

Zeitschrift: Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review
Band: 10 (1902)
Heft: 38

Buchbesprechung: Bibliographie théologique

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.03.2025

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

BIBLIOGRAPHIE THÉOLOGIQUE.

H. BOIS: **Le sentiment religieux**; Paris, Fischbacher, in-8°, 64 p., 1902.

La thèse de l'auteur est celle-ci: D'abord, si le sentiment religieux peut être accompagné et même dans certains cas dépendre de phénomènes corporels, il ne se réduit en aucun cas à n'être dans son essence que la pure et simple traduction mentale, accessoire et superficielle, d'un état physiologique profond (p. 12). Ensuite, tout en reconnaissant que des émotions du genre noble peuvent se grouper autour de l'idée d'infini proprement dite, cependant cette idée n'est nullement l'idée du parfait; elle est plutôt une idée « vers laquelle la religion s'oriente lorsqu'elle tend à perdre son caractère religieux et à se transformer en métaphysique »; et même, « loin d'en marquer l'origine et d'en constituer l'essence, le sentiment de l'infini est le grand dissolvant du sentiment religieux » (p. 16). En outre, le sentiment religieux n'est pas le sentiment moral: car certains mystiques sont immoraux, et certains hommes moraux ne sont pas religieux; le sentiment moral est un sentiment rattaché à une loi, et le sentiment religieux est un sentiment rattaché à un être distinct de nous (p. 19). De plus, le sentiment religieux n'est pas davantage le sentiment social; car « la pression sociale en matière religieuse est non le principe, mais le produit et le résultat des consciences religieuses individuelles; elle apparaît au cours de l'évolution des dogmes et des rites, elle n'est pas à l'origine de cette évolution; toute religion est individuelle en son essence à l'origine » (p. 25).

En somme, « deux traits également indispensables caractérisent le Dieu objet du sentiment religieux concret, historique: 1° la puissance en vertu de laquelle il est le principe de notre être, ou tout au moins le souverain du monde, ou tout au moins notre *supérieur*; 2° l'analogie de cet être puissant avec

l'individu humain, analogie en vertu de laquelle il est notre *semblable* » (p. 28).

M. Bois examine ensuite les rapports du sentiment religieux avec l'intelligence et avec la volonté : d'une part, tout en reconnaissant que la première émotion religieuse a nécessairement dû envelopper une notion et un jugement, et que, *sans cet élément intellectuel*, cette première émotion religieuse n'aurait pas été religieuse, il prend le mot « intellectualisme » dans un sens péjoratif et il le combat au nom de la nécessité du sentiment religieux actif et vivant ; et, d'autre part, il combat non moins vivement le piétisme sentimental qui néglige la science et qui confond la piété avec la jouissance religieuse, comme si croire était sentir.

Je regrette que l'auteur ait si facilement abandonné le mot « intellectualisme », sans donner aucune raison de la prétendue nécessité de le prendre en mauvaise part. En soi, ce mot exprime les droits de l'intelligence et de la raison, et certes ils sont grands en religion et en théologie. Comment dès lors sacrifier le mot qui en est logiquement le symbole formel ? Que des ennemis de la raison le combattent, c'est tout naturel ; mais ceux qui savent harmoniser la raison et la foi, la raison et la piété, devraient énergiquement le défendre. Certes, les intellectuels ont joué un rôle assez noble en France, ces dernières années, au point de vue moral, et ils peuvent aussi en jouer un non moins noble au point de vue religieux. Les réformés qui abandonneraient leur nom de « réformés » sous prétexte qu'il est mal compris par certains adversaires de la réforme, auraient certes grand tort, comme aussi les catholiques qui abandonneraient le leur parce que les papistes le compromettent et que les protestants l'attaquent ; de même, les trop rares défenseurs de la raison en matière de religion ont grand tort de laisser dénaturer et attaquer le vrai sens de l'intellectualisme.

Mais, ce regret exprimé, je ne saurais assez louer les efforts scrupuleux du savant professeur pour analyser avec exactitude les éléments divers qui composent le sentiment religieux. S'il ne les a pas entièrement éclaircis, et même, s'il est permis d'être d'un avis contraire sur quelques points, néanmoins son étude est une des plus substantielles et des plus importantes.

E. MICHAUD.

C^{te} DOMET DE VORGES: **St. Anselme**; Paris, Alcan, in-8°, 1901, 5 fr.

M. le comte veut bien reconnaître que le terrain de la théologie n'est pas le sien (p. 244). On peut dès lors regretter qu'il se soit chargé de juger une œuvre théologique. Anselme s'est essayé, il est vrai, à la philosophie, mais en théologien qui manquait de fond, de science et de méthode, et qui n'a pu faire de la philosophie que d'une manière très circonscrite et très discutable.

Aussi, pour donner quelque ampleur à son sujet, l'auteur a-t-il dû en sortir à peu près dans toutes les questions qu'il a traitées, en exposant les théories soit de St. Augustin, soit surtout de Thomas d'Aquin, sous prétexte qu'Anselme a dû s'inspirer d'Augustin et qu'il a ouvert la voie à la scolastique. Entre Augustin et Thomas, Anselme serré, étriqué, étouffant, fait triste figure. M. le comte ne semble pas s'en douter, tant il est épris de la scolastique! Son amour pour celle-ci le rend non seulement partial, mais, qu'il me permette de l'avouer, naïf. J'en citerai quelques preuves. Ne sont-ils pas d'une extrême naïveté, les prétendus miracles qu'il raconte d'Anselme (p. 50)? Que dire aussi de ce diable qui déchirait le manuscrit du *Monologium*, parce qu'Anselme voulait le retoucher et le perfectionner (p. 71)? Ne faut-il pas de la candeur pour oser dire aujourd'hui qu'au XIII^e siècle on a « *résolu* le difficile problème des universaux d'une manière *définitive* » (p. 156); qu'au XIII^e siècle la doctrine de l'origine des âmes « fut définitivement fixée » (p. 188); que les Pères, en parlant de la présence spirituelle du Christ dans l'eucharistie, « voulaient *seulement* dire, ainsi que St. Thomas l'enseignera bientôt, que le *corps* de J.-C. n'est pas dans le sacrement d'une manière locale, *circumscriptive*, enfermé et contenu dans un lieu, mais comme l'*ange* est présent dans un lieu, *définitive*, par l'application de sa vertu » (p. 43)? S'il ne s'agit que d'une « application de vertu », qu'est-il besoin de la disparition de la substance du pain et de la théorie des accidents qui restent « seuls », contradictions dont l'auteur parle quelques lignes plus loin? M. le comte prétend que « Lanfranc fut au premier rang de ceux qui défendirent la doctrine *traditionnelle* » (p. 43 et 327). Pour émettre une telle opinion, il faut ignorer complète-

ment les débats eucharistiques des IX^e et XI^e siècles, les origines de la transsubstantiation matérielle et la doctrine des Pères sur l'eucharistie. On comprend dès lors que l'auteur puisse accuser Scot Erigène d'avoir « donné de l'eucharistie une explication par trop idéale et qui *rappelle (sic)* beaucoup l'interprétation des protestants » (p. 28). Ne serait-ce pas plutôt (si l'on voulait établir une comparaison) l'interprétation des protestants du XVI^e siècle qui *rappellerait* celle de Scot Erigène, du IX^e?

L'auteur, il faut le reconnaître, fait quelques aveux sur l'ignorance qui régnait au XI^e siècle. « On a vu dans ces temps malheureux, dit-il, des prêtres sachant à peine lire le latin du missel » (p. 6). Parlant de Herluin, fondateur de l'abbaye du Bec, il concède que « comme tout bon gentilhomme, il était d'une ignorance absolue » (p. 41). Il concède aussi que l'école au XI^e siècle manquait de méthode et de maturité (p. 2); que, sous le torrent de l'invasion, les bibliothèques avaient « disparu »; que les moyens d'instruction étaient « des plus restreints »; que l'esprit fruste des barbares se prêtait « très peu à l'étude » (p. 15). Néanmoins, il prétend que « les clercs du XI^e siècle étaient d'intrépides disputeurs »! Heureusement, il avoue aussitôt que « leurs disputes étaient généralement *sans portée* » (p. 326). Comment, dès lors, parler de « la science aux débuts du moyen âge », déclarer « admirable » le livre des noms divins du pseudo-Denys, et dire de ce dernier qu'il est vraiment un philosophe *de premier ordre* » (p. 31)!

C'est avec ce même naïf engouement que l'auteur a proclamé Anselme « un génie d'une hauteur *exceptionnelle* (p. 1)... d'une hauteur de méditation *incomparable* » (p. 68). D'une part, il affirme que « le traité de St. Anselme, par l'élévation des idées, *par la vigueur du raisonnement, par la précision de la doctrine*, a fait et fera l'admiration des siècles » (p. 70); et, d'autre part, il reconnaît que, si Anselme est resté célèbre, ce n'est « que par son œuvre *la plus contestable* » (p. 1).

La vérité est qu'Anselme a été considérablement surfait à cause de sa prétendue preuve métaphysique de l'existence de Dieu; qu'il faut enfin voir les choses telles qu'elles sont, citer les textes mêmes, les juger par eux-mêmes sans grossissement et sans enflure. On reconnaîtra alors que, la science et la philosophie au XI^e siècle étant très inférieures, la théo-

logie ne pouvait être non plus, comme science, que très inférieure; et que tout le mouvement néo-scolastique actuel, que les admirateurs à tout prix du moyen âge veulent faire magnifique, ne peut démontrer finalement qu'une chose: les erreurs grossières que le moyen âge, avec sa logomachie puérile, a prises pour la science, et par conséquent l'impossibilité de prendre au sérieux, actuellement, et ces erreurs, et cette logomachie, et cette fausse science. Tel sera le terme auquel on aboutira.

L'auteur lui-même en fournit involontairement la preuve par les appréciations qui échappent à sa parfaite bonne foi. En effet, sur la théorie de la connaissance, Anselme dit très peu de chose, et l'auteur parle beaucoup plus de celle de Thomas que de celle d'Anselme. A propos de l'image sensible qui devient une idée, il avoue qu'« Anselme décrit ce passage d'une manière peu scientifique » (p. 99). Quant à l'intellect agent, « il est évident, dit-il, qu'à son époque Anselme ne pouvait être préparé à construire une théorie aussi subtile » (p. 104). De plus: « Dans ce que nous possédons des travaux philosophiques du saint docteur, il n'est nulle part question de la manière dont s'opère la connaissance de la réalité présente; ni pour la sensation, ni pour l'intelligence, il ne donne une théorie de la perception... St. Anselme ne paraît pas se rendre très bien compte de la différence entre l'idée et l'image » (p. 111-112).

Sur la question de la vérité, même faiblesse. « Le dialogue sur la vérité, dit l'auteur, n'est point un traité complet analysant avec méthode les divers ordres de vérité et leurs différents caractères; ce n'est point non plus une critériologie ou démonstration de la vérité de la connaissance; c'est tout simplement un *essai de définition* de la vérité en général; *il n'y faut pas chercher autre chose* » (p. 121). Et quelle définition a-t-il donnée? « Une définition non pas fausse, *mais par trop vague* » (p. 127). Anselme a enseigné la formule: *credo ut intelligam*. « Il est convaincu que, si l'on ne croit pas d'abord, on n'arrivera pas à comprendre » (p. 133). Ce que M. le comte interprète ainsi, pour essayer de sauver son héros: « Il *voulait* dire ceci, qui est fort juste, que croire à la vérité est une disposition nécessaire pour la découvrir » (p. 135)! Evidemment, M. le comte est la bonté même. « La vérité est femme, ajoute-

t-il, elle ne se donne complètement que si elle se croit sûre d'être aimée» (p. 136). On n'est pas plus galant, mais que devient l'exactitude philosophique dans cette galanterie?

M. le comte a une notion erronée de la théologie, lorsqu'il prétend qu'«elle part des données de la foi, les prend pour acquises, les interprète et en déduit les conséquences» (p. 137). Il oublie que la vraie théologie commence par explorer le très vaste champ des préliminaires de la foi; puis, qu'elle constate historiquement quelles sont les vraies données de la foi, et non celles qu'on essaie souvent de faire passer pour telles; qu'enfin ce n'est qu'après ces travaux considérables qu'elle les interprète et en déduit les conséquences. Et encore l'auteur oublie-t-il de dire que, pour faire cette *interprétation* et cette *déduction*, elle doit suivre en tout les données de la science, les strictes règles de la critique historique et de la philologie, ainsi que le vrai critérium dogmatique. Hélas! où étaient ces garanties au XI^e siècle?

L'auteur prétend qu'Anselme avait, vraisemblablement, une certaine connaissance du grec. Sur quoi se fonde-t-il? Sur ce que les mots *Monologium* et *Proslogium* «sont manifestement tirés du grec» (p. 75)! Toujours est-il qu'Anselme a confondu les mots *substance* et *hypostase*, et qu'il a enseigné «trois substances» en Dieu! Bien plus, Anselme fut «réaliste» à ce point que son panégyriste se voit obligé de plaider pour lui les circonstances atténuantes. «Nous devons, dit-il, faire la part du manque d'exactitude du langage philosophique au XI^e siècle. Ainsi nous trouvons affirmé dans le *Monologium* que toute substance est ou universelle, c'est-à-dire commune à plusieurs, ou individuelle, qui possède avec d'autres une essence universelle.... Voici qui ne corrige pas la proposition précédente, mais l'aggrave au contraire sensiblement: «Celui, dit le docteur du Bec, qui ne comprend pas comment *plusieurs hommes* sont spécifiquement *un seul homme*, ne comprend pas non plus comment *plusieurs personnes dont chacune est Dieu* sont *un seul Dieu*» (p. 153)! Assimilation imprudente, avoue l'auteur; disons plus exactement: assimilation grossière et trithéiste. Evidemment le prétendu disciple de St. Augustin n'avait pas lu ce que St. Augustin a écrit des personnes divines.

Si Anselme était capable de parler aussi misérablement

de la Trinité, il ne faut pas s'étonner de le voir manquer aussi de logique dans la question de l'existence de Dieu. M. le comte a relevé lui-même très longuement (p. 267-319) ce défaut de logique, que je me borne à mentionner.

Que dire aussi du chapitre sur le composé humain? M. le comte essaie de justifier le système thomiste, système où l'âme semble fort matérialisée (p. 181-183). Quant à Anselme, il y fait de nouveau triste figure: car, « il ne connaissait pas cette doctrine métaphysique » (p. 173), mais il enseignait que « l'unité résulte *de* l'union des parties appartenant à un même prédicament... ou *de* la convenance du genre et de la différence d'un ou de plusieurs, comme *le corps et l'homme* » (p. 174). Etrange manière d'expliquer l'unité du composé humain, que de mettre en opposition *le corps et l'homme!* Etrange manière de défendre le spiritualisme, que d'écrire ce qui suit (p. 183): « Les physiologistes modernes... concluent qu'il n'y a rien dans l'être vivant *que la chair vivante*, que c'est la chair elle-même qui vit et qui sent, et que *rien ne décèle la présence de quelque agent étranger à cette chair*. Assurément, répondent *les thomistes*, il n'y a *que la chair vivante*, mais la chair est vivante parce qu'elle possède un principe nouveau qui l'a transformée dans sa nature intime. On a accusé souvent les médecins et les physiologistes de matérialisme. Eussent-ils été matérialistes, s'ils se fussent trouvés en présence d'une doctrine *s'accordant aussi bien avec leurs propres constatations?* » En vérité, si ce n'est pas là le plein matérialisme, qu'est-ce?

Sur l'âme, l'auteur avoue que les expressions d'Anselme « sont embarrassées et équivoques » (p. 189), et il en cite des exemples. Sur le libre arbitre, Anselme n'a guère dit que des banalités, et ses assertions sur la prescience et la prédestination n'expliquent rien du tout (p. 225-228). C'est dans ce chapitre (p. 206) que l'auteur cite ce texte d'Anselme: « *Liberi arbitrii rectitudo alia est a se, quæ nec facta est, nec ab alio accepta, quæ est solius Dei; alia a Deo facta et accepta quæ est angelorum et hominum; facta autem sive accepta alia est habens rectitudinem quam servet, alia carens; habens alia tenet separabiliter, alia inseparabiliter* », texte que l'auteur interprète ainsi: « Le libre arbitre de Dieu, qui a de lui-même et par sa propre nature la rectitude essentielle; celui de l'*ange* qui a reçu la rectitude et ne peut la perdre; celui des *démons*

qui n'ont pas la rectitude *et ne peuvent la recouvrer*; celui de l'homme qui a reçu la rectitude et peut la perdre.» Où est-il question, dans le texte précité, *des démons qui ne peuvent recouvrer la rectitude?*

On voit, par ce simple exposé, combien est défectueuse la doctrine d'Anselme et combien l'ouvrage de M. Domet de Vorges est peu définitif.

E. MICHAUD.

J. GINDRAUX: **Les espérances messianiques d'Israël; T. III^e, Esaïe et les prophètes de son époque**; Lausanne, Bridel, in-18, 239 p., 1901, 3 fr.

Nous avons déjà signalé les deux premiers volumes de cet ouvrage¹⁾; un quatrième et dernier est annoncé. Dans le troisième, il est question de Michée, Esaïe, Nahum, Habakuk et Sophonie, faisant suite au premier groupe d'Abdias, Joël, Amos, Osée et Jonas. Michée est l'introducteur dans la période de la grande prophétie messianique, Esaïe en est le principal représentant.

L'auteur continue sa méthode d'explication du texte biblique, explication familière et édifiante, plutôt destinée au peuple qu'aux savants, et dans laquelle il trouve moyen de parler des tsars Alexandre I^{er} et Nicolas II, ainsi que du congrès de La Haye (p. 158-159). Le portrait qu'il fait d'Esaïe et le plan qu'il trace de son livre, sont intéressants (p. 55-58). Sa manière de comprendre l'Ancien et le Nouveau-Testament, dans la question des prophéties, est indiquée dans la page suivante (p. 144-145): «L'examen suivi des espérances des voyants hébreux ne laisse pas, croyons-nous, de créer au moins une présomption en faveur de la suggestion divine à laquelle ils obéissent. De l'harmonie profonde des vieilles Ecritures avec les nouvelles naît une impression de respect en faveur de la religion que les premières pressentent, que les secondes déclarent réalisée. Oh! je sais bien ce qu'on dira: Il y a tout simplement là un magnifique exemple de l'évolution de l'idée, d'abord obscure, puis plus claire, aboutissant à une complète réalisation. Dans leur longue suite que vient couronner l'Evan-

¹⁾ Sur le T. I^{er}, voir la *Revue*, avril 1900, p. 412. — Sur le T. II, voir janvier 1901, p. 199-201.

gile, les prophéties offrent simplement le spectacle d'une splendide et naturelle progression. Mais Dieu, demandons-nous, serait-il absent de cette œuvre qui ne cesse de le nommer? N'est-ce pas à Dieu qu'on doit la naissance, la croissance, l'aboutissement de l'espérance messianique? Nous n'avons, au point de vue philosophique, aucune raison décisive de penser que dans la nature ou dans l'histoire les faits s'enchaînent sans son concours. Action providentielle, évolution, ne sont pas à nos yeux des termes contradictoires, mais des termes qui se complètent. C'est le point de vue auquel nous nous sommes placés d'emblée. Et nulle branche de l'histoire certainement ne se prête davantage à l'immixtion de Dieu que celle des espérances messianiques. D'ailleurs, aurions-nous la prétention de connaître mieux que les prophètes l'origine de leur inspiration?»

E. M.

E. HÆCKEL: **Les énigmes de l'univers**, trad. de l'allemand par C. Bos; Paris, Schleicher, in-8°, 460 p., 1902, 10 fr.

Ce n'est pas dans un simple article bibliographique que l'on peut discuter un tel livre, ni étudier scientifiquement et philosophiquement le monisme. J'ai déjà dit ce que je pense, en général, du point de vue du savant naturaliste¹). Si j'y reviens ici, c'est uniquement pour préciser quelques points et pour louer cette excellente traduction.

Lorsqu'on lit la préface des *Enigmes*, on est frappé de la modestie et de la modération de l'auteur: il n'a certes pas la prétention de « résoudre » ces énigmes; il veut seulement donner une « réponse subjective et partiellement exacte », car sa connaissance de la nature et sa propre raison sont « limitées »; donc il n'offre au public qu'un « essai ». Plus loin, il avoue qu'il est « trop peu familier avec la physique et les mathématiques pour pouvoir séparer les bons et les mauvais côtés » de certains groupes d'idées (p. 253); il avoue même qu'il n'est « qu'un dilettante sur ce terrain » (il parle de la nature de l'éther), ce qui ne l'empêche pas d'établir sur cette matière, immédiatement après cet aveu, huit propositions, auxquelles il semble tenir comme à des dogmes (p. 260-262). Cette

¹) *Revue internationale de théologie*, octobre 1901, p. 801-805.

modestie et cette loyauté touchent et attirent la sympathie ; et l'on entre dans l'examen du système avec la pensée et le désir de la possibilité d'une conciliation.

Hélas ! cette possibilité ne tarde pas à disparaître. Car le ton de l'auteur (je ne dis pas l'intention) trahit manifestement un esprit agressif, agressif même jusqu'à la partialité. Chaque page donne la conviction que l'auteur ne cherche pas la conciliation ; qu'il croit avoir découvert, non pas les énigmes de l'univers, mais la clef de ces énigmes ; qu'il veut imposer sa solution à lui ; et que quiconque la rejette est un ignorant. Je puis me tromper, mais j'ai cette impression. Or cette agression est regrettable : car l'auteur doit reconnaître qu'il y a, en dehors de son cercle d'idées, des hommes de bonne foi, travailleurs aussi, chercheurs loyaux et peut-être doués aussi de quelque intelligence et de quelques connaissances. Pourquoi ne pas chercher à mieux connaître leurs idées ? Pourquoi surtout les croire assez ignorants et assez sots pour enseigner réellement les erreurs qu'on leur impute ? Ne serait-il pas prudent et même scientifique (comme méthode) de constater si le christianisme qu'on attaque est bien réellement le christianisme que les savants professent ? Si l'auteur avait pris cette peine et cette précaution, il aurait vu que, si certains chrétiens sont papistes ou superstitieux, il en est d'autres qui ne le sont pas ; il aurait vu que, si certains esprits confondent la religion avec de fausses croyances, il en est d'autres qui ont la prétention de concilier la notion philosophique de la religion avec toutes les constatations et démonstrations des sciences naturelles. Et dès lors serait-il déplacé, même de la part d'un moniste, de daigner discuter avec ces hommes sans immédiatement les traiter avec hostilité ?

M. Hæckel reproche aux théologiens de manquer de la connaissance indispensable de la Nature (p. 12). Peut-être n'est-ce pas le cas pour tous. Ne pourrait-on pas reprocher à certains monistes de manquer de la connaissance indispensable de la philosophie, et de violer trop souvent cette règle de la logique qui veut que la conclusion ne dépasse pas l'étendue des prémisses ? Que de choses M. Hæckel ne donne-t-il pas comme certaines, et qui ne le sont pas ! Par exemple, le premier « principe cosmologique » qu'il cite comme démontré, est celui-ci (p. 15) : « Le monde est éternel, infini et illimité. » Or

peut-il démontrer strictement les trois points de cette assertion? Certainement non. Il dit encore (p. 243): «La force et la matière sont inséparables; ce ne sont que des formes diverses, inaliénables, d'une seule et même essence cosmique, la substance.» Que de mystères dans cette phrase! La démontre-t-il? Pas davantage: il ne fait que la supposer. Il dit encore (p. 193): «Un profond abîme sépare anatomiquement et physiologiquement la structure du cerveau et la vie psychique qui en découle, chez les mammifères supérieurs, de ce qu'elles sont chez les mammifères inférieurs, et pourtant ce profond abîme est comblé par une longue série de stades intermédiaires: car *un espace de temps* d'au moins quatorze millions d'années (selon d'autres calculs plus de cent millions) qui se sont écoulés depuis le commencement de l'époque triasique, *suffit complètement à rendre possible les plus grands progrès psychologiques.*» Cette assertion que le passage de l'animalité à la métaphysique la plus sublime n'est qu'une question de temps, est-elle démontrée? Aucunement.

Comment dès lors M. Hæckel, qui veut combattre les assertions non démontrées des théologiens, ne craint-il pas d'employer leurs procédés, leur manière de raisonner et leur ton cassant? Croit-il que «la religion moniste», qu'il veut imposer, puisse jamais avoir une base scientifique solide, s'il la fait reposer sur une dialectique aussi défectueuse? Il se trompe.

Il ne se trompe pas moins, lorsque, citant une donnée scientifique *certaine*, il en conclut que le spiritualisme est faux, que le théisme est faux, que l'âme-substance est une chimère. Il ne voit que des oppositions là où des conciliations sont parfaitement possibles. Par exemple, après avoir constaté qu'aucune force ne se perd dans l'univers, il ne veut pas permettre aux spiritualistes d'affirmer l'existence de forces intellectuelles et libres, d'affirmer surtout leur maintien et leur non-destruction. De même, après avoir affirmé la loi générale de causalité, il ne veut pas permettre aux théistes d'affirmer Dieu, comme si la cause première qu'ils admettent pour rendre compte de l'univers, était contraire à la loi de la causalité! Bref, il me semble qu'il y a, dans le livre de M. Hæckel et peut-être aussi dans sa façon de juger les questions philosophiques et religieuses, d'immenses malentendus et d'essentielles confusions. S'il a poussé la sincérité jusqu'à s'avouer simple

« dilettante » en physique et en mathématiques, serait-ce l'offenser que de le croire dans la même situation en ce qui concerne la philosophie et la théologie? Certes, je me reprocherais amèrement de le blesser en quoi que ce fût, car je n'ai que du respect pour les hommes de bonne foi; mais il s'agit de ses incursions sur des terrains qui ne sont pas les siens, ou qui du moins ne lui appartiennent pas exclusivement; et il voudra bien permettre aux philosophes et aux théologiens que ses sophismes n'atteignent pas, de le lui faire simplement remarquer, en lui exprimant de plus le regret que leur cause son exclusivisme, qui, quoi qu'il dise, n'est pas de la vraie science.

E. MICHAUD.

A. HOUTIN: **Les Origines de l'Eglise d'Angers, la légende de St. René**; Laval, V^o A. Goupil, in-8°, 76 p., 1901, 2 fr.

Les lecteurs connaissent déjà *La Controverse de l'apostolicité des Eglises de France au XIX^e siècle*¹⁾. La présente étude en est une suite. Mêmes procédés de critique sérieuse, même érudition de bon aloi, même sincérité très courageuse et très méritoire. L'auteur expose d'abord quels furent les premiers évêques de l'Eglise d'Angers: Defensor, Apothème, Prosper, Maurille. De grandes obscurités pèsent sur ces quatre personnages. De Prosper, par exemple, on ne sait que le nom; la tradition toutefois en fait un disciple de St. Martin. Quant au moine St. Florent, M. Hauréau propose de fixer sa mort à 390; dom Chamard la recule jusqu'à 440, ce qui lui fait atteindre l'âge de 123 ans. « C'est un casse-tête chronologique », dit M. Houtin (p. 13). La vie de Maurille est remplie de merveilleux; son biographe, St. Mainbeuf, qui l'écrivit en 619-620, « vit manifestement dans une période d'élaboration légendaire... et se complaît dans une thaumaturgie banale » (p. 38-39). Cette vie a été ensuite « développée et embellie » par un disciple de St. Martin, du nom d'Archanald. On y trouve des faits absolument grotesques, présentés comme miraculeux, et entre autres la légende de St. René. Ce St. René, qui passe pour avoir été le successeur de Maurille comme évêque d'Angers, n'a jamais existé. Cette légende est phénoménale. Je regrette infiniment que la place

¹⁾ Voir la *Revue* de 1901, n° 36, p. 814-818.

me manque pour la raconter. Il faut la lire en entier dans l'opuscule de M. Houtin. C'est un des plus curieux spécimens de ce que « le pieux mensonge » peut inventer. On y voit un St. René d'Angers et un St. René de Sorrente qui s'identifient peu à peu en un seul et même personnage, puis qui sont deux personnages différents, en ce sens qu'un corps est à Angers et un autre corps à Sorrente; et c'est pourtant le même personnage! Dom Chamard, grand maître en histoire, tranche la difficulté, en disant que les reliques ont été partagées entre les deux villes (p. 62). Au XVII^e siècle, Launoy démontra (1649) la légende et la méprise; il fut naturellement ridiculisé et anathématisé par le clergé d'Anjou, qui voulut maintenir la prétendue histoire. Les légendaires du XIX^e siècle, dom Chamard en tête, continuèrent à insulter Launoy et les savants qui pensaient comme lui; ils eurent beau faire: « la fable de St. René » reste une fable (p. 71-72), du moins aux yeux de ceux qui savent distinguer la fable et l'histoire. Quant à ceux qui veulent les identifier, ils n'ont point disparu; M. Houtin semble même dire qu'ils sont encore en grand nombre.

« Dom Chamard, dit-il (p. 75-76), avait adapté les vieilles traditions à la mentalité d'une grande partie de ses contemporains. Elles triomphèrent complètement. Le culte du saint reprit une vigueur nouvelle¹⁾, et, jusqu'à la fin du siècle, sa légende ne connut que *deux opposants*, restés sans aucune influence en Anjou. Dans un court article de son *Dictionnaire historique de Maine-et-Loire* (1878), l'archiviste du département, Célestin Port, a parfaitement résumé la question. Mais, comme il n'en a fourni que les éléments, sans esquisser la démonstration, et que des préjugés ébranlaient sa compétence, son étude a été considérée comme non avenue. En publiant les « Anciens catalogues épiscopaux de la province de Tours » (1890), M^{sr} Duchesne *supprima St. René de la série des évêques d'Angers*, sans prendre la peine de critiquer la « Vie de St-Maurille », estimant la besogne bien faite déjà. Il garda la même position lorsqu'il édita les « Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule » (T. II, 1899). Outre ces savants, un grand

¹⁾ « Elle n'a pas languie. En voici la plus récente expression qui soit à ma connaissance. On a lié le patronage de St. René à « l'œuvre de N.-D. du Salut », à « l'œuvre des enfants vivant et mourant sans baptême ». Cf. *La Semaine religieuse du diocèse d'Angers*, n^o du 18 novembre 1900. » — (*Note de l'auteur.*)

nombre d'érudits ont eu à traiter ce sujet. La manière dont ils en ont parlé a montré qu'ils ne voulaient pas prendre la liberté nécessaire. Pour eux, la religion et la science n'étaient point la vérité pure. Il est inutile d'insister. Ce trait caractérise l'époque. On peut le constater dans toutes les provinces et dans tous les pays, pour des questions d'histoire régionale ou nationale; on peut le constater dans le monde universel, pour des questions de chronologie et d'histoire qui intéressent l'humanité tout entière.»

Cette plainte est profondément triste; on y sent toute l'amertume de l'âme loyale de l'auteur. Qu'il nous permette toutefois d'ajouter que, s'il en est ainsi « dans le monde universel », ce n'est que dans le monde universel soumis à l'autorité romaine. Pour nous, catholiques non romains, nous proclamons la vérité hautement, ainsi que les orthodoxes, les anglicans et les protestants; pour nous tous, « la religion et la science sont la vérité pure »; chez nous, la fable de St. René soulèverait l'indignation des fidèles contre l'Eglise qui la maintiendrait.

On trouve aussi, dans cette très intéressante étude, quelques observations sur ce qu'étaient les évêques gallo-romains du V^e siècle et sur leurs façons d'agir. Tandis que les évêques orientaux suivaient la discipline établie au concile de Nicée, dans le nord de la Gaule, où les chrétiens étaient encore peu nombreux, chaque évêque paraît avoir été vraiment autonome jusqu'au milieu du V^e siècle. « On ne voit pas dans l'histoire authentique de St. Martin qu'il ait jamais fait acte de métropolitain. L'histoire légendaire, rédigée plus tard et avec des anachronismes, le représente instituant à Angers l'évêque Maurille et au Mans l'évêque Victor; mais ce sont des faits que la critique ne peut admettre (p. 19)... Les textes de cette époque nous montrent l'épiscopat dans un état fort brillant. Les prélats administraient de grandes propriétés et jouissaient de bons revenus. L'historien de St. Maurille a une phrase qui jette de l'ombre sur ces évêques. « On n'élisait point, dit-il, dans ce temps-là, de vrais pasteurs, mais des gens qui cherchaient plutôt leurs propres bénéfices que ceux de J.-C. »... Même quand ils s'intitulaient humblement pécheurs, ces évêques jouissaient des titres élevés réservés par la suite du temps au seul évêque de Rome. On les trouve appelés béatissimes et papes.

On leur baisait les mains. En s'adressant à Thalasius, on le traite de sainteté et de béatitude. Ces formules étaient courantes et communes. Il n'en apparaît point de spéciales dans cet épiscopat encore sans hiérarchie. Les actes de la période gallo-romaine qui concernent le nord-ouest de la France montrent que, dans tout le V^e siècle, ni l'ancienneté de l'ordination ni l'administration d'évêchés de grandes villes ne donnaient encore des idées de préséance (p. 21)... L'évêque était une autorité omnipotente dans son diocèse; son pouvoir ne paraît avoir d'autres limites que la déférence qu'il doit à ses collègues pour le bien de la paix... Les querelles épiscopales se vidaient entre évêques, et souvent sans appel efficace à un tribunal supérieur (p. 22)... Le plupart des clercs entraient dans les ordres mariés depuis longtemps *et continuaient à vivre avec leur femme*. Elle portait leur titre. On disait une évêquesse (*episcopam*), une prêtresse (*presbyteram*), une diaconesse, une sous-diaconesse » (p. 24). — M. Houtin remarque que, pour être ordonné diacre, prêtre, évêque, on devait renoncer à l'usage du mariage. Sans doute cette discipline fut établie plus tard en certaines églises; mais telle n'était pas la discipline d'alors, puisque les ecclésiastiques « continuaient à vivre avec leur femme ».

Terminons cette trop courte notice par une simple remarque. L'Eglise romaine enseigne que l'Eglise catholique est infail-
lible dans la canonisation des Saints, parce que, si elle met-
tait sur les autels un hérétique ou un sacrifiant, elle commet-
trait une erreur ou une immoralité; donc les saints qu'elle
honore sont réellement des saints. Or, l'Eglise romaine rend
un culte public et solennel à St. René, dont elle raconte les
miracles, l'étonnante résurrection (il fut ressuscité, dit-elle,
après être resté sept ans dans le tombeau!), etc.; mais ce saint,
en définitive, n'a jamais existé; et son culte est une pure
« supercherie » (p. 51). Donc l'Eglise romaine n'est point infail-
lible, et elle n'est nullement l'Eglise catholique, et cela, d'après
ses propres principes. E. MICHAUD.

K. KÖNIG: Im Kampf um Gott und um das eigene Ich. 2. Aufl.
1902. Freiburg i. B. und Leipzig, Paul Wätzel. 133 S. Preis:
geb. 1,50 Mk.

Die von dem Verfasser als „ernsthafte Plaudereien“ be-

zeichneten Erörterungen geben sich als eine Fortsetzung des in dem Januarheft der „Revue“ besprochenen Buches „Gott, warum wir bei ihm bleiben müssen.“ In überaus lebendiger Sprache entwickelt der Verfasser seine Gedanken über das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen; überall spüren wir den warmen Pulsschlag eigener Überzeugung, die Bemühung, das persönliche Erleben und Denken frei von jeder Schablone klarzulegen. Darin liegt die Stärke, aber auch in manchen Beziehungen die Schwäche des Buches. Indessen möchten wir für diese gerne Toleranz zugestehen, weil auch sie von dem Gemüt und der durchdringenden Wahrhaftigkeit des Verfassers zeugt. Unser Widerspruch gilt nun wesentlich der im Abschnitt V, „Die Tragik in Gott und ihre Lösung im Menschen“, durchgeführten Behauptung, dass der Wille zur Schöpfung in Gott zugleich einem Bedürfnis in ihm, dem Bedürfnis der nach Ergänzung verlangenden Liebe, entsprochen habe. So wird die Schöpfung zu einer zwingenden Notwendigkeit und verliert den Charakter der Freiheit. In Gott selbst wird etwas Anthropomorphes und in gewissem Sinne Pathologisches hineingetragen (vergl. besonders S. 64). Zwar werden alle auf Gott übertragenen ethischen Begriffe sich von diesem Mangel nicht völlig freihalten können — aber als den ethisch am höchsten zu bewertenden Begriff der Liebe fassen wir doch denjenigen, in welchen eine vollkommene Selbstlosigkeit einbezogen ist. Nicht aus dem eigenen Bedürfnis soll die Liebe entspringen, sondern aus dem interesselosen Motiv der Beseligung des andern. — Sehr lesenswert sind die beiden letzten Abschnitte unseres Buches, in welchen der richtige Gedanke ausgeführt wird, dass der Glaube an die Unsterblichkeit in der Selbstbejahung des eigenen sittlich religiösen Wesens seine stärkste Stütze findet, dem die gleich berechtigte Anschauung zur Seite tritt, dass persönliche Frömmigkeit der Nährboden ausgesprochener Individualität sei. Wenn wir darum die Darstellung des Eigenwesens, des Rechtes, „das mit uns geboren wird“, als Forderung der modernen Zeit überall hervorgehoben sehen, so knüpfen wir daran die Hoffnung, deren Berechtigung durch vielfache Anzeichen gestützt wird, dass auch die religiösen Ideen und Mächte als die gewaltigsten und durchgreifendsten Mittel aller geistigen und sittlichen Entwicklung wieder zu Ehren gelangen werden.

R. K.

LÉVY-BRÜHL: **Die Philosophie Auguste Comtes**; übersetzt von Dr. H. MOLENAAR; Leipzig, Dürr, 1902. Mk. 6. —.

Die Stürme der Revolution und des Kaiserreiches hatten den ganzen Kontinent in seinen Grundfesten erschüttert. Alle Grundpfeiler der bisherigen Staaten und Gesellschaftssysteme hatten sie zugleich ins Wanken gebracht. Die Umwälzung war nicht nur politisch, sie war auch — und dies ist wichtiger — social und religiös. Dieselben drei Gesichtspunkte haben wir daher auch festzuhalten zum Verständnis der Reaktion, dieser Zeit der Erschlaffung und des Wiederaufbauens, aus der die Philosophie Auguste Comtes herauswuchs. Damit berühren wir auch gleich den einzigen wunden Punkt in der glänzenden Darstellung, die unsern Zeilen zu Grunde liegt: Es fehlt der Hintergrund. Die Philosophie Auguste Comtes, der als der Begründer der Milieuthorie angesehen werden muss, scheint uns zu monographisch behandelt, zu sehr losgelöst von ihrer Umgebung, den Zeitströmungen, die diese Philosophie begleiten oder ihr als Voraussetzung dienen. Dies ist bei jedem französischen Philosophen und bei Comte speciell doppelt misslich. Mancher, ja die meisten deutschen Philosophen liessen sich mit Leichtigkeit auf solche Weise interpretieren; aber gerade dies unterscheidet ja die französische Philosophie so vorteilhaft von der deutschen, dass sie durchgängig für den praktischen Bedarf, für den Gebrauch — wenn ich mich so ausdrücken darf — geschaffen ist, während der deutsche Philosoph nur fürs Katheder seine oft wunderschönen Systeme aufbaut. Der Franzose philosophiert selten sub specie aeternitatis, er will seiner Zeit dienen. Auch Comte steht durchaus auf diesem Boden, obwohl er — wie jeder Philosoph — mit seinem Gedankengebäude ein sicheres Asyl für alle Zeiten errichtet zu haben glaubt. Wir dürfen deshalb bei der Betrachtung seiner Philosophie nicht alle die vielen feinen Fäden durchschneiden, die er selbst überall nach allen Seiten hin zieht und die seine Gedanken mit den Gedanken seiner Umgebung und mit den Zeitströmungen verbinden und so seine Philosophie an ihren ganz bestimmten Platz hinweisen und dort festhalten. —

Die Revolution hatte auch der bisherigen Religionsform ihren 21. Januar zugedacht, aber diese liess sich so wenig wie

der monarchische Gedanke mit einem Guillotineschnitt auslöschten; und als es an das allgemeine Wiederaufbauen ging, fand auch die alte Religion ihre begeisterten Vertreter in Joseph de Maistre, in Châteaubriand, Saint-Simon und Lamennais. Sie alle aber leitet das Gefühl, dass der alten Religionsform ein neues belebendes Element zugeführt werden müsse. Auch die Religion muss sich weiterentwickeln, sie darf nicht stabil sein. Dieses Postulat wurde am entschiedensten von Saint-Simon gestellt und aus ihm ist auch Comte hervorgegangen; ohne die Lehre Saint-Simons — nicht der Saint-Simonisten — als Voraussetzung wäre die Philosophie Comtes undenkbar. Comte hat nicht viel mehr geändert als den Namen, wenn er seinen Positivismus dem Physicismus Saint-Simons gegenüberstellt. Auch seine Idee der drei Stufen in der geistigen Entwicklung findet sich schon bei Saint-Simon, nur dass Comte zwischen das theologische und wissenschaftliche Denken noch das metaphysische einschleibt. Was ihn aber 1824 von Saint-Simon trennt, ist die religiöse Anschauung. Beider Ansicht ist, dass die Religionsform sich überlebt habe, aber Comte geht im Umgestalten radikaler, konsequenter vor. Er ist der Denker, wo Saint-Simon nur Anreger ist. Die Übereinstimmung der beiden finden wir übrigens auch in ihrer Geschichtsphilosophie. Beide sind einig in ihrem Bestreben, das Mittelalter zu rehabilitieren. Wenn der Verfasser aber diese Vorliebe zurückführt auf eine Bewunderung der damaligen wunderbaren Entfaltung päpstlicher Gewalt, so glauben wir darin vielmehr nur ein accessorisches Element erkennen zu müssen. Diese Verherrlichung des Mittelalters liegt ja in der damaligen Zeitströmung und ist eine Folge des Erwachens des *nationalen* Gefühls, nicht des religiösen. Wir erinnern bloss an Litteratur und Kunst, wo dieselbe Erscheinung sich zeigt.

Die neue Religion soll ein Ausfluss sein der Wissenschaft.

Wie nun denkt sich Comte diese Wissenschaft?

Vor allem entscheidend ist hier seine Forderung, dass immer und überall nicht das Individuum, sondern die Menschheit, das „universelle Subjekt“, als Ausgangspunkt dienen müsse. Die Wissenschaft ist das Gesamtwerk der Menschheit, sie muss also auch allen zugänglich gemacht werden. Und wenn er dann diese Forderung auch für das Schöne, die Kunst gültig wissen will, so rührt er damit an ein Problem, das in neuester

Zeit zu ungeahnter Wichtigkeit erhoben wurde. Es lag in der Zeit, die Naturwissenschaften zur Basis eines positiven Systems zu machen; hat doch die grossartige Entfaltung der exakten Wissenschaften dem 19. Jahrhundert bis gegen sein Ende hin ihren Stempel aufgedrückt. Die jüngste Zeit erst verhält sich dieser alleinseligmachenden mathematischen Wissenschaftlichkeit gegenüber wieder etwas skeptischer.

Mit fesselnder Klarheit zeichnet uns der Verfasser die Stellung, die Comte zu den verschiedenen Disciplinen einnimmt, aufsteigend von der Mathematik zur Astronomie, zur Physik, Chemie, Biologie und Psychologie, in welcher letzterer Comte Bahnbrechendes geleistet hat durch die Einführung seines sociologischen Standpunktes. „Man darf nicht die Menschheit durch den Menschen, man muss den Menschen durch die Menschheit erklären.“

Die Sociologie ist wohl der wichtigste Teil der Philosophie von Auguste Comte; und hier geht er weit über Saint-Simon hinaus, der das mangelnde Wissen nur durch vage Ahnungen ersetzen konnte. Grundlage jedes Zusammenlebens ist Kunst und Sprache, die ihren gemeinsamen (ästhetischen) Ursprung im Empfindungsausdruck haben. Kunst ist eine Universal-sprache und sollte von allen verstanden und erlernt werden. Nach Comte ist „das Individuum eine Abstraktion, die Gesellschaft die eigentliche Wirklichkeit“, und nicht umsonst sind die Ausdrücke Sociologie und Milieu von ihm geprägt worden.

Die Sociologie ist aber vor allem Philosophie der Geschichte, und dies führt den Verfasser zu einem der interessantesten Kapitel seiner Darstellung. Die Entwicklung der Menschheit ist ein beständiger Fortschritt nach einem Ziel, das nach Comte die moralische und religiöse Einheit aller Menschen ist. Seine Philosophie nun rechnet mit dieser ungeheuern Einheit als etwas Gegebenem. Unschwer lässt sich erkennen, dass zu seiner Geschichtsphilosophie nicht nur der schon erwähnte Saint-Simon, sondern auch Condorcet Pate gestanden hat.

Aus der Sociologie leitet dann Comte die Moral ab, besonders die sociale Moral, deren höchstes Gebot ist: für andere leben. Doch tritt Comte in scharfen Gegensatz zu den zeitgenössischen kommunistischen Bestrebungen, die er als Utopien verwirft und denen er die Unterdrückung der Individualität zum Vorwurf macht. — „Das Prinzip ist, den Menschen daran

zu gewöhnen, sich der Menschheit unterzuordnen, bis in seine geringsten Handlungen und in allen seinen Gedanken.“ „Kurz: die Pflicht erhält den Vortritt vor dem Recht.“

Diese „Idee der Menschheit“ aber ist für Comte die höchste Realität. Nicht nur die Zeitgenossen bilden eine Einheit, sondern in noch höherem Masse die aufeinanderfolgenden Generationen. Nach diesem Gesichtspunkt modifiziert Comte auch den Unsterblichkeitsglauben dahin, dass es ein Weiterleben in andern ist. „In den Religionen der Vergangenheit bestand das Heil darin, in Gott aufzugehen; in der positiven Religion besteht es darin, in der Menschheit aufzugehen.“

Es sind dies nur einzelne Punkte, die wir beim Durchlesen der Übersetzung festgehalten haben und die nur andeuten sollen, wie anregend immer noch das Studium Comtes sein kann. Dazu aber wird nicht jeder zu Comtes eigenen Werken greifen können. Diesen allen sei diese prächtige und klare Darstellung des Pariser Professors warm anempfohlen, dessen Name ja für Arbeiten auf diesem Gebiete schon Empfehlung genug ist. Auch die Übersetzung können wir als solche bis auf wenige kleine Unebenheiten unbedingt loben. Der Übersetzer wusste seine Arbeit in anerkanntester Weise freizuhalten von all den Härten, die für gewöhnlich das Lesen einer Übersetzung so erschweren. Wäre es aber nicht noch schöner, wenn man es einmal dazu bringen könnte, Übersetzungen solcher wissenschaftlichen Werke überflüssig werden zu lassen, auch ohne Wiedereinführen der lateinischen Gelehrtensprache?

Bern.

HANS BLÄSCH.

J. MAÎTRE: **Etude historique sur les papes et la papauté de 1143 à la fin du monde, d'après la prophétie attribuée à St. Malachie**; Paris, Lethielleux, in-18, 768 p., 1902.

Avec un rare courage l'auteur s'opiniâtre à vouloir éclaircir la prétendue prophétie de St. Malachie. Déjà nous avons rendu compte de son étude sur « La Ruine de Jérusalem et la fin du monde »¹⁾. Il revient à la charge avec ce nouveau volume,

¹⁾ Voir la *Revue*, juillet 1901, p. 627-629.

qui, d'ailleurs, est fort intéressant. L'auteur, je crois, ne se fait pas illusion sur l'authenticité de la prétendue prophétie « *attribuée à* » St. Malachie; il sait que les notes sur les papes « ne sont pas de Malachie lui-même, mais du R. P. Alphonse Chacon (Ciaconius), de l'ordre des Frères Prêcheurs, interprète de cette prophétie » (p. 7). Prophétie et notes sont l'œuvre de quelques moines qui se sont amusés à faire des rébus sur les papes passés (à partir de 1143) et futurs (jusqu'à la fin du monde!); simple jeu de charades, dans lesquels tout est dans tout. Rien de plus amusant et de plus innocent. M. Maître, qui enseigne « qu'un écrit qui se présente comme prophétie ne saurait être comparé à un écrit historique », n'attache donc pas d'importance à la question d'authenticité, mais il prend fort au sérieux « la réalisation des prédictions » (p. 22). Il croit profondément à cette réalisation, et tout le but de son nouveau volume est précisément « de montrer à la lumière de l'histoire comment se sont réalisées ces différentes légendes » (p. 25).

Malheureusement, ce que l'excellent abbé, qui est cependant licencié ès sciences mathématiques, prend pour la « lumière de l'histoire », n'est qu'un ramassis de petits détails de hasard, qui n'ont qu'un rapport très lointain et sans aucun lien logique avec la devise en caoutchouc accolée à chaque pape; véritable macédoine où les moines cuisiniers ont jeté à profusion tous leurs légumes, navets, carottes surtout, etc., le tout mêlé, assaisonné et retourné selon la recette de l'Ordre. Exemples :

« Boniface IX est désigné par *Cubus de mixtione*. Sous son pontificat, en effet, un bloc, une pierre de choix, se détachera de l'édifice de l'Eglise en la personne de Pierre de Lune, ou de l'antipape Benoît XIII. Occasion: Sous le pontificat de Boniface IX, un tremblement de terre fit tomber de l'église de St. Jean de Latran, que ce pape faisait réparer, un bloc énorme et produisit des dégâts considérables dans divers édifices de la ville de Rome » (p. 24)! — Alexandre VI, le fameux Borgia, a pour légende: *Bos albanus in portu*. C'est calomnier le bœuf, animal travailleur et bienfaisant. Comment expliquer l'incohérence des deux images juxtaposées *bos* et *portus*? M. Maître est embarrassé. Mais, comme il s'agit d'un livre prophétique et non historique, son embarras ne l'embarrasse pas. « Au temps de St. Bernard, dit-il, les écrivains ne se piquaient pas

comme aujourd'hui (*sic*) de délicatesse au point de vue de l'exactitude et de l'esprit de suite dans les images ou comparaisons » (p. 283). Donc il pense qu'on peut remplacer *portu* par *porta*, et alors cette porte s'expliquerait en ce sens que ce pape serait la porte « de ce XVI^e siècle qui marque d'une manière trop tristement mémorable dans l'histoire de l'Eglise » (p. 282)! L'abbé Cucherat est encore moins embarrassé: « d'après lui, *Bos albanus in portu* ferait allusion à la réhabilitation de la mémoire d'Alexandre VI ». Ce bœuf serait arrivé dans le port du salut; à quand sa canonisation? Ne pourrait-on pas plutôt penser, à la lumière de l'histoire, que *portu* ou *porta* était, dans le texte authentique, *porco*?

Toutes ces charades sont à l'avenant. Il faut lire celles de Pie IX et de Léon XIII; l'explication en est touchante de naïveté. Mais là où l'ouvrage tourne vraiment au tragique, c'est lorsque l'auteur constate que le monde n'a plus à compter que sur une perspective de neuf ou dix papes. Dieu veuille qu'ils vivent longtemps chacun! Toujours est-il que la fin du monde arrivera après le 111^e; la douzaine ne sera pas même atteinte. C'est triste. L'auteur émet des pronostics sur les papes de l'avenir, depuis *ignis ardens* jusqu'à *de gloria olivæ*; ses hypothèses sont nombreuses et peu consolantes, puisqu'enfin la « grande Babylone », qui se croit la ville « éternelle », sera ruinée comme la dernière des villes. A quoi lui aura servi sa primauté? M. Maître voit les choses en noir; il aperçoit, déjà de nos jours, Rome devenir le point de mire de la révolution antichrétienne et une sorte de Bête aux sept têtes. Ces sept têtes sont-elles des têtes de cardinaux ou de révolutionnaires? On ne sait pas encore. Rampolla n'est pas flatté, et Léon XIII encore moins (car on ne parle pas de sa tête à lui).

E. M.

E. STRÖHLIN: **L'œuvre de Calvin**, Réponse à M. Brunetière; Genève, Kündig, broch. 53 p., 1902.

M. Brunetière joue de malheur. Aussitôt qu'il ouvre la bouche sur une question, les contradicteurs s'élèvent par dizaines, et le réfutent en lui mettant les points sur les *i*. Ce n'est pas que tout ce qu'il dit soit erroné, mais son dilettantisme le porte à traiter souvent des questions qu'il n'a pas

suffisamment étudiées, et comme le paradoxe ne suffit pas à remplacer l'exactitude, il commet erreurs sur erreurs. Il a voulu juger *l'œuvre* de Calvin sans avoir étudié rigoureusement *les œuvres* de ce théologien, et il s'est attiré des réfutations qu'il dédaigne peut-être, mais qui n'en sont pas moins des réfutations. Celle de M. Strœhlin doit être mentionnée parmi les meilleures, quoiqu'elle soit un peu gâtée, à mon avis, par un excès de courtoisie et par des éloges immérités, auxquels je préfère de beaucoup la rude franchise de M. le prof. Frommel. Comment admettre, par exemple, que « les descendants des huguenots avaient à saluer en M. Brunetière l'ambassadeur du saint-siège *signifiant son arrêt* sur l'œuvre de Calvin à la Rome protestante » (p. 4)? ou encore que M. Brunetière « ressemble à l'évêque de Meaux par la nature spéciale de l'érudition théologique et la superbe ordonnance du discours » (p. 5)? La vérité est que l'érudition théologique de M. Brunetière est toute de surface et de mots, et que dans un discours où l'on prétend juger l'œuvre d'un Calvin par trois mots aussi superficiels et même aussi inexacts que ceux qu'a choisis M. Brunetière, l'ordonnance, loin d'être superbe, est, disons-le, misérable. M. Strœhlin a d'ailleurs très abondamment relevé les erreurs commises par le conférencier. Je n'insiste pas sur elles, tant elles sont notoires. Je préfère signaler les deux passages suivants, où le critique, avec une très fine ironie, dit d'excellentes vérités à l'académicien.

Voici, d'abord, le signalement de l'Eglise romaine: « Il est de nos jours une autre Eglise qui ne dédaigne pas, elle aussi, de recruter des prosélytes ou de garder des adeptes nominaux, pour faire nombre, en les admettant à des conditions singulièrement faciles. Loin, en effet, de scruter la vie privée et de sonder l'orthodoxie dogmatique, elle se déclare satisfaite par la participation extérieure à quelques-unes de ses cérémonies. Tout est en règle lorsque vous avez reçu la bénédiction nuptiale par l'organe d'un prêtre disert, dans un sanctuaire à la mode, que vous avez fait élever vos filles et si possible vos fils dans une institution recommandée par la C^{ie} de Jésus, que vous vous laissez administrer l'extrême onction pour complaire à une famille dévote et sans que l'état de votre maladie vous laisse la conscience distincte de la gravité de l'acte accompli. Peut-être pourrez-vous me donner des renseignements plus

précis, car vous connaissez cette Eglise plus exactement que moi. Je sais seulement qu'elle ne relève ni de la doctrine ni de l'observance calvinistes » (p. 35).

Voici, ensuite, le signalement des dilettantes français qui jouent aux théologiens: « Puisqu'enfin nous venons de débattre un problème intellectuel, il me sera loisible de désirer que nous ne nous départions pas, dans le domaine scientifique, de notre solidité et de notre exactitude traditionnelles pour aspirer à une *sémillante légèreté* et à une *ironie badine* auxquelles répugne notre caractère national » (p. 47). On ne saurait mieux dire.

E. M.

PH. TORREILLES: **Le mouvement théologique en France depuis ses origines jusqu'à nos jours (IX^e au XX^e siècle)**; Paris, Letouzey, 1901, in-8°, 208 p., 4 fr.

Le seul titre de cet ouvrage indique déjà une grave lacune. A en croire l'auteur, le mouvement théologique n'aurait commencé en France qu'au IX^e siècle, avec la scolastique. C'est faire bon marché de tous les théologiens français de l'ancienne Eglise et faire croire que la théologie a été nulle avant la scolastique. Comment l'auteur a-t-il pu oublier les Irénée de Lyon, les Hilaire de Poitiers et d'Arles, les Sulpice Sévère, les Prosper, les Cassien, les Vincent de Lérins, les Sidoine Apollinaire, les Claudien Mamert, les Fauste de Riez, les Césaire d'Arles, les Grégoire de Tours, les Frédégaire? Et comment, parlant du IX^e siècle, a-t-il pu ne pas même prononcer le nom de Ratramne?

S'il élimine la théologie des huit premiers siècles sous prétexte que « *tout cela* n'était pas de la science proprement dite » (p. 2), ne pourrait-on pas lui faire observer que la scolastique, moins positive et moins historique que la théologie précédente, a été moins encore de la « science proprement dite », et que, plus abandonnée à l'arbitraire de chaque maître, elle n'a été trop souvent que fantasque, loin d'être scientifique?

Son étude sur les origines de la scolastique (du IX^e au XII^e siècle) n'a pas été faite d'après les sources mêmes. Il a puisé dans l'ouvrage de M. Féret sur « la Faculté de théologie de Paris », qui est un bon répertoire, mais insuffisant; et surtout dans celui de M. Mignon sur « les origines de la scolas-

tique», qui est extrêmement superficiel et erroné dans une quantité de questions. Il est évident que M. Toreilles n'a lu ni Paschase Radbert, ni Ratramne, ni Scot Erigène, ni Lanfranc, ni Anselme, ni Pierre Lombard, ni Thomas d'Aquin, etc. S'il s'était fait une opinion personnelle d'après les œuvres mêmes des théologiens en question, elle aurait été tout autre que celle qu'il a acceptée, de bonne foi, mais aveuglément, des auteurs modernes qui lui ont « passé » leurs formules.

Il est étrange que les théologiens français, même ceux qui aujourd'hui se piquent de faire de l'histoire, se bornent à n'être que des échos dans les questions les plus graves, et qu'ils ne veuillent pas examiner à fond les documents mêmes; il est étrange qu'ils les jugent sans les avoir lus, et qu'ils bâtissent ainsi des systèmes théologiques sur des opinions frivoles, sur des appréciations erronées, sur des colportages de sophismes et de mensonges.

Mais ce qui est plus étrange encore, c'est la facilité avec laquelle ces mêmes théologiens français répudient leurs auteurs nationaux, et en font litière sous les pieds des théologiens italiens ou ultramontains, comme si la théologie italienne ou ultramontaine était, *ipso facto* et *a priori*, la science même, et comme si tout ce qui ne lui est pas conforme, fût-il français, n'était qu'erreur et ignorance! On accuse quelquefois les Français d'être fiers et pleins d'amour-propre; je trouve, au contraire, qu'ils ne le sont guère en théologie. Et ce défaut remonte haut. Prenons, par exemple, Bérenger de Tours: le fait est qu'il soutenait la doctrine eucharistique des spiritualistes de l'ancienne Eglise contre les explications matérialistes des réalistes grossiers de son temps. Mais deux Italiens, Lanfranc et Anselme, l'attaquent, le pape le condamne, et cela suffit pour qu'aux yeux de ses compatriotes Bérenger soit « hérésiarque »! Anselme enseigne que de la seule idée de Dieu on peut tirer la démonstration de son existence; Gaunilon, moine français, le réfute; mais les théologiens français, en grande partie du moins, applaudissent l'Italien. Thomas d'Aquin et Bonaventure, deux autres Italiens, enseignent une théologie que des théologiens français combattent; ce sont encore les deux Italiens qui finissent par triompher, en France surtout. Et quand les papes italiens s'élèvent contre les doctrines qu'ils appellent « gallicanes », ce sont encore les théologiens de

et d'après
d'Anselme?

la Gaule qui sacrifient à Rome les traditions de leur pays et les doctrines de leurs pères; et dans ce débat, ce sont les ultramontains de France qui sont les plus fanatiques, plus fanatiques que les Italiens mêmes! Si encore les théologiens français avaient auparavant étudié à fond les origines de cette fameuse papauté, le prétendu droit divin qu'elle revendique, les fondements sur lesquels elle fait reposer ses dogmes, et si leurs convictions antigallicanes étaient réellement scientifiques, il n'y aurait alors qu'à se rendre. Mais loin de là. Ce qui sert de base à la papauté et au papisme n'est qu'un amas de textes faux ou faussement interprétés, une falsification manifeste de la tradition et de l'histoire, un tissu d'arguments qui ne sont que des subtilités et des arguties, quand ce ne sont pas des puérités. On ose, par exemple, dater les «début du gallicanisme» du XIV^e siècle, sans avoir examiné auparavant si le IX^e siècle, pour ne citer que celui-là, n'était pas déjà rempli de gallicanisme, et sans avoir examiné surtout si les principes qu'on appelle «gallicans» avec tant de dédain, n'étaient pas le droit commun de l'ancienne Eglise et s'ils ne reposent pas sur les canons des anciens conciles et sur les écrits des Pères. C'est en France, où l'on se plaît tant à proclamer les droits de la vérité et les aspirations à la lumière, c'est là, dis-je, que les théologiens sont le plus empressés à étouffer la vérité traditionnelle, catholique et nationale, et à fermer passionnément les yeux à la lumière. N'est-ce pas étrange?

Telle est l'impression douloureuse que l'on éprouve en lisant ce volume; non pas que l'auteur soit fanatique: il ne l'est nullement, il est même modéré dans la plupart de ses jugements, mais il tient aux œillères dont Rome l'a affublé, il n'éprouve aucun besoin de regarder soit à droite, soit à gauche. On lui a dit que les Italiens Baronius et Bellarmin étaient deux génies, et que le Français Richer n'était qu'un gallican, donc un esprit sans valeur, comme un Launoi ou un Richard Simon, et il le croit sans songer à le prouver. On lui a dit que le jansénisme est une grosse hérésie, et il le redit sans examiner les fondements de ce cliché. On lui a ressassé que Lamennais avait été un orgueilleux et les théologiens romains qui l'ont condamné, des modèles de modestie; on lui a affirmé que Dœllinger, le «grand savant», a fait une «chute» et une

« triste fin », et il le répète naïvement, simplement parce qu'il est de foi, dans son Eglise, que repousser les erreurs papales c'est faire une « chute » et une « triste fin ». Tel est l'esprit *français*, chez les théologiens *français* ! C'est sous l'empire de cette mentalité que ces théologiens ont donné raison contre Port-Royal à qui ? à un Pamfili, beaucoup plus connu par sa belle-sœur Olympia que par sa science théologique, et à un Chigi, beaucoup plus illustre par le meurtre du duc de Créqui que par sa connaissance de l'Évangile. Ces mêmes Français ont donné raison contre Bossuet et contre toute l'Eglise gallicane à un Odescalchi, à un Ottoboni et à un Pignatelli ; contre Quesnel à un Albani ; etc. L'ignorance théologique de ces papes est trop connue pour qu'on puisse prétexter que les théologiens ultramontains français ont été guidés par l'amour de la vérité. La vérité historique est qu'ils ont sacrifié la vérité religieuse et le patriotisme à leur besoin de servitude : *ruere in servitutum* ! Ils veulent que les vessies romaines soient des lanternes ; c'est la seule lumière qui n'offusque pas leurs yeux !

Bref, l'auteur a une certaine connaissance de son sujet. Une quantité de théologiens sont *nommés* dans son livre, et même *jugés*, mais sans que leurs œuvres y soient substantiellement analysées : le *Nomenclator* du jésuite Hurter lui a suffi amplement. Il n'éprouve pas personnellement le besoin de scruter. Il constate, par exemple, la déplorable décadence de la théologie française au XVIII^e siècle, et il ne paraît pas davantage émerveillé de la situation présente. Mais il se borne à des aveux, sans chercher les causes du mal. « Je ne sais pour quelle cause, dit-il, nous qui avons les promesses éternelles, à qui J.-C. a confié la sublime mission de faire de tous les hommes un seul troupeau sous un seul pasteur, qui devrions sans cesse regarder l'avenir représenté par les générations naissantes, nous restons les yeux fixés sur le passé » (p. 202). Mais est-il bien sûr que son Eglise romaine soit bien celle à laquelle les promesses éternelles ont été faites ? Le pasteur unique auquel il fait allusion est certainement, dans sa pensée, le pape ; mais est-il bien sûr que le vrai pasteur de l'Évangile ne soit pas le Christ même, au lieu du pape ? De cela il n'a cure : le concile de Florence a tranché la question ! Il reproche aux théologiens romains de fixer leurs yeux sur le passé ; mais en est-il bien sûr ? de quel passé veut-il parler ? Serait-ce mal

de fixer les yeux sur la vie du Christ, sur l'Écriture, sur les Pères, toutes choses qui appartiennent au passé et qui cependant ne devraient pas être dédaignées des théologiens chrétiens? Si l'auteur accuse ses collègues de végéter au lieu de vivre, de reculer au lieu d'avancer, ne serait-ce pas précisément parce qu'ils ne regardent pas assez ce passé du Christ, des Évangiles et de la tradition de l'ancienne Église? ne serait-ce pas parce qu'ils sont « allés à Rome abandonner leurs antiques préjugés (*sic*) gallicans? »

M. Torreilles, qui est ultramontain, veut innover, et cela parce qu'il est de l'ultramontanisme d'innover. Le raisonnement est bon à retenir. « Chateaubriand et de Maistre innovaient après la Révolution et ils étaient ultramontains; Lamennais, Lacordaire et Montalembert innovaient plus encore et ils étaient encore plus ultramontains. M. Ollé-Laprune nous a dit ce qu'on va chercher à Rome, et M. Brunetière ce qu'on y apprend. A notre tour de revenir à Rome non pour piétiner, mais pour nous orienter, et ainsi la théologie française, tout en conservant ce qu'elle a d'immuable et de traditionnel, pourra progresser et évoluer le long des siècles » (p. 202). Étrange confusion d'idées! Chateaubriand et de Maistre transformés en théologiens modèles! Lamennais qui a rompu avec Rome, Lacordaire qui n'avait certainement pas son idéal à Rome, Montalembert qui a protesté contre l'idole du Vatican, ces trois hommes pris pour des ultramontains et proposés comme modèles d'innovations! Ollé-Laprune et Brunetière érigés en Pères de l'Église! Rome qui a désorienté la France, donnée comme principe d'orientation! Rome, qui a violé toutes les traditions catholiques, glorifiée comme sauvegarde de la tradition et de l'immuabilité! Et la France, esclave de cette même Rome, « progressant et évoluant le long des siècles », en remplaçant les libertés gallicanes par les servitudes romaines! Est-ce, en vérité, ce pathos que l'on veut faire passer pour la nouvelle « apologétique de l'immanence » (p. 200)? Ne serait-ce pas plutôt l'*apologétique de la décadence*? C'est écœurant, et des Français veulent que cela soit *français*! Espérons que le temps ne sanctionnera pas ces honteuses palinodies.

E. MICHAUD.

Petites Notices.

* U. FLEISCH, Lic. Theol.: *Die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundlagen der dogmatischen Systeme von A. E. Biedermann und R. A. Lipsius*; Berlin, Schwetschke, in-8°, 1901, 5.20 M. — Cet ouvrage, d'une composition compliquée, est très sérieusement documenté. Il dépasse de beaucoup les deux personnalités en question, et entre dans le fond même des choses. On lira avec un particulier intérêt le chapitre intitulé: Der Weg zu Gott. L'auteur désire l'union toujours plus grande de la théologie et de la philosophie. Il termine ainsi son savant volume: « An einer solchen Philosophie erhält die Theologie eine starke Bundesgenossin. Denke man doch nur an Philosophen wie Lotze und Paulsen: sie kämpfen mit gegen Materialismus und religiösen Indifferentismus; sie begründen jenen Idealismus, in dem die Religion allein gedeihen kann; sie suchen Glauben und Wissen in Einklang zu bringen, die religiösen Grundgedanken in die Sprache der Gegenwart zu übersetzen und auf diese Weise dem immer weiter umschweifenden Abfall der gebildeten Kreise von der Religion Einhalt zu thun. Solche Bestrebungen sollte die Theologie freudig begrüßen und das alte Misstrauen gegen die Wissenschaft aufgeben, durchdrungen von der Überzeugung, dass halbe Wissenschaft wohl von Gott hinwegführen kann, dass aber ganze Wissenschaft sicher zu ihm hinführt. »

* *Das freie Wort* (herausgegeben von Max Henning); Frankfurt a. M. — A lire, dans le n° du 5 janvier, l'article de W. Bolin sur la Science et la Théologie, et celui de A. Pfungst sur ce que le Nirvana bouddhique est en réalité; — et dans le n° du 20 janvier, les articles intitulés: Ein Übel der österreichischen « Los-von-Rom »-Bewegung, von Austriacus; Glossen über die italienische Geistlichkeit, von Dr. A. Zacher.

* Giordano BRUNO: *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen*. Übersetzt von A. Lasson, 3. Aufl., Leipzig, Verlag der Dürrschen Buchhandlung, 1902, XXIV u. 161 S. Preis 1 M. 50 Pf. — Die Werke des edeln Denkers Giordano Bruno, der eine der anziehendsten Erscheinungen bildet durch seine Leistungen und seine Schicksale, verdienen gewiss allgemeines Interesse. Abgesehen vom Zusammenhang der Lehre Brunos

mit derjenigen Spinozas, ist in seinen Schriften manches, was wohl verdiente, in unseren Tagen einen Platz in unserer philosophischen Bildung einzunehmen. Der Herausgeber sagt sehr schön: «Es weht durch Brunos Schriften ein Hauch unvergänglicher Jugend, ein Quell immer frischen Lebens. Seine reine Begeisterung für die Wahrheit wird zum leidenschaftlichen Affekt, der sich mit feuriger Inbrunst ausspricht.» Der Herausgeber hat die Übersetzung dieses Werkes Brunos mit einer Einleitung und mit Anmerkungen versehen, die den Wert der Ausgabe noch erhöhen. Wir können unsern Lesern dieses Werk nur empfehlen. Dem Dürrschen Verlag gebührt der Dank, dass er diese Werke nicht unberücksichtigt lässt, sondern bestrebt ist, sie immer mehr zu verbreiten.

* G. HÖNNICKE: *Studien zur altprotestantischen Ethik*; Berlin, Schwetschke, 1902, in 8°, 132 S., 3. 60 M. — L'auteur, inspiré par les idées de Ritschl sur la justification et le pardon, a particulièrement étudié la doctrine de Mélanchton sur la pénitence, ainsi que les Dogmatistes protestants des XVI^e et XVII^e siècles. Il a ainsi divisé son ouvrage: Coup d'œil historique sur l'ancienne morale protestante; l'idée de la pénitence; l'idée de la sanctification; l'entrée dans la vie nouvelle; la nouvelle vie dans son évolution temporelle; la sanctification intérieure et le but moral.

* *Immanuel Kants Kritik der Urteilskraft*. Herausgegeben von Dr. K. Vorländer. Leipzig, Verlag der Dürrschen Buchhandlung, 1902. XXXVIII und 413 S. Preis 3 M. 50 Pf. — Die Kritik der Urteilskraft, 1790 erschienen, ist das letzte der drei grossen kritischen Werke, die Kant den drei Kulturgebieten der Wissenschaft, der Ethik und der Kunst gewidmet hat. Dieses Werk zerfällt in: 1. die für das Verständnis des Kantschen Gesamtsystems besonders wichtige, ausführliche Einleitung, die insbesondere die Mittelstellung und Vermittlerrolle der Urteilskraft zwischen Verstand und Vernunft erläutert, und den die beiden folgenden Teile miteinander verbindenden Begriff der Zweckmässigkeit (der Natur) einführt; 2. die «Kritik der ästhetischen Urteilskraft», eine Begründung der Ästhetik; 3. die «Kritik der teleologischen Urteilskraft» oder die Naturteleologie.

Der Herausgeber hat die 3. Auflage des Kantschen Werkes

hier zum Abdruck gebracht, die an einer ganzen Reihe von Stellen Änderungen, d. h. Verbesserungen gegenüber der 2. Auflage erfahren hatte. Diese Verbesserungen hat der Herausgeber in sehr gewissenhafter Weise unter dem Text als Anmerkungen hinzugefügt. So sind wir im Besitz einer vorzüglichen Ausgabe dieses Kantschen Werkes. Der Herausgeber hat eine kurzgefasste historische und philosophische Einleitung (das ästhetische Prinzip, das teleologische Prinzip), ferner ein ausführliches Personen- und Sachregister hinzugefügt.

So können wir denn diese Ausgabe, die vor andern grosse Vorzüge aufweist, sehr empfehlen. Allerdings ist die Bücherproduktion heute eine grosse, aber die Werke Kants stehen als Grundpfeiler in der Bildung des modernen Gelehrten. Es ist zu begrüßen, dass die Dürsche Buchhandlung diese Werke in immer neuen und verbesserten Auflagen herausgibt.

* Prof. Dr. E. LEUMANN: *Religion und Universität. Zum Fall Spahn*. Frankfurt a. M. 1902, Neuer Frankfurt Verlag G. m. b. H. — Le point de vue confessionnel étant, de soi, étranger à tout ce qui n'est pas confessionnel, il est logique que chaque science soit enseignée par un homme compétent qui sache soustraire sa science à l'esprit confessionnel. Là est l'important. Ce qui est important aussi, c'est que les hommes de science qui n'appartiennent à aucune confession n'introduisent pas la haine de la religion dans leur enseignement: les savants qui se disent ennemis de toute religion sont quelquefois plus fanatiques dans leur antireligiosité que les confessionnalistes dans leur confessionnalisme. La brochure de M. Leumann éclaircit plusieurs points de cette question compliquée.

* John M. ROBERTSON: *A Short History of Christianity*; London, Watts, in-18, 1902. — Ce résumé est incomplet comme tous les résumés; cependant ses lacunes, par exemple, sur le XIX^e siècle, sont par trop grandes. Il présente, en outre, certaines questions sous un angle trop fermé et dans un jour discutabile. Le résumé littéraire qui le termine, est aussi insuffisant. Il serait nécessaire que le clergé anglican fût renseigné plus à fond.

* G. SORGLICH: *Jesus Christus und das gebildete Haus unserer Tage*; Berlin, Schwetschke, 54 S., 1902, —. 80 M. — L'auteur

a le sentiment que, s'il est pessimiste, il est du moins fidèle et sincère. Les vérités dures, du moment qu'elles sont vérités, doivent être dites, et elles peuvent être utiles en réveillant les consciences endormies. L'auteur ne veut pas imposer ses idées, mais il demande qu'on réfléchisse aux questions qu'il discute.

* Prof. Dr. R. STECK: *Der Berner Jetzerprozess (1507-1509) in neuer Beleuchtung, nebst Mitteilungen aus den noch ungedruckten Akten*; Bern, Schmid & Francke, 1902, in-8°, 87 S. — M. Steck publiera bientôt les actes en question. Son opinion est que les quatre dominicains qui ont été dégradés avec l'approbation de l'évêque de Lausanne et brûlés, n'étaient pas les vrais coupables, mais seulement Jetzer. En tout cas, ce qui est injustifiable, c'est l'état d'esprit et de conscience de ces moines qui pouvaient se prêter à de telles supercheries. Bêtise n'est pas méchanceté, mais reste bêtise. L'auteur remarque (p. 86): « Wie viele Tausende unschuldiger Männer und Frauen hat nicht der Dominikanerorden als Hauptstütze der Inquisition auf seinem Gewissen! Wie grosses Unheil haben nicht seine Glieder, die Ketzerrichter Heinrich Institoris und Jakob Sprenger, mit ihrem *Malleus maleficarum* von 1487 angerichtet! Und nun trifft diesen Orden, den inquisitor *hæreticæ pravitatis*, am Ausgang des Mittelalters das Los, dass er vier seiner Mitglieder als eben dieser *hæretica pravitas* schuldig, als faule Glieder von seinem Körper abtrennen und dem weltlichen Arm zur Verbrennung überliefern muss. Darin liegt auch etwas von sühnender Gerechtigkeit im grossen Stile. »

* Rev. W. TUCKWELL: *A. W. Kinglake, a Biographical and Literary Study*; London, G. Bell, in-18, 155 p., 1902. — Ce volume très soigné, que tous les admirateurs de Kinglake liront avec un vif intérêt, comprend six chapitres intitulés: 1. Early Years; 2. « Eothen »; 3. Literary and Parliamentary Life; 4. « The invasion of the Crimea »; 5. Madame Novikoff; 6. Later Days, and Death. — Les lecteurs de la *Revue* et tous les anciens-catholiques connaissent déjà M^{me} Novikoff, et ils apprécieront d'autant mieux le très intéressant chapitre qui lui est consacré. Nous sommes heureux d'avoir une nouvelle occasion de rendre hommage à son talent, et surtout à cette rare élévation d'âme avec laquelle elle défend toutes les causes qui lui paraissent vraies et grandes.

* Leopold ZIEGLER: *Zur Metaphysik des Tragischen*. Leipzig, Verlag der Dürrschen Buchhandlung, 1902. Preis 1 M. 60 Pf. 104 S. — Da, wie der Verfasser sagt, das Wesen des Tragischen auf zweierlei Weise zu ergründen versucht wurde: empirisch und metaphysisch-spekulativ; die empirische Systematisierung möglichst vieler tragischer Typen aber nur die Möglichkeit gab, eine Phänomenologie des Tragischen zu schreiben, nicht aber das Wesen desselben in seinen letzten metaphysischen Prinzipien darzulegen; und die metaphysisch-spekulative Bestimmung des Tragischen durch die grossen Metaphysiker Schelling, Hegel, Schopenhauer dies auch nicht erreichte, wegen ihrer Methoden und ihrer einseitigen Prinzipien, so kommt der Verfasser zum Schluss, dass «eine moderne Metaphysik des Tragischen daher einer wesentlich modifizierten Methode bedürfen wird. Sie wird induktiv sein müssen... Diese Methode wäre etwa als Synthese derjenigen Johannes Volkelts und derjenigen der deutschen Metaphysiker anzusehen, indem sie einerseits jene feinsinnige Phänomenologie des Tragischen zu Grunde legt, um von ihr dann bis zur eigentlichen Wesenheit dieser vielen Erscheinungsformen vorzudringen... Das tragische Problem ist letzten Endes eine metaphysische Prinzipienfrage und seine Lösung ist von dieser abhängig». Der Verfasser fasst das Tragische «eng verkettet mit dem religiösen Problem» auf; nicht bloss etwa als eine ästhetische Kategorie, sondern er macht es abhängig von seinen Beziehungen zu einer Weltanschauung. Das ist der Standpunkt, von dem der Verfasser ausgeht. Der Leser wird ihm in seinen Auseinandersetzungen mit Interesse folgen, auch wenn er nicht mit allem einverstanden ist.

Librairie.

Bibliographie der theologischen Litteratur für das Jahr 1900, herausgegeben von Prof. Krüger; Sonder-Abdruck aus dem 20. Bande des Theol. Jahresberichtes; Berlin, Schwetschke, in-8°, 344 S., 2 M.

Camille Bos: *Psychologie de la croyance*; Paris, Alcan, 1902, 2 fr. 50. (Nous analyserons cet ouvrage dans notre prochaine livraison.)

A. BOSSERT: La légende chevaleresque de Tristan et Iseult; Paris, Hachette, 1902, 3 fr. 50.

R.-P. CHAUVIN: Le Père Gratry (1805-1872); Paris, Bloud & Barral, 1901.

A. HOUTIN: La question biblique chez les catholiques de France au XIX^e siècle; Paris, Picard, in-8^o, 1902. (Volume très intéressant, qui sera analysé dans la prochaine livraison.)

G. MOSZYNSKI: Lettre ouverte à M. le C^{te} P. Golenistchev-Koutousov, au sujet de la liberté de conscience en Russie; Cracovie, Imprimerie de l'Université jagellonne, 1902. (L'auteur juge les questions au point de vue ultramontain.)

E. Νικολαΐδος: *Περὶ τῆς Μοναχικῆς Ακτημοσυνῆς ἐν τῷ κοινῷ καὶ τῷ ἐλληνικῷ ἐκκλησιαστικῷ Δικαιῷ. Ἱστορικὴ καὶ δογματικὴ ἐρευνά. Ἐν Ἀθῆναις, Σακελλάριου, 1901.*

Επισκόπος Χρυσάνθος: *Ὁ Χαρακτὴρ τοῦ Προτεσταντισμοῦ καὶ ἡ ἱστορικὴ αὐτοῦ Ἐξελίξις (μετάφρασις ἐκ τοῦ Ρωσικοῦ). Ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1902.*

« *Russian Orthodox American Messenger* ». January Supplement 1902; New York: — Christ alone the Head of the Orthodox Church; the Supremacy of the Pope; Distribution of the population in the Russian Empire according to chief creeds.

MAX STEIGENBERGER: Öl und Wein in die Wunde des Kirchenpaltes; Augsburg, M. Seitz, 1902, br., 32 S., 30 Pf.

Mgr TURINAZ: Les périls de la foi et de la discipline dans l'Eglise de France à l'heure présente; Nancy, Drioton, in-8^o, 102 p., 1902.