

Bibliographie théologique

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **15 (1907)**

Heft 59

PDF erstellt am: **09.08.2024**

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.

P. BATIFFOL: **Questions d'enseignement supérieur ecclésiastique**; Paris, Lecoffre, in-12, 354 p., 3 fr. 50, 1907.

Malgré son titre, ce volume ne discute vraiment ni ne résout aucune question d'enseignement supérieur. C'est un recueil de quelques discours prononcés à l'Institut catholique de Toulouse sur la marche de cet Institut, et de quelques éloges de célébrités toulousaines: Léonce Couture, Duilhé de Saint-Projet et Jacques Thomas. Quant aux pages consacrées au très remarquable ouvrage de M. Margival sur Richard Simon, c'est un essai de dépréciation du fondateur de la critique biblique en France au XVII^e siècle, et surtout une attaque détournée contre M. Loisy, que l'auteur accuse d'avoir reproduit, dans *l'Évangile et l'Église*, la philosophie de la religion (le fidéisme évolutionniste) exposée dès 1900 par M. Margival.

L'étude sur « le sens et les limites de l'histoire des dogmes » n'est malheureusement qu'une discussion aigre-douce contre M. Laberthonnière, au lieu d'être un véritable éclaircissement du sujet. L'auteur n'y précise ni le sens du mot *dogme*, qu'il semble confondre avec la formule dogmatique, ni le sens de la théologie *positive*, qu'il fait dater de la contre-Réforme (p. 147), comme si aucune théologie positive n'avait existé auparavant. M. Batiffol ne veut pas que l'on confonde le développement avec l'évolutionnisme (p. 165), mais il se dispense de dire pourquoi et il ne définit ni l'un ni l'autre. Il prétend que Newman a « déjoué » cette confusion, et, chose surprenante, il cite, pour le prouver, un texte où Newman définit précisément le développement une évolution! Voici les paroles de Newman: « L'hypothèse concernant le *depositum fidei* à laquelle je me suis rallié peu à peu, admet un *développement doctrinal*, c'est-à-dire une *évolution doctrinale*. » Donc, pour Newman, « déve-

loppement, évolution, élargissement » sont synonymes, quoi qu'en dise le savant recteur de l'Institut catholique de Toulouse. Ce qui est encore plus surprenant, c'est que M. B. affirme, dans cette même étude, que la formule *Consubstantialem Patri* « a donné naissance à des formules complémentaires, comme la formule *Theotocos* ou la formule *Unus de Trinitate passus est* » (p. 151). Faire naître ces deux dernières formules de la première est un tour de force, disons de prestidigitation, dont l'auteur seul a le secret; trouvaille analogue à celle qu'il a faite des fameux *Tractatus Origenis*, qui ont le tort de n'être pas d'Origène. Toute cette étude me semble d'une faiblesse indigne de l'auteur.

Ce volume contient cependant quelques utiles renseignements, à savoir: le petit nombre (3 %) des prêtres qui suivent l'enseignement supérieur de la théologie (p. 30); le petit nombre des ecclésiastiques qui prennent des grades universitaires, soit sur 5438 sujets, 15 agrégés et 753 licenciés, tandis que, dans l'enseignement laïque, sur 6036 fonctionnaires, on compte 1759 agrégés et 1620 licenciés (p. 61). M. B. se plaint aussi que des écrivains ecclésiastiques, dans des Revues ecclésiastiques, prennent « une attitude agnostique », et il constate « une certaine confusion dans la pensée des catholiques à l'heure présente » (p. 73-74). M. B. est ici très modéré: ce n'est pas *une certaine* confusion qu'il faut dire, mais une confusion *complète*, celle du *oui* et du *non*. Après quelques bons aveux, quelques bons conseils. « Il faut le dire sans ambages, continue M. B., une culture ecclésiastique complète, fondée sur l'exégèse et la théologie positive, est *absolument impossible si l'on fait abstraction des travaux étrangers*... Pour connaître les procédés d'investigation les plus délicats et les plus pénétrants de la critique moderne, il faut étudier l'application qui en a été faite aux sciences religieuses, en Allemagne et en Angleterre » (p. 344). Rendons-lui cette justice: il a même publié, dans le « Bulletin de littérature ecclésiastique » qu'il dirige (mars 1907, p. 77-79), un document qui lui est venu de Washington: « *L'eucharistie chez les nestoriens au VI^e siècle.* » M. B. trouve lui-même la doctrine de ce document analogue à celle du savant évêque Théodoret, du V^e siècle, doctrine qu'il qualifie de « si singulière », mais qui n'avait rien de singulier chez les Pères. Les nestoriens n'ont fait que la conserver, et l'ancienne Eglise

ne les a jamais condamnés sur ce point. Il s'agit de la croyance de cette époque au maintien de la substance du pain et du vin dans l'eucharistie, croyance qui renverse la thèse ultramontaine de la transsubstantiation matérielle. M. B. ne fait pas cette dernière remarque, bien entendu; mais sa thèse n'est pas moins renversée, à moins qu'il ne veuille faire passer pour hérétiques tous les Pères qui ont affirmé la présence spirituelle, et non la matérielle ni la transsubstantiation, mais cette nouvelle thèse serait, comme la précédente, au-dessus de ses forces.

Autre justice à rendre à M. Batiffol. Il est de ceux qui affirment bravement « que la foi n'est pas purement une vie, comme on aime trop à dire autour de nous, mais tout autant et d'abord une pensée, qui est pensée avant d'être vécue, et qui n'est pensée qu'autant qu'elle s'affirme et se définit selon les lois mêmes de la pensée. Le dogme n'est point une attitude pratique, mais une vérité » (p. 322). Très bien. Malheureusement les dogmes romains — ceux que M. B. défend parce que, si on ne les défendait pas, le magistère de l'Eglise n'existerait plus, pense-t-il (p. 164) — ces dogmes, dis-je, ne sont, pour la plupart, que des erreurs, contraires à l'Ecriture, à la patrologie, à l'histoire, au critérium catholique de Vincent de Lérins. On aura beau appeler supérieur l'enseignement de ces erreurs, il restera toujours très inférieur. Le magistère romain, confondu faussement avec la tradition catholique et avec le *depositum fidei*, ne saurait se déjuger; il est acculé dans une impasse, et la crise doctrinale qui sévit actuellement dans l'Eglise romaine n'est que le résultat inévitable de l'impossibilité où est l'Eglise romaine de se concilier avec la critique vraie et avec l'histoire véridique; elle ne peut se soutenir qu'à l'aide de théories mensongères. En sorte que, aujourd'hui comme au temps du cardinal Fesch, c'est « toujours le même rêve de perfectionnement des études et de science plus forte et plus honorée » (p. 93). L'auteur raille les professeurs des Facultés françaises de théologie de l'Empire et de la Restauration; il les trouve purement « décoratifs sous leurs soieries et leurs hermines », « étonnant mélange d'enfantillage et de solennité ». Et encore: « Ce clergé n'a jamais songé, peut-être, que d'actifs foyers d'étude et de science religieuse auraient pu décupler le pouvoir éclairant de la foi chrétienne et rallier

tant d'âmes qui s'égarèrent. *Grand exemple de l'erreur de tout un clergé qui n'a pas su reconnaître les signes des temps, voir au delà du devoir ou de l'intérêt quotidien, et aider lui-même à sa destinée* » (p. 88).

Hélas! ce dernier grief ne pourrait-il pas être littéralement appliqué au clergé actuel, victime aveugle d'un prétendu « magistère » que l'Eglise des sept conciles œcuméniques n'a jamais connu?

E. MICHAUD.

Antoine DUPIN: **Le dogme de la Trinité dans les trois premiers siècles.** Paris, Nourry, 78 p., 1907; fr. 1. 25.

M. D., après avoir publié ses remarquables études dans la « Revue d'histoire et de littérature religieuses », les a réunies en un volume, paru dans la *Bibliothèque de critique religieuse* de l'éditeur Nourry. C'est une excellente contribution à l'histoire de la *théologie trinitaire*, bien que quelques passages m'en paraissent peu clairs. Il importe de distinguer dans cette matière, comme d'ailleurs dans toutes les questions doctrinales du christianisme, le dogme strict et les explications théologiques de ce dogme.

Les chrétiens ont-ils cru, dès l'origine, à une Trinité ou à une Triade, c'est-à-dire à un Dieu, auquel ils donnaient les noms de Père, de Fils et d'Esprit, non pas que le Père, le Fils et l'Esprit ne fussent que trois noms (comme plus tard Sabellius semble l'avoir enseigné), mais en ce sens que la nature divine, lorsqu'on a voulu l'expliquer soit en elle-même, soit dans ses actes par rapport à l'homme et à l'univers, a été comprise avec les propriétés distinctes et même diverses de Père, de Fils et d'Esprit? Oui, certainement. « En même temps qu'ils croyaient au Père et au Fils, les *premiers* chrétiens croyaient donc également au Saint-Esprit. En d'autres termes, le christianisme, à son berceau, possédait les éléments de la Triade, d'où est sortie, par des transformations successives, le mystère actuel de la Trinité » (p. 5-11).

Ce sont ces transformations successives que M. D. a exposées. Son exposition est très consciencieuse et savante. Peut-être même, à certaines pages, est-elle quelque peu subtile, en ce sens que les distinctions faites par les théologiens des trois premiers siècles sont représentées par lui comme opposées

entre elles là où il me semblerait facile de les concilier. Je ne veux pas dire que, de fait, elles ont été conciliées par les théologiens en question. L'histoire montre, au contraire, qu'il y a eu des conflits. Ces conflits venaient de ce que quelques théologiens s'exprimaient d'une manière trop exclusive et ne voyaient que leurs points de vue; mais ils ne venaient pas de ce que le dogme trinitaire primitif aurait contenu en lui-même les exclusions et les oppositions formulées par les théologiens en question. De fait, il n'y a pas eu la Trinité de Tertullien, ni la Trinité de Calliste, ni la Trinité de Novatien, ni la Trinité de Sabellius, ni la Trinité de Denys d'Alexandrie, ni la Trinité de Denys de Rome. Il n'y a eu qu'un dogme trinitaire, très simple; mais peu à peu les théologiens ont voulu expliquer le *pourquoi* et le *comment* des rapports entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit; et c'est sur ce pourquoi et sur ce comment qu'on a différé et qu'on s'est disputé. Et encore, les hypostases affirmées par Tertullien ont-elles été présentées par lui comme étant de nature à compromettre le monothéisme ou la monarchie? La conciliation tentée par Calliste entre la doctrine d'Hippolyte et celle de Sabellius a-t-elle été aussi « incohérente » (p. 63) que le prétend M. D.? Je ne le crois pas.

Oui, certes, la question de la subordination du Fils au Père était difficile à expliquer, si l'on voulait maintenir la divinité du Fils et ne pas tomber dans le dithéisme. De fait, le langage employé par plusieurs théologiens du second et du troisième siècle peut être tenu pour défectueux. Faut-il en conclure que le dogme trinitaire n'était pas encore connu? Nullement. Il était connu, cru et affirmé; mais il était mal *expliqué théologiquement* par quelques-uns. Sabellius n'a pas été exact avec son nominalisme; Denys de Rome a été plus heureux que ses prédécesseurs, ainsi que M. D. l'a très justement montré (p. 69-77). Dans cette démonstration, M. D. affirme que Denys a rejeté la doctrine des hypostases (p. 76); est-ce bien sûr? Je ne le pense pas. Les hypostases d'alors n'étaient pas encore celles des IV^e et V^e siècles. On pouvait admettre celles-là sans professer celles-ci.

Quoi qu'il en soit, M. D. reconnaît que l'explication de Denys de Rome « est l'œuvre, non du philosophe qui scrute, mais du pasteur qui tient à rester en dehors des spéculations » (p. 77). C'est dire, il me semble, qu'elle n'est pas le dernier

mot théologique de la question. Ce dernier mot sera-t-il jamais dit? La philosophie sera-t-elle un jour assez avancée pour qu'on puisse espérer une solution? Espérons-le. En attendant, il n'est pas malaisé, je crois, de faire la conciliation dont j'ai parlé, d'expliquer très philosophiquement le parfait monothéisme chrétien et la non moins parfaite trinité chrétienne, et de montrer très logiquement comment l'éternité des hypostases n'interdit pas un ordre logique entre elles, par conséquent une subordination logique de celles que nous qualifions de seconde et de troisième par rapport à la première. Rien de plus simple au fond. Mais la terminologie théologique était loin d'être claire dans les premiers siècles; même encore aujourd'hui, elle prête souvent à de grossières confusions. Ce qui est certain, c'est que la croyance à la divinité du Père, à la divinité du Logos ou du Fils, à la divinité du Saint-Esprit, peut être expliquée d'une façon éminemment rationnelle, et que les premiers chrétiens n'ont nullement offensé la raison, lorsqu'ils ont réuni dans la formule: «Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit» les éléments, jusque-là dispersés, de leur notion de la Divinité. M. D. dit lui-même (p. 73): «A l'époque où la formule ternaire fut instituée, ce que l'on considérait dans Jésus, c'était sa mission providentielle; ce que l'on demandait au Saint-Esprit, c'était d'expliquer les charismes si fréquents chez les premiers chrétiens. *Il était donc facile alors de concilier le monothéisme avec la croyance au Père, au Fils et au Saint-Esprit.*»

Comment la croyance à la divinité de J.-C. est-elle née dans les esprits et comment s'y est-elle développée et fortifiée? C'est une question qui rentre dans le *Traité du christianisme* plutôt que dans celui de la Trinité. E. M.

Albert EHRHARD: **Katholisches Christentum und moderne Kultur**, II. Auflage. Mainz, Kirchheim, 93 S. 1907, Mk. 1.50.

Y a-t-il contradiction entre le christianisme catholique et la culture moderne? Importante question, à laquelle il faudrait une réponse substantielle et claire. L'habile professeur de Strasbourg a-t-il fait cette réponse? Pas du tout. Au lieu de préciser ce qu'il entend par christianisme catholique et par culture moderne, il s'est tenu dans des généralités trop vagues en ce

qui concerne la culture moderne, et dans des confusions manifestes en ce qui concerne le christianisme catholique.

En effet, d'une part, il est clair qu'il entend défendre la cause du catholicisme romain et de la papauté actuelle, qui se dit infaillible et régente par son Index les penseurs et les professeurs qui osent faire de la science exacte. Or, au lieu de le dire franchement, au lieu de montrer ce qu'est cette papauté, son histoire néfaste, ses œuvres politiques et autres, et d'examiner sincèrement si ses dogmes, ses bulles, ses enseignements, son Syllabus, sa façon d'entendre l'autorité, la liberté, la critique, concordent réellement avec nos notions actuelles d'autorité, de liberté, de critique, au lieu, dis-je, de faire ce travail sans arrière-pensée, il parle de l'Évangile, du christianisme, du catholicisme tout court, comme si ces choses saintes étaient la papauté ultramontaine et jésuitique d'aujourd'hui. L'honorable professeur croit-il en imposer, en commettant de fausses équivalences de mots et de choses, en taisant les prétentions politiques, sociales, dogmatiques, ecclésiastiques, de la papauté et des congrégations romaines, en faisant table rase de ces institutions qui gouvernent l'Église romaine? Croit-il qu'en montrant que l'Évangile est le code le plus sublime et le plus saint, et que le christianisme vrai — celui qui est conforme au critérium catholique: *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* — conduit à la culture la plus élevée et la plus idéale, croit-il qu'il a justifié *ipso facto* la papauté et le catholicisme romain? Croit-il qu'il a démontré que la juridiction universelle et absolue du pape italien n'est pas attentatoire à l'autonomie des Églises d'Allemagne, de France, d'Angleterre, etc., et aux droits qu'ont les catholiques de tous les pays de se gouverner eux-mêmes librement, même contre le *Syllabus*? Nullement.

Ce livre n'est donc qu'un sophisme, un quiproquo, une amphibologie, un escamotage de la vraie question. On ne justifie pas la papauté, quand on évite d'examiner ses actes et même de prononcer son nom. Glorifier l'Évangile, ce n'est pas non plus glorifier le système papiste, qui est la violation de l'Évangile. L'habile et maladroit professeur ne trompera donc que ceux qui veulent bien être déjà trompés. E. MICHAUD.

M. LEPIN: **Evangelies canoniques et Evangelies apocryphes**,
2^e édit. Paris, Bloud, in-12, 1907, fr. 1 20.

Question très enchevêtrée, soit parce que nous n'avons guère que des fragments de tous les apocryphes en question, soit parce que leur date et leur origine ne sont connues qu'approximativement. L'étude de M. L. est très documentée, substantielle, méthodique. Je ne lui reprocherai qu'une chose, à savoir, d'être trop tendancieuse. Sans doute il reconnaît que les questions relatives à la naissance du Christ, à son enfance, ainsi qu'à la virginité de Marie occupent une grande place dans les apocryphes; que les détails souvent grotesques racontés par les auteurs ont une tendance manifestement doctrinale. Ce fait est hors de conteste, et il prouve que, dans le cours du II^e siècle, on ne se contentait plus de la sobre explication des Evangelies canoniques touchant l'incarnation (théophanie) au baptême, mais qu'on cherchait à expliquer la divinité de J.-C. autrement que par l'union du Fils éternel de Dieu avec l'humanité de J.-C., à savoir, par une conception corporelle miraculeuse. Justin, au milieu du II^e siècle, mentionne les deux explications. L'Evangelie des Hébreux, qui date évidemment du I^{er} siècle, favorise clairement la première explication. D'où il semble que les récits de Matthieu et de Luc, dans leurs premiers chapitres, sont de la seconde provenance et ont été ajoutés après coup. M. Lepin repousse cette opinion. A la page 41, il le fait avec une certaine modération, lorsqu'il dit: « Cela *paraît* bien garantir que les auteurs synoptiques n'ont point composé sous l'influence de ces préoccupations doctrinales, et qu'ils n'ont point traduit leurs croyances personnelles en des récits de leur invention. » Ailleurs, M. L. parle plus catégoriquement. Toutefois son argument n'est guère que celui-ci: les récits de Matthieu et de Luc sont plus sobres que ceux des apocryphes (p. 47-50); donc ils ne sont pas mythiques, donc ils sont historiques et non symboliques. Or qui ne voit que ce *donc* n'est pas péremptoire? Ce n'est pas le lieu d'entrer dans les détails de la thèse. Mais le lecteur attentif ne peut qu'être frappé du caractère miraculeux et légendaire de tous ces récits, les uns excentriques, les autres aussi sobres que possible, mais tous inspirés par le même sentiment: glorifier J.-C., à la divinité duquel on croit;

et si on y croit, c'est évidemment pour d'autres motifs plus sérieux. Il y a trop de rapprochements manifestes entre Luc et l'Évangile de Marcion, entre Matthieu et l'Évangile des douze apôtres, etc., pour qu'on n'en soit pas frappé.

M. Lepin combat l'explication donnée par M. Harnack de notre Évangile tétramorphe ou quadriforme, c'est-à-dire de la réunion de la tradition synoptique et de la tradition johannique. Il lui reproche d'être arbitraire; mais la sienne ne l'est-elle pas aussi? Il est bien difficile, dans ces sortes de questions, de n'être pas arbitraire d'une manière ou d'une autre. L'important, c'est d'être aussi rationnel que possible et sans parti pris. M. Lepin a cru que, pour sauver l'historicité des quatre canoniques, il devait soutenir absolument leur littéralisme et leur attribution intégrale aux quatre auteurs dont ils portent les noms. C'est aller trop loin. Leur *historicité* peut être soutenue autrement.

E. M.

Edouard LE ROY: **Dogme et Critique**, 2^e édition; Paris, Bloud, in-16, 4 fr. 1907.

Nos lecteurs connaissent déjà les opinions théologiques de l'auteur; elles ont été citées à plusieurs reprises dans notre étude sur *La Crise doctrinale de l'Église catholique-romaine*¹⁾, soutenues par quelques-uns, très attaquées par d'autres. Je n'entrerai pas dans les détails du débat, qui touchent à trop de choses très compliquées et très graves. Le présent volume n'est guère que le recueil, décousu, des articles de l'auteur, parus au jour le jour. «C'était la meilleure manière, dit-il, de marquer qu'il n'avait voulu que *peser* une question, *non pas soutenir une thèse catégorique et définitive*.» L'auteur, qui est très attaché (m'assure-t-on) à l'Église *romaine*, fait bien de se préparer, par ces dernières paroles, une porte de derrière: car il ne paraît pas possible que Rome tolère une définition du dogme qui ruine le caractère dogmatique de tous ses dogmes.

Ce volume est très intéressant, parce qu'il est écrit avec foi et habileté, et que, dans les thèses qui y sont exposées, il y a, à côté de graves erreurs, des observations très judi-

¹⁾ Voir la *Revue*, 1905, p. 736-744; 1906, p. 99-103, 304-307.

cieuses dont les meilleurs esprits peuvent profiter. Sa sincérité et sa hardiesse ne sont pas pour déplaire, par exemple, lorsqu'il dit (en note, p. 139): « Bien des gens qui ne jurent que par S. Thomas et la tradition, ne connaissent vraiment ni celui-là ni celle-ci; sous ces noms vénérables, ce sont leurs propres idées qu'ils abritent; et ils s'arrogent un monopole d'orthodoxie que la simple lecture des textes suffit à ruiner. »

Ce qui amoindrit la valeur des thèses de l'auteur, c'est l'absence des définitions précises des termes qu'il emploie. D'une part, il intitule son volume: *Dogme* et critique; et, d'autre part, tout en se posant la question: qu'est-ce qu'un dogme? il avertit que par « dogme » il n'entend pas le dogme proprement dit, ce qu'il appelle « la réalité sous-jacente », mais la proposition ou *formule* dogmatique. C'est ruiner, du même coup, toute l'importance du débat; car il est manifeste que les formules dites dogmatiques sont des formules rédigées par des théologiens, donc très humaines, relatives à tous les points de vue, et que, dès lors, elles ne sauraient être imposées de foi divine comme les enseignements mêmes de J.-C., qui sont les seuls vrais dogmes. Pas n'était besoin de tant ferrailer pour une question aussi élémentaire. La simple distinction du dogme et des spéculations théologiques, et l'exacte application du critérium catholique, résolvent toutes les difficultés, en ce sens que les vrais dogmes n'offrent aucun des inconvénients des formules dogmatiques romaines. L'auteur trouve que ces formules sont insoutenables pour le penseur, le savant, le philosophe, et que, pour les sauver, il faut ne les considérer que dans leur aspect *moral* et *pratique*, et nullement au point de vue *intellectuel* et *doctrinal*. Il n'aurait pas cet inconvénient avec les vrais dogmes.

Il bataille donc pour soutenir que le dogme, en soi, n'est pas une théorie, une spéculation, qui s'adresse à l'esprit, mais seulement une proposition d'ordre moral et pratique, pour autant que l'expérience peut la « vivre ». L'« expérience vécue » est aujourd'hui non seulement le grand mot, mais le seul critère du dogme! Si je ne me trompe, toute la théologie de M. Le Roy est là. On voit que c'est le renversement de toute la dogmatique chrétienne par la dénaturation de la notion du dogme.

Etrange attitude, j'allais dire piquante (si je n'avais songé à la gravité des questions), que l'attitude d'un mathématicien

philosophe qui cherche à détruire le caractère intellectuel du dogme, et à ne plus voir en lui que la morale! Que devient la morale sans sa base dogmatique, sans des idées qui satisfassent l'intelligence et la raison et qui puissent ainsi être imposées à la volonté? Le Christ n'a pas enseigné de formules, mais des doctrines positives sur Dieu, sur l'âme, sur la vie future. Ces doctrines positives s'adressent d'abord à la raison, et s'il était impossible à la raison de les penser et d'en voir la justesse, comment pourrait-elle ensuite les imposer à la volonté? La volonté bien ordonnée n'a-t-elle pas besoin de la raison éclairée pour se déterminer et agir? Faut-il décapiter le chrétien pour n'en faire plus un esprit, mais seulement une volonté? La foi n'est-elle plus qu'un sentiment relevant uniquement de l'« expérience vécue »? L'Esprit Saint qui est un Esprit d'intelligence, de lumière, de science, n'aura-t-il plus rien à faire sous cet « aspect », si l'aspect des dogmes n'est plus qu'un aspect moral et pratique pour nous faire prendre des « attitudes » et des « démarches »?

Un mathématicien qui se pique de logique, et qui est antiintellectualiste, et qui, pour sauver ses dogmes, doit se réfugier dans le fidéisme et le mysticisme et ne plus voir clair que dans l'« expérience vécue », me semble quelque peu nager dans les eaux de l'incohérence. J'ai dit que Rome ne saurait tolérer une telle attitude; peut-être me suis-je trompé; peut-être même glorifiera-t-elle l'auteur.

M. Le Roy a été désavoué ainsi par M. Maurice Blondel: « Je viens de prendre connaissance de *Dogme et Critique*. M. Le Roy a bien raison de noter (p. 108) que ses thèses n'engagent que lui seul. Non seulement, en effet, les applications qu'il fait de sa méthode et de ses principes sont souvent contraires à ma foi personnelle, mais encore, sur le terrain proprement philosophique, cette méthode et ces principes diffèrent foncièrement des miens, là même où les ressemblances littérales semblent les plus grandes: nous n'avons pas la même conception initiale ni des relations de la pensée et de l'action, ni de la liaison des phénomènes avec l'être, ou de la matière avec l'esprit, ni des relations de la science avec la philosophie ou de la philosophie avec la théologie... ». Voir « Demain », 31 mai 1907, p. 500. — Nous apprenons au dernier moment que le cardinal vicaire, Pierre Respighi, a prohibé, le 24 mai,

la lecture du livre de M. Le Roy dans toute l'étendue du diocèse de Rome. A quand la prohibition dans toute l'étendue de l'Eglise romaine?

E. MICHAUD.

H. LORIAUX : **L'autorité des Evangiles.** Paris, E. Nourry, in-12, 154 p., fr. 1. 25.

Le mot *autorité* est aussi vague que le mot «Eglise», le mot «sacrement», le mot «incarnation», le mot «trinité», le mot «miracle», etc. Si l'on veut éclaircir les questions soulevées par les changements de sens de tous ces mots, il faut absolument les définir d'abord. M. Loriaux a oublié de définir le mot «autorité». Laissons de côté l'autorité politique et administrative. Dans l'ordre intellectuel, il y a l'autorité exigée par les mathématiciens, l'autorité exigée par les historiens, l'autorité exigée par les philologues, l'autorité exigée par les moralistes; et encore faut-il remarquer que les notions d'histoire, de philologie et de morale ont changé; que nous nous faisons de l'histoire une tout autre idée qu'au premier siècle de l'ère chrétienne; que ce qui fait autorité aujourd'hui en matière d'histoire parmi nous, n'est pas ce qui faisait autorité au premier siècle; que les points de vue sont tout autres, et que ce serait pécher contre la première des règles de la critique historique de juger du premier siècle d'après les exigences du vingtième.

M. L. a commis cette faute. Sa notion de l'histoire est une notion algébrique ou à peu près. Son idéal paraît être la paperasserie de nos mairies actuelles. Il aurait voulu que les premiers chrétiens eussent rempli le bulletin suivant (p. 86-87): «Jésus est né à... le... du mois... de l'année... Après une enfance cachée, il débuta dans la vie publique à... le... du mois... de l'année... En cette circonstance, il accomplit (tel) acte ou dit (telles) paroles devant (telles) personnes. Pendant trois ans, il prêcha à..., à..., à..., dans un ordre connu. Il accomplit beaucoup de miracles: par exemple, à..., le..., la guérison de... possédés; à..., le..., la résurrection de...; etc., etc.»

Comme les premiers chrétiens n'ont pas été bureaucrates à ce point, il suit que les évangiles n'ont pas de «valeur ab-

solue comme documents historiques». M. L. n'admet pas d'autre valeur que la valeur *absolue*. Il ne définit pas non plus en quoi consiste l'absoluité. De même, quand il s'agit de démontrer la divinité de J.-C., il pose ainsi la question (p. 138): « Est-il *historiquement* vrai que J.-C. est Dieu? » Il oublie que la démonstration historique ainsi comprise est impossible en ce qui concerne non seulement la divinité de J.-C., mais l'existence de Dieu, et même la plupart des détails relatifs aux faits les plus célèbres et les plus importants de l'histoire elle-même.

Il exige la date et le lieu de la composition de chaque Evangile, ainsi que la date et le lieu de naissance des auteurs. Et comme ces détails font défaut, que devient l'autorité des Evangiles? Il oublie deux choses très importantes: la première, que l'histoire, au premier siècle, n'avait pas besoin d'entrer dans de tels détails pour être réputée vraie et authentique; la seconde, qu'aucun évangéliste, pas même Luc, ne s'est proposé d'écrire une *Vie* de Jésus proprement dite, encore moins d'après les exigences de nos jours. Il a donc grand tort de demander aux évangélistes ce qu'ils n'ont pas voulu consigner, et d'exiger des premiers chrétiens des détails auxquels ils n'ont pas attaché d'importance.

Le fait historique est que les quatre évangiles contiennent assez de paroles et d'actes de J.-C. pour le faire connaître en tant qu'il a accompli une œuvre religieuse. Cette œuvre religieuse est visible; ses dogmes et ses préceptes sont suffisamment constatables, non pas algébriquement (car ces choses ne sont pas du ressort de l'algèbre), mais moralement et religieusement. M. L. a laissé de côté, dans son volume, toute cette partie des vérités religieuses, historiquement prêchées, historiquement admises, historiquement reconnues comme canoniques par toutes les Eglises apostoliques. Ce fait de la canonicité des Evangiles, proclamée par toutes les Eglises primitives, est la plus solide garantie historique que l'on pouvait donner en ces temps où la religion était une affaire de croyance, fondée sur la morale du témoignage public de gens qui fraternisaient entre eux et avaient confiance les uns envers les autres. Que *nos* plus anciens manuscrits des Evangiles ne remontent pas au delà du quatrième siècle, cela me touche peu, parce que je sais qu'il y en a eu d'autres auparavant; et si ces autres sont perdus, c'est chose secondaire, du moment qu'ils

ont existé, qu'ils ont été lus dans les Eglises et cités par les théologiens et les Pères.

Tout cela me paraît si évident que je ne peux pas admettre que M. L. ait songé à le révoquer en doute. Si je l'ai bien compris, il me semble qu'il a voulu non pas ébranler la vraie doctrine chrétienne, mais seulement ce qu'on appelle « orthodoxie » chez les ultramontains, c'est-à-dire l'orthodoxie entendue à la façon de MM. Vigouroux, Mangenot et C^{ie}. On voit, en effet, qu'il a plaisir à attaquer leurs interprétations, leurs *peut-être*, etc. Écoutons-le : « J'ai souligné intentionnellement, dit-il (p. 120), les mots : *probablement, il est vraisemblable, il a pu, il dut*, etc. Les apologistes catholiques (*sic*) font assez de gorges chaudes de ces expressions, lorsqu'ils les rencontrent dans les écrits des critiques, pour que nous ayons plaisir, nous aussi, à leur dire : De quel droit voulez-vous m'imposer ces prétendues probabilités, qui sont trop souvent des invraisemblances ? » Et encore (p. 135) : « En résumé, S. Luc a écrit son Évangile n'importe où, à une date discutable, d'après des sources inconnues. *Je ne songe pas à diminuer la valeur de ce bel ouvrage. Mais est-il possible de croire à l'absolue inerrance et à l'entière infaillibilité d'un livre ainsi garanti ?* » Donc il semble que ce qui choque M. L., c'est la thèse non prouvée des partisans de l'inspiration *absolue* des Écritures, de leur *absolue* inerrance, de leur *entière* infaillibilité.

Si c'est là son but, il a raison. Mais que ne l'a-t-il dit clairement ! et que n'y a-t-il visé autrement ! Les détours qu'il a pris sont de nature à faire croire qu'il a voulu saper toute croyance dans l'historicité même des Évangiles. Il était si facile de montrer que les variantes et même les contradictions qui sont évidentes soit dans certains récits, soit dans l'exposition de certaines paraboles, renversent les exagérations prétendues orthodoxes ou ultramontaines, qu'il aurait dû le faire simplement. Les vrais catholiques n'ont aucunement besoin de ces exagérations ; ils s'accommodent très bien de la critique exacte, scientifiquement conduite. Je ne peux donc que regretter vivement le ton agressif et révolutionnaire de ce volume, ainsi que certaines assertions qui me paraissent inexactes et qui très probablement outrepassent la pensée de l'auteur. Ce volume d'ailleurs est rempli de détails très instructifs et qu'il faut connaître.

E. M.

Jules MARTIN: **Philon**. Paris, Alcan, in-8°, 1907, 5 fr.

Ce volume fait partie de la collection des « Grands philosophes », que dirige M. Clodius Piat. Il est d'une érudition minutieuse, et se lit cependant facilement.

Plusieurs avant Philon avaient tenté d'unir la pensée juive et la pensée grecque, mais nous n'avons plus les œuvres ni d'Hermippe, ni de l'Alexandrin Aristobule. Philon a poursuivi le même but; il nous reste de lui 57 ouvrages, dont 50 en grec. Sur toutes les questions qu'il a étudiées (Dieu, la création, la Providence, les rapports de Dieu et de l'homme, l'univers, l'âme, la vie future, la religion, etc.), il est intéressant, mais obscur. Il embrouille les questions plus qu'il ne les élucide. Il est au-dessous de Justin, de Tertullien et d'Augustin. Il a connu les chrétiens, mais il ne parle pas du Messie; il n'a pas l'étroitesse du zéléteur; il fait revivre l'esprit d'Esaië.

M. Martin remarque que les Juifs hellénistes avaient créé à leur usage une sorte de dialecte, et que c'est ce qui explique les ressemblances parfois littérales entre Philon et le N. T. Le rédacteur de l'Épître aux Hébreux ne tient pas de Philon la doctrine sur le souverain sacerdoce du Christ et sur la rédemption. Ce rédacteur est chrétien. Lorsqu'il explique la valeur de l'ancienne loi et le sacerdoce, il le fait en des termes tels que, s'il n'a pas lu Philon, il a dû lire et reproduire l'original sur lequel Philon avait formé sa pensée et son langage. Rien n'indique l'existence d'un pareil original. Le rédacteur a été initié à l'alexandrinisme; il a lu Philon. Mais on dirait qu'en un point il évite de lui ressembler: il n'emploie jamais le mot *λόγος* au sens d'hypostase; il dit nettement que le Christ est fils de Dieu, égal à Dieu; il ne lui donne jamais le titre de Verbe. Clément de Rome, qui s'inspire si souvent de cette épître, n'en cite aucun des passages qui proviennent directement de Philon. Quelques Pères ont certainement étudié Philon, surtout Clément d'Alexandrie et Ambroise (p. 282-284). Augustin a étudié Plotin, mais non Philon. Le moyen âge l'a aussi ignoré. Il ne mérite pas l'oubli dans lequel il est tombé à partir de la fin du V^e siècle. L'ouvrage de M. Martin contribuera certainement à préciser davantage la place qu'il doit occuper entre le monde juif, le monde grec et le monde chrétien.

E. M.

Clodius PIAT: **De la croyance en Dieu.** Paris, Alcan, 1907, fr. 3. 50.

«Dieu» est un sujet infini et inépuisable, mais aussi infiniment difficile. Que de mystères accumulés sur ce nom et autour de ce nom! Qui les éclaircira? Que de dilettantes ont ajouté à ces mystères les confusions de leur esprit! Même des théologiens ont plus contribué à obscurcir la question qu'à l'élucider. Mgr d'Hulst, par exemple, malgré son indiscutable bonne volonté, n'a-t-il pas dit: «Dieu en nous, ce sont quatre lettres, plus un agglomérat d'abstractions» (p. 255). Mot plus que malheureux, qui peut troubler beaucoup d'âmes. Hélas! c'est surtout dans le monde théologique que se vérifie ce mot de Fontenelle: «Les hommes ne peuvent, en quelque matière que ce soit, arriver à quelque chose de raisonnable, qu'après avoir, en ce même genre, épuisé toutes les sottises imaginables.»

M. Piat a-t-il, du moins, dans ce nouveau volume, dissipé quelques obscurités? Oui certes, mais moins qu'il n'aurait pu.

Remercions-le, d'abord, d'avoir cherché à concilier les deux théories de la croyance et les deux méthodes d'apologétique: là, la raison et l'expérience intime; ici, la transcendance et l'immanence. Le point de vue est juste (p. VI et 25-27); mais n'a-t-il pas été trop modéré envers les subjectivistes excessifs, qui tendent à nier ou à voiler par trop les réalités objectives, visibles et invisibles?

Remercions-le aussi d'avoir défendu la raison, et d'avoir montré combien est rare, même parmi les théologiens, l'amour désintéressé du vrai (p. 190 et suiv.); d'avoir eu le courage de répliquer contre le fidéisme de Newman (p. 182-186), quoique trop timidement; d'avoir fait les aveux suivants: «Je veux bien que l'enseignement du catholicisme n'ait pas toujours été ce qu'il doit être; je veux bien que, par certains points, il soit resté inférieur aux besoins de notre temps» (p. 263). Et encore: «Je crois même qu'il y a des Samaritains qui, par leur droiture et leur délicatesse morales, sont plus près de Dieu que d'autres qui vont à la messe et prennent de l'eau bénite» (p. 247). Et à propos de ces Samaritains, la manière dont M. P. a traité Renan et surtout Taine, n'est-elle pas excessive et même injuste? Il leur reproche leur défaut d'hu-

milité, comme si c'était uniquement par orgueil que certains esprits ne sont pas chrétiens. Transporter la discussion sur ce terrain, qu'on croit moral, n'est-ce pas mettre le clergé lui-même en très fâcheuse posture? Car, enfin, il ne serait pas difficile de constater en lui tous les défauts par lesquels M. P. prétend expliquer le rejet du christianisme tel que le représente le clergé en question.

C'est là une des pages « d'ordre épidermique » — pour employer une très jolie expression de l'auteur — qui ne font pas assez défaut dans son volume. Je citerai aussi celle où, après avoir reproduit un texte de Renan en l'honneur du christianisme et de l'Eglise chrétienne, il conclut à la supériorité morale de la foi « catholique » (p. 266), comme si telle avait été la pensée de Renan, et comme s'il n'y avait pas une distinction essentielle à faire entre le christianisme et le catholicisme *romain*, celui dont M. Piat veut certainement parler. N'est-ce pas topique qu'un homme de cette valeur puisse tomber dans une telle méprise?

Ne peut-on pas trouver aussi que l'auteur a été peu clair, lorsqu'il a défini ainsi la cause première: « l'acte plein de tout ce qu'elle a de réductible en acte » (p. 125)? N'a-t-il pas exagéré, lorsqu'il a dit: « Tout changement implique une création » (p. 116)? A-t-il eu réellement raison de s'élever contre ceux qui, sans oublier les thèses théologiques, ne craignent pas de s'attaquer aux objections? Il a évité celles-ci de parti pris (p. VI, et 261-262). Qu'il me permette de lui dire que c'est une très sensible lacune dans son étude, et qu'il est bien difficile d'avancer solidement dans la suite des questions, si l'on n'écarte pas très bien, une à une, les pierres dont les faiseurs d'objections encombrant quelquefois sérieusement la route.

Que d'objections ne pourrait-on pas lui faire, par exemple, sur la façon dont il a cherché à expliquer la série régressive des phénomènes; sur cette assertion, appelée par lui « l'une des vérités fondamentales de la théodicée naturelle » et qui peut paraître à d'autres plus que discutabile, à savoir: « que la cause première réalise *d'un coup et pour toujours* tout ce qu'elle a de réalisable » (p. 109)?

Et encore, comment peut-il concilier la prière telle qu'elle se pratique généralement et particulièrement envers St. An-

toine de Padoue, avec ce qu'il écrit sur Dieu « impassible » (p. 120-121)? Comment peut-il concilier la liberté en Dieu, telle qu'il l'affirme, avec les propositions suivantes: « Dieu est un principe d'action qui n'obéit dans ses œuvres qu'à l'auguste loi du meilleur (p. 110)... C'est d'après l'idée du meilleur que Dieu gouverne le monde (p. 119)... C'est toujours le meilleur possible qui se réalise (p. 121)... Dieu est libre d'une liberté si purement rationnelle qu'elle ne s'écarte jamais de la voie du bien... Dieu ne peut pas moralement modifier l'acte de la création » (p. 122 et 124). Si Dieu est tenu de faire le meilleur, en quoi consiste sa liberté? Cette grave question demandait des éclaircissements. Plus loin (p. 132), il affirme que « le changement ne peut avoir pour cause première que la liberté. » Et pourquoi pas « la loi du meilleur »? La loi du meilleur est-elle la liberté? Quelle étrange terminologie! Ailleurs, M. P. dit que l'essence de la liberté, c'est la possibilité de se développer (p. 106). Appliquée à Dieu, cette doctrine n'est-elle pas de l'anthropomorphisme? Comment comprendre ces paroles (p. 96): « C'est par sa liberté que Dieu produit le monde; cette liberté envahit les objets et les compénètre à mesure qu'ils naissent et se développent. » Je ne comprends pas.

Même insuffisance d'explication sur la question de l'origine du mal. Comment M. P. n'a-t-il pas soumis à une critique plus sévère les fantaisies de Renouvier (p. 140-149)? Il est facile de dire que l'omnipotence de Dieu est absolue en ce sens qu'elle n'a d'autre limite que la contradiction logique (p. 110); mais ne serait-il pas bon d'examiner à ce point de vue les questions de l'existence du mal, de la création, etc.? M. P. n'ignore pas tout ce qui s'écrit aujourd'hui contre la personnalité en Dieu; ce sujet capital rentre directement dans son étude; or il en parle à peine: lacune énorme. N'est-ce pas pousser trop loin la fuite des objections?

Si je me permets d'être aussi exigeant envers M. Piat, c'est que je le tiens pour capable d'éclaircir maintes questions qu'il a laissées dans l'obscurité. Ma sévérité est un hommage.

E. MICHAUD.

J. RIVIÈRE: **St. Justin et les apologistes du II^e siècle.** Paris, Bloud, in-16, fr. 3. 50, 1907.

Ce volume, qui s'ouvre par une Introduction de M. Batiffol, est un recueil de textes tirés des œuvres de St. Justin, de Tatien, d'Athénagore, de Théophile, de Minutius Félix, de Tertullien et de quelques autres. Il est clair que, pour avoir une idée exacte des doctrines des apologistes précités, il faudrait lire tout ce qui nous reste de leurs œuvres; car des extraits donnent toujours une idée incomplète. Mais le public ne pouvant pas faire cette lecture intégrale, c'est faire œuvre utile que de mettre à sa portée des citations instructives.

Il importe de rappeler que les apologistes du II^e siècle «marquent le premier contact entre la littérature chrétienne et l'hellénisme» (p. VI); et que leur manière de présenter aux empereurs payens, aux lettrés du paganisme et du judaïsme, la défense de leur foi chrétienne, ne pouvait être qu'un essai très imparfait de théologie. Cette imperfection ne doit pas être imputée à la foi chrétienne elle-même, qui, dans sa simplicité divine, reste admirable, mais uniquement à la *théologie personnelle*, encore balbutiante et forcément maladroite, des avocats inexpérimentés qui, pour gagner les esprits des payens et des juifs, ont naturellement emprunté à leurs adversaires des considérations, des points de vue, des arguments qui se resentaient trop du milieu et du temps. S'il faut admirer leurs efforts, leur courage, leur intrépidité, il faut aussi avouer l'insuffisance de la démonstration, surtout de la part des esprits violents et cassants qui, comme Tatien, ont cru que la vérité est mieux défendue par le dénigrement et l'exagération que par la modération. On verra la supériorité de Justin sur Tatien.

Soyons pleins de respect pour ces premiers essais, mais ne croyons pas que les considérations qui ont été émises au II^e siècle, dans des milieux très complexes, sous l'influence d'une philologie très inférieure et d'une philosophie naïve et certainement sincère, mais manifestement insuffisante, ne croyons pas, dis-je, que ces considérations puissent être d'une autorité *théologique* irréfragable. Lire ces fragments sans contrôle et sans critique serait aller contre les règles les plus élémentaires d'une saine théologie. Aucun des apologistes en question n'a fait preuve de génie; chacun a témoigné de sa foi à sa ma-

nière, et de son mieux certainement. Nous ne saurions exiger davantage. Peut-être eût-il été plus simple d'analyser les œuvres en question une à une, en suivant le plan de chaque apologiste, plutôt que de les plier au plan adopté par M. Rivière, plan qui reflète plus l'esprit des théologiens actuels que celui des apologistes du II^e siècle.

Ajoutons que les textes choisis par M. R. doivent être remis dans leur cadre originel pour être bien compris, et qu'ils doivent être expliqués par l'esprit du temps. Une histoire exacte du II^e siècle, notamment du travail des intelligences, du choc entre les mœurs chrétiennes et les mœurs payennes, du gnosticisme et de ses nombreux écrits, des essais de syncrétisme, des tendances multiples des écoles, etc., manque encore. Elle seule pourra donner à la théologie de cette très curieuse époque sa vraie lumière et sa juste valeur.

En attendant, on peut déjà constater, comme hors de doute, certains points, à savoir: 1^o la grande largeur d'esprit de St. Justin sur la question de la grâce ou du *Logos spermaticos*, car il déclarait chrétiens tous les payens et tous les juifs qui avaient confessé Dieu suivant leur conscience, notamment Socrate, Héraclite, Abraham, Ananias, etc.; et ici on peut se demander quelle différence sépare cette doctrine de celle de Pélage; il me semble que les théologiens romains doivent être très embarrassés. M. Rivière n'en dit rien; — 2^o la grande naïveté de certains arguments du « Dialogue avec Tryphon » (voir p. 189-194), arguments que personne aujourd'hui n'oserait reproduire dans une discussion publique; — 3^o la fausse *explication théologique* que St. Justin donnait de la Trinité, et notamment du Fils. Il le mettait au second rang (p. 233), et l'appelait un « second Dieu », « venu *d'au près* du Dieu très vrai » (p. 179), « la première puissance *après* Dieu le Père (p. 182), et « au service des desseins du Père » (p. 183). Il disait que cette puissance est « *numériquement quelque chose d'autre que le Père* » (p. 184). C'est « *au-dessous* du Créateur de l'univers *un autre Dieu* et Seigneur » (p. 189). Ce subordinationisme absolument arien, conduisant même au dithéisme, est manifestement insoutenable. Justin semble même confondre le Verbe et l'Esprit (p. 179). Bornons-nous à quelques aveux de M. Rivière sur ce point: Ce n'est, dit-il, qu'« une ébauche de la théologie trinitaire » (178). Le mot « ébauche » est bien

modéré, même inexact. « Nos apologistes n'ont pas connu les termes de *nature* et de *personne* » (p. 237). « Ils n'ont pour ainsi dire pas de doctrine sur le Saint-Esprit... Athénagore en fait un *écoulement* de la substance divine » (p. 182). Justin appelle le Logos le prince le plus puissant et le plus juste *après le Dieu* qui l'a engendré (p. 182). « Le Verbe nous apparaît de plus en plus comme *le ministre de Dieu* dans toutes ses œuvres extérieures... donc *inférieur* et subordonné au Père » (p. 194). Et Théophile, parlant de la Trinité, dit « Dieu, son Verbe et sa sagesse » (p. 181).

Avec une notion aussi inexacte de la Trinité et en particulier du Fils, il n'est pas étonnant que Justin et d'autres aient cherché à expliquer la divinité du Christ, *Fils de Dieu*, d'une autre manière, en prenant le mot « vierge » dans le sens strictement matériel et en expliquant le *de Spiritu sancto conceptus* non plus seulement dans le sens d'une conception sainte et d'une virginité morale, mais dans le sens d'une virginité matérielle et d'une conception miraculeuse. Justin avoue qu'il préfère cette seconde explication, mais que d'autres chrétiens la repoussent (p. 235). Il n'en fait pas un cas d'hérésie. Il trouve même que les payens auraient grand tort de ne pas se ranger à sa doctrine; car ils professent, eux aussi, que Hermès, Persée, sont nés d'une vierge; que Bellérophon, fils de mortels, est monté au ciel sur le cheval Pégase (p. 238), etc. Tels sont les arguments de Justin. On avouera qu'ils sont plus « curieux » que péremptoires. On sait, d'ailleurs, qu'il utilisait l'Évangile apocryphe intitulé: « l'Évangile selon St. Pierre », qui était cher aux docètes, lesquels cherchaient à diviniser le corps du Christ. M. Rivière rapporte aussi l'argument de Tertullien aux payens sur le même sujet: « Acceptez au moins *cette fable*, elle ressemble aux vôtres » (p. 239).

On voit par ces détails combien il importe de distinguer, même dans les apologistes et les Pères, le vrai dogme ou la foi, c'est-à-dire l'enseignement même du Christ, d'avec les explications personnelles des théologiens. Là est le divin, qui ne saurait être compromis par l'humain, quelque dénué de valeur scientifique que soit celui-ci; là est la révélation chrétienne, ici la théologie très humaine, souvent trop humaine, sujette aux évolutions et à l'erreur, et par conséquent toujours réformable.

E. M.

Emile ROCA: **Le Règne de Richelieu (1617-1642)**, d'après des documents originaux. Paris, Perrin, in-16, 364 p., fr. 3.50, 1906.

Le dix-septième siècle est un beau masque, qui cache un visage laid. On l'appelle le grand siècle, à cause des chefs-d'œuvre de littérature et d'art qu'il a produits et qui seront toujours admirables et, je l'espère, admirés; mais, à part ces merveilles littéraires et artistiques, et considéré au point de vue des mœurs et de la religion, il est pitoyable. Rendons hommage, d'abord, à l'Hôtel de Rambouillet, qui, malgré son préciosisme et sa pruderie, a rendu des services à la langue, qu'il a épurée, et aux mœurs, qu'il s'est efforcé de préserver contre la démoralisation de la cour et des courtisans, soit pendant le règne de Henri IV, soit pendant celui de Louis XIII et après. Rendons hommage aussi à Port-Royal, qui, malgré ses exagérations — exagérations provoquées non seulement par les sévérités théologiques de St. Augustin dans les questions de la grâce et de la prédestination, mais sans doute aussi par les dévergondages de la noblesse et de la riche bourgeoisie — s'est efforcé de remonter le courant de l'immoralité des matérialistes, des libertins, des faux dévots et des casuistes. L'Oratoire aussi s'est signalé dans cette bonne tenue, ainsi que maintes congrégations fondées à cette époque en vue d'une réaction salutaire.

Ce *pusillus grex* mis de côté, le gros de la société dite *haute* a été d'une rare corruption. Henri IV et Marie de Medicis ont fait très mauvais ménage; lui avec sa Gabrielle et une quantité d'autres, elle avec son Concini et C^{ie}, ont fort scandalisé. Louis XIII, d'une autre manière, a renchéri encore. Il ne faisait pas toujours des confitures, du jardinage et de la musique; il rappelait par trop de vices Henri III. Anne d'Autriche, de son côté avait son Mazarin, qui renchérisait, lui aussi, sur son maître et son modèle Richelieu. Ces deux cardinaux, sans oublier le cardinal de La Valette, le cardinal de Retz et d'autres, ont laissé une réputation scandaleuse, que trop de documents et trop de faits, hélas! confirment.

Le volume de M. Roca est bourré de faits et ne peut pas être réfuté. Les satires et les chansons du temps, ainsi que les Mémoires, qu'il cite textuellement, témoignent de l'opinion

des contemporains. Les noms propres (je dis « propres » par euphémisme et par ironie) sont mentionnés à chaque page, avec l'étalage des faits et gestes, et avec preuves à l'appui. Il faut en faire son deuil et en tirer les conséquences.

La naissance de Louis XIV est au clair; et dire qu'il faut appeler sang français ce croisé de sang espagnol et de sang italien, est bien humiliant pour les vrais Français. Dire aussi qu'il faut appeler vertu l'indigne conduite de cardinaux et d'évêques qui posaient pour défendre l'Eglise et qui n'étaient pas même chrétiens! Dire qu'il faut appeler religion cette hypocrisie qui ne voilait pas même à demi ses turpitudes, ainsi que ces superstitions qui se faisaient d'autant plus affectées et d'autant plus précieuses qu'elles n'étaient que de la crédulité! Dire qu'il faut appeler catholicisme ce système ecclésiastique qui n'était, au fond, que du servilisme envers Rome, dont on brigait les faveurs (donnant donnant), et de la haine contre le protestantisme, qu'il fallait réduire à tout prix, soit pour prouver au pape qu'on était religieux, soit pour des intérêts politiques qu'il fallait ménager avec les cours d'Autriche et d'Espagne, etc.

Et ce ne sont là que les plus apparentes des hontes de ce prétendu « grand siècle ». Heureusement quelques femmes et quelques hommes ont fini par rougir soit de leurs vices, soit de cet état de choses, se sont convertis et ont fait pénitence noblement. Mais ce n'étaient que de rares exceptions, les casuistes étant là pour endormir les remords et étouffer les consciences. On est quelquefois surpris de la légèreté, de la frivolité, de l'incrédulité et de la corruption du XVIII^e siècle; c'est qu'on ne connaît pas assez le XVII^e. Tous les vices du XVIII^e sont la conséquence logique, inévitable, de ceux du XVII^e.

En présence de cette grossièreté « intime » de la cour, des courtisans et de leur suite, il faut d'autant plus admirer les idées élevées et les nobles sentiments qu'un Corneille et un Racine, un Malherbe et un Boileau, un Bossuet et un Bourdaloue, ont su exprimer dans leurs œuvres, sans parler d'un Pascal, d'un Nicole et de toute l'école de Port-Royal. La dignité de la langue et de la littérature n'en a que plus de valeur. Le volume de M. Roca est certes loin d'être édifiant; mais il fallait que ces choses fussent dites et précisées. Nous savons du moins à quoi nous en tenir, et nous n'en apprendrons que

mieux, à la lumière de l'impitoyable histoire, où il faut chercher la vérité et notamment la vérité religieuse. C'est à ce point de vue qu'on peut exprimer le désir à l'auteur qu'il donne une suite à ce premier volume. E. M.

Paul SABATIER: **Lettre ouverte à S. E. le cardinal Gibbons** ; Paris, Fischbacher, in-16, 83 p., 1907.

M. Paul Sabatier n'est pas de ces protestants étroits qui ne voient que leur protestantisme à eux, avec une œillère de chaque côté. Il n'a pas peur du mot « catholique », qui résume « si bien », dit-il (p. XIV), le rêve de solidarité et l'unité. Il ne craint pas d'avouer — vérité qui du reste est un fait et qui crève les yeux — qu'il y a un milieu entre le protestantisme et le papisme. Lorsqu'il rend justice aux catholiques, ce n'est pas des catholiques cléricaux qu'il parle ; ceux-ci, il les nomme « les catholiques morts, catholiques matérialistes » (p. XV). Il parle des autres, des catholiques « vivants », de ceux qui en appellent à la liberté, à la science, à la réforme de l'Eglise. Il voit dans leur mouvement « l'évolution chrétienne moderne », « une naissance, l'enfantement d'une civilisation nouvelle » (p. 19).

Ce petit livre est terrible, quoique modéré, contre les catholiques cléricaux (et par conséquent aussi contre ceux des protestants qui font leur jeu). Ces catholiques cléricaux, ce sont ceux qui, en France, parlent et font tapage comme s'ils avaient le monopole du catholicisme (p. 9). Ces « marchands du temple » qui terrorisent le clergé, sont, dit-il, « la honte et la plaie de l'Eglise » (p. 10). Si François d'Assise trouvait qu'on n'a pas le droit de chanter les preux chevaliers quand on n'a que de la lâcheté dans le cœur, il ne serait que juste que les cléricaux en question, qui n'ont qu'un faux catholicisme dans l'âme, n'eussent pas l'audace de se réclamer si bruyamment du vrai. Qu'on écoute leurs sermons et qu'on lise leurs journaux : « Sous prétexte de nous prémunir contre le diable et les tentations, presque toutes les chaires de France sont des tribunes où, dimanche après dimanche, on nous prêche *la haine de quelqu'un* . . . Voyez notre presse religieuse, et dites si, en la qualifiant d'*inepte* et de *haineuse*, on la juge trop sévèrement » (p. 67). Et encore : « Que penser de l'état d'esprit de

gens qui croient servir Dieu, le Christ et son Eglise, avec des mensonges et des calomnies? Que penser d'une autorité ecclésiastique implacable contre les erreurs (?) doctrinales, et qui n'a jamais un mot de reproche à l'adresse de ceux qui *assassinent moralement* leurs frères? C'est un grand scandale » (p. 68). Il faut lire ce que l'auteur dit, avec une parfaite justesse, de l'« Action libérale populaire » (p. 55), ainsi que des fautes graves commises par ces cléricaux (p. 56-58). C'est avec indignation qu'il flétrit les injures que se permettent contre leurs adversaires les journaux qui « reçoivent la bénédiction apostolique » (p. 40-41).

Le bon sens de l'auteur égale son esprit et son ironie, lorsqu'il remarque que l'épiscopat romain actuel « n'a plus le droit de parler autrement que pour acclamer le Saint-Père »! « Se doutait-on, ajoute-t-il, lorsqu'on a défini l'infaillibilité pontificale en la restreignant aux questions de foi et de morale proclamées *ex cathedra*, qu'il se trouverait, quelque trente ans plus tard, un doux et pieux pontife qui agirait *comme si le pape était infaillible sans cesse et sur toutes les questions*, et comme s'il absorbait *en lui* toute la pensée et toute la vie de l'Eglise » (p. 64)? Ceci est d'autant plus grave que Rome semble avoir pour objectif, « non de faire la lumière, mais d'assurer le triomphe du mot d'ordre » (p. 33). « Ce n'est pas à une lutte féconde d'idées qu'on nous fait assister; on semble surtout préoccupé de nous avertir qu'il s'agit d'une guerre, et qu'elle se terminera par l'écrasement de l'adversaire » (p. 34).

Comme spécimen du colossal esprit de mensonge qui règne à Rome, lisons ceci: « Il y a quelques jours fut publiée une déclaration signée par l'unanimité des évêques français, et voici qu'aujourd'hui on apprend, par des témoignages devant lesquels il faut bien s'incliner, que ce document a été rédigé à Rome et publié *sans avoir obtenu l'assentiment de tous ceux dont il porte les signatures* » (p. 71)!

Ceci ne dépasse-t-il pas toute mesure?

On voit combien le cardinal Gibbons, comme du reste les Anglais romanisants, se trompent, lorsqu'ils accusent le gouvernement français de persécuter l'Eglise. Le fait est que M. Briand, avec son article 4, a été, en faveur de Rome, d'une partialité criante, et que l'attitude qu'il a prise contre les associations cultuelles qui veulent être indépendantes de Rome, n'est ni

juste ni nationale. Je suis surpris que l'auteur lui adresse des éloges aussi hyperboliques; car la plupart de ses discours — succès de circonstances politiques — n'ont fait que perpétuer l'incohérence des idées et de la situation. E. M.

P. SAINTYVES : **Le miracle et la critique historique.** Paris, E. Nourry, 154 p., 1907, fr. 1. 25.

Comment la critique historique doit-elle apprécier les documents qui rapportent des miracles? C'est ce que l'auteur cherche à expliquer. Il le fait avec une grande clarté et une modération non moins grande. Son analyse de toutes les précautions que la critique doit prendre, soit vis-à-vis du texte à contrôler et de son contenu, soit vis-à-vis du rédacteur de ce texte et de sa capacité, soit vis-à-vis des témoins ou des rapporteurs du fait miraculeux, pour savoir s'ils ont été d'une sincérité parfaite, et surtout s'ils n'ont pas été influencés, dominés même, à leur insu, par un but théologique, ou par un système philosophique quelconque, etc., cette analyse, dis-je, est très bien conduite. Ce volume est donc très instructif et quiconque veut être bien renseigné, partisan ou adversaire des miracles, doit l'étudier et le méditer.

Il m'est impossible de citer ici toutes les règles de sage critique qu'il indique. Le lecteur les appréciera, qu'il s'agisse d'un livre profane, ou de l'A. T., ou du Nouveau. L'auteur admire le bon sens du P. de Smedt (p. 123), et avec raison. Toutefois il constate que, même les Bollandistes malgré leur honnêteté, même le P. Lagrange souvent très libéral en ce qui concerne l'A. T., s'enveloppent de réserves dès qu'il s'agit du N. T. «Le R. P. Lagrange, dit-il, semble croire que, seuls, les miracles de l'A. T. inquiètent l'esprit moderne; c'est qu'il connaît mal son temps. Au reste, on peut reconnaître dans ses diverses explications un aveu de la nécessité d'employer a méthode critique aussi bien pour le N. que pour l'A. T. Mais l'Index est toujours prêt à interdire, le St. Office toujours prêt à condamner.» On voit, dès lors, comment la critique absolument désintéressée et impartiale est difficile, pour ne pas dire impossible, dans l'Eglise romaine.

On lira avec un vif intérêt les conclusions de M. Saintyves (p. 134-137). Il ajoute (p. 141): « Ainsi donc, les neuf dixièmes des miracles bibliques, sans qu'on puisse nier leur réalité, ne peuvent être considérés comme vraiment historiques. Dans le groupe historique, formé par l'autre dixième, il n'y en a guère de véritablement certains si l'on s'en rapporte à la seule histoire. Il est vrai que la science moderne, en confirmant leur possibilité, leur rend une probabilité inattendue, mais déjà nous entrevoyons que la définition que nous avons donnée du miracle (p. 5) devra se modifier devant les progrès de la science et de ses explications. *Sa caractéristique devra se chercher dans le domaine moral et religieux.* Peut-on d'ailleurs espérer des preuves d'ordre scientifique pour démontrer la valeur d'une religion? »

La définition donnée par M. Saintyves est la définition ultramystique, dans laquelle est mentionnée l'intervention d'un être surnaturel (diabolique, angélique ou divin). La grande règle que le bon sens et la science maintiendront toujours, c'est que le récit d'un fait quelconque, notamment d'un fait extraordinaire, doit être jugé d'après le milieu intellectuel, moral, littéraire, dans lequel il a été fait. Toute la question revient donc à constater historiquement quel a été le milieu dans lequel les livres du N. T. ont été composés. Or, cette constatation est extrêmement facile, et elle conduit logiquement à cette conclusion que le procédé d'enseignement du Christ était la parabole, et que ce qui a été cherché avant tout par les premiers chrétiens, c'est sa doctrine, sa parole, ses discours, ses préceptes, lesquels ont été encadrés ensuite dans des faits soit historiques, soit allégoriques, sur lesquels l'attention ne se portait qu'en second lieu. C'est l'idée et le sentiment, en un mot l'esprit, qui étaient considérés et qui doivent être encore considérés comme les grandes forces de la religion; ce sont donc ces forces qu'il faut chercher. Les miracles n'ont pas d'autre but que de nous les indiquer et de nous les faire accepter. La lettre tue, l'esprit vivifie. E. M.

P. SAINTYVES : **Les Saints, successeurs des dieux.** Paris, E. Nourry, in-8°, 416 p., 1907, fr. 6.

Après l'ouvrage du P. Delehaye, bollandiste, sur les *Légendes hagiographiques*¹⁾, aucun n'est aussi intéressant, en matière d'hagiographie et de légendes, que celui-ci. Il est divisé en trois parties : 1° l'origine du culte des Saints est-elle payenne ? — 2° Quelles sont les sources des légendes hagiographiques ? — 3° Comment certains Saints se rattachent par leurs noms, sans préjudice des autres liens, aux dieux du paganisme.

L'auteur répond à ces trois questions, avec une très grande science et une érudition rare, science et érudition qui font de son livre un document de haute valeur. Ajoutons que la clarté de l'exposition et la sûreté de la méthode sont parfaites ; et que le style en est classique, comme celui auquel M. S. nous a habitués dans ses ouvrages précédents²⁾.

Le culte des Saints me semble d'origine *humaine* avant d'être *payenne* : car il est humain d'honorer particulièrement les grands hommes, les héros, les martyrs d'une grande cause et toutes les victimes du devoir, quel qu'il soit ; et c'est précisément parce que ce culte est humain que les payens l'ont pratiqué, même jusqu'à diviniser ces héros et ces personnages qui leur paraissaient insignes. Qu'ils aient abusé du mot *divin* et du mot *dieu*, nul ne l'ignore. Que les chrétiens aient eu le droit d'honorer leurs Saints, souvent héros dans leur genre, c'est évident. Malheureusement, sans en faire des dieux, ils ont maintes fois dépassé la mesure, surtout pour notre tempérament occidental, qui n'est ni aussi expansif ni aussi naïf que l'oriental ; et de plus, ils ont voulu renchérir sur les payens, en attribuant à leurs Saints des miracles encore plus étonnants que les miracles payens, et en exagérant ainsi les procédés payens. C'est ainsi qu'on a dit que le culte des Saints est d'origine payenne, d'autant plus que les chrétiens ont adopté une quantité de cérémonies et de rites payens. Il est vrai qu'en pratiquant cette adoption, ils ont changé les noms et ont donné aussi aux rites une autre signification. Toujours

¹⁾ Voir la *Revue internationale*, juillet 1905, p. 563-566.

²⁾ Sur *La Réforme intellectuelle du clergé et la liberté d'enseignement* (1904), voir la *Revue*, octobre 1904, p. 694-695. — Sur *Le miracle et la critique historique* (1907) voir la présente livraison, p. 552—553.

est-il que, si le culte des Saints est un culte chrétien, il roule dans ses eaux de nombreux éléments payens, et qu'il en est arrivé à un point où il est difficile d'y retrouver l'esprit véritablement chrétien. Tel est bien, je crois, le sens de cette première partie, si remplie de faits irrécusables.

Dans la seconde sont indiquées, comme sources des légendes hagiographiques : la lecture des épitaphes (fausses lectures des abréviations et autres documents hagiographiques, fausses interprétations, etc.), l'exégèse des images, l'invention de certains corps saints par suite d'une fausse interprétation des figures d'une pierre funéraire ou d'un sarcophage, l'invention même de certains Saints sur la foi de certaines images, les fables et les paraboles dans la vie des Saints, les traditions populaires, la migration des contes et des miracles, la passion excessive du clocher et du surnaturel, les traditions mythiques, etc. Ici, également, les documents surabondent.

La troisième partie, ou partie mythologique, est divisée en trois livres : la mythologie des *noms propres*, celle des *images* et celle des *rites*. Ces deux dernières formeront la matière d'un prochain volume ; la première seule est traitée dans celui-ci. On y voit les divers modes d'évolution des noms propres : là, les dénominations d'un premier dieu ou d'un premier saint deviennent des dieux et des saints distincts ; ici, les noms de deux divinités ou de deux saints se soudent pour n'en former qu'un seul, nouveau ; plus loin, la fusion des homonymes et des semi-homonymes, les dédoublements ou transformations résultant d'explications étymologiques successives ; etc. On y voit encore la recherche des filiations verbales : méthode traditionniste, méthode topographique, méthode astronomique (les cultes et les fêtes solaires, etc.). Le soleil est si bienfaisant que les payens en ont fait un dieu. Ce culte était tellement répandu que les chrétiens, ne pouvant le détruire, l'ont transformé en remplaçant le soleil matériel par le Christ, soleil des âmes. « L'Eglise chrétienne, dit l'abbé Lejay, dans sa lutte contre les vieilles pratiques du paganisme, a dû parfois recourir à des moyens détournés. Ainsi, elle a remplacé par ses propres solennités des fêtes très populaires qui avaient des racines souvent plus profondes que le sol de la religion officielle... C'est le cas du *Natalis Invicti*, fête mithriaque, mais aussi fête du solstice, remplacée par le *Natalis Christi*,

25 décembre. Il n'y a plus d'hésitation sur ce dernier point » (p. 357-358).

Que de détails très importants il faudrait citer! que de faits trop ignorés non seulement des profanes, mais des théologiens, et qui démontrent la fausseté d'une quantité d'assertions de ces théologiens, assertions qu'ils croient la vérité même, et qui ne sont que de grossières méprises! La place me manque; prière donc aux lecteurs curieux et désireux de s'instruire sérieusement, d'y suppléer par une étude attentive de ce très savant ouvrage.

Le seul desideratum que je me permettrais d'exprimer en terminant cette analyse trop incomplète, serait que l'auteur, dans une seconde édition, montrât, dans les cas où il pourrait y avoir méprise au détriment du christianisme, comment une interprétation rationnelle peut justifier, je ne dis pas tel ou tel système purement théologique ou scolastique, mais le christianisme même. Les esprits vraiment chrétiens lui en sauraient gré.

E. MICHAUD.

Joseph WILBOIS: **L'avenir de l'Eglise russe**. Paris, Bloud, in-16, 304 p., 1907.

Les sept lettres qui composent ce volume ont déjà paru dans la « Revue catholique des Eglises ». Elles sont très intéressantes, à cause des nombreux détails qu'elles contiennent sur le caractère russe. L'auteur, qui est Russe et orthodoxe (mais de quelle orthodoxie?), énumère, même avec une certaine bonhomie, les défauts et les qualités qu'il croit apercevoir dans ses compatriotes et ses coreligionnaires. Il a certainement des uns et des autres. Ses qualités le rendent sympathique, mais ses défauts obligent à des rectifications.

La première de ces rectifications est qu'il y a des Russes orthodoxes qui ne sont pas aussi défectueux qu'il le suppose, et d'autres qui ne sont pas aussi bons qu'il l'affirme. Cette distinction a son importance, parce qu'elle montre que les jugements en bloc de l'auteur ne doivent pas être pris à la lettre. D'ailleurs, n'est-il pas déjà de cet avis lorsqu'il avoue (p. 273) qu'il a écrit « en écolier, n'approfondissant pas toujours son objet »? Il manque, effectivement, de profondeur et de clarté; il se tient souvent dans le vague, malgré l'abus de ses sub-

divisions obscurcissantes; et même la contradiction ne lui déplait pas. Citons quelques passages:

« Il y a dans le Russe deux êtres, un communautaire et un individualiste. C'est le communautaire qui s'accommode de l'orthodoxie, c'est l'individualiste que le schisme satisfait. Le Russe veut le schisme comme il veut l'indépendance, ni plus ni moins. L'orthodoxie n'est donc pas plus russe que le schisme, elle est mieux russe. L'effort politique a été de constituer un Etat dans une anarchie endémique. L'effort religieux doit être de constituer une Eglise dans un schisme endémique. Les dissidents ne représentent donc qu'un mauvais passé. L'orthodoxie est le meilleur présent » (p. 273). Quelle conclusion pratique tirer? Elle est difficile à découvrir.

Plus loin (p. 292), M. W. donne, pour effectuer l'union des Eglises, le conseil suivant: « Il faut que chaque Eglise reste *intransigeante* et que l'union soit *complète*. Vous m'entendez: *intransigeance absolue*, c'est-à-dire au moins intransigeance doctrinale, et *union absolue*, c'est-à-dire au moins union doctrinale. *C'est une contradiction*. Quel miracle de charité la résoudra? »

La contradiction, en effet, est formelle. Mais on voit, on sent que l'auteur se plaît dans l'incohérence. Il compte sur la charité et sur le miracle pour le tirer d'affaire. Il ne me convainc pas. Je crois que la charité, en ce monde, a une autre mission que de sanctionner les contradictions, et qu'il y a d'autres miracles à faire. L'auteur est manifestement, en théologie, un dilettante; les pages qu'il extrait du Catéchisme et l'appel qu'il fait à la Théologie de Macaire, sont insuffisantes. Il s'abuse s'il croit que Rome va entrer dans ses vues: Rome est plus fine. Il semble compter aussi sur Oxford. Il est possible que la logique d'Oxford, depuis que les contradictions de Newman sont à la mode, se prête à cette conception. Mais, en tout cas, cela ne pourrait pas aller plus loin que le sentimentalisme, lequel, on le sait, est vite à court. Si ce livre démontre quelque chose, c'est l'impuissance de la méthode qu'il préconise. Evidemment l'avenir de l'Eglise russe est autre et meilleur. J'y reviendrai.

E. MICHAUD.

Petites Notices.

* Henriette DACIER : *St. Jean Chrysostome et la femme chrétienne au IV^e siècle*. Paris, Falque, in-12, 345 p., 1907, fr. 3.50. — Ce volume contient un résumé de la vie de Chrysostome, et notamment de ses luttes contre l'impératrice Eudoxie; puis des conseils du Saint aux diaconesses, surtout à Olympiade, sa fille spirituelle la plus dévouée. Ces conseils se résument à peu près dans la pratique de la chasteté et dans le zèle envers l'Eglise. Il n'y faut pas chercher le traité d'éducation, encore moins d'instruction religieuse, dont la femme a besoin au XX^e siècle, lequel n'est pas un siècle de mysticisme, mais de pratique positive et rationnelle.

* J. GAIGNET : *Le prétendu mariage de Bossuet*. Paris, Bloud, in-12, 64 p., 1907, 60 cent. — L'auteur ne permet pas qu'on soupçonne Bossuet d'avoir épousé (même secrètement) M^{lle} de Mauléon; il traite « de renégats éhontés, d'écrivains sans vergogne » ceux qui admettent ce mariage. Le chanoine Davin, qui est de ce nombre, n'est plus respectable à ses yeux que « par son caractère » (p. 8). L'étude très documentée de M. Urbain, parue dans la « Revue du clergé français », laisse une « pénible impression », dit-il (p. 62). L'état d'esprit de M. Gaignet montre combien est tendancieuse son étude, et dès lors combien elle est dénuée de valeur. Persuadé que le mariage des prêtres est l'abomination de la désolation, il ne peut pas admettre qu'un homme aussi « honnête » que Bossuet ait pu aimer conjugalement une femme. En droit, le mariage, qui est un sacrement, est-il malhonnête? En fait, l'honnêteté de Bossuet a-t-elle été atteinte, s'il a pensé que le mariage, sacrement, est aussi une chose honnête? En réfléchissant à tête reposée à ces deux questions, en consultant sans parti pris les documents de l'histoire, peut-être retouchera-t-il quelque peu sa dissertation, qui est moins celle d'un « ancien supérieur de grand séminaire » que d'un étudiant de première année, ignorant encore l'*abc* de la critique historique.

* F. MALLET : *Qu'est-ce que la foi?* Paris, Bloud, in-12, 63 p., 1907, 60 cent. — L'auteur définit d'abord les sens multiples du mot « foi ». On est satisfait. Mais dès qu'il aborde la foi *catholique*, c'est pour compliquer et brouiller. Qu'avait-il

besoin d'en appeler à la constitution *de fide* du concile du Vatican? Le monde chrétien n'a-t-il pas su ce qu'est la foi chrétienne avant 1870? Si encore cette constitution était claire! Mais non. Et comment l'obscur peut-il éclaircir? Cercle vicieux. Et l'auteur cite l'Aréopagite, Tauler, Newman: grandes lumières! Il parle par images là où il faudrait parler raison; dans quelques lignes (p. 48), on trouve réunis, à côté du fameux concile, Procuste, les Danaïdes, Protée et Pénélope! Il prétend que «la foi elle-même ne tombe pas sous le regard intérieur de l'esprit humain» (p. 22); alors comment la connaît-il et comment peut-il dire ce qu'elle est? Son dernier mot (p. 62) est qu'il ne peut pas y avoir désaccord entre la foi et la raison, parce que Dieu est à la fois l'auteur de la raison et de la foi, et qu'il ne saurait se contredire. Nous le croyons sans peine. Mais si la foi *divine* n'est pas contraire à la raison, la foi *romaine* abonde en contradictions; et alors toutes les explications compliquées qu'il a échafaudées pour sauver la foi romaine (la seule à laquelle Rome tienne), sont peine perdue.

* F. PILLON: *L'année philosophique, 1906*; Paris, Alcan, 272 p., fr. 5. — Ce volume contient trois études approfondies: la 1^o, de M. Brochard, sur le Banquet de Platon; la 2^o, de M. Pillon, sur la mémoire et l'imagination affectives; la 3^o, de M. Dauriac, sur le crépuscule de la morale kantienne. Il contient, en outre, le compte-rendu de 86 ouvrages philosophiques français. C'est la partie la plus importante du volume, quoi qu'en puissent penser les critiques anglais, qui, en général, analysent nos Revues françaises sans même mentionner la partie bibliographique, à laquelle nous attachons, nous, une valeur réelle. Les lecteurs y trouveront une quantité de renseignements précieux sur toutes les branches de la philosophie actuelle. Pour moi, j'ai éprouvé un plaisir particulier à noter les passages où M. Pillon affirme nettement la personnalité de Dieu contre MM. Hébert, Henri Guyot, etc.

* *Die Regel des hl. Benediktus, erklärt in ihrem geschichtlichen Zusammenhang und mit besonderer Rücksicht auf das geistliche Leben.* Freiburg im Breisgau 1907. XVI u. 554. — «Die Regel des hl. Benediktus erweist sich überall als Werk eines massvollen Geistes und organisatorischen Talentes... nirgends wird das Ideal des asketischen Lebens aus dem Auge

verloren, überall aber beweist sich der klare Blick des Mannes, welcher das Erreichbare anstrebt.» So charakterisiert Hauck in seiner Kirchengeschichte Deutschlands, I, 283, das monastische Gesetzbuch, und in ähnlicher Weise spricht sich die Realenzyklopädie der protestantischen Theologie s. v. Benediktinerregel aus. Das genannte Buch will nun eine Erklärung dieser Vorschriften geben und ist zunächst zum täglichen, praktischen Gebrauch der männlichen und weiblichen Ordensmitglieder bestimmt. Dabei ist es selbstverständlich, dass der Verfasser, ein ungenannter Benediktiner, den zönbialen Standpunkt vertritt, im Klosterleben die höchste Stufe christlicher Vollkommenheit sieht und die von dem Mönche angewendeten Mittel, sie zu erreichen, als die besten und sichersten betrachtet. Innerhalb dieses Rahmens beflüssigt der Autor sich einer ruhigen und massvollen Sprache, so dass sein Werk, mit den entsprechenden Modifikationen angewendet, zur Belebung des christlichen Geistes auch ausserhalb des Kreises beitragen kann, für den es zunächst bestimmt ist. Auch der Kirchenhistoriker wird manches für ihn Interessante darin finden. D.

* *Die Briefe der heiligen Catarina von Siena, ausgewählt, eingeleitet und deutsch herausgegeben von Annette Kolb.* Leipzig 1906. — Von den im ganzen 373 Briefen der hl. Katharina von Siena (1347-1380) bietet das vorgenannte Buch 42 in deutscher Übertragung. Die Herausgeberin hat das Verdienst, eine der merkwürdigsten und edelsten Frauengestalten einem grösseren Leserkreise näher gebracht zu haben. Aus den Briefen tritt uns ein deutliches Bild der Heiligen, ihrer Ansichten und Bestrebungen entgegen. Aber nicht bloss, wer geschichtliche Belehrung sucht, wird das Buch mit Interesse lesen, sondern auch, wer erbauliche Lektüre liebt, wird es von Zeit zu Zeit gerne zur Hand nehmen. Die vorausgeschickte Einleitung erleichtert das Verständnis. Ein Lichtdruckporträt Katharinens, in sorgfältiger Ausführung gedruckt, nach einem Fresko von Sodoma in Pienza, bildet eine schätzenswerte Zugabe. D.

Ouvrages nouveaux.

- Erzbischof ANTONIUS: Das Geheimnis der heiligen Dreieinigkeit; Gespräch eines Christen mit einem Mohammedaner. St. Petersburg, 1907, 16 S.
- Dr. med. J. BRESLER: Religionshygiene; Halle, Marhold, 1907, 55 S. — Zeitschrift für Religionspsychologie; Grenzfragen der Theologie und Medizin. B. I, Heft 1, pro Jahrg. Mk. 10. Halle, Marhold.
- Dr. DELASSUS: Die modernen Theorien über die Verbrechensursachen. Strassburg, Le Roux, br., 50 Pfg.
- DESDEVICES DU DEZERT: L'Eglise et l'Etat en France. Paris, Lecène et Oudin, in-8°, 1907, 5 fr.
- A. GASTOUÉ: L'eau bénite, ses origines, son histoire, son usage. Paris, Bloud, in-12, 63 p., 1907, 60 cts.
- M. HENNING: Der Dissident. Zentralorgan für die Interessen aller Dissidenten. 1907, 1. Jahrg. Neuer Frankfurter Verlag.
- A. JEREMIAS: Die Panbabylonisten. Der Alte Orient und die Ägyptische Religion. Leipzig, Hinrich, 80 Pfg., 1907, 63 S.
- Prof. A. JÜLICHER: Paulus und Jesus. Tübingen, Mohr, 50 Pfg. 1907, 72 S.
- P. LOBSTEIN: Etudes sur la doctrine chrétienne de Dieu, 1^{re} série: éternité, toute-présence, toute-science, toute-puissance, personnalité de Dieu. Lausanne, Bridel, 1907, 190 p.
- LONSDALE and Laura RAGG: The Gospel of Barnabas, edited and translated from the italian ms. (at Vienna), with a facsimile. Oxford, Clarendon Press, 1907, 16 s. net, 500 p.
- E. MÉNÉGOZ: Le rapport de la foi religieuse avec la science, l'histoire et la philosophie. Paris, Fischbacher, 1907, 24 p.
- Prof. E. MICHAUD: Les Enseignements essentiels du Christ. Paris, E. Nourry, 117 p., fr. 1. 25, 1907. — Ce volume fait partie de la Bibliothèque de critique religieuse. Il contient 12 chapitres: Le christianisme et les autres religions; les noces de Cana et la cène; l'homme enfant de Dieu; la foi et la bonne foi; le christianisme doctrine et vie; les carac-

tères de la doctrine et de la vie; le quintuple amour; les multiplications des pains; les résurrections; Jésus, Christ et fils de Dieu; le royaume de Dieu sur la terre et dans le ciel.
Conclusion.

NEWMAN: Grammaire de l'assentiment, traduction de M^{me} Gaston Paris; Paris, Bloud, in-8°, 1907, fr. 6. (*Sera étudiée dans la prochaine livraison.*)

REIMARUS SECUNDUS: Das Haupt Johannis des Täufers. Leipzig, O. Wigand, 40 S., Mk. 1.

Dom P. RENAUDIN: L'assomption de la S^{te} Vierge. Paris, Bloud, in-12, 63 p., 1907, 60 cts. (*Tissu de rêveries mystiques et curieux spécimen de la mentalité romaine.*)

J. RIVIÈRE: La propagation du christianisme dans les trois premiers siècles. Paris, Bloud, in-12, 1907, fr. 1. 20. (*Détails historiques au service d'une thèse erronée.*)

A. SANVERT: St. Augustin. Paris, Vic & Amat, in-8°, 288 p., 1906, fr. 5.

Ch. SAUVÉ: Les litanies du cœur de Jésus. Paris, Vic & Amat, in-12, 488 p., fr. 3. 50.

Paul SCHWEN: Afrahat, seine Person und sein Verständnis des Christentums. Zur Geschichte der Kirche im Osten. Berlin, Trowitzsch, in-8°, Mk. 4. 80.

G. SIMMEL: Die Religion. Frankfurt a. M., Rütten & Loening, 78 S., Mk. 1. 50.

Slavorum Litteræ theologicae. Ann. III, N. 2. Pragæ 1907.

Dr. H. L. STRACK: Hebräische Grammatik mit Übungsbuch, 9. Aufl. München, Beck, 1907, Mk. 4. — Hebräisches Vokabularium, 9. Aufl. München, Beck, 1907.

Theologischer Jahresbericht (Krüger und Köhler): 25. Bd., 1905, VII. Abt.: Register, von Funger. Leipzig, Heinsius, Mk. 7. 10.

H. WINCKLER: Die jüngsten Kämpfer wider den Panbabylonismus. Leipzig, Hinrich, 80 S., 1907, Mk. 1.
