

Miscellanées

Objektyp: **Group**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **9 (1921)**

Heft 40

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

MISCELLANÉES

IDÉALISME ET RÉALISME

Quoique publié en 1920, ce beau et curieux livre (1) est un ouvrage de la guerre. L'auteur a pris part à la grande mêlée. Il a emporté au front la *République* et les *Lois* de Platon ainsi que la *Politique* d'Aristote. Il les a méditées pendant ses heures de loisir et il y a trouvé, non seulement de nobles jouissances, mais encore d'utiles suggestions sur les problèmes du temps présent. Il en a fait l'objet d'un cours à l'École des Hautes Etudes en 1916 et de conférences aux troupes en 1917. Enfin il a repris et remanié ces leçons et il les « offre à la jeunesse qui veut s'instruire et penser pour mieux agir », dans la conviction que notre société moderne peut trouver encore des inspirations auprès des grands philosophes de la Grèce.

M. de Faye veut donc faire œuvre de réformateur. C'est le désir d'indiquer à ses contemporains une voie sûre qui lui a mis la plume à la main. Mais il ne s'est pas départi pour cela de la méthode historique la plus stricte. Il est et demeure un érudit même lorsqu'il se mue en apôtre. On le voit rien qu'à la façon rigoureuse dont il sépare l'analyse des théories de Platon et d'Aristote des applications qu'il en tire. Le livre y perd en unité, mais il conserve, à ce prix, toute sa valeur scientifique.

Dans la première partie de son ouvrage, l'auteur expose les idées politiques et sociales de Platon et d'Aristote d'une manière objective et sans s'appesantir sur les questions de critique, d'exégèse et de chronologie qu'il se contente de signaler et de trancher en notes. Nous ne pouvons nous arrêter à cette exposition de la pensée des deux grands maîtres de l'antiquité grecque. Disons seulement qu'elle se recommande par sa netteté, sa clarté et son exactitude. M. de Faye marque les différences d'esprit et de méthode qui distinguent Platon d'Aristote, le premier, incarnant l'idéalisme le plus pur, tourné vers les idées, préoccupé surtout de fixer le type éternel et parfait sur lequel la réalité doit se mouler et, quoi qu'on en ait dit, animé d'ardentes ambitions réformatrices ; le second, tourné au contraire vers les faits, préoccupé de les

(1) Eugène DE FAYE. *Idéalisme et réalisme. Une application aux problèmes d'après-guerre des idées politiques et sociales de Platon et d'Aristote.* Paris, Bossard, 1920.

observer et de les noter avec un soin minutieux, adepte du réalisme, mais d'un réalisme modéré, mitigé par l'idéalisme platonicien, très différent de celui dont l'Allemagne a donné le triste exemple. Mais M. de Faye met aussi en pleine lumière leurs traits communs. L'un et l'autre légifèrent pour de petits groupements humains. Ils ont en vue la Cité, non la nation. Et cette Cité ils ne la conçoivent pas comme une simple agglomération d'individus; elle est à leurs yeux un Etre, nous dirions une personne morale, ayant son âme, son esprit, ses droits et sa mission. Le réaliste Aristote aussi bien que l'idéaliste Platon assignent à la Cité la justice pour fin dernière et ils ne craignent pas de faire converger vers ce but l'éducation, la constitution politique et l'organisation économique. Enfin ils s'appliquent — M. de Faye le relève aussi — à substituer au despotisme d'un tyran, d'une autocratie ou de la plèbe l'autorité des Lois qu'ils entourent d'un respect religieux.

Le seconde partie de l'ouvrage, la plus originale et la plus personnelle incontestablement, est une application des idées de Platon et d'Aristote aux graves problèmes politiques et sociaux de l'heure actuelle. S'inspirant des philosophes dont il vient d'exposer les doctrines, M. de Faye marque la direction dans laquelle la société moderne doit marcher pour vivre.

La guerre a posé une alternative. Il faut choisir entre l'idéalisme et le réalisme. L'Allemagne a appliqué le deuxième principe de la manière la plus géniale, mais aussi la plus cynique. Résultats: guerre, ruines, destructions de toute espèce. Si l'humanité persiste dans cette voie, si les Alliés vainqueurs suivent l'exemple de leurs ennemis c'est, à brève échéance, l'effondrement complet de notre civilisation. Le salut ne se trouve que dans l'idéalisme qui soumet l'activité des individus et des peuples à des règles de justice, de vérité et de bienveillance. M. de Faye se garde bien de préconiser un retour pur et simple à la *République* de Platon. Cela ne serait ni possible ni désirable. Mais il estime qu'une intelligente adaptation de l'idéal grec aux besoins de la société moderne permettrait à celle-ci, tout en évitant les aberrations du collectivisme bolchéviste, de se dégager de ce libéralisme économique et politique dont l'impuissance à donner au monde la paix et le bien-être dans l'équité n'est que trop manifeste. Et voici les résultats auxquels M. de Faye arrive.

1. Dans une nation la souveraineté ne doit appartenir ni à un individu, ni à un clan, ni à une caste; seules les lois peuvent en être les dépositaires. (1)

2. Une nation ne peut être grande et forte que si elle a un but qui se légitime devant la raison et la conscience et vers lequel convergent les

(1) Sans doute l'intervention du facteur personnel est nécessaire, mais il doit être réduit au strict minimum.

efforts de tous les individus. C'est un devoir pour chaque peuple de prendre conscience de ses « fins nationales » et de les fixer dans des chartes. La France a déjà, dans la *Déclaration des droits de l'homme*, un de ces documents. Il lui en faudrait d'autres encore qui définissent les droits de la nation à l'égard du citoyen ainsi que les droits respectifs des individus entre eux.

3. Il ne suffit pas de fixer ces « fins nationales » dans une charte, il faut en faire une réalité vivante et pour cela créer une éducation nationale qui inculque aux jeunes générations l'idéal collectif où s'expriment à la fois la tradition, l'âme et la « vocation supérieure » de la nation. Les organes de cette éducation seront l'école, la presse et éventuellement l'Église.

4. Enfin il est nécessaire de fixer les droits de la nation par rapport aux autres nations, c'est-à-dire de promulguer une charte de l'humanité, qui serait la vraie base de la Société des Nations.

Un tel programme, en particulier cette conception des fins nationales et cette confiance excessive dans l'efficacité des chartes et des lois pour contenir la poussée des égoïsmes individuels et collectifs, soulèvent de nombreuses questions et appelleraient de notre part plus d'une critique. Mais nous n'insistons pas, préférant, en guise de conclusion, remercier M. de Faye d'avoir quitté momentanément ses travaux d'érudition pour nous apporter le secours d'une pensée loyale et généreuse, se mettant ainsi au nombre de ceux auxquels Ch. Secrétan réserve le premier rang parce qu'« exister, pour eux c'est se rendre utiles ».

PH. DAULTE

LA « HAUTE ÉGLISE » EN ALLEMAGNE

Un parti de la Haute Église a surgi en Allemagne en pleine guerre. Il constitue une synthèse du néo-luthéranisme extrême et du ritualisme anglais. Ces deux tendances, si rapprochées au fond et sans contact extérieur jusqu'à ce jour (l'Église anglicane étant considérée comme « réformée »!), devaient forcément se rencontrer une fois. En octobre 1917, le pasteur Heinrich Hansen de Kropp (Holstein) publia, à l'occasion du quatre centième anniversaire de la Réformation, quatre vingt-cinq thèses en latin et en allemand. Ces *stimuli et clavi*, visiblement inspirés de Luther dans leur forme, quoique leur ressemblant fort peu par le fond, ont fait peu de bruit. Le pasteur Heinrich Mosel, de Hetzdorf près Wolfshagen (Uckermark), en fut cependant frappé et entama avec leur auteur une correspondance qui eut pour résultat, en juin 1918, un appel à tous les pasteurs qui se sentaient des affinités avec les idées néo-luthériennes et avec le ritualisme anglais quant à la notion de l'Église et à celle du pastorat. C'est ainsi que, le 9 octobre 1918,

un mois avant la débâcle politique, fut fondée au Vereinshaus de Berlin la *Hochkirchliche Vereinigung*, avec six participants ! Aujourd'hui elle en compte deux cent cinquante, dont cent pasteurs, et publia, dès janvier 1919, une revue mensuelle, *die Hochkirche*, qui tire à mille exemplaires, dont cent sont expédiés en Suisse. Le représentant du mouvement dans notre pays est M. Heinz, curé vieux-catholique à Rheinfelden, qui distribue la Revue et donne obligeamment tous les renseignements désirables.

Voici, tout d'abord, quelques-unes des thèses qui caractérisent le mouvement :

Si le protestantisme veut retrouver son prestige dans la vie publique des nations, il devra se souvenir de sa catholicité (14).

Le système épiscopal est conforme à l'esprit de l'antiquité et aux Saintes Ecritures.

L'abolition complète de la confession auriculaire a enlevé sa valeur et sa force à la préparation de la sainte cène (53).

Il est anormal que les professeurs de théologie soient nommés par l'Etat, puisqu'ils préparent les serviteurs de l'Eglise (57).

Bien des institutions de l'ancienne Eglise ont été abolies à tort par la Réforme ; *abusus non tollit usum !* (68).

La théorie de l'*opus operatum*, appliquée aux sacrements, se défend à la rigueur. Depuis les jours du piétisme qui signifie le commencement de la déchéance luthérienne, la valeur objective du sacrement a été méconnue (51, 80, 81).

La confession et la consécration des prêtres peuvent être considérées comme des sacrements de second ordre (85).

Il faut retourner partout à la vraie catholicité (90).

Pour quiconque connaît l'évolution du ritualisme anglican depuis cinquante ans, il n'y a rien là de nouveau. On peut même reprocher au mouvement allemand de le copier servilement. Je n'ai qu'à rappeler les principaux postulats du mouvement anglican : La Sainte Cène, ou eucharistie, considérée comme un sacrifice, avec l'élévation des espèces ; l'*eastward position* (l'officiant tournant le dos aux fidèles en s'adressant à Dieu : *ex oriente lux !*) ; le rétablissement d'un tiers-ordre monacal ; la confession auriculaire ; la vénération de la Vierge et des saints dans certaines limites ; l'emploi fréquent du signe de la croix ; la position assise pour le sermon, debout pour le chant, à genoux pour les prières ; le célibat recommandé aux prêtres ou pasteurs ; le rétablissement du chant rythmique des psaumes et des répons ; l'emploi d'enfants de chœurs munis d'encensoirs et de différents costumes pour le pasteur (*stola, alba, casula*) ; l'élaboration d'un bréviaire pour les laïques et pour les ecclésiastiques, semblable au *Common Prayer Book* ; l'ornementation des Eglises ; la limitation du rôle du sermon ; la dépréciation de la Réforme, du Piétisme et de tout sub-

jectivisme dans la piété : les échanges fraternels avec le vieux-catholicisme et les sympathies pour le catholicisme ; le rétablissement des livres apocryphes de la Bible : l'institution de cultes modèles, de liturgies détaillées, de retraites spirituelles, etc....

Si tout cela nous paraît étrange, voire même inadmissible, il ne faut pas oublier que le luthéranisme allemand est très bien préparé pour cette greffe anglicane. Dans les écrits d'un Vilmar, d'un Löhe, d'un Stahr, et d'autres représentants du *Hochluthertum*, on trouvera les fondements théologiques et doctrinaux du mouvement ; le vieux-catholicisme et l'anglicanisme en fournissent les éléments rituels. La psalmodie, la position « orientale » du pasteur, les cultes quotidiens, la liturgie avec répons, même les vêtements selon la mode catholique et les processions existent encore dans beaucoup de régions luthériennes. Un nouveau bréviaire est à peine nécessaire ; le *Rituale* et le *Missale* du surintendant Köhler, de Trachenberg, (publié en 1889-91 à Halle, chez Strien) y a pourvu ; de même la liturgie de Löhe destinée à la maison des diaconesses de Neuendettelsau.

Quel accueil fait-on, en Allemagne et ailleurs, à la *Hochkirchliche Vereinigung* ? quelles sont ses chances de succès ? Il faut admettre d'emblée qu'il ne s'agit pas d'une curiosité ou d'une fantaisie dont on puisse sourire pour passer à l'ordre du jour. Bien au contraire. Nous avons affaire à une des formes de la fraternité et du rapprochement des Eglises qui, dans le monde anglo-saxon, joue un rôle énorme et progresse avec une rapidité merveilleuse. Nous sommes à la veille de la constitution d'un bloc anti-romain qui, sous le patronage de l'Eglise anglicane, comprendra toutes les Eglises protestantes, orthodoxes ou autres, non soumises à Rome. Il y a là un mouvement de catholicité protestante qui, s'il aboutit, fera trembler l'Eglise romaine. Or, pour la première fois, l'Allemagne y participe. Le luthéranisme se souvient de l'alliage catholique qu'il a conservé. Nous ne serions pas étonné si le méthodisme épiscopal emboîtait le pas derrière lui. Les pays scandinaves, la Suède à leur tête, servent d'intermédiaires entre l'anglicanisme et les luthériens. Et pourquoi l'Eglise morave ne suivrait-elle pas le mouvement, puisque ses « ordres » viennent d'être reconnus par la conférence de Lambeth ? Seuls, les Réformés gardent leur réserve habituelle. Et pourtant, si l'épiscopalisme reste leur bête noire, ils ont fait d'importantes concessions dans le domaine liturgique. Qui aurait pensé qu'on nous proposerait des formulaires à répons avec le « Kyrie eleison » (voir supplément à la liturgie de l'Eglise nationale vaudoise, pour le culte de la Saint-Sylvestre), qu'on ornerait nos Eglises de fresques et de tableaux et qu'un temple réformé (Saint-Jean de Lausanne) deviendrait le centre incontesté des innovations liturgiques les plus hardies et les plus « anglicanes » et cela en marge des lois et des règlements ? Décidément, il y a quelque chose de changé dans l'Eglise

réformée. Elle a beau conserver son attitude intransigeante à l'égard de la concentration rapide de toutes les forces anti-romaines, elle ne peut se soustraire au courant rituel et décoratif, historique et traditionaliste qui lui rend en partie ce qu'elle a jeté par dessus bord il y a quatre siècles avec un empressement peut-être exagéré.

Quel sera l'avenir du groupe allemand de la Haute Eglise ? Il ne manifeste aucune velléité de sécession, ce qui serait d'ailleurs contraire à ses principes. Très orthodoxe, comme toutes les Eglises ritualistes, il correspond à un besoin de l'heure, car les Eglises allemandes depuis la guerre, évoluent vers la droite avec une étonnante unanimité. Le grand problème, qui consiste à savoir à qui sera conférée la dignité du *summus episcopus*, dont les princes déchus étaient revêtus, pourrait bien trouver sa solution dans l'institution d'un épiscopat conforme aux vœux de l'anglicanisme. Somme toute, la hiérarchie allemande, avec ses surintendants généraux et ordinaires, a préparé le terrain à cette solution. Reste la question de la succession épiscopale et de la validité des ordres. Ici, l'intervention de la Suède ou du vieux-catholicisme pourrait jouer un rôle décisif. La Suède surtout, s'est particulièrement dépensée ces derniers temps en faveur d'une concentration et a enregistré des progrès signalés.

Il convient de relever un dernier point, si l'on veut comprendre la portée du mouvement ritualiste. Nous avons affaire ici à une réaction contre l'individualisme et le subjectivisme protestant. Tout ritualisme relève d'une tendance à l'objectivité ; or ce besoin d'une tradition, de ce qui demeure, de ce qui existe hors de nous, est profondément senti de nos jours. Reste à savoir si, en s'efforçant de satisfaire ce besoin en réintroduisant dans le culte certaines formes traditionnelles, nos Eglises retiendront leurs fidèles hors du catholicisme romain, qui reste l'expression la plus adéquate de la tradition, ou si elles lui prépareront au contraire de nouveaux adeptes. L'histoire du ritualisme anglais est très instructive à cet égard. Quoi qu'il en soit, Rome suit tous ces mouvements avec des yeux d'Argus. Elle s'est fait clandestinement représenter à la conférence *On Faith and Order*, à Genève, en août 1920 ; elle compta des membres dans la *Hochkirchliche Vereinigung*, qui les admet, mais ne veut pas se laisser majoriser. Elle sait attendre, et ne fera aucune concession pour aller à la rencontre de ceux qui s'approchent d'elle.

Disons enfin que ce mouvement vers la catholicité est général sur tous les points du globe, bien qu'il garde les formes les plus variées, et que la guerre ne l'a pas créé, mais l'a favorisé. Où nous mènera-t-il ? Il convient de le suivre de près, et mieux que par le passé.

ED. PLATZHOFF-LEJEUNE.

DOGMATIQUE LUTHÉRIENNE

Nous avons ouvert avec respect ce testament spirituel du doyen Vaucher. (1) Elève de l'ancienne faculté de Strasbourg et rattaché par un acte volontaire à la confession d'Augsbourg, c'est à Strasbourg redevenue française que l'auteur a eu la joie suprême, un an avant sa mort, de prononcer les six conférences ici réunies. Et c'est avec un respect encore accru que nous avons achevé la lecture d'une œuvre qui est une œuvre de piété autant que de science. Le doyen Vaucher apporte un témoignage. Ce témoignage nous vient rappeler qu'il y a à l'attachement de beaucoup de fidèles à l'orthodoxie des raisons d'ordre intime, très supérieures au simple poids de la tradition. Les dogmes du passé, si grand que puisse avoir été dans leur genèse le rôle de la spéculation ou de la scolastique, n'en ont pas moins été l'expression d'expériences caractéristiques, expériences dans lesquelles des âmes contemporaines peuvent encore prétendre reconnaître les leurs. Par l'observation de sa propre vie chrétienne, le doyen Vaucher veut mettre en évidence la vérité psychologique de la doctrine luthérienne du salut. L'introduction à la dogmatique montrera que s'il y a pour l'homme un salut, ce salut ne peut être que le salut par la grâce, et que la certitude entière de sa possession est liée aux moyens de grâce divins : la parole et les sacrements. L'expérience religieuse centrale, l'appropriation personnelle du salut de Dieu, étant ainsi psychologiquement décrite et définie, le travail de la dogmatique aura ensuite à contrôler les affirmations recueillies par l'Écriture, l'histoire et la spéculation.

Il peut paraître étrange de voir traiter la doctrine des sacrements dans une introduction ; cela est conforme cependant au but de l'auteur, dont la pensée se développe logiquement autour de trois points centraux : la conscience du péché, la proclamation du salut, l'appropriation du salut. C'est avec une grande pénétration qu'est étudiée la conscience du péché qui naît de la simple constatation d'un désordre pour aboutir au sentiment tragique de la perte. Car c'est jusque là que Dieu, intervenant par sa Loi (conscience et loi écrite), désire conduire l'homme. Quand je reconnais que je ne fais pas, et que je ne puis pas faire, ce que je dois, je possède, dans la conscience de ce dualisme intérieur, la vérité psychologique qu'exprime le dogme de la chute ; l'homme n'est plus ce que Dieu l'a voulu, un abîme le sépare de son Créateur. Toutefois l'existence même de la Loi, si elle exacerbe le sentiment de mon péché, atteste que Dieu ne m'abandonne pas à la mort ; elle enferme en elle une étincelle d'espérance.

(1) Edouard VAUCHER. *Introduction psychologique et expérimentale à la dogmatique luthérienne*. Conférences faites à l'université de Strasbourg du 24 mars au 4 avril 1919. — Paris, Fischbacher, 1921. xvi, 137 p. in-12, avec un portrait.

Alors apparaît au pécheur le message de l'Évangile. Dieu, dont l'amour est avant tout fidélité, a recommencé dans l'œuvre de la rédemption l'œuvre compromise de la création. Puisqu'aucun moyen n'est offert à l'homme de se sauver lui-même, Dieu entre dans l'humanité, et offre en Jésus-Christ un salut gratuit, et immérité. Cette gratuité du salut implique l'universalité de la prédestination divine, et condamne toute espèce de synergisme. Le pécheur sait que le salut ne peut être qu'un don; il a seulement à se demander par quelles voies il peut le recevoir. C'est tout d'abord par la voie du témoignage : les individus chrétiens, et au-dessus d'eux, en tant que représentant une somme imposante d'expériences, l'Église, viennent me garantir l'existence du salut; ma prière alors se précise, et devient l'appel au secours.

Mais la foi individuelle, sujette à des fluctuations, est une base trop instable pour soutenir une certitude. Dieu a pourvu à notre faiblesse par les moyens de grâce. C'est d'abord la Parole. J'entends dans l'Écriture une parole dont l'efficacité s'impose à moi : elle m'apporte le pardon et la paix; et au fur et à mesure que ma vie religieuse se développe, le champ lumineux de l'Écriture s'élargit. « Mon expérience a toujours marché dans le sens d'une prise de possession plus complète des enseignements scripturaux. » Cependant, dans son universalité, la parole écrite laisse subsister un doute : cette parole m'est-elle bien adressée à moi ? Le sacrement vient, en individualisant le message, me rassurer. Par le baptême, Dieu m'a adopté. Par la Cène, une union réelle et personnelle avec Jésus m'est offerte et garantie. En elle la certitude atteint sa plénitude. Avec ses éléments matériels le sacrement m'affirme cette intégralité du salut, que trop de chrétiens semblent disposés à sacrifier. Le contact entre les deux mondes — de la matière et de l'Esprit — a été établi par la création, confirmé par l'incarnation, perpétué par le sacrement. L'objet de l'amour divin est non pas seulement mon âme, mais le moi humain (âme et corps) et le monde entier. C'est ainsi que le pécheur angoissé se trouve graduellement amené à l'espérance par le témoignage de l'Église, à la conviction de la réalité du salut par la parole de Dieu, à la possession personnelle du pardon assuré lorsqu'il participe avec foi au sacrement. A ce moment cesse le déchirement intérieur : l'œuvre est accomplie.

Nous nous demandons si le doyen Vaucher est vraiment fidèle, non au luthéranisme confessionnel, mais à Martin Luther en tendant, inconsciemment peut-être, à diminuer la part de la foi pour mieux faire ressortir la nécessité du réalisme sacramentaire. La foi semble d'abord, pour notre auteur, l'acceptation intellectuelle d'un fait : Dieu m'annonce dans l'Évangile un salut possible. Devenant ensuite confiance, elle s'adresse tour à tour aux témoins chrétiens, à l'Église, à la parole de Dieu. Mais elle semble condamnée à l'instabilité, incapable par elle-

même de vaincre l'angoisse intérieure aussi longtemps que le sacrement n'est pas intervenu. Position difficile à coup sûr, puisque le bénéfice du sacrement, malgré la présence réelle, ne peut être saisi lui-même que par la foi ! Lorsque la foi, quittant tout autre objet, et s'élevant au-dessus des nécessaires intermédiaires, s'attache à Jésus Christ, ne trouve-t-elle pas dans sa personne même l'objet vivant et stable capable de la guérir de toutes ses hésitations ? — Nous ne pensons pas que le luthéranisme sacramentaire soit pour beaucoup d'âmes ce qu'il a été pour Vaucher : la seule solution complète du problème du salut. Nous n'en reconnaissons pas moins l'intérêt de son argumentation ; nous aimons l'idée de la fusion nécessaire des deux mondes de la matière et de l'esprit, idée qui apparaît aujourd'hui chez plusieurs penseurs, très éloignés d'ailleurs du luthéranisme officiel, par exemple dans l'école du messianisme social. Vaucher lui-même a souvent des interprétations modernes ; ni sa doctrine de l'Écriture, ni sa notion de la prédestination universelle ne sont dans la ligne de l'orthodoxie stricte.

Il se dégage de ces pages, qui ont souvent l'accent d'une confession, une impression étonnante d'humilité et de certitude. Humilité. Rien de plus touchant que le respect de ce théologien devant l'Écriture ; rien de plus saisissant que sa conscience du péché. Il est bon d'entendre cette voix en face d'autres qui cherchent à définir le problème religieux, en dehors de la réalité du péché. (1) Certitude. Sans doute une des sources psychologiques de l'orthodoxie de Vaucher est-elle dans cette soif de certitude individuelle directe. La facilité avec laquelle, élevés dans le relativisme, nous sacrifions cette aspiration naturelle de notre être, ne serait-elle pas un symptôme de dégénérescence spirituelle, auquel il conviendrait de prendre garde ? Il y a même dans la pensée chrétienne du doyen Vaucher quelque chose de pathétique ; malheureusement ce pathétique, peut-être de par la modestie de l'auteur, ne s'extériorise jamais dans le style. L'exposé est clair ; mais l'expression souvent un peu terne. Nous le regrettons, puisque nous souhaitons que son témoignage posthume ne demeure pas inaperçu.

A. LEMAÎTRE.

LA BIBLE DU CENTENAIRE : LES PSAUMES

On sait que la Société biblique de Paris avait en 1913 conçu le projet d'une nouvelle traduction de la Bible, qui devait paraître en 1918, à l'occasion du centenaire de cette Société. Les circonstances,

(1) Ainsi Troeltsch (*Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*) : L'idée fondamentale de la guérison d'une humanité infectée par le péché doit être abandonnée et remplacée par la notion d'une élévation et d'un affranchissement de la Personnalité qui tire de Dieu une vie personnelle supérieure.

hélas ! n'ont pas permis que cette œuvre considérable fût achevée pour la date prévue. Trois livraisons seulement ont vu le jour jusqu'ici : la première du tome I (1916), renfermant la Genèse et Exode 1 à ix, 16 ; la première du tome IV (1918), consacrée aux évangiles synoptiques jusqu'à Luc xxii, 53, et enfin la première du tome III (1919), comprenant les Psaumes et Proverbes 1, 1 à 11.

A propos de la publication de ce dernier fascicule, nous signalons à ceux qui regrettent de ne pas compter au nombre des souscripteurs à l'ouvrage entier — la souscription étant momentanément close — le tirage spécial, en format réduit, qui a été fait des *Psaumes*, et qui a été mis en librairie (1). Les principes exégétiques sur lesquels repose la Bible du Centenaire ont été exposés dans cette Revue, lors du lancement de l'œuvre (2). Nous n'y revenons pas. La traduction des Psaumes se conforme strictement aux principes posés, et se fait remarquer par sa scrupuleuse sincérité, avouant franchement l'impossibilité de rendre un texte corrompu, plutôt que de recourir à une traduction conventionnelle ou à des conjonctures mal appuyées. Le lecteur sera sans doute surpris de ne pas toujours retrouver des expressions auxquelles il était habitué et de les voir remplacées par des points de suspension, mais il sera reconnaissant d'être certain d'avoir en main une traduction qui ne sacrifie la vérité à aucune préoccupation dogmatique. Les notes abondantes lui permettront de contrôler les données des traducteurs, et il lira avec profit la *Note générale*, à la fois concise et claire, que M. Paul Humbert a consacrée aux suscriptions des Psaumes ; nous avons seulement été surpris de ne pas y voir mentionnées les annotations historiques à côté des annotations musicales, littéraires et liturgiques.

Les collaborateurs à cet ouvrage sont : M. le pasteur Charles Mercier (Psaumes 1 à xxix), M. le professeur Paul Humbert (Psaumes xxx à lxxii), M. le pasteur L. Randon (Psaumes lxxiii à cvi), M. le pasteur A.-B. Henry (Psaumes cvii à cl). L'ensemble du travail a été revu par M. Adolphe Lods, chargé de cours à la Sorbonne.

Cette traduction constitue certainement, dans nos pays de langue française, la plus importante contribution moderne à une saine intelligence des Psaumes ; nous sommes heureux que la Société biblique l'ait mise, par ce tirage spécial, à la portée de tous. Nous espérons vivement aussi que la publication des autres livraisons de la Bible du Centenaire, impatiemment attendues, pourra désormais se poursuivre normalement.

AUG. GAMPERT.

(1) *Les Psaumes*. Traduction nouvelle d'après les meilleurs textes, avec introduction et notes. Un vol. in-8°, de 188 pages. Paris, Société biblique de Paris, 1920.

(2) Tome I (1913), pages 248-251.

V. SCHEIL, *Recueil de lois assyriennes*. Paris. Geuthner 1921. (125 p. 18 francs).

Juristes, biblistes, historiens des religions, ethnographes même, liront avec le plus vif intérêt cette importante publication. Le P. Scheil y donne en effet la première traduction complète (avec original assyrien en transcription) d'une collection de lois exhumées à Assour peu avant la guerre. Nous avons là un témoignage très précieux et original sur la civilisation assyrienne de 1400-1200 av. J. C., témoignage parallèle à celui que le code d'Hammourabi donne pour la Babylonie vers 2100 av. J. C. Un index détaillé facilite l'analyse du recueil et son étude comparative.

La société assyrienne était, à teneur de ce code, régie par des lois très sévères où les peines corporelles (bastonnade, ablation de telle ou telle partie du corps, pal, peine de mort), sans parler des corvées, des ordalies, jouaient un rôle capital. Une foule de délits sont passés en revue dans ces tablettes assyriennes, jusques et y compris le proxénétisme et les manœuvres abortives. Législation digne de cet empire sanguinaire.

Impossible de montrer ici tout ce que le bibliste retirera de cet ouvrage. Il rapprochera spécialement ce qui a trait au mariage des prescriptions israélites et apprendra par exemple que, contrairement à la coutume israélite (cf. Gen. xxxviii, 15) les prostituées assyriennes ne devaient pas porter le voile, réservé aux seules femmes mariées (§ 42). Il verra quels graves châtiments attendaient celui qui déplaçait les bornes du champ de son voisin (cf. § 8 et Deut. xix, 14; Osée v, 10), etc. etc. C'est donc une source de première valeur que le P. Scheil rend ainsi accessible à chacun. L'on ne sait ce qu'il faut admirer davantage, l'acribie, la sûreté, la netteté ou la prudence de cette belle traduction qui, comme tous les travaux de l'éminent assyriologue, fait le plus grand honneur à la science française.

Nous sera-t-il permis, en terminant, de relever deux fautes d'impression dans le texte assyrien : p. 42, ligne 86 l. *samna* pour *samma*; p. 114, ligne 28 l. *immeru* pour *imeru*.

PAUL HUMBERT.

LA PHILOSOPHIE DE HÖFFDING

Dans la thèse qu'il vient de présenter à l'Université de Genève (*Le problème religieux dans la philosophie de Höffding*, Genève, Kündig, 1920), M. Francisque Papillon commence par caractériser la philosophie de Höffding, puis il examine les principaux problèmes qui se sont présentés à la réflexion du penseur danois. Il étudie ensuite et plus spécialement l'un d'eux, celui des valeurs, sous le triple aspect

épistémologique, psychologique et moral, ainsi que le principe de la conservation de la valeur sur lequel repose la philosophie religieuse de Hœffding. Dans une troisième partie, enfin, M. Papillon examine « d'un point de vue plus personnel les conséquences de cette attitude philosophique » (p. 49) et le sens dans lequel peut s'orienter l'effort de résoudre les problèmes qu'il vient d'étudier.

Cette thèse est attrayante et d'une lecture facile ; on sent que l'auteur met son cœur au service de son intelligence dans les problèmes qu'il traite. Il a fort heureusement insisté sur le caractère psychologique de la pensée de Hœffding ; il a su mettre en lumière l'aspect qui en est bien l'un des traits marquants.

Il ne nous paraît pas, cependant, que M. Papillon ait bien saisi l'unité profonde de cette œuvre, qu'il en ait même compris le sens et la portée proprement philosophiques ; il en a bien mis en relief l'idée centrale de « continuité » (I^{re} partie, ch. II *e*), sans tirer toutefois les conséquences que celle-ci comportait. De là vient qu'on ne comprend pas bien en le lisant le rapport qui unit les divers problèmes entre eux. Ensuite la plupart des notions fondamentales, celles de valeur et de conservation de la valeur par exemple, sont à peine définies ; ce défaut de précision contribue à donner à l'ensemble quelque chose de vague et d'inconsistant contre lequel il est difficile de se défendre.

Dans la troisième partie, M. Papillon a eu le mérite de présenter des remarques suggestives sur les problèmes que pose la philosophie religieuse de Hœffding, en particulier sur l'opposition entre dogmatisme et symbolisme religieux. Il remarque avec raison que « l'on peut dépasser l'alternative irréductible que Hœffding pose entre la science et l'art » et songer à dresser « une table des catégories de la raison pure religieuse » (p. 54). Il semblerait que dans ces conditions l'on pût former non seulement des symboles ou images, mais de véritables concepts. Or l'existence même de tels concepts n'implique-t-elle pas un examen théorique et logique, par conséquent une vraie théorie de la connaissance religieuse et une métaphysique proprement dite qui ne serait ni un art ni une science ? Ne peut-on pas concevoir une métaphysique rationnelle, qui tiendrait compte des exigences du sentiment religieux, sans pour cela retomber dans un dogmatisme étroit et rabougri ? Or plusieurs des affirmations du ch. I (III^e partie) semblent contredire ce point de vue que l'on pressent ailleurs.

JEAN DE LA HARPE.

LAUSANNE — IMPRIMERIE COOPÉRATIVE LA CONCORDE
