Bibliographie théologique

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **14 (1906)**

Heft 56

PDF erstellt am: **24.05.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

BIBLIOGRAPHIE THÉOLOGIQUE.

Jean de Bonnefon: **Lettres indiscrètes.** Paris, L. Michaud, in-16, 3 fr. 50.

Dans sa préface, M. de Bonnefon raconte que les Lettres en question lui ont été remises par un chanoine de N. D. de Paris, désireux qu'elles fussent publiées après sa mort. M. de B. a tenu parole. Ce chanoine était gallican, tout en laissant tomber de sa plume des clichés ultramontains, âneries irréfléchies, si fréquentes en France (par exemple, p. 118); il était particulièrement scandalisé de la façon dont le pieux cardinal Richard remplissait ses fonctions d'archevêque de Paris. C'est à Son Eminence qu'il écrit. C'est son procès qu'i fait, procès formidable, véritable document historique sur l'Eglise actuelle de France en général, sur l'Eglise de Paris, sur sa décadence, sur l'administration ecclésiastique, qui n'est qu'une exploitation des capacités savantes par les incapacités habiles. Il faut lire tout cet instructif volume, bien qu'à la longue il soit monotone. Monotone si l'on veut, mais vrai, tristement vrai, scandaleusement vrai. Je ne puis qu'en citer quelques pages:

« Ce n'est pas la Séparation qui peut blesser ou tuer l'Eglise de France. Elle a été mortellement frappée le jour où ses chefs, ses prêtres et ses fidèles se sont inclinés devant les décisions du dernier concile. Peu savent aujourd'hui ce que fut le *Gallicanisme,* l'éclat dont il fut revêtu par le Parlement, aidé par les prélats de France et entre tous par ceux de Paris. Le gallicanisme était une doctrine nationale et respectueuse, qui reposait sur de justes libertés, qui s'appuyait sur les anciens canons écrits de l'Eglise et sur les canons fleurdelysés de nos rois. Dans les lois de l'Eglise devenue universelle, le gallicanisme représentait la coutume d'une Eglise particulière, l'Eglise de France.

« Le pape Pie X a cru devoir déclarer que la France du XXe siècle a cessé d'être la fille aînée de l'Eglise, après la rupture du Concordat napoléonien. Et le pape Pie X, ce disant, a fait une erreur de date: La France n'a plus été la fille aînée de l'Eglise le jour *où les fourberies des bureaux romains* lui ont fait perdre les privilèges qui accompagnaient son titre d'aînée... Elle est devenue une esclave de plus, *ivre d'ilotisme,* dans la procession orientale des *esclaves du Pape.* Mais, je me trompe: ce n'est pas la France qui est devenue esclave. La vraie France a quitté une chapelle où elle n'avait plus sa place. C'est un moignon paralysé qui s'est détaché de la France et qui est resté au pied du César romain. Selon les anciens gallicans, l'Eglise n'est pas une monarchie. Le chef de Rome a une autorité soumise aux jugements de l'Eglise universelle, assemblée en concile. La France avait gardé la bonne tradition de l'ancienne discipline et avait soutenu avec zèle les maximes qui maintenaient les anciens usages » (p. 10-11). Et encore:

« L'Eglise de France jouit longtemps du bonheur spécial d'avoir conservé la liberté universelle des temps primitifs *contre l'oppression de Rome, sous laquelle toutes les autres Eglises nationales avaient été asservies* (p. 12). Aux yeux des grands évêques et archevêques gallicans, nos libertés n'étaient pas même des privilèges. Elles constituaient *le droit général de la chrétienté,* resté par la force de nos Parlements et de nos rois le droit particulier de la nation française (p. 13)... Avec le gallicanisme finit l'Eglise de France, remplacée par je ne sais quoi de *mal* et d'*avili,* de *faible* et de *tortueux.* Le tableau de l'archidiocèse de Paris, peint par notre docteur en théologie, éclaire *la sentine où a flué l'Eglise* sous le règne du bourgeois breton (le cardinal Richard), qui a placé son exiguïté sur le siège de Paris, au temps de la fin » (p. 16).

Ecoutons maintenant l'auteur même des Lettres au cardinal Richard: « Votre passage sur le siège archiépiscopal de Paris comptera comme une des époques les plus désastreuses de ses annales. Vous n'avez rien fait pour empêcher les ruines et pour y jeter des germes de résurrection. Ambitieux et borné... Votre nom désignera dans l'histoire cette période de rapide décadence où Paris a sombré dans l'athéisme et la corruption » (p. 33). — Voici comment il juge l'Institut catho-

lique de Paris: « A des hommes de valeur on préféra des quémandeurs cyniques. Le nombre des élèves ne s'éleva guère et tout entrain disparut. La personnalité brillante de Mgr d'Hulst fit quelque peu illusion; aujourd'hui les plus aveugles constatent qu'il n'y a rien derrière les rapports dithyrambiques. Pour empêcher cette œuvre agonisante de mourir, il en coûte aux catholiques 6 à 700,000 francs par an. Les professeurs sont plus nombreux que les élèves sérieux. Résultat de tout cet effort: zéro (p. 201)... Les sciences ecclésiastiques, auxquelles on aurait dû accorder une attention particulière, se traînent lamentablement. » Suivent des portraits peu flatteurs du P. Auriault, du P. de la Barre, du P. Bainvel (« esprit étroit, superficiel, sans originalité »). L'auteur ajoute (p. 204): « Est-ce avec votre assentiment, Eminence, que l'Institut catholique tend de plus en plus à devenir une jésuitière? Mgr Péchenard s'en est alarmé, dit-on; mais il n'ose mettre ordre à cet envahissement, qui peut compromettre l'existence même de la *boîte*. Peut-être cherche-t-on cette manière honorable d'en finir et de liquider une situation qui ne peut se prolonger indéfiniment. »

La prédication vaut encore moins que la théologie. « Pour attirer la foule, les prédicateurs font assaut de bizarrerie dans le choix des sujets et dans la manière de les traiter. Une exposition méthodique des vérités à croire et des devoirs à pratiquer paraîtrait fastidieuse; on se jette à côté, dans la politique, dans les questions sociales, dans la satire des mœurs, dans les fantaisies les plus saugrenues. A ces affamés qui réclament le pain de l'Evangile, on prodigue les piments et les acides, je ne sais quelle mixture dont la piqûre sucrée tourne la tête des femmes. Un moine noir ou blanc débite du haut de la chaire de vérité, en présence du tabernacle, devant une foule venue pour s'édifier, des propos qu'une honnête femme tolérerait à peine dans un salon médiocrement tenu. Après cent ans de cette éloquence, l'auditeur ignorerait le premier mot du catholicisme » (p. 263).

Ce volume est terrible non seulement contre l'archevêque de Paris, mais contre la façon dont sont nommés les évêques. Ces gens-là n'ont fait leur chemin qu' « en rampant ». Ce ne sont pas des chefs, ce sont des valets d'antichambres ministériels, pour ne rien dire de moins. Et parce qu'ils sont évêques, ils se croient le droit de malmener les simples prêtres

qui ont pour eux la science et la dignité! L'auteur décrit ainsi l'attitude de l'archevêque de Paris envers un de ses prêtres qui lui avait tenu tête avec raison: « Je suis cardinal-archevêque de Paris et vous n'êtes qu'un petit vicaire; j'ai un million de revenus et vous n'aurez plus de quoi remplacer votre vieille soutane, dès que je vous aurai enlevé, avec votre titre, la misérable rétribution qui vous nourrit; j'ai à mes ordres une officialité pour vous signifier ma volonté, des journaux pour me donner raison et une nuée de flatteurs mâles et femelles pour étouffer vos plaidoyers sous leurs applaudissements. C'est la querelle du pot de terre contre le pot de fer. N'attendez pas votre salut du gouvernement républicain; nous sommes plus d'accord que vous ne pensez . . . » (p. 275).

Bref, l'administration ecclésiastique du diocèse de Paris pendant l'épiscopat de M. Richard, cardinal, a été odieuse et scandaleuse; ce pauvre homme (je ne dis pas cet homme pauvre), entouré de ses créatures, a accumulé injustices sur injustices, perpétué les abus et les scandales, entretenu la médiocrité au détriment de l'Evangile, de la religion et de la science théologique. Les prêtres de ce diocèse qui, en 1872 et plus tard, ont rompu avec cette camarilla, ont eu tristement raison et doivent être fiers d'avoir protesté contre cette décadence qui, à la mort de l'archevêque Darboy, déjà se hâtait poussée par le jésuitisme et l'ultramontanisme. Ce livre est leur éloquente justification. E. M.

A. Bossert: **Calvin.** Paris, Hachette, 1 vol., 1906, 2 fr.

Ce volume fait partie de la belle collection: « Les grands écrivains de la France ». N'y cherchez pas une étude approfondie de la théologie de Calvin; l'auteur n'a voulu étudier que l'homme public, quelque peu l'homme privé, ainsi que l'humaniste, le prédicateur et l'écrivain. C'est un excellent portrait de Calvin pour les hommes du monde qui ne désirent pas le connaître davantage.

L'auteur, voyant une preuve de vitalité dans les « variations » (il aurait pu dire « contradictions ») des groupes protestants, est naturellement peu sévère envers les doctrines et les actes de Calvin, desquels semblent découler logiquement

les contradictions en question. Par exemple, après avoir relaté que Calvin « désirait la mort de Servet », il ajoute (p. 171): « L'homme en lui *n'était pas cruel,* mais le théologien était impitoyable. » La cruauté n'est-elle donc plus cruauté, si elle est activée par le désir de la gloire de Dieu? De plus, la façon dont Calvin a enseigné la réprobation des damnés et leurs supplices éternels, n'implique-t-elle pas de la cruauté? On peut dire, je crois, que, si Calvin fût resté dans l'Eglise romaine, il eût pu s'y illustrer parmi les inquisiteurs les plus « impitoyables » et les plus célèbres.

Ce n'est pas de ce côté qu'on peut le réhabiliter, mais bien sur le terrain doctrinal où il a été réellement incompris et calomnié. Le lecteur lira avec un vif intérêt, par exemple, sa définition de l'Eglise et la preuve qu'il donne de la culpabilité de Rome dans les divisions qu'elle a introduites dans l'Eglise (p. 112-115). Cette définition est tirée d'une lettre écrite à Sadolet en 1539, lettre dans laquelle il explique sa séparation d'avec Rome, séparation rendue nécessaire par les fautes de Rome. De telles questions seront toujours actuelles, et notre génération peut s'éclairer encore avec Calvin; elle peut dire encore (p. 115): « Vous nous taxez d'hérésie? L'hérésie, c'est toute doctrine contraire à l'Evangile, c'est la vôtre. Vous nous reprochez d'abandonner l'Eglise? C'est vous qui vous êtes éloignés de l'Eglise primitive, que nous voulons rétablir. Vous nous accusez d'ambition et d'orgueil? Voyez le peu que nous sommes et de quoi nous vivons. Mais quelles ambitions n'aurions-nous pas pu satisfaire, si nous étions restés avec vous, et de quel prix n'auriez-vous pas payé notre silence! » Le but de Calvin était bien, en effet, de faire revivre la société chrétienne du temps de J.-C. et des apôtres, de fonder le royaume de Dieu en face de la corruption du siècle. A force de lire et de méditer la Bible, d'entretenir avec elle un commerce journalier, il s'était en quelque sorte identifié avec elle; elle était entrée en lui, elle était devenue la forme de sa pensée et la règle de sa vie; il aurait voulu qu'elle devînt la loi unique et absolue de la société humaine (p. 126). Telle fut sa grandeur.

M. Bossert a distingué en Calvin l'homme privé, qu'il a estimé « affable, serviable, dévoué », et l'homme public. Il a jugé celui-ci ainsi (p. 193): « Calvin n'a rien mis de son cœur

dans son système. L'histoire, et particulièrement l'histoire ecclésiastique, est pleine de ces contrastes. On cite des inquisiteurs qui ont été des hommes fort doux. Calvin est convaincu qu'il a pour mission de restaurer l'Eglise chrétienne, que cette mission lui a été confiée et même imposée par Dieu; il l'accepte comme une charge à laquelle il lui est interdit de se soustraire, quelque pesante qu'elle soit par moments... Mais comment remettre la chrétienté sur ses vieilles assises? Quel fondement lui donner, si ce n'est celui sur lequel elle a été édifiée à l'origine, la parole de Dieu? La relever sur ce fondement, c'est, pour Calvin, toute l'œuvre de la Réforme. Ebranler ce fondement, c'est un crime de lèse-majesté divine. Un homme de mauvaise vie est moins coupable qu'un propagateur de fausses doctrines; le premier ne perd que son âme; l'autre est une cause de perdition pour des milliers de ses semblables.» Ce point de vue une fois accepté, on devine la conduite que Calvin devait tenir contre les Servet, les Gentilis, les libertins, etc.

M. Bossert a plutôt fait un travail d'analyse que de synthèse. Cependant voici une courte esquisse que nos lecteurs liront avec intérêt (p. 218-219): « Les réformateurs avaient appelé l'attention sur S. Augustin; ils le citaient de préférence à tous les Pères, et, dans l'autorité qu'ils lui accordaient, ils le mettaient immédiatement après les saintes Ecritures. Les théologiens catholiques furent obligés de l'étudier à leur tour, pour répondre aux arguments de leurs adversaires. C'est ainsi que l'université de Louvain, l'une des grandes écoles des Pays-Bas, devint dans la seconde moitié du XVIe siècle, un centre d'études augustiniennes. Ce fut Michel de Bay, ou Baïus, qui inaugura ces études. On lui reprocha de marcher sur les traces des protestants, de puiser aux mêmes sources qu'eux et d'employer leur méthode; il répondit que c'était pour les combattre avec leurs propres armes, et, en effet, la plupart de ses écrits sont dirigés contre la Réforme. Il n'en est pas moins vrai que Baïus ne trouva dans S. Augustin que ce que les réformateurs y avaient trouvé: la corruption originelle de l'homme, son impuissance à faire le bien, la nécessité de la grâce et la gratuité du salut. Du baïanisme sortit le jansénisme, qui fut apporté à Paris, au commencement du XVIIe siècle, par Jansénius et par Du Vergier de Hauranne,

plus tard abbé de Saint-Cyran. Mais la même contradiction s'attache au jansénisme et au baïanisme. Les jansénistes, tout en conservant le culte catholique et en protestant de leur soumission envers Rome, ont, sur la question fondamentale du christianisme, c'est-à-dire sur les conditions du salut, la même doctrine que les réformateurs. Le jansénisme n'est, au fond, qu'un calvinisme qui veut être orthodoxe. Au reste, calvinistes et jansénistes ont un trait commun, l'austérité des mœurs; ils ont les mêmes ennemis, les jésuites; ils ont succombé sous les mêmes coups, ceux de l'absolutisme royal. »

Ces dernières assertions mériteraient de longues explications. M. Bossert aurait pu ajouter que les uns et les autres ont commis, chacun à son point de vue, des fautes très graves, et qu'en tout cas, une de ces fautes a été de se combattre, quand, manifestement, ils auraient dû s'unir contre le jésuitisme et l'ultramontanisme, pour mieux faire face ensuite contre l'antichristianisme. Le XVIIIe siècle eût été tout autre, et le XIXe aussi. Ni Claude ni Arnauld n'ont vu cela; aujourd'hui l'histoire nous autorise à le déplorer. E. Michaud.

J. Delvolvé : **Religion, critique et philosophie positive chez Pierre Bayle.** Paris, Alcan, in-8°, 445 p., 1906, 7 fr. 50.

Bayle n'est pas facile à juger exactement. Tout le monde convient qu'il fut un travailleur infatigable, un compilateur remarquable; que, tout en se permettant beaucoup d'assertions arbitraires, il s'efforça d'être un critique perspicace; que, de fait, il est de ceux qui nous ont appris à réfléchir, à mieux analyser les faits, à devenir plus positifs dans nos jugements; qu'il a exercé une influence sur Montesquieu, sur Voltaire, sur Kant; qu'il fut un des fondateurs de la critique moderne, de la tolérance moderne et de la morale rationnelle et indépendante.

Mais dans quelle mesure, dans quel esprit et avec quel succès a-t-il fait ces choses? Quelle attitude, surtout, a-t-il prise vis-à-vis du christianisme et de la religion en général? A-t-il été réellement le démolisseur hypocrite, le sceptique et l'athée qu'a prétendu Jurieu, son ami des premières années et son ennemi des dernières? C'est ce qui a été jusqu'ici en dis-

cussion. L'étude de M. Delvolvé, qui est plus volumineuse que précise, et qui, malgré ses nombreuses subdivisions, renferme plus de longueurs et de répétitions que de lumières nettes et décisives, ne me paraît pas avoir entièrement dissipé les obscurités. Il dit lui-même (p. 426): «L'originalité même des idées de Bayle, leur défaut de construction systématique, leur diffusion dans la masse d'une œuvre prolixe à l'excès, leur exposition *volontairement obscure,* enveloppée — car il faut les découvrir à travers mille *réticences* et parmi les *trompe-l'œil* des *affirmations contraires* — toutes ces raisons ont empêché que Bayle fût compris de ses contemporains et prît dans l'histoire de la pensée humaine le rang qui devait être le sien; elles ont empêché de même que ses doctrines eussent, visiblement au moins, l'effective fécondité dont elles étaient capables: Bayle n'a qu'une influence anonyme, diffuse, lente et imparfaite sur le développement de la pensée philosophique.» On aura remarqué les mots soulignés par moi: *volontairement obscure, réticences, trompe-l'œil, affirmations contraires.* M. Delvolvé va même jusqu'à prétendre (p. 348) que «le grand souci de B. fut de *déguiser l'essentiel* de sa pensée», même à ses admirateurs.

Je ne saurais être de cet avis. Non, Bayle ne fut pas faible de caractère à ce point. Un homme qui fut si passionné de vérité et qui mourut avec une conscience si tranquille, ne peut pas avoir passé sa vie à *déguiser l'essentiel de sa pensée.* Il faut chercher ailleurs l'explication vraie de son attitude de polémiste. Il paraît plus exact de penser qu'il fut par nature un esprit indécis, ballotté entre le pour et le contre, entre la foi et le doute, et que de là viennent ses contradictions. Travaillant à bâtons rompus et d'une façon décousue, comme cela est inévitable à tout auteur de dictionnaire, il ne s'est pas assez souvenu à la fin de ce qu'il avait dit au commencement; il s'est laissé emporter par les vents contraires de la polémique, inclinant tantôt à droite, tantôt à gauche, suivant les coups portés par les adversaires. Ses passages rapides du protestantisme au catholicisme, puis du catholicisme au protestantisme; ses changements d'opinions dans ses derniers ouvrages, à partir de 1697 environ; sa manière de combattre les catholiques avec les arguments des protestants, c'est-à-dire le principe d'autorité avec le principe de libre examen, puis

de combattre les protestants orthodoxes à la Jurieu avec les arguments des rationaux, puis ceux-ci par leurs propres excès et leurs propres divisions; tout cela n'explique-t-il pas suffisamment les indécisions qui planent sur sa pensée et sur son œuvre? Qu'est-il besoin de recourir au « déguisement », surtout avec ses amis? Qu'il ait dû être prudent, lui qui connut l'expatriation, la destitution et la persécution, on le comprend aisément; mais prudence n'est pas déguisement.

Ce qui paraît certain, c'est qu'il a trouvé que peu de doctrines étaient d'une évidence absolue; c'est que, dans cet état d'esprit, qui l'inclinait fortement au relativisme, il a abaissé la raison spéculative, et lui a préféré la conscience morale et les vérités d'expérience et d'histoire; c'est qu'ainsi il a été amené à proclamer la supériorité de la foi sur la raison, lui qui, comme critique, faisait cependant un si grand usage de la raison. Que cette attitude ait paru de l'hypocrisie à Jurieu, homme tout d'une pièce et fanatique qui n'admettait qu'une orthodoxie, la sienne, et qu'une critique, la sienne, cela se conçoit, mais cela ne se justifie pas. Bayle fut faible, mais non hypocrite. Bayle fut sceptique vis-à-vis des arguments émis par les diverses confessions pour se défendre les unes contre les autres, mais, très peu confessionnaliste, il fut réellement religieux. Bayle a combattu tel argument traditionnel par lequel on prétendait démontrer l'existence de Dieu, la Providence, la grâce, etc.; en cela il était dans son droit, car plusieurs de ces arguments sont en effet erronés. Mais Jurieu s'est trompé gravement, lorsqu'il en a conclu que Bayle sapait par là même toute religion et professait l'athéisme. Bayle, en soutenant qu'un athée peut être de bonne foi et peut pratiquer la vertu par la seule lumière de sa conscience rationnelle, n'a pas soutenu pour cela l'athéisme. Jurieu et ses pareils ont été aveuglés par leur fanatisme.

Bayle n'a été ni un écrivain remarquable, ni un théologien de génie. Comme écrivain, il est long, diffus, sans trait qui marque, sans éclair qui fixe. Comme théologien, il n'a connu que les opinions théologiques débattues, mais, tout en voyant les points faibles de chacune, il n'a pas su s'élever plus haut; il n'a pas découvert le joint qui lui aurait permis de concilier ce que chacune avait de vrai, et de construire l'édifice théologique nouveau dont, déjà à son époque, on sen-

tait le besoin. Il a eu assez de perspicacité pour constater cette lacune, mais pas assez de force pour la combler. En somme, il ne restera remarquable que dans ses travaux sur la tolérance, qui ont frayé la voie à Voltaire et à notre époque, et sur la morale rationnelle indépendante, qui est aussi, en partie, son œuvre.

M. Delvolvé a fait, en passant (p. 407), une distinction très importante, lorsqu'il a dit « que Bayle tendait à dissocier la vérité morale de la vérité *religieuse ou plus généralement théologique* ». Effectivement, la religion n'est pas la théologie; telle théologie peut même être contraire à la religion. Bayle, en combattant les systèmes théologiques de son temps, n'a pas voulu pour cela combattre la religion même. Ses expressions, il est vrai, n'ont pas toujours été prudentes ni heureuses à ce point de vue; mais M. Delvolvé a eu le tort grave d'oublier trop souvent, dans le cours de son livre, cette distinction qui, observée dans le détail, lui aurait permis d'être plus juste et plus précis dans ses appréciations sur Bayle. M. Delvolvé n'a pas non plus assez remarqué, ce me semble, que Bayle, dans ses derniers ouvrages, a eu surtout en vue sa défense et la défense de son œuvre contre les attaques des Jurieu, des Jaquelot, des Bernard, des Le Clerc et autres adversaires; que c'est contre leur fausse religion, contre leur fausse conscience religieuse qu'il a dirigé ses coups, et non contre la religion même, encore moins contre la conscience religieuse en soi; car, s'il pensait que sa conscience religieuse à lui n'était pas contraire à sa conscience rationnelle, il pensait évidemment aussi que son cas n'était pas unique et qu'en soi il pouvait en être ainsi chez tous les hommes de bonne foi. Bayle, en mettant en avant la raison, songeait si peu à ébranler par elle Dieu et la religion qu'il donne à penser — M. Delvolvé l'avoue expressément (p. 419) — « que la raison pourrait représenter en nous la volonté d'une intelligence suprême ».

E. Michaud.

L'abbé L.-J. Roussin: **Au Peuple. Catholiques non romains et catholiques romains. Contre la confession romaine et le célibat obligatoire.** Paris, Fischbacher, 1 vol. 3 fr.

Cette étude n'est pas une œuvre didactique. C'est plutôt un cri, un appel au peuple fidèle, pour essayer de le sortir de son apathie, pour lui apprendre ses droits et ses devoirs, pour l'avertir qu'il y a un faux catholicisme, celui du pape, lequel a prévariqué, et celui de l'ancienne Eglise, qui heureusement est connu par l'histoire. L'auteur a pris pour devises cette parole de St. Paul: « Là où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté », et cette autre: « Là où est l'esprit de l'évêque de Rome, là est l'esclavage ». Les catholiques non romains sont les aînés, ceux qui restent fidèles à la doctrine du Christ; les romains sont ceux qui ont abandonné cette doctrine du Christ, pour se ranger sous les drapeaux de la papauté romaine. Les erreurs de l'Eglise de Rome, ses hérésies, ses corruptions, s'étalent au grand jour. Il faut aujourd'hui une ignorance crasse de l'exégèse, de l'histoire, de la dogmatique, pour ne pas les connaître. Tout Français qui a encore quelque souci des traditions religieuses de son pays, et qui n'a pas perdu complètement le souvenir des libertés de son Eglise, doit rejeter franchement le joug du pape italien et de la cour des cardinaux. Ces choses sont d'un autre monde et d'un autre temps; nous en connaissons l'origine, les évolutions, les duperies. Il faut en finir. L'auteur en appelle à toutes les Eglises qui ont le sens de la catholicité, et qui doivent s'unir contre le pseudo-vicaire du Christ. Il propose des congrès entre ces Eglises; ignore-t-il que les anciens-catholiques ont réalisé tout ce qu'il propose? Les quelques livres qu'il recommande à la lecture du clergé de France, ne sont que l'*a b c* de ce que ce clergé devrait savoir. Les ouvrages qui alimenteront sa foi et sa science forment des bibliothèques. Mais ce qui est le plus nécessaire actuellement, ce n'est pas l'érudition; c'est le bon sens, le jugement droit, la conscience, le caractère, l'énergie. Avec ces éléments, la réforme catholique se fera en France; sans eux, non. Que les hommes de cœur et de conscience choisissent. La voie est ouverte, l'heure sonne. *Messis quidem multa.* E. M.

A. Schopenhauer: **Parerga et Paralipomena; T. II. Sur la religion.** Trad. fr. par A. Dietrich. Paris, Alcan, 1 vol. 2 fr. 50, 1906.

Dans le T. Ier, il a été question des écrivains et du style (v. la *Revue,* janvier 1906, p. 164-166); dans celui-ci, est exposée la théorie de Sch. sur la religion.

Pour lui, le domaine de la religion est celui de la foi ou croyance. Or croire n'est ni philosopher, ni savoir. Donc la religion est destinée à disparaître, dès que le progrès de la science et de la philosophie sera assez grand pour la remplacer. Vouloir concilier la foi et la science est une absurdité: car c'est vouloir faire vivre dans une même cage le loup et l'agneau (p. 118-120). — Inutile de remarquer l'arbitraire et la fantaisie de cette notion. Les philosophes religieux et les savants religieux ont toujours fondé la notion scientifique de la religion sur une vraie métaphysique et sur le principe de causalité appliquée à la connaissance de l'univers; loin de redouter le progrès des sciences, ils l'appellent pour fortifier la religion rationnelle et féconde.

Quant au christianisme, Sch. l'a jugé avec une superficialité plus grande encore. Il le résume dans les doctrines du péché originel, de la corruption de la nature humaine, comme bases de la rédemption par le Christ. C'est, plus encore que le brahmanisme et le bouddhisme, la religion du pessimisme. A ce point de vue, il est inférieur au judaïsme et à l'islamisme, qui sont optimistes. L'Ancien Testament et le Nouveau sont diamétralement opposés l'un à l'autre; leur réunion forme un étrange centaure. L'A. T. est optimiste et remonte à la doctrine d'Ormazd; le N. est pessimiste et se rattache au bouddhisme. Augustin et Luther ont très bien compris le christianisme; Pélage s'est absolument mépris, en l'effaçant et en le ramenant à un judaïsme optimiste sec et égoïste. Les rationalistes, qui continuent Pélage, sont de braves gens, mais de pauvres esprits (p. 112-116, 162-164).

Nous ne saurions discuter ici de telles utopies, qui dénotent une complète méconnaissance soit de l'A., soit du N. T. Sans aucun doute les interprétations d'Augustin et de Luther prêtent le flanc à la critique sur plus d'un point; Sch. aurait dû ne pas rendre le christianisme même responsable de leurs erreurs.

Ce n'est pas à dire que tout, dans ce volume, soit erroné. Sch. est de ceux qui, en énonçant une erreur, y mêlent de la vérité, de l'esprit et mille suggestions intéressantes. Ce qu'il y a de vrai dans son système, c'est que la religion est effectivement détériorée et corrompue par beaucoup de superstitions, qui doivent disparaître sous l'influence des sciences; c'est que, dans le christianisme, la doctrine de la mort au péché est une doctrine essentielle et très austère; c'est que le cléricalisme est une déplorable conjuration contre la science, contre la liberté, contre la société laïque; c'est que ceux des théologiens qui ne comprennent pas le rôle de l'allégorie et qui s'obstinent à la représenter comme la vérité absolue, se trompent gravement. Sur ce dernier point, Sch. a des pages très sensées, où il montre très justement que prendre *sensu proprio* certaines assertions religieuses, c'est les ruiner et leur enlever toute leur vérité (p. 75-77, etc.).

Sch. émet plusieurs opinions qu'il emprunte à l'antiquité; il ne fait que les répéter sans y ajouter aucune lumière nouvelle. Par exemple, « le mythe de la migration des âmes est, dit-il, tellement le plus solide, le plus important, le plus rapproché de la vérité philosophique de tous les mythes qui ont jamais été imaginés, que je le regarde comme le *nec plus ultra* des créations en ce sens » (p. 131). Sa doctrine sur le suicide n'est que celle des stoïciens (p. 190).

On trouvera dans ce volume des explications peu claires sur la vie future: Sch. enseigne la destructibilité de tout ce qui est individuel, et ne maintient que la volonté universelle de l'être. Cette volonté universelle est-elle intelligente et consciente? Sch. semble fort embarrassé. La richesse de sa fantaisie apparaît surtout dans sa façon d'expliquer la génération humaine; il est très galant envers la femme, qu'il trouve moins coupable que l'homme, et qu'il représente même comme libératrice (en ce sens que c'est elle qui communique à l'engendré la connaissance, principe d'affranchissement, p. 166-168). De là son admiration pour le monachisme qui se refuse à propager une vie mauvaise et douloureuse (p. 169-170). Bref, certaines considérations sont d'un pessimisme si paradoxal qu'elles finissent par être amusantes. Le T. 3 des *Parerga et Paralipomena* traitera de la philosophie et des philosophes et renfermera le pamphlet fameux sur « la philosophie universitaire ».

E. M.

F. Strowski : **Montaigne.** Paris, Alcan, in-8°, 6 fr. 1906.

Ce volume fait partie de la collection des *Grands philosophes*. N'est-ce pas grandir par trop Montaigne? Y a-t-il un grand philosophe sans une idée grande attachée à son nom? Or quelle est la grande idée représentée par Montaigne? Il est difficile de l'indiquer. Car, si un homme fut ondoyant et divers, c'est lui. Son épicuréisme, son stoïcisme, son scepticisme, son dilettantisme, ne sont pas de grandes idées dans la forme qu'il leur a donnée; et en outre, ces choses ne sont pas son propre.

On doit admirer en Montaigne l'écrivain, l'artiste, l'homme sincère et spontané. Mais ce n'est pas là de la philosophie. Dire qu'il fut un sage, impose le devoir de définir d'abord la sagesse; et si l'on prétend que pratiquer une telle sagesse suffit pour être compté parmi les grands philosophes, il faut encore en fournir la preuve. M. Strowski ne me semble pas l'avoir fait.

Il ne se borne pas à dire que Montaigne fut chrétien; il ajoute encore (p. 345): « Son christianisme a eu *un tour métaphysique fort singulier* ». Mais j'en cherche en vain la démonstration. Si un écrivain ne fut pas métaphysicien, ce fut, je crois, Montaigne.

Loin de moi la pensée d'abaisser Montaigne: je crois, au contraire, qu'on le lira toujours avec fruit, si on le lit attentivement. Mais il faut cependant avouer que Montaigne n'a pas décrit la vie complète et que beaucoup de choses vraies lui ont échappé, même en psychologie et en pédagogie. Il est plus observateur, au fond, que moraliste, si l'on attache au mot « moraliste » la foi en des principes fixes de morale; et en toutes choses, il me semble plus dilettante qu'homme de principes.

Quelle fut, au fond, la pensée religieuse de Montaigne? M. Str. a essayé d'en exposer les diverses évolutions (p. 109-216), mais sans réussir à la mettre en clarté suffisante. La faute en est-elle à M. Str. ou à Montaigne? Je laisse aux lecteurs le soin de le dire. E. M.

J. Turmel: **Histoire de la théologie positive, du concile de Trente au concile du Vatican;** Paris, Beauchesne, in-8°, fr. 6, 1906.

Nos lecteurs connaissent déjà le volume de M. Turmel sur l'*Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente* [1]), et maintes opinions émises par l'auteur, signalées ou réfutées par nous dans diverses livraisons de cette « Revue ». Le présent volume est également très instructif et très intéressant. A dire vrai, ce n'est pas une Histoire proprement dite dans le sens usuel du mot, en ce sens qu'on n'y trouve ni l'évolution de la théologie pendant les diverses époques que l'on pourrait distinguer dans les quatres siècles précédents, ni la monographie d'aucun théologien de marque, ni la moindre indication sur l'histoire du concile de Trente, ou sur l'histoire des courants théologiques qui l'ont suivi. L'auteur s'est borné à détacher, parmi les nombreuses questions théologiques qui ont été discutées du XVIe siècle à nos jours, la question *ecclésiologique*, dans laquelle il a distingué, d'abord, l'autorité enseignante et l'Eglise en général, puis la papauté, au triple point de vue de la primauté, de l'infaillibilité et de la juridiction, soit spirituelle, soit même temporelle. Les autres questions théologiques seront étudiées dans des volumes subséquents. Que M. T. ait donné à l'ecclésiologie la priorité sur les questions de la grâce et du surnaturel, des rapports de la raison et de la foi, de la trinité, de la création et de la révélation, de l'incarnation et de la rédemption, des sacrements, de l'eschatologie, c'est déjà un signe des temps. Evidemment la question du pape prime tout chez les catholiques-romains d'aujourd'hui, et passe en première ligne, effaçant le dogme et la morale !

Je pourrais remarquer que M. T. a étudié l'Eglise, voire même l'infaillibilité de l'Eglise, *avant* la papauté et avant l'infaillibilité de cette dernière, comme s'il avait voulu indiquer que la première peut exister logiquement et a existé de fait indépendamment de la seconde. Si telle a été son intention, il a dû mécontenter toute l'école ultramontaine qui voit dans la papauté la condition première et la base même de l'Eglise. Ce n'est pas moi qui lui en ferai un reproche.

---

[1]) Voir la *Revue*, juillet 1904, p. 492-501.

Mais qu'il me permette de regretter qu'il ait envisagé ses textes scripturaires tantôt *patristiquement*, tantôt *rationnellement*. Outre que cette distinction n'est pas à la gloire des Pères, elle l'a obligé à des redites aussi inutiles qu'ennuyeuses, sans aucun profit pour l'élucidation des questions.

D'après le titre même de l'ouvrage, l'auteur s'arrête au seuil du concile du Vatican, bien qu'il parle déjà des ouvrages « des Maret et des Gratry » (p. XIII) ; il ne prononce même pas les noms des Laborde, des Bordas-Demoulin, des Huet, pas même celui de Guettée ; il ignore la collection de l'*Union chrétienne*, aussi l'*Avenir catholique*. S'il mentionne quelquefois Dœllinger, c'est pour faire remarquer que, dans une de ses objections relatives au concile de Florence, il « fut généralement considéré comme vaincu » (p. 378) ; *généralement*, dans le monde ultramontain, oui ; ailleurs, non. M. Turmel est aussi peu sympathique aux gallicans qu'aux anciens-catholiques : il appelle l'évêque de Dominis tantôt « apostat » (p. 165), tantôt « renégat » (p. 213) ; Launoi, « le farouche docteur gallican » (p. 299). En revanche Bellarmin est « le grand cardinal » (p. 298) ! La partialité de M. Turmel en faveur de Bellarmin et contre Launoi est sensible encore dans les lignes suivantes : « Les considérations historiques que Launoi fit valoir et les textes qu'il apporta (contre les assertions de Bellarmin) n'atteignirent pas directement l'auteur des *Controverses*, qui se mouvait dans le domaine des déductions (!?). Il serait donc inutile (! ?) de rapporter, même en la résumant, la *Lettre à Formentinus*. D'ailleurs, les paroles *pasce oves* n'ont occupé qu'une place *accessoire* dans la thèse de l'infaillibilité pontificale. Assez souvent on ne les y trouve pas, et, quand on les rencontre, on s'aperçoit qu'elles ne sont utilisées qu'en passant » (p. 302). Commode manière d'assurer le triomphe de Bellarmin sur Launoi !

Malgré la partialité de l'auteur en faveur du système ultramontain, cet ouvrage peut être très utile aux catholiques qui cherchent à s'éclairer sérieusement, soit sur la manière dont ce système a réussi à se faire une majorité parmi les théologiens romanistes, soit sur son défaut de valeur scientifique.

Par exemple, Canisius et Bellarmin ayant fait entrer le pape dans leur définition de l'Eglise, Launoi releva, dans les

écrits des Pères et des scolastiques, tous les textes où la notion de l'Eglise était exposée, et recueillit ainsi, une à une, 142 définitions, dont 103 antérieures au concile de Trente et 39 postérieures. Launoi constata qu'aucune ne faisait mention de la papauté ; preuve évidente que la notion de la papauté était étrangère à la notion de l'Eglise. Or les théologiens ultramontains réfutèrent-ils cet argument ? Non. « Mais, dit M. T., au moment où cette protestation se faisait entendre, la définition de Canisius avait déjà été adoptée par plusieurs théologiens, notamment par Bannez, par Grégoire de Valentia et par Tanner. La voix de Launoi fut impuissante à arrêter ce mouvement d'adhésions. Aujourd'hui la notion de l'Eglise proposée par Canisius *a définitivement pris place dans la théologie* » (p. 149). Comment ? par l'étouffement de la vérité catholique traditionnelle. M. Turmel lui-même pousse sa conscience de « rapporteur » jusqu'à n'exprimer aucun regret sur le crime qu'il mentionne.

Ce qui ressort avec une particulière évidence de son livre, c'est que Bellarmin est la forteresse « la plus puissante et la plus imposante » (p. XII) de la papauté moderne. Pour prouver, par exemple, la primauté de l'évêque de Rome, M. T. analyse la thèse de Bellarmin (p. 228-258). A propos du *Pasce oves*, il dit (p. 199) : « La dissertation de Bellarmin était complète ; on se contenta de la reproduire en la *résumant* et en y introduisant des nuances *sans portée*. Qu'on lise St. François de Sales, Bécan, Duval, Ballérini, Zaccaria ou les théologiens *du XIX*e *siècle*, on voit qu'ils mettent à profit l'auteur des « Controverses ». La discussion rationnelle de *pasce* n'a fait *aucun progrès depuis la fin du XVI*e *siècle*. » Sur les questions de la visibilité, de l'indéfectibilité, de la sainteté de l'Eglise, M. T. avoue également que, depuis Bellarmin, la démonstration scripturaire et patristique n'a fait *aucun progrès appréciable* (p. 111, 141, etc.).

Or les interprétations que Bellarmin fait des textes sont d'une faiblesse extrême, quand elles ne sont pas manifestement erronées. Souvent il se borne à répéter Melchior Cano, qui entasse sophismes sur sophismes, lorsqu'il n'use pas de textes apocryphes (comme cela lui est arrivé à propos de Cyrille d'Alexandrie, p. 305). Bellarmin s'inspire aussi de Cajetan, de Pighi, etc., qui ne sont pas moins arbitraires. L'arbi-

traire de Bellarmin n'est-il pas visible dans le détail suivant, choisi entre mille ? St. Augustin ayant dit que « les clefs ont été données *à l'Eglise* en la personne de Pierre », Bellarmin prétend que cela signifie que « les clefs ont été données *à Pierre* pour l'utilité de l'Eglise » (p. 180). N'est-ce pas de l'enfantillage ? Bossuet n'avait-il pas raison, lorsqu'il déclarait que telle dissertation de Bellarmin était « dénuée de toute valeur » (p. 323) ? M. Turmel lui-même reconnaît que de Dominis, Richer et Launoi ont « porté les coups les plus terribles aux preuves sur lesquelles repose le dogme de la papauté » (p. XI) ; que « les explications fournies par l'illustre cardinal n'ont pas toujours paru satisfaisantes » ; que « des savants catholiques ont reconnu que plusieurs de ses réponses laissaient à désirer et les ont abandonnées » (p. 75-76) ; que, dans sa thèse sur l'apostolicité, il a « à peine effleuré certains problèmes et que des études plus étendues s'imposaient » (p. 143) ; etc. M. Turmel, dans d'autres passages, affirme que Bellarmin a « résolu » les difficultés qu'on lui a opposées (p. 68, 254, etc.), mais nulle part il ne montre le fondé de cette prétendue solution.

Que faut-il, dès lors, penser de l'échafaudage de la papauté, du fameux dogme de la suprématie du pape, de celui de l'infaillibilité, etc. ? Ce ne sont pas seulement les protestants qui en ont rejeté l'origine prétendue divine ; de nombreux catholiques l'ont niée avant eux et après eux. M. T. reconnaît que la place occupée dans la théologie par la papauté n'a jamais été avant le XVIe siècle ce qu'elle a été depuis (p. XV). Il reconnaît que « dans le sein de l'Eglise elle-même l'accord n'existait pas au sujet de la nature et des attributions de la papauté » ; que des controverses « passionnées et retentissantes » ont eu lieu jusqu'au jour où « l'épiscopat » — non pas l'Eglise, mais l'épiscopat — leur a donné une solution prétendue « définitive » (p. XVI), comme si l'épiscopat était l'Eglise même et comme s'il était suffisant pour faire du « définitif » ! M. T. reconnaît encore qu'au XVIe siècle, « le traité de l'Eglise vit son domaine s'étendre dans un ordre d'idées *presque entièrement nouveau* », et que « les problèmes de l'origine et des attributions de la papauté empruntèrent aux circonstances une gravité *qu'ils n'avaient encore jamais eue* ». N'est-ce pas reconnaître que la papauté

actuelle est une *innovation* dans l'Eglise catholique, et qu'ainsi l'ultramontanisme n'a rien de l'ancienne et véritable catholicité ?

Voir d'autres aveux non moins graves dans cette même livraison *(Crise doctrinale dans l'Eglise catholique romaine*, p. 746-751). E. MICHAUD.

Ouvrages nouveaux.

Fr. BALLARD: Que pensez-vous du Christ? Cahors, Coueslant, br., 41 p., 1906.

Prof. Dr. J. BAUTZ: Grundzüge der christlichen Apologetik, III. Auflage. Mainz, Kirchheim, in-8°, 176 S., 1906, Mk. 2. 50.

Prof. Dr. Th. HÆRING: Der christliche Glaube (Dogmatik). Calw und Stuttgart, in-8°, 616 S., Mk. 7.

Dr. G. HOFFMANN: Die Lehre von der Fides implicita und die Reformatoren. Leipzig, Hinrich, in-8°, 231 S., Mk. 4. 50.

Theol. Jahresbericht. 25. Band, 1905: I. Abteil.: Ausserbiblische Religionsgeschichte und Vorderasiatische Literatur, von Lehmann und Beer. — II. Abteil.: Das Alte Testament, von Volz. — Leipzig, Heinsius.

Dr. J. B. KISSLING: Lorenz Truchsess von Pommersfelden, 1473 bis 1543, Domdechant von Mainz. Mainz, Kirchheim, 1906, in-8°, 96 S., Mk. 1. 20.

Dr. J. LEPSIUS: Das Reich Christi. 9. Jahrgang, Nr. 6: Die Liebe Gottes (Kähler); Die Gnade J. C. (Sam. Jäger); Die Gemeinschaft des heiligen Geistes (P. Wilde).

Seb. MERKLE: Hermann Schell, Gedächtnisrede bei der akad. Totenfeier in Würzburg. Mainz, Kirchheim, 21 S., 60 Pfg.

Prof. Dr. Fr. MÜLHAUPT: Die Hohenzollern und der Katholizismus, ein erweiterter Vortrag. Bonn, Georgi, 40 S., 1906.

H. SCHELL: Christus, Illustrierte Neu-Ausgabe. Mainz, Kirchheim, in-8°, Mk. 5.

Prof. W. WALTHER (Rostock): Das älteste und das neueste Christusbild. Wismar, Bartholdi, 60 Pfg.