C. La question de savoir quel était, au premier siècle de notre ère, l'état du Canon de l'Ancien Testament est assez importante pour les théologiens chrétiens, pour mériter d'être traitée à part. La *Loi* était alors canonisée depuis près de cinq siècles, les *Prophètes* depuis près de deux, et le groupe des *Ecrits* se composait, selon l'opinion dominante, à peu près des mêmes éléments que maintenant<sup>6</sup>. Toutefois, une décision officielle n'était pas encore intervenue à cet égard. La question est d'ailleurs de savoir si les synagogues galiléennes, surtout celles des petites localités, possédaient tous les Kethoubîm, et il nous est bien permis de supposer que les humbles fidèles, pour leur édification personnelle, lisaient fort peu des livres tels que l'*Ecclésiaste*, le *Cantique* et *Esther*, lors même qu'ils ne songeaient pas à faire opposition aux docteurs qui accordaient à ces livres une place d'honneur à côté de la *Loi*, des *Prophètes* et des *Psaumes*<sup>7</sup>.

6. Nous déduisons cela du témoignage de Josèphe et du 4<sup>e</sup> livre d'Esdras. (Voir plus loin.)

7. Nous ne pouvons affirmer avec certitude que ceci, c'est qu'au temps de Jésus et des apôtres, *Loi* et *Prophètes* étaient lus dans les synagogues. Cette lecture était faite, du moins quant à la *Loi*, selon un ordre rigoureusement établi. (§ 1, remarq. 7, et § 5.)

Rien de certain pour ce qui est de la lecture des *Ecrits* ; il est toutefois possible d'admettre qu'elle se pratiquait, alors même qu'il n'y eut pas, pour cela, des jours fixés comme pour les *Megilloth*. A coup sûr, des livres tels que les *Psaumes* et *Daniel* étaient beaucoup lus. Nous savons aussi que, la nuit qui précède le grand jour des propitiations, on lisait au grand-prêtre des passages de *Job*, d'*Esdras*, des *Chroniques* ou de *Daniel* (voir OORT, *Theol. Tyds.*, 1876, p. 147); preuve que ces livres étaient tenus en haute estime. Mais des synagogues pauvres ne pouvaient se permettre le luxe d'acheter tous les *Ecrits*. De nos jours encore, il suffit qu'une synagogue possède, outre les cinq rouleaux de la *Thora*, les cinq *Megilloth*. Les haphtares des prophètes peuvent être lues dans un livre de prières.



Nous pouvons constater que dans les cercles pieux et paisibles où le Seigneur rencontra ses disciples les plus fidèles, on lisait peu des livres tels que l'*Ecclésiaste*, le *Cantique* et *Esther*. Ils ne se préoccupaient pas de la question de savoir s'ils devaient ou ne devaient pas être admis dans la synagogue. Ils observaient et pratiquaient tout ce que disaient les docteurs assis dans la chaire de Moïse (Mat. XXIII, 2, 3), mais leur vie spirituelle ne dépendait pas d'une décision des autorités. Ils lisaient peu les trois livres en question. Ils ne sont jamais cités par le Nouveau Testament, alors que celui-ci renferme des traces nombreuses de la connaissance des apocryphes. L'interprétation allégorique du *Cantique*, qui se rencontre pour la première fois dans le 4<sup>e</sup> livre d'Esdras (V, 24, 26 ; VII, 26), et qui est soutenue dans le Talmud (FÜRST, *o. c.*, p. 84 sqq.) n'était sans doute pas encore fort répandue alors, et le livre n'était pas admis dans toutes les synagogues. Quant à l'*Ecclésiaste* et à *Esther*, les savants n'étaient pas encore tombés d'accord à leur sujet. Il n'est donc pas étonnant, et nous n'avons pas besoin d'attribuer ce fait au hasard, qu'aucune citation de ces trois livres ne se rencontre dans le Nouveau Testament. (§ 5, remarq. 4 ; § 7, remarq. 1.)

D. La rédaction de la Mischna de Juda le Saint (vers 200 après Jésus-Christ), fournit le seul *terminus ad quem* certain pour la fixation du nombre des *Kethoubim*, et par conséquent pour la clôture du Canon. Cette rédaction suppose, en effet, un Canon déterminé des Ecrits sacrés<sup>8</sup>. Les dernières objections étaient alors réduites au silence. Mais déjà au cours du premier siècle de notre ère on voit se consolider une opinion à peu près conforme à la conception postérieure ; elle devient générale à la fin du siècle (*Josèphe* et *4<sup>e</sup> Esdras*)<sup>9</sup>. On peut dire qu'à partir du milieu du second siècle, tous les docteurs sont d'accord sur ce point<sup>10</sup>. Indiquer une date plus précise n'est pas possible<sup>11</sup>. Les doutes ne furent cependant pas entièrement oubliés, mais, peu à peu, on en vint toujours plus à reporter la décision finale aux anciens temps, aux jours d'Esdras et des « hommes de la grande synagogue<sup>12</sup>.

Le nom indéterminé de *Kethoubim* demeura pour désigner le troisième groupe. Le mot *Hagiographes* provient des Pères de l'Eglise, mais est conçu dans l'esprit des théologiens juifs<sup>13</sup>. La division en *Kethoubim Rischonim* et *Acharonim*, à

côté des *cing Megilloth*, est une imitation de celle des *Nebim*; elle n'est pas, cependant, sans avoir une certaine valeur historique<sup>14</sup>.

8. R. Juda le Saint a rédigé sa Mischna après que R. Akiba, R. Meïr et d'autres eurent déjà formé des recueils de Halachas perdus pour nous. (OORT, *Laatste Eeuwen*, II, p. 416, et GRÆTZ, *Geschichte der Juden*, IV, p. 57 sqq. et 430.) Ce travail suppose un Canon fermé, et le contenu de la Mischna montre qu'il s'agit de notre Canon formé de vingt-quatre livres. (FÜRST, *o. c.*, p. 51.)

9. Flavius Josèphe et 4 Esdras (voir § 4, remarq. 8, 7) prouvent de la manière la plus évidente que le nombre 24 était déjà fixé aux environs de l'an 100 de notre ère. L'opinion publique était arrêtée sur ce point; mais elle attendait d'être confirmée par l'école. Aucun autre livre ne prétendait plus à être admis; mais quelques docteurs n'étaient pas encore au clair si le nombre des livres ne devait pas être réduit par l'élimination de l'*Ecclésiaste*, ou du *Cantique*, ou d'Esther. (§ 8, remarq. 2. NÖLDEKE, *Die alttestamentliche Litteratur*, Leipzig, 1868, p. 238.) Notre exposition du cours des choses se défend elle-même et trouve un appui dans les données historiques mises en lumière dans les paragraphes précédents. Elle me paraît encore vraisemblable, même après avoir lu l'ouvrage de BUHL. Ce dernier pense que le troisième groupe était arrivé à sa « clôture canonique » déjà avant l'époque de Jésus, et que les discussions sur les livres contestés et la fixation finale n'ont eu que le caractère d'une œuvre de « revision » laquelle aurait eu lieu déjà vers la fin du premier siècle après Jésus-Christ. Il est vrai que je crois, avec Geiger, que toutes ces discussions n'étaient que « controverses d'école, qui intéressaient faiblement l'opinion publique. » Mais je crois aussi que la « clôture canonique » ne s'était encore effectuée que dans cette « opinion publique, » en d'autres termes qu'une *communis opinio* s'était formée peu à peu à ce sujet, mais rien de plus.

10. Si l'on adopte comme *terminus ad quem* l'an 200 après Jésus-Christ, et que l'on considère que R. AKIBA († 135) fut du nombre de ceux qui prirent part aux discussions sur la sainteté de quelques livres, on conviendra qu'en fixant comme date approximative l'an 150 après Jésus-Christ, on n'est pas très loin de la vérité. — L'esprit du temps réclamait alors un Canon fermé. Qu'on veuille ici se rappeler le travail exégétique et la méthode d'Akiba, qui

supposent un Canon fermé et un texte déterminé, et les efforts d'Aquila, élève d'Akiba, pour remplacer les LXX par une traduction plus exacte. (Voir OORT, *o. c.*, II, p. 415, et W. ROB. SMITH, *o. c.*, Lect. III, remarq. 11, p. 398.) Une observation encore : Le premier Canon prit naissance à l'époque où Israël, après l'exil, était devenu une communauté ecclésiastique. Peu à peu, cette communauté était redevenue une nation, faible, il est vrai. Après l'an 70, le judaïsme, sous la direction de *Gamaliel II*, redevint pour toujours une sorte d'Eglise à peu près fermée. Une telle Eglise avait besoin d'une Bible sur la délimitation de laquelle aucune discussion ne fût plus possible. (Comp. *Theol. Tijdschr.* 1883, p. 560 sqq., article du professeur OORT.)

11. Dans sa *Geschichte der Juden* III, p. 355 sqq., GRÆTZ a énoncé l'opinion que dans l'assemblée tumultueuse de l'an 66 après Jésus-Christ, qui ouvrit la guerre contre les Romains, une décision officielle concernant le Canon était intervenue; assemblée dans laquelle on arrêta « les dix-huit ordonnances » concernant les relations des Juifs avec les païens. C'est là une pure supposition contre laquelle on peut faire valoir les raisons suivantes : 1<sup>o</sup> Le moment eût été fort mal choisi pour une telle discussion. 2<sup>o</sup> Les docteurs n'avaient pas encore, avant l'an 70, toute l'autorité entre les mains. 3<sup>o</sup> Il n'est jamais fait mention de cette assemblée à propos du Canon. (KUENEN, *H. K. O.*<sup>1</sup>, III, 442, remarq. 24.) Plus tard, Grætz a essayé de défendre son opinion. (*Kohelet*, Anhang II, p. 147-173.) L'assemblée de l'an 66 aurait, sous l'influence de l'école de SCHAMMAÏ, exclu le livre de l'*Ecclésiaste*. Trente ou quarante ans après, il y aurait eu une nouvelle assemblée à Jamnia (*Edujôth* V, 3) sous le patriarcat de R. GAMALIEL II; on aurait examiné la chose à nouveau et l'*Ecclésiaste* aurait été réintégré à cette occasion.

Il ne faut pas perdre de vue que Grætz fait servir toutes ces conjectures (ce n'est pas autre chose que cela) à la défense de son hypothèse que l'*Ecclésiaste* serait une satire à l'adresse du roi Hérode, donc fort récent. Mais de l'avis presque unanime des savants, il est plus ancien. De plus, s'il avait été exclu officiellement en 66, il est peu probable qu'on l'eût replacé dans le Canon en l'an 101 ou 106. Grætz pense d'ailleurs avec KROCHMAL († 1840), le père de l'hypothèse ci-dessus, que les versets 9-14 du chap. XII de l'*Ecclésiaste* ont été ajoutés par les hommes de Jamnia, et devaient se rapporter à tout le 3<sup>e</sup> groupe. De même BLOCH, *o. c.*, p. 137. L'authenticité de ces versets est défendue par KUENEN,

*H. K. O.*<sup>2</sup>, III, p. 179 sq., contre P. DE JONG, *De Prediker vert. en verkl.*, Leyde, 1861, p. 142. — Comp. KUENEN, *Theol. Tijdschr.*, 1883, p. 119-126 ; CHEYNE, *Job and Solomon*, Londres, 1887, p. 282, et WILDEBOER, *Letterkunde des O. V.*, § 26, remarq. 7. Assez sur cette question littéraire. L'affirmation de Grætz et de Bloch est réfutée par les faits tant et si bien que c'est justement à cause de cette conclusion du chap. XII que le livre a été jugé digne d'être admis. (Voir § 6, remarq. 5 ; § 7, remarq. 4, et FÜRST, *o. c.*, p. 93.) Même si l'on estime que la conclusion est une adjonction postérieure, on est pourtant forcé d'admettre qu'elle a été ajoutée au livre longtemps avant son admission définitive dans le Canon, et qu'il fut considéré comme écrit ecclésiastique. (CHEYNE, *Job and Solomon*, p. 282 et 232 sq.)

WELLHAUSEN (*Einkl.*<sup>4</sup>, p. 550 sq.) pense, lui aussi, « que d'après une tradition des rabbins digne de foi, quoique indéterminée et fragmentaire, » les docteurs pharisiens ont, peu après l'an 70, définitivement fixé le contenu du Canon. Il s'appuie sur KUENEN, *H. K. O.*<sup>1</sup>, III, p. 445, à qui il fait manifestement dire plus qu'il ne dit en réalité, et sur l'important travail de J. DERENBOURG, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, d'après les Talmuds et les autres sources rabbiniques*, Paris, 1867, p. 295. Mais Derenbourg ne fournit pas de preuves, et il est visible qu'il a dans l'esprit l'hypothèse de Grætz.

12. Les communications de la Gemara montrent que les doutes ne furent pas oubliés. On les éprouvait encore à en juger par *Megilla* fol. 7<sup>a</sup>. (Voir plus haut § 6, remarq. 6, et BLOCH, *o. c.*, p. 153.) Mais, peu à peu, la décision finale fut reculée de plus en plus dans le passé et reportée à une haute antiquité. Dans *Abôth de R. Nathan*, chap. I, la décision sur le *Cantique*, l'*Ecclésiaste*, et les *Proverbes* est attribuée aux « hommes de la grande synagogue. » (§ 6, remarq. 4.)

13. Il n'était pas besoin de changer le terme général d'« Ecrits, » parce qu'à l'origine cette collection n'était pas destinée à constituer un Canon de même rang que ceux de la loi et des prophètes. On ne songeait pas à les diviser en péricopes en vue de la lecture publique. Le seul but qu'on se proposât était de préserver ces écrits de la profanation. On les lisait bien dans les synagogues, mais on leur accordait souvent peu d'attention, et c'est de cette manière de faire que les docteurs voulaient les garantir. (GRÆTZ, *Kohelet*, p. 162). Les pères de l'Eglise ont traduit le mot בתובים

non par γραφεῖα, mais par ἀγιόγραφα; en ceci, ils étaient d'accord avec les savants juifs qui considéraient tous ces écrits comme inspirés du Saint-Esprit. (FÜRST, *o. c.*, p. 55.) Peut-être aussi le nom כתבי הקדש a-t-il donné lieu à cette traduction? Selon GEIGER, *Nachgelassene Schriften*, IV, 1876, p. 12, cette expression ne serait pas l'équivalent de כתובים קדושים, mais signifierait tout simplement *Ecrits d'Israël*. Il est vrai que le mot הקדש (le sanctuaire) était employé, dans les temps postérieurs, pour désigner Israël.

14. Pour ce qui concerne les diverses classifications des livres selon le *Talmud* et la *Masore*, voir KUENEN, *H. K. O.*<sup>1</sup>, III, p. 448; FÜRST, *o. c.*, p. 59 sq.; BUHL, *o. c.*, p. 39. Le Psautier, augmenté par l'adjonction des collections lévitiques (korachites, élohistes) au groupe davidique, avait déjà été, selon l'exemple de la Thora, divisé en cinq livres, les Kethoubim à leur tour furent, comme c'était le cas des Prophètes, divisés en *Rischonim* et *Acharonim*. Les cinq « Megillôth » furent placés au milieu du groupe (selon l'ordre des fêtes auxquelles ils étaient lus)\*, ou bien *Ruth* était uni aux *Psaumes*, et l'*Ecclésiaste* aux *Proverbes*, de sorte que ces livres appartenaient aux *Kethoubim Rischonim*, tandis qu'*Esther*, en tant qu'écrit historique, était compté parmi les *Acharonim*. (Voir § 1, remarq. 8.) Il est à remarquer que les *Kethoubim Rischonim* comprennent, en général, les livres les plus anciens, tout au moins ceux dont une partie plus ou moins considérable était ancienne. Les *Kethoubim Acharonim* comprennent des livres plus récents: *Daniel*, *Esdras-Néhémie-Chroniques*, ce qui n'est sans doute pas le fait du hasard.

La seule chose qui puisse surprendre est que les livres d'*Esdras*, de *Néhémie* et des *Chroniques*, qui ne formaient à l'origine qu'une seule œuvre historique, soient non seulement scindés, mais que les *Chroniques* aient été placées à la fin (dans les Mss. allemands et les éditions imprimés). La meilleure explication de ce fait, est qu'à l'origine on n'admit qu'*Esdras* et *Néhémie*, le contenu des *Chroniques* faisant double emploi avec celui de *Samuel* et des *Rois*; ce ne fut que plus tard qu'on accorda une place aux *Chroniques* (KUENEN, *H. K. O.*<sup>2</sup>, I, p. 515, remarq. 3). Ainsi, on ne peut pas déduire l'admission tardive des *Chroniques* en première ligne du fait que ce livre est à la fin des Kethoubim; car on pourrait objecter que selon un autre ordre, appelé palestinien et conservé

\* Surtout dans les Mss. allemands.

dans les Mss. espagnols, ce livre est placé en tête des Kethoubim, *Esdras-Néhémie* à la fin (§ 1, remarq. 10, 11, 12). C'est pourquoi nous appuyons notre opinion essentiellement sur le fait que, selon les Mss. tant espagnols qu'allemands, les *Chroniques* avaient été distraites de leur position naturelle avant *Esdras-Néhémie*, ce qui ne se concevrait pas si cette œuvre avait été admise en une seule fois dans le Canon. Après quoi, il se peut bien que la position des *Chroniques* à la fin des Kethoubim provienne de son admission tardive dans le Canon. (Contrairement à BUHL, *o. c.*, p. 39.)

### § 12. Conclusion.

Notre étude sur la formation du Canon de l'Ancien Testament nous a conduits, d'un côté, à des résultats négatifs touchant les vues traditionnelles, empruntées au seizième siècle aux savants juifs<sup>1</sup>, d'un autre, elle nous a fait connaître dans sa réalité l'histoire de la canonisation des écrits de l'Ancien Testament; en même temps elle nous a fait comprendre pourquoi l'Eglise chrétienne a pu sans scrupule adopter d'une manière générale le Canon juif<sup>2</sup>.

1. Ce que nous avons dit à ce sujet doit suffire. Nous rappellerons seulement ici que Jésus ne pouvait pas reconnaître le Canon de l'Ancien Testament comme tel, alors même que, de son temps, à peu près les mêmes livres que ceux de notre Ancien Testament étaient placés au rang des écrits sacrés. Dire que le Sauveur se serait senti lié par un Canon, c'est bien mal comprendre et la personne et la prédication de Jésus. Un Canon ne se forme que là où l'on a le sentiment que la parole des prophètes s'est tue pour toujours; il n'a de valeur que pour ceux qui veulent relire la parole du Seigneur prononcée dans les jours anciens, en un temps où il ne leur est plus possible de l'entendre lui-même. N'a-t-on donc jamais lu ces paroles: « Il parlait avec autorité (littéralement: comme quelqu'un qui a du pouvoir) et non comme les scribes? » (Mat. VII, 29.) Il est certain que l'Ancien Testament avait pour Jésus une grande importance, il le lisait et vivait dans son atmosphère. Dans l'histoire du royaume de Dieu en Israël, il voyait préfigurée sa propre vie; la loi du royaume qu'il reconnaissait comme la loi de sa vie, comme l'accomplissement de tous les désirs et de toutes les promesses, était: *per angusta ad angusta*,

*per crucem ad lucem*, aller à la vie et à la gloire à travers les souffrances et la mort. Mais pour sa prédication qu'avait-il besoin de l'assentiment de la synagogue et des docteurs ? Lui qui comprenait les voies et les fins de Dieu comme personne avant ou après lui ; lui qui percevait la voix de Dieu comme nul autre ne l'avait jamais perçue, — il voyait le plan de son Dieu se révéler dans l'histoire de son peuple, dans la parole des prophètes ; il lisait les livres de l'Ancienne Alliance avec une pénétration inconnue aux défenseurs de la lettre et à ceux qui se disputaient au sujet du Canon. L'opinion que le Prophète, révélation κατ'ἐξοχήν de Dieu, devait s'être senti lié par un Canon, ne peut naître qu'en un cerveau ignorant l'essence de la critique scientifique et qui pour cette raison la redoute tellement qu'il préfère commettre une inconséquence grossière dans sa conception du Sauveur, plutôt que d'abandonner une tradition à laquelle il est accoutumé.

2. Les deux points cités vont être développés dans la suite de ce paragraphe. Nous mettrons en lumière la signification réelle de l'histoire de la canonisation, puis nous expliquerons pourquoi l'Eglise chrétienne a pu, en général, reprendre à son compte le Canon juif.

La cause profonde de la canonisation des écrits de l'Ancien Testament a été le besoin de l'âme religieuse de vivre selon la volonté de Jahvé telle qu'il l'avait révélée par ses prophètes. C'est pourquoi, déjà avant l'exil, prince et peuple s'étaient unis pour vivre conformément à la loi du *Deutéronome*, et pourquoi aussi, après l'exil, le peuple se soumit à la Loi qu'Esdras avait rapportée de Babylonie<sup>3</sup>.

Mais la Loi, quoique formulant les exigences de Jahvé manifestées par les Prophètes, ne les contenait cependant pas toutes. Aussi le peuple des fidèles ne cessa-t-il point de lire les prophéties et les livres historiques écrits au point de vue du prophétisme, et les docteurs ne pouvaient avoir aucune raison valable, ni formelle ni matérielle, pour refuser aux *Nebiim* une place à côté de la *Thora*<sup>4</sup>.

Les *Prophètes* officiellement admis à être lus aux cultes de la synagogue, il existait encore d'autres écrits plus ou moins anciens, qui, à cause de leur contenu et de l'origine qu'on leur attribuait, jouissaient d'une haute estime. C'étaient avant

tout les *Psaumes*, les *Proverbes* et *Job*. Ils pouvaient pour une large part revendiquer une provenance préexilique ou datant de l'exil. Mais là n'était pas la seule raison de leur faveur auprès des fidèles. Le recueil des cantiques davidiques les consolait dans leurs souffrances, et maint poète se sentait pressé d'imiter les anciens aèdes. C'est ainsi que le Psautier, destiné à l'origine au service du temple, devint de plus en plus la réponse de la communauté pieuse au témoignage rendu par les Prophètes et conservé dans la *Thora* et les *Nebiim*<sup>5</sup>. Le *Psautier* fut avec les *Proverbes*, le livre de la vie active, et *Job*, le livre de la souffrance, le noyau autour duquel vinrent se grouper d'autres écrits d'une valeur plus ou moins grande pour la vie spirituelle<sup>6</sup>.

Ce cours de l'histoire nous montre que si ce sont des docteurs juifs qui ont en définitive délimité le Canon, ils n'ont pas uniquement suivi en cela leur propre jugement, mais n'ont fait que confirmer en somme les données du sens spirituel des gens pieux en Israël, la pratique de la vie n'ayant jamais été absolument réglée par des décisions officielles d'autorités ecclésiastiques. Ce n'est qu'après l'an 70 après Jésus-Christ que les *Sopherim* ont réussi à marquer de leur sceau le peuple juif d'une manière permanente<sup>7</sup>.

3. Il ne nous est pas possible de traiter ici en détail des rapports de la Loi et des Prophètes. Il suffira de rappeler que la conception traditionnelle, qui reporte au début de l'histoire d'Israël la loi mosaïque telle que nous la possédons dans le Pentateuque, — conception combattue aujourd'hui par presque tous les savants qui s'occupent de l'Ancien Testament, — n'a jamais été en état de bien expliquer le rôle des Prophètes. Ainsi que le faisaient déjà les rabbins, elle ne peut envisager ces hommes de Dieu que comme de simples exégètes de la *Thora* de Moïse.

Les recherches récentes rendent à chacun ce qui lui est dû, aux Prophètes non moins qu'à la *Thora*. Les Prophètes ne sont plus pour nous les précurseurs des docteurs de la loi, et la loi est une notion vivante. L'histoire de la *Thora* mosaïque est celle d'une pénétration de plus en plus intime des coutumes réglant la vie civile et religieuse par l'esprit prophétique, c'est-à-dire par la volonté de Jahvé telle que l'attestaient les prophètes. Moïse avait



commencé, lui, le prophète à qui Dieu parlait « bouche à bouche » (Nomb. XII, 8); et par Esd. IX, 11, il est facile de voir qu'on n'avait point, encore après l'exil, entièrement oublié cette signification de la Thora.

C'est ainsi que le *Deutéronome* est un essai de se conformer aux exigences des Prophètes qui avaient élevé la voix contre le culte des hauts-lieux (*Amos, Osée*), en même temps qu'un essai de réaliser la pensée d'*Esaïe* qu'Israël devait être un peuple saint auprès de la demeure de Jahvé à Jérusalem. La loi d'Esdras cherche elle aussi, à sa manière, à obtenir ce résultat, surtout sur le terrain du culte, où la séparation complète d'avec les éléments païens s'était toujours montrée le plus difficile. Sur la signification historique de l'expression loi « mosaïque » voir VALETON sen., dans ses *Studien, Theol. Tijdschr.*, Groningue, 1879, p. 173-177, et mon article des *Theol. Studien*, Utrecht, 1887, p. 243 sq., 328 sq., 334 sq., 351 sq.

Par tout ce qui précède, on voit que la notion primitive de « Thora, » conservée jusqu'après l'exil, était beaucoup plus large que celle du judaïsme postérieur. Cette notion originale permettait de considérer les écrits des prophètes comme parole de Dieu. Ce n'est que lorsque le mot de Thora se rétrécit qu'on se vit forcé de déterminer d'une manière précise l'autorité canonique des Prophètes.

4. La loi marque donc une stagnation temporaire dans le développement religieux d'Israël. Elle récapitule provisoirement les pensées des prophètes, les stéréotype en formes et formules, mais ne peut les embrasser toutes; car l'horizon des prophètes est plus étendu, leurs pensées tendent bien au-delà de la loi. Mais les lignes ne pouvaient pas encore être prolongées jusqu'au bout, le tableau de l'avenir ne pouvait point encore être exécuté, la consommation des temps n'était pas encore venue.

De là vint que la meilleure partie des fidèles d'Israël ne pouvait se contenter d'observer jusque dans leur moindre détail des ordonnances qui avaient bien pour base les paroles des prophètes, mais ne faisaient pas connaître complètement les décrets de Dieu touchant la rédemption du peuple. Ils continuaient de lire les prophètes, comme ils avaient commencé de le faire pendant l'exil. Car alors déjà le centre de gravité de la vie ecclésiastique du peuple commençait à se déplacer pour passer du temple dans la synagogue. (CHEYNE, *Comm. sur Esaïe LVI*, 1-8, 3<sup>e</sup> édit. Londres 1884; II, p. 62; comp. OORT, *Laatste Eeuwen*, II, p. 391.)

Ainsi se forma en Israël un double courant, celui des gens pieux, appuyés par quelques docteurs, qui prennent la parole prophétique dans son sens largement évangélique ; et celui de l'esprit du temps, satisfait de la fixation dans la loi des exigences des prophètes. C'est ce dernier, diamétralement opposé à la conception chrétienne puisqu'il ne comprenait pas la loi comme un *παρεισελθόν* (Rom. V, 20), qui prit le dessus dans les écoles juives. Mais elles ne purent exclure les prophètes et n'avaient pas non plus de motif pour cela, puisqu'elles lisaient leurs oracles à travers les lunettes de leur légalisme. Les prophètes avaient été des interprètes de la loi de Moïse, et ils furent honorés pour avoir si fidèlement transmis la loi orale !

5. Nous avons démontré dans le paragraphe précédent que le Psautier a été l'élément fondamental du troisième groupe. Cela nous permet de déterminer quelle est pour nous l'importance essentielle du Canon de l'Ancien Testament ; on la trouve exprimée dans le passage Luc XXIV, 44. La *Loi* et les *Prophètes* renferment les ordonnances de Dieu à son peuple, mais non de la même manière. Tandis que les prophètes contiennent aussi des vérités évangéliques, la loi avec ses exigences prend en quelque sorte parti contre nous. Mais c'est par le *Psautier*, cette réponse du peuple croyant aux témoignages de son Dieu, que nous apprenons jusqu'à quel point la communauté israélite a compris les éléments qui ont été complètement réalisés par Jésus-Christ, et mis en lumière par l'apôtre Paul.

La question touchant l'*autorité* du Canon de l'Ancien Testament est du ressort de la dogmatique et n'a pas sa place dans une étude historique. Cependant la réponse à cette question aura à tenir compte des résultats de cette étude. Ce n'est pas à dire que la science doive gouverner la foi religieuse, mais cette foi, — formulée scientifiquement, — doit reposer sur une saine intelligence de l'Écriture sainte. Et comment comprendre l'Écriture, si l'on ne commence par la considérer à la lumière de l'époque et du milieu où elle est née ? Ce qui est certain, c'est qu'un exposé dogmatique de l'autorité du Canon de l'Ancien Testament qui ne voit aucune différence de valeur entre les diverses parties de ce Canon ou qui le place au niveau du Nouveau Testament, montre par là même qu'il n'a rien compris ni aux voies que Dieu a suivies dans l'histoire de son peuple d'Israël, ni à ses directions dans l'histoire de notre époque, ni à la lumière qui, de nos jours, s'est répandue sur l'Ancien

Testament. La position de Jérémie à l'égard du Deutéronome nous apprend quel était le jugement prophétique porté sur la valeur et l'importance d'une écriture sacrée. (Voir dans *Zeitschrift für Theol. u. Kirche*, Fribourg en B., 1892, p. 29 sq., l'article de K. MARTI, *Das erste officielle Bekenntniss.*)

6. Nous ne devons pas nous étonner que les *Proverbes* et *Job* aient été pris de bonne heure en considération. Les autres écrits ne sont pas de même importance, et le Nouveau Testament nous permet d'inférer que les fidèles en Israël les lisaient peu ou pas du tout. *Daniel* et les *Chroniques* seuls acquirent un certain crédit.

7. S'il eût dépendu des seuls savants juifs de nous doter d'un Canon, nous n'aurions certainement pas obtenu le précieux trésor que nous possédons maintenant. (Voir § 8.) Dans la pensée de ne nous livrer que la *Cabbale* de la loi, ils nous ont, en fait, donné l'histoire des décrets de Jahvé à l'égard de son peuple, décrets réalisés complètement en Jésus-Christ. Ils ne pensaient, eux, nous transmettre que la Thora. C'est ce qui explique ce qui est dit dans un écrit du neuvième siècle, *Tanchuma Par. Reech*, I (édit. Buber, fol. 40<sup>a</sup>): « Le poète Asaph disait (Ps. LXXVIII, 1) : Mon peuple, écoute ma Thora ! Alors le peuple dit à Asaph : Y a-t-il donc une autre Thora, que tu dises : O mon peuple, écoute ma Thora ? Nous l'avons reçue au pied du Sinaï. Il leur répondit : Les impies en Israël prétendent que les Nebiïm et les Kethoubîm ne font pas partie de la Thora, mais nous ne les croyons pas, car il est dit : Nous n'avons point écouté la voix de l'Eternel notre Dieu, pour marcher selon les *Thorôth* qu'il a mises devant nous par le moyen de ses serviteurs les prophètes. (Dan. IX, 10.). C'est pourquoi les Nebiïm et les Kethoubîm sont Thora, car il est dit aussi : O mon peuple, écoute ma Thora. » (Voir FÜRST, *o. c.*, p. 51.)

Avant l'an 70, les Sopherim ne pouvaient pas imprimer leur cachet à la vie spirituelle du peuple d'une manière durable. Car d'un côté les Sadducéens leur échappaient, d'un autre, les fidèles paisibles et en partie les Zélotes. Mais, dans la suite, ils ont si bien réussi à imposer leur propre manière de voir que ce « voile » couvre encore le visage des Juifs et celui de beaucoup de chrétiens.

Au point de vue chrétien, il n'y a ainsi aucune raison de ne pas accepter le Canon des Juifs dans son ensemble. L'Eglise chrétienne peut le conserver, non pour ce que les docteurs ont voulu livrer, mais pour ce qu'ils ont transmis

en fait. Dans notre étude sur ce trésor littéraire d'Israël, ce qui nous importe, c'est de voir comment s'est formée et affirmée, en face de toutes les puissances contraires, sa religion dans laquelle le christianisme plonge par ses racines<sup>8</sup>. La *Loi* et les *Prophètes* sont les sources où nous pouvons puiser la connaissance de l'histoire de cette religion. Nous y apprenons comment le témoignage de Jahvé, rendu par les prophètes, s'est manifesté et a su se maintenir<sup>9</sup>. Dans les *Hagiographes*, nous voyons comment le plan de l'Eternel a pu s'exécuter sans que le lien national qui enferme le grand trésor d'Israël, fût brisé, et quelle influence le témoignage prophétique a exercée sur Israël<sup>10</sup>. Ce qui est en dehors de ce cadre n'est en fait pas canonique ou ne devait pas l'être<sup>11</sup>.

Les docteurs n'ont pas été complètement conscients de ce que le Canon était en réalité. L'Ecole a dû suivre, la théorie venir après la pratique, la doctrine après la vie. Et la vie, qui s'épanouissait principalement en dehors des écoles, a dû souvent s'opposer aux docteurs, tout comme le plus grand des fils d'Israël opposa à la tradition des anciens son : « Mais moi je vous dis<sup>12</sup>. »

8. Au point de vue évolutionniste, on parle du développement de la religion d'Israël. A un autre point de vue, on appelle l'histoire de cette religion une révélation progressive. Qu'on n'oublie pas qu'une révélation progressive du côté de Dieu doit se manifester parmi les hommes comme une lutte incessante, afin qu'ils en viennent à s'approprier des vérités nouvelles. Toute pensée divine nouvelle est d'abord saisie par une âme rendue propre à la recevoir ; une fois saisie, elle ne se maintient chez celui qui en a été éclairé et parmi ceux qui l'entourent, qu'au prix d'une lutte. Cette lutte apparaît à l'un comme un développement continu ; pour celui qui connaît par expérience comme une terrible réalité l'abîme qui sépare Dieu du cœur humain, elle est une révélation progressive. Mais quel que soit le point de vue, tous sont d'accord pour affirmer que nous pouvons comprendre par la *Thora* et les *Nebiïm* comment le précieux trésor de la religion d'Israël a été de plus en plus mis au jour et s'est de mieux en mieux maintenu.

9. De savoir comment les sources doivent être rangées par ordre chronologique, est une question qui ne saurait être traitée

ici en détail. Tous sont d'accord que la Loi et les Prophètes sont presque nos seules sources de l'histoire d'Israël et de sa religion. Qu'on laisse Moïse le prophète (Osée XII, 1) consigner dès l'abord dans une loi écrite son témoignage prophétique, ainsi que le veut la tradition, ou qu'on ait appris à voir dans le témoignage rendu par Jahvé au moyen de ses prophètes, un fleuve dont les ondes ne cessent de croître et de grandir, — les deux premiers groupes des écrits de l'Ancien Testament demeurent les sources historiques de la religion d'Israël.

10. L'œuvre du Chroniqueur, *Chroniques-Esdras-Néhémie*, appartient aussi à l'histoire par son contenu. Nous y trouvons décrite la fondation de la théocratie par Esdras, et les Chroniques nous font connaître avec quelle faveur les conceptions sacerdotales avaient été accueillies. — *Ruth* et les *Lamentations*, de quelque façon qu'on les interprète, nous fournissent aussi des contributions à la connaissance de l'histoire d'Israël jusqu'à la fondation de la théocratie. — Les *Psaumes*, les *Proverbes* et *Job* permettent de voir l'influence exercée en Israël par la foi prophétique en Jahvé. Nous pouvons en dire autant de l'*Ecclesiaste*, surtout si nous maintenons l'authenticité de chap. XII, 9-14. Ce livre est alors une preuve de la profondeur de la foi en la justice rétributive de Jahvé, même dans des milieux tels que celui où a pu être écrit un pareil livre. — *Daniel* exprime la ferme confiance de la communauté fidèle en l'avenir. (Voir BUHL, *o. c.*, p. 42, dont le point de vue se rapproche beaucoup du nôtre.)

11. Le *Cantique des Cantiques* et surtout *Esther* se trouvent à proprement parler en dehors de ce Canon. — Si *Esther*, qui sert à recommander la fête des Pourim, sanctionne réellement une *fête des morts* déguisée (SCHWALLY, *Leben nach dem Tode*, etc., 1892, p. 42-45), il conserve ainsi le souvenir des dernières convulsions de la religion *naturelle* d'Israël, et s'exclut lui-même de la liste des livres qui enseignent ce que *Jahvé* a fait au sein de son peuple. (Comp. *Litteratur des Alten Testaments*, § 27, remarq. 8 et 9.) — Quant au *Cantique*, il est remarquable en son genre, et sa place dans le Canon n'est pas entièrement imméritée. Cet écrit est digne d'attention à titre de protestation contre la polygamie et de défense enthousiaste de l'amour, tel qu'il n'est possible que dans la monogamie, bien que les formes dont l'auteur a fait usage dans ce but nous paraissent moins convenables. Il ressort de ce poème que la conception prophétique du mariage (voir Gen. II, 24, et le com-

mentaire de DILLMANN sur ce passage) avait trouvé de bonne heure de l'écho en Israël, à savoir que, selon la volonté de Dieu, tout homme ne devait avoir qu'une seule femme. Nous ne faisons pas ici l'apologie de l'œuvre des docteurs juifs, nous expliquons seulement pourquoi et dans quelle mesure nous pouvons reprendre à notre compte le Canon juif. Il n'est pas nécessaire de nous échauffer pour les *antilégomènes* de l'Ancien Testament, sur la canonicité desquels les savants juifs eux-mêmes ne sont pas d'accord. Au reste, la canonicité du troisième groupe a toujours eu un caractère différent de celle de la *Loi* et des *Prophètes*. (Voir § 11, remarq. 13.)

Mais comme Esther et le Cantique, à moins que nous n'ayons recours à l'interprétation allégorique (voir A. PIERSON, *Geestelijke Voorouders, I, Israël*, Harlem, 1887, p. 395 sqq. et *Litteratur des Alten Testaments*, § 26, remarq. 4), se trouvent en fait en dehors du Canon, tous les *Apocryphes* en sont exclus avec raison ; car ils ne renferment rien qui concerne l'histoire de la fondation et l'affermissement de la religion d'Israël. (W. ROB. SMITH, *o. c.*, p. 136 sq.)

Ils ne peuvent rivaliser avec aucun des Kethoubîm en importance et en valeur. Seul *Jésus ben Sirach* pouvait entrer en ligne de compte, mais encore, après les Proverbes, on devait lui refuser toute originalité. Pour les *Apocryphes*, voir la traduction hollandaise de DYSERINCK, Harlem, 1874 ; par où l'on apprend qu'au premier siècle de notre ère (surtout parmi les chrétiens) le contenu de l'Ancien Testament grec était beaucoup plus considérable qu'il ne le fut plus tard. Les auteurs du Nouveau Testament ont encore employé nombre de *pseudépigraphes* qui ne se rencontrent pas parmi ceux qu'on appelle livres apocryphes. (Voir SCHÜRER, *Geschichte des Volkes Israël*, II, p. 670 sqq., et surtout E. KAUTZSCH, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen, 1900.)

Comme les savants juifs n'ont pas déterminé d'avance quels livres devaient être canoniques, et lesquels pas, et qu'ils ne pouvaient agir entièrement selon leurs idées à eux, nous avons tout sujet, en tant que chrétiens, de leur savoir gré de leur précieux héritage. Si la vie qui vient de Dieu n'était pas toujours hostile à l'école, elle s'épanouissait pourtant en grande partie en dehors de celle-ci. Que des rabbis, tels que SIMÉON BEN LAKISCH, fissent le plus pompeux éloge du rouleau par excellence (המגילה), c'est-à-dire d'*Esther*, jusqu'à l'égaliser à la Thora, le mettant par conséquent au-dessus des Nebîim et des Kethoubîm (voir § 6, remarq. 10), ce

n'est pas là que le peuple pieux allait chercher son édification, ni les Pères de l'Eglise non plus, et beaucoup de ceux qui sont venus après eux ne le font pas davantage. (Comp. BUHL, *o. c.*, p. 71.)

Cependant, malgré leur défaut de sens spirituel, les docteurs juifs ont collaboré à une œuvre dont ils n'ont pas saisi la vraie signification. Ils ont, en quelque mesure, aidé à tisser un merveilleux tapis, mais ils étaient placés au revers de manière à n'en pas voir le véritable patron. Il en est souvent ainsi des voies de Dieu à l'égard des enfants des hommes; mais nous, qui connaissons la vraie portée de l'histoire, unique en son genre, du peuple d'Israël, parce que, en Jésus-Christ, nous connaissons le but auquel tendait cette histoire, nous n'avons pas de peine à y discerner la main du divin Maître-ouvrier. — Ainsi se vérifie ce qu'écrivait, quoique dans un autre sens, au commencement du dix-huitième siècle, un savant et pieux théologien allemand: « Canon non uno, quod dicunt, actu ab hominibus, sed paulatim a Deo, animorum temporumque rectore, productus est. » (VALENTIN LÖSCHER, *De causis Linguae Ebraeae*, p. 71; voir HERZOG, *R. E.* <sup>2</sup>, Art. *Kanon*, p. 424.)

---