

Zeitschrift: Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review
Band: 16 (1908)
Heft: 62

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: 28.03.2025

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

BIBLIOGRAPHIE THÉOLOGIQUE.

E. B. ALLO, o. P.: **Foi et Systèmes**, 2^e édit. Paris, Bloud, in-16, 1908, 3 fr. 50.

On nous dit que l'auteur a voulu, dans ce livre, distinguer la foi d'avec le bloc des systèmes humains. Après lecture attentive, il me semble que la foi est complètement confondue avec ces systèmes.

On nous dit que l'auteur a voulu montrer comment le fait de la révélation du Christ existe encore, sans changement, depuis dix-neuf siècles, dans l'Eglise romaine, et que les relativités historiques et les développements dogmatiques qui s'y sont produits ne servent qu'à rendre ce fait plus lumineux. Or, je crois, au contraire, que l'Eglise romaine, avec toutes ses évolutions dogmatiques, a profondément altéré le dogme primitif, et qu'actuellement elle a même complètement perdu la notion du dogme chrétien et catholique. Et c'est le livre même du Père A. qui va nous en fournir la preuve.

L'auteur, newmaniste, accumule dans son livre, une quantité de notions modernes et modernistes (ce dont je suis loin de le blâmer); mais avec cela il se donne comme adversaire du modernisme et admirateur de l'« éloquente » encyclique de Pie X contre le modernisme. Première confusion.

Au lieu de s'en tenir à l'ancienne définition du dogme, qui est si simple, si claire, si solide, et sur laquelle l'Eglise a vécu pendant de longs siècles, jusqu'aux innovations romaines, l'auteur tait cette définition; il la rejette naturellement, car elle renverse toute la dogmatique romaine, et il se met en conséquence à la recherche d'une meilleure.

Parmi toutes celles qui s'offrent à son choix, il en distingue trois: le notion du pur symbolisme ou du symbolisme instable (p. 188), puis la notion du symbolisme moins instable

ou du dogmatisme moral (p. 192), enfin la notion de l'analogisme. Les deux premières sont mauvaises, la troisième seule est bonne; c'est la sienne.

Ce n'est pas le lieu de discuter ces fantaisies. Quelques remarques suffiront.

Il confond le dogme même avec la «conception philosophique du dogme» (p. 220). Grave erreur: car le dogme est chose divine, tandis qu'une conception philosophique n'est évidemment qu'humaine.

Il attribue à «la révélation divine», donc à Dieu, «une foule d'idées nouvelles», y compris même «les rites», en un mot tout ce qui passe par ce qu'il appelle «la conscience de l'Eglise» (p. 209). — N.-B. Il ne définit ni le mot conscience, ni le mot Eglise. Mais il est évident que, dans le parti ultramontain, cette conscience de l'Eglise se réduit à la décision de la camarilla romaine, comme la fameuse encyclique de Pie X contre le modernisme se réduit à l'opinion du cardinal Merry del Val et de ses collaborateurs. A qui fera-t-on croire que ces lubies de quelques scolastiques romains soient la science, la loi et les Prophètes?

Une fois lancé dans cette voie, le P. A. se voit forcé de distinguer trois espèces de dogmes: dogmes *historiques* (faits humains contingents), dogmes *métaphysiques* (par exemple, la trinité), dogmes «*dont l'objet est aussi contingent, mais dont la réalité ne se révèle par aucun signe dans le monde phénoménal*» (par exemple l'eucharistie), p. 191. Le P. revient à cette triple distinction à la page 207, mais sans la légitimer. Comment légitimer l'arbitraire? Il n'est pas jusqu'aux mots *substance* et *personne*, sur lesquels nous discutons encore, plus encore qu'au IV^e siècle, que le P. A. ne fasse entrer dans la foi et dans le dogme. Il affirme qu'ils ont «quelque chose de définitif» (p. 213), et que l'Eglise «enseignante» les a «canonisés» (p. 214). Et affirmant ces naïvetés, il croit qu'on les croit!

Voici sa conclusion (p. 181-182): «1^o Les dogmes sont des propositions, soit purement spéculatives, soit en rapport direct avec l'histoire, que l'autorité doctrinale impose à la foi des chrétiens, comme exprimant des vérités dont l'objectivité est requise pour la permanence et le développement de la vie spirituelle apportée par le Christ sur la terre; 2^o ces propositions, si elles expriment des faits du monde visible (conception

virginale, résurrection), sont à prendre au pied de la lettre, non pas toujours suivant le sens technique et secondaire, mais suivant le sens obvie et primitif des termes. Si elles expriment des faits de l'éternité ou du monde invisible, elles *sont (sic)* un sens intellectuel positif, *mais obscur*, parce qu'il n'est qu'analogue, *non univoque*, au sens courant de ces mêmes termes. »

J'ai cité textuellement. Peut-on se figurer que le Christ, qui a dit : « Mes paroles sont esprit et vie », aurait pu enseigner que *ses dogmes* sont des propositions « à prendre au pied de la lettre », « non pas toujours suivant le sens technique », etc. ? Peut-on concevoir quel peut bien être le sens technique et secondaire, ou le sens obvie et primitif de la « conception virginale », etc. ?

Voilà à quelle notion du dogme on est arrivé aujourd'hui, dans la nouvelle Eglise de Rome ! L'auteur, je crois, en éprouve quelque honte ; car il ajoute à cette même page qu'il prie ses lecteurs de ne voir dans cette doctrine qu'« un *effort vers* la lumière et vers la conciliation de tous les esprits croyants ». Certes, nous croyons au Christ, et c'est parce que nous croyons à ses enseignements, que nous rejetons avec énergie les fantasmagories par lesquelles on essaie de les remplacer.

Ce n'est pas tout. Son volume contient, çà et là, des contradictions flagrantes. Par exemple :

Il remarque (p. 164) que l'Eglise a dû d'abord « se garer de tout dithéisme ou trithéisme, et ne pas prendre à la lettre certaines expressions assez mal sonnantes, reliques du système philonien, comme celle de *δεύτερος θεός*, appliquée au Verbe ». Or St. Justin a précisément employé cette expression. Que faire ? Le bon Père exécute en un tour de main (p. 165) les « lettrés peu théologiens » qui se sont succédé d'Hermas à Lactance : il nomme Justin, Tertullien, Origène, Denys d'Alexandrie.

De plus, p. 176, il affirme nettement que le dogme, en tant que dogme, loin de reposer sur les systèmes philosophico-théologiques, leur est antérieur. Or, p. 215, il dit expressément le contraire, et soutient que les principaux dogmes n'ont été précisés et formulés qu'après de longs siècles de discussions théologiques et de « spéculations théoriques ». « Le dogme de la Trinité, dit-il, a mis quatre siècles *au moins* à se préciser, sans parler encore de la question de la procession du St. Esprit ; les

dogmes christologiques n'ont trouvé leur formule absolument complète et définitive qu'au sixième concile général; quant aux vérités qui concernent la grâce et les opérations de l'Esprit-Saint, dans l'humanité rachetée, elles ont excité des controverses, qui, commencées à l'hérétique Pélage, ont depuis mis aux prises de grandes écoles de théologie, qui jusqu'ici ne sont point tombées d'accord; *et l'Eglise n'a pas encore dit son mot.*» Ainsi, il n'y a pas encore de dogme sur la grâce et les opérations de l'Esprit-Saint, le Christ attend le pape; et le dogme christologique a dû attendre jusqu'à la fin du septième siècle, et le dogme trinitaire jusqu'à la fin du quatrième, et encore celui de la procession du St. Esprit n'est-il pas conclu! Voilà où nous en sommes avec la notion romaine du dogme!

Bien plus, le P. A. a une singulière manière de s'expliquer sur la Trinité. Reste-t-il fidèle à l'ancienne formule du *Deus unus et trinus*, c'est-à-dire du Dieu unique « possédant une triple personnalité »? ou bien, professe-t-il non pas une personne triplement personnelle, mais trois personnes? Croit-il que ceci soit l'équivalent de cela? Il semble embarrassé, car il s'exprime ainsi (p. 161): « Ce Dieu unique et personnel... possède cependant *une triple personnalité; ou mieux*, il est, non pas une personne, mais trois personnes. » Et il les déclare « toutes trois inséparables », ce qui ne l'empêche pas de situer le Père dans le ciel, le Fils pendant environ trente-trois ans en Palestine dans l'humanité très restreinte de Jésus-Christ, le St. Esprit un peu partout, comme la colombe, frappant à la porte de chaque âme, etc. Le P. A. s'écrie ensuite naïvement: « Etrange énigme pour la raison! Quel sens attacher à ce dogme? » Il ne songe pas à demander à J.-C. même ce qu'il a enseigné sur ce point. Il est cependant, lui Christ, l'unique auteur de la foi et du dogme chrétien. Mais, en fait de dogme, qui songe au Christ aujourd'hui? C'est le pape qui le fabrique.

P. 175-176, le P. a écrit que les expressions *union hypostatique, communication des idiomes* « expriment une idée accessible même à un petit enfant du catéchisme, car il n'est nullement nécessaire pour l'expliquer de recourir aux abstractions des systèmes ». Serait-ce un effet de sa bonté de vouloir bien, dans sa troisième édition, condescendre à quelques explications? Voilà des années que je médite sur cette fameuse communication des idiomes d'après Cyrille d'Alexandrie; et elle

me paraît de plus en plus systématique et contradictoire. Un petit enfant du catéchisme la comprendrait! C'est bientôt dit! Nous connaissons ces sortes d'affirmations qui ne dissimulent, sous un air de bravade, que des embarras insurmontables.

E. MICHAUD.

ST. ATHANASE (295-373): **Textes et études**, par F. CAVALLERA.
Paris, Bloud, 1 vol., 1908, 3 fr. 50.

Il faut lire les œuvres des Pères, non seulement pour connaître leurs opinions, mais aussi leur manière, généralement naïve et sans méthode, d'interpréter les Ecritures, d'expliquer leur foi, et surtout de raisonner. C'est à cette seule condition qu'on peut se rendre un compte exact de l'histoire de la théologie, ainsi que des origines et de la valeur des systèmes théologiques.

A ce point de vue, le présent volume est une sérieuse contribution. Laissons de côté les éloges excessifs donnés par l'auteur à St. Athanase; la lecture attentive des textes suffit pour en rabattre. D'ailleurs, M. C. fait quelques aveux importants. Ecoutons-le d'abord:

« D'une part, on n'a pas suffisamment distingué, dans l'étude de la question trinitaire, ce qui est le dogme et ce qui est la spéculation théologique¹⁾, édifiant sur le dogme des *systèmes*, ou élaborant des démonstrations et des synthèses de valeur *discutable*; d'autre part, plusieurs critiques, séduits par certaines expressions, *n'ont point approfondi* les doctrines elles-mêmes et ne se sont point livrés au patient travail de la *recherche méthodique*, visant à ne laisser hors de compte aucun élément de discussion, recueillant avidement les moindres traits propres à éclaircir une idée, à marquer une nuance, à compléter une physionomie » (p. 32).

On ne saurait mieux dire. Voyons à quels résultats est arrivé l'auteur, en s'efforçant de remédier à ces défauts:

« St. Athanase n'est pas un théologien dans le sens technique du mot » (p. 33). — C'est très vrai. Donc, pour être logique, il ne faudrait pas attacher une trop grande importance à sa théologie.

¹⁾ C'est ce que nous ne cessons de répéter et ce à quoi nous nous efforçons de remédier dans la plupart des travaux de cette *Revue*. — *La Direction*.

« C'est un docteur qui *commente* le dogme, tel que la tradition et l'Écriture le lui transmettent. » — Donc il ajoute au dogme scripturaire et traditionnel son *propre commentaire*, qu'il ne faut pas confondre avec le dogme même; confusion qu'on commet presque toujours.

« Faisant face à des ennemis qui portent la lutte au point vital, il n'a pas le temps de *spéculer* sur les idées. » — Si M. C. veut dire que son commentaire n'est pas une spéculation philosophique, mais plutôt une manifestation de sentiments mystiques, il a raison. Il ne faut chercher dans Athanase aucune doctrine philosophique.

« Il commettrait même parfois une faute de tactique à essayer de bâtir une *théorie* pour mieux faire accepter sa doctrine. On peut scruter les œuvres trinitaires de St. A., on n'y trouve point les éléments de ce qu'on est convenu d'appeler un *système*. » — C'est vrai. Son commentaire est pauvre; souvent même il n'explique pas, ou mal. Impossible avec ses explications de construire un système, et l'on peut déjà se convaincre par là que le trop célèbre Symbole *dit* de St. Athanase n'est aucunement de lui. Mais avant lui, circulaient déjà des essais de systèmes sur la trinité et plusieurs de ses explications s'en ressentent, simples échos peu précis et quelquefois même peu judicieux. Ce sont ces emprunts qu'il faudrait préciser. M. Cavallera ne l'a pas fait.

« Athanase, au moins en ce qui touche le dogme trinitaire, n'appartient point à la classe des constructeurs. Vous voulez savoir, par exemple, comment il se représente abstraitement le mystère de la trinité, à quelle formule il a recours pour résoudre l'antinomie apparente entre ce que l'on a appelé *plus tard* les personnes et la nature? *Vous n'y arriverez point.* » Effectivement, Athanase se borne presque toujours à dire « Père, Fils et St. Esprit »; ses efforts d'explication ne sont que des recours à des images et à des comparaisons sans aucune portée doctrinale sérieuse; il emploie quelquefois le mot *hypostase*, mais il donne un sens correct soit à la formule d'une seule hypostase, soit à celle des trois hypostases, tenue encore pour suspecte par un certain nombre de théologiens de son temps (p. 206). Il n'emploie pas le mot *personne*. Ce à quoi il semble attacher le plus d'importance, même pour expliquer les notions de Fils et de St. Esprit, c'est la nature divine une et unique

(οὐσία). Et il faut lui en savoir gré. De là la vigueur avec laquelle il a soutenu le mot *consubstantiel* appliqué au Père, au Verbe et à l'Esprit.

M. Cavallera ajoute (p. 34): « Personnellement, il n'a jamais cherché à caractériser les *trois termes divins* par une expression philosophique ¹⁾, et l'on n'est pas peu étonné, après la déclaration si nette du concile d'Alexandrie, de le voir, sur la fin de sa carrière, condamner indirectement cette déclaration *en insistant sur l'identité entre l'ousie et l'hypostase telle que la concevait le concile de Nicée.* »

Écoutons encore l'observation suivante: « Si, au point de vue de la spéculation théologique, *sa valeur est peut-on dire nulle*, au point de vue dogmatique, sa maîtrise est incomparable. » En vérité, je me demande en quoi peut consister cette maîtrise. L'auteur semble admirer surtout ce qu'il appelle « l'ampleur dans le développement de la doctrine et la richesse de l'information scripturaire ». Mais est-ce développer une doctrine avec ampleur que de l'expliquer par deux ou trois images plus que discutables, qui reviennent sans cesse? Quant à l'information scripturaire, elle est abondante; mais quel choix souvent peu judicieux des textes, et quel arbitraire dans leur interprétation! Souvent, par exemple, il applique au Verbe éternel des textes où le mot *Fils* (Fils de Dieu ou Fils de l'homme) doit manifestement s'appliquer au *Christ* et à sa mission terrestre. L'auteur ne semble-t-il pas reconnaître ce défaut lorsqu'il parle « des défauts qui lui sont communs avec son temps »? Il précise même ainsi (p. 34): « En particulier ce *littéralisme excessif* dont la discussion sur le fameux texte des Proverbes, 8, 22, est un exemple bien connu, mais *pas du tout rare*. On faisait porter *toute l'argumentation sur un mot*, tiré du texte des Septante ou *pris isolément, sans se soucier d'autre chose*. Le défaut était commun aux ariens et aux catholiques, et il n'a point disparu avec le IV^e siècle. Athanase a cependant protesté plus d'une foi contre ce vice de méthode, mais sans toujours y renoncer en pratique, tellement l'habitude était forte. »

Ce sont là des aveux très suggestifs et très fondés. Ce qui fait la valeur de St. Athanase, c'est: 1^o sa foi en la divinité

¹⁾ Mais seulement, je le répète, par des comparaisons matérielles et très défectueuses.

de J.-C. Je dis *sa foi*, et non l'explication, très souvent insuffisante, qu'il en a donnée; 2° sa piété et le courage avec lequel il s'est dévoué à la grande cause qui était sa vie. Certes, cette question de l'arianisme a été pleine de quiproquos et de malentendus, ainsi que de passions et de personnalités. Athanase a été l'un des passionnés, et il a mis souvent de l'huile sur le feu, au lieu de l'éteindre. Pour le dire en passant, c'est une grande faute qui a été commise par les Alexandrins d'avoir nommé évêque, et de lui avoir confié un siège aussi important, un jeune homme de trente-trois ans, plutôt apte à la vie monastique dans les déserts de l'Egypte qu'à une difficile administration épiscopale. Quoi qu'il en soit, il a usé ses forces à défendre sa foi; et ceci, malgré les fautes, est toujours digne d'admiration.

« Ils sont vivants dans son cœur, continue M. C., *les trois*¹⁾ de la divine unité, le Père, le Fils et l'Esprit saint! S'il ne cherche pas à caractériser leurs relations abstraites, il a appris de l'Ecriture et il redit à plaisir les intimes liens qui les unissent par la Paternité, la Filiation et le Don. Il étudie leur rôle et montre leur amour pour l'homme dans la création, l'incarnation et la rédemption, dont la fin est la déification qui nous rend fils adoptifs du Père, dans le Fils, par l'Esprit Saint » (p. 35). Tel est bien, en effet, le fond de la pensée d'Athanase dans ses discussions avec les Ariens. Sous des apparences très décidées, tranchantes même, sa pensée, quand il en prenait conscience, était même timide. Admiron sa réserve dans le passage suivant: « *Il ne convient pas de chercher comment le Verbe vient de Dieu, et en est la splendeur, ou comment se fait la génération divine. Ce serait une audace folle de penser exprimer par nos discours une action inénarrable, propre à la nature de Dieu*²⁾, connue seulement de lui et de son Fils, car cela revient à chercher où est Dieu, comment il est, ce qu'est le Père. Poser ces questions est une impiété et le fait de ceux qui méconnaissent Dieu »³⁾. — Malgré ce sage aveu, combien de théologiens parlent de la génération et de la spiration en

¹⁾ On ne disait pas encore les trois *personnes*; le mot *trois*, en grec, était même au *neutre*, parce qu'on désignait par là les trois *propria* ou propriétés irréductibles de la *nature* divine, lesquelles étaient personnifiées de la personnalité même de cette nature, sous les noms de Père, Fils et Esprit.

²⁾ Prière de remarquer ces expressions qui confirment la note précédente.

³⁾ P. 116.

Dieu avec une extraordinaire précision de détails, comme s'ils en étaient les témoins et les juges! Ils ne doutent de rien et savent tout!

Ce serait le cas de faire une étude claire et méthodique du système trinitaire d'Athanase (car il en a un, bien qu'il n'en soit pas l'auteur et qu'il l'ait reçu de son milieu); mais cette étude nous mènerait trop loin dans une simple notice bibliographique. Concluons par une observation qui légitime tout le mouvement moderniste bien compris, à savoir: que toutes ces formidables disputes ariennes sur la Trinité et sur la divinité du Fils de Dieu, ont été commencées, et continuées, et même tranchées en apparence, sans que les théologiens qui les ont provoquées et entretenues aient pris la peine de définir aucun des mots qui en faisaient le fond; ils n'ont même pas songé à cette règle la plus élémentaire de la logique. N'est-ce pas formidable? Il y a donc lieu de reviser tous ces systèmes, je ne dis pas le dogme, qui reste aussi simple que clair, grâce à un exact emploi du critérium catholique ou orthodoxe: *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*.

E. MICHAUD.

J. de BONNEFOY: **Le catholicisme de Demain**. Paris, E. Nourry, in-12, 200 p., 1908, 2 fr. 50.

Ce volume ne contient naturellement pas la solution du problème énoncé dans son titre: l'avenir n'est connu que de Dieu. Mais il expose les opinions diverses exprimées en France sur ce sujet. L'auteur suppose quelques catholiques, prêtres et laïques, réunis dans son salon et discutant avec autant de liberté que de distinction la question religieuse et ecclésiastique. Ces Soirées, qui rappellent, sous certains rapports, celles de St-Petersbourg, sont toutefois écrites dans un tout autre esprit. J. de Maistre était ultramontain et d'ancien régime. M. de Bonnefoy est certainement libéral de toutes manières. Ces catholiques progressistes ont de la finesse, de la littérature, de la pointe, voire de la subtilité et partant de l'imprécision; ils cherchent quelquefois à concilier l'inconciliable, par exemple, la soumission au pape et la résistance à ses doctrines, l'acceptation extérieure des encycliques et la liberté de la pensée. Il va de soi que dans leur conversation, forcément décousue, ils

passent assez légèrement d'une idée à une autre, et, ce qui est bien d'habitude française, ils parlent de la papauté comme si elle était l'Eglise et de l'Eglise comme si elle consistait dans la hiérarchie romaine et notamment dans la personne du pape; ce qui n'empêche pas le laïque Loëtmol de lancer cette opinion: « Si les modernistes ne sont pas eux-mêmes de simples rhéteurs et s'ils se sentent vraiment assez forts pour donner une foi nouvelle et une conscience nouvelle à l'âme religieuse du XX^e siècle, qu'ils sauvent cet idéal en cessant de s'abriter sous un toit en ruines, qu'ils sortent de *l'Eglise (sic)* avant d'en être chassés par la verge des anathèmes ou par le glaive des excommunications. » M. Loëtmol ne semble pas avoir connaissance de l'ancien-catholicisme; il ne connaît guère que les libéraux de l'Eglise romaine, tout en ayant des aspirations qui en dépassent les frontières. — « Nous allons lentement, dit un autre interlocuteur, mais chaque pas en avant est un trait d'audace, et ce n'est que par l'audace que l'on avance résolument » (p. 108-109).

Toutefois il faut avouer que toutes ces excellentes gens n'en ont guère. Belles paroles au coin du feu, mais actions nulles, luttés nulles. Sont-ce des têtes remplies d'idées? en tout cas ce sont des têtes très baissées et tremblantes sous les menaces du pape. Tout leur courage est « dans le geste et les paroles de ce prêtre parisien, prêtre très distingué d'ailleurs, qui levait les yeux au ciel, haussait les épaules et disait avec une magnifique sérénité: « Si le pape daignait me demander conseil, je l'exhorterais à aller planter ses choux; mais, pour ma part, il ne me gêne pas; je ne parle jamais de lui, et je ne veux pas qu'on m'en parle. » Moyennant ce traité de paix, M. le premier vicaire de l'aristocratique paroisse de *** reste orthodoxe » (p. 199).

En vérité, cet égoïsme, ce scepticisme, cet indifférentisme ne sauveront pas la France, et avec un tel clergé le catholicisme de demain ne différera guère de celui d'aujourd'hui qui, on le voit, est navrant. Il est facile de prédire la disparition des catholiques d'*étiquette* et des catholiques de *façade*; si les autres n'ont pas plus de courage, ce sera triste. L'auteur annonce un prochain volume sur « la religion de la conscience ». Nous y applaudissons à l'avance, car c'est le thème que nous, anciens-catholiques, développons dans nos sermons et nos publi-

cations, et c'est bien, effectivement, la conscience qui rendra la vie à la religion, à l'Eglise et aux individualités.

Je regrette que la place me manque pour citer une quantité de mots qui mériteraient d'être mis en relief. Les lecteurs y suppléeront. Je souhaite qu'ils soient nombreux ; car ce livre dépeint un état d'âme qui mérite d'être étudié, soit dans ce qu'il a de bon, soit surtout dans ce qu'il a d'insuffisant et même de défectueux.

E. M.

LÉON CHAINE : **Menus propos d'un catholique-libéral**. Paris, E. Nourry, in-12, 1908, 2 fr. 50.

La lecture de ce livre est vraiment bienfaisante. C'est le langage d'une conscience droite, sincère, réellement amie de la vérité et de la liberté, et qui, non contente de remplir ses devoirs, veut aussi réclamer ses droits. Il semble qu'il n'y ait rien de plus simple : car tout homme a des droits. Un « catholique libéral » n'est-il pas un homme ? Donc il a des droits et il peut les réclamer.

Ce langage serait certainement approuvé dans toutes les Eglises qui ont une exacte notion de l'autorité et de la liberté chrétiennes. Mais il ne peut pas l'être dans l'Eglise romaine, et le fait est qu'il ne l'est pas : les récentes encycliques, les *Motu proprio*, les démissions imposées aux théologiens libéraux les plus modérés, ne le prouvent que trop. L'école de M. Chaine doit enfin ouvrir les yeux et constater que ce qui était permis aux catholiques-romains d'autrefois ne l'est plus à ceux d'aujourd'hui ; qu'il y a quelque chose de changé dans la constitution de la nouvelle Eglise romaine et dans la hiérarchie actuelle. L'infailibilité et le dogme de la juridiction absolue et universelle du pape ont fait ce changement fondamental. L'école de M. Chaine revendique les droits des fidèles ; or les fidèles romanistes n'ont plus de droits contre les ordres de Rome. Ils doivent obéir aveuglément et passivement.

Cette école est naïve. Elle déclare qu'elle veut baiser les pieds du pape, mais aussi lui tenir les mains. Cercle vicieux : elle ne pourra lui tenir les mains que quand elle ne lui baisera plus les pieds.

Elle réclame son indépendance en tout ce qui ne touche ni à la foi ni aux mœurs (p. 43). Elle ne voit pas qu'elle

ne l'aura dans ce domaine que lorsqu'elle l'aura prise aussi dans le domaine de la foi et des mœurs; non pas la liberté de détruire ou d'altérer la vraie foi, mais bien celle de la défendre contre les altérations et les falsifications romaines. N'était-ce pas l'opinion de «l'éminent Brunetière» — c'est le qualificatif que lui donne M. Chainé (p. 51) — lorsqu'il affirmait que «le laïque n'est incompétent dans *aucune* des questions qui intéressent l'Eglise et la religion du Christ, pas même dans une question de dogme aussi longtemps qu'elle n'est pas définie»? Or elle ne l'est que quand l'autorité *légitime* a parlé *légitimement*, ce qui n'est certes pas le cas dans la définition des dogmes romains. M. Chainé ne veut pas voir ce fait; il en est encore aux quatre prétendues conditions de la définition *ex cathédra* (p. 124-125), dont les lecteurs de la *Revue* connaissent la futilité¹⁾.

Bref, ce volume renferme d'excellents chapitres: «De l'ignorance religieuse de certains catholiques et du catholicisme d'esprit large», «Nouveautés nécessaires», etc. Il contient des aveux précieux, des réflexions pleines de droiture, des conseils parfaits; je voudrais pouvoir les citer tous textuellement. Mais autant en emporte le vent. Ce ne sont que des paroles qui ne provoquent aucune action énergique. La camarilla romaine s'en rit, la hiérarchie également, les braves gens en pleurent; mais les braves gens qui se contentent de gémir, n'aboutissent à rien. N'est-ce pas le P. Lacordaire qui a dit: La liberté ne se donne pas, elle se prend? Lorsque les amis du P. Lacordaire auront pris la liberté que leur donne le vrai catholicisme, celui qui est fondé sur les enseignements mêmes du Christ et qui a été conservé dans l'Eglise par les défenseurs de la tradition «universelle, constante et unanime», alors leurs gémissements cesseront et leur stérilité disparaîtra. Alors leurs yeux s'ouvriront et ils verront, à la lumière des Ecritures et de l'histoire, la différence qui sépare les vrais dogmes catholiques de l'ancienne Eglise et les prétendus dogmes nés des intrigues romaines. *Veritas liberabit.* E. M.

¹⁾ Voir le numéro d'avril 1906, p. 340-342.

L. CRISTIANI: **Luther et le Luthéranisme**, 2^e édition. Paris, Bloud, 1908, in-16, 3 fr. 50.

La partialité criante avec laquelle Audin a composé, de 1839 à 1850, ses ouvrages contre Luther, Calvin et Henri VIII, leur a nui et finalement les a fait d'autant plus oublier que cet esprit de parti n'était servi que par une vaine rhétorique et des phrases creuses. Le Père Denifle a repris le procès de Luther, en remplaçant la rhétorique par l'érudition et surtout par la sophistique. Effectivement, son érudition a consisté surtout à chercher dans la Correspondance de Luther, voire même dans ses « Propos de table », les mots trop libres, trop grossiers, trop peu précis et pouvant prêter à des sens multiples, et aussi à chercher dans ses œuvres plus sérieuses les passages discutables, etc., et surtout à interpréter toujours en un sens défavorable et de parti pris tout ce qu'on peut trouver de défectueux dans 90 volumes environ. Il n'est pas difficile d'être méchant, surtout quand on déteste.

On appelle cela de l'apologétique; mais la vraie apologétique consiste précisément à discuter les doctrines et à laisser de côté les personnes. Audin et Denifle voulaient-ils faire l'apologie du catholicisme contre le protestantisme? Ne devaient-ils pas démontrer les vérités contenues, selon eux, dans leur catholicisme, et réfuter les erreurs qu'ils croyaient voir dans le protestantisme en général et dans le luthéranisme en particulier? Malheureusement, il est une école passionnée de prétendus apologistes qui partent de ce soi-disant principe: qu'on n'a détruit une doctrine que lorsqu'on en a d'abord détruit les auteurs! Autant vaudrait, pour réfuter le papisme, chercher dans la vie de tous les papes tous les crimes, tous les défauts, toutes les erreurs qui s'y trouvent. Et le papisme serait-il pour cela réfuté? Nullement: car aucun système ne fait complètement corps avec ses auteurs ou ses partisans. Ni les idées ne sont les personnes, ni les personnes ne sont les idées. Telle personne respectable peut enseigner l'erreur, et telle personne coupable peut enseigner la vérité. Non, les personnalités ne sont ni de l'apologétique ni de la science.

Le P. Denifle a fait de l'érudition, sans aucun doute, mais de pacotille et de mauvais aloi; et encore cette érudition pour la divulgation et l'aggravation des défauts de Luther laisse-t-elle tout à fait intactes les doctrines luthériennes.

M. Cristiani — dont le nom aurait pu lui rappeler que, dans le christianisme, il est ordonné de ne pas juger son prochain si l'on veut n'être pas jugé soi-même, et que, si St. Paul a condamné les partis de ceux qui divisaient le Christ, il n'a pas écrit une ligne contre leurs personnes — M. Cristiani, dis-je, s'est proposé d'écrire son volume pour vulgariser la thèse du P. Denifle. On ne peut que l'en plaindre. Il aurait mieux fait de rentrer dans la vraie apologétique, d'autant plus qu'il professe la dogmatique. Au lieu de cela, il a empiré la question, en la posant très mal. Au lieu d'examiner froidement si les doctrines protestantes sont erronées, il a ouvert le débat en affirmant que Luther est un *apostat* et non un *réformateur*. A-t-il d'abord défini ces deux mots? Il s'en est bien gardé. Il ne s'est même pas douté que l'accusation d'apostasie est lancée contre sa propre Eglise, et que les fameuses évolutions du papisme sont considérées par nombre de théologiens, dogmatistes eux aussi, comme des corruptions du catholicisme et comme de positives apostasies. Il fallait d'abord réfuter cette thèse.

En outre, M. C. prétend démontrer que Luther n'a pas été un réformateur, parce qu'il ne fut « ni un homme de prière, ni même toujours un homme sincère, qu'il fut toute sa vie dominé par la passion et par les emportements d'un tempérament sans frein et sans règle » (p. XXIII). Faible argument. Car, de fait, Luther a été beaucoup plus réformateur que Mélanchton, et Mélanchton avait toutes les qualités que M. C. refuse à Luther, et il n'avait aucun des défauts attribués à celui-ci. Quiconque connaît un peu les hommes et l'histoire sait que les réformes réussissent souvent plus par les défauts et par les violences des réformateurs que par la douceur et la correction parfaite. C'est ce fait historique qui faisait trembler Bossuet, lorsqu'il s'écriait : « Tremblons sous les terribles jugements de Dieu qui, *pour punir notre orgueil*, a permis que de si grossiers emportements eussent une telle efficace de séduction et d'erreur. » Bossuet aurait mieux fait de trembler pour un autre motif, et d'étudier de plus près et plus scientifiquement les causes des *variations de l'Eglise romaine* ; outre l'orgueil qu'il a avoué, il aurait aussi aperçu les erreurs.

Se dispenser de ce travail en insistant exclusivement sur les défauts et sur les fautes de Luther, est une tactique qui

ne trompera ni ceux qui connaissent aussi les qualités de Luther, ni ceux qui connaissent les vices dogmatiques et autres du papisme, ni ceux qui connaissent les immenses services rendus par la réforme protestante. Les anciens-catholiques ne sont pas protestants, parce qu'ils pensent que la réforme ecclésiastique et théologique doit être autre de nos jours qu'au XVI^e siècle; mais cette divergence de vues ne les empêche nullement de rendre justice à qui de droit, et d'être absolument impartiaux dans leur critique et dans leur attitude.

E. MICHAUD.

L'abbé P. FÉRET: **La Faculté de théologie de Paris. Epoque moderne, t. V.** Paris, Picard, gr. in-8°, 403 p., 1907, fr. 7. 50.

Ce nouveau volume (le *neuvième* de l'ouvrage) est encore relatif au XVII^e siècle et traite, d'abord, des principaux Navarristes, notamment de Launoy et de Bossuet, puis des théologiens des ordres anciens (franciscains, dominicains, carmes, bénédictins, augustins, prémontrés), enfin de ceux des ordres nouveaux (oratoriens et sulpiciens). L'auteur y suit toujours la même méthode et s'y abandonne toujours à la même érudition bibliographique. A ce point de vue, il fait œuvre très utile, parce qu'il fournit aux futurs historiens de la théologie en France des indications précieuses, qu'ils trouveraient difficilement ailleurs. Ces indications sont très minutieuses et l'auteur est d'une telle patience qu'il y a lieu de les croire toutes exactes. Qu'il me permette cependant de lui signaler une méprise, d'ailleurs très répandue, au sujet de l'attribution à Dom Thierry de Viaixne du célèbre « Problème ecclésiastique » de 1698 (p. 99). Dom Thierry n'en est pas l'auteur¹⁾.

Peut-être pourrait-on reprocher aussi à M. Féret de l'antipathie contre les jansénistes, qu'il représente comme des non orthodoxes, et même comme des « sectaires ». Ce bon évêque Vialart, de Châlons, qui fut un saint, n'occupe que trois petites pages; pas le moindre grain d'encens n'y est brûlé en son honneur, tandis que l'excentrique Jacques Le Vasseur remplit à lui seul dix pages (p. 142-152). Le docteur de La Lanne, janséniste, est signalé pour ses convictions « erronées », et l'on

¹⁾ Voir la *Revue internationale de théologie*, 1894, p. 128-129.

déplore qu'il ait consacré son talent de polémiste à la défense d'une mauvaise cause (p. 175). Etc. Ce sont là des clichés qui ne trompent plus personne.

D'autre part, il faut remercier l'auteur du courage avec lequel il a reconnu que Launoy « avait raison », lorsqu'il soutenait que, d'après le canon VI de Nicée, la juridiction de l'évêque d'Alexandrie ne s'étendait que sur l'Egypte comme celle de l'évêque de Rome sur les provinces suburbicaires (p. 4). Et bien que très gallican et dénicheur de saints, ce même Launoy est proclamé « un des grands penseurs du XVII^e siècle et un de ses plus féconds lettrés » (p. 35). Il est vrai qu'il est aussi accusé d'opiniâtreté; mais ne serait il pas plus juste de remplacer le mot « opiniâtreté » par celui de « fidélité » à la vérité historique?

Ce n'est pas non plus un petit mérite d'oser déclarer actuellement, en France, que la *Défense de la Déclaration du clergé de France* (de 1682), de Bossuet, est « une œuvre d'une immense érudition » (p. 71); et que Bossuet, dans sa polémique contre Jurieu, a affirmé des principes « ultra-royalistes »; que « le royalisme exagéré de Bossuet l'a fait dévier du très commun enseignement théologique » (p. 81). Bien plus, on peut être étonné que l'auteur, tout en appelant « fable » le mariage de Bossuet, n'ait pas craint de publier ce qui suit (p. 39): « Nous ajouterons cependant qu'un *historien contemporain*, Le Gendre, a cru devoir se faire un peu l'écho du bruit qu'on faisait alors courir. Il a écrit dans ses *Mémoires* (p. 265-266): « Quelques jours après la mort de Bossuet, une demoiselle, *sa vieille amie*, demanda, se disant sa veuve, son douaire et ses conventions... Cette prétendue veuve n'était point une aventurière. *Loin de là*. C'était la fille de M. de Mauléon qui tenait un appartement au doyenné de St. Thomas du Louvre, dans le temps que Bossuet, n'étant que sous-diacre, était en pension chez le doyen de cette église... Jeunes tous deux et demeurant dans la même maison, ils se voyaient *commodément*; ils s'aimèrent sous promesse de mariage, à la charge de le tenir secret. Ainsi parlait la demoiselle. Ce qu'il y a de *certain*, c'est que dans les différents temps de la vie de Bossuet, elle a toujours été *la maîtresse chez lui*, qu'elle y ordonnait de tout et que la recommandation de cette si belle ancienne connaissance était la plus efficace et la plus forte qu'on pût avoir pour obtenir des grâces du prélat. »

En définitive, M^{lle} de Mauléon aurait été une gouvernante de maison. V. aussi *Bossuet et M^{lle} de Mauléon*, par M. l'abbé Urbain. Paris, 1906, in-8°. » Avez-vous bien lu entre les lignes?

Le vif intérêt de ce volume n'est pas tant dans ce que dit l'auteur lorsqu'il parle des théologiens connus, que dans les raccourcis qu'il dessine d'une quantité de prétendus théologiens qui ont eu leur heure de célébrité, et qui, en réalité, n'étaient guère que des nullités, d'heureux parvenus ou des excentriques. Que dire, par exemple, de cet évêque de Toul, Jacques de Fieux, qui fit un petit traité sur l'usure, une lettre pastorale et des statuts synodaux (p. 134-136); de ce Jacques Severce, traité « d'infatigable érudit » (p. 141) et certes plus fanatique contre les Bibles protestantes que véritablement érudit? Que dire de ce Jacques Le Vasseur, dont on cite d'illisibles vers français, auteur du « Vergier des vierges » et aussi des « Antipathies ou Sympathies de toutes choses », auteur surtout de deux lettres « à Jésus-Christ crucifié, très glorieux triomphateur de la mort et premier chanoine de l'église de Sainte-Croix à Orléans » (p. 149)? Que dire de ce Jean Séguin, auteur d'un « Hæma-Christo-Latrie ou traité du culte et vénération du précieux sang de J.-C., spécialement de celui qui est à Billion en Auvergne, en l'église collégiale de St. Cerneuf » (p. 158)? Et ce Pierre Frizon, qui enseigne que « les lois ecclésiastiques obligent en conscience, mais non les civiles » (p. 162)? Etc., etc.

En vérité, ce volume pourrait être intitulé: Recueil de petites théologiques du grand siècle. Petites, non seulement parce que les questions théologiques y sont envisagées mesquinement, mais encore parce que les haines confessionnelles y rapetissent les points de vue. Parmi les théologiens que cite l'auteur et qui se sont distingués par leur fanatisme contre le protestantisme, il faut citer ce chanoine de St-Quentin, Claude Bendier, qui, rappelant les sept trompettes de Jéricho, lança sept arguments contre les protestants et leur reprocha d'être portés à tous les crimes. Pourquoi? Parce qu'ils professent que la foi seule justifie! (p. XII-XIII). Et cet évêque Abra de Raonis qui « s'ingéniait, au moyen d'un sonnet, à faire ressortir l'Aveuglement des quatre ministres de Charenton sur la prétendue clarté des Ecritures. Le sonnet roulait sur ces six mots: Pierre, dragon, ange, chaînes, habits, endormissement » (p. 123). Et ce Severce qui s'opposait à ce qu'on appelât martyrs les martyrs du pro-

testantisme, et cela, parce que les hérétiques n'ont pas de martyrs (p. 139)! Et ce Jean Séguin qui affirmait que « tenir Calvin damné n'est pas juger témérement, mais assurément et sur des preuves certaines et infaillibles, puisque l'Ecriture atteste les hérétiques être damnés » (p. 158).

Dans ce temps-là, on posait ainsi la question : Peut-on se sauver dans telle ou telle Eglise? Paul Ferry niait qu'on le pût dans l'Eglise romaine, Bendier et Bossuet niaient qu'on le pût dans le protestantisme. Pourquoi? Parce que, pour Paul Ferry, l'Eglise romaine était fausse, et que, pour Bendier et Bossuet, c'était le protestantisme qui était erroné. Les uns et les autres oubliaient de se demander si le salut n'était pas avant tout une question de bonne foi. Mal posée, la question était aussi si mal conduite que la discussion entre Jurieu et Bossuet aboutissait à des discours sur l'apocalypse (p. 83 et 103). Telle était la logique des théologiens du grand siècle. Ce ne sont là que quelques exemples. Il faut lire tout cet instructif volume. La conclusion évidente, pour tout homme de bonne foi, est qu'une telle théologie ne peut pas rester debout. Pie X accourt pour l'étayer de la scolastique; il oublie que la scolastique, déjà ébranlée au temps de Descartes, se serait écroulée d'elle-même si on ne l'avait étayée d'arguments nouveaux, ceux-là même qui aujourd'hui tombent en poussière.

E. MICHAUD.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE : **Oraisons funèbres de Césaire et de Basile de Césarée.** Texte grec, traduction française, introduction et index par **F. Boulenger.** Paris, Picard, in-12, 253 p., 1908, 3 fr.

Dans l'Introduction, M. B. expose d'abord les règles de l'éloge chez les rhéteurs grecs; puis il analyse les deux oraisons funèbres indiquées, en constatant que Grégoire de Nazianze a emprunté souvent, lui aussi, à *l'école*. C'est un point qu'il est bon de rappeler pour prouver, à ceux qui en doutent, qu'il y a eu, dans les écoles grecques, une *scolastique* soit littéraire, soit philosophique, et que les Pères l'ont plus ou moins introduite dans leurs œuvres théologiques. Cette observation est très importante, pour légitimer les efforts de ceux des théologiens actuels qui veulent séparer le vrai dogme chrétien des spéculations

théologiques, et cela, aussi bien dans les œuvres des Pères qu'ailleurs.

L'auteur, en faisant le portrait de Grégoire l'ancien, père de Grégoire de Nazianze et de Césaire, rappelle un type d'évêque, fréquent à cette époque, mais qui n'existe plus aujourd'hui, et que nos évêques actuels sont plutôt disposés à répudier, mais qui n'en est pas moins très regrettable. Grégoire l'ancien était un évêque marié, et, de plus, hypsistarien: «homme foncièrement honnête, dit l'auteur, entouré de l'estime publique, de fortune médiocre mais suffisante, marié et père de famille, peu expert dans les finesses de la théologie, engagé d'abord dans une des formes de monothéisme et de pseudo-christianisme (?) qui fleurissent en Cappadoce, un homme courageux contre les intrigues ecclésiastiques aussi bien que contre les menaces des persécuteurs, dont la foi n'est pour ainsi dire qu'une forme de la probité (p. XLIV)... La secte des Hypsistariens, ainsi nommés à cause du culte qu'ils rendaient au Θεὸς ὑψίστος, serait antérieure à l'ère chrétienne et due à la fusion des communautés juives issues de la diaspora, avec les thiasés payens, constitués surtout dans la Cappadoce et le Pont, et adorateurs de Sabazios, sorte de Dionysos Phrygien... assimilé au Jahvé Zebaoth (Σαβαώθ) des juifs; ailleurs, ce mot Σαβάζιος devient Σώζων, le *Sauveur* des espérances messianiques; on rencontre même en Cilicie un collège de Σαββατιῶται, sans doute des observateurs du sabbat... Les Hypsistariens repoussaient le culte des idoles pour honorer le Dieu unique » (p. LVIII). Ce syncrétisme qui conciliait le judaïsme et ce qu'il y avait de vrai dans le paganisme, ne peut que faire honneur à la largeur d'esprit de l'évêque Grégoire.

Notons, dans l'oraison funèbre de Basile, quelques passages intéressants pour l'histoire de la théologie.

1° Grégoire de Nazianze attaque ainsi les évêques de son temps: «Aujourd'hui, le plus saint de tous les ordres risque d'être de tous ceux de chez nous *le plus ridicule*: ce n'est pas tant la vertu que l'intrigue qui donne l'épiscopat; ce n'est pas non plus aux plus dignes, mais aux plus puissants qu'appartiennent les sièges... Un évêque, on le trouve facilement, sans formation, de promotion hâtive, qu'on sème et qui lève en même temps, de la façon dont la fable crée les géants. Nous fabriquons en un jour les saints, et nous voulons qu'ils

soient des sages; et ils ne savent rien de la sagesse, et ils n'ont de titre à la dignité *que leur vouloir...* » (p. 117-119). — Triste épiscopat (fin du IV^e siècle).

2^o Grégoire ne confond pas l'espèce d'infailibilité relative accordée à l'Eglise, avec l'infailibilité absolue qui n'appartient qu'à Dieu seul (*ὡς μόνον ἂν εἶναι τοῦ Θεοῦ τὸ παντελῶς ἄπταιστον*), (p. 120).

3^o Il s'exprime ainsi au sujet de la *Triade*: « Nous ne pensons pas la divinité; et la nature une et inaccessible, nous ne la rendons pas étrangère à elle-même par d'étranges incompatibilités » (p. 123). — Donc, certains dénaturaient la nature une de Dieu par une multiplicité contraire à cette unité, par des incompatibilités étranges. Il est bon de noter que Grégoire condamne et repousse ces disparates, ces contradictions, ces absurdités (*ἐκφύλοις ἀλλοτριότησιν*). Déjà de son temps, il y avait de l'absurde dans certaines notions trinitaires. — Il continue: « Nous ne guérissons pas le mal par le mal, en réfutant la confusion athée de Sabellius par une distinction, un dépècement plus impie. » Ce passage est très important, en ce sens qu'il montre que Grégoire, tout en condamnant Sabellius, à qui il reprochait une confusion impie (*ἄθεον συνείρεσθαι*), ne voulait pas le réfuter en tombant dans un autre extrême, dans un dépècement plus impie encore (*διαίρεσει καὶ κατατομῇ*). Il est fâcheux que Grégoire n'ait pas été plus explicite et plus clair, en précisant ce qu'il reprochait à Sabellius et à ses adversaires excessifs, plus impies encore. M. Boulenger (p. XC) prétend que Sabellius voyait dans les trois personnes de la Trinité « des modalités, des masques (*πρόσωπα*) ». Il est probable que Sabellius ne voyait dans les mots Père, Fils, Esprit, que trois « noms » et rien de plus, et qu'il réduisait ainsi la Triade à trois « manières » ou « modes » de parler. Mais ce modalisme *nominal* n'était nullement celui de Tertullien et des autres théologiens qui employaient les mots « formes, degrés, aspects, visages, *πρόσωπα* », sans être nullement incorrects. Grégoire de Nazianze en tout cas, pour réfuter Arius qui introduisait dans la divinité des degrés *inégaux* (*διὰ τῶν ἀνίσων βαθμῶν*), se borne à caractériser « les trois », le Père, le Fils, l'Esprit — il ne dit pas les trois « personnes » — en disant: « Nous vénérons et reconnaissons trois par les propriétés, un par la divinité: τρία μὲν ταῖς ιδιότησιν, ἐν δὲ τῇ Θεότητι σέβοντες καὶ γινώσκοντες. »

Donc les *trois* étaient les trois « propriétés » irréductibles, distinctes, non confuses, et personnelles, de la nature personnelle de Dieu. Telle était la vraie notion de la Trinité, et M. B. a bien raison de la dire « intéressante » (p. L). Qui y songe aujourd'hui?

4° Autre remarque. Parlant du pain des anges, Grégoire se borne à dire que ce pain est « la parole », nourriture et breuvage des âmes qui ont faim de Dieu et qui cherchent une nourriture non pas fuyante et éphémère, mais qui demeure toujours (p. 137).

5° Enfin, le lecteur pourra lire ce que M. B. dit de l'eschatologie de Grégoire (p. LXX-LXXII). M. B. lui adresse des reproches, parce qu'il prend pour norme, dans cette question, l'eschatologie romaine actuelle, qui, loin d'être une norme, est très erronée.

E. MICHAUD.

F. PRAT, S. J.: **La théologie de St. Paul**, I^{re} partie, Paris, Beauchesne, in-8°, 1908, 6 fr.

Très sérieuse étude, faite avec beaucoup de soin et d'érudition. L'auteur suit l'ordre chronologique des épîtres de St. Paul, et il en indique la doctrine, ou du moins ce qu'il croit être la doctrine de St. Paul, en s'appuyant sur l'interprétation de tel ou tel Père, et en reconnaissant, d'autre part, qu'il y a eu aussi d'autres interprétations.

Certes, le sujet est difficile, soit parce qu'il s'agit des points les plus élevés de la révélation chrétienne, soit parce que le style de St. Paul offre des difficultés particulières. St. Paul a beau dire qu'il enseigne *son* Evangile, et il entend par là celui qu'il a reçu de J.-C. même, qu'il a vu et qui lui est apparu plusieurs fois. Il est certain qu'il a compris cet Evangile suivant sa tournure d'esprit, son caractère, sa mentalité, son instruction, sa science, et qu'ainsi, à côté de *son* Evangile, il y a aussi *sa* théologie. Le titre adopté par le P. Prat: « La *théologie* de St. Paul », est très significatif. Il indique le travail des esprits actuels pour discerner ce qui est propre à St. Paul, et ce qu'on peut supposer qu'il a ajouté à l'enseignement même du Christ. Nous voulons connaître toujours plus exactement cet « enseignement du Christ », qui est bien le vrai dogme et le seul vrai dogme, et le distinguer de tout ce que les hommes,

même les plus autorisés, ont pu y ajouter en l'interprétant. Tel est le but des efforts actuels.

Le P. Prat va-t-il jusque là? Je ne sais. Toujours est-il qu'il présente sa « Théologie de St. Paul » avec beaucoup de modestie, avec même une certaine hésitation. « Une théologie de St. Paul, au point de vue catholique, est, dit-il, *prématurée*... Nous prions le lecteur de ne considérer ce travail que comme une *première ébauche* destinée à être plus tard *améliorée* par nous » (p. I-II). Ce n'est pas là le langage d'un homme qui dit son dernier mot. Bien plus, il avoue qu'il y a, dans la théologie de St. Paul, « des lacunes et des solutions de continuité, des manques d'harmonie et de proportion » (p. 2); que ses épîtres ont été des écrits « de circonstance »; qu'elles ont été souvent « *dominées* par les nécessités de la controverse », et que « toute controverse *fausse* les proportions, grossissant certains traits au détriment des autres » (p. 3); en outre, qu'il ne faut pas essayer de faire entrer les enseignements de St. Paul dans les cadres de la théologie actuelle, « ces cadres étant à la fois trop larges et trop étroits » (p. 4); enfin, que le vocabulaire de Paul n'est pas identique à celui de ses collègues dans l'apostolat, et que les définitions de la scolastique ne sauraient lui être toujours applicables. Ce sont là de très utiles réticences, et qui ouvrent la porte à des aveux qui ne manqueront pas d'être faits plus tard.

On comprendra toute l'importance de la question, si l'on considère que la scolastique *romaine* vient de Thomas d'Aquin, que celui-ci descend en partie d'Augustin, qu'Augustin descend aussi en partie de Paul, et que, chez les Orientaux, Jean Chrysostome s'est inspiré, lui aussi, de Paul; en sorte qu'une meilleure exégèse de Paul, une interprétation plus précise de « sa théologie », devrait logiquement provoquer *ipso facto* une amélioration de la théologie romaine actuelle. Qui vivra verra. Nous voyons déjà des choses qui eussent paru incroyables il y a cinquante ans.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner la manière dont le P. Prat a interprété plusieurs expressions difficiles de St. Paul, relatives au Christ, comme « image de Dieu, premier-né », « en qui habite corporellement tout le plérôme de la divinité », et avec qui nous devons « former un homme parfait selon l'âge mûr de la plénitude du Christ », etc. Les textes des Pères sur

lesquels le P. Prat s'appuie sont-ils d'une théologie indiscutable? donnent-ils même de la Trinité une idée exacte (p. 399 et suiv.)? Ne force-t-il pas, lorsqu'il cherche à écarter toute influence philonienne sur l'auteur ou le rédacteur de l'Épître aux Hébreux (p. 503)? Les titres donnés dans cette épître au Christ ne sont-ils pas pris par le Père dans un sens exagéré? Est-ce bien là la doctrine même de St. Paul? Il est probable que le P. Prat, dans sa seconde Partie, reviendra sur ces matières et les traitera avec plus de précision et de solidité. Attendons.

Le P. Prat n'ignore sans doute pas l'étrange procédé de certains théologiens, qui, au lieu de chercher à expliquer St. Paul par lui-même et par son milieu, prétendent élucider ses notions de Dieu, du Père, du Fils de Dieu par les notions que des théologiens s'en sont faites au troisième siècle, déjà même au second, et surtout plus tard, et qui entrevoient ainsi dans St. Paul des théories et tout un système trinitaire qui n'y sont certainement pas. Si le P. Prat réussit à expliquer la pensée paulinienne sans tomber dans ce défaut de méthode et sans confondre le premier siècle avec le troisième et le quatrième, il aura contribué à éclaircir non seulement la théologie de St. Paul, mais toute la théologie catholique.

E. MICHAUD.

Dr. Benediktus SAUTER, O. S. B.: **Kolloquien über die heilige Regel.** Dem Druck übergeben von seinen Mönchen. Dritte verb. Auflage. Freiburg im Breisgau, 1907.

Das Buch soll kein wissenschaftlich-theologischer oder kritisch-historischer Kommentar sein, sondern enthält Reflexionen über die Regel Benedikts von Nursia, wobei der Autor sich bemüht, überall die vielgerühmte Weisheit und Masshaltung (*discretio*) des Verfassers der Regel hervortreten zu lassen. Die Kolloquien sind zunächst für die Ordensangehörigen bestimmt. Auch weitere Kreise können sich daraus über die in der Beuroner Kongregation gepflegte Auffassung und Betätigung des klösterlichen Lebens unterrichten. Als Anhang ist beigefügt der lateinische Text der Regula.

Charakteristisch für die Verwirrung, die das Vatikanum in den Geistern angerichtet hat, ist der S. 30 durchgeführte Pa-

parallelismus: Die Verfassung unseres Ordens beziehungsweise seiner Klöster ist eine genaue *Nachbildung der Verfassung unserer heiligen Kirche*. Dort steht der Papst als Vater und Haupt an der Spitze; er ist nur dem göttlichen Gesetze und keinem Menschen untertan. Er regiert die Kirche selbständig; es sind ihm aber zur Beratung und Mithülfe für die gewöhnlichen Angelegenheiten das Kollegium der Kardinäle, für die wichtigeren und wichtigsten die Versammlung aller Bischöfe des Erdkreises beigegeben. Ganz ähnlich verhält es sich mit der Regierung des Klosters. An der Spitze desselben steht der Abt als Haupt und Vater. Er ist nur dem Gesetze der heiligen Regel untergeben und regiert allein seine Klosterfamilie. Er soll jedoch in gewöhnlichen Angelegenheiten den Rat der Älteren (Senioren), in wichtigeren Sachen jenen des ganzen Konventes beiziehen. Wenn er diesen Rat zusammenberufen hat, so legt er die Sache, um welche es sich handelt, den Brüdern vor, lässt sie ihre Meinung darüber abgeben und trifft dann nach Erwägung und eigenem Gutdünken die Entscheidung. D.

M^{me} de STAËL : **Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France.** Paris, Fischbacher, in-8°, 352 p., 1906.

Il y a lieu de s'étonner que cet ouvrage, écrit en 1799, n'ait été publié qu'en 1906, et grâce au dévouement de M. John Viénot. Sans être un chef-d'œuvre littéraire, c'est cependant une œuvre supérieurement pensée, écrite très sérieusement, clairement, avec une maturité d'esprit qui justifie le mot d'Albert Sorel : « M^{me} de Staël a été un des esprits les plus ouverts et les plus étendus qu'on ait vus. »

On peut l'étudier au quadruple point de vue de la politique, de la littérature, de la philosophie et de la religion. Je me borne, dans cette Revue, au quatrième. M^{me} de St. était persuadée que la moralité des hommes a besoin du lien des idées religieuses. Elle développe cette pensée au chapitre III. « La morale, dit-elle, et la morale liée par les opinions religieuses, donne *seule* un code complet pour toutes les actions de la vie, un code qui réunit les hommes par une sorte de pacte des âmes, préliminaire

indispensable de tout contrat social... Les idées religieuses me paraissent également nécessaires à tous les hommes, à tous les degrés d'instruction (p. 214)... L'athéisme est une idée purement négative. Or, comme le monde, la vie est un fait positif; la négation l'explique encore moins que l'adoption des idées religieuses » (p. 215).

Plus sentimentale que rationnelle, M^{me} de St. n'a qu'une argumentation peu serrée; elle semble même ne pas apercevoir les lacunes qu'elle laisse béantes. Elle n'admet que l'alternative : ou le protestantisme, ou la théophilanthropie. Et comme cette dernière est de création moderne, elle préfère le calvinisme : car il se rattache à une longue liste de souvenirs religieux, « et rien n'est plus nécessaire à une religion qu'une antique origine » (p. 221). La religion doit être contemporaine du monde. M^{me} de St. ne se demande pas si le calvinisme était « contemporain du monde ». Tout en se flattant d'être tolérante, elle demandait, pour la France, une religion de l'Etat et qui fût salariée par l'Etat; elle voyait en cela le seul moyen « de détruire l'influence de la religion catholique ». Pourquoi? M^{me} de St. n'entre pas dans les discussions de doctrine. Sa théologie est beaucoup plus sommaire. Elle se borne à répondre simplement : « La classe sans fortune ira dans les églises dont elle ne sera point forcée de payer le ministre. Si vous n'en salariez aucun, elle se décidera par l'habitude » (p. 223). Effectivement, l'habitude est une puissance, surtout en France. Toutefois on peut répliquer avec raison que, même en France, il est possible, aisé même, de faire naître une habitude nouvelle et contraire.

Petites Notices.

Raoul ALLIER : *Le protestantisme au Japon, 1859-1907*. Paris, Alcan, in-18, 1908, 3 fr. 50. — Ce volume renferme beaucoup de documents très intéressants sur ce pays, dont l'importance grandit chaque jour davantage. Ne pas l'étudier serait une faute. Aux théologiens, je recommande particulièrement le chapitre VII sur « les vieilles religions »; ils y apprendront quelle est la situation actuelle du bouddhisme et comment, tout en essayant de le ressusciter, on essaie aussi d'imiter le

christianisme (p. 110-126). Très curieux aussi est le chapitre XI: « Vers une Eglise nationale », notamment la description de l'âme japonaise comme « incarnation du Logos » (p. 213); etc. Le fait est que, comme partout, il y a, au Japon, de nombreux éléments qui paraissent irréguliers, et d'autres qui cherchent à reviser et à concilier les religions, y compris le christianisme.

* CATHOLICI: *Lendemain d'encyclique*. Paris, E. Nourry, in-12, 1908, 1 fr. 25. — Ce nouveau volume de la « Bibliothèque de critique religieuse » a beaucoup d'analogies de contenu, de ton et de sentiment avec le *Programme des Modernistes* (voir la 1^{re} *Variété* de cette livraison, p. 316-324). Certaines pages sont superbes, d'autres ne me paraissent pas justifiées, et les anciens-catholiques ne sauraient les accepter. Les auteurs de ce volume en ont vraisemblablement aussi le sentiment, et c'est sans doute pour ce motif qu'ils gardent un si parfait silence sur l'ancien-catholicisme, qui, quoi qu'ils en aient, leur a montré, dès 1870, l'exemple de la résistance à Rome, l'exemple du travail théologique scientifique malgré les anathèmes de Rome et la lâcheté des évêques, l'exemple de trente-huit années d'efforts qui heureusement ne sont pas restés inefficaces — on le voit aujourd'hui — et qui, grâce à Dieu, se continuent sans défaillance, au grand jour, avec des principes catholiques clairs et fermes, et avec une organisation que les modernistes actuels ne semblent pas en train de vouloir dépasser. « La cause de Dieu est en péril », disent-ils. Voilà trente-huit ans, je le répète, que nous le clamons. Puissent enfin les sourds entendre, les aveugles voir et les paralysés se mouvoir!

* A. DUFOURCQ: *Histoire comparée des religions payennes et juive jusqu'à Alexandre le Grand*, 3^e édition. Paris, Bloud, in-16, 1908, 3 fr. 50. — Dans ce premier volume, six chapitres sont consacrés: 1^o aux religions égyptiennes; 2^o aux religions sémitiques (Babylonie, Arram, Palestine); 3^o aux religions aryennes (Grèce, Rome, Gaule); 4^o à la religion juive au temps des patriarches et de Moïse; 5^o à la religion juive au temps des Prophètes; 6^o à la religion juive au temps de l'Eglise d'Israël, rêvée par Ezéchiel et construite par Néhémie. Une courte conclusion compare l'un avec l'autre les deux développements religieux et définit leurs rapports par le mot *divergence*.

Trois autres volumes suivront, et nous les attendons avec impatience. Le savant professeur de Bordeaux a entendu faire une œuvre *rigoureusement objective* et critique : les idées qu'il expose lui ont été inspirées par l'étude impartiale des faits. Comme il n'a pas pu lui-même, pour construire une aussi vaste synthèse, lire tous les textes, il s'est astreint à n'utiliser que les travaux de première main, ceux de Maspéro, du R. P. Lagrange, de Chantepie de la Saussaye, du *Dictionary of the Bible* de Hastings, etc. Cet ouvrage ne peut manquer d'attirer l'attention de tous ceux qui savent que l'histoire des religions est le terrain sur lequel semblent devoir se livrer, entre croyants et incrédules, les plus rudes et les plus prochains combats.

Nous reviendrons sur ce volume et les suivants.

* Georg HEINRICI: *Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften*. Leipzig, Dürr, 127 S., 2 M. 40 Pf., 1908. — Les écrits du N. T. ont beau être étudiés sous toutes les formes et à tous les points de vue, ils offrent toujours matière à de nouvelles recherches. Ce petit volume, riche de contenu, en est la preuve. 1. Zur Geschichte der Probleme; 2. Hellenismus und Judentum; 3. Die Ursprungsbedingungen des neutestamentlichen Schrifttums; 4. Die literarischen Formen der neutestamentlichen Schriften; 5. Die Ausdrucksmittel.

* Ugo JANNI: *Catechismo filosofico sulle fondamentali Dottrine del Cristianesimo*. Firenze, typ. Claudiana, in-8°, 123 p., 1908. — Les ouvrages de ce genre sont de plus en plus nécessaires, si l'on veut réveiller les indifférents et faire penser sérieusement. On ne peut donc qu'encourager l'auteur, et presser ses adhérents de faire une propagande active. Dans une nouvelle édition, peut-être ferait-il bien de supprimer les subtilités, de solidifier les bases, et surtout de faire disparaître du bas des pages tous les noms qui y figurent à titre de références, mais sans aucune indication bibliographique, ce qui rend cet étalage inutile : du reste, quelques noms sont absolument sans valeur soit philosophique, soit théologique.

* M. LEPIN: *Christologie*. Commentaire des propositions 27-38 du décret du St. Office *Lamentabili*. Paris, Beauchesne, in-18, 120 p., 1908, 1 fr. 25. — Cet opuscule, qui aurait pu être très fort, si l'auteur se fût appliqué à ne démontrer que

ce qui est démontrable, et à ne donner comme solide et certain que ce qui l'est réellement, cet opuscule, dis-je, est très faible sur nombre de points, affirmés mais non prouvés; il a voulu justifier à tout prix le décret *Lamentabili*, et c'est effectivement lamentable. M. Lepin nous avait habitués à mieux; quand il ne travaillera plus sur commande et de parti pris, quand il aura reconquis son indépendance, il aura aussi retrouvé sa science.

* Dr J. LEPSIUS: *Das Reich Christi*. 10. Jahrgang, Nr. 9-10, 1907: Ur-Markus (J. Lepsius); Der gegenwärtige Stand der Entwicklungslehre (Hoppe); Die Autorität der Bibel (Berndt); Ur-Evangelien, die synoptische Frage (J. Lepsius). — Nr. 11-12: Suite des articles précédents.

* *Theologischer Jahresbericht* (Heinsius, Leipzig); 1906, IV. Abteilung, in-8°, 911 S., 25 M. — Cette IV^e livraison a pour objet l'histoire ecclésiastique; elle est l'œuvre de MM. Krüger, Clemen, Vogt, Köhler, Herz, Werner et Raupp. La V^e livraison expose les travaux de théologie systématique. Elle est l'œuvre de MM. Christlieb, Titius et Hoffmann; elle va de la page 903 à 1158. Restent encore à paraître, pour compléter 1906, les 3 volumes sur la théologie pratique, l'art religieux et la Table. — Pour recommander une telle œuvre, il suffit de rappeler qu'elle est colossale et unique. Sans doute, chaque confession aurait ses observations à faire. L'ancien-catholicisme, par exemple, pourrait trouver à redire que M. le doyen Raupp se soit borné à enregistrer (p. 887) la critique d'un adversaire et à remarquer que, d'après cet adversaire romaniste, l'ancien-catholicisme marche à grands pas vers le radicalisme! L'idéal du « Reformkatholizismus » étant de rester immobile, il est clair que chaque pas de l'ancien-catholicisme vers le catholicisme primitif lui apparaît comme un pas vers l'abîme! Comme rapporteur objectif, M. Raupp aurait pu produire des documents plus substantiels. Néanmoins un arbre mis en mauvaise lumière ne saurait nuire à la forêt. Ici, la forêt, je le répète, est immense et superbe.

* J. FRIEDRICH: *Über die kontroversen Fragen im Leben des gotischen Geschichtschreibers Jordanes*. München 1907. — Die neueste Publikation des unermüdlich tätigen Gelehrten ist ein Separatabdruck aus den Sitzungsberichten der philos.-philol. und der histor. Klasse der Kgl. Bayer. Akademie der Wissenschaften, 1907, Heft III. Bei den spärlichen Nachrichten, die wir über den im 6. Jahrhundert lebenden ostgotischen Geschichtschreiber Jordanes haben, ist es bis jetzt zu keiner einheitlichen Auffassung und Darstellung seines Lebens gekommen, indem die Ansichten von Mommsen, Wattenbach und Simson in wesentlichen Punkten von einander abweichen. Friedrich gibt genauen Aufschluss über des Jordanes Herkunft, sowie über die näheren Umstände seiner Tätigkeit als Notar, und zeigt namentlich in einem interessanten Exkurs über die Bedeutung des Wortes «conversio», dass wir schlechterdings nichts genaueres bestimmen können über den Stand des Jordanes in der zweiten Hälfte seines Lebens. Dagegen gewinnt er über den Ort, wo Jordanes sein Werk verfasste, und über die Person des Vigilius, dem er seine Schrift widmete, positive Resultate. D.

* Dr. Josef POPP: *Steinle-Mappe*. München, allgemeine Verlags-Gesellschaft m. b. H., 1907. Preis Mk. 3. 50. — Es ist dem Referenten eine aufrichtige Freude, diese willkommene Ergänzung zu der auf S. 752 des Jahrgangs 1907 besprochenen Monographie Popp's über Eduard von Steinle ankündigen zu können. Die künstlerische Einführung zu den einzelnen Bildern ist mit feinem Verständnis gegeben, die Auswahl der Bilder gut, die Wiedergabe fast durchweg trefflich. Das in der angeführten Besprechung als erwünscht bezeichnete Bild «der Grosspönitentiar» (nicht «Grossinquisitor», wie es dort durch ein ärgerliches Versehen hiess) ist in der Mappe in einer ungemein wirkungsvollen Wiedergabe enthalten. Die Mappe wird sich viele Freunde erwerben und unsere Leser werden nach ihrer Kenntnis für diesen Hinweis dankbar sein. E. K. ZELEŃKA.

Ouvrages nouveaux.

Εκκλησιαστικὸς Φαρος, Ιανουάριος. Ἐν Ἀλεξανδρείᾳ, ἐκ τοῦ Πατριαρχοῦ Τυπογραφείου. 1908.

Revue intern. de Théologie. Heft 62, 1908.

Εταιρία ενωσις της Αγγλικανής μετα της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας. Εκθετις, Ιανουάριος, 1908. London, Brounce.

B. GRENFELL and A. HUNT: Fragment of an uncanonical Gospel from Oxyrhynchus. Published for the Egypt Exploration Fund by Henry Frowde, Oxford, 22 p., 1908, 1 Sh. (*Très intéressant.*)

Fr. HEINER: Der neue Syllabus Pius' X. oder Dekret des hi. Offiziums «Lamentabili» vom 3. Juli 1907. II. vermehrte Auflage. Mainz, Kirchheim, in-8°, Mk. 5. 50. 1908.

Guillaume HERZOG: La sainte Vierge dans l'histoire. Paris, E. Nourry, in-8°, 163 p., 1908. (*Voir la 3^e Variété de cette livraison, p. 340 et suiv.*)

A. HÜFNER: Das Rechtsinstitut der klösterlichen Exemption in der abendländischen Kirche. Mainz, Kirchheim, 1907, 124 S. in-8°.

Prof. Dr. H. LÜDEMANN (Bern): Religion und Leben, Vortrag; Bern, Bächler, 31 S., 1908.

NEUBERT: Marie dans l'Eglise anténicéenne. Paris, Gabalda, fr. 3. 50, 1908.

Fr. OEHNINGER: Unser Amt in unserer Zeit. Mit Rücksicht auf Kutters Buch «Wir Pfarrer». St. Gallen, in-8°, 1908, Fr. 1. 80.

O. PFLEIDERER: Die Entstehung des Christentums, II. Auflage. München, Lehmann, 1907, Mk. 4. —. (*Sehr lehrreich.*)

Religiöse Ideale der modernen Theologie. Vier Vorträge, gehalten in Frankfurt a. M., 1908. Verlag vom M. Diesterweg, Mk. 1. 60.

G. REVAULT D'ALLONES: Psychologie d'une religion (Guillaume Monod † 1896). Paris, Alcan, in-8°, fr. 5. —. 1908.

Dr. RHALLIS: Die Klosterklausur nach dem griechischen Kirchenrecht. Leipzig, Veit, 1908. Br.

J. DE TONGUÉDEC: La notion de vérité dans la «Philosophie nouvelle». Paris, Beauchesne, 1908, in-16°, 150 p.

Prof. VOIGT: Religionsunterricht oder Moralunterricht? Vortrag. Leipzig, Dürr, 1907, Mk. 1. 20. (*Zu lesen und überlegen.*)

D. J. WEBSKY: Protestantische Monatshefte. Neue Folge der Protest. Kirchenzeitung. 11. Jahrg., Heft 11. Leipzig, Heinsius, 1907, Mk. 4. —.
