

Zeitschrift: Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review
Band: 7 (1899)
Heft: 28

Buchbesprechung: Bibliographie théologique

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 01.02.2026

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

BIBLIOGRAPHIE THÉOLOGIQUE.

LOUIS CLÉMENT: **Henri Estienne et son œuvre française**;
Paris, A. Picard et fils, gr. in-8°, 1899.

Cet ouvrage très touffu et très érudit est une contribution précieuse non seulement à l'histoire de la langue française au XVI^e siècle, mais encore à l'histoire des mœurs de cette époque et de la Réforme. H. Estienne est né en 1531 et il est mort en 1598. Le savant professeur du lycée Janson a exposé avec exactitude et critiqué avec justesse son œuvre française, sa valeur comme grammairien, comme étymologiste et comme critique, ses exagérations en ce qui concerne les rapports du français et du grec, ses erreurs envers l'italien, son plaidoyer en faveur du français, ses critiques contre le ton affecté de la cour, contre l'italianisme et aussi contre les vulgarités du bas peuple. Toutefois, ce qui nous intéresse le plus ici, c'est l'écrivain huguenot. H. Estienne était pénétré des doctrines de la Réforme, mais il avait un esprit railleur et rabelaisien que le rigorisme calviniste ne pouvait pas supporter: de là entre ses coreligionnaires genevois et lui un malentendu dont il souffrit souvent.

A l'en croire, jamais le mal n'aurait été plus grave que de son temps. La faute en était à ceux qui, manquant à leur mission, entretenaient « le povre monde en cest aveuglement ». A la satire de l'Eglise romaine s'ajoute celle de la société laïque, « des larrecins, des homicides, de la paillardise et de la cruauté » de son siècle (voir son *Apologie pour Hérodote*). H. Estienne a beaucoup puisé dans les prédications populaires d'Olivier Maillard et de Michel Menot; il a invoqué le témoignage de Pétrarque contre la Rome des papes, et il a raillé vivement les « papicoles » et les « romipètes ». Dans sa dis-

cussion, il a pris à partie les scolastiques, les évangiles apocryphes, la Légende dorée; il s'est appuyé sur Guillaume de Saint-Amour et sur Nicolas Gallique, l'auteur de la *Sagette de feu*; il a lu des écrits mystiques, comme les *Conformités de St. François à J.-C.*, le *Quadragesimal spirituel* et la *Stella clericorum* (p. 79-83). Il a flétri l'Inquisition et les inquisiteurs. Il a glorifié les savants interprètes de la Bible, notamment son père Robert Estienne, contre l'opposition de la Sorbonne et du clergé. Il a rendu hommage à l'œuvre religieuse de Marot. Il a été impitoyable contre les moines, les ecclésiastiques romanistes et les cardinaux, et aussi contre les courtisans qui manquaient de conviction religieuse (p. 90). Il a attaqué de nouveau ces derniers, ces « méchants athéistes », dans ses *Dialogues du nouveau langage*; il leur a reproché leur machiavélisme (p. 131-132). Il a condamné le langage payen des auteurs de la Pléiade. Il n'admettait pas que sous le couvert de la fiction on profanât ce qui était l'objet de la croyance et du culte, ni qu'on méconnût les dogmes chrétiens. Il voulait dans la littérature et dans l'art (et en cela il était d'accord avec Th. de Bèze) une sincérité absolue, une concordance exacte de l'expression et de l'idée, de l'émotion et de la croyance; en un mot, il voulait une littérature et un art chrétiens. Il n'admettait pas qu'on dît *les dieux* au lieu de *Dieu*, ni *le ciel* au lieu de *Dieu*. Il reprochait aux chrétiens de *paganiser*, d'abuser des mots *fortune* et *nature*, « comme s'il ne falet plus parler de la providence de Dieu » (p. 162-166).

H. Estienne a fait des réflexions très judicieuses sur les défauts de l'éducation de son temps. Selon lui, on faisait de l'instruction un mauvais emploi; on envoyait les enfants écouter des maîtres renommés, mais dans l'espérance qu'au retour ils obtiendraient plus facilement une place. « Tant plus un François sera romanisé, ou italianisé, tant plutôt il sera avancé par les grands seigneurs. » Les enfants allaient à l'école plus tôt qu'autrefois, mais ils n'apprenaient rien. On ne les mettait à l'étude que « pour les rendre plus fins et affettez par le moyen de la compagnie ». Un vernis d'éducation purement mondaine, « trois ou quatre mots de latin » et par là-dessus le voyage d'Italie; tel était, d'après Estienne, le programme suivi par les pères de famille de l'aristocratie ou de la bourgeoisie riche, en l'an 1566. Il écrivit plus tard à son ami Crato

de Craftheim qui s'inquiétait des moyens propres à achever l'éducation de son fils, que c'était à Genève qu'il trouverait cette vie vraiment virile qui convient à un jeune homme, pour tremper son esprit et fortifier son caractère; mais il le détourna de l'idée funeste d'envoyer ce fils étudier par delà les monts (p. 138).

Bref, défenseur de la langue et de l'esprit français, H. Estienne a été, avant tout, un polémiste, polémiste non seulement en philologie, mais encore en religion, et cela contre le papisme, au nom même du christianisme et de la France. S'il eût vécu de nos jours, il eût réfuté point par point les récentes thèses de M. Brunetière, comme étant paradoxales, antireligieuses et antifrançaises.

E. MICHAUD.

Eugène DE FAYE: **Clément d'Alexandrie, étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II^e siècle**; Paris, E. Leroux, in-8°, 1898.

L'étude historique et critique des documents des premiers siècles chrétiens est de la plus haute importance pour faciliter l'union effective des Eglises chrétiennes: car cette étude, si elle est exactement faite, ne pourra que mettre en plus grande lumière, d'une part, les éléments divins du christianisme, et, d'autre part, les éléments plus ou moins philosophiques ou scientifiques que les hommes leur ont ajoutés; or c'est précisément cette ligne de démarcation entre les uns et les autres qu'il s'agit de tracer, l'union des Eglises ne pouvant s'opérer que dans les éléments divins enseignés par J.-C. même, et la liberté devant être admise relativement aux éléments purement humains. Aussi la *Revue* attache-t-elle le plus grand prix aux ouvrages qui, comme celui de M. E. de Faye, sont faits d'après les sources mêmes et avec une méthode objective et raisonnée.

Clément d'Alexandrie a cela de particulièrement intéressant qu'il est un des fondateurs, non pas des *dogmes chrétiens* (nous entendons par dogmes chrétiens les enseignements mêmes de J.-C.), mais de la *théologie chrétienne*, c'est-à-dire de l'explication philosophique des dogmes chrétiens. En réalité, les relations du christianisme et de la philosophie ont commencé

dès le temps des apôtres¹⁾. Avant Clément, il faut citer non seulement Justin et Athénagore, mais Aristide, Miltiade, Méliton, Pantène, etc. Clément est en progrès sur eux par l'enseignement didactique qu'il a donné dans son *Protrepticus* (le Convertisseur), dans son *Pédagogue*, et surtout dans ses *Stromates* (tapisseries), etc. Il a voulu concilier le christianisme et la science (ou gnose), et instruire davantage les chrétiens de son temps, qui, confondant souvent la science avec le gnosticisme hérétique, rejetaient la science ou plutôt la philosophie grecque, telle qu'elle était interprétée par les gnostiques hérétiques²⁾. Il s'agissait, vers l'an 190, d'éviter deux extrêmes : les uns (*simpliciores*) pouvaient compromettre l'avenir de l'Eglise par excès d'étroitesse, les autres (*gnostici*) par excès de largeur. Clément a tenu le juste milieu par son éclectisme et son indépendance : il a, en effet, combattu les gnostiques qui, par leur fausse science, altéraient les dogmes chrétiens ; il a rejeté l'athéisme épicurien ; il a reproché aux stoïciens de matérialiser Dieu ; il a loué Pythagore et Platon, qu'il a crus « inspirés par Dieu même » ; il a accepté de Philon plusieurs doctrines religieuses et philosophiques³⁾ ; il a glorifié la philosophie, parce qu'il a ainsi appelé « l'ensemble des doctrines qui enseignent la justice et la piété, dont chaque école fournit sa part⁴⁾ » ; il a repoussé les sophistes non moins que les athées et les sceptiques⁵⁾ ; il a tracé du vrai gnostique, c'est-à-dire du chrétien parfait, un portrait magnifique, de beaucoup supérieur à ce que le platonisme, le stoïcisme et le philonisme contenaient de plus élevé.

Je ne saurais résumer ici les travaux dont Clément d'Alexandrie a été l'objet pendant la seconde moitié du XIX^e siècle. Environ quarante historiens ou critiques ont essayé de préciser sa physionomie, sa valeur, sa doctrine et son rôle. C'est une tâche difficile. M. E. de Faye est le plus récent, et

¹⁾ « Les premiers rapports du christianisme avec la philosophie remontent presque à ses origines. Il y a eu contact dès l'âge apostolique... Le paulinisme lui-même trahit l'influence d'un courant d'idées qui était général et qui pénétrait partout. Le christianisme manifeste alors une remarquable aptitude à s'assimiler tout ce qu'il y avait de vivant et de durable autour de lui. » *E. de Faye*, p. 118.

²⁾ Voir p. 125-129.

³⁾ P. 203.

⁴⁾ P. 153.

⁵⁾ Voir l'excellent portrait qu'il fait des sophistes, p. 154-155.

son étude substantielle, très fouillée, très claire, est certainement remarquable, quoique trop délayée et remplie de répétitions. A-t-il dit sur le grand catéchète d'Alexandrie le dernier mot de la critique? Je ne le crois pas. Certes, ses études littéraires sur le *Protrepticus*, sur le *Pédagogue*, sur le *Maître*, et surtout sur la composition et la portée des *Stromates*, sont fort bien conduites. Mais qu'il me permette d'appeler son attention, en vue d'une nouvelle édition (que je souhaite vivement), sur les lacunes de sa troisième partie, où il restreint la « question dogmatique » aux seuls points suivants: l'idée de Dieu, la christologie et la description morale du vrai gnostique. Ce n'est pas assez: Clément d'Alexandrie mérite d'être plus approfondi.

Que M. de Faye me permette aussi de lui signaler quelques-unes de ses appréciations qui me paraissent erronées:

P. 34. M. de Faye dit qu'« on était alors au temps où partout l'épiscopat achevait *de se constituer et de devenir monarchique* ». Or l'épiscopat a été constitué dès le temps des apôtres, comme St. Paul l'enseigne; et d'autre part, dans l'ancienne Eglise, l'épiscopat n'a jamais été monarchique, comme St. Cyprien et les autres Pères l'enseignent, l'ancienne Eglise n'ayant connu d'autre monarque que J.-C. même. L'Eglise de Rome, il est vrai, a fait de l'évêque de Rome un monarque, mais l'Eglise de Rome n'est pas l'Eglise catholique.

P. 101. M. de Faye dit qu'il n'y a pas de *δόγματα* dans le N. T., et que c'est Clément qui a « élaboré des dogmes chrétiens » pour imiter les philosophes grecs. Libre à M. de Faye de donner le nom de *dogmes* à ce qu'il appelle les « formules stéréotypées » de la théologie, et non aux enseignements mêmes de J.-C. Mais les catholiques ont toujours appelé dogmes les enseignements mêmes de J.-C.; toujours ils ont vu des dogmes dans le N. T.; toujours ils ont distingué les dogmes et les « formules dogmatiques », lesquelles sont changeantes de leur nature et ont de fait changé souvent, tandis que les vrais dogmes proprement dits ne changent pas, l'Evangile du Christ étant un et inaltérable.

P. 211. M. de Faye s'exprime ainsi: « Pendant des siècles, l'antique Israël a été, grâce à l'allégorie, *entièrement ignoré* (!). Ce n'est qu'au XVI^e siècle que l'on *commence* (!) à *exhumer* (!) l'A. T. L'exégèse d'un Calvin marque un progrès très consi-

dérable dans la bonne direction. Néanmoins, pour *retrouver* (!) le véritable hébraïsme, il a fallu attendre *l'avènement de la critique historique* (!). Cela est tellement vrai que, pour les personnes encore habituées aux idées traditionnelles, la lecture de l'histoire d'Israël, *telle qu'elle s'écrit maintenant* (!), est une *révélation* (!). » Certes, je n'essaierai pas de réfuter ici ces affirmations si absolues et plus qu'étranges : c'est un volume qu'il faudrait écrire. Heureusement les lecteurs de la *Revue* n'en ont pas besoin : ils savent tout le respect que les chrétiens sérieux ont toujours professé pour la tradition universelle : ils savent que les exégètes de l'A. T. n'ont pas attendu Calvin pour établir le sens littéral des textes ; ils savent que l'ancienne Eglise n'a pas connu seulement l'allégorie, et que d'ailleurs Calvin ne s'en est pas privé à l'occasion ; ils savent que « l'avènement de la critique historique » n'est guère qu'une « formule stéréotypée » très peu précise, et qu'on peut lui faire signifier à peu près tout ce qu'on veut ; ils savent que l'histoire d'Israël « telle qu'elle s'écrit maintenant », est remplie de contradictions, les critiques ne s'entendant pas entre eux sur les règles mêmes de leur propre critique ; ils savent que la « révélation » en question, fondée sur tant de *peut-être*, est moins une lumière qu'une obscurité et qu'une confusion. Cela leur suffit pour le moment. Ce qu'ils veulent, c'est un édifice solide, et non une tour de Babel.

P. 222-223 : « Le simple fait, dit M. de Faye, que Clément se débarrasse, sans forme de procès, des anthropomorphismes de la Bible, prouve combien peu il a compris la religion d'Israël. » Ne pourrait-on pas dire, avec plus de vérité, que le simple fait de prendre à la lettre le style oriental et notamment les anthropomorphismes de la Bible, prouve combien peu ceux qui manquent à cette règle de critique élémentaire, comprennent la religion d'Israël ?

P. 244. M. de Faye dit : « Tandis qu'il demeure incertain si jamais le Logos de Philon revêt une personnalité, Clément ne nous laisse pas dans les mêmes doutes. A un moment précis, son Logos devient J.-C. Il est alors une personne. Mais qu'était-il dans sa préexistence ? Était-il, pendant cette première phase de son existence, une personne véritable ? Sur ce point, Clément *n'est pas plus précis* que Philon. Il ne paraît même pas s'être posé la question. Il y a toute une série de textes qui

font du Logos préexistant une personne. Il est *δ ουργός, ἀρχιερεὺς, σωτήρ*. Il est le *θελημα*, la volonté de Dieu. Autant dire qu'il est une personne véritable. La volonté, c'est le signe même de la personnalité. Les fonctions que remplit le Logos supposent une personne. *D'autre part*, il y a toute une série de textes qui réduisent le Logos à un attribut de Dieu et presque à une émanation de l'être divin. Il est l'intelligence du Père, il est tout entier lumière et cette lumière est celle du Père. Ainsi, à son tour, Clément émet sur le Logos des affirmations *contradictaires*.»

M. de Faye oublie que, tous les jours, nous disons nous-mêmes d'une *personne* qu'elle est une intelligence, une lumière, une volonté, une énergie, une force, etc., sans que nous songions, par ces termes abstraits, à nier la personnalité de cette personne. Clément a fait de même. Il ne s'est donc nullement contredit, et il n'a nullement manqué de précision. Son Logos, qui dès l'origine des choses est sauveur, qui a créé et qui gouverne l'univers, qui avant son incarnation en J.-C. a parlé par les prophètes et qui a donné aux Grecs leur sagesse ¹⁾, est évidemment une personne. Tous les théologiens qui ont parlé correctement de la Trinité, ont parlé comme Clément, et ils ont estimé être aussi précis qu'on peut l'être en des questions aussi élevées.

P. 249-251. M. de Faye dit: «Il semble que la grâce divine fût censée *s'épuiser* au moment du baptême; ce n'est plus *qu'à ce moment-là* qu'elle se déploie; après le baptême, *on n'en a plus besoin*... On le voit, le *βάπτισμα* devient de bonne heure un véritable rite d'initiation; il acquiert une importance *qu'il n'avait pas dans l'âge apostolique*. Il est certain que la notion *n'en est plus la même*. Elle s'est modifiée sous l'influence d'idées venues des mystères grecs... C'est un des traits les plus caractéristiques du christianisme du II^e siècle qu'il semble attribuer l'*ἄφεσις ἁμαρτίων* moins au Christ, à sa mort sur la croix, qu'à la vertu du baptême. *Cela devait être* (!)... De Clément, comme de tout le christianisme du II^e siècle, il faut dire qu'en ce qui concerne la portée attribuée à la mort du Christ, on est *à cent lieues* tout ensemble de St. Paul et de St. Augustin.»

Ces assertions de M. de Faye sont toutes gratuites. Il dit d'abord: «Il semble», puis: «On le voit», ensuite: «Il est

¹⁾ P. 242-247. Voir aussi p. 238 et 239.

certain », enfin : « Cela devait être ». Mais ce crescendo dans l'arbitraire ne constitue pas une preuve. M. de Faye oublie le rite du baptême, la triple immersion ou la triple infusion, qui n'a jamais cessé d'être très caractéristique et qui prouve qu'au II^e siècle comme au temps des apôtres la vertu du baptême a été la vertu même de la mort du Christ. L'altération que M. de Faye semble vouloir chercher, n'existe donc que dans son imagination. Il paraît même en avoir quelque soupçon, quand il convient (p. 252) que « Clément lui-même n'a pas été toujours conséquent(!), et que le sentiment chrétien et paulinien se faisait jour parfois ».

P. 254. M. de Faye, qui gourmande fort M. Ziegert d'avoir défendu l'orthodoxie de Clément, et qui cherche le plus possible, lui, à faire passer Clément pour hétérodoxe (par rapport à l'orthodoxie des apôtres), prétend que son Christ « a un caractère d'abstraction qui lui enlevait ou tendait à lui enlever sa réalité », et que le reproche de docétisme qu'on lui a adressé, « était fondé » ; et la preuve qu'il en donne, c'est qu'« il y a des textes qui affirment très nettement que Jésus n'a pas souffert ». M. de Faye avoue cependant, d'autre part, qu'il y a aussi des textes où Clément affirme que Jésus « a réellement souffert ». Comment peut-il supposer que Clément ait été assez sot pour commettre une pareille contradiction ? Selon Clément, comme selon tous les théologiens orthodoxes, J.-C. a réellement souffert comme homme, mais il n'a pas souffert comme Dieu. En disant que J.-C. n'a pas souffert, Clément voulait simplement affirmer sa divinité.

P. 261. Après avoir mentionné la distinction que fait Clément entre le commun des chrétiens et l'élite de ceux qu'il appelle les gnostiques véritables, M. de Faye s'écrie : « Voilà une distinction dont Clément n'a certainement puisé l'idée ni dans le christianisme apostolique, ni dans le christianisme de son temps... La vérité est que Clément, aussi bien que les gnostiques, est redevable de cette conception à la philosophie grecque. » M. de Faye se trompe : le Christ a enseigné des préceptes et des conseils, des préceptes pour rendre saints tous les fidèles, et des conseils pour rendre encore plus saints ceux qui se sentiraient appelés à les pratiquer ; et conformément à cet esprit, qui est l'esprit chrétien, St. Paul a distingué, lui aussi, deux nourritures, le lait pour les enfants et les faibles,

et la nourriture solide pour les estomacs plus forts (les gnostiques de Clément). Ce n'est donc nullement à la philosophie, mais au Christ même, que Clément a emprunté l'idée du sage ou du chrétien parfait (*justus justificetur adhuc*). M. de Faye n'est pas plus heureux lorsqu'il prétend que la ressemblance que nous devons nous efforcer d'avoir avec Dieu, est « une formule platonicienne » (p. 263). Clément lui-même l'a signalée dans la *Genèse*, et elle revient souvent dans le N. T., étant le fond même de la morale chrétienne.

P. 300. M. de Faye prétend que « le christianisme de Clément et d'Origène, après avoir jeté un magnifique éclat, devait être *renié par l'Eglise* ». M. de Faye fait allusion aux condamnations qui ont été formulées contre Origène, *non pas par l'Eglise*, mais par des théologiens, qui d'abord n'étaient pas l'Eglise, et qui ensuite ne voulaient nullement « renier le christianisme » d'Origène, mais seulement condamner certaines *opinions* professées par Origène ou attribuées à Origène, opinions qui leur paraissaient répréhensibles. M. de Faye, qui a fait dans son ouvrage beaucoup de distinctions plus subtiles qu'exactes, a manqué de faire celle-ci, qui est nécessaire.

Bref, ce qui a fait tomber M. de Faye dans toutes ces méprises, c'est sa tendance, inconsciente sans doute, à vouloir prouver que tout ce qu'il y a de bien dans Clément, au point de vue intellectuel, lui vient de Platon, au point de vue moral, du stoïcisme, et au point de vue religieux, de Philon, et non du christianisme même¹). C'est en vain que Clément prodigue les textes de l'A. et du N. T.; c'est en vain qu'il déclare que sa base est le Christ, et même que les philosophes grecs ont puisé dans l'A. T. leur notion élevée de Dieu et de la morale; M. de Faye cherche *généralement* à amoindrir le caractère essentiellement chrétien et parfaitement orthodoxe de la doctrine de Clément. Je dis « généralement », parce que, dans certains passages, il reconnaît « que Clément sentait profondément que le christianisme était *le véritable foyer* de sa vie morale et religieuse » (p. 295); « qu'il a proclamé la supériorité du christianisme sur la philosophie, et qu'il n'a voulu voir dans la philosophie que *l'auxiliaire* de sa foi chrétienne » (p. 297); et encore, qu'« en dernière analyse, ce qui donne à l'édifice

¹) Voir particulièrement les pages 204, 273, 288, 289 et 292.

(de sa doctrine) sa forme nécessaire, les lignes générales du bâtiment et en quelque sorte le type et le caractère qui le distinguent, *c'est le fondement, c'est le christianisme*; qu'on a ainsi un édifice qui, au premier aspect, *semble* tout entier l'œuvre de la philosophie, mais qui, *dans la réalité*, doit sa figure particulière et son plan *au christianisme* » (p. 298). Très bien. Telle est la vraie note. J'ajoute que M. de Faye comprendra l'orthodoxie de Clément, lorsqu'il distinguera les dogmes puisés par Clément dans l'enseignement même du Christ, et les explications philosophiques et morales de ces mêmes dogmes, explications ou formules théologiques qui ont été suggérées à Clément par ses connaissances de la philosophie grecque et du philonisme. Cette distinction est capitale; et c'est parce qu'ils l'oublient que nombre de critiques se fourvoient, en ne voyant plus dans la doctrine de l'ancienne Eglise que des « dogmes grecs », qu'ils mettent, bien entendu, en opposition contre les enseignements chrétiens du N. T.

Ce sur quoi l'on ne saurait trop insister, dans une étude sur Clément d'Alexandrie, c'est, d'une part, son traditionalisme, et, d'autre part, son spiritualisme. Son traditionalisme est manifeste, dans les nombreux passages où il se plaît à répéter qu'il ne fait que reproduire l'enseignement que les anciens ont transmis de père en fils depuis les apôtres. M. de Faye avoue lui-même (p. 213): « La *παράδοσις ἐκκλησιαστικὴ* était encore tout imprégnée de christianisme primitif. Clément y a puisé ce tact encore très sûr qui l'a préservé des grands écarts qui égarèrent les gnostiques et qui le maintint, en dépit des entraînements de l'allégorie, dans les limites d'une interprétation relativement saine du N. T.¹⁾ » Quant à son spiritualisme, il apparaît particulièrement dans son refus d'interpréter charnellement (*σαρκίνως*) les paroles de J.-C., et dans son exégèse allégorique, qui en était à ses yeux la conséquence²⁾. Contre les gnostiques charnels, il était nécessaire qu'un orthodoxe et un savant affirmât le gnosticisme spirituel. E. M.

¹⁾ Voir aussi p. 24-25, 37, 41 et 55.

²⁾ P. 38. Voir aussi p. 206-211.

Prof. Dr. FRIEDRICH: **Ignaz von Döllinger.** Sein Leben auf Grund seines schriftlichen Nachlasses. II. Teil: Vom Ministerium Abel bis zum Ablauf der Frankfurter Zeit 1837—1849. München, 1899, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 538 S.

Überraschend bald hat Prof. Friedrich dem ersten Band seines gross angelegten Werkes über Döllinger den zweiten folgen lassen. Von der Zeit, auf die sich dieser zweite Band bezieht, hat Döllinger in einem Schreiben vom 1. März 1887 dem Erzbischof Steichele von München das Geständnis abgelegt: „Ich gestehe, dass es für mich eine Zeit gab, in welcher ich selbst aufrichtig *wünschte*, das sogenannte Papalsystem annehmen und beweisen zu können.“ Dieser Wunsch musste auf Döllinger die gleiche Wirkung ausüben, die er heute noch auf manchen rechtschaffenen Mann in der römischen Gemeinschaft ausübt. Schon 1865 hat sich Döllinger angeklagt, der betreffenden Einwirkung zu sehr erlegen zu sein; er gestand, er „habe früher über die Ansprüche der Päpste und die Grundsätze der Kurie zu sehr als Sachverwalter und zu wenig als Historiker geredet“ (II, 18). Die Versuchung, als Sachverwalter aufzutreten, musste sich aber besonders fühlbar machen, wenn sich Döllinger nicht auf seinem akademischen Lehrstuhl, sondern inmitten einer politischen Körperschaft befand, in der es nicht an scharfen Ausfällen gegen die katholische Kirche fehlte. Friedrich behandelt den gewaltigen Stoff auch im vorliegenden Band mit strenger Objektivität und bemüht sich sichtlich, recht deutlich die äusserste Grenze zu beleuchten, bis zu der sich Döllinger in Zeiten erregter kirchenpolitischer Kämpfe als „Sachwalter“ der römischen Kurie, ja sogar der Jesuiten glaubte vorwagen zu dürfen. In dieser Hinsicht ist z. B. die Stellung, die Döllinger zu der Protestantenhetze in München (S. 174—189) und zu der berücktigten Kniebeugungsfrage (S. 190 ff.) einnahm, sehr charakteristisch. Auch als Abgeordneter der Universität München zur Ständeversammlung, als Mitglied des Frankfurter Parlaments und als Berater der Würzburger Bischofsversammlung führt Döllinger vielfach eine Sprache, die man in liberalen Kreisen auch heute noch einfach als ultramontan bezeichnen würde. Um so interessanter ist es, dass es dem genialen Gelehrten, dem seiner Kirche wie seinem Vaterlande mit ganzer Seele ergebenen Priester auch in dieser Zeit gar nicht gelingen wollte,

den eigentlichen Tendenzen des Ultramontanismus zu entsprechen. Das gilt sowohl vom dogmatischen wie vom kirchenpolitischen Gebiete. Als der nachherige Bonner Professor Reusch 1846 nach München kam, um hier seine Promotion vorzubereiten, war er sehr erstaunt, in Erfahrung zu bringen, dass man sich hier in allem Ernst mit der Frage der päpstlichen Infallibilität beschäftigte und Döllinger mehrere Stunden darauf verwendete, in diesem Punkt völlige Klarheit zu schaffen; Reusch hatte gemeint, dieser Punkt sei von vornherein klar und erledigt, d. h. unter wissenschaftlichen Theologen bedürfe die fragliche ultramontane Theorie gar keiner Widerlegung. Das war denn auch das Resultat, zu dem schliesslich der Professor gelangte: es müsse, meinte Döllinger schon 1846, um eine Sache sehr schlecht stehen, wenn ein so gescheiter Mann wie Bellarmin nichts Besseres dafür vorzubringen wisse. Bei solcher Überzeugung war er, ohne sich nur dessen bewusst zu sein, auch in seiner päpstlichsten Periode durch eine unübersteigliche Kluft vom Ultramontanismus geschieden. Auch musste Döllinger namentlich im Jahre 1848 erfahren, dass die Wege, auf denen er eine Erneuerung der deutschen katholischen Kirche nach ihrer Organisation, ihrem wissenschaftlichen und praktischen Leben und ihrem Einfluss auf die Gesellschaft anstrebte, keineswegs die Billigung der päpstlichen Kurie für sich hatten. Als im November 1848 die deutschen Bischöfe in Würzburg zusammenkamen, um in Anbetracht der veränderten Zeitverhältnisse über die zum Heil der Kirche nötigen Massregeln Beratung zu pflegen, war Döllinger der eigentliche spiritus rector, dem kein Mitglied der hohen Versammlung wirksam zu widerstehen vermochte. Ihm aber lag ganz besonders die Einigung der katholischen Kirche Deutschlands, die deutsche Nationalkirche am Herzen. Diese sollte darin bestehen, „dass eine organisch geordnete Verfassung der deutschen Kirche eingeführt, d. h. ein Primas wieder anerkannt würde, und ein bleibender Verkehr, ein gemeinschaftliches Benehmen, und in besonders wichtigen Fällen ein gemeinschaftliches Handeln und Auftreten durch die stete und regelmässige Verbindung der Bischöfe untereinander sich bildete, und dass dieser Teil der katholischen Kirche auf einer Nationalsynode vollständig vertreten, für alle deutschen Kirchen bindende Beschlüsse fasste“. Die versammelten Bischöfe gerieten ob Döllingers Vortrag in helle Begeiste-

rung und erklärten ihre rückhaltlose Zustimmung. An schismatische Absonderung von Rom dachte natürlich niemand, aber allerdings hatte man doch die Vorstellung, dass für die Kirche in Deutschland besser gesorgt sei, wenn sie ihre eigene Kraft zusammennehme und sich selbst regiere. Allein diese Vorstellung hat nach ultramontanem Urteil eine sehr bedenkliche, zu Häresie und Schisma hinneigende Seite. Dem Traum des deutschen Episkopats wurde bald ein Ende gemacht. „Wegen der laut Erfahrung nur zu häufig aus Nationalkonzilien für die allgemeine Kirche hervorgegangenen Gefahren“ musste auf päpstliche Weisung der ganze Plan einer nationalen Organisation der katholischen Kirche in Deutschland aufgegeben werden.

In Döllingers Leben spiegelt sich die Kirchengeschichte seiner Zeit. Gebe Gott dem hochverdienten Biographen Gesundheit und Kraft, diese und andere Arbeiten zur Vollendung zu bringen.

E. H.

P. GACHON: **Quelques préliminaires de la Révocation de l'édit de Nantes en Languedoc (1661-1685)**; Paris, A. Picard et fils, 1899, in-8°, 7 fr.

L'auteur a divisé son ouvrage en deux parties: 1° *la Procédure* (1660-1680), où il examine la condition civique des réformés, leur condition religieuse, la propagande catholique par les Etats de Languedoc, et enfin leur condition administrative et économique; — 2° *la Violence* (1680-1685), où il décrit leur situation en 1680, le rôle de Daguesseau (père du chancelier), celui des Etats en 1680-1682, les mesures de rigueur, les essais de conciliation, la résistance et la répression, et les rigueurs de la procédure. — Suivent 62 pièces justificatives, documents authentiques et très détaillés, qui jettent sur les actes en question la plus vive lumière.

Il est impossible d'analyser cet ouvrage, qui est tout de détails minutieux. Il montre l'immense part que le clergé a prise dans la préparation de l'acte de 1685, question déjà élucidée par MM. Lanfrey et Frank Puaux. Il montre, en outre, que, si le clergé a dirigé en particulier l'action contre la doctrine, le culte, la discipline et l'enseignement protestants; s'il

a soutenu cet effort par les missions, les conversions, la corruption et la crainte, à côté de lui les gens du roi, officiers de justice et intendants, ont eu leur part personnelle et leur initiative aussi. On y voit clairement la redoutable docilité des Etats à servir les projets des évêques, mal profondément enraciné dans l'administration française.

L'auteur termine ainsi ce lamentable tableau des intrigues odieuses et des abominables persécutions dirigées contre les protestants: « Certains courants se produisent parfois contre une religion, une race ou une simple collectivité, où il est bien malaisé de discerner, même aux témoins oculaires, la nature des poussées qui les forment: si c'est la conviction ou l'intérêt, ou les deux ensemble. Bien des gens honnêtes, à la veille de la Révocation de l'Edit de Nantes, crurent de bonne foi, en persécutant les Religionnaires, assurer leur salut au même moment qu'ils soignaient leur fortune en ce monde. Il serait superflu de recourir à leur exemple pour se persuader que toutes les libertés sont solidaires, que la conscience humaine doit être avant tout respectée. Le sacrifice qui en serait fait à un dogme exclusif ne prouverait jamais que l'influence d'une meurtrière superstition. » Une *meurtrière superstition*! Telle a été et telle est encore la superstition romaine.

E. M.

Lic. L. K. GÆTZ: **Geschichte der Slavenapostel Konstantinus (Kyrillus) und Methodius.** Gotha, Friedr. Andr. Perthes, 1897, in-8°, 272 p.

Vor fünfzig Jahren schrieb *Wattenbach*: „Über die Geschichte der mährischen Apostel Kyrill und Method ist schon sehr viel geschrieben und fast über jeden einzelnen Punkt sind lebhafteste Fehden geführt worden.“ Seitdem ist die einschlägige Litteratur ganz ausserordentlich vermehrt und ist ebenso oder noch mehr gestritten worden. Wer zählt die Namen alle? Wir nennen nur die hervorragenderen: *Dobrowsky, Palacky, Safařík, Stránský, Stulc, Dudík, Bily* unter den Tschechen; *Rački, Kopitar, Miklosich, Majar* unter den Südslaven; *Pogódin, Solowjew, Lawrowski, Grigorowic, Gorskij, Bodjanskij, Iresnewskij* unter den Russen; *Dobner, Dümmler, Wattenbach, Kössing, Ginzler, Gætz* unter den Deutschen;

Leger, *Lapôtre* unter den Franzosen. Die zwei neuesten Veröffentlichungen über die Slavenapostel sind die des Jesuiten *Lapôtre* und des Altkatholiken *Götz*. Bewegt sich auch *Lapôtre* freier als *Ginzler*, so kann er doch, wie *Michaud* in der Recension des Buches (*Revue*, 1899, Nr. 25, p. 167) treffend sagt, „einen Papst nicht verurteilen“. Damit ist aber schon die historische Unbefangenheit und Objektivität *Lapôtres* gerichtet. Neues weiss uns der Jesuit über *Konstantin* und *Methodius* nichts zu sagen, und wir begreifen nicht, wie die slavische Zeitschrift „*Velehrad*“ (1897) über die Ausführungen *Lapôtres* in Ekstase geraten konnte. Einen entschiedenen Fortschritt dagegen bedeutet das Buch von *Götz*. Über verschiedene Fragen erhalten wir neue Aufschlüsse. Wir heben einige Punkte hervor:

1. *Quellen*. „Die Geschichte der Slavenapostel“, bemerkt richtig *Götz* (Einl. p. 6), „kann nicht eher geschrieben werden, als wir nicht über den Wert und die Zuverlässigkeit der Quellen möglichst im klaren sind.“ Ihnen widmet *Götz* den ersten, den untersuchenden Teil seiner Arbeit. Er gelangt zu überraschenden, von den bisherigen vielfach völlig abweichenden Resultaten. Als Hauptquelle für die Geschichte des *Konstantinus* gilt *Anastasius bibliothecarius*. Bis vor einigen Jahren waren der allgemeinen Forschung nur zwei kleinere Stücke des *Anastasius* bekannt. Diese sind, wie *Götz* ausführt, durch den im Jahre 1892 von *J. Friedrich* veröffentlichten *Brief des Anastasius an Gauderich von Velletri* um ein höchst bedeutsames Stück, die nunmehr wichtigste Quelle, vermehrt worden. Der Brief ist wichtig, einmal durch die direkten Nachrichten über das Leben, Wirken und die Schriften des *Konstantinus*, dann aber, weil durch ihn die Echtheit und Glaubwürdigkeit einer weiteren Urkunde, der *translatio s. Klementis*, oder der sogenannten italischen Legende, sichergestellt wird. Alle weiteren Quellen, folgert weiter *Götz*, sind nach ihrer Übereinstimmung mit *Anastasius* und *Gauderich* zu beurteilen. Soweit sie mit diesen übereinstimmen, erscheinen sie durchaus glaubwürdig; was aber den beiden Quellen widerspricht, muss als unrichtig verworfen werden. — Ein anderes überraschendes Resultat von *Götz* Untersuchung betrifft jene *Papstbriefe*, die als besonders wichtige Quellen für die Geschichte des *Methodius* verwendet zu werden pflegten, nämlich a) ein von *Hadrian II.* an den mährischen Fürsten *Rastislav* und die Fürsten *Svatopluk* und *Kocel* im

Jahre 869 gerichtetes Schreiben, das in der *vita Methodii* c. 8 uns überliefert ist; b) ein Schreiben Johanns VIII. an Svato-pluk vom Jahre 880. Das beiden Urkunden Gemeinsame ist die angebliche Bestätigung der slavischen Liturgie durch Rom. Götz erbringt nun den Nachweis, dass diese Papstbriefe *Fälschungen* sind.

2. *Hat Konstantinus (Kyrillus) eine eigene Buchstabenschrift für die Slaven erfunden?*

Nach der *vita Methodii*, der *vita Konstantini* und den auf ihnen fussenden jüngeren Quellen nahm man früher allgemein an, dass das noch jetzt bei den Russen und Serben übliche sogenannte kyrillische Alphabet, welches gleich dem Vulfilas im wesentlichen auf dem griechischen beruht, das von Konstantin (Kyrill) erfundene sei. Neuere Forschungen (*Kopitar*, *Miklosich*) hingegen kamen zu dem Ergebnis, dass der Kyrillica eine ältere slavische Schrift, die Glagolica, vorangegangen sei. *Ginzl* hält mit *Hanuš* Kyrill für den Erfinder der Glagolica und datiert die Kyrillica, auf *Safařík* sich stützend, in eine spätere Zeit, lange nach Kyrills Tod. *Lapôtre* lässt die Frage, ob die angebliche Schrift des Konstantinus die glagolitische oder die kyrillische sei, ganz offen. Allen diesen *pro* und *contra* macht die *translatio des Gauderich* ein Ende. Nach dieser gestaltet sich, wie Götz ausführt, die Sache viel einfacher: sie hat die nackte Mitteilung, dass Konstantinus das Evangelium vor seiner Abreise in das Slavische übersetzt und nach Mähren mitgebracht habe. Von einer Erfindung der slavischen Schrift weiss sie nichts, setzt also die erforderlichen Schriftzeichen als schon vorhanden gewesen voraus.

3. *Die slavische Liturgie — war sie vom päpstlichen Stuhle gestattet oder verboten?*

Auf Grund der angeblichen Papstbriefe, Hadrians II. (869) und Johanns VIII. (880), hat man bisher allgemein angenommen, dass die slavische Liturgie vom päpstlichen Stuhle gestattet worden sei. Und um sich diese auffallende päpstliche Duldung einigermaßen zu erklären, dichtete man den Päpsten „einen hohen Standpunkt“, „politischen Scharfblick“ und Ähnliches an. So sieht *Wattenbach* (Beiträge zur Geschichte der christlichen Kirche in Mähren und Böhmen) in Johann VIII. einen klugen Mann, „welcher sich mehr durch eine gewandte und rastlos verfolgte Politik, als durch eifriges Festhalten dogmatischer

Sätze auszeichnete, dessen Standpunkt hoch genug war, um innerhalb der Kirche verschiedene Ansichten und Gebräuche zu dulden“. Ähnlich urteilen *Ginzel* und *Lapôtre*. Mit dem von Goetz erbrachten Beweis der Unechtheit dieser Papstbriefe *fällt auch die angebliche päpstliche Bestätigung der slavischen Liturgie*.

4. *War der Ritus der griechischen oder der römischen Kirche?*

Die einen, wie Stránsky, Dobrowsky, Dudík, Golubinskij, Kohl, Dümmler, Kössing, erklären sich für den *griechischen*, andere, wie Asseman, Dobner, Ginzel, für den *lateinischen* Ritus, wieder andere, wie Kopitar und Palacky, lassen die Frage offen. Unter den neueren neigt *Lapôtre* zur Annahme des griechischen Ritus. *Goetz* wieder meint, dass, wenn nur die geschichtlichen Quellen befragt werden, „Methodius, das von Konstantinus begonnene Übersetzungswerk konsequent fortsetzend, die bei den Mähren und Pannoniern vorgefundene lateinische Messliturgie in die slavische Sprache übersetzt habe — an der Liturgie selbst hätte er also nach diesen Texten gar nichts geändert“. Doch betont Goetz selbst, die geschichtlichen Quellen allein seien nicht massgebend, und die sprachlichen Quellen wichtiger als sie; daher gehöre die Frage vor das Forum der philologischen Kritik, und werde darum auch mit Recht von *Jagić* für die slavische Philologie in Anspruch genommen. Wir hätten gewünscht, dass Goetz auch zu dieser Frage eine entschiedene Stellung eingenommen hätte. Schon *Safařik's* Beleuchtung der durch Dr. Höfler aufgefundenen glagolitischen Fragmente scheint uns ein Wegweiser zu sein. Noch mehr aber weist die *mährische Agende*, im besonderen der Ritus der Wasserweihe in der Vigilie des Dreikönigsfestes, auf den griechischen Ritus hin. Dieser Ritus mit seinen langen Gebeten, den wiederholten Exorcismen und den Segnungen ist offenkundig ein Überbleibsel der griechischen Liturgie; er kommt, wie wir des näheren von *Bily* (*Dejiny sv. apostolu slovanskych, Cyrilla a Methoda*) erfahren, ausser in Mähren nur noch in Böhmen, sonst in keiner der benachbarten Diöcesen in Schlesien, Polen, Ungarn, Österreich vor. Wir möchten hiermit Goetz' Aufmerksamkeit auf diesen Punkt lenken.

5. *Methods Reise nach Byzanz.*

Nach der *vita Methodii* ist Methodius nach Johannis VIII. Tod nach Byzanz gereist, um daselbst eine Stütze gegen seine

Widersacher, namentlich den Ränkeschmied Wiching, zu suchen. *Dümmeler* hält dies für einen Irrtum, *Leger* und *Bily* für eine Sage. *Lapôtre* giebt die Reise zu, stellt sie aber als unter den Auspicien Roms unternommen hin. *Götz*, der gleichfalls für die Reise eintritt, nimmt dagegen als sicher an, „dass Methodius nach Johanns Tod in Konstantinopel *Schutz und Anlehnung an seine Mutterkirche gesucht und gefunden hat*“. Was Götz dafür ins Feld führt, können wir durchaus unterschreiben.

6. *Welches war Methods Bischofssitz?*

Ginzel giebt der Anschauung Ausdruck, Methodius sei „gleich dem Apostel der Deutschen, Bonifacius, Erzbischof ohne bestimmten Sitz“ gewesen, und *Götz* giebt ihm hierin nicht Unrecht. Wohl. Aber ob auch Methodius, wie es sein Amt mit sich brachte, bald hier, bald dort weilte, so schliesst dies nicht aus, dass er einen Mittelpunkt seiner Thätigkeit hatte, wo die Metropolitankirche stand und wohin er seine Geistlichen zur Synode berief. In der „Synodalkirche“ (pannon. Leg.) wurde er zur Ruhe bestattet. Wo, in welcher Stadt stand diese Kirche? *Götz* sagt: „Dafür haben wir keinen Anhaltspunkt.“ *Ginzel* (pag. 92, 7) weist auf den Hauptsitz Svatopluks, Dewina oder Velehrad, hin. Nach den Untersuchungen des mährischen Landesarchivars *Brandl* kann es nur das alte *Velehrad* sein, dort, wo heute die *Altstadt und Ungarisch-Hradisch* steht. Dafür sprechen die Urkunden der Jahre 1202 und 1228, ferner die zutreffende Lage des Ortes, sowie endlich die vielen von der Zeit der mährischen Könige und der Slavenapostel zeugenden Denkmäler in der ganzen Gegend. Referent stiess wiederholt auf solche Zeugen längst entschwundener Zeit bei seinen Wanderungen in jener dem mährischen Slaven geheiligten Gegend. Vielleicht ist es demselben gegönnt, in einer eigenen Studie darauf zurückzukommen.

7. *Hat Method den Böhmenherzog Bořivoj getauft und kirchlichen Einfluss auf Böhmen gehabt?*

Dass das Christentum nach Böhmen durch *deutsche* Glaubensboten kam, wird nur noch von jenen angezweifelt, die in ihrem Chauvinismus um jeden Preis sich wehren, eine ihnen von Deutschen gewordene Gutthat anzuerkennen. Ob aber im 9. Jahrhundert Methodius den Böhmenherzog Borivoj getauft und kirchlichen Einfluss auf Böhmen genommen hat, darüber wird viel gestritten. Verfochten wird diese Annahme von *Dudík*,

Palacky, Ginzel, Leger und auch *Wattenbach*. Sogar die Einführung der slavischen Liturgie in Böhmen wird von ihnen (Wattenbach ausgenommen) betont. Während jedoch *Leger* die Einführung derselben gleichzeitig mit der Einführung des Christentums annimmt, verlegt sie *Ginzel* ins 11. Jahrhundert. *Bilys* Notiz vollends, dass der auf griechischen Ursprung weisende Ritus der Wasserweihe in der mährischen Agende auch in Böhmen vorkomme, ist geeignet, diese Annahmen zu stützen. Andere dagegen, wie namentlich Höfler, lehnen alle diese Annahmen entschieden ab. Und *Gætz* nennt sie „Vermutungen und Kombinationen, die in den echten und gleichzeitigen Quellen keinen sicheren Grund haben“. Man sieht, das letzte Wort in der Kyrillo-Methodeischen Forschung ist noch nicht gesprochen, und wir möchten zweifeln, ob es überhaupt gesprochen werden wird.

Überblicken wir nun die Gesamtlitteratur über die Slavenapostel, so bedeutet uns das Buch von *Gætz* in seinen auf streng quellenmässiger Untersuchung, feiner Beweisführung und objektiver Darstellung aufgebauten neuen Resultaten einen eminenten Fortschritt in der Kyrillo-Methodeischen Forschung.

Pfarrer SCHIRMER.

R. DE LA GRASSERIE: **De la psychologie des religions**; Paris, F. Alcan, 1899, in-8°, 308 p., 5 fr.

Chercher dans l'âme entière tous les motifs qui la rendent religieuse, expliquer non seulement le *comment*, mais le *pourquoi* des actes religieux dont elle est l'inspiratrice et la cause, est, certes, une étude très philosophique et très élevée, surtout si, après avoir découvert et expliqué ces mobiles, on cherche encore à les classer, de manière à donner une notion réellement scientifique de ce qu'on pourrait peut-être appeler les lois psychologiques de la religion.

L'auteur, qui est juge au tribunal de Rennes et qui a écrit son livre plutôt pour les hommes du monde que pour les philosophes et les théologiens de profession, a cru devoir, dans une première partie (p. 7-177), décrire dans leurs principes, dans leur genèse et dans leur évolution, les trois domaines de toute religion: le dogme, la morale et le culte. Ce

long exposé préalable aurait pu être omis comme déjà connu, et l'auteur aurait dû, je crois, concentrer tous ses efforts sur le fond même de son sujet. Dans une seconde partie (p. 178-275), il a énuméré les principales « lois psychologiques » et il les a appliquées aux faits religieux : ce sont les lois 1° des causes efficientes et des causes téléologiques, 2° de la forme de l'évolution, 3° de la condensation et de la raréfaction, 4° de l'hétérogénéité, 5° du symbolisme, 6° du formalisme, 7° du mythisme, 8° de l'imitation, 9° de l'unité de l'esprit humain, 10° de la capillarité, 11° de l'alternance entre le concret et l'abstrait, 12° de l'alternance entre le subjectif et l'objectif. L'auteur, sur tous ces points, particulièrement sur les cinq premiers, a émis des observations très intéressantes, mais aussi des appréciations qui paraissent dénuées de preuves, purement arbitraires et même erronées. Enfin, dans une troisième partie, qui aurait dû être la plus substantielle et la plus importante, et qui malheureusement est très courte et très incomplète (p. 276-300), il a examiné les « mobiles psychologiques » des religions, et il les a réduits à trois : les mobiles égoïstes qu'il a résumés dans la peur, les mobiles égo-altruistes qu'il a résumés dans l'intérêt, et « ceux altruistes » (*sic*)¹⁾ qu'il a résumés dans l'amour. Cette psychologie amoindrie et faussée par son amoindrissement ne saurait être admise. La psychologie n'est pas la science des sentiments seulement, mais de l'âme entière. Dans l'âme, il y a des facultés intellectuelles et non seulement des facultés sentimentales. L'auteur, qui termine son volume en disant que « la religion semble émaner de l'*esprit* humain », aurait dû ne pas oublier l'activité de ce dernier dans la genèse et dans l'évolution des idées religieuses, et ne pas se borner à mentionner la peur, l'intérêt et l'amour ; d'autant plus que ces trois sentiments ne sont pas tous les mobiles des faits religieux.

Aussi la manière dont l'auteur explique la genèse de la religion, est-elle inacceptable. Dans le chapitre « des mobiles égoïstes », il dit : « L'homme trouvait dans les parents qui l'avaient procréé un secours, mais très faible, car ils pouvaient à peine se protéger eux-mêmes ; cependant ce secours fut la source

¹⁾ Dans tout le cours du volume, l'auteur a affecté de répéter la locution anti-grammaticale : *celui égoïste, ceux matériels, celles morales*, etc.

d'une vénération profonde qui s'étendit bientôt même au parent mort et qui fonda *la religion mortuaire*... Si le droit social a commencé par la crainte, il en a été de même pour la religion et ce mobile est demeuré le principal. Il l'a d'abord été certainement de la religion mortuaire. L'ancêtre qui avait bien châtié, même mort, restait redoutable... Tandis que l'instinct de la conservation a créé la croyance en l'immortalité de l'âme, celui de la peur a créé la religion *démoniaque*, et celui du bonheur à son tour *la religion proprement dite*... Telle est la première sorte des mobiles psychologiques de la religion; ils sont essentiellement égoïstes, la considération de Dieu ou des autres hommes n'y est pour rien » (p. 278 et 287). Je ne saurais ici réfuter toutes les erreurs ni combler toutes les lacunes que ces quelques lignes contiennent. Sans aucun doute, il y a des gens qui ne sont religieux que par crainte, d'autres que par intérêt, d'autres aussi par amour; mais expliquer l'origine de la religion par la peur seule, sans que la considération de Dieu y soit pour quoi que ce soit, et réduire cette religion primitive à n'être qu'une religion *mortuaire*, à n'être, en d'autres termes, que la crainte du parent qui a « bien châtié », puis représenter cette religion comme démoniaque, c'est vraiment supposer les hommes primitifs dénués de toute raison, incapables d'appliquer aux mouvements quotidiens du ciel et de la terre le simple principe de causalité, et de s'élever à la notion de Dieu, cause de l'univers. L'homme ainsi abaissé n'est plus un animal raisonnable, et M. de La Grasserie ne donne aucune preuve que tel ait été l'homme primitif. Il ne prouve pas davantage ses prétendues explications de l'origine du monothéisme (p. 192), de l'origine du sacrifice (p. 185-189); il ne justifie nullement le qualificatif de « mécanique » donné à la cause de la religion (p. 196 et 198). Tantôt il semble confondre le dogme et le mythe (p. 11), tantôt il distingue la mythologie et la dogmatique (p. 40). Il a une fausse notion de la vraie foi, lorsqu'il dit que le mystère admis par elle est une « contradiction formelle avec la raison » (p. 58). Il se trompe également lorsqu'il dit que le Christ n'est mort que pour racheter « le péché héréditaire commis à l'origine de la race », et non les péchés actuels (p. 126). Etrange aussi est l'explication qu'il donne de la distinction que l'homme fait entre le corps et l'esprit: elle viendrait, dit-il, de ce que l'homme, voyant le

corps décomposé par la mort, « veut que l'*élément spirituel* qu'on ne voit pas se décomposer survive » (p. 95); cercle vicieux manifeste. L'auteur n'a pas non plus d'idée claire sur le dogme chrétien de la vie future, quand il dit que l'apocatastase (qu'il appelle une « amnistie » finale et générale) lui est plutôt contraire (p. 105). Etc., etc.

Mais, je le répète, à côté de ces erreurs sont d'excellentes observations, par exemple: que, dans la doctrine catholique (romaine), le fait de ne pas avoir assisté à la messe est aussi sévèrement puni outre-tombe que l'homicide ou le parricide, ou tout au moins l'est pendant la même durée de temps (p. 14); — que « cela est beaucoup plus grave d'avoir omis une genuflexion au moment prescrit que d'avoir commis un délit envers un autre homme, et tout au moins, lorsque la religion a progressé, les deux faits sont considérés comme de gravité égale » (p. 62); — que les religions (Eglises) ne peuvent s'unir que lorsqu'à côté des ressemblances nécessaires, elles offrent aussi des dissemblances non moins nécessaires; c'est ce que l'auteur appelle la loi d'hétérogénéité (p. 224). Etc. Bref, les esprits sérieux et instruits peuvent tirer profit de ce livre, à la condition de distinguer le bon grain du mauvais.

E. M.

Josef MÜLLER, Dr. phil.: **Der Reformkatholizismus.** I. Teil. Die wissenschaftliche Reform. 2. vermehrte Auflage. II. Teil. Die praktischen Reformen. Für die Gebildeten aller Bekenntnisse dargestellt. Zürich, 1899, Cäsar Schmidt.

Das Werk trägt einen Januskopf. Auf der einen Seite blicken wir in ein kriegerisch ernstes, finsternes, auf der andern in ein friedverheissendes, mildes Antlitz. Wir sehen zuerst den Verfasser in voller Wehr eines Kreuzritters für römische Kirche und Papsttum auf den Plan treten, dann wieder im Friedenskleid des Apostels die Segnungen von Reformen „den Gebildeten aller Bekenntnisse“ verkündend. Dass der Papst der Statthalter Gottes und der unfehlbare Universalbischof sei, dafür werden die so oft schon durchlöchernten Beweisstellen Matth. 16, 18, Luc. 22, 31 und Joh. 21, 15 abermals ins Feld geführt. Sogar Ignatius (die römische Kirche, „die Vorsteherin des Liebes-

bundes“), Irenäus (die Kirche, „mit der wegen der mächtigeren Prinzipalität alle Gläubigen übereinstimmen müssen“) und Augustinus („causa finita“) müssen das auffällige Gebäude stützen helfen. Kaum glaublich! Der Verfasser hätte sich füglich bei Langen („Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontifikat Leos I.“) darüber belehren können, wie das „προκαθήμενη τῆς ἀγάπης“ des Ignatius, die „potior (potentior) principalitas“ des Irenäus und die „causa finita“ des Augustinus gemeint seien. Aber wir müssen zweifeln, dass der Verfasser sich in dieser Richtung überhaupt eines Besseren belehren lassen wollte, wenn wir lesen, wie er einen Döllinger der „Parteilidenschaft und Gelehrtenverranntheit“ bezichtigt, wie er jene, die das Vaticanum verwarfen, mit dem Titel „Apostaten“ beehrt, die „nicht mehr das Recht haben, sich als die alte katholische Kirche zu gerieren“, wie er von „Verrat an der Kirche“ spricht u. s. w. Die Übertrittsbewegung in Österreich berührend, gebraucht er sogar Ausdrücke, wie „Schakale, die auf die Beute warten“, „charakterlose Buben, die sich von den Silberlingen des evangelischen Hilfskomitees ankaufen lassen“, „evangelischer Hetzbund“ u. a., Ausdrücke, die im Munde eines Doktors der Philosophie zum mindesten befremden. Mit allen möglichen und unmöglichen Gewährsmännern sehen wir ihn in die Arena treten, sogar mit dem „Übermenschen“ Nietzsche, demselben Nietzsche, der das Christentum „eine unvornehme Religion der Entartung und der *décadence*“ nennt! — Aber auf einmal besinnt er sich. Er findet bei Gregorovius (römisches Tagebuch) die Kehrseite, dass „die römische Kirche nur noch eine entseelte Maschine“ sei. Mit Hobbes meint er: „Semper idem sentire et nil sentire, in idem recidunt“, und mit Funk: „Wer es zu keiner Sondermeinung bringt, leistet auch nichts für den Fortschritt der Wissenschaft.“ Wir sehen ihn schliesslich bei Bernhard anlangen: „Melius est, ut scandalum oriatur, quam veritas relinquatur.“ *Und nun zeigt er uns das andere Gesicht.* Er will *durch Reformen „heilen und versöhnen“*. Er verlangt: Anerkennung und Verwertung der modernen Fortschritte in allen Wissenschaften, namentlich in Philosophie und Theologie; Benützung der Universitäten für die studierende Jugend als der Haupt- und Centralstätten der Wissenschaft; Wiedereinführung von Synoden, damit auch der Seelsorgeklerus über seine Angelegenheiten und über die der Kirche beraten könne;

grössere Annäherung an die Laienwelt; des ferneren ist ihm der Mangel der hl. Schrift in den Händen der Laien ein bedauernswertes Hindernis der Belehrung; in Kritik und Polemik möge jene unchristliche Gehässigkeit, welche so schön die Miene des Glaubenseifers annehmen kann, die Lieblosigkeit, die nur verletzt, ohne das mindeste zu nützen, und die um so empörender wirkt, wenn sie gegen geniale Geister und Führer in Philosophie und Dichtkunst sich wendet, endlich einmal einer objektiveren und christlicheren Beurteilung Platz machen; statt Steigerung der Gegensätze dürfte Annäherung an das Empfinden der Gegenwart am Platze sein; mit Manning verlangt er, Christus und der hl. Schrift grösseren Raum in den Predigten zu gönnen auf Kosten der Unterscheidungslehren und der Heiligen-, besonders Marienverehrung, in den Gebeten das Pater vor dem Ave, die Namen-Jesu-Litanei vor der Lauretanischen zu bevorzugen; des weitern ist es ihm um eine tüchtige wissenschaftliche theologische Fachbildung des Klerus zu thun, verbunden mit ascetischer Erziehung und praktischer Schulung; er betont ein würdigeres Verhältnis zwischen dem sogenannten niederen Klerus und den Oberen; er verlangt endlich eine würdigere Bezahlung der Geistlichen. Zum „*politischen Katholizismus*“ übergehend, meint der Verfasser, die Kirche müsse auch Politik treiben, doch habe sie sich vor zwei Klippen zu hüten: vor Übergriffen in das staatliche Gebiet und vor dem Verlieren in politische Machtfragen mit Hintansetzung ihrer eigentlichen überweltlichen Aufgabe. Das *Centrum* wird von ihm scharf gegeisselt. Das Wort Hansjacobs: „Das Centrum ist, wenn man auf seine selbstsüchtigen Führer sieht, ein Gloria sine Credo, wenn auf seine folgsame Herde: ein Credo sine Gloria“, macht der Verfasser zu seinem eigenen. Windthorst ist ihm ein Intriguant, und die kleineren Geister, die Lieber und Bachem, die Gröber und Wacker, die Daller und Orterer fasst er gar unsanft an. Die Reden des Centrums und der Inhalt seiner Blätter erinnern ihn an Zolas Wort über Gambettas Reden: „Welch ein Spülicht, welche Langweiligkeit, Seichtheit der Gedanken, Abgedroschenheit und Kunstlosigkeit der Form!“ Den *Index* besprechend, erinnert er an Döllingers Klage aus dem Jahre 1868: „Ein bitter gehässiger Ton, ein pruritus des Denunzierens und Censurierens greift um sich, welcher den ruhigen, nur das Wohl der Kirche und

Wissenschaft berücksichtigenden Beobachter mit Trauer und Widerwillen erfüllen muss.“ Und er fügt hinzu: „Wir sind seitdem noch weiter gekommen.“ Die *Orden* betreffend, findet Dr. Müller, dass dieselben überschätzt werden. Vom Jesuitenorden vollends sagt er: „Dass man den Orden wieder aufleben liess, war ein verhängnisvoller Fehler und ein schwerer Nachteil für die katholische Kirche.“ Und: „Wir am Ende des Jahrhunderts wissen jetzt, wohin wir durch die Jesuiten gekommen sind; die Saat ist aufgegangen, die Frucht steht da, der Sieg des herrschsüchtigen Ordens über die Kirche ist vollkommen.“

Es wird uns warm ums Herz, wenn wir solchen Worten lauschen, aber — da blickt uns wieder das erste Gesicht an, das unheimliche, und die schöne Rührung verfliegt! Dr. Müller erwartet Besserung von einem „neuen Papst“. Ist's möglich? Hofft er wirklich, es könnte noch einmal ein Papst kommen, dem es nicht um Herrschaft, sondern vor allem um Religion und wahre Frömmigkeit zu thun ist, ein aufrichtiger „servus servorum Dei“, wie Gregor der Grosse? *Kann* ein solcher kommen? Wir haben seit dem Vaticanum zu hoffen aufgehört. Den Sauerteig des von dem Verfasser ersehnten und erhofften gereinigten Katholizismus sehen wir im *Altkatholizismus*.

Pfarrer SCHIRMER.

Karl MUTH (Veremundus): **Die litterarischen Aufgaben der deutschen Katholiken.** Gedanken über katholische Belletristik und litterarische Kritik, zugleich eine Antwort an seine Kritiker. Mainz, Franz KIRCHHEIM. 1899.

Vor mehreren Jahren gab der evangelische Pfarrer von Mähringen, Dr. Rich. Weitbrecht, ein bemerkenswertes Schriftchen heraus, das den Titel trägt: „Die deutsche Litteratur in römischer Beleuchtung.“ Darin sagt er (pag. 13): „Wer die Beiträge katholischer Schriftsteller zur Beurteilung der deutschen Litteratur verfolgt hat, dem wird nicht entgangen sein, dass bald nach der Mobilmachung des Centrums gegen den „protestantischen“ Staat auch die katholischen Schriftsteller abkommandiert wurden, um gegen die „protestantische“ Litteratur den Krieg zu beginnen. Und in diesem Kampfe ist System; es

handelt sich um nichts mehr und nichts weniger, als das deutsch-katholische Volk von dem Vaterlande dadurch loszulösen, dass man ihm die dichterischen Schätze des deutschen Volkes, die es bisher in Gemeinschaft mit dem evangelischen Mitbürger unbefangen genoss, nimmt und in den Schmutz wirft. Auch das letzte Band, das die Deutschen beider Konfessionen verbindet, das über die deutsche Grenze hinaus auch Deutsch-Österreich umschlingt, der gemeinsame Besitz litterarischer Produkte von klassischem, unvergänglichem Werte, soll durchschnitten werden. Je mehr das katholische Volk von der allgemeinen Weltbildung entfernt wird, ein um so willigeres Werkzeug ist es in den Händen der Jesuiten, die an der Stelle der deutschen Nationallitteratur dann mit um so grösserer Wirkung ihre römisch-internationale Litteratur etablieren können.“ Diese Worte enthalten eine schwere Anklage. Wie berechtigt sie aber ist, dafür liefern den offenkundigsten Beweis u. a. Sebastian Brunnens „Hau- und Bausteine zu einer Litteraturgeschichte der Deutschen“, Haffners „Frankfurter zeitgemässe Broschüren“, die nach dieser Richtung sich bewegenden Arbeiten der Jesuiten Alexander Baumgartner, Jos. Jungmann, Kreiten, Gietmann. Und was hat die sogenannte katholische belletristische Litteratur gezeitigt? Darauf antwortet Veremundus: Für einen, dessen Bedürfnisse über die Angebote des Bachemschen Verlags beispielsweise hinausgehen: „nichts, rein gar nichts“ (pag. 39). Und er findet die „katholischen Romanciers“ alle, von Konrad von Bolanden bis auf P. Spillmann, von K. May bis auf Ferdinande von Brackel (welche letztere der Fabulist Brugier „wahrhaft klassisch“ (!) nennt) unzulänglich (pag. 26). Seine Devise lautet darum: *Excelsior!* Mit *Fr. v. Schlegel* meint er, dass auch der neuere katholische Dichter die eigentümliche christliche Schönheit seiner Poesie nicht in den Gegenständen suchen soll, oder in der äusserlichen Umgebung und geschichtlichen Beziehung, noch weniger in einzelnen Glaubenssätzen und aus der göttlichen Quelle entlehnten Wahrheiten, sondern nur in der inneren Verklärung einer mehr geistigen und ganz göttlichen Schönheit, wovon die Idee auch an einem geschichtlich genommen nicht christlichen Stoffe anschaulich gemacht werden kann (pag. 11), und mit *Jos. v. Eichendorff* weist er der katholischen Gesinnung als ihre eigentliche Aufgabe die Überwindung der unschönen Litteratur zu, nicht jedoch „durch absichtsvolle Kontrovers-

und Tendenznovellen, sondern einzig durch die stille, schlichte, allmähliche Gewalt der Wahrheit und unbefleckten Schönheit, durch jene religiös begeisterte Anschauung und Betrachtung der Welt und der menschlichen Dinge, wo aller Zwiespalt verschwindet, und Moral, Schönheit, Tugend und Poesie eins werden“ (pag. 16). Er wendet sich gegen den Prälaten Hülskamp, der der eigentümlichen Anschauung huldigt, „dass man eine strengere Beurteilung des ästhetisch-künstlerischen Wertes nicht wohl verlangen dürfe“, gegen Bischof Keppler von Rothenburg, der „für den katholischen Roman eine katholische Tendenz“ verlangt, gegen Kreiten, Gietmann u. a. Er kann sich eines gewissen Unmuts nicht erwehren, „dass über dem Streben nach mehr äusserem Einfluss die Pflege der grössten menschlichen Dinge, wie z. B. der Kunst, der Dichtung, hin und wieder ins Hintertreffen geraten ist und in der Schätzung der Zeitgenossen verloren hat“ (pag. 3). *All sein Hoffen steht bei der Zukunft* (pag. 26).

Wird sich dies Hoffen erfüllen? *Schell* ist ein toter Mann; „Spectator“ schloss seine Mappe mit dem Seufzer: „schweigen und sterben“; Franz Müller kämpft noch, aber mit stumpfem Schwert, und auch Karl Muth kämpft einen hoffnungslosen Kampf. Es will uns mit Beziehung auf diese Streiter Grillparzers Wort nicht aus dem Sinn:

„Was je den Menschen schwer gefallen,
Eins ist das Bitterste von allen:
Vermissen, was schon unser war,
Den Kranz verlieren aus dem Haar,
*Nachdem man sterben sich gesehen,
Mit seiner eignen Leiche gehen.*“

Lasciate ogni speranza!

Pfarrer SCHIRMER.

Petites Notices.

* *Bibliothèque générale des sciences sociales: Morale sociale*, in-8°, 6 fr.; Paris, Alcan, 1899. — Ce volume est un recueil de 14 conférences, données au Collège libre des sciences sociales, à Paris. Quelques-unes sont confuses, d'autres très fai-

bles. Tel conférencier glorifie le positivisme sans le définir nettement, et cela dans un but manifestement antireligieux; tel autre prétend que la morale « nous enseigne à vivre contrairement à la nature », et que, si Kant a posé le devoir comme un fait de raison, cela a été de sa part une « affirmation gratuite ». Heureusement, à côté de ces pages regrettables, il en est d'excellentes: je signalerai, en particulier, celles de M. Darlu, sur « la classification des idées morales du temps présent »; de M. le pasteur Wagner, sur « l'orientation morale du temps présent »; du P. Vincent Maumus, sur « la justice et le droit »; de M. Belot, sur « la charité et la sélection »; de M. Buisson, sur « le devoir présent de la jeunesse ». Il n'est que temps, si l'on veut mettre fin à la crise morale que nous traversons, de donner un enseignement public de la morale le plus élevé et le plus didactique possible, avec des principes clairs et des conclusions fermes. C'est, croyons-nous, un des besoins les plus pressants de l'époque actuelle. Espérons que les volumes annoncés seront supérieurs à celui-ci. E. M.

* A. BULLINGER: *Die modernste Evangelienkritik der Kritik unterzogen in Auseinandersetzungen mit Prof. Dr. H. J. Holtzmann*; München, Th. Ackermann, in-8°, 135 S., 1899. — *Inhalt*: Vorwort. — I. Wer war Jesus? Der Menschensohn und Gottessohn bei den Synoptikern. Der Christus bei Paulus und Johannes. — II. Wunder und Auferstehung aus dem Grabe. — III. Die Parusie und das Ende der Welt. — IV. Juden- und Heidenchristentum. — V. Die Johannesfrage: Einleitendes. Äussere Schwierigkeiten. Innere Schwierigkeiten. — VI. Die juridische Rechtfertigungslehre Pauli. — VII. Taufformel und Trinität. — VIII. Der neue Bund (das Herrnmahl). — IX. Das Reich Gottes und die Kirche. — Postskriptum betreffend das Herrnmahl.

— *Mein letztes Wort gegen den Neuscholastiker Dr. M. Glossner*; München, Th. Ackermann, in-8°, 20 S., 1899.

Gaston DESCHAMPS: *Le malaise de la démocratie*; Paris, Colin, 1899, 3 fr. 50.

On peut dire de l'auteur ce qu'il a dit lui-même de M. de Tocqueville: « On ne se lasse pas d'écouter ce sage. » Ce livre est, en effet, celui d'un sage, c'est-à-dire d'un patriote dévoué,

qui, au lieu de flatter sa patrie, lui ouvre les yeux sur ses erreurs et sur ses vices, et lui montre la voie à suivre pour atteindre l'idéal; d'un moraliste intègre, qui, au lieu de chercher d'abord à faire de l'esprit, cherche d'abord à faire du bon sens, et qui place la vérité et la justice au-dessus de tout; d'un observateur et d'un critique plein de sagacité, qui, au lieu de se laisser duper par les illusions de l'amour-propre national, voit les choses telles qu'elles sont et les montre exactement comme dans un miroir fidèle. J'aurais toutefois de sérieuses restrictions à faire sur le chap. VI: *la pédagogie allemande*, et beaucoup d'observations à ajouter sur les lacunes du chap. XI: *Conclusion*. Ce livre n'en est pas moins un très bon livre et une très bonne action. Puissent tous les Français le méditer et tirer de cette méditation, aussi sincère et aussi intéressante qu'utile, toutes les graves conséquences morales, politiques et sociales, qu'elle ne manquera pas de leur suggérer!

E. M.

* G. GUIZOT (†): *Montaigne*, études et fragments; Paris, Hachette, in-16, 1899, 3 fr. 50. — Ces matériaux, destinés à une œuvre que l'auteur n'a pas eu le temps d'achever, méritaient d'être recueillis: ils dénotent dans l'auteur une connaissance approfondie de son sujet, soit des qualités et des attrait de Montaigne, soit de ses défauts et de ses dangers. Guillaume Guizot a voulu montrer que toute la sagesse n'est pas dans les *Essais*, et même qu'il y a une sagesse plus virile qui n'y est point du tout. Montaigne n'a été sceptique qu'à demi: c'était « un épicurien qui avait l'imagination stoïcienne ». M. Faguet, qui a écrit une préface en tête de ce volume (préface spirituelle et subtile, mais qui frise souvent le charabia), prétend même que « le fond était stoïque et la parure épicurienne ». A dire vrai, la partie la plus intéressante de cette préface est celle où M. Faguet essaie de préciser (mais superficiellement) le christianisme, ou plutôt le paganisme de Montaigne (pp. XXIII à XXVII).

P. F. THOMAS: *Morale et éducation*; Paris, F. Alcan, 1899, in-18, 2 fr. 50. — Ouvrage classiquement écrit et sagement pensé, dans lequel est établi, équitablement, le bilan de ce que peuvent et ne peuvent pas la science, l'esthétisme, la philoso-

phie, le dilettantisme, etc., au double point de vue de la morale et de l'éducation. Bonne introduction à une étude de pédagogie rationnelle.

Librairie.

Dr. H. P. CHAJES : Proverbia-Studien zu der sogenannten Salomonischen Sammlung C. X—XXII, 16; Berlin, Schwetschke, 1899, 46 S., 1 M. 60.

Pbro. H. FORRESTER : Discurso dirigido al sinodo de la Iglesia episcopal Mexicana o Iglesia de Jesus el dia 5 de julio de 1899; Mexico, 1899. — Un Bosquejo historico : la Iglesia nacional católica pero non romana, evangélica pero non « protestante »; Mexico, 1899, br.

R. GIAMPORCARI : Gesù Cristo ed il Genio di Bovio; Napoli, Tocco, 1899, br., 65 p.

P. J. Van HARDERWIJK : Petrus en het Primaat in de oude Kerk; Antwoord naar aanleiding der brochuren van Prof. G. J. P. J. Bolland en Dr. H. J. A. M. Schaepman; Rotterdam, Reisberman, 1899, br., 55 p.

Liturgie : — Die Riten der priesterlichen Weihen, nach dem Pontificale Romanum bearbeitet und herausgegeben *im Auftrag der altkatholischen Bischofskonferenz*; Bern, Wyss, 1899, 58 S. — The Ordinary of the Mass, according of the use of the *Old Catholic Church in Switzerland*, translated by A. Behrends; Berne, Stämpfli, 1899, 16 p.

N. MANUEL : Die Krankheit der Messe; Schaffhausen, 1899, br., 27 S.

G. A. TIENES : Nietzsches Stellung zu den Grundfragen der Ethik genetisch dargestellt; Bern, Sturzenegger, 1899, br. Fr. 1. 75.
