Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 34 (1946)

Buchbesprechung: Comptes rendus

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: 08.12.2025

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

COMPTES RENDUS

EDMOND JACOB : *La tradition historique en Israël.* (Etudes théologiques et religieuses, publiées par la Faculté de théologie protestante de Montpellier, XXIe année, 1946, n° 1, 208 pages.)

La critique littéraire s'est appliquée depuis longtemps à isoler et à reconstituer les « sources » des livres historiques de l'Ancien Testament. Remontant plus haut, M. Jacob cherche à comprendre comment la tradition elle-même s'est formée. Dans sa brève introduction il formule d'emblée sa thèse principale : « C'est la religion d'Israël fondée sur l'histoire et vivant de la révélation de Dieu dans l'Histoire qui fut la cause essentielle de l'essor de la littérature historique » (p. 5). Dans un chapitre liminaire (« Considérations générales ») il caractérise l'historiographie antique, qui est un art plutôt qu'une science. Les historiens sémitiques sont des collecteurs de renseignements, qui ne redoutent pas de mettre côte à côte des traditions opposées, laissant au lecteur le soin de juger. Ce qui n'a pas empêché les historiens bibliques de faire un choix parmi les documents et d'ordonner leur matière selon un plan qui leur était personnel. Toute l'historiographie israélite est dominée par la conviction que Yahvé est le maître de l'histoire, que l'histoire a un commencement et une fin, une fin qui sera le « jour de Yahvé ».

La première partie étudie d'abord la genèse de la tradition orale, dont les contes, les mythes et les légendes forment la matière. Les sanctuaires et leurs rites ont joué un rôle décisif dans la formation et la transmission de la tradition orale, puis écrite. L'auteur passe en revue les « milieux » qui donnèrent naissance à la tradition et précise le rôle des poètes, des prêtres et des sanctuaires, des lieux géographiques, des cours royales, des cercles prophétiques ; enfin les essais d'histoire savante, dont les généalogies furent le point de départ.

La deuxième partie est consacrée à étudier les récits (récits de l'âge héroïque : les Juges et Saül ; les Rois : biographie de David, actes de Salomon, chroniques des rois d'Israël et de Juda) et à examiner la technique de la narration.

Dans la troisième partie, l'auteur caractérise les œuvres de synthèse : le Yahviste, les écrits du cycle des prophètes (Elie, Elisée, Esaïe, Jérémie),

la philosophie prophétique de l'histoire (les prophètes du VIIIe siècle, ceux de la fin du royaume de Juda, ceux de l'exil), l'école deutéronomiste, l'œuvre de l'historien sacerdotal, les autobiographies d'Esdras et de Néhémie, la synthèse du Chroniste, et enfin la littérature apocalyptique (Daniel).

Dans une courte conclusion M. Jacob noue sa gerbe. L'histoire, dans l'Ancien Testament, est descriptive et explicative, et la biographie y occupe une large place, parce que « l'Ancien Testament connaît le rôle dynamique des minorités et affirme la dignité de la personne humaine » (p. 197). Le but de l'histoire est l'instauration de la théocratie, que le culte réalisait, par anticipation, de façon parfaite.

Cette sèche énumération des thèmes traités montre l'ampleur de l'enquête menée par l'auteur et le plan de son livre, qui s'achève par une ample bibliographie. Elle ne donne aucune idée de la pénétration avec laquelle il a saisi l'originalité des historiens bibliques et leurs intentions. Il a renouvelé un sujet ancien, en le plaçant sur le terrain psychologique et surtout théologique. Contribution substantielle à la théologie biblique, cet ouvrage est le bienvenu. On ne peut qu'être frappé de l'importance qu'au dire des historiens israélites ont eue certaines personnalités ; l'individualisme tant décrié trouve ici des défenseurs. Surtout, c'est une leçon de foi qui se dégage de cet exposé : tout au long de l'ère biblique, les croyants ont, contre vents et marée, affirmé leur certitude de la providence et de la souveraineté du Dieu d'Israël.

Mais, en voyant comment ces écrivains ont successivement interprété et utilisé l'histoire de différentes manières, selon leurs tendances particulières, on est forcément conduit à se demander dans quelle mesure des reconstructions apologétiques et didactiques de l'histoire telles que celles du Deutéronomiste et de l'historien sacerdotal étaient légitimes. Et peut-on vraiment dire, avec M. Jacob, que le Chroniste « n'a jamais déformé le passé » (p. 191) ? Une démonstration, si bien intentionnée soit-elle, qui est inspirée par un esprit de système, ne convainc guère quiconque estime qu'en théologie la fin ne saurait justifier les moyens. (Ce n'est pas M. Jacob que vise cette remarque.)

L'exécution matérielle du volume laisse malheureusement beaucoup à désirer. Les incorrections typographiques sont innombrables et déforment parfois gravement la pensée de l'auteur. Trop souvent les références manquent. L'édition des ouvrages qui en ont eu plus d'une n'est pas toujours indiquée (par exemple les *Schriften des Alten Testaments in Auswahl*). On s'étonne aussi de certaines omissions. Enfin, il y a ici et là quelque flottement dans la pensée (ainsi au sujet de l'Elohiste, p. 62, 116-120, 158).

Malgré ces défectuosités, le travail de M. Jacob est solide, modéré, suggestif, et il représente une mise au point qui sera consultée avec profit et reconnaissance.

WILLIAM GOY.

SCHLEIERMACHER, *Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés.* Traduction, introduction et notes de I.-J. Rouge. Bibliothèque philosophique, Paris, Aubier, 1944.

Si singulier que cela puisse paraître, nous n'avions pas encore une traduction française de ces fameuses *Reden*, la première publication de Schleiermacher, l'œuvre de jeunesse où se révèlent tant d'éclatantes qualités que son auteur y apparaît déjà dans sa destination de chef de file. Les théologiens apprécieront donc à sa valeur le service que leur a rendu un de nos éminents compatriotes, le Vaudois Isaac Rouge, professeur honoraire de la Sorbonne, en comblant une lacune aussi regrettable qu'inexplicable.

Schleiermacher a retenu d'une manière trop restreinte l'attention des traducteurs français. Lorsqu'on songe au rayonnement considérable de son œuvre, à l'influence que son génie a exercé sur le développement théologique de tant de générations, à la place unique qu'il occupe dans l'histoire de la pensée protestante, on constate avec étonnement que la version française d'une telle richesse demeure réduite à des éléments fort modestes. A notre connaissance, seuls ont été traduits intégralement les trois textes que voici : *Die Monologen* (« Monologues », par L. SEGOND, 1re éd., Genève, 1837) ; *Die Weihnachtsfeier* (« La Fête de Noël », par D. TISSOT, Paris, 1892) ; *Kurze Darstellung des theologischen Studiums* (« Encyclopédie théologique », par D. TISSOT, Lausanne, 1898). David Tissot a en outre publié, sous le titre « La Foi chrétienne » une adaptation de l'œuvre maîtresse de Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (Paris, s. d.).

L'initiative de M. Rouge est la bienvenue. Elle permettra de mieux connaître un aspect particulièrement intéressant de l'œuvre de Schleiermacher, et cela dans des conditions très engageantes. Car M. Rouge fait précéder le texte même des *Discours* d'une longue préface, qui est en fait une remarquable introduction. Après avoir situé son auteur dans le mouvement général de la pensée à la fin du XVIIIe siècle et indiqué les influences qui se sont exercées sur le jeune pasteur berlinois, M. Rouge donne des cinq discours une analyse qui est tout autre chose qu'un sec résumé, un véritable commentaire théologique et historique. L'élaboration de l'œuvre, le cheminement spirituel dont elle est l'expression et l'aboutissement, l'interprétation qu'il faut donner de tel ou tel passage difficile, tout cela est abordé et noté avec autant de respect que de clairvoyance. Ce compte rendu anticipé prépare admirablement le lecteur à parcourir les *Discours*, dans lesquels la majesté du style oratoire s'applique aux démarches subtiles d'un esprit cultivé, perspicace, sévère vis-à-vis de lui-même, mais combien « ondoyant et divers ».

En disant que Schleiermacher est « plus pressé de communiquer ses idées que soucieux de les mettre au net », M. Rouge définit exactement le genre de difficultés qu'il avait à vaincre, et qu'il a vaincues. Entendons-nous : en allemand pas plus que dans la présente traduction, on ne pourra lire les

Reden d'une façon hâtive. Ces discours n'ont pas une allure cursive. Mais le lecteur français saura gré à M. Rouge d'avoir pleinement atteint le but qu'il se propose, de donner « aussi exactement que possible la même connaissance de la pensée de Schleiermacher que l'étude du texte allemand dans une édition critique ».

Disons enfin qu'on trouvera dans ce volume (p. 111-115) une bibliographie qui rendra de grands services par son ampleur et sa précision.

Edouard MAURIS.

NÉRÉE-MAD. HOURIET : *Anthropologie philosophique*, de M. Paul Haeberlin.

Après avoir lu l'*Anthropologie philosophique* (1), nous sommes étonnée de voir combien de problèmes ce petit volume d'à peine cent cinquante pages nous révèle, dans combien de directions différentes il nous oriente, et combien de perspectives nouvelles il nous ouvre. Nous le serons peut-être un peu moins, si nous songeons que nous avons devant nous le résumé, pour ainsi dire, de la philosophie haeberlinienne, au moins dans ses points essentiels.

M. Haeberlin reprend ici le problème de l'Etre et plus particulièrement de l'être de l'homme, dont il cherche à analyser la structure, les problèmes que celui-ci se pose nécessairement étant donné cette structure qui est la sienne, et les possibilités qu'il a de les résoudre et d'arriver à une compréhension vraie du monde, compréhension qu'il n'acquerra que par la culture, c'est-à-dire par la forme la plus élevée de la vie selon la vérité.

M. Haeberlin part du problème que pose la dualité du corps et de l'âme. Cette dualité n'est qu'apparente, car *unité* et *individualité* existent toutes deux sans pourtant s'exclure. En effet, l'être particulier *est*, mais à titre de fonction particulière de l'Etre, de la substance unique. Ce n'est pas une partie de l'Etre, mais un *mode* de l'Etre. Si l'individu est un, c'est qu'il est un mode qualitatif de l'Etre (2).

La vie de l'Etre est donc constituée par le rapport fonctionnel des individus entre eux, rapport qui change constamment, modifiant l'Etre, non dans son essence, qui est immuable, mais dans sa « configuration ». Ainsi le *devenir* est expliqué d'une façon très logique. C'est la vie même de l'Etre qui se réalise éternellement, à chaque instant, bien qu'en un certain sens elle soit toujours achevée. Chaque existence est une des possibilités infinies de l'essence qui se réalise. Elle ne peut plus être possible sous cette forme, mais elle contient d'autres possibilités qui, à leur tour, se transformeront en de nouvelles réalités contenant de nouvelles possibilités, et ainsi de suite.

(1) Trad. P. Thévenaz, Paris, Presses universitaires de France, 1943. — (2) Pour plus de détails à ce sujet, nous renvoyons à l'article de M. P. THÉVENAZ, « Remarques sur l'être, l'individu et le concret », paru dans la *Rev. théol. et phil.*, 1940.

C'est donc un mouvement continu qui se produit sans détruire en rien l'unité et la perfection de l'Etre dont il est la manifestation.

Les fondements de cette philosophie de l'Etre nous permettent de comprendre l'être de l'homme. Nous touchons ici à ce qu'il y a de plus original dans la pensée de M. Haeberlin. Dans le flux continuel du devenir peuvent intervenir des formations particulières qui jouissent d'une durée relative, « quand des individus sont entre eux en relation qualitative ou fonctionnelle plus étroite qu'avec d'autres individus » (p. 15). Ils sont alors unis et guidés par un seul individu, l'*individu central*, qui leur impose sa volonté et qui peut « s'identifier » — c'est la condition de toute perception de soi — avec l'organisme qu'il crée. La conduite de cet organisme ne sera autre chose que celle de l'« individu central ».

Si M. Haeberlin insiste sur cette question des organismes, c'est que l'homme est précisément un organisme formé d'un individu central, l'*âme*, — le véritable sujet de la conduite humaine — et d'un groupe d'individus, disons de *monades*, qui doivent être capables de recevoir l'idée directrice que leur impose l'âme et « d'agir dans le même sens ». L'homme n'est donc pas un composé de deux éléments complètement séparés, l'âme et le corps, mais une création de l'âme. Cependant, comme chaque individu ne peut renoncer à sa façon de réagir particulière, nous comprenons qu'un organisme ne peut être parfait. C'est ce qui nous explique la *maladie* et la *mort*, la maladie n'étant en somme qu'insubordination du corps à l'âme, opposition des individus à l'idée, tandis que la mort est la « dissolution de la constellation » qu'ils forment. Elle signifie : mort de l'homme, et non mort de l'âme — car l'âme est éternelle — ni mort du corps ou anéantissement des individus, puisque ceux-ci en tant qu'individus sont aussi éternels. « L'homme est donc un être historique,... il surgit à un moment donné et doit périr » (p. 46).

Cette imperfection naturelle de tout organisme crée en l'âme une sorte de dualité ou de contradiction. L'âme, en effet, qui se perçoit elle-même dans la conduite du corps, perçoit en même temps un objet étranger, un non-moi, qu'elle distingue d'elle. Elle doit à son essence de se sentir problématique, car elle est un individu, donc un mode de l'Etre continuellement soumis à deux orientations différentes : 1° *objective* : elle veut réaliser l'unité de l'Etre absolu, « le soi intégral » ; 2° *subjective* : elle veut imposer à cette unité son point de vue particulier, celui de l'homme. La « puissance étrangère » que l'âme perçoit en même temps qu'elle-même n'est ainsi que sa propre « objectivité », dont elle fait à tort une puissance substantielle.

Dans la lutte que l'âme entreprend pour supprimer cette dualité qu'elle découvre en elle, on peut distinguer deux phases opposées. Dans la première, l'âme s'efforce de chasser la puissance étrangère, la « puissance démonique », qui s'oppose à ses visées subjectives. Dans la seconde, en revanche, l'âme, devant son impuissance, se soumet et reconnaît la supériorité de l'objectivité. Mais elle ne parvient que progressivement à la *foi intégrale*. De cette

foi la dévotion magique et la dévotion morale sont des approximations encore fortement entachées de « subjectivité ». Ce n'est que dans la seconde phase que, triomphant de l'instinct, l'homme trouvera le moyen d'échapper à la problématique et de sortir de l'impasse où il se voit tiraillé entre deux puissances opposées, parce que son attachement à la visée subjective ne lui offre qu'une perspective déformante de sa relation avec le monde. Cela amène M. Haeberlin à définir le concept d'*esprit*, qui joue un rôle important dans sa philosophie. Nous nous élevons à l'intelligence de la spiritualité, et nous comprenons le véritable sens du monde, dès que nous cessons de revendiquer pour nous « un être substantiel à part » (p. 117). « L'esprit désigne la capacité de reconnaître subjectivement l'objectivité » (p. 116), de nous élever à l'intuition de l'Etre, de voir en elle la vérité et de lui laisser par conséquent toute autorité. C'est par l'esprit que l'âme est « croyante ». L'esprit pousse l'âme à vivre conformément au « sens objectif » : il donne à la vie une forme selon ce sens, et cette forme, M. Haeberlin la désigne du nom de *culture*.

Nous ne pouvons qu'esquisser cette culture telle que M. Haeberlin la conçoit. Elle se manifeste sous des modalités diverses : *esthétique*, elle est la possibilité de découvrir la beauté ; *logique*, celle de comprendre nos rapports avec le monde ; *éthique* ou *sociale*, celle plus particulière de comprendre nos relations avec nos semblables. Si on la considère dans son essence même et son objet dernier, la culture est « l'effort de l'âme pour spiritualiser la vie » (p. 120). Mais que veut dire cette expression ? Au fond, la plus haute aspiration de l'âme est de se libérer de toute finalité particulière, de tout souci d'atteindre tel ou tel but. L'âme vise au delà du « problématique », à ce qui repose en soi dans la pleine suffisance de son être. Tel est « l'état esthétique », auquel nous parvenons par instants lorsque nous contemplons ce qui est beau. « L'expérience de la beauté est vision de l'unité éternelle dans l'objet occasionnel. » Elle est pure joie au sein de l'Etre dont elle reçoit le don gratuit. Jouir de l'Etre par la *forme* — qui est expression de l'unité devenue sensible à l'esprit — telle est la fin non seulement de l'*art*, mais de tout ce qui est *jeu*, de tout ce qui est *fête*.

La culture trouve aussi un objet à spiritualiser dans les relations avec le prochain (que M. Haeberlin désigne par le terme de *politique*, pris en un sens très large). Spiritualiser la politique, la libérer de toute visée qui ne serait que subjective, cela consistera à traiter les autres hommes selon la vérité ontologique comme des « compagnons dans l'Etre, des copartenaires de l'unité » (p. 129).

De même aussi la recherche du vrai ne sera pas seulement « culture de la conscience individuelle », mais culture de la « connaissance de l'unité de l'Etre », c'est-à-dire effort pour « surmonter toute dureté de cœur et tout égocentrisme ». Car il n'est pas possible de cultiver la vérité sans vivre dans la vérité.

Finalement, l'âme libérée acceptera sa condition double qui la fait vivre

dans la temporalité, où elle est astreinte à poursuivre des fins subjectives, et dans l'éternité, qui est l'au-delà de toute subjectivité. Ainsi la subjectivité sera dépassée, mais non reniée. Car « la foi intégrale » se distingue du moralisme étroit dont le vice est de méconnaître et de condamner l'égocentrisme des étapes inférieures. « Elle ne connaît dans l'Etre aucune indignité essentielle : elle sait que *sub specie aeterni* personne n'est mauvais et que le bien absolu s'accomplit grâce aux limitations individuelles » (p. 141).

Quel dommage que ce livre, riche de substance, soit écrit dans une langue si condensée et si abstraite qu'elle risque de rebuter parfois le lecteur français !

Nérée-Mad. HOURIET.

Imprimerie La Concorde, Lausanne (Suisse). 626/12.46.