

Bibliographie théologique

Objekttyp: **BookReview**

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

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

Heft 53

PDF erstellt am: **13.09.2024**

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.

BIBLIOGRAPHIE THÉOLOGIQUE.

Johann BURKART, Pfarrer in Magden: **Augustin Keller in seinen Reden und Bekenntnissen.** Festschrift auf das Centenarium seiner Geburt. Aarau, 1905, Sauerländer & C^{ie}. 170 Seiten. Preis Fr. 2.

Der Verfasser nennt den Zweck seiner Publikation mit den Worten: „Unsere . . . Aufgabe soll es sein, den Toten bei den Lebenden einzuführen und ihm ein Herold zu sein, wenn er seinen Mund auftut, um Worte der Weisheit und Wahrheit zu reden.“ Es ist diese Art, einen grossen Toten zu feiern, wohl die richtigste und würdigste; denn am allerschönsten tritt einem die Gestalt eines Toten wieder vor die Seele, wenn man ihn selbst wieder zu sich sprechen hört. Und wahrlich, der, den Pfarrer Burkart in seinen Reden und Bekenntnissen wieder zu uns sprechen lässt, verdient es, insbesondere von uns Altkatholiken, deren bedeutendsten und edelsten Vorkämpfer einer er war, immer wieder gehört zu werden. Landammann Dr. Augustin Keller hat auch dem jetzigen Geschlechte und den kommenden Generationen noch vieles zu sagen, denn er war eine Persönlichkeit von reiner, lauterer Gesinnung, idealer Auffassung und hervorragender Tatkraft; solche Persönlichkeiten aber haben Worte nicht bloss für ihre eigene Zeit.

Es sind zwölf der grossen Reden Kellers, die Pfarrer Burkart in glücklicher Auswahl herausgegeben hat. Sie lassen den bedeutenden Mann insbesondere sowohl als offenen, ehrlichen Politiker wie auch als trefflichen Pädagogen zu uns reden. Es sind die folgenden:

Zur Klösteraufhebung im Aargau.

Eröffnungsrede an den aargauischen Grossen Rat 1842.

Hans Georg Nägeli.

Festrede am aargauischen Kadettenfest in Baden 1851.

Rede bei der Rückkehr vom Kadettenfest in Zürich 1856.

Eröffnungsrede des Präsidenten des Nationalrates 1858.

Präsidialrede zur Eröffnung der Sommersitzung des Ständerates 1871.

Eröffnungsrede an die schweizerische Lehrerversammlung in Aarau 1872.

Rede bei der feierlichen Eröffnung des Seminariums in Lenzburg 1836.

Abschiedsworte bei der Schlussprüfung des Kandidatenkurses am aargauischen Lehrerseminarium in Lenzburg 1838.

Rede über Aufhebung und Ausweisung des Jesuitenordens in der Schweiz 1844.

Rede am Freischarenfest in Langenthal 1870.

Diesen Reden, denen einige wertvolle Bekenntnisse folgen, lässt der Herausgeber ein tiefempfundenes, vom Geiste der Dankbarkeit und Pietät getragenes Vorwort vorangehen, in dem er das Lebensbild und die Bedeutung Kellers zeichnet. Kellers Religiösität spricht sich wohl am schönsten in folgenden Worten an seine Braut aus: „Der Boden, auf dem meine Religion gepflanzt ist und lebt, ist die göttliche Vernunft, und der Himmel, der sie betaut, mein Gemüt. Der Säemann, ihr Pfleger und Wärter, ist Christus in seinem heiligen Evangelium; aber auch er, der Hochheilige, der Allvater allein und sonst keiner, weder in Rom noch in Konstantinopel . . . Tun, was Christus lehrt; Gott lieben, wie er uns geliebt, und niemand fürchten, wie er es getan, im Geiste und in Wahrheit beten: das ist meine Religion, und zwar so tief ins Herz mir gegraben, dass kein Sturm des Lebens je sie nur verrücken wird.“ W. H.

Ant. FOGAZZARO: **Il Santo**; Milano, Baldini Castoldi, 1906, fr. 5. 50.

Quoique la *Revue* ne s'occupe pas de romans, elle fait aujourd'hui exception pour celui de M. F., où il est question d'un sujet qui nous intéresse vivement: *la réforme catholique*. Nous remercions donc notre collaborateur, M. le D^r Chrétien, d'avoir bien voulu nous envoyer les lignes suivantes:

M. Fogazzaro est un des meilleurs écrivains de l'Italie contemporaine; il est catholique et il passe pour un des représentants les plus distingués du catholicisme libéral, de celui,

j'entends, qui n'a pas encore rompu avec Rome et qui ne se résout pas à se séparer du pape. Voici le résumé de son livre : Pietro Maironi, frère Benedetto, est moine au couvent des bénédictins de Subiaco. La population le regarde comme un Saint. Quelques prêtres, jaloux de sa popularité, le traitent d'hérétique et l'obligent à quitter le pays. Le *Santo* part pour Rome, où il attire autour de lui, en même temps que des haines violentes, des disciples enthousiastes. Le pape veut le voir. Le *Santo* lui développe son plan de réforme de l'Eglise. Le pape, tout en approuvant en principe ses idées, lui montre les difficultés de leur réalisation. Les intransigeants continuent à lui faire une guerre atroce et réussissent finalement à le rendre suspect au Vatican et au Quirinal. Il est expulsé de Rome et retourne mourir à Subiaco.

Tout l'intérêt du livre gît dans les idées de réforme catholique du *Santo*, ou, pour mieux dire, de M. Fogazzaro. Ce dernier reprend pour son compte la formule de Gioberti : « La réforme catholique ne doit pas s'accomplir contre Rome, mais avec Rome et même malgré Rome. » Le second chapitre du livre est consacré à une réunion de catholiques réformateurs qui se tient à Subiaco. Parmi ces derniers, l'auteur fait figurer un abbé de Genève, l'abbé Marinier, qui professe des idées plus hardies que la plupart de ses collègues, et qui se montre plutôt sceptique sur le résultat des réformes à entreprendre. Un des orateurs s'exprime ainsi : « Nous désirons des réformes dans l'enseignement religieux, des réformes dans le culte, des réformes dans le gouvernement suprême de l'Eglise. Pour cela, nous avons besoin de créer un courant d'opinion qui pousse l'autorité légitime à réaliser ces réformes, fût-ce dans vingt, trente ou même cinquante ans. Il y a très probablement dans le monde catholique une grande quantité de personnes religieuses et instruites qui pensent comme nous. Il s'agit de créer un lien entre elles. » Mais les orateurs de la réunion ne s'entendent pas. Les uns veulent une réforme avant tout intellectuelle, les autres une réforme morale. « Une réforme intellectuelle risquerait de troubler dans leur foi simple une quantité immense d'âmes tranquilles. » Bref, on se sépare sans avoir rien conclu.

Le passage le plus important du livre est l'entrevue du *Santo* avec le pape. « L'Eglise est malade, dit-il à ce dernier ;

quatre esprits sont entrés dans son corps pour y faire la guerre au Saint-Esprit. Le premier, *l'esprit de mensonge* (ici une allusion ou plutôt une intercession translucide en faveur de l'abbé Loisy). Le second, *l'esprit de domination du clergé*. Le troisième, *l'esprit d'avarice*. Le quatrième enfin, *l'esprit d'immobilité*. » Le *Santo* termine en conseillant au pape de sortir dans Rome et « de sortir pour la première fois pour une œuvre de son ministère ». On conçoit quel accueil a été fait à ce livre. Les uns le portent aux nues, les autres lui déclarent la guerre et parlent d'une prochaine mise à l'*Index*. Un critique remarque avec esprit que, le *Santo* devant paraître dans la *Revue des deux mondes*, le Vatican ne voudra pas infliger un pareil déboire à M. Brunetière, mais il ajoute avec raison que M. Fogazzaro a depuis longtemps contre lui la *Civiltà cattolica*, l'organe des Jésuites. C'est un mauvais atout.

Nous excéderions les limites d'un article bibliographique en faisant suivre ce résumé d'une longue critique. Nous admirons presque autant que le talent de M. Fogazzaro ses pures intentions de réforme catholique; mais nous nous demandons comment il a pu admettre seulement l'idée d'un pape discutant avec un simple frère bénédictin, lui faisant des concessions et des objections sur la valeur de ses principes réformateurs. De Luther à Lamennais, sans parler des vivants, le premier mot de la discussion papale a toujours été l'anathème. Anathème aussi à cette réunion de catholiques réformateurs, que préside le libéral Giovanni Selva. Les Congrès de Reims et de Bourges n'ont pas eu de lendemain, et pourtant ils ne se présentaient pas comme réformateurs. Anathème à toute velléité de liberté et d'initiative dans l'Eglise du pape! A soutenir la thèse contraire, un romancier de génie comme Fogazzaro pourra trouver un surcroît de gloire littéraire, mais le *Santo* est et restera un pur roman.

D^r A. C.

A. FOUILLÉE: **Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain**; Paris, Alcan, in-8°, 1905, fr. 7. 50.

Voici un très bon livre, dont notre société a grand besoin. Il y a, même dans nos classes supérieures, un tel désarroi en ce qui concerne les idées morales, il y a une sophistique mo-

rale telle qu'il est absolument nécessaire de reprendre la question *ab ovo* et de se refaire des consciences éclairées, droites, libres, convaincues, énergiques. Sans quoi, nous périssons. M. Fouillée ne dissimule pas le péril.

Il montre clairement en quoi consiste ce qu'on appelle « le moralisme kantien », qui fait reposer la morale, non plus sur la raison en soi, mais sur elle-même, et qui cherche ainsi à lui conférer non seulement l'indépendance, mais la primauté sur la philosophie spéculative et sur les sciences positives : la morale subsiste par soi et ne relève que de soi (p. VI). L'amoralisme contemporain, c'est le remplacement de la théorie du bien idéal par la science des mœurs, simple sociologie historique et empirique. Les âmes qui sont dégoûtées de la force brutale et du plaisir brutal, se rejettent vers le devoir kantien ; et comme elles n'y trouvent qu'une théorie vide de tout principe rationnel, une simple « forme impérative qui attend son contenu » (p. IX), elles combent ce vide par une foi quelconque, religieuse ou non, en tout cas sentimentale. De là le fidéisme opposé à la science, qu'enseignent les nouveaux « fidéistes » et qui n'est qu'une croyance libre, sans fondement scientifique (p. XV). De là le grand malaise, créé involontairement, mais réellement, par nombre de théologiens rattachés au système kantien (p. VIII-IX).

M. Fouillée prend parti contre les uns et les autres, et dit excellemment (p. X) : « Une synthèse est nécessaire qui prenne de chaque part les vérités et qui les organise, en laissant les erreurs. Au lieu de subsister à l'écart et en soi, la morale doit devenir une application originale de toute la science et de toute la philosophie. La pratique doit être placée sous la dépendance d'*idées* qui, enveloppant des sentiments et des impulsions, seront nécessairement des *idées-forces*. Enfin, ces idées doivent former une hiérarchie scientifique et philosophique, c'est-à-dire organisée selon les conclusions les plus générales de la science et de la philosophie. » M. Fouillée prend ainsi la défense des valeurs intellectuelles et rationnelles qui forment la base logique de la morale. Il réclame une morale philosophique et scientifique. Il faut lui en être vivement reconnaissant. D'une part, il sait reconnaître la haute valeur de Kant, mais aussi ses lacunes et ses erreurs. « Le suprême hommage aux grands génies philosophiques, dit-il, c'est de les dis-

cuter en vue de les rectifier et de les compléter; la meilleure manière d'honorer Kant n'est pas de revenir à Kant, c'est de le dépasser. » « Nous rejeterons ce que nous considérons comme les parties caduques du kantisme, c'est-à-dire certaines négations, selon nous outrées, soit en fait de science, soit en fait de métaphysique et même d'éthique. Platon, Aristote, Descartes et Leibniz ne sont point, après les rudes coups que Kant a cru leur porter, aussi malades qu'ils en eurent l'air. N'ont-ils pas d'ailleurs revécu chez tous les successeurs allemands de Kant? Ce dernier a beau être un iconoclaste autrement vigoureux qu'un Nietzsche, bien des vérités de la *perennis philosophia* ont résisté à sa critique. Ne soyons ni Kantiens ni d'aucune autre école, soyons libres, soyons sincères. Peut-être nous apercevrons-nous alors que le kantisme, à côté de hautes vérités, a introduit dans la philosophie plus d'une erreur qui pèse encore sur nous comme un mauvais rêve » (p. XVII).

M. Fouillée a fait un très beau résumé de la morale payenne grecque, en en voilant toutefois les lacunes; et aussi un très beau résumé de la morale chrétienne, en imputant toutefois, et à tort, au christianisme ce qui ne doit être imputé qu'aux théologiens et aux membres de la hiérarchie ecclésiastique qui l'ont mal interprété et mal représenté (p. 7-12).

Quelque intéressante que soit la première partie, où il démontre que Kant n'a pas fait une véritable critique de la raison pratique, et où il trace ensuite lui-même l'esquisse d'une critique vraie et complète de la notion du devoir impératif et catégorique, c'est surtout dans la seconde partie qu'il accuse son originalité, en traitant de l'amoralisme sous ses deux formes essentielles: doctrine du plaisir, doctrine de la puissance ou de la force. Ni l'hédonisme anglais, ni le volontarisme de Nietzsche, ne résistent à son argumentation. Et après avoir montré l'impossibilité de s'en tenir aux deux termes de l'antinomie actuelle, il pose les bases d'une synthèse scientifique et philosophique qui dépasse à la fois le moralisme du devoir pour le devoir et l'amoralisme de la jouissance ou de la puissance.

E. M.

Dom H. LECLERCQ : **L'Espagne chrétienne**; Paris, Lecoffre, in-12, 396 p., 1906; 3 fr. 50.

Pour que ce titre n'induisse pas les lecteurs en erreur, il importe de leur faire remarquer, avant tout, qu'il ne s'agit que de la période des sept premiers siècles: de l'introduction du christianisme en Espagne jusqu'à la ruine de la monarchie visigothe et à la conquête musulmane, à la bataille de Guadalete en 711. Espérons que le savant auteur écrira aussi l'histoire de la domination arabe, de Mouça à Boabdil; cette étude en vaudrait la peine, si elle doit conduire, comme le pense l'auteur, à des conclusions « différentes de celles dont on se contente de nos jours » (p. 388).

En attendant, bornons-nous à ce premier volume, qui est rempli de faits. Dans son introduction, dom L. ne flatte pas l'Espagne qui, dit-il, pendant les périodes romaine et visigothe, n'a rien produit qui dépassât la « commune mesure » des hommes et des choses. En somme, c'est « l'histoire d'une médiocrité » (p. xiii). Les chroniqueurs et les annalistes de ce temps-là suivaient une méthode autre que la nôtre: « Ils ne voyaient dans l'univers que l'infini et le fini, qu'ils s'efforçaient de reproduire comme la projection définitive d'un état définitif. Ils ne concevaient pas comme nous l'*indéfini*, le monde en train de changer et de se faire. Les questions d'origines, qui nous semblent compliquées entre toutes, leur paraissent simples à l'excès. » Les chroniqueurs et les annalistes se bornaient trop aux détails des événements et ne cherchaient pas assez la signification totale de l'histoire, signification qui seule porte en elle une vertu d'amélioration pour l'humanité. Dom L., tout en déclarant trop vif le mot « immortalité » pour caractériser la conception linéaire de l'histoire d'après les chroniqueurs et les annalistes, l'emploie cependant (p. xvi); et, effectivement, il est trop vif, disons même erroné, car être incomplet n'est pas être immoral.

L'auteur, qui ne flatte pas les écrivains espagnols de cette période, ne flatte pas davantage le caractère espagnol en général. « Nation désordonnée, d'esprits inquiets, pauvres et tournés aux violences... La discorde est dans le sang des Espagnols... Volupté et paresse sont les deux éléments invétérés de leur tempérament... Leur manière d'affirmer leur

indépendance, c'est la rébellion... Dans la retraite hautaine du moi, l'Espagnol est ingouvernable; fanatique, il s'élève alors jusqu'au scepticisme dans sa haute et impassible sérénité... Un trait immuable, c'est l'habitude de piétiner l'adversaire renversé. Ariens, Lucifériens, Priscillianistes, Origénistes, ne sont pas traités autrement par les conciles que les hétérodoxes le seront par l'Inquisition. Les uns et les autres doivent périr... Le moine Valère appelle un confrère: barbare, paillard, vilaine bête, faux prêtre. C'est encore la littérature courante au temps des grandes batailles entre thomistes et molinistes. Le *mentiris impudentissime* court de l'un à l'autre » (p. xxiv-xxxv).

Ce que l'auteur dit de la religion d'Etat, telle qu'elle fut comprise et pratiquée en Espagne, mérite attention. « Sans doute, la religion catholique est catholique, elle est universelle; cependant elle ne laisse pas d'être en un sens *espagnole en Espagne* ou *italienne en Italie*. Une religion, même cosmopolite en son institution, est *tenue*, dans chaque pays, d'avoir un caractère et un esprit *national*, d'abord parce que ses ministres sont de ce pays, ce qui est bien quelque chose, ensuite parce que ceux qu'elle enseigne sont de ce pays, eux aussi... Or, dans un pays où existe la religion d'Etat, toutes les autres croyances sont interdites ou simplement tolérées. Ce fut le cas en Espagne, où la conception appliquée sans tous les ménagements désirables conduisit souvent à *l'intransigeance, à la persécution ouverte, aux violences, à l'hostilité à main armée entre citoyens*. Mais c'est sous un autre aspect que la conception des évêques espagnols nous intéresse. *L'obligation qu'ils font à tous les citoyens de parler et de penser comme ils parlent et comme ils pensent eux-mêmes, établit l'Etat, avec lequel ils se solidarisent et qui se solidarise avec eux, en dispensateur authentique et exclusif de la vérité dont il se trouve aussi le possesseur unique* » (p. xxxii). Et dom L. reconnaît que cette conception de l'Etat est la conception *payenne*. Les conciles espagnols n'y ont pas songé en l'adoptant; mais « les faits ne se suppriment pas ». D'où il suit « que le monde antique et ses idées ne périrent pas aussi complètement qu'on se l'imagine à l'avènement du christianisme, et que le moyen âge est moins original qu'on l'a pensé » (p. xxxiii). Cette conclusion est aussi grave que juste.

Prière aux lecteurs d'en tirer toutes les conséquences qu'elle implique et que dom L. ne tire pas.

Le chapitre préliminaire sur les sources historiques dans lesquelles l'auteur a puisé est plein d'érudition solide et de bonne critique. Loin d'en exagérer la valeur, il en indique çà et là la faiblesse. A propos de l'« Histoire des Vandales et des Suèves » d'Isidore de Séville, il dit de ce dernier qu'« il utilisa les *racontars* qui traînent dans le peuple et qu'on nomme traditions » (p. 5). A propos de certains chroniqueurs des XII^e et XIII^e siècles, il dit : « L'emploi de ces derniers demande une extrême prudence. Pour quelques détails utiles qu'ils ont enregistrés, on se heurte à des *imagination d'une fantaisie désordonnée* qui rappellent les *falsificateurs hagiographiques* contemporains, en Gaule et ailleurs » (p. 8). Il ajoute : « En Espagne, *comme dans le reste de l'Occident*, a sévi la *manie* des « Vies des Saints » (p. 9) . . . Aucun pays de l'Occident n'a produit des *fantaisies plus déconcertantes* que celui où les inscriptions, les reliques, les manuscrits ont été la source et l'occasion *des plus intrépides impostures*. Les auteurs espagnols affirment que l'édit du dénombrement qui amena la vierge Marie à Nazareth avait été promulgué en Espagne » (p. 31). Etc. Il faut lire toute cette page 31, comme aussi tout ce qui concerne le prétendu voyage de St. Jacques en Europe, avant l'an 44 (date de son martyre à Jérusalem), p. 32-42. Voir aussi pp. 380-383.

Le chapitre II sur Osius de Cordoue et Prudence est long et délayé, et l'on n'y discerne pas assez nettement ce qui peut être tenu pour certain et ce qui ne l'est pas. L'auteur avoue bien que « les faits et gestes attribués à Osius par Gélase de Cyzique ne sont guère plus réels que les actions et les discours des héros de Tite-Live » (p. 98). Il dit bien encore : « Florez et ses continuateurs ont tenu compte d'un trop grand nombre de traditions *inacceptables* ; Gams a admis des noms et des dates *qu'aucun document irrécusable n'autorise*. La date de création des sièges épiscopaux et la hiérarchie intervenue entre eux sont des points *obscurs* et qui demeureront tels longtemps encore » (p. 102). C'est très juste. Mais on voudrait davantage, je veux dire une indication plus précise du certain et moins de place accordée à ce qui est « inacceptable ». Il me semble que dom L. se tire aussi

trop facilement d'affaire en se bornant à dire (p. 112): « Il n'est pas facile de rencontrer dans toute l'histoire de l'Eglise une période *plus mortellement ennuyeuse* que le milieu du IV^e siècle, période remplie de chicanes théologiques, d'intrigues de cour, de disputes d'intérêts sordides. *Seul*, le personnage d'Athanase domine cette humanité *reptilienne*... » Une accusation aussi grave et aussi générale devrait être motivée. Les griefs de St. Hilaire de Poitiers contre Osius sont aussi trop sommaires (p. 118). Et n'est-ce pas une boutade, ce jugement sur Prudence: « Prudence est un historien *d'autant plus considérable et plus digne de foi qu'il n'a jamais songé à écrire l'histoire* » (p. 136)! Peut-on poser en critère qu'un historien est d'autant moins considérable et d'autant moins digne de foi qu'il ne songe pas à écrire l'histoire? Dom L. se déprécie par trop lui-même.

Par contre, le chapitre sur *Priscillien et le Priscillianisme* est extrêmement intéressant. L'auteur mentionne à plusieurs reprises sa source principale dans cette question, à savoir: l'étude de M. Puech dans le *Journal des Savants* (1891). Il ne dit mot ni des ouvrages de MM. Schepss en 1886 et 1889, Paret en 1891, ni surtout de M. l'évêque Herzog, d'abord en 1886, ensuite dans la *Revue internationale de théologie* de 1894 et de 1897. J'avoue de très bonne grâce que mon résumé de la question dans la *Grande Encyclopédie* est trop sommaire pour mériter d'être mentionné; mais peut-être aurait-il montré à dom L., si besoin en était, comment la mauvaise réputation faite à Priscillien provient non de la valeur des accusations des évêques Ithace et Idace, mais surtout des erreurs d'Orose, trop facilement répandues ensuite par son ami Augustin. Quoi qu'il en soit, on sent, en lisant dom L., qu'il a voulu être impartial dans son récit, malgré sa tendance à croire moins à la véracité de Priscillien qu'à celle de Sulpice Sévère (p. 173), tendance qui me paraît d'autant moins justifiée que Sulpice Sévère, en reconnaissant l'indignité morale des évêques Ithace et Idace, a enlevé lui-même toute valeur à ses propres griefs, lesquels n'étaient que des échos des calomnies de ces deux évêques. Que Priscillien ait dû être circonspect dans son langage, ayant à faire à des adversaires aussi dangereux et aussi puissants, il est aisé de le concevoir; mais il ne s'ensuit aucunement que cette circonspection ait été de la

ruse, et de la ruse de mauvais aloi qu'on puisse suspecter d'hérésie. Ni l'accusation d'hérésie, ni l'accusation de magie n'étaient fondées; Priscillien a été victime non seulement de l'intolérance (p. 183) des évêques qui l'ont combattu, mais encore de leur jalousie envers un évêque plus instruit et plus pieux qu'eux, et surtout de leur haine contre un évêque qui voulait défendre les droits des simples fidèles contre les abus d'un épiscopat déjà hautain et tyrannique qu'il fallait réformer. Là était le vrai grief. Il serait aisé de trouver, dans le récit même de dom L., de quoi justifier mon point de vue.

Les chapitres suivants sur les invasions, sur la conversion de l'Espagne visigothe, sur les dernières années et l'invasion arabe, sont aussi remplis de faits intéressants, que le défaut de place m'empêche malheureusement de signaler. Les lecteurs y suppléeront. Mentionnons toutefois les portraits d'Orose (p. 264-274) et d'Isidore de Séville (p. 307-310, et 324).

E. MICHAUD.

E. LEFRANC: **Les conflits de la science et de la Bible**;
Paris, E. Nourry, in-12, 1906, fr. 3. 50.

Ce volume est une œuvre de haute vulgarisation. L'auteur étudie la cosmogonie et la cosmographie de la Bible, le règne végétal et le règne animal d'après la Bible, ainsi que les questions de l'antiquité de l'homme, de l'homme primitif et du déluge. Il se rattache aux idées de M. Loisy sur la légende dans la Bible (voir ses *Etudes bibliques*). Il dit (p. 311): « La légende et la fable, comme la parabole, peuvent très bien s'implanter dans la Révélation, dès lors que, sur ces tiges sauvages, l'Esprit-Saint ente des rameaux divins où circule une sève vivifiante et d'où peuvent surgir des fruits de salut. Le but de l'action inspiratrice n'est pas d'apprendre aux hommes des faits historiques ou des théories scientifiques, mais de leur fournir des leçons *de piété*. » Donc, il considère le déluge comme un mythe interprété en leçon morale; la science ne peut pas confirmer le sens littéral du récit biblique, mais la religion y trouve une sage leçon de justice. Dieu ne s'est pas révélé en dogmes abstraits, ni en théorèmes géométriques, ni en syllogismes rigoureux, mais en paraboles proportionnées à l'enfance de l'humanité. Là où la valeur strictement historique fait dé-

faut, la valeur religieuse n'en est pas moins réelle. Il est à regretter que l'auteur ne se soit pas prononcé sur le récit biblique de certains miracles, sous prétexte qu'ils appartiennent plutôt à l'histoire qu'à la science (p. 315). Il ajoute toutefois : « Certains dogmes (?) révélés dans la Bible et professés par le christianisme (?) soulèvent, quant aux conditions *matérielles* qu'ils nécessitent, de graves difficultés dont les anciens ne se doutaient pas. Ainsi la présence *corporelle* du Christ dans l'eucharistie ; ainsi la résurrection des *corps*. J'ai aussi renoncé à toute discussion sur ces matières délicates qui, cette fois, sont du ressort de la théologie : les points en litige se situent plutôt en effet dans l'exégèse dogmatique que dans la Bible même, où les termes demeurent *assez vagues* pour donner lieu *par eux-mêmes* aux interprétations *les plus diverses* . . . Il me semble, en tout cas, avoir suffisamment développé ma thèse anti-concordiste, et je me tiendrai pour satisfait si j'ai modifié en ce sens, dans quelques esprits, les théories *vieillottes* dont nous ont *bercés* les maîtres de notre éducation *cléricale*. » Voir, dans cette livraison, p. 86-87 : *L'inspiration biblique et les sciences naturelles*. E. M.

J. de NARFON : **Vers l'Eglise libre** ; Paris, librairie mutuelle, 20, rue Milton, 1905, fr. 3. 50.

L'auteur veut parler de la liberté de l'Eglise de France vis-à-vis de l'Etat. Très hostile au Concordat de 1801, il est partisan de la séparation et il cherche à en montrer les avantages futurs pour la religion. Selon l'auteur, des évêques choisis par un Etat ne peuvent avoir qu'une autorité « viciée en sa source même » (p. 324) ; il en est de même des curés, dont la nomination est « soumise à l'agrément du pouvoir civil » ; en outre, un clergé payé « dépend toujours de celui qui le paie » ; enfin, l'Eglise concordataire de France n'était pas libre, puisque ses pasteurs ne pouvaient pas se réunir pour délibérer entre eux, et que le sort de l'immense majorité de ses prêtres était, d'une manière absolue, contrairement au droit canonique, entre les mains d'évêques trop dépendants de l'Etat. Donc, puisqu'il faut chercher la liberté de l'Eglise, il faut applaudir à la séparation. Telle est l'argumentation de M. de N. Je suis, en ce qui concerne la France, partisan de la dénonciation du

Concordat, mais pour des motifs en partie autres que ceux de M. de N.

M. de N. se montre tellement ami de la liberté et de la vérité (p. 323) qu'il me permettra sans doute d'appeler son attention sur une libération encore plus profonde et plus importante que celle de l'Etat. Après avoir médité sur l'élection des évêques, qu'il veuille bien méditer sur la nature de l'épiscopat; peut-être cette seconde méditation lui fera-t-elle découvrir un autre joug mille fois plus dangereux pour la religion, celui d'une hiérarchie qui n'est plus ce qu'elle doit être, qui a usurpé sur les âmes une autorité que le Christ ne lui a certainement pas donnée, et qui fait peser sur les fidèles et sur toute l'Eglise un esclavage que de vrais enfants de Dieu, de vrais chrétiens, ne sauraient supporter. Lorsqu'on voit ce qu'était l'épiscopat dans l'ancienne Eglise et ce qu'il est aujourd'hui, surtout dans la personne de l'évêque de Rome, on ne peut qu'être frappé de la profonde *altération* introduite dans la constitution même de l'Eglise. Je serais bien surpris si M. de Narfon n'en était pas déjà frappé lorsqu'il écrivait (p. 168): « Le Concordat de 1801 donne de l'avancement au pape, en lui attribuant dans le gouvernement de l'Eglise *plus d'autorité que le Christ n'en conféra jamais au chef de l'Eglise.* »

Mais l'importance de ce second ouvrage à faire ne doit pas nous faire déprécier celui qui est entre nos mains. Dans ce volume, il y a, en effet, des pages pleines de foi (p. 345), de l'entrain, de l'esprit, un vif amour de la vérité et de la liberté (p. 349), voire même une certaine crânerie envers la hiérarchie; il y a de la satire contre tels et tels évêques, ainsi que de la largeur d'esprit: l'auteur, par exemple, ne craint pas de citer le protestant Vinet et d'applaudir le « beau et courageux » discours du député protestant Réveillaud (p. 342). Tout le volume est agréable à lire, souvent piquant, toujours instructif. Cette livraison en signale de nombreux passages, auxquels les lecteurs se reporteront certainement avec profit¹⁾.

J'ajoute qu'au point de vue ancien-catholique, nous ne pouvons que nous réjouir dans nombre de questions où l'accord est parfait.

¹⁾ Voir pp. 109-112, 130-134 et 189-192.

Les anciens-catholiques ont, dès le principe, rappelé que la hiérarchie n'est pas l'Eglise; qu'il faut rétablir les fidèles dans leurs droits, et notamment leur rendre la nomination des évêques et des curés. Et ce qu'ils ont dit, ils l'ont fait. Or M. de N. dit à son tour: «J'entends par Eglise non pas seulement le clergé, mais la société des fidèles, selon le sens traditionnel et rationnel d'un mot dont on abuse beaucoup de nos jours par restriction (p. 281)... Est-ce là un si grand mal (que l'on devra tenir compte des desiderata des fidèles dans le gouvernement de la paroisse)? Le curé se doit tout entier à tous ses paroissiens. L'accomplissement de ce précepte ne peut qu'être facilité par le régime des associations cultuelles, sous lequel le curé dépendra... précisément de ses paroissiens (p. 333)... L'institution des futures associations cultuelles que l'on nous dit être purement laïque, *c'est, après tout, l'Eglise elle-même*, dans le sens primitif et étymologique de ce mot, c'est l'assemblée des fidèles, c'est la masse des baptisés et des croyants... Quand, dans les premiers temps du christianisme, on parlait de l'Eglise, on entendait principalement, j'ose même dire presque exclusivement, l'association des fidèles chrétiens, et ce n'est que plus tard qu'on en est venu à *corrompre* la signification de ce mot *en le restreignant à la hiérarchie ecclésiastique, et même au pape seul*, dans la personne duquel, au dire de certains fanatiques, se réuniraient et se condenseraient toute autorité terrestre et tout don céleste, ni plus ni moins que s'il était la personne même du Christ (p. 337-339)... Allez au peuple, ministres de Dieu; c'est votre devoir si vous croyez à l'évangile; et c'est votre intérêt, parce que dans une démocratie l'Eglise ne peut s'appuyer solidement que sur le peuple » (p. 363).

Les anciens-catholiques ont, dès le principe, signalé l'opposition qui existe entre le IV^e des articles de 1682 et la doctrine de l'infaillibilité du pape. Or M. de N. dit expressément (p. 51): « Il est certain que l'article 4 de la déclaration de 1682, par le fait même qu'il conditionne l'irréformabilité du jugement du pape par le consentement de l'Eglise, *est en contradiction avec le principe de l'infaillibilité personnelle du pontife romain.* » Donc le Concile du Vatican a violé la tradition; car on ne peut pas dire que les partisans de la doctrine de l'article IV aient été dans l'Eglise une quantité négligeable.

Les anciens-catholiques ont constaté qu'il y a eu des papes hérétiques. Or M. de N. écrit (p. 263-265): « Un pape peut fort bien tomber dans l'hérésie, et être de ce chef solennellement anathématisé par un Concile œcuménique. C'est ce qui advint à Honorius . . . Le cas de Boniface VIII est peut-être encore plus curieux. L'un de ses successeurs, Clément V, ouvrit solennellement contre ce pape un procès d'hérésie . . . Faut-il ajouter que d'autres papes ont cru devoir rétracter à leur lit de mort ce qu'ils avaient écrit de *contraire à la vraie foi*? Jean XXII, le 3 décembre 1334, soumettait humblement sa doctrine au jugement de l'Eglise et de ses successeurs. » M. de N. cite aussi Grégoire XI et Innocent III parmi les papes qui ont enseigné la *faillibilité* du pape.

Les anciens-catholiques ont rétabli, je l'ai dit, le droit des fidèles de nommer leur clergé. Or M. de N. dit (p. 347-348): « Quand le vieux droit d'élection en matière de nominations épiscopales aura été restauré en France au profit du clergé, ou, ce qui vaudrait encore mieux, *de tout le peuple chrétien*, on ne verra plus des femmes de ministres jouer aux mères de l'Eglise . . . Et lorsque les cures seront données au concours, selon le droit canonique, on ne verra plus tant d'*incapacités notoires* se prélasser dans les postes les plus en vue. »

Les anciens-catholiques ont travaillé à fonder une théologie scientifique. Or M. de N. dit: « Si les prêtres que l'on rencontre dans le monde sont en général *si ignorants en théologie comme en exégèse*, malgré leur prétention un peu bien naïve . . ., la cause en est un peu dans la *faiblesse* et dans l'*archaïsme* de l'enseignement qu'ils ont reçu au grand séminaire . . . Elle en est surtout dans la conscience qu'ils ont de l'*inutilité*, sinon du danger, de toute espèce de travail intellectuel au point de vue de leur avancement . . . Le P. de Valroger a écrit: Dans l'état *déplorable* de notre pauvre Eglise de France, un prêtre qui veut se consacrer tout entier à l'étude des sciences ecclésiastiques est un homme *déclassé*. » Cette page 358 est navrante.

Les anciens-catholiques se sont élevés maintes fois contre l'abaissement de la mentalité dans le clergé ultramontain, et ils ont proclamé la nécessité d'une réforme catholique. Or M. de N., après s'être plaint que, dans l'Eglise romaine actuelle, le premier plan soit occupé par l'évêque, puis par les saints

à la mode et par la sainte Vierge, enfin par le bon Dieu s'il reste de la place (p. 355), ajoute: « Peut-être est-il temps de retourner de bas en haut l'échelle de cette hiérarchie. Or, la nécessaire condition de cette *réforme*, ce serait une modification *profonde* de l'enseignement des séminaires, d'où résulterait, dans un temps plus ou moins long, une modification, profonde aussi, *de la mentalité catholique* . . . Quand le clergé sera plus instruit, il instruira mieux les fidèles, *et la mentalité catholique générale se transformera*. Toutefois elle est aujourd'hui *si gravement déformée* que sa réformation ne sera point l'œuvre d'un jour. Sera-t-elle même l'œuvre d'un siècle? » (p. 359). — *Etc., etc.*

Donc, la vérité est en marche. Et j'espère que les restes d'ultramontanisme que l'on trouve encore çà et là dans le livre de M. de N. disparaîtront un jour. Qu'il veuille bien étudier les deux questions de la *nature* de l'autorité et du *siège* de l'autorité dans l'Eglise, non pas d'après l'enseignement des « incapacités » dont il parle avec tant de sincérité, mais d'après les paroles mêmes du Christ, et d'après la tradition constante et universelle de l'Eglise, et alors il jugera plus équitablement les Eglises autres que l'Eglise romaine (v. p. XI), et il corrigera ses pages 69-70 et 316-317.

Quoi qu'il en soit, d'ores et déjà, ce livre doit être lu attentivement par tous les amis de la cause catholique.

E. MICHAUD.

J. RIVIÈRE: **Le dogme de la rédemption**; Paris, Lecoffre, in-8°, 519 p., 1905.

Ce trop gros volume n'est pas une de ces banalités qui encombrant la littérature théologique ordinaire. C'est une œuvre *savante* et cependant erronée sur plusieurs points très importants. Je devrais plutôt dire que c'est une œuvre *érudite*, et même tellement érudite que, si l'auteur, qui l'appelle une « œuvre de jeunesse », avait lu la dixième partie des ouvrages qu'il indique au bas des pages, elle serait déjà une rareté: aucune jeunesse n'a lu en cette quantité. La dernière partie (la question des droits du démon) a été particulièrement travaillée; il y règne un certain ordre nouveau et une certaine clarté; elle mérite attention.

En lisant le titre de l'ouvrage, on s'attend à une étude *dogmatique*, dans laquelle le dogme de la rédemption sera, d'abord, nettement distingué des élucubrations théologiques auxquelles il a donné lieu, ensuite expliqué dans sa nature, dans son but, dans sa portée, dans ses conséquences. Malheureusement, il n'en est rien ; la confusion entre le dogme et les spéculations dont il a été l'objet ou plutôt l'occasion, est à peu près complète. Ce que l'auteur a fait, il le dit en sous-titre : « essai d'étude *historique* ». « Notre but était de faire *l'histoire* du dogme catholique de la Rédemption » (p. 487). L'auteur est un de ces jeunes théologiens qui veulent n'être que des historiens des dogmes et non des dogmatistes. Ils ont peur que Rome ne les surprenne touchant à l'arche sainte ! Mais, avant de faire l'histoire annoncée, il aurait dû, d'abord, dire avec précision en quoi ce dogme consiste. On aurait vu qu'il a été établi par le Christ même ; et comme tout dogme divin est immuable et inaltérable, on aurait vu que son établissement est toute son histoire et qu'il n'en a pas d'autre. L'auteur veut donc parler des théories qui ont été émises à son sujet dans le but de l'éclaircir ; mais on voit très bien que ces théories ne sont pas le dogme même, et que l'histoire de ces théories ne saurait par conséquent être l'histoire du dogme même. La méprise est manifeste. Depuis que, dans l'Eglise romaine, le critérium *catholique* a été remplacé par le critérium *papal*, les théologiens de cette Eglise ont perdu la notion catholique du dogme ; et M. Rivière est de leur nombre, comme je l'ai constaté précédemment ¹⁾.

Il dit bien, il est vrai : « Nous avons constaté à travers tous les siècles chrétiens, la permanence et l'identité d'une même idée fondamentale, qui constitue le mystère de la Rédemption » (p. 489). Mais quelle est cette idée fondamentale ? Il est difficile de la retrouver au milieu des prétendues explications qui remplissent le volume. Peut-être l'auteur a-t-il voulu l'indiquer en disant (p. 490) : « *Jésus est mort pour nous sauver* ; dans cette formule de nos vieux symboles . . . l'Eglise n'a jamais cessé de voir l'expression d'une surnaturelle et sublime réalité, tellement que cette vérité, *qu'on peut à peine appeler un dogme*, a toujours constitué un point

¹⁾ Voir, dans cette livraison, la « Continuation de la crise doctrinale dans l'Eglise catholique-romaine en France », p. 104-106.

essentiel, et peut-être le plus fondamental, de la foi chrétienne. » Pourquoi dire « qu'on peut à peine appeler cette vérité un dogme » ? Je ne vois aucune raison de cette hésitation : car c'est précisément cette vérité qui est le dogme. L'auteur hésite peut-être à cause des explications contradictoires dont cette vérité a été l'objet, explications qui lui paraissent sans doute le dogme. Il est beaucoup mieux inspiré, quand il dit nettement : « Cette vérité n'a pas toujours été expliquée de la même manière, ni comprise avec une égale intelligence. A côté de la *foi* identique et immuable, il y a place pour une *théologie*, progressive et variée ». A la bonne heure ! Ici l'auteur distingue la foi, ou le dogme objectif, et la théologie. Il aurait dû dire que cette théologie, qui peut être progressive, peut être aussi erronée, et que, de fait, dans la question de la rédemption, elle a été souvent erronée. Mais cette dernière remarque, qui est cependant un point d'histoire, ne cadre pas avec l'histoire telle que l'auteur se la représente. Il a découvert dans les théories fantaisistes, et en partie déplorables, d'Anselme de Cantorbéry, une profonde théologie, et il a voulu faire de cette théologie la formule scientifique du dogme ! Voici ses propres paroles : « Grâce à la doctrine de la satisfaction — *et c'est par là tout dire* — le dogme de la rédemption qui n'avait jusque-là reçu que des explications fragmentaires et superficielles, *a désormais trouvé sa formule scientifique* » (p. 408).

A mon humble avis, cette prétendue formule scientifique n'a rien de scientifique ; loin d'être la formule du dogme — les dogmes, enseignés par le Christ, n'ont pas besoin de formule, — elle en est l'expression forcée et inexacte.

Un critique, M. Brunhes, a très justement opposé à M. R. le fait suivant : « *On ne peut pas parler de développement dogmatique* à l'occasion de la doctrine de la Rédemption, encore moins de continuité vitale, si l'on compare les diverses formes dont cette doctrine a été simultanément ou successivement revêtue... Encore faut-il remarquer que ces diverses formes de la doctrine sont *hétérogènes et irréductibles les unes aux autres*. Quelle continuité peut-on saisir, par exemple, entre la théorie de la rançon payée au démon et celle de la déification ou encore celle de la satisfaction ? Si un lien existe entre elles, il est tout extrinsèque et résulte de leurs rapports respectifs

avec l'unique et simple idée de la Rédemption. » On ne saurait mieux dire. M. le curé Dubois, grand partisan de l'évolution newmaniste, reconnaît la gravité de l'objection et qu'elle mènerait à détruire l'idée même du développement dogmatique. Il essaie de la réfuter en disant que « les trois théories dont il a parlé (déification, rançon, satisfaction) ne se sont pas *succédé*..., mais qu'elles ont vécu *simultanément* avec des fortunes diverses, jusqu'au moment où la satisfaction viciaire s'est imposée comme la traduction la plus adéquate des données de la révélation » (Revue du clergé français, 15 novembre, p. 621). M. Dubois confond ici le secondaire avec l'essentiel. Peu importe que les trois théories aient été simultanées ou successives; l'essentiel, c'est le fait de leur *hétérogénéité* et de leur *irréductibilité*. Si la théorie de la satisfaction viciaire est, seule, le dogme, il résulte que ceux qui ont enseigné les deux autres théories ont été, de fait, hérétiques; première énormité. En outre, comment prouver que la satisfaction viciaire soit la traduction la plus adéquate des données de la révélation? C'est le contraire qui est vrai. Loin de défendre le dogme et l'Eglise, c'est les ruiner l'un et l'autre que de prétendre que l'Eglise ait le droit de transformer en dogmes des théories aussi arbitraires et aussi erronées.

Toute cette question étant d'importance, j'en ferai, pour une des prochaines livraisons, une étude à part, dans laquelle je signalerai les défauts de méthode de l'auteur, ses contradictions, et quelques-unes des erreurs auxquelles son newmanisme l'a conduit.

E. MICHAUD.

SCHOPENHAUER: **Parerga et Paralipomena**; Paris, Alcan, in-16, 1905, fr. 2. 50.

M. A. Dietrich a traduit en français une première partie, sous ce titre: *Ecrivains et style*. Ce ne sont pas seulement les littérateurs qui peuvent profiter des judicieuses remarques et de l'ironie mordante de l'illustre philosophe, ce sont aussi les théologiens: car ce qu'il dit des philosophes et des écrivains de premier ordre, ainsi que des philosophes et des écrivains inférieurs, peut très bien s'appliquer aux théologiens, lesquels sont si souvent victimes des questions de langue et de mots.

Il faut lire tout ce volume à ce point de vue. Je ne citerai ici que quelques détails.

Les théologiens qui aujourd'hui ne veulent plus de dogmes et qui cherchent à remplacer la doctrine par l'*experimentalisme*, feront bien de méditer cette pensée (p. 184): « Pas plus que la lecture, la simple expérience ne peut remplacer la pensée. Ce pur empirisme est à celle-ci ce que la nourriture est à la digestion et à l'assimilation. Quand il se vante d'avoir à lui seul, par ses découvertes, fait progresser le savoir humain, c'est comme si la bouche voulait se vanter de maintenir à elle seule l'existence du corps. »

Les théologiens qui aujourd'hui préfèrent la routine aveugle à la critique théologique, et l'opinion privée de tel Père au critérium universel, constant et unanime, doivent se rappeler cette parole de Sénèque: *Unusquisque mavult credere quam iudicare*. « Dans leurs controverses, dit Schopenhauer, l'invocation des autorités est l'arme communément choisie. Ils fondent avec elle l'un sur l'autre, et celui qui vient à tomber au milieu d'eux, est mal avisé de vouloir se défendre à l'aide de raisons et d'arguments . . . Incapables de penser et de juger, ils opposeront à leur adversaire leurs autorités comme un *argumentum ad verecundiam*, et ensuite crieront victoire » (p. 186).

De même qu'il y a des philosophes purement livresques, qui ne sont que des échos et qui ne se préoccupent que de détails historiques, par exemple, de savoir si Leibniz a été un moment spinoziste, ainsi y a-t-il des théologiens chez lesquels « tout est de seconde main, idées transmises, bric-à-brac provenant de chez le fripier, terne et usé comme l'impression d'une impression; et dont le style fait de phrases conventionnelles et banales, de termes à l'ordre du jour, ressemble à un petit Etat dont la circulation monétaire consiste uniquement en monnaies étrangères, parce qu'il n'a pas sa propre frappe » (p. 184). Ce sont des esprits « médiatisés », empêtrés dans toutes sortes d'opinions, d'autorités et de préjugés courants, incapables de juger les choses en elles-mêmes et pour elles-mêmes; ils ne pensent pas pour découvrir la vérité et pour la proclamer, mais, « sophistes, ils veulent briller et cherchent leur fortune dans ce qu'ils ont à obtenir des autres » (p. 187).

Les théologiens qui font du rabâchage, du snobisme et du dilettantisme, ressemblent à ces écrivains qui décrivent un pays d'après leurs lectures, et non pour y avoir vécu eux-mêmes; ils ne savent pas exactement ce dont ils parlent, ils ne sont pas chez eux et ne méritent aucun crédit. — Que de vérité dans toutes ces remarques! E. MICHAUD.

H. TAINÉ : **Sa vie et sa correspondance**. Paris, Hachette, 3 vol. in-16, 10 fr. 50.

Dans la *Revue* d'octobre 1905 (p. 812-817), j'ai exposé quelle a été la pensée religieuse de Taine, d'après le T. I^{er} de sa correspondance. Complétons cette étude par l'analyse des T. II et III.

Dans une lettre du 12 mai 1854, Taine est revenu sur l'impression profonde que lui faisait le *Christ aux cent florins* de Rembrandt. N'est-ce qu'une impression esthétique, ou y a-t-il quelque sentiment religieux dans cette superbe page où l'auteur parle de « la compassion infinie du Christ » ; où il dit que « cela est poignant », que le cœur est pris « par une contagion invincible », que « cela est au-dessus de l'art », que c'est là « la beauté *divine* de Rembrandt » (T. II, p. 46)?

En novembre de la même année (II, 81), il a mis en avant, comme une conclusion pratique de la psychologie, « l'impossibilité absolue d'une intelligence pure, par exemple du Dieu des chrétiens ». Mais où a-t-il vu que le Dieu des chrétiens est une intelligence pure? qu'entend-il alors par intelligence *pure*? Le Dieu des chrétiens est si peu une intelligence *pure*, qu'il est aussi amour, volonté, force, force créatrice et gouvernante, etc.

En 1855, il inclinait à croire « les fondateurs de religion » dans un état anormal. « L'hallucination et l'extase, dit-il, étaient l'état *normal* pendant les trois premiers siècles après J.-C. » (p. 99). Tant étaient grands ses préjugés contre le christianisme, qu'il confondait l'exaltation de quelques chrétiens, la plupart sectaires, avec l'hallucination, et qu'il essayait de représenter celle-ci comme l'état normal de l'Eglise pendant trois siècles! Ici, le sens historique de Taine est vraiment en défaut.

On sent, dans plusieurs lettres, qu'il en veut au christianisme parce qu'il en veut aux représentants du christianisme, aux théologiens qu'il connaît, soit aux catholiques, soit aux protestants ; tout ce qui est officiel l'irrite, aussi bien la théologie et la religion officielles que la philosophie et la littérature officielles ; c'est, au fond, le christianisme officiel, c'est-à-dire le christianisme tel qu'il le voit représenté sous ses yeux, qu'il combat. C'est la critique dite théologique qu'il dédaigne. A propos de quelques pages de Renan sur l'Histoire juive, il écrit en novembre 1855 : « Il est bon de montrer à nos catholiques ce que la critique fait de Moïse et ce qu'elle pense de l'authenticité des Ecritures. Ainsi, il explique très bien que la dernière rédaction du Pentateuque est du VIII^e siècle » (II, 128).

Il n'aimait pas les prédicateurs, mais pourquoi ? Parce qu'il n'aimait que les artistes et les savants, et qu'il ne voulait pas que ceux-ci fussent des prédicateurs. « L'artiste, disait-il, n'a pour but que de produire le beau, le savant n'a pour but que de trouver le vrai. Les changer en prédicateurs, c'est les détruire. Il n'y a plus ni science, ni art, dès que l'art et la science deviennent des instruments de pédagogie et de gouvernement ¹⁾. » On voit dans quel amalgame d'idées Taine était alors. Certes il avait raison de distinguer l'art, la science et la religion ; mais de ce qu'il distinguait l'art et la science d'avec la religion, il ne s'ensuivait pas que la religion en soi fût condamnable à ses yeux. Il condamnait les représentants officiels de la religion pratiquée dans son milieu, et ses boutades en cette matière n'avaient pas d'autre portée, ce semble.

La lecture de Michelet le confirmait dans son point de vue. « Il est fort acharné, écrivait-il à Prévost-Paradol en avril 1856, contre les moyens *mécaniques* qui *firent la foi au concile de Trente*, et la Ligue. Selon lui, le peuple n'était point féroce et fanatique. Ce sont les curés qui, par les sermons furieux, incessants, le rendirent enragé. A Trente, le cardinal Contarini, le grand savant et le grand honnête homme du concile, proposa sur la grâce des doctrines fort voisines de celles des protestants. C'est le jésuite Lainez qui tira les pères en sens inverse, objectant qu'il fallait un abîme entre les dogmes et une ligne infranchissable de démarcation. Je lis les écrivains

¹⁾ Lettre du 25 octobre 1855, T. II, p. 122.

protestants de la Réforme anglaise. Jérémie Taylor, le prétendu Bossuet anglais, est à mille pieds au-dessous du nôtre. Pas logicien, pas analyste, pédant, surchargé de citations grecques et latines, de divisions, etc., à demi enfoncé dans la boue du moyen âge. Du reste *très rôti* et *chrétien*... Oh! cher ami, ne nous rends pas protestants, laisse-nous *voltairiens et spinozistes*... Il vaut mieux regarder un Titien ou un large nuage que de lire la Bible et comment le Seigneur est un lion rugissant, et comment Ehu, ou tout autre, fendit avec un grand couteau les entrailles du roi, qui tombèrent à terre. *Arrière les bouchers, les fanatiques, les trembleurs, les puritains, les inventeurs du cant* » (II, 134). On voit aisément, par là, sur qui et sur quoi portait la colère de Taine.

Il écrivait à Weiss le 25 janvier 1858 (II, 157): « Qu'importe une différence de philosophie? J'adore Balzac qui était chrétien, absolutiste, mystique, et Beyle qui était libéral, matérialiste et athée. Je voudrais que tous les hommes loyaux et qui pensent pussent se serrer la main à distance et dans tous les camps. »

Il raillait son ami de Suckau: « Je te félicite de la part glorieuse que tu prends aux processions. Sanctifie-toi, mon ami, c'est ainsi que tu reviendras à Paris, professeur de philosophie » (II, 182). Ce qu'il attaque, c'est donc toujours la religion comme moyen de succès, ou de gouvernement, ou même de pédagogie.

Comme philosophe, il envisageait l'esprit et la matière comme l'endroit et l'envers d'un même tout. « Je traite des sentiments et des idées comme on fait des fonctions et des organes. Bien mieux, je crois que les deux ordres de *faits* ont la même nature, sont soumis à des nécessités égales et ne sont que *l'envers* et *l'endroit* d'un même individu, l'Univers » (II, 183). Faits variés d'une nature une: l'intérieur et l'extérieur.

M. Alloury ayant interprété la pensée de Taine dans un sens matérialiste, Taine protesta et nia dans une très belle lettre du 5 mars 1860, lettre dans laquelle il dit: « Non, je ne suis pas un matérialiste. Je croyais avoir dit assez souvent et assez haut à quelle école j'appartiens pour n'être pas mis dans une école à laquelle je n'appartiens pas. Je ne pensais pas que quelqu'un aujourd'hui pût confondre Hobbes et Hegel,

Helvétius et Spinoza. Ce sont les deux extrêmes... J'ai exposé ici-même la doctrine d'un stoïcien, Marc-Aurèle; quelqu'un peut-il nier qu'il ait considéré *la raison comme l'âme et l'ordonnatrice du monde, comme la substance et la souveraine de l'homme*? Il suffit d'avoir feuilleté Spinoza pour savoir qu'il regarde la pensée *divine* comme *absolument distincte* de l'étendue infinie qu'elle représente, et la pensée humaine comme *absolument distincte* du corps limité qu'elle réfléchit. Faut-il enfin répéter, après tant d'autres, que, pour Hegel, *l'esprit*, c'est-à-dire le système des grandes idées qui composent la philosophie, *la religion* et l'art, est *le principe* ainsi que *le but* des choses, que tout *y aboutit* et que tout *en dérive*,... et que le monde entier est suspendu à lui comme une chaîne à son aimant? Si quelqu'un est spiritualiste dans le vrai sens du mot, ce sont les penseurs *dont je défends la cause*... Ils mettent *une raison créatrice et divine à la source et au terme des choses*, mais ils n'ont pas besoin de la personnifier pour la saisir. »

Pour comprendre cette dernière assertion, il faudrait savoir ce que Taine entendait par *personne* et par *personnification*. S'il ne voulait pas accorder à Dieu la personnalité telle qu'on la conçoit appliquée à l'homme, il ne commettait certes en cela aucune impiété. Loin de là. Il est regrettable qu'il ne se soit pas expliqué¹⁾. Il a toutefois ajouté: « La route de ces philosophes (spiritualistes à la façon de Marc-Aurèle, de Spinoza et de Hegel) n'est guère séparée de la vôtre que par l'épaisseur d'une *métaphore*... C'est par ces ressemblances intimes qu'une association ou si vous voulez une *Eglise* d'esprits très différents peut subsister et vivre. S'il y a une *orthodoxie* étroite pour réunir les gens qui récitent le même symbole, il y en a une large pour assembler les hommes qui participent *au même esprit*. Au plus glorieux moment de la rénovation allemande, un traducteur de Platon, *un ministre de*

¹⁾ Dans une note sur une conversation avec Renan (II, 243), il a dit: « En tout cas, cet X n'est pas une personne. La personnalité, l'individualité ne se rencontrent *qu'au bout de la physiologie*, à l'extrémité des phénomènes, et non à leur commencement. Ainsi donc pas de Dieu-personne. » Est-ce là l'opinion de Taine, ou celle de Renan? Il n'est pas aisé de le deviner à la façon dont Taine fait son récit. Si c'est celle de Taine, on voit qu'il associe la personnalité à la physiologie; et dès lors rien de surprenant qu'il la nie en Dieu. Mais qui ne voit la futilité de cette association?

l'Évangile, Schleiermacher, se déclarait disciple de Spinoza sans se trouver pour cela séparé de ceux qui conservaient leurs croyances littérales. *J'aspire à la même tolérance* » (II, 197-199).

Taine n'a pas plus attaqué les bases historiques du christianisme que celles des institutions profanes. Lorsqu'il a parlé d'une manière générale, c'est pour les fortifier. « Je conclus... qu'un historien possède dans les livres un instrument très puissant, une sorte de photographie très fidèle capable de suppléer presque toujours à la vue physique des objets » (15 juillet 1860 ; II, 204).

En octobre 1862, dans une sorte d'analyse de lui-même, Taine a dit (II, 263) : « J'ai bien un idéal en politique et en religion ; mais je le sais impossible en France ; c'est pourquoi je ne puis avoir qu'une vie spéculative, point pratique. Le protestantisme libre comme en Allemagne sous Schleiermacher, ou à peu près comme aujourd'hui en Angleterre... Mais le protestantisme est contre la nature du Français... Rien à faire sinon à amoindrir la violence du catholicisme et de l'anticatholicisme... » Cette dernière opinion est très intéressante en ce qu'elle montre le terrain de modération sur lequel Taine aurait agi, s'il avait cru qu'on pût agir en France : terrain entre le catholicisme violent et l'anticatholicisme. Il voyait donc des erreurs chez les deux partis extrêmes, et il sympathisait, en pensée, avec les hommes qui n'étaient ni catholiques violents (ultramontains) ni anticatholiques, mais qui se tenaient à peu près dans les idées de Schleiermacher. Toutefois, il renonçait à proposer même ce protestantisme-là aux Français, leur nature répugnant à tout protestantisme. Pour lui personnellement, qui renonçait à toute action religieuse publique, c'était autre chose : il gardait ses idées personnelles.

A propos d'une conversation que Taine a eue avec Renan et avec Berthelot en 1863, il a dit (II, 244) : « En somme, il n'y a qu'une force *unique, non divisée, parfaite*, qui nous *apparaît* divisée et par parcelles, et qui est Dieu. » Précédemment, Taine avait établi la distinction absolue entre Dieu-Esprit et tout ce qui n'est pas esprit. Il est à considérer que, dans cette même note, Taine reproche à Renan, au sujet de sa *Vie de Jésus*, de « gâter les parties certaines par un mélange d'hypothèses » (p. 245).

La lettre à sa mère, datée de Florence le 7 avril 1864, est curieuse (II, 289) : « Si j'ai un éloignement contre le christianisme, *ce n'est point contre celui-là* (celui du Dante et de l'Imitation); il est sincère et poétique, et vaut dans son genre tout ce que la Grèce et la Renaissance ont fait de plus accompli. *Ce qui est déplaisant et irritant, c'est le catholicisme de Rome*; Saint-Pierre même est *théâtral*; pour les trois cents autres églises, elles ont été presque toutes bâties, rebâties ou modernisées depuis l'époque du Tasse; à partir de ce moment, les papes, qui jusqu'alors avaient vécu voluptueusement et librement en artistes, gens d'esprit et grand-seigneurs, sont devenus dévots, ont comprimé toute hardiesse d'esprit, ont établi partout *l'esprit prêtre*, c'est-à-dire la décence extérieure, *la religion de paroles et de rites*; en sorte que toutes les œuvres de ce temps, littéraires ou artistiques, sont froides, *sans inspiration vraie*, le plus souvent *emphatiques et jésuitiques*, simples machines de *décoration* et de *parade*, bonnes pour *faire effet* sur le public. Au contraire, ce que je vois à Florence comme ce que j'ai vu à Sienne, à Pérouse, à Assise, me fait le plus vif plaisir; après le *christianisme vrai*, le vrai paganisme... Cette vue récente du christianisme sincère et passionné du XIII^e siècle, toute cette apparition d'un vieux peuple enseveli m'a remué. » On voit donc très bien ce que Taine aimait et ce qu'il repoussait : il aimait le christianisme vrai et sincère, il repoussait celui de Rome, tout de parade et d'effet.

En mai 1867, Taine écrivait à sa mère, du couvent de Sainte-Odile : « Ce soir, je dînerai seul avec les religieuses; je suis le seul hôte. Tout ceci est comique, il faut raconter l'histoire aux gens qui m'appellent impie. J'ai déjà causé abondamment avec la supérieure, et je suis sûr d'être très bien avec elle... Je suis au mieux avec les sœurs et l'abbé directeur... Elles sont franciscaines, très bonnes, très aimables et point du tout bigotes. L'abbé me prête des livres de la bibliothèque. »

Le IV^e appendice de ce second volume est un projet de livre, conçu en novembre 1862, sur « la religion et la société en France. » Il montre comment le point de vue de Taine était simplement celui d'un observateur, qui examine comment les Français pratiquent la religion : « l'esprit mouton, le manque d'éducation des femmes et du peuple, la tiédeur

française en matière d'infini et d'au delà, etc. ». Ce n'est donc pas le point de vue scientifiquement théologique; l'auteur n'examine pas l'essence vraie du christianisme, le vrai dogme, etc. Sa superficialité *doctrinale* est visible dans les indications suivantes: « En quoi consiste le catholicisme et le catholicisme en France? Dogme immuable et précisé. L'interprétation du dogme aux mains du clergé. Le clergé point électif. La tiédeur religieuse, etc. Chercher tous les *caractères*, soit par des promenades et vues prises sur le vif, soit par l'examen des lois et dogmes, etc. » (II, 387).

Ne m'occupant ici que de la *Correspondance* de Taine, je dois naturellement laisser de côté les articles qu'il a publiés, dans les *Débats*: sur la *Vie de Jésus* de Strauss (3 décembre 1864), sur le *Christ* d'Em. Barrault (4 février 1865), sur les *Apôtres* de Renan (13 avril 1866), sur le *sentiment religieux en Grèce* (3 juillet 1869). Le lecteur doit les consulter pour compléter la pensée religieuse de Taine.

Le III^e volume de la « Correspondance » de Taine est consacré surtout à la politique et à l'histoire. Voici cependant quelques passages, où sa pensée religieuse se dessine.

Le 28 juin 1871, il écrit à Max Müller: « Si je ne me trompe, vous croyez que naturellement l'esprit humain, dès qu'il commence à penser, a l'intuition plus ou moins vague d'un infini qui n'est pas seulement l'infini du temps et de l'espace, mais qui est surtout l'infini de l'Être ou plutôt l'Être parfait, universel, l'intelligence active et créatrice, en un mot Dieu... Il y a là une question majeure de psychologie, et je vous avoue que je serais charmé de vous voir la traiter en psychologue... Ce serait un beau complément et digne de vous que d'y joindre en termes précis et avec les procédés d'exactitude scientifique que vous pratiquez si bien, l'histoire et l'explication du mécanisme interne par lequel nous concevons Dieu. Puisque vous me faites l'honneur de lire *l'Intelligence*, vous savez que je n'ai pas osé me risquer jusqu'au fond de cette question. Je n'ai considéré que l'infini mathématique, comme plus simple et parfaitement clair. Sur ce terrain réduit, j'ai tâché de montrer que les opérations d'esprit pour former l'idée de l'infini ne sont que l'analyse, l'abstraction, le dégagement d'une loi abstraite incluse dans deux termes quelconques d'une série et les conséquences qu'on peut déduire de

cette loi une fois dégagée. Jusqu'à présent je ne trouve pas d'indice qui me permette de considérer la faculté de l'infini comme une faculté distincte, et j'incline à croire que l'idée de Dieu, comme l'idée de l'infini mathématique, du temps, de l'espace, se forme par analyse, abstraction et combinaison. Nouveau motif pour souhaiter de vous voir entrer dans l'examen psychologique et pour espérer que dans ce domaine comme en philologie j'aurai tout à gagner en vous étudiant » (III, 168).

Taine s'est prononcé, le 1^{er} mai 1872, pour la conciliation entre l'esprit scientifique et l'esprit religieux. « En France, comme dans la plupart des pays non protestants, cette façon de penser ne réunit pas un grand nombre d'adeptes; ceux qui quittent le catholicisme pour la libre pensée ne savent pas trouver les stations intermédiaires. *Raison de plus pour nous en montrer une* » (III, 201). — Très important.

Il ne voulait ni le radicalisme en politique, ni le cléricisme en religion. « Mon impression est qu'en France, depuis un an, deux choses sont en progrès marqué, le radicalisme et le *cléricisme*. Entre les deux, pas de place pour les libéraux modérés » (Lettre du 5 août 1872; III, 202). Voir aussi pp. 210, 215, 276.

Le 5 juin 1873, il écrivait à sa femme à propos des incertitudes de la politique française: « Si j'étais religieux, je dirais: que Dieu nous conduise et nous aide; tout ce que nous pouvons faire c'est d'ajouter notre petit effort au sien » (III, 230).

Ce qu'il a dit des premiers chrétiens, à propos de *l'Ante-Christ* de Renan, ne touche pas au christianisme même, le christianisme étant l'œuvre du Christ et non des premiers chrétiens. D'ailleurs, Taine généralise à tort; il ne remarque pas que les hallucinés ont été écartés, comme le témoigne St. Paul à maintes reprises. Il se trompe donc manifestement, lorsqu'il dit: « Tous ces premiers chrétiens sont de si pauvres esprits, si semblables à la populace méthodiste, aux nègres convertis et pleurards d'Amérique, qu'on finit par se lasser de leurs jérémiades et de leurs hallucinations » (III, p. 232).

Au fond, ce qu'il repousse toujours, et avec raison, c'est le christianisme des cléricaux: « S'il faut opter entre le radicalisme et le cléricisme, c'est triste; le premier est la gale et le second la peste. J'aime mieux la gale » (28 juin 1873; III,

233). Le 12 juillet suivant, il écrivait à Guizot : « L'histoire montre que les Etats, les gouvernements, *les religions, les églises*, toutes les grandes institutions sont les seuls moyens par lesquels l'homme animal et sauvage *acquiert* sa petite part de raison et de justice ; *prenons garde de détruire la fleur en tranchant la racine* (p. 247) . . . Nos méthodes, bien loin de nous éloigner de vous, nous en *rapprochent*. Je l'ai *toujours souhaité* » (p. 248).

Sa modération éclate dans une lettre à Hornung, du 19 novembre 1875 (p. 288) : « Je n'ai aucune disposition mystique, mais je comprends que des âmes tristes, douces, ferventes, veuillent vivre ensemble, s'astreindre à une règle, abdiquer leur volonté, se cloîtrer ; la nature comporte tout, même les catholiques, les frères Moraves, les sentiments des moines bouddhistes ; à nos yeux l'Etat n'est qu'un gendarme contre les brigands de l'intérieur ou les ennemis de l'extérieur, et il a tort quand, ayant assuré la police et la justice, ayant établi les routes et les écoles, il empêche quelques-uns de ses membres de chercher le bonheur ou la paix de l'âme dans le genre de vie, d'association ou de rêve qui leur convient. »

Bien qu'il ait souvent confondu, suivant la méprise française, le catholicisme avec le catholicisme *romain*, cependant, dans certains passages, il les distingue. Dans le premier appendice du III^e volume, parlant de la France contemporaine, il lui reproche, outre son « système d'éducation casernée », sa persistance dans « un catholicisme particulier ». Le catholicisme qui domine en France n'est donc qu'un catholicisme particulier ; et si Taine eût vu plus clair, il l'eût appelé un catholicisme antiuniversel, donc anticatholique et antichrétien.

E. M.

Petites Notices.

* Dr AD. ASSMANN : *Ideen zu einer Neu-Reformation der Lutherischen Kirche* ; Berlin, Bruer, br. 1905. — Si l'auteur veut sérieusement provoquer une nouvelle réforme de l'Eglise luthérienne, il doit faire autre chose qu'une brochure de 32 pages et traiter à fond les questions qu'il n'a fait qu'effleurer. Mais sa brochure peut être utile à ceux qui veulent se rendre

compte, d'abord, de l'état d'esprit dans lequel ont été les disciples du Christ et les premières générations de chrétiens en réfléchissant sur la vie et sur les enseignements du Christ; ensuite, de la façon dont les évangiles ont été écrits, notamment des motifs dogmatiques qui ont déterminé tel évangéliste à parler de tel fait et de telle manière, tel autre à en parler autrement, tel autre à n'en pas parler du tout; divergences qui importent fort, si l'on veut se faire une notion exacte de la messianité de J.-C., de sa divinité et de notre rédemption. L'auteur, qui est un croyant, n'entend nullement ébranler la foi en J.-C. fils de Dieu et Sauveur, mais montrer les vraies bases de cette foi, bases qu'il estime plus solides que les bases, selon lui imaginaires ou légendaires, admises encore aujourd'hui par bon nombre de chrétiens. Telle est la portée de cette étude trop courte et insuffisamment documentée.

* C. BOJAN: *Les Bulgares et le patriarche œcuménique ou Comment le Patriarche traite les Bulgares*; Neuchâtel, Attinger, in-8°, 143 p., 1905. — Si tout le mal que les Bulgares disent des Grecs est vrai, et si tout le mal que les Grecs disent des Bulgares est également vrai, alors on peut se demander à quoi sert la religion chrétienne, ainsi comprise et ainsi pratiquée, pour apaiser les haines de race. Combien on est loin de St. Paul disant que dans l'Eglise du Christ il n'y a « ni Juif, ni Grec » (*Rom. X, 12*; *Gal. III, 28*)! A chaque page de ce volume on lit les mots: « après rancunes, spoliations, effusion de sang, esprit de malice, violences, persécutions, anathèmes, sacrilèges, destruction de villages entiers, assassinats », et le tout pratiqué « systématiquement ». On le voit, ce volume est très tristement instructif sur le peu de résultats que le christianisme a obtenus dans les populations en question; et ce n'est pas seulement le mauvais « esprit de race » qui est l'instigateur de ces scandales et de ces crimes, c'est aussi le mauvais « esprit de hiérarchie », le mauvais « esprit de clocher », cette jalousie et cet orgueil qui sont la contradiction même de l'esprit chrétien. Nous faisons des vœux ardents pour la pacification *religieuse* et *ecclésiastique* de ces malheureux pays.

* *Congrès international du Christianisme libéral et progressif* (Genève, 28-31 août 1905). — En attendant les Actes mêmes de ce congrès, l'éditeur Kündig publie, comme extraits,

les deux sermons de MM. Roberty et Wagner, et les deux discours de MM. Chantre et Montet. On y trouvera des pensées très élevées, et aussi, croyons-nous, des malentendus, par exemple: pourquoi ce congrès se dénomme-t-il congrès du christianisme libéral et progressif? Tous les anciens-catholiques, la plupart des anglicans et beaucoup de catholiques-romains se glorifient non moins que les protestants en question d'être des chrétiens libéraux et progressistes. Comment, d'autre part, dans ce congrès, a-t-on pu laisser figurer des orateurs qui sont peut-être libéraux et progressifs, mais qui ne sont certainement pas chrétiens? Ce congrès a manqué de clarté. Peut-être la publication des Actes mêmes dissipera-t-elle ces malentendus.

* C.-H. CORNILL: *Das Buch Jeremia*; Leipzig, Tauchnitz, in-8°, 1905, Mk 10. — Ce volume de 535 pages très condensées, est inanalysable ici. Tout ce que nous en pouvons dire pour le moment, c'est qu'il est rempli de documents précieux et de remarques judicieuses, qu'il s'efforce d'aller au fond des questions, qu'il renferme une érudition étonnante, qu'il doit être étudié, médité et approfondi par quiconque veut connaître sérieusement et exactement le livre de Jérémie.

* Prof. Dr FR. MÜLHAUPT: *Kirche, Politik, Sozialismus*; Bonn, Georgi, 1905, br. — Les trois mots qui indiquent le fond de cette étude, indiquent en même temps toute la gravité de la question. Le christianisme projette-t-il des lumières sur les problèmes politiques et sociaux? Quel chrétien pourrait en douter? Mais il est difficile de préciser ces lumières. On trouvera dans cette étude des observations très justes, qui sont une excellente contribution à la future solution du problème.

* *La Revue* (Paris, Jean Finot): dans le n° du 1^{er} octobre 1905: E. Montet, le congrès international du christianisme libéral à Genève; — 15 novembre: enquête sur la morale sans Dieu; G. Pellissier, à propos des « Deux Frances » de M. Seippel; G. Savitsch, le prêtre russe; — 1^{er} décembre: fin de l'enquête sur la morale sans Dieu, et de l'étude de G. Savitsch.

* E.-K. ZELENKA: *Altkatholisches Handbüchlein*, V. Ausgabe; Baden-Baden, Sommermeyer, 1905. — Cet excellent petit Indicateur contient un résumé de ce qu'est l'ancien-catholicisme; puis, les autorités de l'Eglise ancienne-catholique en Allemagne, en Suisse, en Autriche, en Hollande, en France,

en Amérique; ensuite, des renseignements sur la presse ancienne-catholique, sur les livres de prière, d'édification et d'enseignement, sur ses associations, ses paroisses, etc.

Ouvrages nouveaux.

Der Christliche Orient (Dr Lepsius): VI, 11. Heft. Nov. 1905.

Dr. J. ERNST: Papst Stephan I. und der Ketzertaufstreit; Mainz, Kirchheim, 1905, in-8°, Mk. 3. 50.

Jean FINOT: Le préjugé des races, 2^e édit.; Paris, Alcan, in-8°.

Dr S. GELBHAUS: Propheten und Psalmisten; Wien, Löwit, br. 57 S.

Dr. M. GRABMANN: P. Heinrich Denifle O. P. Eine Würdigung seiner Forschungsarbeit. Mainz, Kirchheim, 1905, in-8°, Mk. 1. 50.

E.-G. KING, D. D.: The Psalms in three Collections, translated with notes; Part III, third Collection (Books IV and V, Pss. 90-150), Cambridge, D. Bell, 1905, 5 s.

Prof. K. KUNSTLE: Antipriscilliana. Dogmengeschichtliche Untersuchungen und Texte aus dem Streite gegen Priscillians Irrlehre; Freiburg i. Br., Herder, in-8°, 248 S., 1905, Mk. 5. (*Sera étudié dans la prochaine livraison.*)

Monumenta judaica. I. Pars. Bibliotheca Targumica. Aramaia, Die Targumim zum Pentateuch. I Abt.: Onkelos. I. Band, I. Heft. Im akademischen Verlag, Wien, VI/1.

Néa Σιών: Numéro de septembre-octobre 1905, avec nombreuses illustrations. Jérusalem, Couvent grec.

Dr E. PETAVEL-OLLIFF: La Résurrection de J.-C. en face de la science contemporaine; Lausanne, Payot, 1905, in-8°, 36 p.

Dr. B. SCHMIDT und Lic. O. MENSEL: A.-H. Franckes Briefe (1704-1727), als Beitrag zur Geschichte des Pietismus. Leipzig, Dürr, 1905, 170 S., Mk. 3.

G. VOLET: Catéchisme catholique, historique et dogmatique. Paris, 68, rue de la Colonie, 172 p., 50 cts. (Approuvé par M. l'archevêque d'Utrecht.)

Avis. Quelques ouvrages sont arrivés trop tard pour être étudiés ici; ils le seront dans la prochaine livraison.