Zeitschrift: Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review

Band: 14 (1906)

Heft: 55

Buchbesprechung: Bibliographie théologique

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: 16.07.2025

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

BIBLIOGRAPHIE THÉOLOGIQUE.

Ioseph FABRE : **L'Imitation de J.-C.**, trad. nouvelle, suivie de la paraphrase de P. Corneille et d'un appendice sur les origines de l'Imitation. Paris, Alcan, in-8°, 1906, 7 fr.

L'*Imitation de J.-C.* n'est plus à recommander. Quoique ce livre ait développé dans beaucoup de chrétiens des goûts trop monastiques et par conséquent un mysticisme qui n'est pas assez pratique pour les chrétiens appelés à vivre dans le monde, cependant il contient des pages admirables, dont on ne saurait assez se pénétrer. L'auteur de cette nouvelle traduction a donc bien fait de la publier. Il a bien fait aussi de séparer le IVe livre des trois autres, et de le présenter comme une œuvre à part et d'un autre auteur, et qui ne devrait pas faire partie de l'*Imitation* même. Il a bien fait surtout d'y joindre les beaux vers du grand Corneille, vers si pleins de foi et qu'admireront toujours les amis de la grande littérature. On lira aussi avec intérêt l'appendice sur Jacopone de Todi et l'*Imitation*. Rappelons, avec M. Fabre, que ce moine, qui a accusé le pape Boniface VIII de « se complaire dans le scandale comme la salamandre dans le feu », et qui pour cette raison a été emprisonné pendant cinq ans, a été, aussitôt après sa mort, l'objet d'un culte public, et que c'est la voix des fidèles qui lui a donné le titre de Bienheureux et qui lui a érigé des autels.

Preuve, entre cent autres — comme le culte rendu au cardinal Aleman, qui a fait déposer le pape Eugène IV (voir la *Revue* d'avril, p. 354-357) — que les fidèles ont des droits, même en matière liturgique ; que la hiérarchie n'est pas tout dans l'Eglise ; et que la hiérarchie romaine, qui aujourd'hui veut exclure les fidèles des assemblées, des synodes, des conciles, voire même des simples associations cultuelles, est parfaitement anticatholique. E. M.

E. Faguet : **L'anticléricalisme ;** Paris, Lecène, in-18, fr. 3. 50, 1906.

Ce livre n'est ni un livre d'érudition historique, ni même un livre de théologie politique ; c'est un aperçu à vol d'oiseau, sur les rapports entre l'Eglise et l'Etat en France, du XVIIe siècle à nos jours ; aperçu dans lequel l'auteur cite très peu de faits, encore moins de doctrine, mais expose ses idées personnelles avec un arbitraire très spirituel, très amusant, rempli de boutades piquantes, par exemple : « Dieu n'est pas français (p. 21) . . . Il n'y a rien de plus logique et de plus naturel, quand on y réfléchit, que cette absurdité (p. 127) . . . Comment voudrait-on qu'un despote raisonnât autrement qu'un démocrate ? » (p. 141) Etc. Quelquefois M. F. va même, ce semble, jusqu'à l'impertinence, par exemple lorsqu'il insiste sur cette dernière pensée et dit (p. 102) : « Il est despotiste démocrate, ou plutôt il est démocrate dans le sens précis du mot » ; et aussi, lorsque rapprochant Combes de Louis XIV, il dit (p. 81) : « Il est honorable pour M. Combes de ressembler à Louis XIV; il est moins honorable pour Louis XIV de ressembler à M. Combes. » Combes a rendu de tels services à la France qu'il peut sourire aisément de cette comparaison et de cette appréciation.

L'auteur, avec une très grande franchise, dit aux Français de très grandes et très dures vérités, sur leur superficialité, leur vanité, leur inconstance, etc. Tout son chapitre intitulé : « L'irréligion nationale », est une étude psychologique fort curieuse ; étude que les anciens-catholiques — pour le dire en passant — pourraient invoquer en partie, s'ils voulaient expliquer pourquoi leur réforme théologique et ecclésiastique n'a pas eu jusqu'ici le succès qu'elle aurait dû avoir.

M. F. prétend que l'esprit français, étant un esprit de clarté, ne saurait être religieux. Telle est la raison qui le fait conclure, en France, à une « irréligion nationale ». Sophisme presque naïf : car l'idée religieuse, loin d'être fondée sur l'obscurité qui est en elle, n'a de valeur que par ce qu'elle renferme de clair. Les vérités d'évidence intuitive sont si peu nombreuses dans l'intelligence humaine, que les savants eux-mêmes sont bien obligés de recourir, à chaque pas, à l'évidence discursive, laquelle implique toujours une certaine obs-

curité. Pourquoi veut-on que la religion n'ait de raison d'être que dans l'obscurité qui pèse sur les mystères religieux, tandis que la science aurait sa raison d'être exclusivement dans la clarté, comme si les mystères de la science et de la nature ne renfermaient pas, eux aussi, plus d'obscurité que de clarté ? L'intelligence est religieuse parce qu'elle se démontre l'existence de Dieu, et non pas parce que cette existence est enveloppée de mystère jusque dans sa démonstration. La définition de la religion donnée par M. F. convient aux esprits habitués à associer les idées de « religion » et d'« inconnaissable » ; mais il en est d'autres qui repoussent cette association et qui ne sont religieux que parce qu'ils *comprennent* la nécessité de Dieu, sa beauté, sa sublimité, sa vérité. Je crois que ceux-ci ont raison. La thèse de M. F. pèche donc par la base.

Elle pèche encore au point de vue historique : car, si de nombreux Français ne sont pas religieux, il en est d'autres qui le sont profondément, et l'on peut soutenir que ce ne sont pas les moins bons ni les moins patriotes. Les Français qui ont le sentiment de leur inconstance, n'apprécient peut-être que davantage le besoin du constant, du stable, de l'éternel, du divin ; on peut donc être religieux tout en étant inconstant.

M. F. reproche aux anticléricaux leur manie d'attaquer les cléricaux. Ne pourrait-on pas lui répliquer que ce sont les cléricaux qui, par leurs efforts perpétuels de domination, d'ambition, d'accaparement, d'intolérance dogmatique et autre, sont les premiers à attaquer, même à persécuter quiconque professe une autre religion et une autre conception de la vie ? L'histoire du romanisme prouve amplement son activité sans cesse agressive. Ici encore, M. F. s'est gravement mépris. Certainement sans s'en douter, il a été partial : car lorsqu'il a étudié l'anticléricalisme au XVIIe siècle, au XVIIIe et au XIXe, il n'a cité que les opinions émises par les adversaires du cléricalisme dans le but d'échapper aux prises de ce dernier, mais il n'a pas cité les doctrines et les agitations des cléricaux qui étaient les vraies causes de l'anticléricalisme. Pour écrire une histoire exacte de l'anticléricalisme, il faudrait écrire d'abord, ou du moins en même temps, une histoire de la théologie agressive et de la politique agressive du parti clérical ; et c'est ce que l'honorable publiciste n'a pas fait.

Lorsqu'il étudiera plus à fond les doctrines et la politique de Rome, peut-être trouvera-t-il bon qu'on applique aux papes et à leurs agents ce qu'il dit lui-même des gouvernements despotiques. « Tel est », dit-il (p. 84-85), « l'état d'esprit des gouvernements despotiques. Et c'est-à-dire, comme l'a démontré Platon dans une jolie page, que ce ne sont pas des gouvernements, mais des « factions ». Ce sont des partis qui ont besoin d'avoir des ennemis, ce qui est précisément le propre des partis ; et qui sentent continuellement ce besoin comme une condition et comme une nécessité de leur existence ; et qui ont besoin d'opprimer quelqu'un pour se prouver à eux-mêmes qu'ils existent, et qui, par conséquent, inventent des ennemis pour pouvoir se battre, et des *oppressibles* pour pouvoir être oppresseurs. Ce ne sont donc pas des gouvernements, puisqu'ils ne gouvernent pas à proprement parler, mais mènent les citoyens à la bataille les uns contre les autres ; ce sont des factions au pouvoir. Louis XIV, pendant toute une partie de son règne, a été un factieux. » — Oh! combien vraie, cette assertion, surtout de la part des papes, véritables factieux, cherchant partout des hérétiques à opprimer, donc « persécuteurs de gens désarmés et conculcateurs de gens à terre » ! Tels furent, constamment, les cléricaux.

M. F. me semble un modèle de sagesse, lorsqu'il dit (p. 88) : « A se déchirer les unes les autres, les religions ont fait souhaiter que toutes disparussent ; à soutenir les sectes religieuses les unes contre les autres, les gouvernements ont fait souhaiter que toutes les religions cessassent d'être. Quand on proscrit, sans la moindre utilité démontrée, successivement protestants, jansénistes et quiétistes, en définitive, *ce sont des athées que l'on fait*. La prodigieuse rapidité avec laquelle, sinon la France, du moins la classe dite éclairée, en France, est devenue irréligieuse, ou indifférente en matière de religion, ou sarcastique à l'égard des religions, dès le commencement du XVIIIe siècle, s'explique, à mon avis, parce qu'il y avait de prodigieusement inutile, de prodigieusement dénué de raison et même de prétexte, et de *prodigieusement stupide*, dans les longues persécutions religieuses du XVIIe siècle. » M. F. a mille fois raison, mais on reconnaîtra qu'il fait ici le procès du cléricalisme.

Notons quelques autres opinions très intéressantes de l'éminent publiciste. Il est nettement partisan de la séparation des Eglises et de l'Etat, en France (pp. 135, 158, etc.). Il condamne le concordat de 1801 (p. 138-139) ; il appelle « Eglise nouvelle » l'Eglise qui fut établie sur ce concordat (p. 150). Il juge ainsi l'Eglise de 1795 (p. 146) : « L'Eglise de 1795... étant séparée du gouvernement et n'étant pas une puissance, était une association libre, pleine de feu et de zèle, enivrée d'esprit de propagande, ardente de passion désintéressée, analogue aux premières Eglises du christianisme primitif. Elle pouvait, elle devait avoir un très grand empire sur les esprits.» Excellent. Et c'est cette Eglise que Napoléon a écrasée pour faire place à la papauté !

Il blâme le cléricalisme du gouvernement de Napoléon III, de 1851 à 1859 (p. 169). Il trouve excellent le régime de la concurrence dans tous les ordres de choses, non seulement en politique (p. 184-185), mais aussi en religion ; les hérésies et les divisions semblent lui faire un plaisir énorme (p. 176). Il paraît très hostile au *Syllabus* et à tous ceux qui n'admettent pas la liberté de l'erreur (p. 208). *Etc., etc.*

Bref, M. F. a bien raison de se moquer de ceux qui croient que tous les malheurs de la France ne viennent que des jésuites (p. 190) ; mais peut-être, d'autre part, ne voit-il pas assez le mal que fait à la France la mentalité jésuitique et romaine ; peut-être prend-il trop aisément son parti de l'instruction cléricale, cause de cette superficialité française qu'il a critiquée si amèrement dans le premier chapitre de son livre. Ses très longs chapitres sur « la troisième république jusqu'en 1904 » et sur « la situation actuelle », qu'il termine par une déclaration de scepticisme radical (p. 381), contiennent çà et là des passages si ironiques, oserais-je dire si gouailleurs et dans lesquels il semble prendre tant de plaisir à blaguer un peu tout le monde (sauf peut-être M. Ribot), qu'on les voudrait, en vérité, moins moqueurs et plus objectifs, moins agressifs et plus didactiques.

Il dit que « l'anticléricalisme est la tarte à la crème que l'on prodigue quand on ne peut en donner une autre » (p. 309). C'est bien en effet de cet anticléricalisme-là qu'il est trop question dans son volume. Il dit encore que «l'anticléricalisme c'est les dernières cartouches de la bourgeoisie » (p. 320). De

telles définitions font croire que le perspicace auteur a été très distrait en écrivant son volume, et qu'il n'a pas aperçu le véritable anticléricalisme, celui de ces Français patriotes et profondément religieux, profondément chrétiens et catholiques, qui combattent le cléricalisme jésuitique et papiste, précisément pour défendre leur foi religieuse contre les erreurs antichrétiennes du romanisme, et leur patriotisme contre la domination politique et spirituelle d'un chef étranger. Cet anticléricalisme-là est parfaitement digne de respect. M. F., qui se réclame de la nécessité du patriotisme avant tout, et qui est certainement patriote avant tout, ne se méprend-il pas, lorsqu'il exalte la politique ultramontaine du gouvernement allemand actuel (p. 331 et suiv.), politique que tant d'Allemands intelligents et patriotes sont les premiers à déplorer? Je crains bien que le volume de M. F. trouve autant d'adversaires dans l'Allemagne libérale que dans la France libérale. M. F. ne veut certainement pas être clérical, mais en réalité il fait trop le jeu des cléricaux pour que les anticléricaux, non pas de l'athéisme, mais du catholicisme sérieux et chrétien, ne protestent pas contre ses lazzis et ses railleries. E. M.

L'abbé P. Feret : **La Faculté de théologie de Paris ;** Epoque moderne, T. IV, 17e siècle, Revue littéraire. Paris, Picard, in-8°, 1906, 7 fr. 50.

Nos lecteurs connaissent déjà les volumes précédents de cette œuvre vaste, érudite et précieuse. On aurait tort de prendre en mauvaise part les quelques paroles de blâme que l'auteur croit devoir ajouter aux notices gallicanes, aux notices jansénistes surtout. Sans ce blâme, Rome pourrait les trouver mauvaises, et il faut le grain de sel qui fasse passer le plat. C'est ainsi qu'il faut prendre, par exemple, la fin de l'étude sur Richer, ce « vieux sectaire » : « En résumé, à un esprit distingué Edmond Richer joignait un travail opiniâtre et une science peu commune. Mais ni la distinction de l'esprit, ni l'étendue de la science, ni l'opiniâtreté du travail ne le préservèrent de *l'obstination doctrinale qui constitue l'hérétique.* L'écrivain a beaucoup produit. Nous *devons* profondément regretter que le docteur *ne soit pas irréprochable.* Que n'a-t-il au moins donné, à la dernière heure,

des preuves certaines de son retour à la vérité *catholique,* dont il devait être comme docteur un fidèle disciple et un champion dévoué! » (p. 24). La leçon est bonne. Mais l'histoire est remplie de catholiques savants, obstinés dans leurs convictions, qui n'ont jamais confondu papisme et catholicisme, et qui ont préféré mourir dans leur foi et leur science, plutôt que pactiser avec les erreurs et les mensonges de Rome. Cela dit une fois pour toutes, il faut butiner dans tous les chapitres de ce gros volume, si plein de suc et d'érudition.

Citons, en particulier, les chapitres sur Richelieu; sur l'ex-jésuite François Véron, grand adversaire des calvinistes et des jansénistes, et qui, malgré ses attaques grotesques, cherchait à les réunir avec Rome; sur le cardinal de Retz, qui, vraiment, ne fut guère théologien; sur Rancé, qui le fut un peu plus, mais plus mystique que savant; sur Godefroy Hermant, patrologiste érudit et consciencieux; sur Antoine Arnauld, à qui (chose étonnante) l'excellent M. Feret veut bien accorder le titre de *grand* malgré son jansénisme; mais Arnauld n'a-t-il pas ferraillé contre les calvinistes et aidé aussi quelque peu Nicole dans la question eucharistique? Dès lors, que ne lui pardonnerait-on pas?

Que M. Feret me permette un reproche: celui d'avoir accordé trop de place à des non-valeurs, et aussi à des théologiens superficiels, comme Nicolas de Hauteville, ou à des fanatiques excentriques, comme Jean Boucher. Une simple notice à l'appendice aurait suffi; et l'auteur aurait pu, en revanche, s'étendre davantage sur les théologiens intéressants, faire surtout des extraits de leurs manuscrits encore inédits. L'intérêt du livre de M. F. est surtout bibliographique.

Voici toutefois quelques détails de doctrine, auxquels nos lecteurs prendront plaisir.

Dans sa *Règle de la foy catholique* (1645), François Véron exige, pour qu'il y ait dogme, la révélation divine et la proposition obligatoire de l'Eglise *universelle* (proposition découlant d'une définition *dans la croyance universelle et constante des pasteurs et des fidèles*). En conséquence, « ne sont articles de foi catholique: *ni* les révélations et miracles postérieurs aux âges apostoliques et que nous lisons dans la Vie des saints; *ni* les propositions extraites de l'Ecriture sainte, mais diversement interprétées par les Pères ou les docteurs; *ni* les

conséquences logiques qui se tirent des articles de foi; *ni* ce qui est contenu dans le *Corpus juris canonici; ni* les décrets qui ne s'adressent pas à l'Eglise universelle; *ni* le dispositif des chapitres et des canons, mais seulement ce que renferment ces chapitres et ces canons; *ni* les constitutions des conciles provinciaux; *ni* les définitions ou pratiques universelles de l'Eglise qui ont pour objet la discipline ou l'application de la morale » (p. 80). A quoi M. Feret ajoute : « Véron ne parle pas ici des décrets du souverain-pontife : *l'infaillibilité papale ne formait pas encore un dogme de notre croyance.* » Véron eût ri de cette réflexion, lui qui exigeait révélation et croyance universelle et constante, deux conditions qui faisaient et font encore totalement défaut à la prétendue infaillibilité papale. Véron disait aussi qu'il faut « ne proposer que ce qui est article de foy parmi nous, *bien séparé de toute autre doctrine*, scolastique, problématique, erreur populaire ou simple calomnie des ministres » ; et qu'en agissant ainsi, on obligerait tous les protestants au silence.

Autres détails. Dans l'*Histoire du Formulaire et de la paix de Clément IX (1668)* — ouvrage que M. Feret attribue « certainement » à Arnauld — on déclare *monstrueuse* l'opinion « qu'un fait non révélé pouvait être un dogme de foi » ; que c'est « une nouvelle hérésie, que le pape a la même infaillibilité que J.-C., décidant ces sortes de faits qu'on ne peut dire que Dieu a révélés » (p. 251). — En outre, dans ses *Remarques sur la bulle du pape contre les censures de la Faculté contre Amadée Guimenius et Vernant* (1666), Arnauld dit : « La nouvelle bulle du pape contre la censure de la Sorbonne est peut-être la chose *la plus monstrueuse* et la plus étonnante que l'on ait jamais vue dans l'Eglise catholique » (p. 256). — Et encore, le Dr Morel ayant voulu justifier la conduite des évêques de France contre les jansénistes par la conduite des évêques d'Afrique contre les pélagiens, Arnauld lui répliqua en faisant ressortir les différences de doctrine, d'esprit et d'attitude. « Les évêques d'Afrique, dit-il, n'ont écrit au pape Innocent Ier que pour *lui déclarer ce qu'ils avaient jugé* qu'on devait croire touchant les sentiments de Pélage. Au lieu que les évêques de France n'ont écrit à Innocent X que pour *le supplier* d'examiner les propositions et de déclarer ce qu'il en fallait croire. Les évêques d'Afrique ont écrit au pape Inno-

cent Ier pour l'exhorter de joindre son autorité *à la leur*. Et ceux de France, *pour obéir*, disent-ils, à une loi qui veut qu'on rapporte les causes majeures au saint-siège, et qui, étant interprétée, comme ils ont fait, des causes majeures en première instance, *détruit ce qu'ils ont reconnu ensuite leur appartenir par l'essence de leur dignité et selon les formules canoniques*» (p. 275). — Etc., etc.

On voit par ces quelques extraits combien la théologie catholique du XVIIe siècle était différente, dans les cercles non ultramontains, de la théologie ultramontaine, et comment les partisans de la première en appelaient à la doctrine de l'ancienne Eglise catholique contre les innovations papales ou ultramontaines. On voit, en particulier, combien la notion du dogme différait encore de la notion ultramontaine que les ultramontains d'aujourd'hui cherchent à faire passer pour catholique.

E. MICHAUD.

Jean GUIRAUD : **Questions d'histoire et d'archéologie chrétienne**. Paris, Lecoffre, in-12, 304 p., 1906, 3 fr. 50.

Ce volume s'ouvre par une étude sur la répression de l'hérésie au moyen âge. L'auteur commence par avouer expressément que l'Eglise romaine (qu'il appelle « l'Eglise » tout court, p. 11) a voulu réduire l'hérésie par la force ; que, loin d'avoir toujours subi l'impulsion de l'autorité civile, elle la lui a parfois imprimée; qu'elle lui a formellement imposé l'ordre de sévir par la prison, la torture, la confiscation des biens, la mort ; que c'est elle qui a ajouté à la série des crimes celui d'hérésie, qui n'y figurait pas; et que cela est difficile à comprendre de la part d'une religion « dont les martyrs affirment l'inviolabilité de la conscience et de la pensée » (p. 12).

C'est très bien. Mais, ces aveux une fois faits, l'auteur tombe à bras raccourcis sur les fameuses « sectes », qu'il accuse de manichéisme, donc d'immoralité, d'attaque à la propriété et à la patrie, enfin d'anarchie mystique et sociale. En sorte que les tortures avouées tout à l'heure sont à peu près présentées comme nécessaires et justifiées.

Le sophisme est par trop grossier. D'abord, que les « hérétiques » en question aient commis des erreurs, et même des abus, comme cela arrive entre adversaires à toutes les épo-

ques de guerres et de violences, nous le reconnaissons; mais les deux partis sont dans le même cas. — Ensuite, les accusations dont ces hérétiques sont l'objet, sont toutes formulées par la partie adverse, et l'on sait qu'ils n'étaient pas admis à se défendre, mais seulement à se reconnaître coupables et à se rétracter, même lorsqu'ils étaient innocents des crimes reprochés. En sorte que toute la belle plaidoirie de M. G. est nulle, tant la partialité est criante. A qui fera-t-il croire, par exemple, que les braves chanoines d'Orléans qui ont été brûlés en 1017, ont mérité de l'être pour cause de manichéisme, eux « qui passaient pour très vertueux » (p. 17)? A qui fera-t-il croire que les *fraticelli,* les Wiclef, les Huss, étaient des anarchistes dangereux qu'il fallait faire périr? Michelet et tous les historiens sérieux ont fait justice de ce point de vue, et ce n'est pas M. G. qui le réhabilitera.

Il est par trop clair, en effet, que Rome, qui favorisait le monachisme de toutes manières, ne pouvait pas être en même temps la protectrice du mariage comme on prétend qu'elle l'a été contre les Cathares, qu'on accuse d'avoir condamné le mariage. La vérité est que les Cathares distinguaient le degré des Parfaits et le degré ordinaire des Croyants, comme on a toujours distingué dans l'Eglise les conseils dits évangéliques ou de perfection et les simples préceptes. Les Cathares permettaient le mariage aux chrétiens ordinaires, et ils n'exigeaient le célibat que des Parfaits. Ils n'étaient donc pas plus immoraux ni plus antisociaux que Rome même.

Il est par trop clair que l'accusation de manichéisme, qui a été lancée même contre Priscillien (et nous savons aujourd'hui combien elle était injuste), n'a été qu'un prétexte commode de la part des anathématiseurs qui voulaient condamner à tout prix quiconque ne pensait pas comme eux. Il en a été autrefois de l'accusation de manichéisme comme maintenant de l'accusation de protestantisme: tout orthodoxe, tout catholique qui se réclame de la liberté contre Rome est un protestant! Autrefois, c'était un manichéen! Les juges romains se dispensaient ainsi du devoir de réfuter sérieusement. Ils piquaient leur étiquette d'« hérétique » ou de « manichéen » sur l'adversaire, et le condamnaient ainsi d'après leur propre étiquette!

Il est par trop clair que les prétendus « sectaires », en glorifiant la pauvreté, n'ont nullement nié le droit de propriété

en soi. Ce qu'ils ont nié, c'est le droit de propriété de certains couvents, c'est la manière dont ceux-ci s'enrichissaient. Ce qu'ils ont attaqué, c'est la fausse pauvreté du clergé, la fausse chasteté des moines. Ce qu'ils ont nié encore, ce n'est pas le sacerdoce en soi, mais l'efficacité de ces prêtres romanistes qui, parce qu'on leur avait imposé les mains, s'adjugeaient le monopole de l'*ex opere operato* et de la sainteté magique, tout en se livrant à la débauche et à l'exploitation de la crédulité des fidèles.

Les défenseurs de Rome argumentent donc au rebours de la vérité et de l'histoire. Ils disent : Tous ces sectaires ont été poussés par leur manichéisme et par leurs doctrines perverses à l'anarchie sociale et religieuse; donc l'Eglise a bien fait de les condamner à mort et de les faire exterminer. — Or il faut dire, pour être dans le vrai : C'est le clergé romain, ce sont les moines, qui, par leur inconduite, par le matérialisme qu'ils ont introduit dans l'administration des sacrements, par le littéralisme avec lequel ils ont dénaturé l'Ecriture et la religion spirituelle par excellence, ce sont eux qui ont scandalisé les fidèles et nombre de prêtres, ce sont eux qui les ont poussés à la réforme et à la révolte contre le joug antichrétien de Rome. Donc Rome a été doublement coupable en sévissant contre eux; le sectarisme et l'hérésie n'étaient pas chez les Vaudois et autres, ils étaient à Rome et chez les agents de Rome; et les prétendus hérétiques, en déposant les mauvais évêques et les mauvais prêtres, ne faisaient qu'user de leurs droits de chrétiens. Il faut donc le dire hautement : c'est la hiérarchie romaniste qui a corrompu la doctrine, la morale et la discipline, et si les simples fidèles ont dépassé, en certains cas, la mesure de la résistance, la faute en est, avant tout, à elle.

C'est aussi un sophisme de dire : Les Albigeois étaient des manichéens; or le manichéisme enseignait le nirvana, niait l'enfer et la résurrection des corps, etc.; de fait, certains albigeois se sont suicidés, etc.; donc leur morale n'étant pas chrétienne, l'Eglise romaine a bien usé du *jus gladii*, elle a bien fait de les exterminer. — Que des Albigeois, traqués comme ils l'étaient, aient quelquefois préféré mourir volontairement et échapper ainsi aux affreux supplices de la torture, qu'y a-t-il d'étonnant ? Qu'ils aient nié l'enfer tel que les théo-

logiens romains le dépeignaient, cela prouve leur bon sens et leur conscience chrétienne. Même réponse à faire en ce qui concerne la résurrection grossière et toute charnelle que les docteurs de Rome ont voulu imposer à la raison. La morale du clergé d'alors était si peu chrétienne qu'il n'avait certes aucun droit de persécuter ceux qui étaient certainement plus moraux que lui. Si les cathares croyaient à la métempsycose, Rome devait les réfuter et non les faire mourir. Comment Rome pouvait-elle les trouver criminels, eux qui professaient: « 1° Abstinence absolue de toute nourriture animale, à l'exception du poisson; 2° Virginité perpétuelle; 3° Horreur du mensonge; 4° Horreur du serment; 5° Fidélité à toute épreuve à la secte » (p. 63). Encore une fois, les Albigeois avaient bon dos. Que de sottises et de crimes leurs adversaires ne leur ont-ils pas imputés? Il est facile aujourd'hui d'en faire un ramassis contre eux; ils ne sont plus là pour se défendre.

Il faut toutefois remercier M. G. pour son chapitre III sur le *Consolamentum* ou l'initiation cathare. On y voit quantité de ressemblances entre les cathares et la primitive Eglise, ressemblances « non fortuites », M. G. l'avoue (p. 107). M. G. leur fait un reproche de ne pas comprendre le Saint-Esprit comme les catholiques le comprennent. Pourrait-il prouver que la théologie romaniste sur ce point est irréprochable? Ne mêle-t-il pas ici la théologie et le dogme, et ne tombe-t-il pas, malgré la gravité de la question, dans la pure chicane? On remarquera surtout l'importance donnée par les Cathares comme par St. Augustin, à la récitation du *Pater noster,* au point de vue de la réconciliation des pécheurs avec Dieu. M. G. en est surpris à bon droit, et la très belle page qu'il écrit sur ce point est la meilleure réfutation de sa thèse. La voici (p. 113): « Si cette allocution ne figurait pas dans un rituel cathare, on pourrait fort bien la croire de source catholique. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont invoqués au même titre, dans les mêmes formules, *comme si les Cathares admettaient le dogme chrétien de la Trinité.* Les Parfaits prétendaient ensuite tenir le Saint-Esprit des apôtres *par une tradition ininterrompue:* mais n'est-ce pas aussi la prétention de l'Eglise? Ils ajoutaient qu'ainsi Dieu les assistait continuellement. *L'Eglise ne parle pas autrement d'elle-même.* Enfin, *c'est de la même manière* qu'un prêtre catholique aurait engagé un néophyte à garder

soigneusement les vérités et les pratiques qui lui étaient transmises. En revanche, *aucune expression franchement hétérodoxe ou simplement ambiguë;* rien qui rappelle *même de loin* le dualisme, le docétisme, la métempsycose *et n'importe laquelle des erreurs manichéennes.* C'est là un fait *vraiment étrange...* C'était devant des amis, des croyants, des Parfaits avec lesquels on pouvait parler à cœur ouvert et sans paraboles, qu'on adressait cette allocution à des néophytes qui eux-mêmes, dans quelques instants, allaient être mis en pleine possession de la vraie doctrine cathare. Encore une fois, pourquoi ce langage *volontairement orthodoxe dans la cérémonie hérétique* (sic!) *par excellence?* On serait tenté de l'expliquer en voyant dans cette allocution *une antique formule chrétienne* de la tradition du *Pater* que les manichéens auraient conservée d'âge en âge *avec un soin jaloux, comme si elle exprimait vraiment leurs propres sentiments.* » Que M. G. se laisse donc aller à cette tentation, qui n'est que juste, et qu'il en tire cette conséquence évidente : que ces *pseudo*-manichéens, ces *pseudo*-hérétiques étaient, dans le fond, des catholiques selon l'orthodoxie de l'ancienne Eglise. Autres aveux non moins excellents sur l'analogie entre le *senior* des Cathares et le *presbyter* de l'Eglise primitive (p. 114); entre les rites cathares et ceux de l'Eglise catholique relativement à la pénitence et à la réconciliation des pécheurs (p. 124-129).

Toutefois est-il qu'en lisant attentivement toutes les preuves de la religion des cathares, on éprouve le besoin de prendre leur parti contre leurs bourreaux. Que M. G. relise ses pages 145-148, où il reconnaît que les cérémonies cathares « nous paraissent des formules chrétiennes conservées par les hérétiques », et peut-être ces prétendus hérétiques cesseront-ils de lui paraître hérétiques, étant donné que Rome a modifié sa liturgie et sa discipline, ce que M. Guiraud reconnaît aussi (p. 146).

Je regrette que la place me manque pour rendre compte des études qui suivent. La dernière est l'étude sur « l'esprit de la liturgie catholique » ; elle a pour but de faire admirer cette liturgie. L'intention est excellente, mais très insuffisante. Tout le monde concède qu'il y a dans l'office catholique des hymnes et des proses admirables de simplicité, des prières et des souvenirs très poétiques. Mais, malgré toutes ces qualités et ces beautés, les foules actuelles désertent le culte, et parmi

les personnes qui y assistent encore, la plupart récitent des prières privées et ne prennent aucune part active à l'office même. C'est donc que cet office n'est plus compris et qu'il ne correspond plus aux besoins religieux des âmes. Qu'on le veuille ou non, la chose est ainsi. Ce n'est pas le lieu d'étudier ici les causes de ce délaissement et les moyens pratiques d'y remédier. La chose pourtant en vaudrait la peine; mais la routine et l'aveuglement sont tels qu'il ne faut guère compter, d'ici longtemps, sur une réforme sérieuse et efficace. L'épée de Rome est une épée de Damoclès qui paralyse la bonne volonté des meilleurs catholiques-romains. E. M.

H. Höffding : **Histoire de la philosophie moderne**, T. Ier, trad. de l'allemand par P. Bordier. Paris, Alcan, in-8°, 550 p., 10 fr., 1906.

Ce premier volume contient cinq livres : 1° la philosophie de la Renaissance; découverte de l'homme ou l'humanisme, et nouvelle conception du monde; — 2° la science nouvelle, où sont passés en revue Léonard de Vinci, Kepler, Galilée et Bacon de Verulam; — 3° les grands systèmes de Descartes, Gassendi, Hobbes, Spinoza, Leibniz, Wolff; — 4° la philosophie anglaise de l'expérience, avec Locke, Newton, Berkeley, Hume et ses successeurs; — 5° la philosophie française avec Montesquieu, Voltaire, Condillac, Diderot, les matérialistes, Rousseau.

Toutes ces études sont extrêmement intéressantes, non seulement par la gravité du fond, mais encore par les qualités que l'éminent professeur de Copenhague a montrées dans chacune : exactitude des points de vue, clarté et élégance dans l'exposition, juste appréciation des valeurs, sans verser ni à droite ni à gauche. Un tel ouvrage, qui serait précieux à plus d'un maître, l'est extrêmement à tous les élèves de philosophie et de théologie, et je le leur recommanderais vivement si les ouvrages de M. Höffding avaient encore besoin d'être recommandés.

Je signalerai un point en particulier. D'ordinaire, on se borne à représenter la Renaissance comme un retour à l'humanisme littéraire grec. M. H. y découvre davantage, à savoir:

non seulement une rupture avec les étroitesses philosophiques, ou plutôt théologiques, du moyen âge, mais encore une conception nouvelle de l'homme et même du monde. Cette conception nouvelle n'est point un simple retour au paganisme grec; c'est une conception avant tout scientifique, qui, si elle attaque sur plusieurs points le christianisme officiel, tel qu'il est compris et représenté par l'Eglise romaine, n'attaque pas en réalité le vrai christianisme; on peut du moins le soutenir. Il y a là des nuances très justes que les lecteurs attentifs sauront saisir et développer pour leur propre compte. Le surnaturel du moyen âge a paru plus antinaturel que vraiment surnaturel aux naturalistes ou aux naturistes du XVIe siècle. « La signification de la Renaissance est donc de désigner la période pendant laquelle les barrières et les tendances exclusives de la conception que le moyen âge se faisait de la vie, purent être attaquées au moyen d'expériences nouvelles et de points de vue nouveaux. Quelque différents que soient les personnages que nous rencontrerons dans la philosophie de la Renaissance, ils ont cependant de commun un grand enthousiasme *pour la nature*, une grande confiance en elle, l'ambition de réaliser une conception unitaire de l'existence, et d'affirmer la légitimité et la justification de la vie humaine *selon la nature*. La Renaissance commence en ce dernier point, avec l'affirmation du droit de la nature humaine, pour mener au développement d'une nouvelle conception et d'une nouvelle étude *de la nature* (p. 14)... Ce que le Moyen Age n'avait fait qu'en possibilité, sous la forme du mysticisme religieux, fut continué et délivré de ses entraves et de ses liens. On sent que la vie *individuelle* de l'âme est une réalité; elle excite de l'intérêt en soi, indépendamment des choses auxquelles elle se rattache. C'était là une découverte d'une importance non moindre que la découverte du nouveau continent et des mondes nouveaux dans les espaces célestes ». (p. 16)

Il était naturel que ce mouvement d'émancipation de la nature commençât en Italie, en face de la papauté, qui, sous prétexte de surnaturel, avait violé la nature et pratiqué un faux surnaturel. Le mouvement a vite gagné la France et le reste de l'Europe. Il continue encore: car l'évolutionisme actuel n'est qu'une prolongation, en étendue et en profondeur, de ce travail de libération de l'esprit humain et de la cons-

cience humaine. On comprend combien, sous cet aspect, est intéressante l'histoire de la philosophie moderne. Je regrette que la place me manque pour analyser les belles études du savant auteur sur tous les grands philosophes précités. C'est aux lecteurs sérieux à se donner cette jouissance. Plus leur étude sera soutenue, plus leur jouissance sera vive.

E. MICHAUD.

Albert HOUTIN : **La question biblique au XXe siècle**; Paris, E. Nourry, in-8°, 300 p., 1906, 4 fr.

L'auteur de *La question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle,* vient de compléter cette substantielle étude par une quantité de documents nouveaux, qu'il a recueillis et mis en ordre sous le titre de *La question biblique au XXe siècle.* Comme ce dernier titre est très ample et que le volume en question n'embrasse guère que les trois dernières années (1903-1906), il faut espérer qu'il sera suivi d'autres volumes, dans lesquels l'auteur serrera de près les débats futurs avec l'exactitude minutieuse et l'objectivité impartiale qui le caractérisent.

Dans le présent volume, M. H. étudie la question biblique en France, à Rome et en Angleterre. A dire vrai, c'est autour de M. Loisy qu'elle se déroule. M. H. expose le système de ce dernier, les encouragements et les attaques dont il a été l'objet, les vilains procédés de discussion que ses amis de la veille n'ont pas craint d'employer contre lui, le calme avec lequel il leur a tenu tête, tout en témoignant à Rome une très grande déférence. Il faut lire surtout sa très digne lettre à M. Barley Saunders, qui est au fond une réplique au cardinal Merry del Val (p. 272-275). A côté de M. Loisy apparaît le P. Lagrange (p. 155-163), ainsi que la Commission biblique, les professeurs d'Ecriture Sainte choisis par Pie X (le P. capucin Hetzenhauer et le P. jésuite Delattre), etc. C'est presque un défilé qui passe sous nos yeux : là, des ecclésiastiques, le cardinal Perraud, M. d'Albi, M. Batiffol, etc. ; ici des laïques, M. Blondel, M. A. Loth, M. Brunetière, etc., sans oublier les protestants Harnack, Auguste Sabatier, Ménégoz, Jean Réville, etc. L'auteur aurait pu nous parler de lui-même et de ses travaux ; sa modestie s'est bornée à quelques lignes sur sa mise

à l'Index et sur ses difficultés avec son évêque. Il a jugé utile de donner la traduction française du décret du Concile de Trente sur les Ecritures canoniques, aussi les décisions du concile du Vatican, et la Lettre de Pie X sur l'enseignement des Ecritures dans les séminaires.

Que de détails importants seraient à signaler! Car, en traitant de la question biblique, on touche forcément à maints points essentiels du système romain. Notons, en particulier, la liberté parfaitement illusoire que les exégètes et les critiques sont censés avoir dans l'Eglise de Rome. D'ordinaire, le parti ultramontain lance des phrases sonores sur le respect que leur Eglise ne cesse de professer pour la raison et la science; c'est chez elle, à l'en croire, qu'il faut aller pour trouver ces saintes choses! Or voici comment l'évêque de Châlons, M. Latty, traite les critiques: « En ce qui concerne l'Evangile en particulier, *nous entendons leur fixer des limites et des conditions* » (p. 120). Peste! quel ton! M. Latty ignore évidemment ce qu'est et ce que doit être un évêque. Et Pie X lui-même, dans une lettre à l'évêque Le Camus, appelle la critique: « des rêveries d'esprits en délire » (p. 123). D'ailleurs, comment M. Loisy a-t-il été traité même par les siens? L'ont-ils réfuté? Non, mais injurié, ce qui est plus facile.

Il faut lire très attentivement les chapitres XII et XIII sur les discussions anglicanes et sur les graves manifestations auxquelles elles donnèrent lieu. M. Houtin fait ressortir l'illogicité des apologistes de la théologie dite conservatrice, lorsqu'ils demandent, d'une part, la démission ou l'expulsion des ecclésiastiques « contaminés par la critique », et, d'autre part, la tolérance, dans l'Eglise, du nombre croissant des simples fidèles « pour lesquels la valeur historique des détails d'un dogme, bien plus, souvent même, le prétendu fait qui est censé lui servir de base, ne présente aucun intérêt » (p. 239). Pourquoi deux poids et deux mesures? Y a-t-il, dans l'Eglise anglicane, une orthodoxie pour les ecclésiastiques et une autre pour les simples fidèles? Cette attitude double est non moins grave que le manque de critère dans toute cette discussion.

Prière aussi de lire la curieuse façon dont un bon capucin, le célèbre P. Hetzenhauer, écrit l'histoire sans avoir besoin d'aucun document historique (p. 206-208). Il trouve la vision d'imagination beaucoup plus commode que la recherche histo-

rique: pure capucinade. Ce qui n'est pas moins piquant, c'est la très spirituelle lettre de Jean Alvère sur M. Loisy et sa soumission (p. 127-130).

J'ai cité, dans l'article sur la Crise doctrinale ultramontaine [1]), le texte même où M. Houtin décrit la situation actuelle, et où le bilan des deux écoles est clairement établi. Il en résulte nettement deux choses, à savoir: 1° que « l'Eglise ne peut pas rendre historique ce qui ne l'est pas » (p. 62), simple vérité de bon sens, mais complètement violée dans l'Eglise ultramontaine; 2° que les vrais croyants auraient grand tort de s'effrayer de la crise en question, car ce qui croule, ce n'est pas le vrai dogme chrétien, mais seulement la fausse théologie qu'on lui avait substituée. Naturellement les partisans de cette fausse théologie poussent les hauts cris; laissons-les crier, et défendons d'autant plus solidement les vrais dogmes.

Nous attendons avec impatience et gratitude le nouveau volume que les événements forceront certainement M. Houtin de nous donner.

Quant à ce que Rome en pense et en pensera, nous le devinons déjà par la condamnation que le cardinal-vicaire a publiée dans l'*Osservatore Romano* du 15 mai dernier. En voici le texte dans tout son ridicule:

PETRUS

Tituli SS. Quatuor Coronatorum — S. R. E. Presb. Cardinalis RESPIGHI — SS.mi D. N. Papae Vicarius Generalis — Romanae Curiae eiusque Districtus Iudex Ordinarius etc.

Cum Nobis constet de consilio proxime evulgandi in hac Urbe Roma librum cui titulus — La question biblique — au XX siècle — par — Albert Houtin — Paris — Libraire E. Nourry — 14, Rue N. D. De Lorette — 1906;

Audita sententia aliquorum doctorum virorum, praedictum librum, Auctoritate Nostra Ordinaria, proscribimus atque proscriptum declaramus.

Itaque nemini cuiumscumque gradus et conditionis Nostrae Iurisdictioni subiecto librum proscriptum aut vendere aut legere vel retinere liceat sub culpa lethali.

Datum Romae, die 14 maii 1906.

PETRUS RESPIGHI Card. Vic.

---

[1]) Voir, dans la présente livraison, p. 512-513.

L'ouvrage de M. H. est naturellement dénoncé à l'Index *et* au saint-office, et il est probable qu'il y remportera encore deux condamnations. Espérons que l'auteur n'en continuera que plus ardemment à travailler pour la vérité objective. Evidemment la crise s'aggrave de jour en jour, au point de vue intellectuel comme au point de vue politique. L'Eglise romaine semble en train de perdre complètement la France. Qui recueillera la succession? Le *vrai* catholicisme. E. MICHAUD.

F. de LAMENNAIS: **Essai d'un système de philosophie catholique** (1830-1831); ouvrage inédit et publié d'après les ms. par Chr. Marechal. Paris, Bloud, 1906, 432 p., 4 fr.

Sainte-Beuve a écrit dans ses « Portraits contemporains » : « M. de L. a composé à La Chenaie les premières parties d'un grand ouvrage de philosophie religieuse qui n'est pas fini, mais qui promet d'embrasser par une méthode toute rationnelle l'ordre entier des connaissances humaines, à partir de la plus simple notion de l'être . . . Nous avons été assez favorisé pour entendre, durant plusieurs jours de suite, les premiers développements de cette forte recherche : ce n'était pas à La Chenaie, mais plus récemment à Juilly. » Le ms. original de ces conférences existe-t-il ? Non (p. VI). Mais quelques auditeurs ont écrit ce que Lamennais dictait. M. Marechal a eu entre les mains plusieurs de ces dictées, les a contrôlées, et il tient pour absolument authentique le texte qu'il publie sous le titre ci-dessus indiqué (p. IX-X). Acceptons-le avec gratitude et étudions-le.

Mais rappelons d'abord qu'il y a eu, en Lamennais, deux ou trois Lamennais ; que le second et le troisième ont répudié le premier ; et que l'ouvrage qu'on nous offre est du premier. La vraie pensée de Lamennais sur la philosophie est plutôt dans l'*Esquisse d'une philosophie* (1841-1846) que dans l'*Essai* dont il s'agit. Toutefois ce n'est point une raison pour dédaigner celui-ci. Il renferme çà et là des considérations dignes d'attention, qui peuvent toujours servir à la découverte de la vérité. C'est à ce titre que nous le signalons.

Mais il est déjà connu, démontré et entendu qu'il ne suffit pas qu'une pensée soit de Lamennais pour être admise sur

parole ; que son premier système surtout repose sur des *a priori* stupéfiants ; que Lamennais fut toujours un homme d'imagination ; que c'est par la fantaisie qu'il est arrivé à l'ultramontanisme de sa première manière, et que les thèses philosophiques et théologiques qu'il a échafaudées à cette époque ne tiennent pas debout aujourd'hui. On se demande comment un homme de cette ampleur a pu procéder si naïvement, émettre de prétendus axiomes qui n'étaient que de grosses erreurs, et manquer à ce point de méthode et de logique. Ni psychologue, ni analyste, il a admis en bloc les assertions que son frère et d'autres lui ont inoculées, et c'est sur ces matériaux sans valeur qu'il a construit son premier système. Il a commencé par subordonner le savoir humain à la foi, sans se demander de quelle foi il entendait parler. Il a soumis la raison individuelle à la raison sociale, sans examiner ce qu'était cette raison sociale, où elle existait, où étaient ses décisions. Il a déclaré que « les dogmes » étaient les principes supérieurs des sociétés, les faits primitifs, les conditions nécessaires de l'existence sociale, et cela, sans analyser ces prétendus « dogmes », sans voir d'où ils venaient, ni de quel droit il les tenait pour des « dogmes ». Du premier coup, il déclarait que l'individu n'est qu'une abstraction ; que, par conséquent, son salut est dans la renonciation à soi-même et dans l'abandon total de soi à la société. Telle était, à ses yeux, la foi sociale ; et la foi sociale était la foi religieuse ; et la foi religieuse était la foi catholique, la foi romaine ! On croit rêver en lisant de telles utopies.

Les livres sur Lamennais abondent depuis quelques années. Ne nous en plaignons pas. Il en sortira un portrait plus exact de l'homme, et surtout une appréciation plus juste des vérités et des erreurs. Ce qui restera de lui, ce sera l'écrivain, non que son romantisme soit parfait, mais certaines pages sont réellement magistrales, certaines sentences burinées à jamais, certaines descriptions pleines de profondeur et d'une ineffaçable couleur, certains anathèmes irrévocables. E. M.

C. Latreille : **Joseph de Maistre et la Papauté ;** Paris, Hachette, in-16, fr. 3. 50, 1906.

Le comte Joseph de Maistre a été prôné et plus ou moins imité par deux catégories de disciples : les uns, théologiens

de profession, ont été séduits par ses opinions extrêmes et sa théologie politique, et ont délaissé la théologie scripturaire et patristique pour se lancer à sa suite dans les paradoxes d'un papisme fanatique ; les autres, politiciens d'ancien régime, simples laïques étrangers à la théologie, mais voulant jouer comme lui un rôle de dilettantes dogmatiseurs, ont transporté à son exemple leur politique et leur dilettantisme dans la théologie, et ont abouti à la même impasse que les précédents.

Les uns et les autres, ainsi que leurs adversaires, ont à peu près dit tout ce qui peut être dit sur cet homme étrange, audacieux, vrai casse-cou de ce trône et de cet autel qu'il voulait certainement défendre et solidifier. Il s'est trompé du tout au tout, nous le savions déjà. Cependant le volume de M. Latreille, loin d'être inutile, sera même précieux, non pas pour nous apprendre des choses essentielles sur le système d'absolutisme royaliste et ecclésiastique du célèbre diplomate, mais pour nous renseigner sur l'auteur du livre *Du pape* et de *L'Eglise gallicane*, sur les détails de leur composition et de leur publication, et surtout sur les procédés de l'auteur comme publiciste.

Nous savions déjà trois choses : la nullité de sa théologie, son esprit de parti inouï, ses procédés de discussion poussés jusqu'au mépris des documents, jusqu'à l'injure des adversaires, jusqu'à l'arrogance de l'infatuation la plus déplacée.

D'abord, sa théologie était nulle. Elle ne procédait ni de l'Ecriture sainte, ni de la patrologie, qui lui étaient absolument étrangères. Ce grand seigneur né autoritaire raisonnait tout simplement ainsi : La chose par-dessus tout nécessaire, c'est l'autorité ; or elle n'est rien si elle n'est absolue ; donc il faut des rois absolus. Sans eux nous périssons. D'autre part, sans un caractère divin ils sont impuissants ; donc ils doivent relever d'un envoyé divin, d'un monarque divin, le pape, qui est le fondement social et la clef de voûte *de toute la politique*, comme il est la clef de voûte *de toute la religion*. Ce dernier point n'est pas moins certain que le premier : car, a-t-il dit, « point de morale publique ni de caractère national sans religion, point de religion européenne sans le christianisme, point de christianisme sans le catholicisme, *point de catholicisme sans le pape, point de pape sans la suprématie qui lui appartient* » (p. 8). Où a-t-il découvert ces lubies ? Ni

dans l'Ecriture, ni dans la patrologie, ni dans l'histoire de l'Eglise, mais uniquement dans son imagination politique. M. Latreille l'avoue : « Il s'appuiera sur le raisonnement philosophique (?) ; une métaphysique (?) de la souveraineté lui permettra d'établir (?) l'autorité du pape » (p. 93). Ne parlons ni de philosophie, ni de métaphysique, car ce diplomate ne connut sérieusement ni l'une ni l'autre. C'est sa politique absolutiste, sa seule idée, son seul instinct, qui lui inspira tout le reste. « *Hypnotisé* pour ainsi dire, avoue encore M. L., par les analogies qu'il voulait établir entre le gouvernement ecclésiastique et le gouvernement civil, il concevait le pape aussi absolu que le roi de France avant la charte et l'empereur de Russie » (p. 167). Telle fut toute sa science théologique.

Son esprit de parti l'empêchait de voir et de comprendre quoi que ce fût en dehors de sa marotte. Dès que le pape lui-même paraissait sortir du cadre qu'il lui avait tracé, il ne croyait plus ni à son infaillibilité ni à sa divinité. « Son irritation, remarque M. L., n'avait plus de bornes quand il apprit que Pie VII consentait à couronner Napoléon et à se rendre à Paris. Il écrivait le 29 février 1804 : « Il paraît par des relations *incontestables* qu'on est fort mécontent à Paris . . . On s'y moque assez joliment du *bonhomme, qui, en effet, n'est que cela,* soit dit à sa gloire *(sic)* ; mais ce n'est pas moins une très grande calamité publique qu'un bonhomme dans une place et à une époque qui exigeraient un grand homme » (p. 3-4). Pauvre pape divin, absolu, infaillible, et assimilé à un polichinelle ! Selon de Maistre, l'autorité est nulle si elle n'est pas infaillible et impeccable ; c'est ce qu'il appelle son absoluité ; donc tout monarque doit être infaillible parce que absolu ; donc le pape, monarque par excellence et premier des monarques, doit être absolument infaillible et indiscutable, et, s'il doit l'être, il l'est. Si c'est en même temps un bonhomme et un polichinelle, tant pis ! . . . Le célèbre diplomate a oublié d'allumer sa lanterne sur cette question, pourtant capitale.

Enfin, nous connaissions aussi son mépris de la science et des procédés scientifiques. Nous avions lu, dans ses *Quatre chapitres sur la Russie* (1811), que « les inconvénients inévitables de la science, dans tous les pays et dans tous les lieux, sont de rendre l'homme inhabile à la vie active, qui est la vraie vocation de l'homme ; de le rendre souverainement

orgueilleux, enivré de lui-même et de ses propres idées, ennemi de toute subordination, frondeur de toute loi et de toute institution, et partisan-né de toute innovation » (p. 17). Nous savions qu'il rejetait de tout document scientifique et historique les parties qui le gênaient ; qu'il faussait ainsi la tradition et l'histoire ; qu'au lieu de réfuter les doctrines contraires aux siennes, il injuriait et calomniait leurs partisans. « Je vous dis », écrivait-il le 28 septembre 1818, « qu'*on n'a rien fait contre les opinions, tant qu'on n'a pas attaqué les personnes* » (p. 134). « Aussi », ajoute M. L., « quelle hécatombe de gallicans, de jansénistes, de protestants, de parlementaires, de rois mêmes, J. de Maistre n'a-t-il pas faite dans le *Pape* et l'*Eglise gallicane !* Parmi les gallicans, Fleury était accusé de *mensonge* ; Bossuet, vilipendé de toutes les façons, était en fin de compte traité de *comédien*; les évêques de 1682 étaient appelés *lâches corrupteurs du pouvoir* ; les jansénistes, Pascal en tête, étaient exécutés et traînés dans la boue. Luther et Calvin n'étaient que des *polissons*. Quant aux parlementaires, ils trahissaient les intérêts de la religion » (p. 135). M. Latreille parle de « son arrogance habituelle » (p. 139). Quarante-deux ans après la mort d'Honorius, le VIe concile œcuménique ayant condamné ce pape comme hérétique, de Maistre écrivit : « Depuis quand se trompe-t-on après sa mort ? . . . La vraie difficulté, selon moi, n'est pas d'excuser Honorius, mais d'excuser le VIe concile. » A quoi M. Latreille réplique simplement : « Honorius s'est trompé avant de mourir, il a été jugé après sa mort . . . J. de Maistre déplace les responsabilités » (p. 143).

Voilà la science, les procédés, les jeux de mots, l'esprit de celui qui a fasciné nombre de théologiens et de politiciens, dont Veuillot a été le singe, et qui a inspiré le *Syllabus* ainsi que les dogmes du Vatican.

Nous savions tout cela. Cependant beaucoup de détails relatifs à ces questions sont mis en plus grande lumière par M. Latreille, qui a eu la bonne fortune de posséder le ms. du *Pape* (« qui est », dit-il, « très différent du texte connu »), ainsi que « 47 lettres de J. de Maistre, 6 cahiers d'observations soumis par le Lyonnais, Guy-Marie de Place (correcteur de ce ms.), et de nombreuses feuilles contenant les réponses détaillées de l'auteur » (p. XIX). En sorte que M. Latreille a

pu constater les points sur lesquels de Maistre a été repris par son correcteur, les aveux faits par de Maistre à ce dernier, les lacunes de ses informations, ses audaces obstinées, etc. Tel est le vif intérêt de ce volume.

Je regrette que la place me manque pour indiquer les passages dans lesquels M. Latreille me paraît avoir péché *excessu caritatis* envers son triste héros, qui non seulement a manqué de charité envers tout le monde, mais de *justice* et de *vérité* dans une question où la vérité et la justice devaient et doivent encore primer tous les points de vue. C'est le côté faible du volume.

Je me bornerai donc, pour le moment, à citer quelques textes dans lesquels M. L., malgré sa trop grande condescendance, a été contraint d'avouer les torts et les erreurs de J. de Maistre, torts et erreurs qui sapent sa thèse par la base et qui montrent les pieds d'argile du trop fameux colosse ultramontain.

« Nous allons voir que le *Pape* et l'*Eglise gallicane* n'ont pas été préparés par des recherches suffisantes, et que l'auteur n'a pas eu un certain nombre de livres, qui pourtant semblaient *indispensables*. L'érudition de J. de Maistre est *très courte*, malgré les apparences, et surtout elle est *souvent à côté du sujet*. Les livres curieux et inattendus sont cités plus souvent que les livres vraiment topiques . . . Si l'on dresse la table analytique des auteurs cités au cours de l'ouvrage, on remarquera *l'absence de beaucoup de livres indispensables, et non des moindres* (p. 43) . . . Les sources françaises, J. de M. les ignore ou les dédaigne ; tous nos auteurs lui paraissent suspects *a priori* » (p. 44). Notamment il attaque violemment d'Aguesseau ; « or il n'avait pas lu d'Aguesseau, et le ms. nous prouve que, s'il le cite deux fois, c'est d'après des intermédiaires ». De Maistre a aussi attaqué Bossuet et Fleury ; « eh bien ! ni l'un ni l'autre ne furent vraiment connus de J. de Maistre. Il a lu Bossuet dans le cardinal de Bausset . . . Nous pouvons l'affirmer, après avoir compulsé les ms. du *Pape* et de l'*Eglise gallicane*, jamais les références de Bossuet données par J. de M. ne vont aux œuvres originales ; toutes sont puisées dans le cardinal de Bausset . . . L'inconvénient de cette documentation de seconde main éclate mieux encore, lorsqu'on voit J. de M. choisir parmi les docu-

ments de cette *Histoire* et ne retenir *que ceux qui s'accordent avec ses idées* » (p. 45).

« Rien n'égalait le mépris de J. de M. pour cet oracle des gallicans, Fleury » (p. 53). Or il ne l'avait pas lu non plus ; « il n'a connu l'*Histoire ecclésiastique* que par le livre de Marchetti . . . Mais l'érudition de cet historien ultramontain, qui prend en faute Fleury sur certains points, échoue à renverser le monument de l'historien . . . C'est à Marchetti qu'il emprunte sa défense des *Fausses Décrétales* . . . C'est dans Marchetti qu'il trouve une citation *tronquée* de Fleury, *qu'il tronque encore à son tour* » (p. 50-51). De Maistre a connu aussi les *Nouveaux opuscules* de Fleury, publiés par Emery, mais « il *intervertit* les passages qu'il cite *arbitrairement* et qu'il *mutile* » (p. 54). Les exemples cités par M. L. (p. 84-85) sont topiques. A propos d'une « insupportable assertion » de de Maistre au sujet de l'article II de la Déclaration de 1682, M. L. remarque : « J. de M. a *un penchant si décidé vers l'inexactitude* qu'il introduit, sans s'en douter (?), des *altérations* dans les textes les plus connus, et que, si on l'en avertit, il les justifie et les maintient. » Il faut lire les détails sur la façon dont de Maistre en a usé avec Zaccaria dans l'intention de réfuter le *Febronius* de l'évêque de Hontheim (p. 65-69), avec Voltaire (p. 55-57, 80-81), avec Pascal (p. 80), etc.

De Maistre ne contrôlait pas les auteurs qu'il copiait. Il écrivait même à son éditeur : « Il m'est aussi impossible de faire une vérification que de monter à la lune » (p. 83). Les vrais savants sont souvent très embarrassés en face de textes contradictoires, pour résoudre les conflits d'autorités ; mais « J. de M. ne connaît pas ces tâtonnements du vrai savant ; les contradictions des textes ne l'arrêtent pas : le plus sûr, à ses yeux, c'est celui qui cadre le mieux avec son raisonnement » (p. 89). « Il ne posséda pas les connaissances encyclopédiques dont une certaine école lui fait honneur (p. 90) . . . Il n'est pas l'érudit patient qui amasse des faits pour s'élever à l'idée ; au lieu d'interroger les faits eux-mêmes, de se livrer en quelque sorte à leur enseignement, de soumettre son ignorance aux leçons qui s'en dégagent, *il les plie à son système ;* il est le voyant, le *vates* qui monte sur son trépied et qui volontiers s'écrie : Cet oracle est plus sûr que celui de Calchas.

On comprend que Rome ait eu des inquiétudes à voir sa cause défendue par un tel champion » (p. 92). Quelles inquiétudes ? Rome a parfaitement accepté les fantaisies de cet oracle ; avec empressement elle a tiré les marrons du feu ; elle s'est bien gardée de repousser sa prétendue érudition, quoiqu'« il se soit comporté à l'endroit de l'érudition *avec un sans-gêne inexcusable* » (p. 94). Bref, ses « méditations ne s'alimentaient qu'à la source *empoisonnée* des préventions et des rancunes » (p. 351).

Tel fut l'homme, tel fut le théologien, tel fut le chef d'école. C'est de son extraordinaire ignorance que sortit en très grande partie, comme de sa source, « source empoisonnée », le torrent d'ultramontanisme qui emporta la papauté à partir de 1820 et la précipita dans le « maquis théologique » où elle se débat aujourd'hui. E. MICHAUD.

Monumenta Judaica. Herausgegeben von August WÜNSCHE, W. NEUMANN und Moritz ALTSCHÜLER, unter der Leitung von Dr. J. J. HOLLITSCHER, im Akademischen Verlag, Wien und Leipzig, 1906.

Von diesem monumentalen Quellenwerke, dessen Erscheinen von christlichen und jüdischen Theologen mit Spannung erwartet wird, liegt nunmehr das 1. Heft des 1. Bandes vor. Dasselbe enthält eine orientierende Einleitung unter dem Titel „Plan und Prinzipien der Monumenta Judaica", unterzeichnet von dem Leiter der Unternehmung, ein Verzeichnis der zahlreichen Mitarbeiter, eine Angabe der benützten Quellen- und Literaturwerke, das Abbreviaturen-Schema, einen Aufsatz über die mündliche Überlieferung der Israeliten, eine kurze Darstellung des Lebens und der Übersetzertätigkeit des Onkelos, ein Transkriptions-Alphabet und endlich den Anfang des Targum Onkelos zum Pentateuch. Dem Hefte sind 2 Tafeln beigegeben, von denen die eine der sogenannten Gebhardts-Bibel entnommen ist und die biblische Schöpfungsgeschichte darstellt, während die andere eine Seite der sogenannten Wenzels-Bibel, d. i. der in Prag unter dem König Wenzel geschriebenen vorlutherischen deutschen Bibelübersetzung, wiedergibt. Ein eingehendes Studium des inhaltreichen Heftes zeigt, dass das Unternehmen ein ganz

eigenartiges ist und sowohl in bezug auf Umfang als wissenschaftliche Bedeutung sich sehr wohl der grossen Kant-Ausgabe oder dem „Thesaurus linguæ Latinæ“ der Berliner Akademie der Wissenschaften zur Seite stellen darf. Das ganze Unternehmen zerfällt in zwei grosse Abteilungen: 1. in die „Bibliotheca Targumica“, welche sämtliche Targumim zum Alten Testamente in erstmaliger deutscher Übersetzung enthalten wird, und 2. in die „Monumenta Talmudica“, welche die in den beiden Talmuden, sowie in der älteren jüdisch-exegetischen Literatur enthaltenen historischen Quellen in erstmaliger deutscher Übersetzung bringen werden.

In der „Bibliotheca Targumica“ handelt es sich um diejenigen Übersetzungen des Alten Testamentes, die neben der griechischen Version geradezu als Primärquellen der hl. Schrift zu betrachten sind. Unter dem Namen Targumim (= Übersetzungen) werden nämlich die aramäischen Übersetzungen und Umschreibungen des Alten Testamentes zusammengefasst. Ihr Ursprung reicht in das 7. Jahrhundert v. Chr. zurück. Seit der Rückkehr Israels aus dem babylonischen Exil wurde an der Stelle des Hebräischen immer mehr das Aramäische die Volkssprache. Sollte das Volk den Inhalt der hebräischen Bibel verstehen, so war es nötig, denselben in den nun herrschend gewordenen aramäischen Dialekt zu übertragen. Es bildete sich darum das Amt eines Turgeman, d. h. eines Dolmetschers, welcher die Aufgabe hatte, in der Synagoge den alttestamentlichen Text sofort nach der Verlesung in das Aramäische zu übertragen. Diese aramäische Übersetzung (Targum) war für die palästinensischen Juden gerade so gut ein Bedürfnis wie die griechische Übersetzung (Septuaginta) für die ägyptisch-griechischen Juden. Um die Zuhörer vor Missverständnissen zu bewahren, erlaubten sich die Übersetzer insofern gewisse Freiheiten, als sie den hebräischen Text meist keineswegs wortgetreu wiedergaben, sondern ihn umschrieben oder, wenn sie es für nötig hielten, erläuterten und erklärten. So wurde für einen schwer verständlichen, bildlichen Ausdruck der eigentliche, deutliche gesetzt. Um Anstoss zu vermeiden, wurden gewisse Stellen euphemistisch gefärbt. Veraltete Namen von Völkern, Städten und Bergen vertauschte

man mit den zur Zeit üblichen. Sogar die jüdische Dogmatik hat auf die Übertragung des Textes einen Einfluss ausgeübt, was sich hauptsächlich in dem Bestreben zeigt, die anthropomorphischen und anthropopathischen Begriffe möglichst zu beseitigen, sie zu erklären und in ihrer richtigen Bedeutung darzulegen. Dieser Freiheit in der Erklärung läuft aber eine solche Treue gegen den Buchstaben parallel, dass es auch bei den freiesten Umschreibungen fast immer möglich ist, den dem Targum zu Grunde liegenden hebräischen Text mit Sicherheit herauszufinden: dieser hat dann als der älteste und wichtigste Zeuge für den alttestamentlichen Text zu gelten und stellt den Urtext der Bibel dar.

Welchen hohen Wert man den Targumim schon im Altertum beilegte, zeigt eine Vorschrift des Talmud, nach welcher jeder Jude ohne Unterschied des Standes und der Bildung verpflichtet ist, an jedem Sabbath einen Abschnitt aus dem Pentateuch nicht nur in dem hebräischen Urtext, sondern auch in der aramäischen Übersetzung zu lesen. Für die christliche Exegese sind einzelne Targumim noch deshalb besonders wichtig und interessant, als sich in ihnen bestimmte alttestamentliche Bibelstellen in deutlichster messianischer Auslegung vorfinden, deren nähere Kenntnis in mancher Beziehung aufklärend wirken kann. Man darf also füglich behaupten, dass die Targumim eine interkonfessionelle Bedeutung haben. Die uns schriftlich erhaltenen Targumim sind zwar verhältnismässig spät redigiert worden, gehen aber immerhin weit in die vorchristliche Zeit zurück, wie schon das gänzliche Fehlen irgendwelcher Polemik gegen das Christentum beweist. Keines der auf uns gekommenen Targumim erstreckt sich über das ganze Alte Testament; doch besitzen wir Targumim über alle kanonischen Bücher; einzig zu Daniel, Esra und Nehemia gibt es keine, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil diese Bücher selbst teilweise in aramäischer Sprache geschrieben sind. Zu einigen Büchern wiederum besitzen wir mehrere Targumim, so haben wir zum Buche Esther deren drei, wegen der Hochschätzung des Purimfestes, an welchem diese Schrift verlesen wird.

Die ältesten Targumim sind unzweifelhaft diejenigen der 5 Bücher Mosis und der Propheten. Übertrafen doch diese beiden Abteilungen des Kanons die dritte, die der Hagio-

graphen, bedeutend an Ansehen und wurden doch sie, nebst den Psalmen, während Jahrhunderten im Gottesdienste ausschliesslich verwertet. Bisher waren die Targumim noch nicht in eine moderne Sprache übersetzt worden; nur in den beiden Polyglotten-Bibeln finden wir sie in lateinischer Übersetzung. Das Verdienst, diese einzigartigen Dokumente durch eine getreue deutsche Übersetzung auch den breitesten Schichten des gebildeten Publikums zugänglich gemacht zu haben, gebührt den Monumenta Judaica. Leider wird der aramäische Urtext nicht in hebräischen Lettern, sondern in lateinischer Transkription wiedergegeben. Die Herausgeber entschuldigen ihr Vorgehen damit, dass „einerseits ein punktierter Text die Kosten des Werkes durchaus nicht im Verhältnisse zum Werte einer solchen Wiedergabe erhöht hätte, anderseits aber ein nicht punktierter Text nur wenigen Fachleuten verständlich gewesen wäre". Richtig ist es wohl, dass der Urtext in der hebräischen Quadratschrift die Laienwelt leicht von der Subskription hätte abschrecken können, was sehr zu bedauern gewesen wäre, anderseits wäre aber doch der Wert der Monumenta als Quellenwerk dadurch noch bedeutend gestiegen. Wer z. B. die in diesem Jahre erschienene unpunktierte Konkordanz zum Targum Onkelos von Brederek für das Studium der Monumenta benützen will, der wird es recht unbequem finden, die lateinische Umschrift — wenn auch nur im Kopfe — wieder in hebräische Schriftzeichen zurückübertragen zu müssen, um den ursprünglichen aramäischen Text wieder zu erhalten. Hoffentlich wird wenigstens bei der Bibliotheca Talmudica der Urtext in der ursprünglichen Form wiedergegeben. Wir könnten uns den Urtext des Talmud in lateinischen Lettern schlechterdings nicht vorstellen.

Nebst den Targumim wird der erste Hauptteil der Monumenta auch die samaritanischen, syrischen, arabischen, lateinischen, griechischen und gotischen Bibelübersetzungen enthalten, weil sie, in weiterem Sinne aufgefasst, ebenfalls eine Art Targumim, d. h. Bibeldolmetscher sind und eine höchst berücksichtigenswerte Quelle für Theologen, Philologen und Historiker bilden.

In der zweiten grossen Abteilung des Unternehmens, den Monumenta Talmudica, soll der Leser vornehmlich mit

der Geschichte des Orients und mit der semitischen Kultur bekannt gemacht werden, indem er aus der talmudischen Literatur ein reich belebtes Bild der alten Völker erhalten wird, wie er es wohl in keiner der vorhandenen alten Literaturen finden dürfte. Babylon und Assyrien werden da im Vordergrunde stehen. Der ganze, die Gegenwart füllende Babel- und Bibelstreit wird in die lebendigste Beleuchtung treten. Nach Beendigung des Werkes, was in zirka 6 bis 8 Jahren der Fall sein dürfte — es erscheinen jährlich vier Hefte in Gross-Lexikon-Format — werden die Monumenta Judaica das wichtigste, bis jetzt kaum übersehbare Quellenmaterial nicht nur zur Bibel, sondern auch zur Geschichte der Bibel enthalten. An der Hand dieses Werkes wird es auch dem gebildeten Laien möglich sein, in den Geist altorientalischer Religion und Kultur leicht und vollständig einzudringen.

Die konfessionellen Schwierigkeiten, welche sich bei der Herausgabe der Monumenta geltend machen könnten, hat der Leiter des Unternehmens dadurch zu überwinden gesucht, dass er je einen Vertreter des Protestantismus, des römischen Katholizismus und des Judentums zu gemeinsamem Wirken verband. Wo diese Fachgelehrten von einander differieren, zeichnet jeder selbständig für seine Ansicht. Einem jeden dieser drei Herausgeber stehen noch in- und ausländische Gelehrte seiner Konfession als Mitarbeiter zur Seite. Dem Vertreter der römisch-katholischen Kirche ist z. B. ein Mitarbeiter (Dr. B. Schäfer in Beuron) beigegeben, der die „römisch-katholische Auffassung alttestamentlicher Stellen" zu erläutern hat! Vom technischen Standpunkte aus betrachtet, bilden die Monumenta Judaica eine grossartige, mit privaten Mitteln noch nie gewagte Unternehmung, die den Ruhm der deutschen Wissenschaft bedeutend mehren wird, und der wir den besten Erfolg wünschen.

Bern. Prof. Dr. Kunz.

A. Rivaud: **Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza.** Paris, Alcan, in-8°, 1906, 3 fr. 75.

Grand et difficile problème, mais qui doit intéresser vivement tous les vrais philosophes. De savoir au juste ce que Spinoza a puisé dans les philosophies antérieures et ce qu'il a fourni lui-même en propre, c'est déjà quelque chose; mais

l'important est de savoir ce que l'on doit penser de ces notions mêmes, si elles sont creuses ou si elles impliquent du réel, et quel est ce réel.

Selon Spinoza, le fait capital est que l'essence n'est pas un être inerte; elle est inerte, si l'on veut, en ce sens qu'elle ne peut pas changer son être. Mais elle est une cause, *ens reale*. La réalité est cette faculté qu'ont les essences de produire quelque chose, de donner naissance à des propriétés diverses (§ 55). On peut donc considérer les essences en elles-mêmes, et en même temps examiner les modes d'existence qui leur correspondent; on ne peut pas séparer les essences de leurs propriétés ou actions (§ 63). Sans doute, l'essence des choses éphémères demeure contingente; mais c'est leur essence même qui les porte à l'existence; le *conatus* qui fonde leur existence dépend de leur essence; l'existence leur apporte un supplément de réalité. C'est au cours de sa vie éphémère que l'homme prend, par l'intensité même de cette vie, conscience de son essence éternelle. Ce passage, sorte de création, a lieu par l'opération des lois causales qui opposent les unes aux autres les diverses existences dans la durée. Cette opération implique le système des idées dans l'intellect infini en acte, le système des mouvements dans la *facies totius universi*. Par le jeu des causes, les essences sont plus ou moins limitées; elles pâtissent (§ 144). Tel est le passage de l'essence à l'existence, passage qui n'est pas un acte arbitraire de la volonté divine, mais l'action inévitable des causes (la cause divine y comprise), grâce à la *facies totius universi* et à l'idée de Dieu dans la pensée; en sorte que la force qui maintient chaque existence et chaque essence est la force divine, dont le système tout entier est l'expression immédiate. La distinction de l'essence et de l'existence se ramène ainsi à la distinction de deux modes de l'action divine. Cette action est présente dans chaque essence directement; elle est présente en chaque existence changeante, par le système qui la détermine et la limite. Les deux causalités, dont l'une est éternelle tandis que l'autre s'exerce dans la durée, restent distinctes, mais elles sont unies comme deux expressions d'une même vie et d'une même force (§ 146).

M. Rivaud a déployé beaucoup de patience, de talent et de précision dans l'analyse des détails de cette métaphysique

subtile. Ses *Conclusions et Remarques générales* me paraissent supérieurement formulées, et dignes d'être méditées avec le plus de pénétration possible, surtout les §§ 148-154. Il faudrait en citer le texte complet. On y verrait la modération et la sincérité de l'auteur, qui ne se paie pas de mots, et surtout un essai de synthèse, d'après l'*Ethique*; essai qui rapproche et concilie, par l'idée de *loi*, les parties disparates du spinozisme. « Cette loi gouverne, ordonne les changements des êtres éphémères. La vie, en chacun de ces êtres, se traduit par la soumission aux lois de l'essence, et par celles-ci aux lois générales de la vie universelle. L'idée de la loi réunit en elle les deux notions opposées de la permanence et du changement. L'action, en un sens, possède un être éternel; en un autre sens elle implique le devenir. C'est donc dans l'être éternel, partout présent en chaque être particulier, par la loi qu'il lui donne, que se trouve la source de l'action et de la vie. On arrive ainsi à imaginer comment l'unité divine des lois de la nature peut se multiplier en tant d'êtres divers, dont chacun, par la loi présente en lui, participe de la vie universelle. L'essence sous la forme de loi est le principe de vie immanent dans les êtres, l'être dans ce qu'il a de plus intime, de permanent et de vivace. Et l'existence, expression de la loi, est l'être manifesté, développé, la loi visible et devenue concrète. L'idée de la loi rapproche donc le fini et l'infini, le tout et chacune de ses parties, l'existence éternelle et l'existence éphémère, le monde imaginé et perçu dans la durée, du monde conçu en Dieu par l'intelligence, sous la loi qui l'ordonne. Il est réservé à l'âme humaine, infinie par l'idée de Dieu, de sentir et de percevoir par la conscience, la vie universelle qui se manifeste en elle » (§ 152).

Ces pensées élevées et fécondes, qui nous sortent du terre à terre grossier où notre intelligence trop souvent s'enlise, méritent, je le répète, d'être creusées et poussées plus profondément encore. Le spinozisme est encore trop scolastique pour être un dernier mot; mais c'est une étape, qui ouvre de nouveaux horizons à la pensée et à la science. E. M.

Paul SABATIER: **A propos de la séparation des Eglises et de l'Etat;** IIe édition augmentée; Paris, Fischbacher, 216 p., 1906, fr. 3.

C'est avec plaisir que nous reparlons de ce trop court volume, à l'occasion de sa seconde édition qui contient une nouvelle Préface [1]). Par les nombreuses lettres que l'auteur a reçues, il s'est convaincu que « la crise catholique a une étendue et une intensité dépassant de beaucoup » tout ce qu'il avait imaginé, et il constate « le travail profond qui s'accomplit au sein du clergé catholique romain : assimilation intellectuelle et scientifique, assimilation politique et sociale, il s'essaie à tout avec un entrain et un bonheur dont on ne saurait guère prévoir les résultats » (p. XVII). Nous sommes heureux de cette appréciation qui coïncide si exactement avec nos articles sur la « Crise doctrinale dans l'Eglise catholique-romaine en France ».

Un point intéressant à noter, c'est que, d'après la remarque de M. Sabatier, le catholicisme (il faut dire *l'ultramontanisme*) des Universités de l'Etat est « bien plus conservateur » (il faut dire *bien plus arriéré*) que celui des Universités dites catholiques; lesquelles « *souffrant davantage des méthodes surannées* », font plus d'efforts pour leur renovation intellectuelle et religieuse. Voir aussi, à ce propos, notre article sur « Un historien papiste dans l'Université de France » (*Revue*, avril 1901, p. 376-387); et ce que nous avons dit des erreurs commises par M. Emile Chenon au sujet des protestants et des anciens-catholiques pour le bénéfice de Rome, on pourrait malheureusement le dire de cent autres universitaires. L'Académie, elle aussi, récompense chaque année des ouvrages non moins remarquables par leurs « méthodes surannées » que par leur style antiacadémique.

Quoi qu'il en soit, les erreurs du passé sont à jour, et nombreux sont ceux qui marchent avec patience et amour *vers la vérité de demain.* « Nombreux sont déjà les prêtres de ce genre, dit l'auteur; rattachés à l'Eglise d'aujourd'hui par l'éducation, la consécration initiale, l'élan juvénile, et qui vivent, par avance, *dans celle de demain.* Ils accomplissent des rites dans lesquels ils ne voient déjà plus un but, mais un

---

[1]) Voir la *Revue* d'avril 1906, p. 361-363.

langage très imparfait, *parabole et balbutiement* de réalités à peine entrevues » (p. XXI). De là l'effroi du cléricalisme et de la papauté ; mais le vrai catholicisme, le vrai christianisme (car c'est tout un) vaincra et le cléricalisme et la papauté.

Je recommande aux lecteurs, d'une manière toute particulière, les sages réflexions de M. Sabatier sur l'encyclique *Vehementer* et ses conséquences (p. 60-84), ainsi que les documents de l'*Appendice* (p. 119 et suiv.). E. M.

Paul Stapfer : **Questions esthétiques et religieuses** ; Paris, Alcan, in-8°, 1906; 3 fr. 75.

Ce volume contient une première étude, où l'auteur cherche à préciser ce que la formule de « l'art pour l'art » renferme de vrai et de faux ; puis, une seconde, où il fait ressortir le caractère religieux de Pierre Leroux; enfin, une troisième, où il analyse la crise actuelle des croyances chrétiennes. C'est surtout celle-ci qui nous intéresse ici.

Certes, M. P. Stapfer est de parfaite bonne foi dans son analyse et dans sa description de la crise. Mais oserais-je dire que j'aurais désiré plus de profondeur, plus de précision, plus d'ampleur, et aussi des sources plus autorisées que des textes de romanciers, de poètes, voire même de quelques moralistes. Protestant, il a surtout étudié le monde protestant. Quelle est la fin de son enquête ? Il résume ainsi le bilan du protestantisme orthodoxe : « L'orthodoxie protestante — j'entends le système de métaphysiqne révélée et d'histoires miraculeuses fondé sur l'autorité scripturaire — a manifestement fini de vivre » (p. 201). Le bilan du protestantisme libéral est celui-ci : « L'insuffisance même, le vague et la pauvreté théologique du protestantisme libéral le protègent, seul, contre la destruction. C'est une dilution du christianisme, présentant l'avantage — inappréciable pour les hommes de raison et de sentiment — de réduire au minimum l'irrationnel sans se confondre entièrement avec la philosophie » (p. 202).

Evidemment, ce n'est pas là la vraie vie religieuse. De quel côté faut-il donc se tourner pour la trouver? Est-ce du côté du catholicisme? L'auteur ne connaît qu'un catholicisme, tout en bloc, le papisme évidemment; et naturellement, c'est

un cadavre, une ruine; on peut l'enguirlander, mais rien de plus. Faut-il aller à la libre-pensée irreligieuse? Encore moins. « S'il y a une chose qui nous fasse horreur, dit M. S., une chose qui serait capable, par réaction, de nous rendre sympathique et cher le vieux papisme lui-même (*sic*), tout fardé et maquillé qu'il soit, c'est la libre-pensée telle qu'elle est, non point dans sa définition théorique, mais dans sa hideuse réalité : le rire stupide de la « raison » et son souffle brutal pour éteindre dans les âmes le plus noble sentiment de l'homme: l'inquiétude des choses du ciel, j'entends par là, simplement, des choses qui ne sont pas de la terre » (p. 203).

M. Stapfer semble partisan du théisme religieux. « Il ne semble donc pas absolument nécessaire, dit-il, que la religion soit absurde; mais ce qui est absurde et mesquin, au delà de tout ce qu'on peut imaginer, c'est la triste originalité de la démocratie française, devenue si terre à terre, si hostile aux rêves de grande envolée et aux sublimes essors, que nous donnons aujourd'hui le spectacle, sans doute unique au monde, d'une irréligion nationale (p. 206)... C'est se moquer du monde d'espérer que la considération de l'intérêt social, le culte de la raison publique, le respect de la déesse Humanité, puisse jamais devenir pour nous l'équivalent de la loi religieuse. Une morale naturelle est plus impossible à concevoir qu'une religion naturelle. Les doctrines de la philosophie ne sont pas assez sûres pour que nous soyons jamais obligés d'adopter celles qui nous dégoûtent » (p. 208).

Bref, M. S. est très intéressant lorsqu'il argumente contre l'irréligion, et même contre le protestantisme. Mais, lorsqu'il s'agit d'indiquer le remède au mal, il est manifestement insuffisant. Tout ce qu'on peut lui demander, ce sont des considérations *suggestives* pour ouvrir les yeux aux endormis, aux indifférents, et aussi aux béats de certaines Eglises qui ne voient pas le péril, qui n'ont aucune idée des attaques dirigées contre leur religion et contre leur théologie.

C'est toujours avec profit qu'on méditera des pensées comme celles-ci : « On ne peut vraiment concilier la religion et la raison qu'en rendant la religion rationnelle, religieuses la science et la philosophie. Ne nous empressons pas de déclarer vaine l'entreprise. Certains hommes ont adoré Dieu, prié Dieu, cru en Dieu, *sans sacrifier la moindre parcelle de*

leur raison de savants ou de philosophes (p. 146)... Qu'importent aujourd'hui, que comptent et que pèsent dans la balance les victoires partielles et la force relative du protestantisme, du catholicisme? Le soir, à l'heure du reflux, lorsqu'on est assis au bord de la mer et qu'on avance sa chaise peu à peu sur le sable humide abandonné par l'eau, il arrive parfois qu'un petit pli de l'onde, dont la grande masse se retire, déborde la ligne, mouille nos pieds et nous donne, un instant, l'*illusion* de la marée montante: voilà l'image des regains accidentels du protestantisme et du catholicisme dans la baisse régulière et générale de la religion chrétienne chez les peuples civilisés (p. 158)... Nous ne pouvons plus révérer comme sacrées des croyances *dont nous voyons clairement l'origine humaine.* Mais depuis quand est-ce mourir à la foi religieuse que de se guérir des superstitions? Notre christianisme n'est point mort; au contraire, il commence seulement à vivre de la vraie vie. Ainsi parle le chrétien moderne ou libéral. »

Ce que M. Stapfer attaque, ce n'est donc pas le vrai christianisme, mais seulement « une mythologie décrépite et une dogmatique surannée » (p. 158). Ce qu'il attaque, c'est la déraison, ce sont les fanatiques aveugles qui, à l'exemple de Veuillot, « s'abreuvent, s'enivrent d'absurdités entassées les unes sur les autres: l'immaculée-conception, l'infaillibilité papale, Lourdes, la Salette » (p. 160). C'est avec raison qu'il dit: « Pourquoi la religion est-elle mise en question? *Parce que des extravagances théologiques nous sont proposées comme religion* » (p. 161). Oui, certes, ce mal est grand. Voilà pourquoi on ne saurait assez réfléchir sur les deux maximes suivantes: « La science, à force d'être scientifique, est devenue religieuse. *La religion, à force d'être devenue religieuse, est scientifique* » (p. 162). Si l'on ne connaissait l'esprit paradoxal de M. Brunetière, on aurait lieu de s'étonner de l'entendre dire qu'une théologie scientifique est inconcevable; mais ce qui surprend, c'est que M. Stapfer lui-même, après tout ce qu'il vient de déclarer en faveur de la religion et de la science, puisse trouver que M. Brunetière « n'a point tort » (p. 163). Il y a dans sa pensée une indécision regrettable; d'une part, il pense que « la foi d'autorité » (sans explication) doit être maintenue, et d'autre part il se refuse à rejeter le protestantisme libéral, qui la rejette (p. 168). « Encore une fois, dit-il, nous prions qu'on nous

dise ce qui distingue de la philosophie une religion qui n'a plus d'autre autorité que la raison » (p. 174). E. M.

J. TURMEL : **Saint Jérôme ;** Paris, Bloud, 276 p., 1906, fr. 3. 50.

St. Jérôme est un personnage dont on peut dire à la fois beaucoup de bien et beaucoup de mal : beaucoup de bien, à cause de ses vertus, de sa science, de ses travaux ; beaucoup de mal, à cause de ses défauts, de ses lacunes, de ses exagérations, de ses violences, etc. Le volume de M. Turmel est un résumé, incomplet comme tous les résumés, mais qui touche à beaucoup de points sous les trois rubriques adoptées par l'auteur : le directeur d'âmes, l'exégète et le théologien.

M. T. ne dissimule pas les griefs. « St. Jérôme, dit-il, qui a eu tant de vertu, n'a pas eu assez d'humilité pour sacrifier les répugnances de l'amour-propre aux exigences de la vérité. Le désir d'éviter un aveu embarrassant ou simplement de masquer une évolution psychologique l'a conduit à des plaidoyers *artificiels*. Il arrive parfois que ses textes *démentent* les explications retrospectives qui sont censées les éclairer. Ses polémiques nous font connaître ce qu'il pensait au moment où il les a écrites, *rien de plus*. Elles peuvent même ne *rien* nous faire connaître et n'être que de *purs expédients* . . . Il a trop écouté dans ses polémiques les conseils de l'amour-propre. Il a aussi trop cédé à la violence. Selon lui, Rufin est une hydre, un scorpion ; St. Ambroise, un corbeau croassant, une corneille parée de plumes étrangères. Il ne craint pas de traiter d'ânes bipèdes les adversaires de ses travaux. Et l'on pourrait multiplier les exemples de ce genre. Le sobriquet, l'injure sont *ses armes de choix*. Il affectionne également les personnalités, et ses personnalités sont parfois *du plus mauvais goût* . . . On est unanime aujourd'hui à réprouver de pareils procédés de polémique, dont le moindre défaut est qu'*ils ne prouvent rien* » (p. 32-33).

M. T. constate que ses procédés lui étaient reprochés même par Marcella, par Chromatius, évêque d'Aquilée, par St. Augustin. Il ajoute : « Un autre reproche est celui d'*inexactitude*. On rencontre parfois sous sa plume des assertions qui *se heurtent* à des données historiques incontestables . . .

On ne peut donc pas toujours se fier à ses affirmations. D'où cela vient-il ? Avant tout de la rapidité avec laquelle il travaillait. La plupart de ses écrits ont été rédigés ou plutôt *dictés à la hâte* . . . Cette précipitation a eu les suites qu'elle ne pouvait éviter. C'est par elle que s'expliquent les erreurs de date, les oublis que St. Jérôme a commis et surtout les négligences de style qui souvent laissent sa pensée dans l'imprécision, quand elles ne la *faussent* pas. Toutefois la rapidité de la composition ne rend pas compte de tout, et, pour avoir la clef de certaines inexactitudes, il faut faire appel au tempérament de notre saint docteur. Nature fougueuse et emportée, St. Jérôme appréciait les événements et les hommes moins avec sa raison qu'avec son cœur ou, si l'on veut, *son imagination.* Ses jugements étaient faits d'*impressions*, et ses impressions avaient trop souvent leur source dans des enthousiasmes *irréfléchis* ou dans des antipathies *démesurées* . . . C'est par là que s'expliquent certains termes qui ont souvent intrigué le lecteur. Un exemple. On a remarqué que St. J. se sert parfois du mot *plurimi* là où l'idée d'un grand nombre doit manifestement être écartée, et l'on a conclu qu'il ne prend pas ce terme dans son sens usuel. C'est une erreur. St. J. désigne par *plurimi* un grand nombre, seulement il lui arrive de croire à l'existence d'un grand nombre *qui n'existe pas.* Son vocabulaire reflète ses impressions : ce sont ces dernières qui n'ont pas toujours toute l'exactitude désirable. On ne doit pas toujours prendre à la lettre le langage des esprits *passionnés*; mais eux, ils veulent être pris à la lettre » (p. 35).

Tous ces griefs sont fondés. M. Turmel y revient à plusieurs reprises : p. 125-127 (trop grande rapidité, négligences, termes vulgaires, mille lignes dictées en un jour, le commentaire sur St. Matthieu qui couvre 200 pages de Migne dicté en 15 jours). — P. 153 : « Nous le savons par le commentaire de l'incident d'Antioche (résistance de Paul à Pierre), St. Jérôme se faisait de la véracité une notion très large, *beaucoup trop large même* au gré de St. Augustin qu'elle faisait frémir, parce qu'elle n'allait, selon lui, à rien moins qu'à *ruiner de fond en comble l'autorité des livres saints.* » — P. 155 : « Si l'intérêt d'un système se mesurait à la puissance de conception qu'il accuse, la théologie de St. Jérôme n'en offrirait *aucun.* »

On l'avouera, de telles constatations amoindrissent singulièrement la valeur théologique de Jérôme, non pas lorsqu'il est le témoin du passé et qu'il est fidèle à la tradition, mais précisément lorsqu'il la viole par des opinions personnelles excessives, forcées, plus que discutables. On connaît, par exemple, ses exagérations sur la virginité et sur la vie claustrale, exagérations qui ont favorisé le monachisme et la mariologie abusive, etc.

Mais, d'autre part, on peut glaner, dans son œuvre abondante, une quantité de détails, de faits, d'opinions, qui sont de prix pour l'histoire des dogmes et des doctrines. On sait, par exemple, qu'il n'a pas admis dans le canon les livres qualifiés par Rome de deutérocanoniques et qu'il qualifiait, lui, de « douteux » et d'« apocryphes » (p. 129-130). On sait que, s'il a quelquefois interprété les Ecritures arbitrairement et faussement, il a du moins énoncé ce grand principe : Nec putemus in verbis Scripturarum esse Evangelium, *sed in sensu* (p. 148). On sait que, quoiqu'il n'ait fait sur la Trinité « aucune étude personnelle » (p. 161), cependant il a protesté, auprès du pape Damase, contre les théologiens orientaux qui voulaient lui « imposer de croire à trois hypostases dont jamais jusque-là il n'avait entendu parler ». Il croyait à trois personnes subsistantes, mais il repoussait « la formule de trois hypostases », et n'admettait qu'une hypostase commune aux trois personnes (p. 163-164). « Pourquoi, disait-il, attacher tant d'importance *à un mot ?* » On sait encore que sa notion de l'âme humaine se rapprochait plus de la notion de Tertullien que de celle qui est actuellement enseignée à Rome (p. 188).

« C'est St. Jérôme », dit encore M. Turmel, « qui, dans son livre contre Helvidius, a écrit *le premier* traité didactique en faveur de la virginité perpétuelle de Marie. Baronius ne craint pas de le désigner comme *l'auteur* de la *pieuse* croyance à la virginité de St. Joseph. Si l'on ajoute à cela que, *l'un des premiers encore*, abstraction faite des *docètes*, il a enseigné la virginité *in partu*, entendue, il est vrai, dans un sens large, on peut se croire autorisé à conclure que le solitaire de Bethléem a été l'un des plus puissants *promoteurs* de la théologie de la sainte Vierge et de saint Joseph » (p. 170). Il faut lire aussi les pages 150-153 sur ce que « l'opinion générale » pensait de St. Joseph au temps des apôtres.

J'ai déjà signalé ses doctrines sur la pénitence, sur l'eucharistie, sur la papauté, comme opposées aux dogmes actuels de l'Eglise romaine [1]). On peut noter aussi ses doctrines sur le sacerdoce et l'épiscopat. « Le lecteur impartial y voit que le gouvernement des Eglises fut, primitivement, entre les mains d'une collectivité et que plus tard, pour des raisons d'ordre public, *il devint monarchique*. St. J. ne se contente pas de dire, comme on l'a dit souvent, que les termes *évêque* et *prêtre* étaient à l'origine *synonymes*. Il enseigne que les communautés chrétiennes furent d'abord administrées par des collèges de *prêtres ou évêques*, que chacun de ces collèges passa peu à peu ses pouvoirs à l'un de ses membres *qui devint ainsi évêque dans le sens actuel du mot*, et donc que les évêques doivent leur supériorité *non à l'institution de N. S.*, mais à ce qu'il appelle *la coutume*, à ce que nous appelons le droit canon. Il essaie [2]) d'appuyer son assertion sur l'Ecriture et aussi sur l'histoire. Il raconte donc que, dans l'Eglise d'Alexandrie, les élections épiscopales ne donnèrent lieu, pendant longtemps, *à aucune consécration*, mais que les prêtres faisaient leur évêque *comme l'armée fait son chef*, comme les diacres font leur archidiacre » (p. 246-251).

Tous ces faits, tous ces aveux parlent plus haut que M. Turmel et que son livre. Il faut toutefois lui savoir gré d'avoir eu le courage de les mentionner. Tant d'autres théologiens les cachent, et avec quelle sollicitude !

E. MICHAUD.

Petites Notices.

* Th. DAREL : *De la naissance spirituelle ou nouvelle naissance* (Paris, Chacornac, br. 1906). — *Essai de mystique rationnelle basée sur les Evangiles* (Extrait de la Revue de théologie de Lausanne, janvier 1906; Lausanne, Bridel, br.). — Ces deux opuscules contiennent tantôt des vérités morales et religieuses très simples, tantôt des idées très mystiques, les unes et les autres sous une forme très ardue, peu accessible, et dans un

---

[1]) Voir, dans cette livraison, p. 519-522.

[2]) M. Turmel est quelquefois très timide quand Rome écoute; il *essaie* d'atténuer la portée antiultramontaine des faits et des doctrines.

langage relevant soit des mathématiques et de la géométrie, soit du mysticisme le plus arbitraire. L'auteur prend à la lettre certains faits évangéliques et prétend les expliquer « naturellement », d'après les forces et les lois naturelles telles qu'il les *suppose,* et d'après une définition de la matière qu'il *suppose* également. Ces suppositions étant admises, l'auteur trouve toutes naturelles et très rationnelles ses explications : *quod erat demonstrandum.*

* Dr H. Guyot : *Les réminiscences de Philon le Juif chez Plotin ;* Paris, Alcan, in-8°, 92 p., 2 fr. — *L'infinité divine, de Philon à Plotin* (1er s. av. J.-C. — IIIe s. ap. J.-C.) avec une introduction sur le même sujet dans la philosophie grecque avant Philon ; Paris, Alcan, in-8°, 260 p., 5 fr. — Philon était juif de naissance et Grec d'éducation ; il fit progresser la notion de Dieu en complétant la notion juive et la notion grecque l'une par l'autre ; il avait surtout un vif sentiment de la Toute-Puissance divine. Plotin, qui vécut deux siècles après lui, a lu ses ouvrages et il en gardé des réminiscences ; Grec de naissance habitant Alexandrie, il était plus apte que tout autre à continuer le philonisme et à le perfectionner ; effectivement, il a développé la notion de l'infinité divine, ainsi que les notions des Puissances intermédiaires et d'Extase liées à la précédente. M. Guyot a mis tous ces points en plus grande lumière, avec une érudition sûre. Ces volumes pourront aider à préciser les relations entre la théologie chrétienne et la philosophie néo-platonicienne.

* Graf von Hoensbroech : *Moderner Staat und römische Kirche.* Berlin, Schwetschke, 1906, 5 Mk. — Ce programme politico-ecclésiastique est à la fois très savant et très pratique. A ce double titre il mérite la plus grande attention. La partie scientifique est inanalysable, tant elle renferme de documents et de textes. La partie pratique est accessible à tous les hommes d'Etat. On remarquera les pp. 185-191, où l'auteur signale l'importance de l'ancien-catholicisme, importance qui a été méconnue par Bismarck et par le gouvernement prussien ; curieuse étude des fautes commises par ce dernier. Les politiciens feront bien d'étudier de près le développement que l'auteur a donné aux propositions suivantes : — Geistliche, gleichviel welches Bekenntnisses, dürfen keinen Anteil an Politik nehmen.

— Die diplomatische Vertretung beim Papste muss aufgehoben werden. — Die katholische Kirche und ihre gesamte Hierarchie muss vom Staate ausschliesslich als Religionsgemeinschaft und als Religionsdiener behandelt werden. — *An den Hochschulen müssen Vorlesungen über den Ultramontanismus gehalten werden.* — Die vom Staate errichteten und unterhaltenen katholisch-theol. Fakultäten auf den Hochschulen müssen wieder aufgehoben werden. La raison que l'auteur donne de cette dernière proposition, c'est que ces facultés ne peuvent *ni donner une éducation nationale, ni être scientifiques ;* d'où il appert qu'il parle seulement des facultés *ultramontaines ou romanistes.*

* Dr Humanus : *Somnium theologi* (ex « Renaissance » 1906, n° 6). — Simple boutade latine, qui ne manque pas d'esprit contre les censeurs de l'*Index* et autres, contre les ergoteurs, dominicains, franciscains, jésuites, etc. D'excellentes vérités sont énoncées entre les lignes et dans les lignes : « ... Rem plane insperatam, etiam ipsos hujusmodi viros inveni docentes, in psalmorum versione esse locos *où la Vulgate n'offre aucun sens* (Etudes, 20 juin 1904, p. 849) ... Veni s. Spiritus ! Illumina mentes Ecclesiæ superiorum, ut de rebus politicis minus curantes, sedulo dent operam rebus ecclesiasticis. Pudeat illos legum canonicarum codice bene ordinato hactenus carere. Pudeat verbis sensu plane destitutis Deum exorare. Pudeat auctoritatis abusus tolerare ! Eja ergo S. Paraclyte, renova faciem Ecclesiæ, ut in ea nova sint omnia, corda, voces et opera. Amen. »

* G. Kurth : *Qu'est-ce que le moyen âge?* 3e éd., Paris, Bloud, in-12, 63 p., 60 cent. — La question posée est résolue très diversement par les historiens et les dogmatistes, suivant l'idéal qu'ils se font d'une société normale. Le moyen âge a eu ses défauts et ses qualités. Une étude impartiale devrait convenir des uns et des autres, et les expliquer. Tout condamner ou tout justifier, sont deux points de vue erronés. L'auteur distribue des « bonnets d'âne » à Michelet et à tous ceux qui raillent les erreurs du moyen âge. Sa méthode agressive n'est pas suffisamment lumineuse. Il essaie, par exemple, de justifier les fausses Décrétales en disant qu'elles reposent « sur les actes des papes eux-mêmes, invoqués à titre d'autorité » (p. 20). L'auteur ne réplique rien à ceux qui objectent que ces

« actes des papes » sont des usurpations contre les Ecritures et contre la constitution de l'Eglise primitive. Il ne dit rien de la scolastique, qui joua pourtant un rôle capital au moyen âge. Il affirme que « le moyen âge a fait de la papauté l'institution la plus respectée de l'univers » (p. 43). Hélas ! les pierres du sanctuaire crient le contraire.

* L. Laguier : *La méthode apologétique des Pères pendant les trois premiers siècles ;* Paris, Bloud, in-12, 64 p., 60 cent. — Cette étude a pour but de montrer comment les Pères des premiers siècles comprenaient la défense de la Révélation chrétienne. On y verra de quelle façon ils ont établi la fausseté du paganisme et fait ressortir les caractères opposés de la religion chrétienne, quel usage ils ont fait de la preuve des prophéties, les restrictions que plusieurs ont apportées à la preuve dite des miracles, les arguments par lesquels ils ont démontré la mission divine de J.-C. Exposant leur manière de comprendre le rôle de l'Eglise, M. Laguier a signalé leur doctrine sur la primauté de l'Eglise romaine. Il est regrettable qu'il n'ait pas indiqué la différence qui existait entre cette primauté d'honneur admise par eux, et la primauté de juridiction usurpée aujourd'hui par la papauté au mépris de la Tradition de l'ancienne Eglise. L'auteur termine par quelques considérations, très superficielles aussi, sur ce qu'on appelle aujourd'hui la méthode de l'immanence. Il utilise l'autorité de Tertullien, de ce même Tertullien que les théologiens romanistes ne craignent pas de traiter en hérétique, dès qu'il s'élève contre la papauté. Cette théologie de bascule manque d'aplomb. L'auteur ne dit pas non plus sur quels points l'apologétique des Pères était solide, et sur quels points elle était faible. Ce serait cependant le principal intérêt du sujet.

* F. Pillon : *L'année philosophique,* 16e année (1905) ; Paris, Alcan, in-8°, 5 fr. — La morale de Platon, par Brochard (très intéressant). — L'évolution de la dialectique de Platon, par Rodier. — L'opposition des concepts d'après Aristote, par Hamelin. — Le volume de M. Séailles sur la philosophie de Renouvier, par Pillon. — La philosophie de Tarde, par Dauriac. — Suit une abondante bibliographie philosophique française, pour l'année 1905 : les théologiens aussi y trouveront beaucoup à glaner.

* Prof. Dr H. Schell : *Christus, das Evangelium und seine weltgeschichtliche Bedeutung ;* Mainz, Kirchheim, in-8°, 242 S., Mk. 2. — Cette nouvelle édition est l'ancienne, dont on a supprimé les illustrations et à laquelle l'auteur a ajouté quelques passages intéressants. Dans l'un de ces passages, les clefs dont le Christ a parlé à ses apôtres sont les clefs du ciel, « la vérité et la grâce ». Nous voilà loin des actes d'autorité dont la papauté abuse journellement, sous le fantaisiste prétexte qu'elle est la propriétaire de ces clefs ! Le Christ n'a parlé ni de juridiction, ni de gouvernement, ni de primauté. Plus on étudiera le vrai Christ dans les Ecritures, plus disparaîtra son prétendu vicaire. C'est à ce point de vue que nous recommandons le volume en question.

* Dr. W. Tangermann : *Erkenntnis und Liebe, die schönsten Leitsterne des Lebens.* Essen 1906, Bædeker. Geb. Mk. 3. — Zur Freude aller, die ihn kennen, führt der greise Seelsorger seinen Dichterstift noch immer kräftig und indem er in seinem Innern schöpft, tritt er in seiner neuesten Gedichtsammlung mit stets jugendfrischem Idealismus dem zunehmenden Materialismus und Egoismus unserer Zeit entgegen ; stets auf der breiten Basis sich haltend, die die christliche Religion bietet. So strebt er der Wahrheit zu, wenn er sich von der Natur inspiriert oder wenn er Gelegenheitsgedichte schreibt, immer Erkenntnis und Liebe als Leitsterne bewahrend. Nur mit seinen Ideen über die alleinige Möglichkeit einer Vereinigung der christlichen Konfessionen innerhalb der deutschen Nation können wir uns nicht ganz befreunden. Diese Gedichtsammlung braucht unsern Lesern nicht erst aufs wärmste empfohlen zu werden ; sie empfiehlt sich von selbst.

* P. A. M. Weiss, O. P. : *Lutherpsychologie als Schlüssel zur Lutherlegende.* Mainz, Kirchheim, in-8°, Mk. 3, 1906. — P. H. Denifle, O. P. : *Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung ;* II. durchgearbeitete Auflage des I. Bd. (Schluss-Abteilung). Mainz, Kirchheim, in-8°, 6 Mk. 50, 1906. — Les ouvrages du P. Denifle contre Luther et contre le luthéranisme, malgré leur criante partialité, doivent être lus, ainsi que les réfutations qui en ont été faites. Le volume du P. Weiss est beaucoup plus calme. Plus d'un lecteur sera agréablement surpris d'y lire (p. 202) que Luther posséda de bonnes qualités,

un bon cœur, de la naïveté et diverses vertus naturelles et chrétiennes.

Ouvrages nouveaux.

Prof. O. BAUMGARTEN: Gustav Frennsens Glaubensbekenntnis; Kiel, Mühlau, br., 23 S., 1906.

A. BOSSERT: Calvin (Collection des grands écrivains français); Paris, Hachette, fr. 2. *(Sera étudié dans la prochaine livraison.)*

A. DEBIDOUR: L'Eglise catholique et l'Etat en France (1870 à 1889); Paris, Alcan, in-8°, fr. 7.

Rud. KEUSSEN: Bewusstsein und Erkenntnis bei Descartes; Halle, Niemeyer, in-8°, 96 S., 1906, Mk. 2. 40. *(Etude très substantielle.)*

Mgr. LACROIX, évêque de Tarentaise: Le patriotisme et nos devoirs civiques; Chambéry, 1906, br., 50 cts. *(Excellent esprit, malgré quelques détails discutables.)*

J.-L. DE LANESSAN: L'Etat et les Eglises de France; Paris, Alcan, in-16, fr. 3. 50.

Dr. J. LEPSIUS: Das Reich Christi; 9. Jahrgang, Nr. 4—5; Gr.-Lichterfelde.

G. MAU: Neue Gedanken über die Taufe. Bibel und Natur. Wismar i. M., Bartholdi, br., Mk. 1, 1906.

Fred. MEYRICK: Memories of Life at Oxford and elsewhere; London, Murray, in-8°.

W. PRÜMERS: Spinozas Religionsbegrift; Halle, Niemeyer, in-8°, 74 S., 1906, Mk. 1. 80. *(Etude très substantielle.)*

Slavorum litteræ theologicæ. Conspectus periodicus (dirigentibus Tumpach, Podlaha, Spaldak, Urban, Jelič). Annus II. Nr. I et II. Quater per annum, Mk. 6, Fr. 7. 50. Pragæ, Rohliček. — Nützliches Mittel der Annäherung und friedlichen Verständigung mit den besseren und tüchtigeren Elementen der orthodoxen Kirche.

Prof. H. STRACK: Einleitung in das A. T., einschliesslich Apokryphen und Pseudepigraphen, mit eingehender Angabe der Literatur. München, Beck, in-8°, 256 S., Mk. 4. 80. *(Très important.)*

Dr. A. UNGNAD: Babylonisch-assyrische Grammatik, mit Übungsbuch; München, Beck, 163 S., 1906.