

**Zeitschrift:** Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 13 (1880)

**Buchbesprechung:** Théologie

### **Nutzungsbedingungen**

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

### **Conditions d'utilisation**

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

### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 19.01.2026

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

# BULLETIN

---

## THÉOLOGIE

---

J. WALTHER. — LA TOPOGRAPHIE DE JÉRUSALEM <sup>1</sup>.

M. le ministre Walther a eu une excellente idée, c'est de résumer en un petit nombre de pages, à l'usage des lecteurs de la Bible, les principaux résultats auxquels on est arrivé pour le moment dans l'exploration de la topographie de Jérusalem pendant les temps bibliques. Il a pris pour base de son travail l'article *Jérusalem* publié dans le *Handwörterbuch des biblischen Alterthums* de M. Riehm (voy. *Revue de théol. et phil.* VIII, 1875, pag. 468) et rédigé par M. le prof. Mühlau de Dorpat. Il a consulté, en outre, divers travaux récents, tels que les *cartes et plans* publiés par M. Zimmermann, de Bâle (voy. *Revue* X, 1877, pag. 453), et le volume de Bædecker sur *la Palestine et la Syrie*, qui a pour auteur M. Alb. Socin, professeur de langues orientales à Tübingue<sup>2</sup>. Le texte est accompagné d'un plan explicatif fort bien exécuté par Wurster, Randegger et C<sup>e</sup> à Winterthur. Le seul reproche qu'on puisse lui faire, c'est que les chiffres en sont un peu trop microscopiques.

L'étude de M. Walther rendra un vrai service à ceux qui n'ont

<sup>1</sup> *Etude historique de la topographie de Jérusalem pendant les temps bibliques*, par J. Walther, ministre de l'Evangile. Orné d'un plan explicatif. — Genève, librairie E. Beroud et C<sup>e</sup>, 1880. 38 pag. in-8.

<sup>2</sup> Cet excellent *guide*, publié en 1875, traduit en anglais dès l'année suivante, a paru récemment en une nouvelle édition revue et augmentée.

ni le goût, ni le temps, ni la vocation de s'enfoncer dans le dédale des questions et des controverses que soulève le problème de la topographie de la Jérusalem biblique, et qui éprouvent cependant le désir de s'orienter dans ce domaine. Elle leur apprendra entre autres combien est fragile le fondement de certaines traditions topographiques qu'on persiste à reproduire dans les manuels d'histoire et de géographie bibliques, sur les cartes de la Terre-sainte, ainsi que dans nombre de relations de voyage. Citons comme exemple ce qui concerne l'emplacement de *Sion*. Il est temps vraiment que notre public français cesse d'ignorer ce qu'on sait déjà généralement en Angleterre et en Allemagne, du moins dans les cercles qui s'occupent de ces sujets, c'est que *Sion*, d'après l'Écriture, n'est pas la colline S.-O., mais la colline orientale, y compris l'éminence qui portait le temple. (Voy. entre autres Ps. II, 6.)

Il serait superflu de relever ici les points de détail sur lesquels il nous reste des doutes et ceux où nos opinions diffèrent plus ou moins de celles de M. Walther. Il est probable que les uns et les autres subiront encore plus d'une modification dans la suite des temps et des études, à mesure que les explorations faites sur les lieux apporteront au débat de nouveaux éléments. Toujours est-il que M. Walther a bien fait, selon nous, de prendre principalement pour guide, dans son esquisse du plan de Jérusalem et pour le tracé des trois enceintes, le plan de M. l'architecte Schick publié par M. Zimmermann. Dans l'état actuel des choses, il pouvait difficilement choisir un *cicerone* plus expert et plus sûr.

Une lacune, cependant, nous a étonné : l'auteur ne dit mot de l'*Acra*, qui joue un si grand rôle dans les livres des Machabées et qui reparaît dans ceux de Josèphe. Lors même que le *nom* ne figure pas dans les livres canoniques de la Bible, la question si controversée à laquelle il donne lieu ne devrait pas, semble-t-il, être passée sous silence dans une étude de la topographie de Jérusalem *pendant les temps bibliques*.

A propos du mur dont David entourait la ville occidentale et qui isolait complètement l'une de l'autre les deux moitiés de la ville, déjà assez séparées par la nature, M. Walther ajoute entre paren-

thèses, pag. 15 : « Que ceux qui lisent l'hébreu remarquent, à cette occasion, le duel Jeruschalaïm. » M. Walther suit ici une tradition grammaticale qui pourrait bien n'avoir pas plus de fondement que certaines traditions topographiques qu'il a avec raison rejetées. On ne voit pas, en effet, comment de *Yerouschalêm* pourrait venir un « duel » *Yerouschalayim*. Cette forme supposerait un singulier *Yerouschalêh*, tandis que le duel de *Yerouschalêm* serait *Yerouschal'mayim*. La forme en *ayim* provient d'une décomposition de *ê* en *aï* qui paraît avoir été propre à l'hébraïsme postérieur. Aussi bien, cette forme ne commence-t-elle à faire çà et là son apparition dans le *K'tib* et sur une partie des monnaies hasmonéennes qu'à une époque où Jérusalem ne formait plus deux villes séparées. En fait d'errata fâcheux, nous n'avons remarqué que la confusion entre sud-est et sud-ouest à la page 19, lignes 6 et 7.

Quoi qu'il en soit de ces quelques observations, M. Walther a des droits positifs à la reconnaissance des lecteurs de la Bible. On le suit sans peine, et même avec intérêt, dans ses pérégrinations à travers les siècles, depuis les temps des Jébusiens jusqu'à ceux de l'empereur Adrien. Nous ne pouvons que souhaiter à cette *Etude* des lecteurs nombreux et attentifs. H. V.

---

DAV. CASTELLI. — ETUDES SUR LA POÉSIE BIBLIQUE <sup>1</sup>.

Il est vraiment un peu tard pour annoncer aux lecteurs de la *Revue de théologie* un ouvrage qui a paru depuis deux ans ; mais il n'est pas trop tard pour leur présenter un auteur très estimable qui est appelé à rendre encore de grands services aux études hébraïques.

M. D. Castelli est Juif de naissance. Il s'est fait connaître par une étude critique sur le livre de l'*Ecclésiaste* (introduction, traduction et notes) publiée à Pise en 1866, où il s'efforce de prouver que la thèse fondamentale du Qoheleth n'est autre chose que l'eudémonisme. En 1869, un second ouvrage vint s'ajouter au

<sup>1</sup> *Della Poesia biblica*, studii di David Castelli. Florence, successeurs Le Monnier, 1878. — 1 vol. in-8 de vii-572 pag.



premier : c'est un recueil de *Légendes talmudiques*, précédé d'une préface fort intéressante qui traite de la composition du Talmud et de son caractère littéraire et théologique. En 1874, parut un volume sur le *Messie des Hébreux*, où l'on trouve d'abord une analyse des éléments messianiques de l'Ancien Testament, puis un exposé des opinions rabbiniques et traditionnelles qui se rapportent au sujet du livre. Il y aurait beaucoup à dire sur cet ouvrage, qui me semble avoir une division fort peu organique, et une tractation peu satisfaisante. Il y aurait surtout à relever le fait que, d'après l'auteur, la religion se réduit à un pur sentimentalisme esthétique, et que le problème de l'histoire des religions ne consiste qu'en une succession de formes changeantes. Que peut-il rester, après cela, dans le creuset de l'analyse ? Rien, si ce n'est un *caput mortuum*. Mais ce n'est pas ici le moment de faire une critique rétrospective du *Messie* de M. Castelli ; on doit reconnaître, d'ailleurs, que la seconde moitié du livre, qui traite de la période post-biblique ou talmudique, est d'une utilité réelle et durable, et qu'elle contient des appréciations très saines et très élevées sur la scolastique juive. J'en viens donc à l'ouvrage qui fait le principal objet de cette notice, me bornant à informer le lecteur que, depuis quatre ans, M. Castelli a été appelé à l'enseignement de l'hébreu à l'*Istituto superiore di perfezionamento*, à Florence, à côté du savant orientaliste M. F. Lasinio, qui s'est réservé l'enseignement de l'arabe et l'enseignement comparé des langues sémitiques. C'est une bonne fortune pour notre petite école de théologie que d'avoir la possibilité de profiter des leçons qui se donnent à l'*Istituto* ; et j'espère qu'on ne la négligera pas à l'avenir, comme on ne l'a pas négligée jusqu'à aujourd'hui.

Le dernier ouvrage de M. Castelli renferme le cours public qu'il a donné à l'Institut pendant deux années consécutives. Le but qu'il s'est proposé est d'inspirer aux Italiens le goût des études bibliques, et de leur faire apprécier la Bible comme une source de sagesse et de culture. (Pag. VI.) Non pas que ces études doivent être considérées comme une branche des sciences théologiques ; l'auteur s'en défend, il voudrait qu'on les envisageât au point de vue humain, comme un chapitre de la culture générale. (Pag. II.) Sa méthode consiste à donner un grand nombre de traductions,

afin que le lecteur lui-même soit en mesure d'observer les faits sur lesquels se basent les jugements. A notre gré, ces traductions auraient pu être plus fidèles et, en maint endroit, serrer de plus près le texte. Il nous semble aussi que l'arrangement strophique et stichométrique laisse parfois à désirer. Mais nous ne songeons pas à nous plaindre du nombre des traductions elles-mêmes, ni de la place d'honneur accordée aux Psaumes et aux Proverbes ; nous regrettons plutôt que le livre de Job n'ait pas obtenu une place plus considérable.

L'ouvrage contient vingt-huit chapitres. Les trois premiers traitent de la littérature poétique de l'Ancien Testament en général, de ses limites, de ses divers genres, de son caractère religieux et national, de ses qualités de forme. Pour des lecteurs étrangers, et surtout pour ceux qui sont au courant de ces diverses questions, il n'y a, dans toutes ces pages, rien de nouveau ; mais il ne faut pas oublier que nous sommes en Italie, où il est beaucoup moins question de faire avancer la science que de la mettre à la portée du plus grand nombre. Ce n'est pas que nous manquions ici de représentants de la science biblique ; il y en a de très autorisés, mais ce sont, pour la plupart, des spécialistes, formant un public très restreint. Ce qui importe, aujourd'hui, c'est de se livrer patiemment à un travail d'initiation, en profitant, de la meilleure manière possible, des ressources de l'érudition contemporaine. C'est ce que M. Castelli s'est proposé de faire, à l'aide surtout des travaux de la critique allemande, sans jamais négliger toutefois les éléments que lui offrent la tradition juive et la tradition ecclésiastique. Tout modeste qu'il puisse être, ce rôle d'initiateur présente à notre avis un grand avantage ; il oblige, tout d'abord, à se rendre un compte exact de toutes les données qu'il s'agit de populariser ; il oblige aussi à laisser en quarantaine toutes les hypothèses qui n'ont pas réussi à acquérir une valeur scientifique, ou qui se trouvent encore dans la période de gestation et de laborieux enfantement. Je sais bien qu'il y a des vulgarisateurs qui n'y regardent pas de si près ; mais on ne peut que souscrire au jugement porté sur eux par M. Castelli. (Pag. 54.) « Ils acceptent de confiance, les yeux fermés, tout ce qu'on leur présente comme un résultat de la science allemande, en dehors de laquelle il ne peut,

à leur sens, exister aucune vérité ; et ils rejettent les anciennes opinions, non pas parce qu'ils les ont examinées et trouvées fausses, mais parce qu'elles ont été condamnées par tel ou tel critique allemand. »

Chez les Hébreux comme chez tous les peuples, ce sont les productions poétiques qui ont précédé les productions en prose. Les livres historiques rendent eux-mêmes témoignage à cette priorité ; car non seulement ils renferment des fragments poétiques plus ou moins étendus, mais ils citent des recueils entiers (le *Livre des guerres*, le *Livre Jashar*) dont ils font des extraits. A part ces fragments, tout le matériel poétique *shîr* et *mashal* se trouve renfermé dans les *Psaumes*, le *Cantique*, les *Lamentations*, les *Proverbes*, le livre de *Job*. M. Castelli n'admet pas l'opinion de Lowth et de Meier, qui rattachent les prophètes au genre poétique ; les écrits des prophètes appartiennent au genre oratoire, et ne se distinguent de la prose que par un langage plus véhément et plus imagé. L'éloquence des prophètes ne saurait, il est vrai, être comparée, quant à la forme, aux harangues d'un Démosthènes ou d'un Cicéron ; la langue hébraïque n'est jamais arrivée à l'enchaînement des périodes, elle ne peut guère procéder que par saillies et par saccades ; mais l'éloquence des prophètes, en jaillissant des profondeurs du sentiment religieux, n'en est pas moins la vraie éloquence ; c'est un genre tout à fait à part dans l'Ancien Testament, et l'on aurait tort de l'assimiler au langage poétique, et de lui appliquer les règles de la stichométrie. Il me semble qu'en cela la Bible Reuss et la Bible Segond contribuent à entretenir une idée erronée et une faute de goût ; M. Segond lui-même reconnaît que « le parallélisme chez les prophètes est loin d'être aussi caractérisé que chez les poètes lyriques ou didactiques... ; » et que, « bien souvent, le langage prend des formes oratoires, qui ont toute l'animation rythmique sans laisser subsister le parallélisme des membres. » Puisqu'il en est ainsi, pourquoi adopter cet arrangement métrique pour les écrits des prophètes ? Cela fait un si curieux effet ! Lorsque les prophètes veulent s'élever au ton de la poésie, ils savent très bien nous le dire (comp. Amos V ; Esa. V, 1-7 ; XIV, 4 ; Hab. III ; Ezéch. XIX ; XXVII, 2 ; XXVIII, 12 ; XXXII, 2 ; Jon. II, 3) ; ou encore, ils nous le font comprendre

au moyen d'une coupe strophique nettement caractérisée. (Comp. Amos I, II; Esa. IX, 7 - X, 4.) Mais ces morceaux, facilement reconnaissables, nous prouvent que, pour l'ordinaire, les prophètes n'entendent pas s'exprimer à la façon des poètes; et il conviendrait de s'en tenir aux indications qu'ils nous fournissent eux-mêmes.

Les chapitres IV-XX traitent de la poésie lyrique. M. Castelli passe successivement en revue les *chants de victoire*, les *chants héroïques*, les *psaumes royaux*, les *actions de grâces*, les *chants de louange*, les *prières* et les *chants élégiaques*, les *chants d'amour*, les *odes historiques* et les *psaumes moraux et religieux*. Cette classification nous a paru très rationnelle, bien qu'à notre avis, et pour ne citer qu'un exemple, le psaume II, rangé par l'auteur au nombre des chants héroïques, doive être uni de préférence aux psaumes royaux.

Le chapitre XVII, presque en entier, est consacré à l'analyse du Cantique des cantiques. A peine est-il besoin de dire que M. Castelli rejette absolument toute interprétation allégorique et mystique, et s'en tient au sens propre et littéral. Il n'admet pas l'idée de Herder (renouvelée aujourd'hui par M. Reuss) que le Cantique soit un petit recueil de chants détachés; les personnages sont toujours les mêmes; le retour périodique du refrain (II, 7; III, 5; V, 8, VIII, 4) marque les pauses et les transitions; le style est toujours égal et soutenu, la langue est une, le thème est un. L'hypothèse des fragments doit être abandonnée. Faut-il voir dans le Cantique un drame régulier, avec une division en actes et en scènes, comme l'ont pensé, entre autres, Ewald et M. Renan? M. Castelli ne partage pas non plus cette opinion, dont on pourrait dire : *se non è vera, è ben trovata*. Il ne distingue dans ce poème aucune trace d'intrigue romanesque; et s'il est vrai que la forme est celle du dialogue, il ne s'ensuit pas cependant qu'il s'agisse d'un drame proprement dit; il n'y a pas dans le Cantique (non plus que dans le livre de Job) une action dramatisée; tout y est dialogue et récit; nous n'y voyons qu'une idylle du genre lyrique, présentant quelque analogie avec les idylles de Théocrite et de Virgile. Quant aux personnages qui y figurent, M. Castelli n'en compte que deux principaux : la Sulamite et le berger; Salomon n'entre jamais en ligne de compte, si ce n'est à titre de comparaison ou de repoussoir. Le

sujet du poème est moral ; c'est l'amour fondé sur la monogamie, en opposition aux amours illicites et polygames. Nous sommes en cela bien d'accord avec M. Castelli ; mais il nous semble que le Cantique a une valeur non seulement morale, mais religieuse, qui ressort évidemment du soin avec lequel l'amour lui-même est décrit comme une puissance divine, une flamme de Jéhovah. (VIII, 6, 7.) Là où nous nous séparons tout à fait de M. Castelli, c'est lorsqu'il fait descendre la date du poème jusqu'à l'époque de la domination persane, après la reconstruction du Temple ; on ne saurait admettre qu'une époque aussi terne ait pu produire une poésie aussi fraîche, aussi brillante ; et l'on ne parviendrait pas à comprendre la moitié des allusions parsemées dans le poème et qui sont presque toutes inspirées par le souvenir très vif de l'âge salomonique.

Un autre chapitre (le XX<sup>e</sup>) est consacré au psautier dans son ensemble. A l'égard des suscriptions des psaumes, M. Castelli se montre beaucoup plus conservateur qu'on n'aurait pu s'y attendre. Des 73 compositions attribuées à David (M. Castelli en compte 74, ce qui est inexact), il n'y en a que sept qui n'aient pas le droit de porter ce nom, à savoir les numéros 14, 22, 51, 53, 69, 109 et 122 ; et encore ce nombre se réduit-il à six, puisque le Ps. LIII<sup>e</sup> n'est que la répétition du XIV<sup>e</sup>. Il est impossible, dit-il, de trouver dans les psaumes des allusions assez claires et assez positives pour qu'on puisse, toujours et partout, fixer l'âge de la composition et la personnalité de l'auteur. D'autre part, avons-nous, en dehors du psautier, des points de comparaison suffisants pour discuter les droits d'auteur, sinon d'une manière certaine, du moins avec un certain degré de probabilité ? L'extrême divergence des résultats auxquels ont abouti les meilleurs critiques, lorsqu'ils ont prétendu reconstruire l'ordre chronologique du livre des Psaumes, démontre combien sont fallacieux les critères dont ils ont fait usage. « N'y a-t-il pas sujet de sourire de compassion, à l'adresse de la vanité humaine, à voir un Ewald, un Hitzig, un Bunsen remanier la chronologie des psaumes avec une précision telle qu'ils semblent écrire une histoire dûment documentée ? Et tout cela sans être le moins du monde d'accord ! Il faut bien avouer que les plus grands esprits ont aussi leurs faiblesses. » Nous avons tenu à faire cette



citation pour montrer combien M. Castelli est loin d'être un admirateur passionné de l'école critique, ou un humble répétiteur de ses verdicts sans appel. Sa conclusion, à lui, c'est que les suscriptions des psaumes, dans leur presque totalité, sont dignes de foi, et qu'il ne faut pas s'embarrasser des prétendues divergences du texte grec (des LXX), car elles se réduisent presque toutes à des *addenda*. Il convient aussi d'observer, à ce propos, que le préfixe  $\text{h}$  a un sens assez élastique; et il est fort probable que les traducteurs alexandrins lui ont souvent donné le sens d'un autre rapport que celui du *lamed auctoris*, (par exemple celui de « dédié à »), et, par suite, ne se sont pas fait faute de supposer eux-mêmes un nom d'auteur (par exemple Jérémie, Ezéchiel, Aggée, Zacharie, les fils de Jonadab). Et enfin, si les suscriptions des psaumes n'étaient autre chose que le fruit tardif d'un procédé littéraire, pourquoi ce procédé n'a-t-il pas été pareillement appliqué aux 49 psaumes anonymes? Pourquoi le faiseur d'étiquettes n'a-t-il pas achevé son œuvre?

Pour ce qui est de la division du psautier en cinq livres, M. Castelli ne me paraît pas s'exprimer avec toute la clarté désirable. Il suit les errements des rabbins, qui attribuent à cette division l'intention d'imiter celle du Pentateuque; et, tout en répétant que les psaumes ont formé d'abord des recueils détachés, ce qui est encore très facile à reconnaître, et tout en admettant que ces recueils ont été enfin réunis pêle-mêle, sans ordre et comme au hasard, il ne s'aperçoit guère que la théorie d'une division en cinq livres, sur le modèle du Pentateuque, pêche par la base. S'il avait consulté là-dessus le livre de Patrizi (*Cento Salmi tradotti e commentati*, Rome 1875), il aurait pu y trouver une hypothèse qui jette un grand jour sur la question. Nous pensons avec M. Castelli que pas un psaume ne peut descendre à l'époque des Machabées; mais nous sommes porté à croire, avec Patrizi (d'après 2 Mach. II, 13, 14), qu'à cette époque seulement les divers recueils détachés ont été enfin réunis, et que c'est par un travail de confrontation et d'épuration qu'on est parvenu à la division actuelle en cinq livres. Ces cinq livres correspondraient de la sorte aux cinq recueils plus complets alors existants, et qui auraient à eux cinq renfermé tous les psaumes qu'on avait pu trouver. Ce

travail de collation n'a laissé subsister que trois redites : les psaumes LIII et LXX (dans le second livre) et le psaume CVIII (dans le cinquième).

Les chapitres XXI-XXVIII traitent de la poésie gnomique (*mashal*) et passent en revue les *meshalim* de Balaam, les bénédictions d'Isaac, de Jacob, de Moïse, le dernier chant du roi David, les paraboles, les énigmes, le livre des Proverbes et le livre de Job.

Au livre des Proverbes sont consacrés trois chapitres (XXIV-XXVI). Les indications du texte lui-même auraient dû amener M. Castelli à diviser le livre, non en trois parties, mais en sept sections, formant autant de recueils de longueur inégale, cousus bout à bout. Quant à leur provenance, il n'y en a que deux qui portent le nom de *Salomon*, et le dernier des deux n'a été formé que sous le règne d'Ezéchias. Mais comme ils sont séparés l'un de l'autre par deux autres recueils plus petits intitulés *Paroles des sages*, il en résulte assez clairement que le livre s'est formé en vertu d'adjonctions successives, depuis l'époque de Salomon lui-même jusqu'à celle d'Ezéchias. Le premier recueil salomonique (X-XXII, 16) a évidemment servi de noyau ; à l'époque de Josaphat (selon Delitzsch), ce noyau a été enrichi de la section I-IX, et des deux sections plus petites XXII, 17-XXIV, 22 et XXIV, 23-34, qui toutes les trois portent le nom de *Paroles des sages*. Un travail subséquent de compilation, fait par les hommes d'Ezéchias, y a ajouté le second recueil salomonique (XXV-XXIX). Enfin le livre s'est accru des *Paroles d'Agur* et de *Lémuel*. M. Castelli envisage les choses un peu autrement ; il croit que l'auteur des neuf premiers chapitres est postérieur à Ezéchias, et que c'est lui aussi qui a intercalé les *Paroles des sages* entre les deux recueils des sentences de Salomon. Ce qui n'est guère admissible.

Deux chapitres seulement, les deux derniers, traitent du livre de Job. Les traductions de morceaux choisis s'y trouvent en petit nombre ; elles auraient dû abonder davantage. La tractation ne nous paraît pas satisfaisante. Est-il vrai de dire que la raison est *tout entière* du côté de Job, et que le patriarche nous offre le spectacle d'un homme *injustement torturé* ? Il souffre sans savoir pourquoi ; mais ce qui contribue plus que toute autre chose à l'exaspérer, ce n'est ni la perte de ses biens et de ses enfants, ni



même la perte de sa santé; malgré tout cela, il demeure ferme (II, 7-10); ce qui l'exaspère, c'est la discussion avec ses amis, et surtout le conflit tragique entre la foi et la conscience, qui se livre au plus profond de son âme, et que M. Marc Doret a excellemment décrit ici même. (Voir numéro de mai.) Si Job est le type de la justice parfaite, comme le pense M. Castelli, non seulement il n'est plus possible de rendre compte du discours d'Elihu (que M. Castelli condamne d'une façon sommaire), mais il est impossible de comprendre l'apparition subite de Jéhovah, que rien n'a préparée, — impossible d'appliquer à Job l'apostrophe XXXVIII, 2, — impossible de comprendre pourquoi Jéhovah accuse Job de vouloir se justifier aux dépens de la justice divine, — impossible de comprendre l'humiliation et le repentir de Job, et son relèvement quand, au lieu de discuter davantage, il eut recours à la prière. Ce qui n'a pas faibli chez Job, c'est sa droiture ou son intégrité; mais on ne saurait l'absoudre d'avoir voulu établir sa propre justice; et M. Castelli a entrevu la solution, quand il dit que les amis de Job « n'ont pas été moins orgueilleux que lui dans leurs jugements sur les voies de la Providence. » Dès lors, comment peut-il affirmer (pag. 540) que c'est Job, le héros du poème, « qui exprime les idées de l'auteur? » La marche ascendante du poème ne pourrait être que complètement détruite; et le prologue et l'épilogue ne seraient plus que des hors-d'œuvre, aussi étrangers que possible à l'idée mère du livre. Quelle est, en effet, d'après M. Castelli, cette idée mère? C'est que la vertu est plus haut placée que le bonheur; que les deux choses, souvent, ne marchent pas de pair et ne sont pas liées l'une à l'autre par un rapport de causalité; et que, néanmoins, la vertu peut se passer du bonheur, parce qu'elle est en elle-même le bien le plus élevé. (Pag. 545.) Je ne crois pas nécessaire de relever tout ce que ce point de vue a d'insuffisant; il n'explique à peu près rien; c'est une thèse abstraite qui semble empruntée à la morale du stoïcisme, sauf pourtant le rôle que cette morale assigne à l'ataraxie.

M. Castelli, après avoir exprimé son opinion que le personnage de Job n'est pas une création du poète, mais de la légende, se pose la question de la date du livre. Il n'admet pas que Moïse soit lui-même l'auteur de cet admirable poème, le seul monument

achevé de l'ancienne poésie hébraïque ; ce chef-d'œuvre n'a pu se produire qu'à une des époques les plus favorisées de la littérature biblique, à une époque de culture raffinée et de goût parfait. Mais nous ne savons trop pourquoi M. Castelli ne se range pas à l'opinion, selon nous plus vraisemblable, de Keil, Schlottmann, Delitzsch, etc., qui rapportent le poème au temps du roi Salomon, et qu'il se sente porté à croire que le livre de Job ne peut être antérieur à l'époque assyro-babylonienne. Comment ces temps troublés auraient-ils pu produire une œuvre aussi magistrale de réflexion religieuse, une œuvre d'art aussi parfaite, d'une inspiration aussi large, aussi humaine, aussi universaliste, et d'un caractère scientifique aussi prononcé ? Quel rapport peut-il y avoir entre la donnée du livre et les désastres infligés au peuple hébreu par les invasions assyriennes et babyloniennes ? M. Castelli ne s'est pas proposé de nous le faire savoir ; il se contente d'affirmer ; et il laisse flotter la date du livre dans un espace de trois siècles, depuis la période assyrienne jusqu'au retour de l'exil. Il ne se montre guère plus précis ou plus concluant au sujet de l'angélologie du prologue. A plus d'une reprise, il parle de la « malignité de Satan » à l'égard de Job comme étant la cause des malheurs du patriarche, du moins dans l'intention du poète ; ailleurs il ne voit dans Satan qu'un scrutateur des agissements humains, un *adversaire*, un *opposant*, qui n'est pas encore devenu la cause de tout mal, et qui n'a pas encore subi, quant à la conception, l'influence des idées étrangères ; à la fin du dernier chapitre, il nous dit que, si Job a été plongé dans l'infortune, c'est « pour prouver à Satan » que la vertu est indépendante du bonheur ! Il est difficile de concilier tout cela.

Malgré les réserves que nous avons dû faire au cours de cette notice, nous n'en pensons pas moins que l'ouvrage de M. Castelli a des mérites incontestables. Il est bien conçu, bien écrit ; il embrasse tout le champ que l'auteur s'est proposé d'explorer ; les matériaux sont disposés avec beaucoup de clarté et de méthode ; la tractation est toujours intéressante ; et sous le rapport du travail d'assimilation, il marque un progrès considérable sur les ouvrages que M. Castelli a précédemment publiés.

A. REVEL.

---

FERD. HITZIG. — THÉOLOGIE BIBLIQUE  
ET PROPHÉTIES MESSIANIQUES DE L'ANCIEN TESTAMENT<sup>1</sup>.

Ferdinand Hitzig, le grand critique et l'un des premiers hébraïsants non seulement de notre siècle, mais de tous les temps, est mort à Heidelberg, le 22 janvier 1875. Un de ses disciples, M. le pasteur et professeur Kneucker, a cru répondre et aux intentions du défunt et au désir de bon nombre de ses anciens auditeurs en publiant ses *leçons* sur la théologie de l'Ancien Testament et sur les prophéties messianiques. Elles forment le complément naturel de l'*Histoire du peuple d'Israël*, que Hitzig avait publiée en 1869 et dans laquelle il s'occupe presque exclusivement de l'histoire « extérieure » de ce peuple.

L'éditeur s'est acquitté de sa tâche avec un soin scrupuleux, presque méticuleux, contrôlant le manuscrit de l'auteur au moyen de ses propres cahiers d'étudiant et de ceux de deux autres auditeurs de Hitzig, et notant en marge ou entre parenthèses les variantes, je veux dire les passages où la pensée de l'auteur s'était revêtue, d'un semestre à l'autre, d'expressions ou de formules plus ou moins différentes. Ça et là, il a retouché le texte, mais avec une extrême discrétion et toujours dans l'esprit de l'auteur. Il a eu soin, d'ailleurs, d'ajouter en note l'indication de la littérature qui a paru depuis la mort de Hitzig.

Nous voilà donc en possession d'un nouvel ouvrage *posthume* sur la théologie biblique de l'Ancien Testament. Sauf erreur, c'est le septième sur quatorze ou quinze ouvrages traitant cette matière qui ont vu le jour depuis cinquante ans. Avant celui-ci, nous avons déjà ceux de *von Cælln* (1836), de *Steudel* (1840), de *Lutz* (1847), de *Hævernicks* (1848 par Hahn, 1863 par Herm. Schultz), d'*Eug. Haag* (1870, publié par MM. Athanase Coquerel fils et O. Douen), d'*Oehler* (1873-74, trad. en français par M. Henri de Rougemont

<sup>1</sup> *Dr. Ferdinand Hitzig's Vorlesungen über biblische Theologie und messianische Weissagungen des Alten Testaments*. Herausgegeben von Lic. Theol. J. J. Kneucker, Pfarrer in Ziegelhausen und a.-o. Professor an der Universität Heidelberg. Mit dem Brustbilde Hitzig's und einer Lebens- und Charakter-Skizze. Karlsruhe, H. Reuter, 1880. — XIV, 64 et 221 pages.

en 1876). Ce seul fait que la moitié des livres destinés à exposer l'histoire de la religion d'Israël sont des œuvres posthumes est singulièrement significatif. Il dit assez combien le sujet est difficile : toute la vie d'un homme suffit à peine pour s'en rendre maître. C'est une discipline qui est encore en pleine voie de formation.

L'objet de cette discipline est connu ; sa méthode, la méthode historique et génétique, ne fait plus question ; on est assez généralement d'accord sur le plan général de l'édifice ; les matériaux sont donnés. Mais ces matériaux, il faut les réunir, les tailler, les mettre en œuvre ; il faut les disposer dans l'ordre voulu. Mais surtout, cet édifice, il s'agit de l'élever sur un terrain en partie mobile où, par suite des infiltrations de la critique, il se produit de temps à autre des glissements, parfois même de vraies révolutions, — témoin la fameuse hypothèse Reuss-Graf-Wellhausen concernant le Pentateuque et spécialement le *code sacerdotal*, hypothèse qui gagne tous les jours des adeptes, mais dont l'ouvrage de Hitzig ne tient encore aucun compte. — Ajoutez que le succès de l'entreprise dépend en bonne partie de l'esprit que l'architecte apporte à son travail, et que l'école d'où il sort, les préoccupations théoriques qui le poursuivent souvent malgré lui peuvent exercer sur son œuvre une influence marquée, trop marquée parfois, et partant regrettable sous plus d'un rapport.

Voici comment Hitzig a distribué la matière. Après l'introduction obligée sur le nom et le but de la théologie biblique, les sources et la méthode, les principes directeurs, il traite dans un premier chapitre *du principe de la religion de l'Ancien Testament*. Il y passe successivement en revue la nature de l'esprit hébraïque, l'essence des religions de l'Asie antique, la religion des Israélites avant Moïse, la genèse du principe de la nouvelle religion des Hébreux (c'est-à-dire de la religion mosaïque), le rapport entre ce nouveau principe (« l'idée d'un Dieu qui est un esprit saint, » pag. 40) et les religions païennes. Ensuite, il expose, en deux parties distinctes : 1<sup>o</sup> *la dogmatique (Glaubenslehre) générale* ou les éléments *universalistes* de la théologie de l'Ancien Testament : Dieu en soi ; Dieu dans ses rapports avec le monde ; Dieu en relation avec l'homme ; — 2<sup>o</sup> le *particularisme*,

à savoir : l'idée de la théocratie ; l'organisme et le développement de la théocratie ; la théocratie idéale ou le Messie.

Ce dernier chapitre est traité avec plus de développements, et sur un plan en partie différent, dans le cours sur *les prophéties messianiques* qui remplit les quatre-vingts dernières pages du volume. Les remarques préliminaires sur l'espérance messianique sont suivies d'une première partie intitulée : *Messianisme inauthentique*, par où l'auteur entend les textes considérés à tort, selon lui, comme oracles messianiques. Après quoi vient la *prophétie messianique authentique*. Dans cette seconde partie, les textes sont groupés comme suit : le jour du jugement ; la conversion des gentils ; le rétablissement de la théocratie ; l'obstacle et son éloignement ; le chef de la théocratie idéale ; la résurrection des morts ; la nouvelle alliance. Les paragraphes qui auraient fait double emploi avec les sections correspondantes du dernier chapitre de la *théologie de l'Ancien Testament* sont supprimés et remplacés par un simple renvoi à ces sections. En outre, pour l'exégèse de nombre de passages messianiques, le lecteur est renvoyé aux commentaires de l'auteur, de sorte que, pour étudier avec fruit cette partie du volume, il est presque indispensable d'avoir les autres ouvrages de Hitzig sous la main.

Quand un homme de la valeur de Hitzig, un esprit aussi indépendant et original, aborde un domaine de cette importance, il y a toujours profit à le suivre, la route par laquelle il vous conduit fût-elle plus pénible encore et plus rocailleuse que ne l'est celle où l'on est obligé de cheminer en parcourant ces 215 pages. Sans la main secourable de l'éditeur, il est des pas qu'on aurait de la peine à franchir, quelque familiarisé qu'on soit d'ailleurs avec le vocabulaire particulier de l'ancien professeur de Heidelberg, avec les brusqueries de son style et les mystères de sa syntaxe. On raconte qu'un jour Hitzig, qui, dans ses leçons, ne craignait pas de mêler le plaisant au sévère, dit à ses auditeurs : « Savez-vous, messieurs, que le professeur Ewald de Göttingue a été enfermé pour avoir invectivé contre les Prussiens ? Cela lui vient très bien ; car ne l'eût-il mérité pour autre chose, il l'a mérité à cause du mauvais allemand qu'il écrit. » Franchement, en fait de mauvais allemand, il nous semble difficile de dire ce qui est pire, du laco-



nisme souvent énigmatique de Hitzig ou de la période emphatique et parfois nuageuse d'Ewald. Ce qui est certain, c'est que, agréable ou non, le langage de Hitzig a du nerf, et que la peine qu'il coûte au lecteur est rarement dépensée en vain.

A côté de bien des assertions sujettes à caution, des combinaisons aventureuses, des explications plus ou moins forcées, dont plusieurs étaient, du reste, déjà connues par de précédents ouvrages, on rencontre dans ce volume nombre d'aperçus nouveaux, de vues originales et fécondes, de mots ingénieux et bien frappés. Car les mots ont ici leur importance; chez un écrivain comme Hitzig, un mot en dit souvent plus que toute une phrase chez tel autre. Mais, comme on pouvait s'y attendre, étant donné l'homme, c'est essentiellement par ces traits de détail, c'est par la finesse ou l'originalité des observations sur certains points particuliers, que le livre qui nous occupe se fait remarquer. La théologie biblique comme telle n'y a pas gagné à proportion. A certains égards, il marque même un recul en comparaison des œuvres de Hermann Schultz et d'Oehler. Hitzig était avant tout philologue et critique. Ce n'est pas, croyons-nous, manquer de respect à sa mémoire que de dire que, dans la théologie biblique, il n'était pas dans son véritable élément. A tout prendre, sa gloire n'aurait rien perdu à ce que cet ouvrage posthume n'eût pas vu le jour.

Chose curieuse ! peu d'hommes ont insisté avec autant de force que Hitzig sur la nécessité d'envisager l'Ancien Testament d'une manière historique. Peu d'hommes ont autant fait que lui pour faire pénétrer ce principe dans l'esprit de ses contemporains et pour lui frayer les voies dans l'exégèse et la critique bibliques. Qui est-ce, parmi nous, qui, directement ou indirectement, ne lui a pas de grandes et précieuses obligations à cet égard ? Eh bien, ce champion de la méthode historique nous a légué une théologie biblique de l'Ancien Testament et un cours sur les prophéties messianiques qui brillent précisément par l'absence *presque* complète de cette méthode. Au lieu d'une histoire, il nous donne un système; au lieu d'une *théologie* biblique, une sorte de dogmatique. Et pourtant, dans l'un des paragraphes de l'introduction, il montre fort bien que la théologie biblique, pour réaliser son idéal, doit distinguer soigneusement les temps et même, ajoute-

t-il, les lieux d'où proviennent les divers écrits, et que le principe chronologique doit être inséparable de la méthode génétique ! En dépit de cela, Hitzig s'est laissé entraîner par l'esprit de système et par des préoccupations rationnelles. Le logicien a absorbé l'historien.

Dans le premier chapitre, il est vrai, l'auteur fait un effort pour procéder historiquement. Il essaye de décrire la genèse du principe de ce qu'il appelle la religion néo-hébraïque, par où il entend la religion mosaïque. Il cherche à expliquer comment, en partant de l'astrolâtrie des nomades, en particulier du culte de Sirius qu'il combine (d'après Amos V, 26) avec l'*El-Schaddaï* des patriarches et l'*Ahourô-mazdâo* des Perses, les Hébreux israélites se sont élevés à un niveau religieux supérieur. Sous l'influence du désert, « cette terre du renoncement et des privations, » qui fait rentrer l'homme en lui-même et le porte à la réflexion ; par la contemplation du ciel lumineux et inaccessible, l'esprit hébreu aurait été amené par la voie de l'abstraction à concevoir une divinité unique, un *élohîm*, être vivant et spirituel. A cet *élohîm* (pluriel d'abstraction), Moïse aurait donné, en Egypte, le nom de *Yahwêh*, nom formé sur le modèle de l'arménien *Astuads*, c'est-à-dire « celui qui est. » Dans un des paragraphes subséquents, intitulé « le mouvement de l'idée » (il s'agit de l'idée de Dieu), l'auteur se borne ensuite à remarquer que, avec le progrès des temps, cette idée a dû s'épurer de plus en plus, en se dépouillant des anthropomorphismes les plus choquants, et que le sujet divin, conçu d'abord essentiellement comme absolue *puissance*, a été revêtu ensuite des attributs de la *sainteté* (non seulement négative, métaphysique, mais positive, éthique), de la *justice* et enfin de la *grâce*. A cela se borne l'histoire de l'idée de Dieu chez les Hébreux. Il semblerait donc que, dès l'abord, *Yahwêh* ait été conçu comme l'être absolu, le Dieu unique du monde au sens le plus universaliste, que dès l'époque de Moïse Israël aurait été non seulement monolâtre, mais monothéiste, dans toute la force du terme. On a peine à croire que telle fût bien l'idée de Hitzig ; en tout cas, c'est celle qui ressort de son exposé sous forme systématique.

Cette absence ou, du moins, cette application tout à fait insuffisante de la méthode historico-génétique est encore plus fâcheuse



lorsqu'il s'agit des prophéties messianiques. Qu'une histoire de la prophétie messianique aboutisse, dans un chapitre final, à un *résumé systématique* des idées et des espérances relatives à la « fin des jours, » à la théocratie idéale de l'avenir, cela pourrait se justifier. Mais l'important est précisément l'*histoire* de ces idées et de ces espérances, l'étude chronologique de leur éclosion, de leur épanouissement, de leur transformation sous l'influence des facteurs historiques. Là surtout la méthode génétique doit trouver son emploi. Autrement on risque d'entretenir le lecteur dans les errements de l'ancien supranaturalisme. Remarquez d'ailleurs que, dans une histoire de la prophétie messianique telle que nous la concevons, la plupart des textes que Hitzig exile dans les terres du « messianisme inauthentique » trouveraient sans peine leur place naturelle, en tant qu'ils servent à expliquer la *genèse* de cette prophétie. (Par ex. Gen. XII, 2, 3; Ps. II, XLV, LXXII, CX.)

Nous ne nous arrêterons pas à critiquer la division de la théologie biblique en *universalisme* et en *particularisme*, division artificielle, renouvelée de De Wette et de von Coelln, qui a le tort de méconnaître l'intime pénétration de ces deux éléments dans les monuments les plus importants et les plus authentiques de la foi et de la piété israélites. Il suffira également de signaler, sans y insister longuement, le rôle abusif que Hitzig fait jouer partout à la réflexion, au raisonnement, à l'abstraction, et cela aux dépens de la conscience et de la vie religieuses et surtout de l'intuition prophétique. A l'entendre, on dirait parfois que les Israélites étaient un peuple de philosophes. C'est là une des conséquences de ce vieux rationalisme que Hitzig avait sucé avec le lait de sa mère, et dont il a été, parmi les théologiens de l'Allemagne, un des derniers et des plus respectables représentants.

Hitzig valait mieux que sa théologie. C'est ce qui ressort d'une manière bienfaisante de la notice biographique que l'éditeur a placée en tête du volume, et qu'il a ornée du portrait photographique du défunt. Tous ceux, et ils sont nombreux, qui ont profité en quelque manière des travaux de ce courageux et infatigable chercheur, sauront gré à M. Kneucker d'avoir tracé à leur usage cette esquisse et de leur avoir fait connaître et apprécier comme homme, comme caractère, celui qu'ils avaient appris à respecter

et à admirer comme savant. Ils n'auront pas de peine à lui pardonner si l'affection filiale qui l'unissait à son maître lui a fait prendre un peu trop constamment le ton d'un panégyriste.

Qu'il nous soit permis, en prenant congé de ce volume, de terminer par deux traits, empruntés à la notice biographique, qui nous semblent caractériser assez bien, l'un la soif de connaître qui n'a jamais cessé de poursuivre l'illustre critique, l'autre ses convictions religieuses et philosophiques.

Né près de Lörrach, dans l'Oberland badois, le jeune Hitzig passa ses premières années à la campagne. Il était doué d'une intelligence prompte à saisir les choses et dévoré du désir d'apprendre. Son père, cependant, un digne pasteur, n'était pas pressé de lui faire commencer le latin. Enfin, un jour, n'y tenant plus, l'enfant tout en larmes vint à son père et : « Tu veux donc, lui dit-il, me laisser grandir comme une brute (*wie das liebe Vieh*) ? » parole qui lui valut un vigoureux soufflet, mais eut pour effet, en retour, que dès le lendemain on le fit entrer au *pædagogium* de Lörrach, d'où il passa bientôt au lycée de Carlsruhe et de là, à l'âge de 17 ans, à l'université de Heidelberg.

En 1851, étant encore à Zurich, il écrivait ce qui suit à un de ses amis qui venait de perdre sa femme. « J'ai été joyeusement surpris de rencontrer chez vous, médecin, et formé à l'école des philosophes, l'expression d'une conviction religieuse qui de nos jours, et chez les hommes cultivés, ou bien s'est perdue, ou bien se trouve alliée à toute sorte d'autres ingrédients. Où s'en vont les esprits ? Si au delà de la mort qui suit cette vie il n'y a rien, pourquoi n'en serait-il pas de même de celle qui la précède ? Pourquoi entrons-nous dans cette vie ? Bien peu de gens réfléchissent à ceci que temps et éternité ne forment qu'une opposition logique, et non une antithèse métaphysique ; que le temps est une partie de l'éternité ; que nous sommes au beau milieu de l'éternité. Le fait, — si du moins c'en est réellement un, — le fait que je vis maintenant, prouve que je vivrai éternellement. Qui, au contraire, prouvera ou rendra seulement vraisemblable que l'âme est composée et par conséquent sujette à se décomposer ? La conception panthéiste du monde est fort attrayante pour toute une couche d'hommes, savoir pour ceux qui, parce que ce qui est réel pour

moi se mesure d'après l'idée que je m'en fais, font de leur idée la mesure du réel en soi. Pour des commis voyageurs, des barbiers, de nobles fainéants, etc., c'est tout ce qu'il en faut. Elle serait même belle et bonne en soi, tout comme le mouvement perpétuel et la cadrature du cercle, si seulement il n'y manquait pas toujours une bagatelle, et si cette bagatelle n'était pas précisément ce dont tout dépend. »

---

H. V.

## PHILOSOPHIE

---

PAUL VOITURON. — LE LIBÉRALISME ET LES IDÉES RELIGIEUSES <sup>1</sup>.

M. Paul Voituron n'en est pas à son coup d'essai. Quatre écrits sont déjà sortis de sa plume, dont un en deux volumes, auquel l'Institut de France a décerné une mention honorable.

Cette nouvelle publication témoigne de beaucoup de science, d'une réelle intelligence de la liberté, d'un esprit critique délié et d'un sens moral très développé.

Malheureusement, la thèse de M. Paul Voituron est insoutenable, bien que quatre cents pages aient été consacrées à la soutenir. Ajoutons que le style du *Libéralisme* gagnerait à être plus français, plus léger, plus vif, plus rapide.

### I

« Toute religion a des conséquences politiques et sociales, comme toute organisation de la société se relie, de déduction en déduction, à un principe moral et religieux. » Par conséquent, telle religion, tel état social. Le fait est indéniable.

Ce que réclame la société moderne, c'est une organisation politique et sociale fondée sur le principe de la liberté. L'Etat ne doit être que le protecteur des droits des citoyens ; il faut qu'il respecte ces droits, antérieurs et supérieurs aux lois positives.

Or la question qui se pose est celle de savoir si les religions

<sup>1</sup> *Le libéralisme et les idées religieuses*, par Paul Voituron, avocat à la cour d'appel de Gand. Bruxelles et Paris, 1879.