

BS.1145

23

4.2

1891



FONDO BIBLIOTERIO
VALVERDE Y TELLEZ

DISSERTATIUNCULÆ TRES.

I.

ROSENMULLERI PROLEGOMENA IN DEUTERONOMIUM^{*}.

Quintum Pentateuchi librum Hebrai a vocibus quibus incipit, **וְשָׁנָה הַזֶּה דְּבָרִים תְּלִאֵלָה**, et **petitionem legis e cap. xvii, 48**, vel simpliciter **מִשְׁנָה** nuncupant. Similiter Alexandrini inscripserunt **δευτερονόμιον** non quod **δευτερονόμιον**, secundam et novam legem, contineat; sed quod **δευτερονόμιον**, denuo, lex jam antea data hoc libro repetitur et explicatur.

Prima libri parte (i — iv, 40) Moses in solemni populi concione, qua inde ab egressu ex *Egypto* usque ad stativa in agro Moabitico facta et gesta essent, post relatas de rege Basanis, Amorrahis et Madianitis victorias, percurrit, et hortatur Israelitas ad leges divinas observandas. Parte *secunda* (iv, 45 — xxx, 20) quo universo populo scita necessaria essent praecepta, per tres superiores libros sparsa, exceptis iis, qua ad solos sacerdotes pertinenter, comprehenduntur, nonnullis quoque iisque de novo additis, gravibus intermixtae adhortationibus, quibus pondus additum et promissionibus praemiorum, qua leges divinas observantibus proponuntur, et comminationibus penarum, qua illas negligentes manent. Subjicitur cap. xxxi Epilogus, quo exponit Moses se 120 annorum aetate grandevum, ferendo reipublice et exercitus oneri imparem esse, quare illud reputasse, ut a principatu sese abdicans Iosuam sibi a Deo datum successorem statueret; legumque codicem a se coegeratum et in manu Levitarum Seniorumque populi depositum jussit singulis septenniis in festo Tabernaculorum in solemni populi concione legi. Sequitur duplex carmen, unum (cap. xxxii), quo, alte in mente Israelitarum insidente, constans beneficiorum Dei, atque vicissim debiti in illum Hebraeorum officii monumentum restaret; alterum (cap. xxxiii), quo pro singulis tribus vota fecit. Postrema libri pericopa (cap. xxxiv) Moses morte et sepultura describitur.

A Mose hunc librum saltem usque ad xxxii, 47, consignatam esse, diserte dicitur xxxi, 9, 19, 24, ubi ipse de se Moses testatur scriptis mandasse carmen, quod libri partem constituit (xxxii), additio insuper, scripto itidem redigessisse omnes a se propositas leges, quarum legum contextus adeo cum aliquis totius libri partibus conjungitur, ut aegre divelli possit. Testimonio de Mose scriptore libri fidem faciunt loca illius quam plurima, qua non *nondum expugnatam*, sed *brevi occupandam* ab Hebrai terram Canaanam arguant, ut cap. vi, 1: « Hæc sunz, præcepta, instituta et iura, qua mihi in mandatis dedit Jova, ut vos ea docerem observanda in terra, in quam possidendum transibitis. » Vers. 10: « Cum intromiserit te Jova Deus tuus in terram, quam juravit majoribus tuis, se tibi daturum, cum urbibus magnis et opulentis, quas non condideris, adibüs plenis omnibus copiis, quia non impleveris, cisternis excisis, quas non cavaveris, vineisque et olivetis, quæ non plantaveris, » etc. Vers. 18, 19: « Facies quod rectum est et Jova placet, ut tibi bene sit, ad easque possessionem bona terræ, quam se tibi daturum majoribus tuis Jova juravit, et expellas et conspicutu tuo omnes tuos hostes. » Cap. vii, 1 — 5, 16 — 26, et xxx, 16, 17, Moses jubet Canaanos, quorum agros occupaturi erant Hebrai, ad internectionem delere. Cap. xi, 40, 41: « Terra quam possidendum a te ingrediris, non est ut *Egyptia* terra, ex qua egressus es, et in quam semen tuum conaciebas, irrigabasque tuo pede, ut hortum olerum; terra in quam

* Vix est quod moneamus, hec Rosenmulleri Prolegomena, licet perplacent partem maximam, in paucis tamen consensu nostro non comprobari, v. g. dum caput xxxii Mosis abjudicant. Conf. tum que dicuntur infra, tum que tomo I premissimus de Pentateuco in genero.

possidetam transis, est terra montium et vallium, ubi aquam bibes pluvia colestis. » Alia plane similia loca vid. cap. viii, 1, 7, 12; ix, 1—6; xi, 23—25, 29—31; xii, 8—10, 14; xvi, 6; xvii, 14; xviii, 14; xix, 1; xxii, 20; xxvii, 1; xxvii, 2, 4; xxx, 18; xxxi, 2, 3, 6. Dicat aliquis, talia a serio libri scriptore callide ita esse conficta, ut legentibus persuaderet, esse hunc librum a Mose litteris mandatum. Verum si haec ratio valeat, quis deum liber fuerit, de cuius aucto^re et atate ex argumentis internis iudicium certum fieri possit? Præterea quæ cap. ii, 20—23, iii, 8—10, legimus de priscis Cananæis populis et ditionum eorum finibus, vix illa alia, quam Moses statu^t, tam accurate tradi potuerunt. Quodsi et haec conficta esse regeras, rogamus, quem in finem talia quis ementitus fuerit?

Att: men ut a Mose scriptum esse Deuteronomium credamus, haud admittere diversum a prioribus libris et peculiare hujus libri iⁿgenium, styli, narrationem et legum diversitatem, et pluræ in illo senioris Mose etatis iudicia, perhibent Vater (in *Commentat. de scripto Pentateuchi ad calcem Commentarii* vol. III), de Wette (1), Gesenius (*Geschichte der hebr. Sprache*, p. 32) et Bleek (2). Et dicendi quidem genus quod attinet, quinto hujus libri eloquentiam ornatam, copiosam, garrulam, magnopere abhorribre diuinita p^{ro}prium librorum sermonem brevi et conciso (3). Sed quum quintus hic liber, tanquam epitome quedam trium priorum librorum totius populi usibus, ut supra monimus, destinata, septimo quoque anno publice praelegendum esset (cap. xxxi, 10—13); prudentis scriptoris erat, tali in opere copiosa et oratione eloquutione uti, et per totum librum iterum iterumque gravi et pathetica oratione legentes et audientes admonevere, ut propositas ipsi^s leges sanctissime observarent. Ex eo, quem indicavimus, libri usu et ratio repetenda videtur quarundam loquendi formularum et singularum vocum, quæ huic tantum libro sunt propria (4), quod ea, ut credibile est, ad sensum et usum vulgarem popularemque accommodata essent. Magnam ceteroquin Deuteronomio cum prioribus stylis totiuscmodi dicendi generis similitudinem esse, multaque loca ita eum illorum locis congruere, ut ab eodem auctore, memoriter ea retractante, quæ prius iam scriperit, conscripta videantur, nec de Wette (*Dissertat.*, p. 10) negare potest; sed tanti consensus causam inde censem repetendam, quod Deuteronomio scriptor priores illos libros non solum novisse et legisse, sed in sinu quasi gestasse, memoriaque comprehendisse, et in hoc suo libro conscribendo tanquam exemplar sibi proposuisse videatur. Quod tam non omnibus aque verisimile videbitur. Ad ea loca quod attinet, que vel in rerum gestarum narratione a libris prioribus aut vero discrepant, aut discrepare videntur (5), vel in quibus Viri Docti, quos laudavimus, senioris Mose etatis vestigia reprehendere sibi visi sunt, de his videbimus in illorum interpretatione. Ceterum uti duo postrema libri capita, ita et alia quædam

(1) In *Dissert. Qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum, alius ejusdem recentioris auctoris opus esse monstratur*, Janua 1805, Cr. ejusdem *Kritik der Israelit. Geschichte*, p. 883 seqq., et *Lehrbuch der histor. Krit. Ethik*, in das A. T.

(2) In *dem Bibl. exeget Repertor.* a nobis edito, P. I, p. 18 et 53, ubi cum Wettio Deuteronomium sub Josia datum hanc autem expugnatum a Chaldeis Hierosolymam scriptum arbitrat. Sed scriptorum ejus aliatis (cap. xxviii, 63) Hebreos divina precepta negligentes in Babyloniam potius quam n^{on} in Egiptum abducunt communione esse credibile est.

(3) Quod potissimum urgat de Wette in *Dissert.* Ita quæ *Ezod.* x, 19, in uno versu expressa sunt, ea *Deut.* v, 3—24, in quinque versus dilata, et exornata habent. Similique versum *Ezod.* xxi, 4, legi *Deut.* v, 28 extensus, sensu minime amplificato. Quæ *Ezod.* xxxiv, 11—17 simpliciter expressa sunt, ea panthum immutata *Deut.* vii, 1—13 nimis exaggerata reperies. Cf. et *Ezod.* cap. xxii, 29—32, cum *Deuter.* vii, 12—26; *Levit.* xxvi cum *Deuter.* viii, 24.

(4) Sic de criminis punitione semper usurpata est formula, *tollens improbum ultum e medio tuo*, cap. xii, 6 et alias sepiissime, quam in prioribus libris misquam inventies, sed ejus loco solennem illam (in quinto libro plane exulanter), *cuius anima extirpanda est e gente sua*. Occurrit etiam, nisi de criminibus puniencis sermo est, frequenter haec formula, *qua audito populus timet neque amplus peccabit*, xii, 11; xvii, 18; xix, 20; xxi, 21, quarum nihil simile habent priores libri. In eandem singulis vocibus huic libro peculiariter, ut *כַּדְבֵּר* in phras. *יְהוָה אֲדֹנָךְ*, x, 20; xi, 22; xii, 25, etc. סִמְדָּרְכֶּךְ magnitudine. Dei pro בְּבוֹךְ in prioribus libris obvio, et aliis quibusdam diligentiam adhibuit de Wette in *Dissert.* De usu nominis Horch, et hoc libro constanter observato pro *Sinai*, Herba in *Observat. de Pentateuchi quatuor librorum posterior. quatuor et editore*, Tübing. 1817, pag. 16, notavit hoc: « Fieri potu^t, ut celebris illi mons duobus insinuator nominibus, et quidem nomine *Sinai* a populis qui in Egipto et regionibus degebant ad siam Arabieum adjacentibus, Herba autem ab aliis qui eacumen ejus in terra Canaan terisque v^{er}nis conspectabant. »

(5) Veluti cap. i, 15 coll. cum *Ex.* xviii et *Num.* xi; cap. i, 20—23 coll. cum *Num.* xii, 1, 2; cap. i, 44 coll. cum *Num.* xiv, 49; cap. ii, 28, 29 coll. cum *Num.* xxi, 23; cap. i, 6 seqq. coll. cum *Num.* xxxvii, 20—2.

dui menses (1), aut paulum immutata a servitoribus manibus facile concedimus. Neque tamen corum locorum tantus est numerus, qui totum librum Mosi adjudicare nos cogat.

Chronologia libri, ex cap. i, 3, 4, et *Jos.* iv, 19, v, 10, petenda, ultimorum duorum mensium anni post exitum quadragesimi complectitur.

N. B. Paucis hic visum est adjicere, a nobis gallice translata, ex egregio opere cui titulus *Historisch-krit. Einleitung in die heiligen Schriften d. A.* T. von Herbst u. Welle, 1842. P. II, fasc. 4, pag. 31 seqq.

Les incrédules n'ont pas seulement nié que Moïse fut l'auteur du Deutéronome, ils ont été plus loin : séparant ce livre des quatre premiers qui forment avec lui le Pentateuque, ils en ont fait une œuvre à part, d'une origine beaucoup plus récente. Voici les preuves sur lesquelles ils s'appuient: 1^o Le quatrième livre de Moïse embrasse (voy. *Num.* xxxvi, 13) tout l'ensemble des dernières lois mosaïques; en outre il conduit l'histoire de Moïse jusqu'à sa dernière période (*Levit.* xxvii, 12—23), et le Deutéronome la laisse précisément au même point (compar. *Deut.* i, 1—5, iv, 46 avec *Num.* xxxvi, 13; *Deut.* xxxi avec *Num.* xxvii, 12—23). 2^o On trouve dans le Deutéronome des différences et des contradictions avec les livres précédents: a) dans les faits (x, 1 seqq. comparé à *Ezod.* xxxiv, 1 seqq.; x, 6, 7 comp. à *Num.* xxxiii, 30—38; i, 15 comp. à *Ezod.* xviii et *Num.* xi, 1, 20—23 comp. à *Num.* xii, 1, 2; i, 44 à *Num.* xiv, 45; ii, 28, 29 à *Num.* xxi, 22. b) Dans les lois (v, 15 comp. à *Ezod.* xx, 10, 11; xiv, 3, 21 à *Lev.* xi; xv, 1—11 à *Lev.* xxv; xv, 12—18 à *Ezod.* xxi, 2—11. c) Dans les expressions, 3^o L'esprit et le caractère du livre diffèrent.

La première raison ne prouve rien, car on pourrait faire un raisonnement tout-à-fait semblable contre l'authenticité du livre des Nombres comparé au Lévitique. En effet, la conclusion qui termine les Nombres (xxxvi, 13) se lit dans les mêmes termes vers la fin du Lévitique (xxvi, 46), ce qui n'empêche pas Moïse de mentionner dans ce qui suit les lois données sur le Sinai (*Lev.* xxvii; *Num.* v, 5—31; vi, ix, 1—14; x, 1—10). De même la Lévitique et le commencement des Nombres ne conduisent pas l'histoire de Moïse au-delà de la période où l'Exode l'avait laissée. Or si cette circonstance ne prouve pas que ces trois livres aient des auteurs divers, pourquoi le prouverait-il pour le Deutéronome seul?

Quant aux différences et contradictions dans le récit des faits, si l'on veut donner ce nom aux légères variantes que l'on remarque dans les endroits allégués, elles ne doivent exciter ni surprise, ni soupçon sur l'authenticité du livre. Or les rencontrent dans des discours où Moïse résume à grands traits et rappelle à son peuple les principaux événements du passé, pour lui inculquer l'obligation de la reconnaissance envers Dieu et de la fidélité à ses lois. Or, qui pourrait s'étonner, dans cette rapide esquisse d'événements disséminés dans une longue période de temps, tracée par un vieillard déjà près de sa fin et tout pénétré de ce qu'il voit autour de lui, de surprendre, ici l'omission de telle ou telle circonstance d'un fait arrivé quarante ans auparavant, là un nom de lieu ou de personne mis pour un autre? Car les prétextes différences et contradictions du Deutéronome ne sont pas autre chose. Pour prouver que l'orateur se contente d'une exposition très rapide et rapproche des événements séparés par le temps, qu'il nous suffise d'indiquer les premiers versets du chap. x, où il raconte la descente du mont Sinai en même temps que la mort d'Aaron, deux faits arrivés à trente huit années d'intervalle. Comment donc peut-il être question de différence et de contradiction, quand l'Ecrivain sacré, dans le court espace de quelques versets (x, 1—11), rassemble d'une part l'ordre de construire l'arche d'alliance et celui de jeter les tables de la loi, et de l'autre mentionne seulement en passant le lieu où mourut Aaron? — Le vers. 15 du chapitre i du Deut. n'est pas en contradiction avec les vers. 16 seqq. du chap. xi des Nombres, puisque ces deux passages relatent des faits différents. Il ne contredit pas davantage le chap. xvii de l'Exode. L'Exode raconte que, d'après le conseil de Jéthro, Moïse invita les Israélites à élire des hommes intelligents pour porter une décision dans les affaires moins importantes; le Deutéronome rappelle l'institution de ces auxiliaires de Moïse sans faire mention du conseil de Jéthro: où est la contradiction? Cette mesure, parce qu'elle a été conseillée par un

(1) Veluti cap. m, 14; x, 6, 9.

étranger, cesse-t-elle d'être l'œuvre du suprême législateur, œuvre qui ne pouvait être réalisée que du consentement et avec le concours du peuple? En vain nous objetterait-on que la détermination du temps ne semble pas la même dans les deux passages. L'Exode, en effet, raconte la création des juges secondaires avant l'arrivée des Israélites au Sinai, tandis que le Deutéronome la place *in illo tempore*, c'est-à-dire, du moins en apparence, avant le départ du mont Horeb. Cette difficulté n'est pas sérieuse, car les plus savants interprètes avouent que cette expression désigne ici d'une manière générale les premiers temps de la marche dans le désert. — L'apparente contradiction entre *Deut.* i, 20 — 23 et *Num.* xii, 1, 2 a été levée depuis longtemps par cette simple remarque, que les Israélites ayant demandé qu'on envoyât des éclaireurs en Chavaan, Moïse présente leur requête au Seigneur et en reçut l'ordre de remplir le désir du peuple. — Une autre prétendue contradiction entre *Deut.* ii, 29 et *Num.* xx, 14 — 21 disparaîtra également, si, comme le fait Rosenmüller, on distingue les *enfants d'Esau*, dont il est question dans le premier de ces passages, d'avec les Edomites mentionnés au livre des Nombres; ou mieux en supposant avec Welte (*Nachmosaisches im Pentateuch*, p. 130 seqq.) que les Edomites, après avoir refusé d'abord aux Israélites le passage sur leurs terres, leur accordèrent dans la suite. — Enfin l'assertion du *Deut.* i, 44, se concilie très-bien avec le passage des Nombres xiv, 45. Dans le discours où sont rappelés les principaux événements passés, Moïse se borne à mentionner une seule des tribus bellesques du pays de Canaan, les Amorrhéens, nom qui leur est donné encore ailleurs, par ex. *Gen.* xv, 16; *Juges* v, 1. (Voy. Hengstenberg, *Beiträge*, etc., p. 421 seqq. *Nachmosaisches*, etc. p. 452).

Abandons les contradictions que l'on a cru remarquer dans les lois. On trouve étonnant et inexplicable que *Deut.* v, 15, la sortie d'Egypte soit présentée comme raison de l'observation du sabbat, tandis qu'ailleurs, *Exod.* xx, 11, Moïse exhorte les Israélites à observer le sabbat et à s'abstenir ce jour-là d'œuvres serviles, parce que Dieu s'est reposé le septième jour. Mais, dans le premier de ces passages, le bienfait de la délivrance de la captivité est invoqué, non comme le fondement de l'institution du sabbat, mais comme un motif propre à inspirer aux Hébreux des sentiments d'humanité et de bienveillance pour les étrangers, les esclaves et les servantes le jour du sabbat. C'est un de ces nombreux endroits où Moïse exhorte son peuple à la douceur en lui rappelant que lui-même a été pèlerin et esclave sur une terre étrangère. Les mots, *idcirco pracepit tibi ut observares diem sabbati*, ne se lient pas à la première partie du vers. 15, mais sont une répétition du vers. 12, et comme la conclusion générale des vers. 12 — 15 (1).

Nous ne nous pas d'ailleurs que certaines lois du Deutéronome offrent des différences avec celles des autres livres du Pentateuque : mais qui ne comprend *a priori* que ces différences, modifications, additions ou restrictions peuvent très-bien s'expliquer par le changement de circonstances? (Voy. *Nachmosaisches*, etc. p. 137 seqq.)

Supposons maintenant le cas où le Deutéronome serait l'œuvre d'un écrivain de beaucoup postérieur à l'auteur des trois autres livres, les difficultés que nous venons d'examiner auraient-elles disparu? A mon avis, «les deviendraient, dans cette hypothèse, tout-à-fait inexplicables». Peut-on admettre qu'un écrivain qui aurait voulu faire passer le Deutéronome pour l'œuvre de Moïse, eût été assez maladroit pour mettre des contradictions dans la bouche du grand législateur? Peut-on admettre qu'ayant entre les mains les autres livres, et n'ayant qu'à les ouvrir pour y trouver les dates principales des événements passés, il ait prêté à Moïse ce récit décousu et plein de lacunes que l'on remarque par fois dans le Deutéronome, par ex. chap. x, 6 — 9? Assurément c'est une marque éclatante de l'antiquité d'un livre, que les difficultés qui s'y rencontrent deviennent d'autant plus inexplicables, qu'on assigne à sa composition une date plus récente.

Quant aux différences dans les mots et locutions isolées, elles sont en si petit nombre qu'elles ne méritent pas qu'on s'y arrête. Evidemment la langue du Deutéronome est la même que celle

(1) Néanmoins cette explication pourrait sembler faire violence au texte, à cause de l'expression *כִּי יְמִינָה, idcirco*, qui suppose dans ce qui précède une *raison* de la loi du sabbat. Mais, en admettant même que la délivrance de la captivité soit donnée comme la *raison* de la loi du sabbat, notre passage ne contredit nullement l'*Exode* xx, 11; xxi, 17. Deutéronome indique d'une manière générale pourquoi le sabbat a été institué et doit être observé.

dès autres livres du Pentateuque; l'emploi constant et exclusif de *xvi* au lieu de *xvii* (i, 9, 16, 18; ii, 34; iii, 4, 8, 12, 18, 21, 23; iv, 14; v, 5; ix, 9, 19, 20; x, 1, 8, 10; xiii, 16; xiv, 28; xvii, 5; xxi, 3, 4, 6; xxxii, 18, 24; xxxix, 21, 26), propre au Pentateuque seul, en est une preuve décisive. On peut y joindre le mot *תְּזַבֵּחַ* que le Deutéronome, comme les autres écrits mosaïques, emploie sans distinction de genre; car l'unique exception qui se trouve xxxii, 19, où on lit *תְּזַבֵּחַ*, est indubitablement une faute de copiste.

Mais, dit-on, la législation du Deutéronome est empreinte d'un autre esprit, d'un autre caractère; on y reconnaît la trace d'un ordre de choses bien postérieur aux temps mosaïques. Elle se rapporte a) au temple de Jérusalem (xii, xvi, 1 — 7); b) à une tribu sacerdotale sans territoire et sans moyens d'existence, mais puissante (xii, 12, 18, 19; xiv, 22 — 29; xvii, 11, 14; xviii, 1 — 8; xxxv, 12 [comparez *Num.* xxxv, xviii, 21 — 24]; xvii, 8 — 13; xix, 17; xxi, 5; xxxi, 9]; c) au temps des rois et des prophètes (xvii, 14 — 20; xiii, 1 — 5; xvii, 9 — 22); d) à une organisation judiciaire et militaire (xvii, 18 — 20; xvii, 8 — 13; xix, 17; xxi, 2 — 6, 19; xxxii, 18; xxv, 8; xx).

Les incrédules insistent surtout sur les lois mentionnées *Deut.* xii, xvi, 1 — 7; ils y trouvent une preuve irréfragable que l'auteur du Deutéronome n'a pu vivre avant le temps du roi Josias. Ces lois, en effet, défendent d'offrir des sacrifices dans un autre lieu que celui que Jéhova se sera choisi *ut inhabitet nomen ejus ibi* — marque évidente d'une origine postmosaïque. Mais cette loi sur l'unité du culte divin n'est en contradiction ni avec les premières prescriptions de Moïse qui permettent de sacrifier en tout lieu, ni avec l'histoire postérieure des Israélites où, jusqu'à Josias, il n'est jamais question de l'unité du culte.

Quand même il serait exact que les premières prescriptions mosaïques permettent d'offrir des sacrifices en tout lieu, il ne s'ensuivrait pas que le passage du Deutéronome (xii, xvi, 1 — 7) serait postérieur à Moïse; car Moïse pouvait, si longtemps que sa présence rendait tout abus impossible, permettre certaines choses qu'il devait interdire plus tard. Mais nous sommes loin d'admettre cette hypothèse. Le passage de l'*Exode* (xx, 24) sur lequel on veut l'établir, exprime tout autre chose : loin de laisser à chaque individu le choix du lieu où il pourra sacrifier, il réserve expressément ce droit à Dieu seul, en disant ... *où je voudrai que mon nom soit honoré, d'ici invenerò te tibi pro te*; par conséquent *in omni loco* signifie que ce lieu n'est pas fixé, et que Dieu pourra le fixer à sa volonté, et non pas qu'il sera permis de sacrifier *en tout lieu* à la fois et *dans le même temps*. Les Israélites n'ayant pas l'intention de rester toujours à la même place, il était naturel de leur permettre d'accomplir les cérémonies du culte en quelque lieu qu'ils arrivassent, savoir devant le tabernacle, comme il est prescrit *Levit.* xvii.

Les exégètes modernes qui s'imaginent avoir découvert les premiers que la loi de Moïse relative à l'unité du culte divin n'a pas toujours été strictement observée, et n'a pas empêché de pieux Israélites, attachés à la théocratie, d'élever en divers endroits des autels pour y sacrifier à Jéhova, seraient dans une erreur grossière (1); déjà les anciens PP. de l'Eglise en ont fait la remarque, mais ils n'en ont pas conclu que le Deutéronome fut une œuvre supposée à Dieu, dit Théodore (in *I Reg. Quest.* XII), qui connaissait le penchant du peuple pour l'idolâtrie, a limité l'exercice du culte à un lieu unique; mais pour les Juifs pieux et instruits, qui savaient le but de la loi, tout lieu était propre pour la sacrifice.

L'observation des prescriptions mosaïques relatives au culte divin n'était possible que dans un temps où, a) comme le législateur le présume, les Israélites seraient les paisibles possesseurs de la terre promise; b) un lieu fraternel unirait ensemble toutes les tribus; c) enfin Jéhova serait généralement reconnu et honoré comme le seul vrai Dieu.

Or durant les premiers siècles qui suivirent la mort de Moïse, ces conditions, et notamment la première, se présentèrent rarement. Ce ne fut qu'après une guerre longue et sanglante que les Israélites arrivèrent à anéantir ou à soumettre les anciens habitants du pays. Aussi longtemps que l'on combattit pour la possession de Canaan, l'unité et la simplicité du culte divin purent bien se

(1) Ce qui appartient en propre à nos exigences, c'est d'avoir trouvé que, dans la période qui précède le règne de Josias, régnait la plus entière liberté pour le culte divin, et que personne n'avait l'idée d'un sanctuaire unique. Malheureusement le contraire est prouvé d'une manière péremptoire par de nombreux passages, par ex. I Sam. 1, 8, 21 II, 18 I III, 8 seqq.

maintenir, mais il ne pouvait être question d'organiser le sacerdoce d'après les prescriptions de Moïse : il fallait pour cela être maître du pays. Du reste, nous ne lisons nulle part qu'on se soit écarté de ces règles ; car *avancer devant Jéhova d'un lieu dans un autre* n'était nullement contraire à l'unité prescrite par Moïse, comme on l'a soutenu sans aucune raison. Quand l'arche était à Massa, elle ne pouvait être à Silo. L'unité du culte consistait en ce qu'un seul lieu dans le même temps fut assigné pour l'offrande des sacrifices, et non pas en ce que les sacrifices fussent offerts dans un seul et même lieu ; le lieu pouvait changer tous les jours sans qu'il y en eût jamais deux ou plusieurs à la fois. Ensuite, le lieu qui devait unir toutes les tribus flotta souvent, fut quelquefois tout-à-fait rompu ; des jalousies, des rivalités, des guerres civiles au lieu de l'union et de la concorde fraternelle ; enfin le culte du vrai Dieu dégénérant en idolâtrie : voilà ce que l'histoire nous montre pendant cette période. Dans de telles conjectures, les descendants de Lévi pouvaient-ils occuper la position, remplir le rôle que Moïse leur avait marqué ? Ils devaient pourvoir à leur subsistance comme le reste de leurs frères ; un sacerdoce nombreux ne relevait pas la majesté du culte, et le culte ne fournissait aux prêtres aucun revenu. Ces temps déplorables n'étaient encore d'autres anomalies. Pendant que les Israélites, comme l'atteste le livre des Juges, servaient des dieux et obéissaient à des maîtres étrangers, l'ancien culte cessait naturellement, et ceux qui restèrent fidèles au Dieu de leurs pères ne pouvaient satisfaire leur piété dans le sanctuaire national. Pour offrir des sacrifices à Jéhova et accomplir leurs vœux, ils dressaient des autels dans leur maison, dans la campagne, sur des lieux élevés. Aucun scrupule ne les troublait dans ces pratiques : Abraham, Isaac et Jacob ne leur avaient-ils pas donné l'exemple ? Comment c'étaient les plus pieux et les plus respectés qui agissaient ainsi, ou les imita, et ainsi s'introduisirent des usages qui subsisteront longtemps encore après que la cause qui leur avait donné naissance eut disparu. Il serait difficile sans doute d'appuyer tout cela sur des textes positifs, mais ce qui est si clairement fondé sur la nature des choses n'a guère besoin d'autre témoignage.

Les premiers rois exercerent de temps en temps les fonctions sacerdotales sans y être autorisés par les lois de Moïse ; mais combien facilement ne devaient-ils pas se persuader qu'il ne se trouvait leur être intendant, à eux les *oint*s et les *représentants* de Jéhova, d'offrir des sacrifices à leur roi invisible et de bénir le peuple !?

(1) En outre, il ne faut pas perdre de vue que l'action d'offrir un sacrifice et de bénir le peuple, telle qu'elle est faite par les rois, ne semble pas devoir être considérée comme une fonction proprement sacerdotale. Tout Israëlite non-seulement pouvait, mais devait offrir des sacrifices, et nous ne voyons nulle part que le roi lui ait été exempt de cette obligation ; d'un autre côté, quand il est question du sacrifice des rois, par un mot de la Bible il indique qu'ils agissent comme prêtre. Le passage qui, au premier coup d'œil, prêterait le plus à cette interprétation, ne dit rien de semblable. Il se trouve *1 Sam. vi, 12-20*, où est racontée la translation de l'arche de la maison d'Ouled Edom à Jérusalem, où évidemment David, revêtu d'un épôd de lin, offre un sacrifice et bénit le peuple. Ajoutez deux autres endroits, *1 Reg. m, 4*; *viii, 5, 62*. Tels sont les passages d'où Watke conclut que *les rois offraient en personne des sacrifices* (*Die Religion des A. T. P. I*, p. 311). Mais précisément dans le dernier endroit sur lequel Watke s'appuie principalement (*1 Reg. viii, 5, 65*), la chose se borne à dire d'une manière générale que la multitude du peuple et le roi Salomon immolaient des victimes devant le Seigneur, *igitur rex et omnis Israel immolabatur victimas, etc.* Or, s'il n'est jamais venu à l'idée de personne d'accuser le peuple tout entier d'avoir usurpé dans cette occasion les droits et les fonctions des prêtres, est-on plus fondé à élérer ce reproche contre David et Salomon ? D'ailleurs on sait qu'à l'origine tout Israëlite qui voulait *offrir* près du sanctuaire, devait lui-même immoler la victime et ne pouvait se décharger sur un autre de cette fonction que dans le cas d'impossibilité de sa part. Qui l'en accuse d'infraction à la loi mosiaque un roi qui aurait offert un ois sacrifice prescrit par la liturgie, celui du matin, du soir, du sabbat, d'une fete ; qui aurait arraché l'autel ou en aurait aspergé les cornes du sang de la victime, qui serait entré dans le Saint ou le Saint des saints, à la bonne heure ; mais où a-t-on vu que quelqu'un des premiers rois ait usurpé une de ces cérémonies ? Quant à ce qui regarde la bénédiction du peuple, personne n'ignore que non-seulement tout Israëlite pouvait bénir d'autres personnes, surtout ses parents, mais que cet acte était réputé pieux et méritoire. Voy. *Deut. xxiv, 18*. Ailleurs (*Deut. xv, 19*), outre la tribu de *Levi*, cinq autres tribus sont chargées de répeter sur le mont Garizim les paroles de la bénédiction prononcées sur le peuple, ce qui était réellement bénir le peuple, et est présenté comme tel. Qui s'étonnera après cela d'entendre Jos bénir David *1 Sam. xiv, 23* ; les moissonneurs de Booz répondent au salut de leur maître : *Benedic illi Domini* ; *Bath n. 4* ; le peuple d'Israël bénit son roi Salomon après avoir été bénit par lui. *1 Reg. viii, 55*; *xix, 69*? (*co id. x. Propt. xxvii, 14*). Si donc le Pentateuque regarde la bénédiction du peuple au nom de Jéhova comme une fonction sacerdotale, il ne peut être question que de la bénédiction liturgique dont la formule est prescrite *Nam. vi, 24-26*, et réservée aux Prêtres seuls. Mais David et Salomon n'ont pas employé cette formule pour bénir le peuple ; la preuve en est que David bénit le peuple *in nomine Domini exercitum*, location étrangère au Pentateuque, et que les paroles de Salomon diffèrent tout-à-fait de la formule du livre des Nombres. Si un patriarche Israélite pouvait bénir sa famille, pourquoi l'un roi, sous la théocratie, n'aurait-il pas eu le même droit pour ses sujets ? Enfin on reproche à David d'avoir em-

Si nous examinons maintenant les passages indiqués plus haut, qui semblent faire allusion à un sacerdoce puissant, mais sans territoire et sans moyens d'existence, nous trouverons qu'ils diffèrent du langage tenu ailleurs (*Num. xxv, etc.*) en ce que Moïse, dans le Deutéronome, recommande les Lévites comme dépourvus de biens à la sollicitude des Israélites, et conjure ceux-ci de ne point les détailler, tandis qu'auparavant il avait ordonné de payer la dîme à la tribu de Lévi. Mais ces recommandations réitérées, cette inquiète sollicitude du législateur s'explique facilement. La tribu de Lévi, sauf 48 villes, ne devait avoir aucune part dans le pays de Canaan. Sans doute les dîmes, les prémices et une portion dans les sacrifices lui assuraient un revenu considérable ; mais ce revenu dépendait de la bonne volonté des possesseurs du pays. Est-il étonnant que Moïse, à la fin de sa carrière, jetant encore un regard sur cette tribu nombreuse, qu'il abandonne en quelque sorte à la discrétion des autres, et ému par cette pensée que peut-être le peuple manquerait de générosité envers elle, conjure et supplie les Israélites de ne jamais délaisser les Lévites ?

Nous n'avons besoin de rien ajouter à ce que nous avons dit ailleurs (*Observations de Pentateuchi & librorum poster. auctore et editore, Gamundia, 1817, p. 20 seqq.*) sur les allusions du Deutéronome aux rois et aux prophètes.

Enfin, l'assertion que les lois du *Deut. xv, 8-13 ; xix, 17 ; xxi, 5*, appartiennent à une époque plus récente, ne repose que sur une erreur, savoir que les Prêtres avant Josias n'avaient pas pour fonction d'expliquer la loi au peuple : ce qui est faux comme le prouve *Mich. iii, 11* (1).

piété sur les priviléges sacerdotaux en revêtant un épôd. Nous reconnaissons d'abord que l'épôd était le vêtement exclusif du Grand-Prêtre ; ainsi nous regardons comme inexacte l'assermentation de Hengstenberg (*Beträge zur Einheit. in's A. T.*, tom. III, p. 96) dont il est question dans le Pentateuque, était porté par les serviteurs du sanctuaire. D'une quiconque, à l'exception du Grand-Prêtre, faisait usage de ce vêtement, transgressait les prescriptions mosiaques. Mais, avant de pouvoir croire devant David une pareille accusation, il faudrait montrer qu'en dehors de l'épôd du Grand-Prêtre, aucun autre vêtement en usage chez les Israélites ne portait le même nom. Or le contraire est facile à prouver. Les quatre-vingt-cinq prêtres massacrés par Diogé étaient revêtus d'un épôd de lin (*1 Sam. xxii, 18*) et Samuel servait devant le Seigneur avec par le même ornement (*1 Sam. n, 18*). Ainsi, même dans l'hypothèse où l'épôd de David aurait fait partie des vêtements des prêtres ou des lévites, ce roid n'aurait pas transgressé la loi de Moïse, car la défense de Moïse ne porte que sur l'épôd du Grand-Prêtre. Mais l'épôd de lin peut très-bien n'avoir été ni un ornement des prêtres ni un ornement des lévites ; car, indépendamment du silence de la Bible, Samuel en était revêtu dans un âge qui le rendait incapable de remplir les fonctions sacerdotales ou lévitiques. Ajoutons encore cette remarque, que l'épôd du Grand-Prêtre n'est jamais appellé *épôd itinuum* : la matière et le tissu de cet ornement empêchaient même de lui donner ce nom.

(1) Donnons encore un exemple de la prééception et de la témérité avec lesquelles les exigences rationalistes affirment que certaines lois du Deutéronome portent la marque d'une origine récente. « C'est dans le Deutéronome, dit de Wettig (*Beträge*, tom. I, p. 230), qu'on lit pour la première fois la défense d'adorer le « soleil, la lune et les étoiles » (*iv, 19 ; xvii, 3*). Dans les livres antérieurs où il est question d'adoration, ce genre de superstition n'est pas mentionné. Or nous savons par l'histoire que le culte des astres est devenu fréquent dans les derniers temps de Jérusalem. Mais il s'y adonne, et élève au Seigneur du ciel des autels dans les deux parvis du temple (*II Reg. xxii, 5*) ; parmi les abominations que Josias fait disparaître, nous trouvons précisément le culte du Seigneur du ciel (*II Reg. xxv, 5*). Enfin Jérémie (*vii, 2*) s'élève avec force contre cette impénétrabilité. » Donc, conclut le fameux exégète, les lois du *Deut. iv, 19 ; xvii, 3*, appartenant au temps du roi Josias, puisque seulement alors se pratiquait la superstition qu'elles condamnent, appartiennent incommunément aux temps mosiaques. Eh bien, ouvrez le prophète Amos (*v, 26*), et vous lirez, entre autres reproches qu'il adresse aux Israélites, celui d'avoir, durant les quarante années de leur pèlerinage dans les déserts de l'Arabie, porté avec eux *l'image de Saturne, l'autre de leur dieu*.

II.

DE VATICINIO MOYSIS

(DEUTER. XVIII, 15-18) (t).

1. In vaticinio Moysis ab exemplari hebraico vix quidquam differunt verba vulgata translationis, sicut et verba translationum ceterarum. Diversas tamen totius oraculi explanationes reperire est, quas quum expenderimus, sententiam nostram aperiemus, eamque probabimus argumentis directis et indirectis, ea, quae objiciuntur, deinceps soluturi.

§ I.

Diversæ interpretationes.

2. Prima interpretatio est oraculum simpliciter de Josue dictum esse, quæ sane vetustus est, nam patres eam refutant; atque ex quibusdam Augustini verbis colligi posse videtur hanc sectatoe fuisse Judæos ejus aetate, *Contra Faust.* lib. XVI, cap. xix. Hanc autem eo refellit Gregorius Nyssenus, quod « filius Nave (Josue) multo ante per manus Mosis fuerat declaratus, ut in Levitico legimus, » ap. Euthym. Zigab. Panopl. dogm. P. I, tit. 8, init.; dicere voluit in libro Numerorum (xxviii, 18-23). Isidorus Pelusios autem, lib. III, epist. 94, preter hanc alias affer rationes, eaque sunt, quod Josue non fuerit *sicut Moyses*, sed eo longe inferior, quod secundum rationem allatam a Gregorio Nysseno dicendum fuisse *suscitavit*, non *suscitat*, quod nihil legi adderit (23) Josue, sed tantummodo eam sectatus sit. Praeterea obstant verba Deuteronomii: « Non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses, » cap. xxxiv, 10, quæ inferius magis explanabimus (12). Ex quibus verbis Lachais, *La Sainte Bible*, in h. l. post Sherlockium, *L'usage et les fins de la Prophétie*, Disc. 6, recte arguit, siquidem haec, ut a multis creduntur, adjecta Deuteronomio fuerat a Josue, jam, ipso Josue fatente, prophetam, qui hoc oraculo praenuntiatur, Josuem esse non posse.

3. Secunda est oraculum pertinere ad Josuem, ut *νόμος* erat et figura Christi, simulque ad Christum, ut qui per Josuem *νόμος* fuit presignificatus, sive quod idem valat, ad Josuem secundum sensum litteralem, ad Christum secundum spirituale. Haec interpretatio est Clementis Alexandrinus, qui de hoc oraculo haec scripsit: « Per Jesum Nave filium Jesum Dei filium significans, » *Pedag.* lib. I, cap. vi, sub fin. At, que contra primam explanationem attulimus, evincunt sensum litteralem oraculi ad Josuem pertinere non posse; hinc etiam altera haec responda est.

4. Tertia est predicti prophetæ in universum seu seriem prophetarum. Ita post Salomonem Iarchium, in h. l., et Moysen Maiemonidem, *Jud chazaka*, P. I, lib. I, tract. 5, cap. x, § 1, recentiores Judei. Sed quod majus est, huic sententiæ favore videtur unica quidem sed maximi ponderis auctoritas Hieronymi (*in Isai. viii, 19*) inquam. At, quum ex Hieronymi verbis nullo modo sequatur Christum ab hujus oraculi significazione esse excludendum, nemo obstatre potest, quominus Hieronymi patrocinium, huic sententiæ ademptum, illi, quam secundum hanc expozitionem, a nobis addicatur. Iarchius autem et Maiemonides auctoritati adversari vetustiores Judeos inferius demonstrabimus. Tum huic quoque interpretationi obstant verba Deuteronomii iam allata (2), sive ea a Josue *νόμοντες*, sive historice ab Esdra, libro huic adjacta. Imo, si ab Esdra addita sunt, patet iam, quod modo diximus, vetustiores Judeos adversari huius interpretationi. Si enim oraculum secundum vetustiorum Judæorum sententiam ad prophetas in universum pertineret, prophetæ, item secundum illorum eorum sententiam, dicendi forent fuisse *sicut Moyses*. Quomodo ergo huic oraculo contradicisset Esdras ea verba in Deuteronomio intrudens?

5. Quarta est et prophetas et Christum simul prædicti. Haec plurim et magni nominis inter pretum sententia est, et si non omnes uno modo eam proponant. Vel enim quadam ex hoc oraculo

Christo congruere affirmant, quædam vero solis prophetis, Christo, inquam, versiculum decimum octavum, prophetis vero decimum quintum; ita nonnulli apud Tostatum (in h. l. *Quæst. VI*). Vel omnia de prophetis dicta esse accipiunt, præcipue tamen de Christo, ut Oleaster, Lyranus, Tostatus, Cornelius, Bonfrerius, Tirinus, Frassen, et ex *Criticis sacris Fagiis*. Hujus sententia patronis adnumerandi sunt, quæ oraculum modo de Christo, modo tanquam de prophetis, dictum accipiunt; sicut fecit Origenes (hom. 12 *in Exod.*, 1 *in Jerem.*, *in Matth.*, tom. XVII, § 14. *Conf. Contr. Cels.* lib. I). Sed, si dixeris etiam de prophetis oraculo hoc agi, nescio, quam solide poteris probare ad Christum præcipue illud pertinere, præsertim si cum Judeis tibi res fuerit. Sin vero illud dicamus, quod nonnulli apud Tostatum, vix non Moysi obsistimus, qui nos docet, quæ leguntur in versiculo decimo quinto, et ab ipso prolatæ sunt, ea ipsissima esse, quæ jam Deus protulerat, quæque legimus in versiculo decimo octavo. Denique qui factum est, ut hoc ieo promissum evanuerit ea etiam quæ secundum templum stetit?

6. Praeterea his omnibus interpretationibus ea argumenta adversantur, quibus nostram comprobamus, quæ sic est.

§ II.

Propositio.

7. Oraculum hoc ad unum Messiam pertinet, hoc est, de Messia solummodo agit Moyses hoc oraculo. Legendi sunt Cajetanus (in h. l.), Sherlock, et Lachais (loc. cit.). Hanc propositionem argumentis primo directis tum indirectis comprobabimus.

§ III.

Probatio directa.

8. Ac primo probatur argumento petitio ex rerum congruentia. Præcipui inter prophetas Christum omnes expressis verbis praenuntiavimus. Credibile ne igitur cuiquam fiat Moysen solummodo, prophetarum omnium maximum, nihil expresse aptepe prædictissime de re maxima omnium, quæ ad Israelitas spectabant? At, nisi hic, nusquam alibi ipsum *Moysen* id præstissime deprehendas, tametsi aliorum prædictiones retulerit.

9. Secundo probatur auctoritatibus. A Tirino aliisque patronis quartæ sententiae (5), imo et a nonnullis, qui nobiscum sentiunt, video ex tota antiquitate unum Eusebium proferri, ac si solus esset inter Patres, qui propositione nostra patrocinaretur; quum tamen Patres, qui hoc oraculum simpliciter de uno Messia dictum putant, adeo multi sint, ut intra quinque priora saecula rei Christianæ ad viginti saltem numerantur. Sunt autem Tertullianus, *Adv. Marc.* lib. IV, cap. xxii; auctor *Recognitionum*, lib. I, cap. xxxvi; Cyprianus, *Testim. adv. Jud.* lib. I, cap. xviii; Novatianus, *De Trinit.* cap. ix; Archelaus, *Disput. cum Man.* §§ 41, 43; Methodius, *De Symone et Anna*, § 11; Eusebius, *Dem. Evang.* lib. III et IX; Lactantius, *Instit. div.* lib. IV, cap. xvii; Athanasius, *Orat. 1 contr. Ariam.* § 54; Cyrilus Hierosolymitanus, *Catech.* 12, § 47; Titus Bostrensis, *Contr. Manich.* lib. III, cap. vi; Gregorius Nyssenus, *Testim. adv. Jud.* II; Epiphanius, *Haeres.* 42, schol. 27 ex *Evang.* Luc. et schol. 8 ex *Epist. ad Gal.*; Philastrius, *Haeres. de Deuter.* 116, al. 68; Gaudentius Brixensis, *Serm.* 9; Augustinus, *Contr. Faust.* lib. XVI, cap. xv; Chrysostomus, *Contr. Anomœus*, hom. 12 in *Il Cor.* hom. 7 in *Gal.* II; Cyrilus Alexandrinus, *De Ador. in spir. et verit.* lib. II, *in Isai.* lib. I, orat. 1; *in Joann.* I, 21; v. 46; vii, 40, 49; viii, 24; ix, 30; XII, 49; scriptor *Consultationis Zacchæi et Apollonii*, lib. II, cap. XIV; auctor *Quæstionum ad Orthodoxos*, int. opp. Justini, *Quæst. Cl.*

10. Affirmamus autem hos omnes oracula ita intellexisse, ut quod simpliciter de uno Messia dictum sit. Licet enim non omnes expresse atque aperte prophetas alios excludant, quum tamen ex oraculo argumentum petant ad ea probanda, quæ ad Messiam unum pertinent, dicendi sunt aucteros quoconque ab oraculi significazione excludere. Nam secus argumentum nihil conficeret; responderet enim quis, oraculum vel secundum ipsorum Patrum sententiam ad prophetas omnes pertinere.

11. Tertio probatur argumento de prompto ex ipsis oraculi verbis, etiam sine respectu antea-

(8) Excerptum e Patrii libro II *De Interpretatione Scripturarum Sacrarum*, Roma, 1864.

dentium et cosequentium. Habet enim primo nomen נָבָעַ, prophetam, numero singulari; deque hoc propheta singulari numero est in toto oraculo. Nec initio in lingua hebraica, sicut et in ceteris, singularem numerum subinde pro plurali usurpari, cuius rei exempla passim sunt, putum illud: « Diliges proximum tuum », Matth. v, 43. Imo scio nomen נָבָעַ singulari numero adhibitum esse pro plurali in celebri illo Danielis oraculo (Dan. ix, 24), ubi, quanquam recentiores fidam Protestantes nomine hoc designari putent Jeremiam, quia totum oraculum dictum esse sunt de captivitate Israelitarum brevi solvenda (vid. Rosenm. Schol. in h. l.), nobis tamen, qui vaticinium de Christo scriptum esse contendimus, in eo nomen נָבָעַ necessarium collectivum habendum est. Nihilominus, quod attinet ad oraculum Moysis, haec, que subdilimus, quisque accipere debet, quoniam manifesta ea sint. Primum est, proferri nomen illud ex numero, quo necessario profundum fuissest, si sermo reipsa esset de uno Messia. Secundum est, singulari numero nomen illud esse accipiendum atque exponendum, si nihil obstat; nihil autem obstat mox videbimus. Tertium est, eum qui simpliciter caput illud legit, ne suspicari quidem plures potius, quam unicum et singularem prophetam, a Moyse promitti. Quartum est, Messiam nomine prophetae predictum fuisse, ut ex evangelio (Joan. vi, 14, etc.) apparet; quem tamen nusquam tanquam prophetam prænuntiatur reperies, nisi hoo oraculum de uno Messia dictum esse tenes (16, 17). Quintum denique est, ubi habent Scripturae nomen collectivum vel singulare pro plurali positum, sepsim pronomina et verba, quia ab eo pendent, pluralia esse (vid. Gesenii Lehrg. § 183, 184, 186), at hoc in oraculo constanter esse singularia.

12. Habes deinceps vocem, *sicut me*. Ex hac vero, que prophetæ illi futura predicitur, eam Moyse similitudine eum non alium esse aut esse posse nisi Messiam, arguant Archelaus, op. cit. § 44; Eusebius, loc. cit.; Gregorius Nyssenus, loc. cit.; Augustinus, loc. cit.; Cyrilus Alexandrinus, *Contr. Julian.* lib. VIII. Ratio vero desumitur ex his verbis Deuteronomi: « Non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyse », cap. XXXIV, 10; nec unquam surrexisse Judei omnes semper firmissime asseverarunt, idque ipsum confirmant ea, que leguntur in libro Numerorum, XII, 2, 6-8. Sensisse porro veteres Judaos vocem נָבָעַ dictam esse, non de quaquamcumque, sed de tali similitudine, que prophetam illum Moyse hand inferiorum efficeret, ac proinde de illa ipsa similitudine, quam ceteris prophetis abegant verba modo allata ex Deuteronomio, nesciem habemus Pseudojonathanem, qui vocem illam sic exponit, *sicut me in Spiritu Sancto*. Ne vero quis tuto reputat, verba in *Spiritu Sancto* non esse jungenda prioribus illis *sicut me*, sed subsequentibus *suscitatib[us] vobis*, prasto est collatio instituta cum versiculo decimo octavo, in quo hoc ipsum oraculum a Deo jam pridem prolatum Ipsiis Dei verbis refertur, quia verba ita idem ipse Pseudojonathan παρεπεστα: « Prophetam suscitabo eis,... in quo Spiritus Sanctus sicut (in) te. » Quia vero ratione inter Moysem et Christum similitudine intercedere dicatur, videre est possimum apud Archelaum, Eusebium, Augustinum, et Cyrilum Alexandrinum, locis citatis. Conculsanter etiam Sherlock et Lachais, loc. cit. Ceterum præcepit nomina, quibus Moyses et Christus similes dici possunt, sunt *mediator*, *redemptor*, *et legislator*.

13. Denique etiam voces נָבָעַ nos juvent. Ex quibus quid confici possit in rem nostram, brevi patet (14), quoniam promensus argumenta ex aliis Scripturarum locis, iuxta animadverte, verbum יְהֹוָה sape idem esse ac *obedire*, semper vero, quoties, sicut hoc loco fit, construitur cum præceptu נָא. Quare, non modo *audire* prophetam illum, sed etiam *obedire* Israelita jubebantur hoc oraculo. Pulchre Cyrilus Alexandrinus, in Joan. ix, 29, ex his vocibus ratioinatur καὶ ἀφοπλῶν adversus Phariseos haec effutientes: « Nos autem Moysi discipuli sumus; nos scimus, quia Moysi locutus est Deus », Joan. ix, 28, 29. Chrysostomus vero, in epist. ad Gal. II, ex his insidem verbo desumit rationem exponendi illud Pauli: « Ego enim per legem legi mortuus sum », Gal. II, 19, in quantum videbile lex Moysis præcepit obediens Christo, qui eam erat abrogaturus.

14. Quarto probatur alios Scripturarum testimoniis. Christus sic carpebat Judeos: « Si enim crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi; de me enim illi scripsit », Joan. v, 46. Ex quibus Christi verbis hoc oraculum ad eundem ipsum pertinere argunt (9) Cyprianus, loc. cit.; Archelaus, o p. cit. § 44; Epiphanius, *Hæres.* 66; Chrysostomus, loc. cit.; Cyrilus Alexandrinus, in b. 1; scriptor *Consultationis Zachiæ et Apollonii*, loc. cit. Et recte arguunt. Ut enim animadvertis Tostatus, unicus hic locus est, quo dici possit Moyses sermonem de Messia habuisse *ita*,

quod sint verba Moysis. Alias enim in pentatecho utique sermo de Christo est, attamen, vel sub involucris typorum, vel aliorum verbis quam Moysis. Verum quod caput est, quodque vim omnimodis adjungit argumento huic ex Christi verbis deducto, occasionem attende, qua Christus ea protulit, quoniam videlicet Judais exprobaret, quod sibi credere nollent; tunc quippe Meysen veluti appellavit his, qui continuo subtilit: « Nolite putare, quia ego accusatus sim vos apud Patrem; est, qui accusat vos, Moyses », Joan. v, 43. At, nisi Moyses aliquid legibus sanxisset circa fidem Messie adhibendum, locutus non esset appellationi. Jam vero ubinam aut quando Moyses verba de hoc fecit? Nisi agnoscas id haberi in illo *ipsum audies, ipsi obedies*, frustra queras in toto Moyse.

15. Neque negligenda est collatio, quæ institui potest inter haec Moysis verba *ipsum audies* et inter verba ab anno Patre prolatæ, quum Christus in monte transfiguratus est, *ipsum audire*, Matth. xvii, 5, Luc. ix, 35. Nam Moyses illud oraculum proferens nihil egit, nisi ut illud ipsum repeteret, quod Deus quadriginta ante annis ediderat in monte Horebo (conf. Deut. xviii, 15 cum seqq.); quare verba illa *ipsum audies* (*ibid.* 15) eadem ipsa sunt, que Deus jam olim pro tuterat (*ibid.* 19). Sic autem ea protulerat Deus in monte Horebo, quum Filium suum venturum promitteret, ita denuo protulit in illo alio monte, quum Filium suum jam advenisse manifestavit, utrobique vero praesente Moysse.

16. Judæi visi Christi prodigiis obstupescentes exclamabant: « Hic est vere propheta, διδάσκαλος », Joan. vii, 40; alias vero: « Hic est vere propheta, προφήτης, qui venturus est in mundum », *ibid.* vi, 14. Attendere autem in his potissimum oportet vim articuli græci, ex qua Isidorus Pelusiotæ, lib. III, epist. 94, arguit prophetam aliquem singularem ab illis Judeis commemorari; neque enim huic syntaxi locus est in novo Testamento neque forsan in vetere, nisi quoniam unus aliquis propheta memoratur. Quare patet Judæos illos expectasse eo tempore prophetam aliquem singulari; prouide noverant cum a Deo fuisse prænuntiatum. Jam vero, illos nomen *prophetam* usurpasse veluti unum ex nominibus, quibus Messias prænuntiatus fuerat, facile quisque sibi persuaderet ut credat: neque enim alium expectabant, quin nullus alius prænuntiatus esset. Quoniam si sit est, aliud inde argumentum promovimus. Si enim Messiam ha *prophetam* appellatio prædictum expectabant Judæi, querendum est, quinam ex prophétis veteribus nomine isto Messiam vocaverit? Nullus profecto præter Moysem, dum hoc ederet oraculum.

17. Elegans porro et ingeniosa est probatio, quam excogitavit Isidorus Pelusiotæ argumento desumpto ex alio Scripturarum capite. Narratur in Evangelio, eos, qui Hierosolymis missi fuerant ad Joannem Baptizam, eum interrogasse, an esset διδάσκαλος, Joan. 1, 21, Joannem vero respondisse, se non esse. At nōne Zacharias Joannis pater de eo haec vaticinans cecinerat: « Et tu, puer, propheta Altissimi vocaberis », Luc. 1, 76. Nodum hinc dextere solvit Isidorus: πρόφητα μεν γένος δι εἰς τὸν οὐρανόν, era profeta, μα νόμον era il profeta. Quia vero Isidoro opponi possent, alias (29) dicit. Iaus. Similia jam scripserunt Origenes, in Joan. tom. VI, p. 101, ed. Huetii, et Eusebius, *de monst. Evang.* lib. IX, cap. ix.

18. Denique scriptores novi Testamenti aperte non docent, hoc oraculum de Messia dictum esse Judæos illa aetate putasse. Etenim Petrus, Act. iii, 22; et Stephanus, *ibid.* vii, 37, quoniam probare vellet Jesum esse Messianum, argumentum ex oraculo illo sumpserunt.

§ IV.

Probatio indirecta.

19. Hoc quoque argumento res conficit posse videtur. Propheta, quem Moyses prænuntiavit, non alius est nisi quem prænuntiavit Deus in monte Horebo. At propheta a Deo prænuntiatus est Messias. Propheta igitur, quem Moyses prænuntiavit, non alius est nisi Messias.

20. Prima propositio omnino patet. Moyses præmissionis sua rationem statim affert, Deut. XVIII, 18, eaque est, hoc idem a Deo promissum fuisse in Horebo, *ibid.* 18, 19, quod isidem iesi verbis ipse mox prænuntiaverat (conf. *ibid.* 15 cum 18, 19). Etenim, ut animadvertis Cajetanus in b. 1, qui præclare questionem hanc habet, non alio sane nisi hoc spectare potest, quod Moyses in audentium mentem revocet ea, quæ populus in Horebo a Deo petierat, Deut. XVIII, 16, quæ

que Deus populo promiserat illa ipsa die, qua conventum est ad legem audiendam (*Exod. xx, 1; 18, 19 coll. Deut. v, 2, 23-28*), videlicet ut, qui Moysi ea vaticinanti tunc aderant audiebantque prophetam illum pronuntiari, probe noscent a Moyse non alium prophetam nisi illum promitti, quem Deus jam olim promiserat in Horebo.

21. Alteram vero propositionem argumenta non pauca confirmant de illis, quibus directo probavimus sententiam nostram; sed alia etiam præterea. Nam propheta, quem promisit Deus in Horebo, esse nequit ullus aliorum prophetarum, nec tota simul prophetarum series. Quum enim tunc prophetam illum Moysi *similem* futurum dixisset, ferme post annum dixit ceteros prophetas longe *dissimiles* Moysis esse ob diversam rationem, qua cum Moyse atque cum his ipse agere solebat (*Num. xi, 2, 6-8*). Id jam animadverterat Lachaius post Sherlockium, loc. cit. At, si propheta iste nemo est ceterorum prophetarum, quinam esse potest nisi Messias?

22. E Patribus superius numeratis quidam, quos nunc fortasse enumerare præstitisset, non afferunt verba versiculi decimi quinti, que Moysis sunt, sed versiculorum duodecimeti et undevicesimi: ea, inquam, quæ Deus ipse protulit in Horebo. Sensere proinde, prophetam, quem promisit Deus in Horebo, esse Messiam.

23. Sed, que apprime id evincunt, sunt adjuncta rerum ac temporis, quibus ea promissio facta est. Quod argumentum mirificum praæ ceteris urget Cajetanum in h. l., belle etiam tractant Sherlock et Lachaius, loc. cit. Ipsa Cajetani verba referre præstat: « Libra, prudens lector, hanc circumstantiam prophetæ hujs, de quo est sermo, videlicet quod est ille propheta, qui promisus est a Deo, quando dedit legem ore proprio in monte Sinai, universo audiente populo (huc enim tendit universa hæc commemorationis dictorum a populo in die, quo adunatus est populus ad audiendum ex ore Dei legem), ut hinc haurias, quod, non de propheta in genere, sed de propheta vice Dei latore legis ex sermo. Deum siquidem timebant audire ad ulteriora legis procedentem, atque ideo apertissime... ex tunc promittitur ipsem Deus in natura humana allocuturus populum humanissime, non majestate... Extra propositum erat tunc Deus revelare Mosi, futurum prophetam similem ipsi Mosi, nisi de propheta *legislatore* loqueretur. Hæc enim causa, scilicet ferenda legis, quadrat universis commemorationis hic a Moysi. Nam quadrat petitioni populi horrendis ulteriorum legislationem ex ore Dei in majestate. Quadrat materia, quæ tractabatur tunc. Quadrat similitudinem Mosis. Quadrat pena subjuncta illis, qui non audierint vocem illius prophetæ. Quadrat imperfectionis legis veteris perficienda per Messiam. Quadrat et singularitatem atque excellenter illius prophetæ, cum tanto apparatu, tali tempore revelati Mosi, et in hac littera descripsit. » Huius interpretationem favent Lacantius, loc. cit., Gregorius Nyssenus hæc scribens: « Illud enim *similem tibi* similitudinem in legibus sanciendis potissimum indicat » (ap. Euthym. Zigab. loc. cit. Vide et *Testim. adv. Jud. I. c.*; Chrysostomus, loc. cit. in II Cor. et Galat.; Isidorus Pelusiotes, loc. cit., qui omnes Christum hoc Denteronimii capite tanquam novum lexislatorem prænuntiari ponunt, aut etiam expressa docent. Præterea Cyrilus Alexandrinus hec vrontialit: « Quum igitur spectaculum eorum, quæ ad Dei gloriam figurata erant, ferre non posset, qui tum temporis instituebantur, homines, tandem necessario incarnationis unigeniti modus prædictus est, » *Contr. Julian.* lib. VIII. In Chrysostomus, in II Cor. I. c., hoc oraculo producta probat legem veterem a Christo fuisse abrogandam. Nimirum profecto manifestum est prophetam illum non ita prænuntiari, ut qui futura prædicat, aut occulta retegat, sed ut qui leges a Deo iatas referat.

24. Concludendum igitur est prophetam a Moyse predictum alium non esse nisi Messiam. Interea hoc collide consideremus, Moysem, quum id prædictum, novum oraculum haudquaque edidisse, sed illud in mente Israelitis revocasse, quod ipse Deus jam ediderat. Non ergo hoc oraculum inspicere atque explanare oportet, tanquam si foret conexum cum iis rerum adjunctis quæ fuerunt, quum Moyses illud recolletat, sed tanquam prolatum a Deo in Horebo, ac si reapse legeretur in eo Exodi capite, in quo Deus legem primo promulgasse narratur (*Exod. xx coll. Deut. v, 23, 31*). Quo fieri insuper, ut multa corruant aut precipua saltē eorum, quæ in contrarium congeruntur.

§ V.

Contraria diluuntur.

25. Diodorus Tarsensis hæc opponebat (inter opp. Marii Mercatoris in Gallandi *Biblioth. veter.*, *Patr. tom. VIII*): « *Ex fratribus* non est Deus Verbum; » quum vero propheta sit ministrare spiritui, « Deus... Verbum cui ministerium præbuit? » Verum ista, quum nihil confiant, nisi ut prodant errores Diodori *Christum dividentis*, qualem eum dicit Marius Mercator, securi negligimus.

26. Faustus contendebat non potuisse Messiam dici *similem* Moysis, aut *sicut* Moysem futurum, siquidem Jesum, quem Messiam esse credimus, longe excellentior fuerit quam Moyses. Hinc oraculum non pertinere ad Messiam. Quod Fausti argumentum bona fide redintegravit Bonferrinus (in h. l.). Sed, quid Fausto respondeas, iam Augustinus suggestit, instituti inter Christum et Moysen comparatione, amborum similitudinem ernens ex illis ipsis rebus, propter quas eos dissimiles omnino Faustus dicebat (*Contr. Faust. lib. XVI, cap. xv seq.*). Bonferrio autem respondeamus, excellentiae unius præ alio adversari utique æqualitatem, non vero similitudinem inter utrumque. Tum nonne hominem in similitudinem *Dei* factum dixit ipse Deus? *Gen. 1, 26*.

27. Voces *כֹּכְבָּרִים*, *sicut me*, et *כֹּכְבָּרִת*, *sicut te* (*Deut. xviii, 15, 18*), ita intelligere oportet, ac si dictum esset, prophetas, qui prenuntiabantur, fuisse orituros ex ipsa gente israelitica, *sicut ex* haec ortus erat Moyses, quæ interpretatio est Salomonis Jarchi; vel futuros fuisse veros prophetas, *sicut* verus propheta Moyses fuit, quæ Tostatus sententia est. Quare ex illis vocibus nullum desumere possumus argumentum (12). Evidem non inferior posse has voces sic intelligi, si seorsum a toto sermone atque ab hujus vaticiniis adjunctis illas spectemus. Atqui hoc ipsum fieri minime debet, ut seorsum ab illis considerentur, sed prorsus et contrario. Jam vero ea disseruimus (20 seqq.) ex quibus consequitur, significationem eorum, quæ Moyses loquutus est ad vada Jordanis, pendere ex significacione eorum, quæ Deus loquutus fuerit in Horebo. Quare significatio prioris vocis *כֹּכְבָּרִים* pendat ex significacione posterioris *כֹּכְבָּרִת*. Hanc ergo alteram expendamus, de qua hæc dicenda occurrit. Primum est, sensum, quem nos in ea voce comprehendimus, magis obivium esse, utpote qui ad plura sese porrigit, quæ Moysi tantæ excellentia causa fuerunt, non vero ad unum aliquod, quod conjectando divinare admittamus, ut Salomon Jarchi et Tostatus suis interpretationibus faciunt. Profecto, qui primo legeret versiculum illum duodecimum, voce illa intelligenter potius plenam similitudinem, quam unam aliquam, significari. Secundum, quod aio, est, omnino superfluum vocem istam videri, si accipienda foret in sententiam Salomonis Jarchi sive Tostati. Jam enim Deus dixerat prophetam illum orituros ex eadem gente, ex qua erat Moyses; quod autem verus propheta futurus esset, ecquis in dubium revocare vel cogitasse? Tertiū est, utrique illi interpretatione obstare veterum Iudaeorum sententiam (12, 14, 16, 17, 18). Quartum denique est, utrique obstante etiam adjuncta rerum ac temporis, quibus Deus oraculum protulit, quæ et contrario sententia nostra apprime favent.

28. Quum in Pentateuco plures Christus prænuntiatur, autem necesse non esse Christu verba de me enim ille scriptis accipere ita, ut quæ ad hoc oraculum sollemmodo spectent. Verum hoc superius jam occupavimus, ubi ex his Christi verbi argumenta petebamus (14).

29. Argumentum, quod Isidorus Pelusiotes (17) deponit ex iis, quæ narrantur de legatione sacerdotum et levitarum ad Joannem, nullius ponderis esse videtur, quum in ea narratione Christus a propheta plane distinctus sit, ita ut duo sint, non unus (*Joan. i, 20, 21, 25*). Verum illud attende, quod in eam narrationem congesta sint interrogaciones diversæ, quas diversi fecerunt; plures enim a Judæis legati fuerant apud Joannem (i, 19, 21, 22, 24, 25). Quid ergo mirandum est, si diversi diverso nomine Messiam vocarunt (Vid. et *Joan. vii, 40, 41*)? Præterea fieri potuit, ut aliqui de vulgo minus periti Scripturam sacrarum, sicut eo errabant, quod Eliam ipsum expectarent, sic etiam errarent putando prophetam et Messiam, qui tunc ab omnibus expectabatur, esse duos homines, non autem duo unius ejusdemque hominis nomina. Quem tamen errorum male quis inde concluderet Judæis omnibus communem fuisse aut maxima eorum parti, ideo minus valere, quidquid in rem nostram promebamus ex sententia Iudaeorum illius statis

(12 14, 16, 18). Dices eos, qui Joannem interrogabant, fuisse sacerdotes et levitas, quos oraculorum interpretationem probe calluisse, ideoque errore immunes fuisse in ea habenda, deceat putare. Verum scientia Scripturarum penes scribas erat (vid. nostr. *Question. de Evangel.* Tit. XII, Q. VII, num. 5, 6 edit. lithogr.), non autem penes sacerdotes et levitas, tametsi ex sacerdotibus et levitis scribae esse possent; immo sacerdotes levitasque ignorantia legis laborasse satis appareat vel ex loco hoc, sicut etiam ex iis, quia Nicodemo pro Christo verba facient responderunt (*Joan.* vii, 52 coll. cum 45, 50), et arguere est ex quibusdam historiis Flavi Josephi, atque ex eo quod a scriptoribus novi Testamenti scribis tribuantur, minquam vero sacerdotibus, quemcumque ad illam scientiam possunt pertinere. Fortasse etiam, qui Joannem interrogarunt, loqui maluerunt secundum quorundam de vulgo imperitorum opinionem, ex quo Elias quoque mentio repetenda foret. Denique argumentum, quod urget Isidorus Pelusiotes petatum ex articulo graco, insolubile est, quum ex eo appareat manifesto singularem aliquem prophetam tunc fuisse commemoratum; hunc vero alium esse non potuisse nisi Messiam, aque appareat ex aliis argumentis a nobis productis (16).

30. Tostatus etiam ad prophetas, nuper vero Rosenmullerius ad prophetas dumtaxat, oraculum pertinere argucent eis et precedentium ac consequentium connexu, id est ex oppositione ariolorum et divinorum, de quibus antea, et falsi fictie prophetae, de quo postea sermo est. Sed contra haec interpretamenta facit id, quod jam studebamus ante oculis habendum (24), Moysen, non aliud novum promittere, sed ea repetere, que Deus promiserat in Horebo. At in Horebo neque de ariolis aut divinis, neque de falso fictio propheta, sermo fuit. Nos vero hoc oraculum interpretamur, atque urgamus, non tanquam a Moysi ad vada Jordani, sed tanquam a Deo in Horebo editum. At enim, inquit, ex hoc ipso, quod Moyses hujus promissionis Dei meminerit, eamque repeat respectu ariolorum et falsi prophete, concludamus oportet, Moysem ipsum sensisse a Deo haudquaque Messiam, aut saltem non unum, esse promissum, sed seriem prophetarum non defutaram, quos loco ariolorum et ficti prophetae populus consuleret. Verum, rego, certum ne exploraturum est prophetam illum ideo promitti, quia ariolorum loco Israëlit futurus esset? Nam id, quod horum vicem in populo esset, indicatrum est superioribus verbis, qua ut sunt in exemplari hebraico, ita sonant: «Et tu, non sic dedit tibi dominus Deus tuus,» *Deut.* xviii, 14, ex quibus si quid concidere licet, illud Deus, haudquaque *daturus tu*, sed jam *de-disse tu* dicendum est, quum Moyses haec loquebatur. Quod autem usque ad illud tempus debeat, fuit munus pontificis maximi, enijs erat Deum consulere et huius responsa referre, quacumque denum ratione illud fieret (vid. Calmeti *Dictionar.* ad v. *Urim et Thummim*); enijs rei non modo expressa mentio habetur in legibus mosaicis (*Num.* xxvii, 21), sed insuper a Deo sic constitutum fuisse nos docet ipsa sacra historia (*Deut.* ix, 14 coll. cum *Num.* xxvii, 21; *Jud.* xx, 28; *I Reg.* xiv, 18, 36, 37; *xxi.* 9 — 12; *xxx.* 7, 8, etc.). Etsi vero, posteaquam propheta esse coperunt, etiam per hos Deus daret responsum (*I Reg.* xviii, 6), tamen, quoniam id agerent prophetae legitime extraordinaria, necesse non erit, ut de hac ratione consulendi Deum leges essent, securus autem se res habet quantum ad pontificem maximum, qui ordinaria potestate Dei loco erat. At si Messias hoc vaticinat, et cœnuntur fuisse a Moysi, interrogat Rosenmullerius, «quoniam haec cohererent: Nolite arioles adire, nam Deus vobis prophetam Messiam excitat.» Sed primo illud *nam* ab ipso intrusum a nobis deleri Rosenmullerius bonus faciliter patiatur; quia jam cohærenter illius necessitas disparet. Sed et ego vicissim ipsum robago, quomodo cohærent ea, quae habentur in prima hujus capituli parte circa victimum sacerdotum et levitarum (*Deut.* xviii, 1 — 8), cum iis, quae de ariolis dicuntur in secunda parte (*Ibid.* 9 — 14)? Si inter haec nullam cohærentiam esse videmus, cur haec putetur necessario esse oportere inter illam secundam capituli partem et tertiam, in qua de Messia (*Ibid.* 15 — 19), atque inter tertiam et quartam, in qua de ficto propheta (*Ibid.* 20 — 22) sermo est? Sed dare etiam possumus Rosenmullero, quod postulat, ut sit illa cohærentia inter ea, quae prius dicta sunt, interque ea, quae habentur in oraculo, immo et illud *nam* refineris, quum, quid præterea ipsi respondeamus, iam suggesterit Lachais ita oraculum cum prioribus connectens (loc. cit.): «Turpe esset vos ad ariolos recurrere, vos, inquam, quibus Deus adeo præsto est respondendo, ut maximum quoque prophetam promiserit,» etc. Animadverba præterea Rosenmullerum illud dare, quod aliis scriptorum sacrorum testimonii (*Act.* iii, 22; vii, 37; *Joan.* ii, 14) constat, hoc oraculum ètate Christi ita fuisse intellectum, ut quod ad Messiam pertinere.

Quamobrem concludimus, quum ex una parte nihil sit, quod re ipsa nos cogat, ut Tostati aut Rosenmulleri interpretationibus assentiamur, ex altera vero parte plurima esse viderimus, quæ nos compellant, ut in illo oraculo Messiam unum prædictum agnoscamus, hoc alterum omnino a nobis præferendum esse.

31. Aliut nihil valere argumentum ductum ex eo, quod (23) populus in Horebo Deum rogasset, ne ipse ad eos loqueretur; quin immo hoc evincere potius Deum prouuisse se in posterum per prophetas, non autem ipsum per se, Israelitas aloguntur. Verum primo animadverte populum haudquaque simpliciter petisse, ne eos Deus alloqueretur, sed tantum ne ea ratione ac modo, id est, de medio ignis, inter fulgura atque tonitrua, tantoque cum audienter terrore (vid. *Deut.* cap. v, 23 — 27). Tum populi petitionem pertinuisse tantummodo ad illud tempus illamque legis promulgationem, non autem ad futuram statim; rogabam quippe, ut Moyses ipsos alloqueretur (*Ibid.* 27; *Ezoz.* xx, 19). Denique Deum hoc populi votum probasse (*Deut.* v, 28; xviii, 17), quia ex metu procederet (*Ibid.* v, 29), profecto hanc probaturum, si qualecumque Dei ipsius alloquium Israelitæ refugissent. His diligenter consideratis levi negotio contraria refelluntur.

§ VI.

Quidnam in hoc oraculo portenderet Jesum futurum Messiam.

32. Demonstravimus hoc oraculo Messiam, neque alium preter hunc, fuisse prædictum. Ut vero ex hoc eodem oraculo argumentum sumi possit ad probandum Messiam hunc esse Jesum, necesse est illud aliquam notam nobis suppedire, quæ in Jesum conveniat. Hanc habes in eo, quod propheta illæ, ut alter a Moysi, et huic similis *legislator*, prænuntietur (23). Hunc vero Jesum fuisse, qui nova lege conditæ mosiacam maxima ex parte abrogavit, cœsus sit, oportet, qui non perspiciat.

G. Meignan, egregio opere cui titulus, *Les Prophéties messianiques de l'Anc.-Test.*, tom. I, p. 614 seq., et prophetas ē Christum simul hic predici consulti. Cujus argumentationis hæc est summa :

■ Le prophète par excellence, le Christ, résume en lui l'ordre des prophètes Nous estimons que l'auteur du Pentateuque avait en vue l'ordre entier résumé en Jésus-Christ. Nous appuyons notre opinion sur cinq raisons.

4^e La première est une raison de convenance et d'analogie. L'un des caractères distinctifs du Deutéronome et qui en constitue la mélancolique originalité, c'est l'empreinte des préoccupations que faisait nature la perspective douleureuse de la mort de Moysi. Ce dernier semble avoir écrit ce livre pour rassurer les esprits et préparer l'avenir, ménager des consolations, prévenir des châtiments. Moysi y rappelle les lois, les motifs de l'obéissance aux supérieurs. En énumérant ces motifs, il semble chercher l'occasion de donner de salutaires avis. Dans le chap. xvi et au commencement du chap. xvii jusqu'à notre prophétie, Moysi parle d'abord des supérieurs civils (xvi, 8 — 10), ensuite des supérieurs religieux (xvii, 1 — 8), des magistrats, des divers états et corporations, des prêtres, etc. Est-il vraisemblable qu'il ait omis de mentionner les prophètes? on sait l'importance immense du rôle des prophètes... Le prophète était l'intermédiaire du prêtre et de Dieu, l'organe des communications directes de la Divinité et l'interprète de la loi. Il était placé à côté du prêtre pour l'avertir, l'exalter, le reprendre, en un mot pour diriger et aider son ministère. Cela posé, n'est-il pas probable que Moysi a dû quelque part annoncer les prophètes, les consolations et les segours réservés à Israël par leur entremise? Il nous semble que Moysi faisait allusion à la mission consolatrice du prophète en général, lorsqu'il rappelait ces paroles de Dieu : « Je susciterai parmi vous un prophète. » Sans doute, et nous l'avons prouvé, cette prophétie désignait premièrement et directement le Christ; mais l'auteur du Pentateuque ne pouvait-il pas voir dans le Christ le représentant de l'ordre entier des prophètes? Il nous semble qu'aux yeux de Moysi les simples prophètes se confondaient dans la personnalité et l'action du prophète par excellence, de celui auquel se rapportent le ministère de tous les prophètes comme les préliminaires se rapportent à ce qu'ils préparent et annoncent, comme l'accessoire se rapporte au principal.

2^e L'examen des circonstances occasionnelles de l' prophétie nous fournit la seconde raison de croire qu'en parlant de Jésus-Christ, Moysi ayant en vue l'ordre entier des prophètes. Qu'on lise le chap. xviii depuis le vers. 9 jusqu'à la fin. Il peut se résumer ainsi : a) Dieu défend à son peuple d'écouter les augeus des nations infidèles; b) il lui promet un prophète qu'il lui ordonne d'écouter; c) il le prévient contre les faux prophètes.

Moysi répète deux fois notre prophétie. C'est d'abord en son nom propre qu'il la formule. Elle fait suite aux recommandations par lesquelles il interdit à son peuple la pratique de tous les moyens superstition.

et de chercher, comme les nations idolâtres, à franchir, par des moyens criminels, la sphère des connaissances humaines. « Vous n'agirez point de la sorte, leur dit-il ; les secrets que ces nations cherchent à découvrir par des moyens condamnables, Dieu vous les communiquera : il suscitera du milieu de vous un prophète. » Il me semble que ce prophète doit résumer et comprendre en lui tous les prophètes. Car le rôle particulier du Christ sera d'apporter au monde des révélations qui, à la vérité, rendront superficies, en ce qui touche le salut et la doctrine, toutes les autres révélations, mais qui supposent néanmoins toutes les prophéties antérieures et les complètent. Une prophétie qui ne se rapporterait absolument qu'au Messie, ne serait pas à sa place en cet endroit.

Moïse, au chap. XIII, vers. 2, a déjà donné le moyen de distinguer les vrais prophètes de ceux qui ne le sont pas. N'est-il pas probable qu'après avoir interdit la consultation des faux prophètes, et les pratiques des devins par ces mots : « Vous ne devez point agir de la sorte, » Moïse se met à parler des prophètes qui seraient opposés directement à ces devins ? Moïse fait une défense : « Vous ne consulterez point les devins. » Cependant, il la justifie, en disant : Dieu vous donnera mieux que ces devins ; il suscitera parmi vous un prophète. Les devins étaient une institution présente : le prophète qui leur est opposé ne doit-il exercer sa action dans le plus lointain avenir ? La Vulgate a parfaitement reproduit le sens du texte hébreu, où vers. 14, lorsqu'elle traduit : « Gentes divinos audient... tu autem alter institutus es. » Les nations ont des devins, mais vous, vous avez été autrement institués. C'est qu'en effet l'institution des prophètes était alors en exercice et donnait déjà des fruits. Moïse nous semble opposer ici aux devins les prophéties ordinaires, prophéties qui se confondent et se perdent dans la personnalité compréhensive du Christ.

Nous étudions point non plus de voir apparaître en cette circonstance la personne de Jésus-Christ. Moïse parlait de médiation entre Dieu et son peuple, de communications entre le ciel et la terre, de révélations divines : pouvait-il oublier le grand médiateur, le grand révélateur, Jésus-Christ, qui connaît, à la fois, et par ce que Dieu lui en avait appris dans des révélations particulières, et par les prophéties qu'il avait reçues ? Moïse mentionne des révélations moins importantes, taira-t-il la principale ?

Pour ajouter à l'autorité de la prophétie, Moïse raconte dans quelle circonstance elle se fit entendre à lui, et, à cette occasion, il la répète tout entière. Dieu lui a fait la communication d'un prophète comme Moïse sur le mont Sinaï, à l'occasion de la promulgation de la loi, quand il se manifestait directement à lui. La foudre et les éclairs avaient jeté l'effroi dans l'âme des Hébreux : ceux-ci avaient supplié Dieu de ne communiquer avec eux que par l'intermédiaire de Moïse : « Ce que le peuple demande est raisonnable, » avait répondu le Seigneur ; ils ont bien parlé ; je susciterai du milieu de leurs frères un prophète semblable à vous. » Ces mots : « Ils ont bien parlé, » se trouvent aussi Deut. v., 28, où sont racontés les discours de Dieu à Moïse sur le Sinaï ; cette circonstance indique que cette prophétie n'est qu'un morceau détaché du discours de Dieu sur le Sinaï. Ainsi la circonstance des devins n'a été que l'occasion de rappeler une prophétie faite à Moïse au jour solennel de la promulgation de la loi sur le Sinaï. La prophétie nous apparaît avec la majesté qui nous convient. C'est précisément pour lui donner ce caractère de majesté, que Moïse la répète une seconde fois, et avec toutes ses circonstances. La première fois il a pour but de justifier la défense des devins ; la seconde, il se propose, par les circonstances solennelles qu'il rappelle, de graver, pour les siècles, dans l'esprit des Hébreux, la promesse du Messie-prophète, personification de tous les prophètes futurs.

3^e La troisième raison pour laquelle on ne peut pas appliquer la prophétie exclusivement à Jésus-Christ, c'est que les vers. 20, 21 et 22, qui suivent immédiatement, ramènent à la pensée des autres prophéties. Ces versets contiennent des signes distinctifs des faux prophètes. C'était donc et de Jésus-Christ et des prophéties en général que Moïse voulait parler.

4^e Si l'on n'était question dans notre prophétie que du Christ seul, ne s'ensuivrait-il pas que l'institution des prophéties n'est point consacrée dans la loi ? Or, il est impossible que cette institution fondamentale soit oubliée dans la législation de Moïse. L'importance historique de l'élément prophétique doit avoir pu démontrer l'institution divine. Or, cette institution n'a point été postérieure à Moïse, car le chap. XIII du Deutéronome la suppose existante.

5^e Enfin le Nouveau Testament lui-même nous fournit un argument contre l'application trop exclusive de la prophétie au Messie. On lit Luc. xi. que Dieu demandera compte du sang de tous les prophètes, versé depuis Abel jusqu'à Zacharie, *requireret ab ha: generatione*. Cette expression, *le sang sera recherché*, rappelle bien cette parole de notre prophète : « Que si quelqu'un ne veut pas entendre les paroles que ce prophète prononcera en mon nom, j'en demanderai compte. » Il est remarquable de voir combien les mots des grandes prophéties s'impriment dans le langage et sont cités à propos dans toute l'Écriture. C'est ainsi que lorsque Zacharie est injustement mis à mort (Il Par. xxv, 21), il prononce cette parole : « Que Dieu en demande compte ! Dominus requirat, זְרַת, allusion évidente à notre prophète. Un jour il sera demandé compte aussi du sang du Christ versé sur la croix, et la justice divine vengera ainsi celui de tous les prophètes.

III.

POIDS ET MESURES CHEZ LES HÉBREUX⁽¹⁾.

La Bible nous fournit bien quelques données pour fixer la valeur relative des différents poids et mesures ; mais leur évaluation absolue est sujette à de grandes difficultés. Joseph est le seul auteur ancien qui puisse nous servir de guide ; car il indique souvent le rapport des mesures des Hébreux à celles des Grecs, qui nous sont mieux connues. Le Nouveau Testament et le Talmud nous fournissent également quelques renseignements utiles. Il pourrait sembler, à la vérité, que tous ces ouvrages sont trop modernes pour que leurs données puissent s'appliquer sans réserve aux temps anciens ; mais si l'on refléchit que les mesures et les poids, chez les Hébreux, étaient considérés en quelque sorte comme une chose sacrée, à cause de leur application aux dimensions du sanctuaire et de ses ustensiles ainsi qu'aux offrandes, aux libations et aux impôts sacrés, on ne trouvera pas invraisemblable que les Juifs, après l'exil, aient cherché à connaître exactement les mesures anciennes pour se conformer strictement aux prescriptions de la loi mosaïque. Le caractère sacré qu'on attribuait aux poids et aux mesures résulte aussi de ce verset des Proverbes (xvi, 11) : « Le peson et les balances justes appartiennent à Jéhova : toutes les pierres du sachet (des poids) sont son œuvre. » Pour l'évaluation des poids en particulier, nous avons une base à peu près sûre dans quelques monnaies machabéennes qui nous restent encore, et dont on connaît assez exactement la valeur intrinsèque, comme on le verra plus loin. Nous ne pouvons nous livrer ici à une discussion détaillée sur cette matière, et nous nous contenterons de résumer les données prisées dans la Bible, dans les œuvres de Joseph et dans les renseignements combinés de quelques autres documents antiques⁽²⁾. Nous parlerons successivement des mesures de longueur, de distance et de capacité, des poids et des monnaies.

I. Les mesures de longueur, appelées *middoth*, sont généralement empruntées à la main et au bras ; on mentionne les suivantes : 1^e *eqba* (Jer. lii, 21), le *doigt*, c'est-à-dire la largeur du doigt ou du pouce ; 2^e *téphach* (I Reg. vii, 26), ou *tophach* (Exod. xxv, 25), le *palme*, c'est-à-dire la largeur de quatre doigts ou de la paume ; 3^e *zéreh* (ibid. xxviii, 16), la distance de l'extrémité du pouce à celle du petit doigt, ou l'*empān*; 4^e *ammah*, toute la longueur de l'avant-bras, ou la *coudée*. La valeur relative de ces mesures n'est indiquée nulle part dans la Bible ; pour la fixer, il faut consulter Joseph et la tradition rabbinique. Dans l'Exode (xxv, 10), on donne à l'arche sainte deux coudées et demi de long, une et demi de large, et une et demi de hauteur ; Joseph, dans ses *Antiquités* (III, 6, 5), traduit les deux coudées et demi par *cinq empans*, et pour une coudée et demi il met *trois empans*, d'où il résulte que l'empān était la moitié de la coudée. Les rabbins sont d'accord avec Joseph : selon eux aussi, le *zéreh* est une demi-coudée ; la coudée moyenne, disent-ils, était de *six palmes* (3), et chaque palme de *quatre doigts*. Nous avons tout lieu de croire ces données exactes, puisque nous retrouvons les mêmes proportions dans d'autres systèmes anciens ; ainsi par exemple, les Grecs avaient des coudées d'un pied et demi, ce qui fait six palmes (*πλαυται*), ou vingt-quatre doigts ; Hérodote (II, 149) parle aussi d'une coudée de six

(1) Ex opere cuius titulus *Palestine*, auctore Munk.

(2) Parmi les auteurs modernes qui ont traité ce sujet, nous signalerons : Bernard Lami, *De tabernaculo seferis, de sancta civitate Ierusalem et de templo*, etc. Paris, 1720; Eisenachmid, *De ponderibus et Mensuris Romanorum, Granc. et Hebr.* edit. 2, Argentor. 1737, inséré aussi dans le *Thesaurus d'Ugolini*, tom. XXVIII; Ernst Bertheau, *Zur Geschichte der Israeliten*, zweit Abhandlung, Götting. 1842. — La Dissertation de M. Bertheau est entièrement basée sur le savant ouvrage que le célèbre Rosk a publié récemment sous le titre de *Metriologische Untersuchungen*, etc. Berlin, 1838. — Glaire, *Introduct. aux Livres de l'Anc. et du Nouv. Test.* Paris, 1843, tom. II; Winer, *Biblische Realwörterbuch*, édit. 3. Lips. 1847.

(3) Voy. le Dictionnaire de David Kimchi aux mots *Zeret* et *Tephach*; Malmonide, *Commentaire sur la Mischna*, 5^e partie, traité *Middoth*, chap. iii, § 4; 6^e partie, traité *Kelim*, chap. xvii, § 9.

palmes, en usage chez les Egyptiens. Nous aurions donc pour la valeur relative des mesures hébraïques le tableau suivant :

Ammah	4.
Zéreth	2. 1.
Téphach	6. 3. 1.
Echa	24. 12. 4. 1.

Il suffirait de savoir la valeur absolue d'une de ces mesures pour connaître les autres; mais comme nous ne trouvons, à cet égard, aucune donnée positive, ni dans les écrits de Joseph, ni dans ceux des rabbins, nous devons nous contenter d'une estimation approximative, en nous aidant des mesures égyptiennes, que les découvertes modernes ont permis de déterminer avec assez de précision. Il est très-probable que le système des Hébreux fut emprunté aux Egyptiens. — Les rabbins déterminent les mesures de longueur d'après la largeur de grains d'orge placés les uns à côté des autres, comme le font aussi les Arabes et d'autres peuples de l'Orient; on comprend ce qu'il y a de vague dans cette manière de mesurer, vu l'inégalité des grains d'orge. Maimonide, qui s'est livré à ce sujet à des calculs minutieux, a trouvé que l'*echa* de la Bible était égal à la largeur de sept grains d'orge moyens (1), ce qui donne pour l'*ammah* 168. Or, on a trouvé, par des calculs assez exacts, que la coudée Arabe, qu'on estime à 144 grains d'orge (c'est-à-dire à 24 doigts de 6 grains chacun), réduite en lignes et décimales de ligne, en faisait 213, 58 (2) ce qui donnerait pour l'*ammah* hébraïque de 168 grains d'orge 218,567, ou environ 560 millimètres. Nous ne prétendons pas donner ce résultat pour strictement exact, mais on verra qu'il ne s'écarte pas trop de la valeur très-probable des mesures égyptiennes; il peut du moins servir à constater les rapports qui existaient entre les mesures des Hébreux et celles des Egyptiens. Mais il se présente une autre question : les savants ont attribué aux anciens Hébreux plusieurs espèces de coudées (3), et tout en rejetant des conjectures qui n'ont aucune base solide, nous devrons toujours admettre chez les Hébreux deux espèces de coudées, l'une ancienne ou mosaique, usitée pour les choses sacrées, l'autre moderne pour l'usage vulgaire. Dans le 2^e livre des *Chroniques* (ii, 3), on parle d'une coudée première ou ancienne, dont on se servait pour les mesures du temple de Salomon, ce qui fait supposer l'existence d'une coudée moderne ou vulgaire. Le prophète Ezéchiel (xl, 5; xlvi, 43), dans une vision où il voit les dimensions du temple futur, parle évidemment d'une coudée ayant un palme de plus que la coudée vulgaire, d'où il résulte qu'il y avait entre les deux coudées la différence d'un palme, ce que le Thalmud entend dans ce sens que la petite n'avait que cinq palmes de la grande (4); mais il serait peut-être plus convenable de leur donner le même rapport qu'avaient les deux diverses coudées égyptiennes, qui étaient environ comme 7 à 6. Il est probable, du reste, que l'une et l'autre étaient divisées respectivement en six palmes; le Thalmud parle positivement de palmes plus ou moins longs (5). L'ancienne coudée mosaique était sans doute la coudée royale égyptienne, et les diverses échelles qui nous restent de celles-ci, combinées avec les mesures de plusieurs monuments égyptiens, donne pour terme moyen, à peu près 525 millimètres (6). Ce résultat nous paraît d'autant moins douteux, qu'il ne diffère que de 35 millimètres de celui que nous avons trouvé par le calcul si vague de la largeur des grains d'orge. Ceci admis, nous trouverons pour la coudée vulgaire 450 millimètres, ou bien 433, 5, selon qu'on admettra le rapport égyptien, qui est de 7 : 6, ou le rapport thalmudique, qui est de 6 : 5. Chacune des deux coudées était divisée proportionnellement en deux empans, six palmes et vingt-quatre doigts. Nous ne croyons guère possible d'aller plus loin dans l'évaluation des mesures de longueur des Hébreux sans se perdre dans de vastes conjectures. Quant à la mesure appelée *gomed*, qui n'est

(1) Voy. Maimonide, *Mishnah Thorah*, ou Abrégé du Thalmud, livre II, sect. 3 (*Sepher Thorah*), ch. ix, § 9.

(2) Voyez les Recherches métrologiques de Beckh, pag. 247; Bertheau, I. c. pag. 60.

(3) Voy. Loussu, *Philologus Hebreomiztus*, pag. 21, où l'on parle de quatre espèces de coudées, savoir, la coudée vulgaire, la sacrée, la royale et la géométrie.

(4) Voy. Maimonide, *Commentaire sur la Mishnah*, traité *Middoth*, 3, 1; *Mishnah*, traité *Ketim*, 17, 10; les Commentaires de Rashi et de Kimchi à *Ezech.* xl, 5.

(5) Thalmud de Babylone, traité *Succa*, fol. 7*. Comparez Buxtorf, *Lexicon Thalmudicum*, col. 900 et 2370.

(6) Beckh a trouvé 524, 587 millimètres, ou à peu près 223, 55 lignes. Voy. Bertheau, I. c. pag. 28.

mentionnée qu'une seule fois, dans le livre des Juges (iii, 16), pour fixer la longueur de l'arme avec laquelle Ehoud tua le roi de Moab, elle est entièrement inconnue; mais comme il est dit qu'Ehoud cache l'arme sous ses vêtements, et qu'elie entra avec la poignée dans le corps d'Eglon, on ne pourra guère admettre, avec quelques savants, que le *gomed* était une coudée plus longue (1), et on préférera, avec la version grecque, y voir un *empan*, de sorte qu'à l'arme, qui avait *deux tranchants*, serait une espèce de poignard. Le *Kané* (roseau, verge) était un long bâton de six coudées, servant à mesurer les bâtiments (*Ezech.* xl, 5; xli, 8), ce qu'on faisait aussi avec une corde (*ibid.* xi, 3; *Amos* vii, 17).

Aux mesures de longueur se rattachent celles des distances, ou les mesures *itinératrices*; mais les anciens Hébreux mesuraient les chemins d'une manière très-vague. Nous trouvons dans l'Ancien Testament deux mesures itinératrices, dont l'une est appelée *Kibrath areq* (espace de pays) (2), d'autre *déreh yôm* (chemin d'un jour, journée) (3). Il paraît que la première était une mesure déterminée; du moins les Septante la considèrent ainsi, car ils conservent, dans leur traduction, le mot hébreu, qu'ils prononcent *chubratha*. La version syriaque le rend toujours par *parasange*, ce qui ferait environ une lieue de France. Le *déreh yôm*, c'est-à-dire le chemin qu'on peut parcourir à pied en une journée, est une mesure également vague; mais on la trouve chez plusieurs peuples de l'antiquité (4), et elle est souvent employée par les géographes arabes du moyen âge. En comparant les différentes données des auteurs anciens et des Arabes, on trouve pour la journée moyenne environ sept lieues (5). Plus tard, à l'époque gréco-romaine, les Juifs compattaient par *stades* et par *milles*; ces mesures se trouvent dans le Nouveau-Testament et dans le Thalmud, ainsi que le *chemin sabbatique* (*Act.* cap. 1, vers. 12), qui était de deux mille coudées. Par l'arpentage, la mesure ordinaire était le *cemed*, dont on ne saurait indiquer la valeur précise.

II. Les mesures de capacité, appelées *Mesouroth*, étaient de deux espèces.

a) Pour les liquides on mentionne trois mesures différentes : 1^e le *bath* contenait, selon Joseph, 72 *xestes* (sextarii), qui font un *métrite* attique, ou 38 litres et 843 millilitres; 2^e le *hin*, que Joseph compare à deux *chous* ou *conges* attiques; or, comme le conge est un douzième du *métrite*, *ein hin* sera un sixième du *bath*, ou 6 litres 474 millilitres; 3^e le *log*, qui n'est déterminé nulle part par Joseph, forme, selon les rabbins, la valeur de six œufs, ou un douzième du *hin*, ce qui fait juste un *xeste*, ou environ 539 millilitres.

b) Pour les choses sèches nous trouvons les mesures suivantes : 1^e le *chomer* (*Levit.* xxvii, 16), selon le prophète Ezéchiel (xiv, 11, 14) égal à 10 *bath*. La même mesure est aussi appelée *cor* (*Ezech.* ibid.) (6), et sa moitié *téthech* (*Osee.* iii, 2); c'est ainsi du moins que ce dernier mot est interprété par les rabbins et par saint Jérôme. 2^e L'*épha*, un deuxième du *chomer*, et par conséquent, égal au *bath* (*Ezech.* xiv, 11). 3^e La *séah*, selon les rabbins, un tiers d'*épha*; de même selon Joseph, qui dit que le *saton* (*seah*) est égal à un *modius* et demi d'Italie (7), ce qui fait 24 *xestes* ou un tiers du *bath* et d'*épha*. 4^e Le *omer* (*gomor*) est la dixième partie de l'*épha* (*Exod.* xvii, 36); c'est pourquoi on l'appelle aussi *issarlon*, *dixième*. 5^e Le *ku*, selon les rabbins, un sixième de la *séah*, ou un dix-huitième de l'*épha*, c'est-à-dire quatre *xestes* attiques. Pour montrer d'un coup d'œil la valeur relative de toutes les mesures de capacité, tant pour les liquides

(1) Telle est l'opinion de Lahm, *Archäologie*, I, 2, pag. 37, et de Gésenius dans son *Dictionnaire*.

(2) Cette expression se trouve dans trois passages : *Gen.* xxxv, 16; xlvi, 7; II Reg. 5, 19.

(3) Voy. *Nombres* xi, 31; on trouve de même : chemin de 9 jours, de 7 jours, etc. *Gen.* xxx, 36; xxxi, 23; *Deut.* 1, 7 et passim.

(4) Herodote la fixe tantôt à 200 stades (*IV*, 101) tantôt à 150 (*V*, 33).

(5) Voy. Edrisi *Africa*, cur. Joan. Melchior Hartmann; edit. alt. Gotting, 1798, prefat. pag. cxviii.

(6) Joseph (*Antiq.* xv, 9, 2) fait une grave erreur en fixant le *cor* à dix *médimnes* attiques; au lieu de médimmes il faut lire *métrites*. Beckh cite un passage de Didyme selon lequel le *cor* phénicien était égal à 45 *modius*, qui font 220 *xestes* ou 10 *métrites*. Voy. Bertheau, pag. 71.

(7) Voy. *Antiq.* xv, 4 à la fin du § 5. La même chose résulte de la version des LXX, qui rend *seah* par *μέρη* (*II Reg.* vii, 1); et *épha* par *τρίτη μέρη*, comme la version chaldéenne par *ς seah* (*Ex.* xvi, 36; *Is.* v, 10). — Il est très-probable que par *schatisch* (*Istele* cap. xl, vers. 12) qui veut dire *tiers*, on entend aussi le *tiers* d'un *épha* ou la *seah*.

que pour les choses sèches, nous les représentons dans le tableau suivant, en prenant la plus petite, qui est le *log*, pour unité de mesure commune :

Chomer	4.
Bath	10. 4.
Epha	30. 3. 1.
Séah	60. 6. 2. 1.
Hin	100. 10. 3 $\frac{1}{2}$. 1 $\frac{1}{2}$. 4.
Omer	180. 18. 6. 3. 1 $\frac{1}{2}$. 4.
Kab	320. 72. 24. 12. 7 $\frac{1}{2}$. 4. 4.
Log	720. 72. 24. 12. 7 $\frac{1}{2}$. 4. 4.

Comme on sait que la valeur du *bath* est exactement celle d'un mètre attique (litr. 38,843), on pourra facilement calculer celle de toutes les autres mesures. L'identité du *bath* et du mètre attique n'est pas fortuite; l'un et l'autre ne sont autre chose que l'ancienne *artabe* des Egyptiens, qui contenait également 72 *xestes* (1).

Ce tableau montre dans les mesures hébreuques le mélange de deux systèmes différents; l'*éphah* se trouve avec le *chomer* et le *omer* dans un rapport décimal, tandis qu'il forme avec les autres mesures un système duodécimal. Ce dernier paraît être le système primitif, car nous le trouvons aussi dans les mesures de longueur (2).

III. Le poids, appelé *mischkal*, se déterminait comme chez nous, au moyen des balances (*mozaim*), ou d'un peson (*pèles*). Les poids étaient faits en pierre, et les marchands en portaient avec eux dans un sachet, attaché à la ceinture, ce qui se fait encore maintenant en Orient (3). Voici les différents poids des Hébreux : 1^e le *kiccar* *talent*; 2^e le *mané*, *mine*; 3^e le *sékel*, *sicle*; 4^e le *béka*, et 5^e la *guéra*. La valeur relative de tous ces poids, à l'exception du *mané*, est clairement indiquée dans le Pentateuque. Il résulte d'un passage de l'Exode (xxxv, 25, 26) que 100 *kiccars* et 1775 *sékels* faisaient 603550 *békas*, et que le *béka* était un demi-*sékel*, d'où il résulte que le *kiccar* avait 3000 *sékels*. Le *sékel* se divisait en vingt *guéras* (ibid. xxx, 13). Sur le *mané* les opinions sont divisées : les uns donnent au *mané* cent *sékels*, s'appuyant sur un verset du deuxième livre des *Chroniques* (ix, 16), où il est dit que les boucliers de Salomon pesaient trois cents (pièces) d'or chacun, tandis que leur poids, selon le premier livre des Rois (x, 17) était de trois *manés*. D'autres réduisent le *mané* à 60 *sékels*, invoquant l'autorité d'un verset obscur d'Ezéchiel (xlv, 12), qui semble diviser les *sicles* du *mané* en 20 + 25 + 15 = 60 ; c'est du moins dans ce sens que saint Jérôme et les rabbins interprètent les paroles d'Ezéchiel. D'autres enfin, justement choqués des difficultés grammaticales et de la division bizarre qu'offre le texte hébreu d'Ezéchiel, ont recours à la version alexandrine, selon laquelle la valeur de la mine serait réduite à 50 *sicles* (4). Mais la version grecque de ce verset étant elle-même très-corrompue et très-incertaine dans les manuscrits et dans les éditions, nous ne pensons pas que son autorité puisse prévaloir sur celle du texte, pour lequel nous croyons devoir adopter l'interprétation de la Vulgate. Le passage des *Chroniques*, qui d'ailleurs n'est pas assez précis, parle peut-être du *sicle du poids royal* (II Sam. xiv, 26), qui n'aurait contenu que $\frac{3}{4}$ de *sicle mosaique*. Josephé, qui fixe la mine à deux livres et demie (de Rome), s'accorde bien avec ceux qui lui attribuent le poids de 60 *sicles*; mais nous

(1) Voy. les *Recherches métrologiques* de Boekh, pag. 242; Bertheau, pag. 88 et 89.

(2) Voy. Bertheau, p. 66-70. Pour expliquer le mélange des deux systèmes, il suppose que le *chomer*, la plus grande mesure cubique, n'appartenait pas initialement au système hébreuque, et qu'il était égal à 6 mètres Syriens (de 120 *xestes* chacun), de même que le *hand*, la plus grande mesure de longueur, était égal à 6 coudées. — Mais comme le *chomer* et le *omer* sont déjà mentionnés dans la loi de Moïse, il est difficile d'admettre cette hypothèse.

(3) Voy. Lv. xix, 39; Dent. xxv, 13 et 15; Prov. xi, 1; xvi, 14; xx, 10; Mich. vi, 11. Comparez le *Voyage de Chardin*, édit. Langlès, Tom. VI, p. 120.

(4) Cette opinion est celle de Boekh, adoptée aussi par Bertheau, pag. 9 et suiv.; elle est basée surtout sur l'analogie des poids grecs : car la mine des systèmes grecs se divise en 50 didrachmes. Le verset des *Chroniques*, selon Boekh,

ne pourrons fixer la valeur absolue des poids qu'après avoir parlé des monnaies. La valeur relative des différents poids, selon ce que nous venons d'exposer, se résume ainsi qu'il suit :

Kiccar	4.
Mané	50.
Sékel	3000.
Béka	6000. 120.
Guéra	60000. 1200. 20. 10. 1.

IV. Les monnaies ne sont autre chose dans l'origine que des pièces de métal d'un poids déterminé, marquées d'un signe généralement reconnu dans le commerce. La question de savoir si les Hébreux, avant l'exil de Babylone, avaient des pièces de *monnaie*, dans le sens que nous attachons à ce mot, ne saurait être complètement résolue. Le silence que gardent les livres des anciens Hébreux sur l'argent monnayé ne suffit pas pour en nier l'existence. On a aussi attaché trop d'importance au mot *peser*, dont on se sert souvent dans la Bible, en parlant du payement d'une somme (1), et on a conclu de là que le métal qu'on donnait en échange des denrées, etc., n'était marqué d'aucun signe et se livrait au poids comme la marchandise. Mais nous trouvons le mot *peser* employé dans le sens de *payer*, à l'époque des Perses, où, sans aucun doute, on avait de l'argent monnayé (2); encore maintenant il est généralement d'usage en Orient de peser les monnaies, afin de constater leur valeur. Il est vrai qu'on n'a trouvé aucunes traces de monnaies égyptiennes appartenant aux temps des Pharaons, ni de monnaies phéniciennes remontant au-delà de l'invasion des Perses; mais, d'autre côté, on rapporte que Phidion, tyran d'Argos, vers l'an 750 ayant l'ère chrétienne, frappa la première de la monnaie en Grèce, d'après un système de poids et mesures emprunté aux Phéniciens (3). N'est-il pas dès lors très-probable que les Phéniciens, à cette époque, connaissaient la monnaie et en faisaient usage dans leur commerce? Il y a en effet des auteurs grecs qui font remonter aux Phéniciens l'invention de la monnaie (4), quoique Hérodote (I, 94) l'attribue aux Lydiens. Les Hébreux pouvaient donc, par leurs fréquentes relations avec les Phéniciens, avoir de la monnaie vers l'époque d'Ezéchias (5). Quoi qu'il en soit, il est certain que les Hébreux avaient, dès les temps les plus anciens, sinon des monnaies proprement dites, du moins des pièces d'argent marquées d'un signe et qui avaient cours chez les marchands (Gen. xxiii, 16). On mentionne non seulement des pièces d'une *sicle*, mais aussi des demi-*sicles* (Exod. xxx, 13), des quarts de *sicle* (I Sam. ix, 8) et de petites pièces d'argent appelées *agora* (ibid. ii, 36) et qui étaient probablement du poids d'une *guéra* (6).

Mais quelle est la valeur absolue de ces pièces? Plusieurs savants ont fait cette supposition toute gratuite, que la *guéra* était la même chose que le *keration* des Grecs et la *stictica* des Romains, c'est-à-dire un *grain de caroube*, que les Hébreux auraient employé comme une unité dans les poids. Dix-huit de ces grains pesaient, selon Eisenschmid, environ 87 à 88 grains du poids de France, d'où l'on a conclu que le *sicle*, qui avait 20 *guéras*, pesait environ 96 grains. Ce résultat, point on va reconnaître toute la fausseté, a été généralement admis, et c'est d'après cette fausse donnée qu'on a déterminé les poids des Hébreux. Nous avons cependant une base bien plus sûre dans les *sicles* qui nous restent de l'époque des Machabées, notamment du prince Siméon, qui, dès la première année de son règne, fit frapper de la monnaie nationale (7). Il n'y a pas de doute

(1) Voy. Gen. xxiii, 16; Exod. xxii, 16; II Sam. xviii, 12; I Reg. xx, 89; Is. lv, 2; Jérém. xxxii, 9 et 10.

(2) Voy. Zach. xi, 12; Esdr. viii, 25 seqq.

(3) Voy. Hérodote VI, 42. Boekh, dans ses *Recherches métrologiques*, pag. 76, admet ce fait comme historique.

(4) Voy. Boekh I, c. pag. 42; Bertheau, p. 32.

(5) L'existence de la monnaie chez les anciens Hébreux, généralement niée par les archéologues, est déclarée fort probable par plusieurs auteurs de nos jours. Voy. Hussey, *Essay on the ancient weights and money*, Oxford, 1826, p. 197 seqq.; Bertheau, p. 21 seqq. De Wette, dans la 3^e édit. de son *Archäologie* (1842) p. 234, a embrassé la même opinion, après avoir soutenu le contraire dans les éditions précédentes.

(6) Quant au mot *hesita*, qu'on ne trouve que dans trois passages (Gen. xxxiii, 19; Jos. xxiv, 32; Job xl, 11), et qui paraît appartenir à l'époque la plus ancienne, on ne saurait en déterminer le sens. Il est probable qu'il désigne aussi une pièce d'argent; les anciennes versions le rendent généralement par *agnus*.

(7) Voy. sur les monnaies machabées, dont l'authenticité ne saurait être mise en doute, l'ouvrage de Fr. Peres Mayer. *De Nummis hebreo-samaritanis*, Valence 1781; Ekhel, *Doctrina Numorum*, tom. III, pag. 458 seq.

que ce prince et grand prêtre, dans son enthousiasme pour la liberté et l'indépendance de son peuple, et animé d'un zèle ardent pour le rétablissement des anciennes institutions nationales, n'aït adopté pour ses monnaies le système des poids mosaiques; ses sicles, sur lesquels on lit d'un côté les mots *sékel d'Israël*, et de l'autre *la Sainte Jérusalem*, et qui devaient servir à payer les taxes sacrées prescrites par la loi mosaique, durent répondre exactement au sicle sacré. Or le poids des sicles de Siméon qui existent encore varie de 236 grains à 271,75; la plupart ont 260 à 263 grains (1). On ne s'étonnera pas de cette variation, si l'on songe aux rognures et à l'affaiblissement de poids que ces monnaies ont pu éprouver dans la circulation. Mais, grâce aux vastes recherches de M. Boekh, il est maintenant possible de déterminer exactement la valeur normale du sicle-poids, qui ne diffère que fort peu du poids réel des monnaies encore existantes. Il résulte avec évidence de ces savantes recherches que le système suivi par les Hébreux avant l'exil de Babylone était encore bien connu du temps de Siméon, et que ce prince a frappé ses sicles sur le pied ancien. Il est maintenant démontré que le système d'Egine, c'est-à-dire celui que Phidion, tyran d'Argos, avait emprunté aux Phéniciens, était aussi celui des Babyloniens, des Syriens et des Hébreux. Le talent attique, qui pèse 493200 grains de France, est au talent d'Egine, comme 3 à 5, et ce dernier, par conséquent, pèse 822000 grains. Ce talent se divise en 3000 didrachmes, de même que le talent Hébreu en 3000 sicles; le poids normal du didrachme d'Egine était donc, de même que celui du sicle, de 274 grains, ce qui s'accorde parfaitement avec le poids réel des sicles de Siméon. Les quelques grains qui manquent à ces derniers ont été déduits probablement comme prix de fabrication. Il nous reste à voir comment ce résultat s'accorde avec les données de Josèphe et du Nouveau-Testament. Josèphe dit que le sicle vaut quatre drachmes attiques, et dans deux autres endroits il désigne par *dindrachme ou deux drachmes* l'impôt d'un *demi-sicle* que tout Israélite payait chaque année au temple. Dans l'Evangile de saint Matthieu (xvii, 24) cet impôt est également évalué à deux drachmes, et le *stater*, qui valait quatre drachmes, suffisait à Jésus et à saint Pierre pour payer leur impôt; or, quatre drachmes attiques pèsent 328,8 grains, tandis que le poids normal du sicle, comme on l'a vu, n'est que de 274 grains. Mais la difficulté disparaîtra si l'on réfléchit qu'à une époque où les monnaies juives étaient devenues très-rares, la valeur du sicle a dû hausser considérablement, et que d'ailleurs on payait toujours l'impôt du demi-sicle selon la monnaie qui avait cours, pourvu que sa valeur réelle ne fût pas au-dessous de celle de l'ancien sicle. Or, comme le tétradrachme, ou le *stater*, était alors la monnaie la plus répandue, on en payait la moitié, ou le didrachme, pour le demi-sicle, de même qu'à l'époque perse on avait payé une demi-*darique* (2). Josèphe pouvait donc dire avec raison que le sicle équivaut à quatre drachmes, quoique ne fût pas là sa valeur intrinsèque. Ce que nous venons de dire est entièrement confirmé par les données que nous fournissent les rabbins. Maimonide dit positivement que le sicle du second Temple (c'est-à-dire à l'époque romaine) pesait 384 grains d'orge, tandis que l'ancien sicle mosaique n'en pesait que 320 (3). S'il faut en croire Eisenachmid, 320 grains d'orge équivaudraient à 267 grains du poids de France, ce qui s'accorderait assez bien avec le poids des sicles de Siméon; mais, sans entrer dans l'évaluation peu sûre du poids des grains d'orge, ce qui résulte positivement de la donnée de Maimonide, c'est que l'ancien sicle était au nouveau comme 5 à 6, et ce rapport est exactement le même que nous trouvons entre le didrachme d'Egine, ou le sicle hébreu (274 gr.), et le tétradrachme attique (328,8 gr.). Nous observerons encore que saint Jérôme fait aussi le sicle égal au *stater* ou *tétradrachme*, qui, selon lui, équivaut à une demi-once romaine (4); or, comme la livre romaine a douze onces, les deux livres et denier que Josèphe,

(1) Voy. Boekh, p. 58, Bertheau, p. 38. Parmi les différents sicles du cabinet des médailles de la Bibliothèque royale, le plus léger a 3 gros 39, 5 grains, ou 253,5 grains, et le plus lourd 298 grains. Voy. les tables de M. Minnet.

(2) Voy. *Mishnah*, P. II, traité *Schedatim* (des sicles), ch. ii, § 4, et les commentaires. Boekh (p. 63) suppose, avec moins de vraisemblance, que la valeur de la drachme avait baissé, et qu'on était habitué alors à considérer le denier romain (*denarius*) comme une drachme, de sorte que les 4 drachmes qui ne faisaient que 4 deniers, étaient à peu près égales à l'ancien sicle, car le denier pesait 69, 8 grains.

(3) Voy. Maimonide, *Comment. sur la Mishnah*, P. V, traité *Bekhoroth* (des premiers-nés) ch. viii, § 7; *Abregé du Thaloud*, liv. III, 7^e sect. (des sicles), chap. i, § 3. Le traité *De Sicles* de Maimonide a été publié à part, avec une version lat. et des notes, par Esgers, Leyde, 1718.

(4) Comment. in *Ezech.* iv, 10 : « *Siclus autem, id est stater, habet drachmas quatuor. Drachma autem octo latinum unciam faciunt.* » Hieronymi Opera, ed. Martianay, tom. III, vol. 732.

comme on l'a vu, donne à la *mâne* hébraïque, font trente onces; d'où il s'ensuit que Josèphe, de même que les rabbins, donne à la *mine* soixante sicles (1). D'après tout ce que nous venons d'exposer, la valeur absolue des poids hébraïques pourra se fixer ainsi qu'il suit :

1 guéra pesait	43,7 grains.
1 bêka	137.
1 sékel	274.
1 mané	16440.
1 kiccar	822000.

Le sékel en monnaie pouvait valoir environ 3 francs 10 cent.

Tel est, en résumé, le système des mesures, des poids et des monnaies des Hébreux, qui, comme il est démontré par les savantes recherches de Boekh, n'est qu'une branche du système général qui de la Babylonie a passé dans le sud-ouest de l'Asie, en Egypte et en Grèce, et repose tout entier sur le pied cubique des Babyloniens.

(1) Nous ne saurions dire de quelle livre romaine Josèphe a voulu parler, car il y en a une grande variété (voy. Boekh, pag. 170 seq.).; mais si l'on admet avec Boekh (pag. 165) que le poids normal de la livre est de 6165 grains, les deux livres et denier de Josèphe font 15413, 5 grains, tandis que 50 sicles qui, selon Boekh, forment une *mâne*, ne donneraient que 13700 grains.