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

Band: 8 (1900)

Heft: 31

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: 10.12.2025

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

BIBLIOGRAPHIE THÉOLOGIQUE.

Marius André: Le **B. Raymond Lulle**; Paris, Lecoffre, 1900, 2 francs.

La vie et les œuvres de Raymond Lulle (1232-1315) ont toujours été un sujet sinon difficile, du moins délicat, à traiter. Les critiques modérés se sont efforcés jusqu'ici de nager entre deux eaux, c'est-à-dire d'éviter, d'une part, les exagérations et les erreurs manifestes des Lullistes, et, d'autre part, les condamnations des adversaires qui allaient jusqu'à traiter de folies les aberrations de R. Lulle et de fou R. Lulle lui-même. Ce dernier qualificatif se trouve même dans le « Dictionnaire d'histoire » de Dezobry (édit. 1889): « Benoît VIII traita de fou l'inventeur de cette méthode *(le Grand Art)* ...Benoît VIII lui a donné son véritable nom. » On peut lire sur cette question, parmi les anciens auteurs, ce qu'en ont dit Nicolas Eymerick *(Direct. inquisit.* et *Collect. judicior.)* et le franciscain Wadding lui-même *(Script. ord. Minor.)*; et parmi les modernes, Delécluze *(Rev. des Deux Mondes,* 15 nov. 1840), Littré et Hauréau *Hist. litt. de la France,* T. XXIX), l'abbé Féret *(la Faculté de Th. de Paris,* T. II, p. 143-153, et T. III, p. 137-149).

Avec le nouveau volume de M. André, la question sort de sa modération, en ce sens que l'auteur, lulliste ardent, ne se contente pas de tomber sur les modérés et de déclarer « surprenantes » les critiques de M. Hauréau, « qui, dit-il (p. 51), n'était pas dépourvu d'intelligence », mais veut faire passer R. Lulle pour un saint et pour « un des hommes les plus savants de son siècle ...homme qui fait longtemps avant Bacon une classification des sciences, dont aucune désormais n'a de secrets pour lui (p. 52-53)! »

Ce volume, aussi étrange que sincère, est-il un ballon d'essai pour préparer la canonisation de R. Lulle? Je n'en

serais pas surpris. A Mayorque, où il est né, les habitants lui ont rendu un culte privé, bien qu'ils aient été témoins des débauches auxquelles il s'est livré jusqu'à l'âge de trente-quatre ans. Ce culte était-il pris au sérieux? On en pourrait douter en lisant le ridicule préciosisme de cette antienne: « Raym*undus*, pretiosæ laudis ab*undus*, doctor prof*undus*, regnat sine fine juc*undus*. » On en pourrait douter plus encore, en remarquant que ce culte privé a été approuvé en premier lieu par le pape Léon X, dont les compétences en matière de sainteté sont plus que douteuses. Quoi qu'il en soit, placer déjà, sans autre forme de procès, un personnage de cette trempe dans une galerie de « Saints » comme le fait ce volume, transformer un aventurier plus ou moins mystique en apôtre, ériger un « don Quichotte de la foi » (ce titre a été donné à R. Lulle) en modèle de la foi, me semble à la fois une gageure très hardie et une bravade fort dangereuse. Sans doute on ne peut qu'admirer la conversion de R. Lulle, son zèle à vouloir convertir les musulmans et surtout à vouloir les convertir non plus par la force, mais par la persuasion, son ardeur à fonder des collèges pour l'enseignement des langues orientales et notamment de l'arabe, son courage à payer de sa personne et à s'exposer à la mort pour atteindre son but. Mais, si tout péché est digne de miséricorde, il y a cependant une décence publique qui oblige à ne pas placer certains pécheurs sur les autels, et R. Lulle est du nombre: le volume même de M. André en fournit suffisamment de preuves. Je ne crois pas que Rome, en canonisant Labre, ait beaucoup idéalisé les esprits et les consciences, et je crois, en outre, que R. Lulle serait un modèle plus déplorable encore. Rome a tort de jouer avec le feu. On ne vicie pas impunément la notion de la sainteté. En se moquant du public, elle ne voit pas que déjà le public se moque d'elle, et que les moqueries du public seront toujours plus fortes que les siennes.

Quant au projet de faire passer le « Docteur illuminé » pour un représentant de la véritable théologie, c'est un tour de force encore plus étonnant. Les Lullistes soutiennent: que R. Lulle a dû son art à une révélation; que sa doctrine est au-dessus de toute doctrine; que les théologiens modernes ne connaissent rien de la théologie; que Dieu, à cause de leurs péchés, a privé ces théologiens des connaissances théologiques;

que toutes les sciences seront détruites; que seule la science de Raymond subsistera (Féret, III, 149). Or, Lulle n'a jamais fait la moindre étude de théologie. Inutile de remarquer que les prétendues visites qu'il recevait des anges et du Christ même, n'offrent pas de garanties scientifiques suffisantes. D'ailleurs, il suffit de lire son *Grand Art,* son *Arbre de la science,* son *Art démonstratif,* son *Ordre de chevalerie,* son *Livre des merveilles du monde,* son roman de *Blanquerma* et surtout son *Arbre de la philosophie d'amour,* etc., pour savoir à quoi s'en tenir sur la théologie de ce malheureux. A part quelques vérités auxquelles on ne peut qu'applaudir, ce sont de pures insanités, qu'on essaie vainement aujourd'hui de rapprocher des romans de chevalerie et des fantaisies des troubadours; il s'agit bien de troubadoureries, quand il est question de la Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption et des Sacrements! Si un homme a profané et ridiculisé la théologie, c'est R. Lulle; les catholiques-romains devraient être les premiers à en convenir, puisque ses nombreuses erreurs ont été officiellement condamnées, que la bulle du pape Grégoire XI aux évêques de la province de Tarragone (1376), contient une condamnation formelle, et que Wadding lui-même a avoué qu'il ne saurait y avoir d'hésitation à admettre le fait des erreurs. Sur ces erreurs, voir l'abbé Féret (II, 151-153; III, 146-149).

Je regrette que la place me manque pour entrer dans des détails et citer quelques textes. Bornons-nous à rappeler, par exemple, que « l'*Ordre de chevalerie* est divisé en sept parties en signification des sept planètes, qui sont des corps célestes et qui gouvernent et ordonnent les corps terrestres (p. 74) »; — que, dans le *Livre du Gentil et des trois Sages,* il y a, près d'une fontaine, une très belle dame (l'intelligence) et cinq arbres: le premier arbre a 21 fleurs (c'est « Dieu et ses vertus incréées »); le second en a 49, le troisième 49, le quatrième 21, et le cinquième 49 (où « sont écrits les sept vertus créées et les sept péchés capitaux », p. 77-78); — que l'*Arbre de la philosophie d'amour* est aussi divisé en sept parties; que son tronc est divisé en trois parties: « la forme d'amour, la matière d'amour et la conjonction des deux (p. 161) »; que par branches on entend les conditions, les questions et les prières d'amour; que les feuilles d'amour sont les soupirs qui sortent

du cœur de l'Ami à cause du grand désir qu'il a de l'Aimé; etc., etc.; — enfin, que R. Lulle a achevé de se peindre dans une pétition qu'il a adressée au pape Clément V à l'occasion du concile de Vienne (1311), et dans laquelle il demande, en dernier lieu, « qu'on réforme la médecine, qui est trop confuse; qu'il conviendrait de faire un art de la médecine, basé sur les principes innés qui sont constitués par le ciel, les éléments, le mouvement, et tout ce qui manque aux médecins pour la connaissance des maladies et la guérison des malades (p. 199). »

Enfin, pour achever de signaler la portée de ce volume, il importe d'ajouter que, dans une préface, M. H. Joly a ainsi décrit les titres et les compétences de l'auteur: « M. Marius André, qui a tenu à nous faire connaître cette vie singulière, est un *enthousiaste* doublé d'un chercheur patient. Entré dans la *diplomatie,* il a passé plus de quatre ans dans les *consulats* de Barcelone et de Madrid. C'est là qu'il a fait la connaissances des *éditeurs* tout à fait contemporains des œuvres de R. Lulle, qu'il a fréquenté avec profit les *Lullistes* les plus éclairés et les plus ardents de la Péninsule, appris, à leurs côtés, la *langue catalane* et fouillé les bibliothèques. » On ne saurait être mieux renseigné, en fait de théologie.

E. Michaud.

A. Bernus: **Richard Simon et son Histoire critique du Vieux Testament;** Lausanne, Bridel, 1869, in-8°, 144 p. — **Notice bibliographique sur Richard Simon** ; Bâle, Georg, 1882, in-8°, 48 p.

La première de ces deux publications est une thèse présentée à la Faculté de l'Eglise libre du canton de Vaud; la seconde, un extrait de la Bibliographie oratorienne publiée par le P. Ingold. Dans l'une et l'autre, l'auteur a poussé l'érudition et la précision aussi loin que possible sur les écrits de R. S., sur ses polémiques, et sur tout ce qui a été publié à ce sujet. Quoique l'auteur n'ait voulu étudier dans sa thèse que l'*Histoire critique du V. T.,* il a exposé aussi, pour en mieux faire comprendre la portée, l'état de la critique du V. T. avant et après Richard Simon, et il s'est acquitté de

cette tâche avec une richesse d'informations, une sûreté de méthode et une clarté de style, qui, je crois, ne laissent rien à désirer.

M. Bernus a peu de sympathie pour le caractère de R. S.; il trouve que la piété lui a fait défaut, qu'il avait une confiance « illimitée » en lui-même, qu'il était violent dans ses aggressions, et qu'il s'est même laissé aller à des calomnies évidentes (p. 119-122). C'est beaucoup dire. Peut-être y aurait-il des circonstances atténuantes à faire valoir en faveur d'un homme qui, étant persécuté et même violemment calomnié, par un Bossuet et même par des frères, a, pour se défendre, aiguisé un peu trop ses armes et rendu œil pour œil. Il s'est caché sous plusieurs pseudonymes; mais aurait-il eu autrement la liberté de dire tout ce qu'il avait à dire? Loin de moi la pensée de trouver R. Simon parfait dans tous ses procédés et dans toutes ses idées; mais la guerre violente qu'on lui a faite, les avanies dont on l'a abreuvé jusqu'à vouloir le faire passer même pour athée, expliquent et atténuent bien des choses.

Quoi qu'il en soit, M. Bernus a rendu justice à ses rares facultés intellectuelles, à sa science et aux importants progrès dont il a été l'initiateur pour la défense de la vérité biblique. Son rôle comme critique a été celui-ci: « Si Cappel peut à juste titre être considéré comme le créateur de la *critique du texte* de l'A. T. en tant que science, si Spinoza a le mérite d'avoir jeté les fondements de la *haute critique* de ces livres [1]), à Richard Simon enfin, venant après ces illustres devanciers, était réservée la tâche d'élargir le cadre de ces deux disciplines, de les unir encore à de nouvelles recherches, pour former de cet ensemble un tout, peu organique encore, mais qui pourra le devenir, l'*Histoire critique des saintes Ecritures* (p. 76-77). » Selon M. Bernus, « l'organisme tout entier n'apparaissait pas encore à R. S. avec la précision que lui a donnée M. Reuss (p. 125); » mais R. S. a tracé la voie.

A une érudition prodigieuse et en général de bon aloi, Simon joint un jugement d'une sûreté remarquable toutes les

---

[1]) La critique qui concerne l'état du texte et qui rentre avant tout dans la philologie, porte habituellement le nom de *basse critique;* celle qui touche les livres eux-mêmes, est une discipline historique nommée *haute critique*. P. 56.

fois qu'il n'est obscurci ni par la passion, ni par une idée préconçue; et sous ce rapport il avait un avantage immense non seulement sur des catholiques plus fervents que lui, tels que Bossuet et les jansénistes, mais encore sur ses adversaires protestants. Sa position même de catholique était favorable à la liberté de sa recherche, car, comme le remarque judicieusement Baur, tandis que maintenant le fait seul d'être catholique implique d'avance le point d'arrivée de toute recherche critique et que le protestantisme seul semble permettre une recherche sans présupposition, il en était tout autrement alors. Les théologiens protestants, ainsi que tous les adversaires de Simon, sauf LeClerc, l'arminien, nous le prouvent, étaient liés par le dogme absolu de l'inspiration littérale et du canon divin, tandis que le catholique, s'appuyant sur la Tradition comme ressource dernière de sa foi, pouvait envisager l'Ecriture sainte avec plus de liberté. Les jésuites en particulier, dont Simon se rapproche sur ce point, avaient de l'inspiration une notion beaucoup moins stricte. Dans cette position Simon s'avance d'un pas délibéré dans ses recherches et les poursuit avec une grande sincérité; savant avant tout et désireux de connaître la vérité sur les points qui l'intéressent, il entend agir honnêtement avec cette vérité; il ne travaille point en sceptique, comme ses adversaires le disent, mais en historien (p. 122).

«Le mérite essentiel de l'ouvrage de Simon est d'avoir créé une science qui n'existait point, et dont Spinoza n'avait fait encore que tracer le plan en lui donnant toutefois d'emblée le nom qui doit lui rester et auquel on revient de nos jours, celui d'une *Histoire* de la Bible. (p. 124) ... Simon n'a pas le mérite seulement d'avoir donné à la critique sa forme scientifique; il a travaillé au fond même et avec beaucoup de savoir. Il n'a guère fait de découvertes nouvelles, ou quand il a cru en faire, il a eu la main malheureuse; mais il a résumé les études antérieures avec un sens droit et un discernement remarquable. Il a inspiré à la science nouvelle un véritable esprit d'investigation scientifique sans parti pris, et si M. Sainte-Beuve a donné une définition juste de la critique en disant: «être critique, c'est tout soumettre à l'examen, et les idées et les faits, et même les textes; c'est ne procéder à rien par prévention et enthousiasme»; nous pouvons dire que ce n'est

pas à tort que Simon a donné à son livre le titre d'*Histoire critique*. « La méthode de Richard Simon est la vraie, dirons-nous avec M. Renan, c'est celle de la raison pénétrante, aidée par un immense savoir. On a pu appliquer cette méthode avec plus de suite et de rigueur; on ne la changera pas tant que le bon sens présidera à ces études.» C'est donc avec raison que l'origine de la critique biblique en tant que science est ramenée à lui et qu'il a été baptisé du nom de *Père de la critique* ». (p. 125-116).

On voit dans ce très substantiel ouvrage combien la critique a eu de peine à naître et à se légitimer, même dans les esprits des plus savants (p. 53). On voit l'hostilité de Bossuet. M. Bernus ne craint pas de démasquer les visées ambitieuses et impérieuses de celui que Saint-Simon appelait « dictateur de la foi et de l'épiscopat ». Bossuet persécutait R. S. pour l'amener à consentir à publier « un ouvrage sur la Bible dictée par Bossuet à Simon, en s'aidant de matériaux amassés par ce dernier. Bossuet eût inspiré l'esprit et la tendance du livre, et Simon n'en eût fourni que la matière ou comme les notes explicatives.» Car, pour Bossuet, R. S. n'était qu'un mince théologien et d'une érudition médiocre. A quoi M. Bernus réplique: « Théologien médiocre, je le veux bien, si la théologie se passe de l'histoire et de la critique; mais quant à l'érudition, ce n'est pas Bossuet qui en remontrera à Simon (p. 52)!... La conduite de Bossuet n'est pas déloyale assurément *en général;* mais nous ne saurions admirer le jeu secret qu'il jouait à ce moment: faisant toutes les avances possibles à Simon pour en obtenir ce qu'il voulait, et le traitant avec une douceur apparente, il travaillait à son insu à le combattre; non seulement il faisait tous ses efforts pour amener la condamnation de sa traduction du N. T., mais il continuait avec ardeur son grand ouvrage par lequel R. S. devait, il en avait l'assurance, être *entièrement écrasé;* seulement il avait soin de faire la chose en secret, de manière que S., qui aurait pu s'en effaroucher, n'en sût rien» (p. 53).

Bossuet, ici comme en maintes circonstances, s'est illusionné. Le génie, quand il s'appuie sur l'erreur, est moins fort que le simple talent armé de la vérité. Richard Simon, loin d'être « écrasé », triomphe. Nous en aurons une nouvelle preuve,

en analysant plus loin le nouvel ouvrage de M. Margival, qui complète admirablement celui de M. Bernus [1]).

E. Michaud.

A. Bouché-Leclercq: **Leçons d'histoire grecque**; Paris, Hachette, 1900, 3 fr. 50.

Quelques chapitres de ce volume nous intéressent particulièrement: ce sont ceux qui traitent du fonds commun des religions antiques, de la religion grecque considérée dans ses rapports avec les institutions politiques, du culte dynastique en Egypte sous les Lagides, etc.

D'abord, qu'il y ait un fonds commun à toutes les religions, que toutes aient été suscitées par une même force vitale, « instinct ou sentiment religieux, sens du surnaturel, perception du divin, aspiration à l'idéal », l'auteur le reconnaît expressément. Nous sommes loin, on le voit, du temps où l'on considérait la religion comme le produit de l'ignorance, ou de la crainte, ou de l'exploitation des naïfs par les habiles; aujourd'hui, à part quelques « disciples attardés d'Epicure ou plutôt de Lucrèce », tous les philosophes voient dans la religion une force intellectuelle, poétique et morale (p. 4).

De plus, l'auteur reconnaît que toutes les religions positives sont composées de deux parties distinctes: « les croyances, qui prennent, quand elles sont fixées, le nom de dogmes, et le culte... Au point de vue logique, les croyances préexistent au culte, et c'est à les définir qu'il faut s'attacher tout d'abord » (p. 5). Cette distinction a son prix, étant donné le discrédit dans lequel certains esprits qui se disent religieux et positifs tiennent tout dogme comme tel, pour se contenter, ou à peu près, d'un culte purement sentimental. Répétons-le hautement, il n'y a pas de religion positive là où il n'y a pas de croyances positives, déterminées et stables. Il faut des dogmes.

Puis, l'auteur cherche à préciser quelle a été la religion de l'homme primitif. Ici, je renonce à le suivre. Les documents historiques lui font défaut, et il tâche d'y suppléer par des

---

[1]) Nous profitons de la circonstance pour rappeler à l'attention des lecteurs sérieux l'étude de M. Bernus sur *Marc Perez* († 1572); Lausanne, Bridel, 1895, broch. in-8°, 56 p.

raisonnements. Il est dans son droit, et certes je ne suis pas l'ennemi des raisonnements en pareille matière. Mais encore faut-il qu'ils ne soient pas exclusifs et qu'ils ne portent pas sur une seule série de faits. L'auteur montre très bien quels ont dû être les raisonnements de l'ignorance et de la superstition, et quelles notions de Dieu ou plutôt des dieux les hommes primitifs ont dû se faire sous l'empire de cette ignorance et de cette superstition. Mais est-ce là tout? N'est-il pas vraisemblable que les hommes, êtres doués de raison, ont dû avoir aussi quelques idées rationnelles sur la force qui conduit l'univers et qui se manifeste dans la nature? Que les uns aient placé cette force dans le ciel, d'autres dans le soleil, d'autres dans le feu, d'autres dans la lumière, d'autres dans la vie, etc., je le conçois; mais qu'il n'y ait eu place, dans cet état de choses, que pour le polythéisme, et que la raison humaine n'ait pas pu concevoir, dès le commencement, l'un avant le multiple, et le supérieur au-dessus de l'inférieur, c'est ce que je ne vois pas, et c'est ce que M. Bouché-Leclercq ne démontre pas. Sans mettre aucunement la perfection au point de départ, on peut cependant, je crois, y mettre la rationalité et la notion de cause, avec une certaine proportion entre la cause et les effets; ceci, sans trop exalter l'*homme* primitif.

L'auteur a des considérations très ingénieuses sur le culte des morts, considérations qui le déterminent à combattre, avec raison, je crois, la théorie de Spencer et de Fustel de Coulanges sur l'origine de la religion; mais, d'autre part, ne cède-t-il pas trop facilement à certains clichés, «naturistes» ou autres, qui, pris dans un sens absolu, sont des erreurs manifestes? Par exemple, lorsqu'il affirme que «la métaphysique est le poison dont meurent les religions» (p. 11), n'est-il pas victime de la tendance à discréditer la métaphysique? Ce serait le cas de dire ce qu'est la métaphysique, s'il n'y en a pas de vraie et de nécessaire, et si les religions qui meurent ne sont pas précisément celles qui n'ont plus ni croyances, ni dogmes, ni métaphysique.

Néanmoins et malgré les autres critiques que l'on pourrait diriger contre plusieurs opinions de l'auteur, on trouvera dans son livre des faits certains et, à côté d'interprétations discutables des légendes, une connaissance raisonnée de l'histoire, avec de sérieux et utiles aperçus. E. M.

A. Brilliantoff: **Rede über Johann Scotus Erigena und seine Beziehung zu der orientalischen und der occidentalischen Theologie;** St. Petersburg, 1898 *(russisch)*, br., 21 S.

Diese russische Broschüre ist eine Rede eines zwar noch jungen, aber doch schon bedeutenden Gelehrten, Herrn A. Brilliantoff, die er vor seinem Magister-Kolloquium gehalten hat und welcher wir einige Ideen und Daten entnehmen, die gewiss die Leser unserer Zeitschrift interessieren werden.

Scotus Erigena, der bedeutende abendländische Denker und Theologe des IX. Jahrhunderts, sagt Br., bietet für den Morgenländer ein ganz besonderes Interesse. Er gehörte der abendländischen Kirche an und wirkte in einer Zeit, wo Rom, mit Hülfe der ganzen ihr zu Gebote stehenden abendländischen Wissenschaft, seine Meinungen und Neuerungen gegenüber der orientalischen Kirche zu begründen und zu verteidigen suchte. Dennoch wandte Erigena alle seine Sympathien dem griechischen Oriente zu und hat die Resultate der philosophisch-theologischen Weisheit der Griechen, „die reinsten, reichsten und berühmtesten griechischen Quellen", wie er sich selbst ausdrückt, dem Abendlande zugänglich gemacht. Es entspricht also dem Gefühle der Gerechtigkeit, sagt Brilliantoff, wenn wir Morgenländer diesem bedeutenden abendländischen Gelehrten unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

Scotus Erigena wurde von seinen Zeitgenossen missverstanden. Später, 1225, liess sogar der Papst Honorius III. sein Hauptwerk verdammen und vernichten. Die Neuzeit, sagt Brilliantoff, hat ihn als einen tiefen Denker anerkannt (Verfasser beruft sich auf die Werke von Staudenmayer, Noak, Christlieb Schlitter, Kuhn, Buchwald, Maisel u. a. m.), aber auch zuweilen sehr verschieden begriffen und beurteilt. Einige betrachten ihn als einen Pantheisten der neoplatonischen Schule (darin giebt sich der Einfluss des Morgenlandes kund). Dieser Richtung gehören auch einige russische Theologen an. Gewisse römisch-katholische Theologen behaupten sogar, dass die Ansichten Erigenas heidnisch waren, und dass er nur aus Heuchelei und notgedrungen Citate aus der hl. Schrift und den Kirchenvätern in seine Werke einführt. Das, sagt Brilliantoff, ist aber durchaus falsch. Sein Glaube an die Wahrheit der Offenbarung war fest und lauter. Das Ziel Erigenas war die Herstellung der Einheit,

die Vereinigung der Ergebnisse der Theologie des Morgen- und des Abendlandes. In den Fällen, wo zwischen beiden ein unversöhnlicher Gegensatz vorkommt, stellt er als Richter zwischen beide — die Vernunft.

Es ist allerdings nicht zu leugnen, sagt Brilliantoff, dass Erigena speciell in seiner Schrift „De divisione Naturae“ dem Monismus huldigt, und zwar im Sinne eines pantheistischen Monismus. Es wäre aber unrichtig, den Monismus des Erigena im *gegenwärtigen, üblichen* Sinne begreifen zu wollen, da er das Absolute als einen persönlichen, selbstbewussten Geist auffasst und darstellt, was gewiss mit dem Pantheismus, wie er jetzt verstanden ist, nicht stimmt.

Gott, der Schöpfer der Welt, bringt, nach der Ansicht des Erigena, nicht nur alles hervor, sondern er offenbart sich in allem (Deus omnia in omnibus). Erigena will es auch beweisen, indem er sich auf die Areopagitischen Schriften beruft. Der Verfasser dieser Schriften stand gewiss unter dem Einfluss des Neoplatonismus. Es wäre aber falsch, ihn als einen Leugner der Idee eines *persönlichen* Gottes anzusehen. *Sein Gott ist ein persönliches, denkendes und wollendes Wesen.*

Die sogenannte patristische Philosophie, sagt Brilliantoff, ist die Grundlage und Stütze der Philosophie Erigenas. Unter den Orientalen betrachtet er als Quelle den erwähnten sogenannten „Areopagiten“, welcher eine so bedeutende Stelle in der spätern Entwickelung des theologischen Gedankens einnimmt, weiter Gregor von Nyssa, endlich Maximus den Bekenner. Unter den abendländischen Vätern spielt selbstverständlich Augustinus die erste Rolle. Indem Erigena sich die Definitionen, Folgerungen und Bestimmungen der orientalischen Theologen, aber auf Grund der augustinischen Spekulation aneignet, kommt er zu gewissen Folgerungen und Ergebnissen, die an die Auffassungsweisen der neueren Philosophen erinnern. Sein Ziel aber ist die Vereinigung der Spekulationsversuche der morgenländischen und der abendländischen Theologie. Das Wagnis Erigenas, sagt weiter Brilliantoff, den strengen Monismus mit dem christlichen Monismus zu vereinigen, soll man als misslungen betrachten. Man darf aber nicht ausser acht lassen, dass bei Beurteilung gewisser Fragen die philosophische Vernunft manchmal auf unlösbare Antinomien stösst. Es ist aber schon ein grosses Verdienst, wenn man die zu

lösenden Fragen klar begreift und aufstellt, und das hat Erigena gewiss gethan. Er ist und bleibt ein furchtloser, selbständiger und zugleich überzeugter theistisch-christlicher Denker. Es wäre, sagt Brilliantoff, ganz unrichtig, dem gläubigen Philosophen des IX. Jahrhunderts Folgerungen zuzuschreiben, welche ein Philosoph, ein rationalistischer Theologe der Gegenwart, der über gewisse Fragen wie Scotus Erigena denkt, ziehen könnte. *N.*

Prof. W. Bunkofer: **Das Beichtgebot der römischen Kirche.** Eine religionsphilosophische Studie. Wertheim a. M., Buchheim Nachf., 1900.

Der Verfasser stellt sich die Aufgabe: „zu prüfen, ob das päpstliche Bussinstitut den Gedanken, Absichten und Aussprüchen Jesu, also dem Geiste des Evangeliums entspreche; ob dasselbe überhaupt die Anlegung des Massstabes einer reinen Gottesidee und einer würdigen sittlichen Idee vertragen könne". Die Grundeigentümlichkeit des gegenwärtigen römischen Bussinstituts, die allgemeine Beichtpflicht heraushebend, betont der Verfasser, dass diese Forderung dem Konzil von Trient entgegen erhoben werde, welches die Beichte vor der Kommunion bloss unter der Voraussetzung eines mit Todsünde belasteten Gewissens fordert. Der despotischen Willkür der römischen Kirche in dieser Frage hält er sodann die Gottesidee gegenüber, wie sie gerade in Beziehung auf diese Frage in der Parabel vom verlorenen Sohne gegeben ist, erklärt den Ausspruch Jesu: „Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen, und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten" als die Vollmacht an die Apostel, die Vergebung auszusprechen „denen, die sich an sie wenden", führt des weiteren Origenes, Chrysostomus und Johannes Cassianus gegen die römische Beichtpraxis ins Feld, desgleichen das Konzil von Châlons (813), welches beide Arten des Bekenntnisses (vor Gott und dem Priester) empfiehlt, aber das Bekenntnis vor Gott allein für genügend erklärt. „Nur eine Scheinwissenschaft, die in den Ketten einer unfehlbaren Hierarchie gewaltsam, ja unredlich zurückdatieren muss, was diese Hierarchie in den Stadien ihrer fortgeschrittenen Erfolge gelehrt und geübt hat, kann noch an

der Behauptung festhalten, das Beichtinstitut der römischen Kirche sei eine Einrichtung Christi“ (p. 19). Nirgends in der hl. Schrift liest man, dass die Christen vor dem „Brotbrechen“, d. h. vor dem Abendmahl, gebeichtet haben. Wohl kann „ein freies Bekenntnis mit Eingreifen priesterlichen Rates im Einzelfall besonderen Segen bringen, kein denkender Katholik aber wird die Gnade, welche mit der inneren Busse verbunden ist, wie Licht und Wärme mit der Flamme, dem Moment des Absolvo zuschreiben“ (p. 21). Paulus spricht von reuiger Einkehr in sich selbst; ist diese jedoch nicht vorhanden, dann ist auch die Lossprechung wertlos. Das Beichten also an sich wird nicht getadelt; für viele ist eine Gewissensentlastung in dieser Form eine Wohlthat, ein Bedürfnis. „Wenn aber eine Hierarchie eben dieses Beichten in eine Pflicht verwandelt unter Androhung des religiös-sittlichen Todes bei Nichterfüllung, so liegt darin eine geradezu schauerliche Umgestaltung des Heiligen. Die Busse hat nach ihrer innersten Natur keinen andern Zweck, als die Opfer der Sünde zu Kindern Gottes zu machen; das hierarchische Gebot aber verwandelt in seiner Anwendung auf brave Christen Kinder Gottes in Kinder der Hölle“ (p. 27). Aber warum diese Verzerrung? Um despotisch-hierarchischen Neigungen zu frönen, wie sich dies schon aus der Zeit der Entstehung dieses Gebotes unter Innocenz III. ergiebt, jenem Oberpriester, „der des Glaubens wegen Tausende hinschlachten liess und sich wie ein Gott auf Erden dünkte“. Eine reine Machtfrage also. Das in dumpfem Gehorchen niedergehaltene urteilslose Volk merkt nicht, was geschieht, und die Gebildeten unter den römischen Katholiken schweigen dazu. Sie schweigen, weil sie nichts wissen von den „verhängnisvollsten Lehren und Praktiken des Ultramontanismus, deren Kenntnis die Unverträglichkeit dieses Systems mit der Religion des Erlösers“ ihnen zur Evidenz beweisen würde. Diese Lehren und Praktiken beleuchtet der Verfasser auf Grund der Moral von *Alphons Liguori* näher und kommt zu dem Resultat: „Das deutsche Gewissen lässt sich seine Moral nicht verderben durch Männer des Romanismus, die das Evangelium nicht kennen, sondern als Quellen ihrer Weisheit Breven, Encykliken und Bullen citieren“ (p. 37). Er appelliert an den Staat, „durch seine gesetzgeberische Gewalt dafür zu sorgen, dass die jungen Theologen in einer Moral erzogen werden, die des deutschen Namens

würdig ist, und aus eigenem Antrieb eine Moral zurückweisen, die den Wahrheitssinn zerstört und das sittliche Urteil auf das Niveau von Jahrhunderten der Roheit zurückschraubt" (p. 38). Er appelliert an die denkenden und vaterlandsliebenden unter den römischen Christen, „bei der unvermeidlichen schweren Arbeit, die dem deutschen Volksgeist dabei zufällt, ihre patriotische Mitarbeit nicht zu versagen". Er appelliert endlich auch an die römische Geistlichkeit, dass sie „glauben lerne an die Wahrheitsliebe derjenigen, die, weil in freierer Stellung, vielleicht früher als manche andere erkennen, was zum Heile dient" (p. 38). So sei denn diese von tiefster Überzeugung diktierte und mit heiligem Ernste geschriebene Schrift Professor Bunkofers unseren Glaubensfreunden wie unseren Gegnern angelegentlichst empfohlen: den ersteren als freudiges Bekenntnis des gemeinsamen Standpunktes, den letzteren als Spiegel ihres „Christentums". Pfarrer SCHIRMER.

Pater Chiniquy's Erlebnisse; aus dem Englischen übersetzt von F. SCHLACHTER. Biel 1899. Verlag der „Brosamen".

Pater Chiniquy's Leben war bis zu dem Tage, wo er sich mit seiner Gemeinde vom Papst lossagte, ein ununterbrochenes Streben nach Licht und Wahrheit und ein immerwährender Kampf zwischen seinem Pflichtgefühl und einer inneren Stimme, die ihn alle Missstände in der römisch-katholischen Kirche aufdecken liess, und von der er anfänglich nicht wusste, ob sie Gottes oder des Teufels sei.

Am 31. September 1833 empfing er in Quebec (Canada) die Priesterweihe. Schon bei dieser Gelegenheit erfuhr er eine grosse Enttäuschung. Er musste schwören, die Bibel nie nach eigenem Verstand und Gewissen zu deuten, sondern die „übereinstimmenden" Auslegungen der heiligen Väter als wahr und unantastbar zu betrachten. Dieser ersten Enttäuschung folgten bald andere. Zahlreiche kirchliche Einrichtungen riefen seine Missbilligung hervor. Der unwürdige Messenhandel, durch den gewissenlose Bischöfe sich bereicherten, empörte ihn, weil das Volk auf eine schändliche Weise betrogen wurde, die Trunksucht der Priester widerte ihn an, und er war entrüstet darüber, dass man seinen menschenfreundlichen Temperenzbestre-

bungen fortwährend Hindernisse entgegenstellte. Auch merkte Pater Chiniquy bald, dass weder die Priester noch die Kirchenfürsten es mit ihrem Keuschheitsgelübde streng nahmen. Er verlor das Vertrauen zu den sittenlosen Geistlichen, fühlte sich wie von Feinden umringt und wünschte sich in die Einsamkeit zurückzuziehen, um allen Zweifeln und Anfechtungen zu entgehen. Deshalb liess er sich in ein Kloster aufnehmen. Aber auch das Klosterleben konnte ihn auf die Dauer nicht befriedigen. Er sollte seine Vernunft zum Schweigen bringen, als willenloses Werkzeug seiner Vorgesetzten leben und handeln. Doch so konnte er den Frieden nicht finden, nach dem er sich sehnte. Übrigens war auch nicht alles gut, was zwischen diesen Mauern vorging. Vor allem gefiel ihm das gegenseitige Überwachen nicht, das Misstrauen, mit dem die Mönche einander begegneten. Und auch in das Kloster wusste sich die Unsittlichkeit einzuschleichen. So verliess er es denn bereits nach kurzer Zeit.

Während der folgenden vier Jahre widmete er alle seine Kräfte dem grossen Temperenzwerk. Der Erfolg entsprach seinen Anstrengungen. Gerade zu der Zeit, wo sich die schönsten Früchte seiner Arbeit zeigten, wurde sein Glaube an die heilige Maria stark erschüttert. Die römisch-katholische Kirche hatte ihn folgendes gelehrt: Jesus ist der strenge Rächer; für die armen Sünder, die er in seinem Zorn vernichten will, bittet bei ihm Maria, seine Mutter; als guter Sohn kann ihr Jesus keine Bitte abschlagen. Darum sollen die Gläubigen ihre Hoffnung auf die heilige Jungfrau setzen. Aber was er im Evangelium Matthäi über die Beziehungen des Heilands zu seiner Mutter las, stand mit jener Lehre in einem auffallenden Widerspruch. Er studierte die Kirchenväter und fand keine Stelle, wo von der Anbetung der Jungfrau Maria die Rede war. Allein er hatte den Mut nicht, aus der Kirche auszutreten. Wohin sollte er sich wenden? Er war trotz allen Entdeckungen davon überzeugt, dass die römisch-katholische Kirche die allein seligmachende sei.

Im November 1851 gründete Chiniquy die Kolonie St. Anna im Staate Illinois. Der damalige Bischof von Chicago, Vandeveld, der sich mit einem grossartigen Plane trug, hatte ihn dazu ausersehen. Er wollte nämlich den äusserst fruchtbaren Staat Illinois mit Katholiken bevölkern, damit von dort aus

die katholische Religion siegreich nach allen Richtungen vordringen könne. Die neue Ortschaft entwickelte sich sehr rasch. Aus Canada, Chiniquy's Heimat, aus Belgien und Frankreich zogen zahlreiche Auswanderer ins gelobte Land.

Von nun an war Chiniquy's Schicksal eng und unlösbar mit dem seiner Gemeinde verbunden. Man schenkte ihm unbedingtes Vertrauen, und er hatte an den Gemeindegliedern eine feste Stütze, auf die er sich stets verlassen konnte. In ihnen allen reifte langsam der Wunsch, von Rom abzufallen und sich von der Herrschaft tyrannischer, betrügerischer und unsittlicher Bischöfe und Priester zu befreien. Denn Chiniquy öffnete den Leuten die Augen und machte sie darauf aufmerksam, dass ihre Seelsorger fortwährend in die ärgsten Skandalgeschichten verwickelt waren. Die meisten Priester waren ungläubige Komödianten, denen es nur darum zu thun war, sich zu bereichern und ein angenehmes Leben zu führen. Der Bischof von Chicago, O'Regan, dem Chiniquy wegen seiner frechen Diebstähle entgegentrat, liess ihn zweimal unter falscher Anklage verhaften, um ihn auf Grund einer Verurteilung mit dem Interdikt belegen zu können. Beide Prozesse endigten mit der Freisprechung des Angeklagten; im zweiten hatte Abraham Lincoln die Verteidigung in uneigennützigster Weise übernommen. Der Bischof wandte alle Mittel an, um ihn seiner Gemeinde zu entreissen. Es war leicht einzusehen, dass er sich des gefährlichen Gegners entledigen wollte, um die blühende Gemeinde St. Anna besser zu Grunde richten zu können. Chiniquy durchschaute den Plan und weigerte sich, seine Stellung aufzugeben. Er wurde daher abgesetzt und exkommuniziert. Die Exkommunikation war aber bloss eine Komödie, denn der Bischof hatte die Akte nicht eigenhändig unterzeichnet, um so eine Einmischung der weltlichen Gerichte unmöglich zu machen. Nun wandte sich Chiniquy direkt an den Papst und zugleich an Napoleon III., die die Sache vollständig zu seinen Gunsten entschieden. O'Regan wurde abgesetzt, und um den Frieden wieder herzustellen, sollte Chiniquy schriftlich erklären, dass er sich der Kirche unterwerfe. Er versprach denn auch, sich zu fügen „gemäss dem Worte und den Geboten Gottes, wie sie enthalten sind im Evangelium unseres Herrn Jesu Christi".

Diese Form der Unterwerfung wurde angenommen. Doch bald erklärten die Jesuiten dem neuen Bischof, Chiniquy beuge

sich nicht vor der Autorität der Kirche, sondern vor der Bibel; er sei also nichts anderes als ein verkappter Protestant. Aber eine bedingungslose Unterwerfung konnte er vor seinem Gewissen nicht verantworten. Er fiel ab und seine Gemeinde blieb ihm treu. Es wurde ihm geoffenbart, dass Jesus ihn mit seinem Blute erlöst habe, und dass Bussübungen, Beichten und Gebete zu der Jungfrau Maria und den Heiligen überflüssig und Gott nicht angenehm seien.

Später vereinigte sich die Gemeinde St. Anna mit der presbyterischen Kirche der Vereinigten Staaten. Pater Chiniquy starb am 16. Januar 1899 im Alter von 90 Jahren.

Wenn er den Segen des Himmels zu haben glaubte, war er stark und unerschrocken in allem, was er unternahm. Auf die eigene Kraft hatte er kein Vertrauen. Nie rühmte er sich, selbst etwas erreicht zu haben; er betrachtete sich stets als ein schwaches Werkzeug des Allmächtigen. Sein Herz war weich und hingebungsvoll. Er fühlte und weinte wie ein Kind. Ihm war der Glaube alles.

Ebenso interessant wie die Mitteilungen über sein eigenes Leben sind diejenigen Stellen, die sich mit seinem mutigen Verteidiger, Abraham Lincoln, beschäftigen, dessen tragische Ermordung nach Chiniquy's Überzeugung das Werk der Jesuiten ist. Schon nach dem Prozess, den Chiniquy dank dem thatkräftigen Eingreifen jenes Mannes gewann, äusserte er seine Angst um den teuren Freund und Retter. Denn er hatte unter den Zuhörern ein Dutzend Jesuiten bemerkt, die gekommen waren, um sich an dem kläglichen Ende des gefürchteten und verhassten Priesters zu weiden. Dafür hatten sie die Rede Lincolns zu hören bekommen, in der er schonungslos die elenden Machenschaften des Bischofs aufdeckte, und Chiniquy hatte geglaubt, in ihren Gesichtern einen tödlichen Hass gegen seinen Anwalt lesen zu können.

Nachdem Abraham Lincoln am 6. November 1860 zum Präsidenten der Vereinigten Staaten gewählt worden und der unglückselige Sklavenkrieg ausgebrochen war, suchte Pater Chiniquy seinen Freund wieder auf. Bei dieser Gelegenheit erklärte ihm Lincoln, er habe sichere Beweise dafür in Händen, dass Jeff Davis sich niemals an die Spitze der südlichen Konföderation gestellt und die Nordstaaten angegriffen hätte, wenn die Jesuiten ihm nicht die Hülfe Frankreichs versprochen

hätten. Der Papst hatte offenkundig für die Rebellen Partei ergriffen. Er nannte Jeff Davis „seinen lieben Sohn“ und bewog viele Katholiken zum Anschluss an die Aufrührer. Denn es schien nun, als kämpfe Lincoln gegen Papst und Religion und nicht gegen die Verfechter der Negersklaverei. Deshalb mehrten sich auch die Verschwörungen und Attentate gegen sein Leben, und es verging fast kein Tag, ohne dass irgend ein Plan zur Beseitigung des Präsidenten entdeckt wurde.

Einem dieser Attentate, vielleicht dem feigsten, fiel Abraham Lincoln wirklich zum Opfer. Am 14. April 1865 sollte die endgültige Unterwerfung des Südens durch eine Festvorstellung in Fords Theater zu Washington gefeiert werden. Während der Vorstellung drang der Schauspieler John Wilkes Booth in die Loge des Präsidenten und feuerte eine Pistole auf ihn ab. Durch einen Sprung auf die Bühne rettete sich der Mörder. Man kam ihm aber auf die Spur und verfolgte ihn bis zur Farm eines gewissen Garret, wo er sich in einer Scheune versteckte. Als diese in Brand gesteckt wurde und Booth zu entwischen versuchte, tötete ihn Boston Corbetts Kugel. Lincoln aber hauchte am nächsten Morgen seine Seele aus.

Während fast allgemein diese ruchlose That als ein Racheakt eines fanatischen Südländers hingestellt wurde, kannte Pater Chiniquy die wahren Motive. Er setzte aber seine Nachforschungen noch lange fort, um endlich der Welt beweisen zu können, dass Jesuiten und römische Priester die intellektuellen Urheber dieser Unthat gewesen seien. Den Beweis führt er folgendermassen:

In den durch Ben Pitman veröffentlichten Prozessakten des Mörders und in den Akten des Prozesses gegen seinen Komplizen, John Surratt, vom Jahre 1867, haben wir den sichern Beweis, dass der Mordplan in dem Hause von Maria Surrat, N° 561, H-Strasse, Washington, ausgeheckt wurde. Wer wohnte in diesem Hause und wer verkehrte am meisten in dieser Familie? Die Akten sagen: Die allereifrigsten Katholiken der ganzen Stadt. Die unter Eid abgelegten Zeugnisse lassen noch tiefer blicken; sie beweisen, dass dieses Haus das gewöhnliche Rendez-vous der Priester von Washington war. Wer nun die römischen Priester kennt, der kann nicht daran zweifeln, dass sie die Berater der Familie und derjenigen waren, die sonst noch dort sich einfanden. Man musste allen gesunden

Menschenverstandes bar sein, wollte man nicht merken, dass diese Priester, welche die persönlichen Freunde und Beichtväter des Mörders Booth und seine Mitverschwornen waren, nichts um das Komplott gewusst haben sollten. Waren sie doch Lincolns geschworene Feinde und mussten sie es doch für ein gutes Werk halten, wenn man für diesen Sonderbund kämpfte. Wer sieht nicht den Einfluss der Jesuiten in den Worten, welche der Mörder Booth kurz vor seinem Ende niederschrieb: Ich kann niemals bereuen, was ich gethan habe, denn Gott hat mich zu einem Werkzeug seines Zorns gemacht. Die auffällige Thatsache, dass alle die Verschwörer gegen das Leben Lincolns römische Katholiken waren, ist vom amerikanischen Volke viel zu wenig beachtet worden. Auch diejenigen, welche dem Mörder zur Flucht behülflich waren, sind Katholiken gewesen, nämlich Lloyds, in dessen Hause Frau Surrat den Karabiner versteckte, den Booth zu seinem Schutze mitnehmen sollte, und Garret, in dessen Scheune er sich verbarg, wo er auch aufgespürt und von seinen Verfolgern erschossen wurde. John Surrat aber, der Booth bei der Ausführung seines Verbrechens geholfen hatte, hielt sich von Ende April bis Ende Juli im katholischen Pfarrhaus von St. Liboire versteckt bei dem Priester Boucher, und wurde dann, wie dieser Priester selbst vor Gericht aussagte, durch Pater Lapierre heimlich nach Montreal abgeholt, wo er solange im Schatten des bischöflichen Palastes verborgen blieb, bis er über Quebec auf dem Dampfer „Peruvian“ nach Europa entfliehen konnte. Dieser Pater Lapierre aber war kein geringerer als der Kanonikus Seiner Gnaden, des Bischofs Bomget von Montreal, rühmlichst bekannt aus meinen früheren Mitteilungen.

Und wohin haben denn die Priester ihren Schützling geschickt, als er auch in Canada nicht mehr sicher war? Wohin anders als zum Papste selbst, in dessen 9. Zuaven-Compagnie er im Kirchenstaat unter dem falschen Namen Watson eingereiht wurde. Freilich, die Regierung der Vereinigten Staaten kam dem Flüchtling gleichwohl auf die Spur. Der hl. Vater, sein Beschützer, sah sich genötigt, ihn auszuliefern; er wurde nach Washington zurückgebracht, wo man ihm den Prozess machte. Wer die Prozessakten gelesen hat, der weiss, dass John Surrats Schuld aufs schlagendste erwiesen war. Allein die beiden Katholiken, welche der Jury angehörten, waren von

ihren Beichtvätern unterrichtet worden, dass nach dem Ausspruch des unfehlbaren Papstes Gregor VII. derjenige, der einen Ketzer töte, kein Mörder sei. Surrat wurde freigesprochen und man musste ihn laufen lassen.

Mir ist nachträglich noch ein merkwürdiger Beweis in die Hände gefallen dafür, dass es die römischen Priester waren, die Lincolns Ermordung anstifteten. Vor nicht langer Zeit teilte mir Pfarrer Convell in Chicago mit, er sei an jenem denkwürdigen 14. April 1865 in dem katholischen Städtchen St. Joseph in Minnesota gewesen, wo sich ein Kloster befindet und viele Priester leben. Abends 6 Uhr an jenem Tage habe ihm ein katholischer Kaufmann, der viel mit den Priestern verkehrte, in Gegenwart eines angesehenen Bürgers mitgeteilt, der Präsident Lincoln und der Staatssekretär Seward seien soeben ermordet worden, ein Priester habe es ihm gesagt. Wie konnten nun die Priester in diesem Ort, 4 Stunden vor der That schon wissen, was geschehen würde? Wissen konnten sie es nicht, ohne zu der Bande von Verschwörern zu gehören, welche die Ermordung Abraham Lincolns auf dem Gewissen hat [1]. F. R. T.

P. Andreas Hamerle: **Die katholische Kirche am Ende des neunzehnten Jahrhunderts.** Zweite Auflage. Münster in W., Verlag der Alphonsus-Buchhandlung, 1899.

Den Grundaccord für das ganze Buch giebt schon das Vorwort: „Ich liebe meine Heimat, aber noch mehr eine andere höhere Heimat, die Kirche“. *Sie* ist „der von Gott gepflanzte Lebensbaum“. Und als von Gott gepflanzt hat sich dieser Baum erwiesen 1. durch seine Festigkeit, indem er weder umgestürzt, noch gespalten, noch verstümmelt werden konnte; 2. durch sein Wachstum, indem er sich unter Heiden und unter den christlichen Konfessionen mächtig ausbreitete; 3. durch seine Fruchtbarkeit; die Früchte aber sind: die Entfaltung eines würdigen Gottesdienstes, die Wunder, die Heiligen, die Anhänglichkeit an den hl. Vater, der Gebetseifer, die Liebe zu Jesus Christus, die Liebe zu Maria, die Liebe zu den Seelen, die

---

[1]) Siehe «Brosamen», Nr. 5, 1900.

Liebe zu den Armen, die Liebe zu den Kranken, die Liebe zur Keuschheit, die Liebe zur Wissenschaft. Das der Inhalt. Im ersten Teile stürmt der Verfasser mit eingelegter Lanze gegen Protestanten und Altkatholiken, diese „zweifelhaften Elemente“, gegen die liberalen Minister und die katholischen Theologen, die sich „als wenig achtungswerte Werkzeuge zur Spaltung der Kirche gebrauchen liessen“. Ob wohl der Verfasser *Döllinger* kennt? Döllinger, von dem ein anderer Katholik, Dr. Kraus (bei Besprechung des Friedrichschen Werkes in der „Deutschen Literaturzeitung“), als von *dem* Manne spricht, „dem auch die bitterste Feindschaft den Ruhm nicht rauben wird, neben Möhler der bedeutendste Historiker gewesen zu sein, welchen der Katholizismus des 19. Jahrhunderts aufzuweisen habe“. Aber nein, er kennt ihn nicht; er kennt noch manch andere Namen nicht, Namen von gutem, reinem Klang. So, wenn er im zweiten Teil über die Ausbreitung der Kirche mit besonderer Liebe bei seinen Konvertitenbildern verweilt, aber Männer, wie — um nur zwei Namen zu nennen — *Newman* und *Baumstark* gar nicht erwähnt. Interessant vor allem ist der dritte Teil. Unter den Früchten, die da genannt werden, ragt besonders „die Anhänglichkeit an den hl. Vater“ hervor. Der Grundton, auf den dies Kapitel gestimmt ist, lautet: „Ohne Papst keine Kirche, ohne Kirche kein Christentum“. Als Autorität hiefür wird namentlich *Ambrosius* ins Feld geführt. Dass aber Ambrosius an der wesentlichen Gleichheit der Apostel festhielt, dass er Paulus für nicht geringer hielt als Petrus (de spir. s. II, 158), dass er die Worte: „dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben“ in Petrus zu *allen* gesagt sein liess („Enarrat. in ps. Dav.“), davon weiss der Verfasser nichts. „Nicht bloss das Fundament der Kirche, die Säule der christlichen Wahrheit, auch der Hort der Gerechtigkeit und der Träger der Liebe, dieser schönsten Himmelstöchter, ist der Papst.“ So schwärmt der Verfasser. Dem gegenüber meinte *Görres:* „In Rom ist so vieles wurmstichig und faul geworden, in kleinlichen, beschränkten Ansichten hat sich die alte Kraft zersplittert, und das Weltliche hat eben auch dort wie überall des Vorgangs sich bemeistert, so dass das Fleisch allein noch lebt, während der Geist längst dahingegangen.“ Eindringlich beklagt der Verfasser, dass dem Papste seine „rechtmässigen Staaten“ genommen worden sind und er nun „der nötigen Geld-

mittel“ entbehre. Dem gegenüber sei an die Worte des Ministers *Ricasoli* an Pius IX. (10. September 1861) erinnert: „Sie, hl. Vater, können noch einmal das Angesicht der Erde erneuern. Sie können den apostolischen Stuhl zu einer Höhe erheben, wie sie die Kirche seit mehreren Jahrhunderten nicht mehr gekannt. Wenn sie grösser sein wollen als die Könige der Erde, so entledigen Sie sich der Kleinheiten dieses Königtums, welches Sie zu ihresgleichen macht.“ Als eine weitere Frucht, gar merkwürdig anzuschauen, nennt uns der Verfasser „die Liebe zur Wissenschaft“. Die beste Antwort darauf ist Herm. *Schells* Schrift: „Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts“. Für die *Schulen,* meint der Verfasser, habe die Kirche viel gethan. Aber *cui bono?* Der selige Generalvikar *Windischmann* in München hat es gesagt: „Der Besitz der Schule ist im 19. Jahrhundert, was die Besetzung der Bistümer im 11. war: die Entscheidung über die Weltherrschaft.“ Und darauf geht doch alles, alles bei der römischen Kirche hinaus! Und das ist am Ende des 19. Jahrhunderts gerade so, wie es immer war. Da hat *Döllinger* („Die Geschichte der religiösen Freiheit. Akademische Rede“) recht, wenn er sagt: „Aufrichtige, vollständige Parität, als herrschende und im gesamten socialen Leben durchgreifende Gesinnung, ist so lange nicht möglich, als eine der Kirchen die anderen fortwährend bedroht und ihnen unablässig vorhält, wie die Heiden den alten Christen: non licet esse vos; euer Dasein schon ist ein Übelstand; zu einer günstigeren Zeit wird man wieder an eurer Ausrottung arbeiten. Solange eine solche Auffassung in der einen Kirche noch fortlebt, werden auch die anderen ihre Waffenrüstung nicht ablegen, und wird man statt wahren Friedens nur einen Waffenstillstand haben.“ *Daran* wieder erinnert zu haben, ist das zweifelhafte Verdienst des Buches von P. Andreas Hamerle. Von *dieser* Warte ist der Ausblick ins zwanzigste Jahrhundert kein verheissungsvoller.

Pfarrer SCHIRMER.

AD. HATZFELD: **St. Augustin,** 5e édition; Paris, Lecoffre, 1898, 2 fr.

Ce volume s'ouvre par une lettre du cardinal Perraud à l'auteur. On s'attend naturellement à y trouver quelque grande pensée sur St. Augustin. Déception complète. Tout ce qu'on

y apprend, c'est que Son Eminence a vu Ostie, Carthage, et qu'elle a « dit la messe à Bône, devant la très précieuse relique du *bras droit* de St. Augustin, de celui (le bras) qui a écrit tant de chefs-d'œuvre ! » Qui ne préférait que S. E. eût lu les chefs-d'œuvre, et pas vu le bras ?

L'auteur a écrit en tête de son volume les paroles connues : In *certis* unitas (d'autres disent in *necessariis*), in dubiis libertas, in omnibus caritas. Il les a attribuées, suivant l'usage, à St. Augustin, mais sans indiquer, bien entendu, le passage d'où il est censé les avoir tirées.

La *Vie* du saint occupe 92 pages sur 183 ; pas une seule division ne guide le lecteur à travers ce massif de citations. Je n'y ai relevé que cinq dates : la naissance 354, le baptême 386, la prêtrise 395 (date fausse), l'épiscopat 395, la mort 430. C'est vraiment trop peu de dates exactes.

Le reste du volume est consacré à la doctrine d'Augustin. L'auteur distingue la théologie et la philosophie, bien que le chapitre de la philosophie contienne plus d'une question rentrant dans la théologie. Il commence non par la philosophie, mais par la théologie, bien qu'Augustin ait commencé par la philosophie et qu'en soi les questions d'ordre naturel précèdent les questions d'ordre surnaturel.

En abordant le chapitre de la théologie, on espère y trouver l'indication précise des doctrines d'Augustin sur la trinité, sur l'incarnation, sur la rédemption, sur les sacrements, sur l'ecclésiologie, sur l'eschatologie, ainsi que le bilan net de ses qualités et ses défauts, de ses connaissances et de ses ignorances, de ses erreurs et de ses rétractations. Hélas ! rien n'est précisé. Tout y est mêlé : manichéens, donatistes, libre arbitre, pélagiens et même jansénistes, calvinistes, etc. La lutte d'Augustin contre les donatistes engage l'auteur à parler de la lutte contre les protestants et de la révocation de l'édit de Nantes (p. 118). Bien que l'auteur ne veuille être « qu'historien » (p. 127), son appréciation est étrange : « On voit, dit-il, que, si St. Augustin finit par *admettre la contrainte*, sous l'empire des circonstances, il était *naturellement porté à la douceur et à la mansuétude* » (p. 123). Singulier triomphe de la grâce ou des circonstances sur la nature ! Au lieu de préciser les changements de doctrine d'Augustin sur la tolérance et l'intolérance, les dates et les causes de ces changements,

l'auteur a préféré citer Lacordaire, Athanase, Hilaire de Poitiers et même Renan. Le chapitre de la philosophie est moins substantiel encore; il fait singulièrement regretter l'étude de M. Nourrisson.

Je ne saurais signaler ici toutes les lacunes et toutes les méprises. Bornons-nous à quelques points. D'abord, l'auteur ne semble pas avoir aperçu la difficulté de la question, lorsque, indiquant à sa manière la doctrine d'Augustin, il dit, d'une part, que « c'est la grâce qui *commence* et qui achève l'œuvre de notre salut » (p. 99), et, d'autre part, que « Dieu *coopère* avec nous à notre salut » (p. 100). Comment n'a-t-il pas vu la contradiction ? Car, si l'un des deux commence sans l'autre, il n'y a pas coopération; et si les deux coopèrent vraiment, les deux commencent en même temps.

La confusion, dans toute cette question de l'augustinisme, vient sans doute, avant tout, des confusions mêmes de St. Augustin, qui a touché à tout sans être suffisamment instruit de tout, et notamment ne connaissait assez ni le grec ni la tradition de l'Eglise grecque. Mais elle vient surtout de ce que les partisans intransigeants de St. Augustin, au XVIIe siècle surtout, ont considéré ce Saint comme étant à lui seul toute la tradition. Cette grosse méprise a été celle de Bossuet, et on en voit les fâcheuses conséquences dans plus d'une page de sa *Défense de la Tradition.* Jansénius n'est pas allé jusque-là ; il a avoué que St. Augustin a négligé la tradition, mais il a prétendu qu'il avait trouvé le pur esprit de l'Ecriture; prétention injustifiée et injustifiable, car le vrai sens de tout livre relève de la philologie et de l'histoire, et Augustin n'a été ni un philologue ni un historien. Une autre cause de nos confusions dans cette question, vient de ce qu'on prend dans les œuvres de St. Augustin ses opinions extrêmes et cassantes, surtout sur le péché originel, le libre arbitre et la grâce, et de ce qu'on laisse de côté, dans une quantité d'autres questions, des textes très importants qu'on semble vouloir cacher à dessein, par exemple dans les questions trinitaires, eucharistiques, ecclésiologiques, etc.; en sorte que l'on a généralement aujourd'hui une idée parfaitement erronée de la théologie de St. Augustin.

Il est certain que les jésuites ont manqué de franchise dans les débats des XVIe et XVIIe siècles, en n'osant pas

s'attaquer à St. Augustin et en imputant à Jansénius seul, et non à St. Augustin, les doctrines qu'ils combattaient et qui étaient cependant avant tout celles de St. Augustin. S'ils avaient été francs, le jansénisme n'aurait pas existé, mais seulement l'augustinisme. Mme de Sévigné elle-même a vu clair dans leur jeu, lorsqu'elle a écrit (9 juin 1680): « *C'est St. Augustin qui a dit tout cela.* Je le trouve bon janséniste et St. Paul aussi. Les jésuites ont un fantôme qu'ils appellent Jansénius, à qui ils disent mille injures; *ils ne font pas semblant de voir où cela remonte.*» Il leur était, en effet, plus commode de renverser Jansénius que de renverser St. Augustin; mais leur stratégie n'en est pas moins évidente et déloyale, et les papes, en les suivant, n'en ont pas moins faussé l'augustinisme.

M. H. dit (p. 105): « Entre la doctrine de l'Eglise, qui est celle de St. Paul et de St. Augustin, et la doctrine de Jansénius, il y a un abîme. Les premiers admettent expressément que Dieu donne à tous les hommes une grâce *suffisante, que leur bonne volonté suffit à rendre efficace.* Pour Jansénius, il n'y a que la grâce efficace, que Dieu donne à ceux-ci et refuse à ceux-là.» Ces quelques lignes sont remplies d'erreurs. M. H. affirme, mais ne prouve pas que la doctrine de l'*Eglise* (il veut parler de l'Eglise *romaine*) est celle de St. Paul et de St. Augustin. Il affirme, mais il ne montre pas l'abîme dont il parle. Il affirme, mais il ne prouve pas que Jansénius refuse à tous les hommes une grâce suffisante. Il affirme que, selon la doctrine de l'Eglise, de St. Paul et de St. Augustin, *c'est la bonne volonté de chacun qui suffit à donner à la grâce son efficacité;* or s'il y a une contre-vérité, c'est celle-là. M. H. trahit ici une complète méconnaissance de la question.

Il dit (p. 109): « L'Eglise n'a jamais condamné ni ceux qui, comme les Molinistes, donnaient *peut-être un peu trop* au libre arbitre, ni ceux qui, comme les Thomistes, donnaient *peut-être un peu trop* à la grâce, pourvu que les uns et les autres reconnussent, d'une part, que le libre arbitre ne peut opérer le salut si la grâce ne lui vient en aide, et de l'autre, que la grâce demande le concours du libre arbitre.» Aveux précieux quoique timides, mais si M. H. avait lu Jansénius, il aurait vu qu'il enseignait, lui aussi, ces deux conditions. Malheureusement, c'est un cliché jésuitique — et M. H. ne l'a pas évité — d'associer Jansénius à Calvin (p. 101, 108), comme si

les jansénistes et les calvinistes, au lieu d'avoir été les adversaires qu'ils ont été, avaient été partisans du même système! Il serait temps d'en finir avec cette histoire de fantaisie, d'appeler enfin un chat un chat, de rendre à chacun ce qui lui est dû, d'avouer que les jésuites ont combattu l'augustinisme, qu'ils ont voulu le remplacer par le molinisme ou à peu près, et qu'il reste à savoir simplement si St. Augustin et ses partisans n'ont pas pris trop au pied de la lettre des textes orientaux qui, en critique exacte, ne doivent pas être pris à la lettre. Posée ainsi, la question sortirait de ses impasses; mais qui ose aujourd'hui, dans l'Eglise romaine, dire la vérité, quand elle contredit les jésuites?

Une dernière observation: M. H. écrit (p. 101) que Jansénius a voulu établir «une doctrine condamnée par l'Eglise, comme conduisant à la prédestination absolue». Les lecteurs qui ne se paient pas de mots lui seraient très reconnaissants, s'il voulait 1° indiquer quelle est cette doctrine; 2° prouver qu'elle est bien réellement celle de Jansénius; 3° montrer qu'elle a été condamnée, non pas par tel ou tel évêque de Rome, mais par *l'Eglise;* 4° qu'elle conduit à la prédestination absolue, en expliquant ce qu'il entend par prédestination absolue.

On le voit, cet ouvrage manque totalement de critique et de méthode. Ajoutons que la note bibliographique qui termine le volume est extrêmement incomplète. E. M.

A. Lopuchin: **Christliche Lektüre** (Russisch); St. Petersburg.

Aprilheft 1900: I. Die Bedeutung der Auferstehung Christi für unser sittliches Leben von A. A. Bronsow. II. Aus der Geschichte der russischen Kirche unter Peter dem Grossen von S. G. Runkewitsch. III. Das österliche Fasten in seiner geschichtlichen Entwickelung von A. W. Petrowski. IV. Das sittliche Ideal nach der Vorstellung des Clemens von Alexandria von D. P. Mirtow. V. Angelologie und Dämonologie des hl. Paulus von N. N. Glubokowski. VI. Zur Geschichte der Wiedervereinigung der Unierten im Jahre 1839 von G. K. Kuprionowitsch. VII. Handschriftenzuwachs der Bibliothek der Stadt Petersburger

geistlichen Akademie im Jahre 1899 von A. S. Rodosski. VIII. Litterarische Neuigkeiten von J. G. Troitzki und J. E. Ewsjeew.

Maiheft 1900: I. Der älteste orientalische Kirchenkalender von Erzbischof Sergii von Wladimir. II. Ist der Patriotismus anstössig? von A. A. Bronsow. III. Aus der Geschichte der russischen Kirche unter Peter dem Grossen von S. G. Runkewitsch. IV. Angelologie und Dämonologie des hl. Paulus von N. N. Glubokowski. V. Das sittliche Ideal nach der Vorstellung des Clemens von Alexandria von D. P. Mirtow. VI. Rede zum Namenstag der Kaiserin Alexandra Feodorowna von S. A. Sollertinski. VII. Neuigkeiten aus der russischen und ausländischen theologischen Litteratur von N. G., J. T. und S. G. Runkewitsch.

H. Margival: **Essai sur Richard Simon et la critique biblique au XVIIe siècle**; Paris, Maillet, in-8°, 336 p., 1900.

Bossuet avait au plus haut degré le tour oratoire et le génie de l'éloquence. C'est lui surtout qui devait personnifier son époque, époque où l'éloquence primait tout et où tous les genres littéraires prenaient d'eux-mêmes, sous l'influence des esprits, la tournure oratoire. Aussi dédaignait-il la grammaire et la critique, dans lesquelles il ne voyait, par tempérament, que «minuties» et «chicanes». Cependant un de ses contemporains, de onze ans plus jeune, osa être d'un autre avis; peut-être dédaigna-t-il trop l'éloquence et la rhétorique; toujours est-il qu'il prit parti pour la grammaire et pour la critique, voulant avant tout l'exactitude des mots et des idées, l'exactitude des choses et des faits, et refusant de se laisser duper par les à peu près de la rhétorique et les enveloppements de l'éloquence; il pensa, malgré toutes les apparences contraires, que ceci tuerait cela. Ce critique très osé et très patient était Richard Simon.

Or, effectivement, nous arrivons au moment où Bossuet, plus grand que jamais comme écrivain, apparaît plus petit que jamais comme théologien, et où, enfin, Richard Simon commence à se montrer à l'horizon.

Qu'on me permette ici un souvenir personnel. Pendant mes études théologiques, j'ai toujours été frappé de la timidité mystérieuse avec laquelle nos maîtres écartaient R. Simon

dès qu'il était question de lui et de ses œuvres. On n'avait rien contre sa personne: vie de labeur, d'honnêteté, science, érudition, tout cela était incontesté; mais on ne voulait pas entrer dans l'analyse de ses œuvres; d'un mot on passait par dessus en les repoussant dans l'ombre: œuvres « dangereuses », disait-on; on n'osait même pas dire protestantes! Cette contradiction et cette injustice m'avaient blessé dans ma conscience, et je m'étais promis de voir clair un jour dans cette énigme. Conduit à Dieppe, en 1871, par les péripéties de la guerre franco-allemande, je me souvins du Dieppois Richard Simon et je courus aux archives de la ville, pour commencer mes recherches. Je ne trouvai que peu de chose; mais du moins était-ce le premier germe d'une étude que je voulais mener à bonne fin. L'homme propose et Dieu dispose. Les péripéties d'une autre guerre, celle de l'infaillibilité papale, m'entraînèrent loin de mon projet.

Cependant, grâce à Dieu, l'étude que j'avais entreprise à l'insu de celle de M. Bernus que je ne connaissais pas encore[1]), vient d'être reprise, et, je le dis avec plaisir, mieux certainement que je ne l'aurais faite, peut-être avec un peu plus de vivacité contre Arnauld. Toutefois, cette vivacité, je la comprends en la regrettant; Arnauld a été lui-même si vif, si dur, si cassant, là où il aurait dû l'être moins, et si faible là où il aurait dû être énergique! Il m'est difficile vraiment de blâmer M. Margival. Son livre d'ailleurs est plein de choses, richement documenté, et, il faut le reconnaître, il n'avance rien qu'il ne prouve. C'est, comme la thèse de M. Bernus, une excellente contribution à l'histoire de la théologie du XVIIe siècle, histoire qui est encore toute à faire, et qui, si on l'écrit avec exactitude, renversera la plupart des opinions encore accréditées sur « le grand siècle ».

R. Simon n'est pas encore connu, et ceux qui le connaissent quelque peu, le connaissent mal. Il a été calomnié et défiguré par Bossuet, dont le jugement a fait loi. M. Margival, scandalisé de cette injustice et de ce mensonge, réhabilite R. Simon, en le montrant simplement tel qu'il fut. — On l'a fait passer pour ennemi de la tradition. Or il la voulait, mais il la voulait vraie et non mensongère, il la voulait mieux et

---

[1]) Voir plus haut, p. 571-575.

plus complète que ses prétendus défenseurs, qui se trompaient sur elle. « Loin d'attaquer la tradition, il reproche même aux théologiens de son temps de ne pas assez la respecter. Ils n'en donnent en effet, selon lui, une idée ni assez haute, ni assez large. Pour eux, la tradition, c'est l'enseignement des maîtres *contemporains ou immédiatement antérieurs :* le passé lointain, les origines premières échappent totalement à leurs regards. Pour R. Simon, au contraire, il n'y a de tradition digne de curiosité scientifique que celle qui remonte bien avant dans l'histoire » (p. XV). De fait, l'*Histoire critique du Vieux Testament* a établi si nettement la nécessité de la tradition qu'il a réduit les hérétiques à la reconnaître. Toute la différence entre Bossuet et lui, c'est que Bossuet voulait la tradition corrigée par les compromis qu'il estimait nécessaires pour ne pas blesser les tendres oreilles des Romains, tandis que R. Simon la voulait exacte et sans compromis. — On a accusé R. Simon de menacer les intérêts de la religion. Il a répondu que ce n'est pas les menacer, mais les sauvegarder, que de faire entrer le plus de vérité possible dans l'enseignement des choses religieuses. — On lui a fait un crime de ne pas respecter le passé. Il a répondu que la meilleure manière de le respecter et de le faire respecter, c'est d'apprendre à le bien connaître. — On lui a reproché de ne pas penser selon son état. Il a démontré que le premier des devoirs professionnels est de penser juste. — On a fait de lui le type abstrait d'une sorte de rationalisme exégétique ; ce qu'il ne fut jamais. — Bossuet, Arnauld et Nicole l'ont fait passer pour protestant. Or la vérité est qu'il voulait avant tout la science ; qu'il défendait énergiquement la Bible, mais la Bible interprétée selon la science et selon la vraie tradition ; de plus, que les interprétations de la Bible par les protestants lui paraissaient trop erronées pour qu'il songeât à défendre le protestantisme. M. Margival a mis ce dernier point en complète lumière (p. 83-86), en démontrant que « peut-être n'y eut-il pas parmi les polémistes catholiques du temps un adversaire plus déclaré des conceptions fondamentales de la théologie protestante » ; que « le protestantisme n'était aux yeux de R. Simon qu'une scolastique, bien plus inacceptable que l'autre, et qu'étant d'essence purement théologique, rien ne cadrait moins avec sa méthode historique d'exégèse ». M. Mar-

gival entend que, selon R. Simon, les protestants voulaient, avant tout, trouver dans la Bible leurs dogmes à eux, mais non l'interpréter telle qu'elle doit l'être d'après la grammaire et l'histoire, tandis qu'il voulait, lui, qu'on la traduisît d'abord exactement, d'après la méthode scientifique.

Je ne saurais entrer ici dans la critique détaillée de ce livre, qui touche à une quantité de questions et qui fait naître à chaque page d'importantes réflexions. M. Margival cherche à bien préciser les différences de méthodes et de points de vue qui séparèrent Bossuet et R. Simon. Il indique quelles furent les relations de Bossuet avec Port-Royal, et aussi les divergences qui éclatèrent entre Port-Royal et R. Simon. Il expose exactement les objections que R. Simon, comme orientaliste, éleva contre les auteurs de la *Perpétuité de la foi;* les documents suspects qu'ils ne craignirent pas d'employer dans l'intention de mieux constater la croyance et la tradition de l'Eglise orientale sur l'eucharistie ; la confusion qu'ils commirent entre la présence réelle et la transsubstantiation. Il étudie à fond l'*Histoire critique du Vieux Testament,* et sème son étude des observations les plus judicieuses. Il montre quel fut le polémiste dans R. Simon. Il examine ses travaux sur le N. T. : l'Histoire critique du texte, l'Histoire critique des versions, l'Histoire critique des commentateurs. Puis l'affaire du N. T. de Trévoux, les règles qu'a suivies R. Simon dans sa traduction, les Instructions de Bossuet sur cette Version, la méthode de discussion théologique de Bossuet, les jugements de R. Simon et de Bossuet sur l'œuvre de St. Augustin, l'idée de tradition dans Bossuet et dans R. Simon, enfin l'influence qu'exerça R. Simon, « le père de la critique ».

On le voit, c'est plein de choses. M. Margival a étudié sérieusement toutes ces questions et il en parle avec une sincérité qui touche non moins que son érudition. Son livre est un de ces livres de science et de bonne foi qui font époque et qui laissent après eux une trace profonde. En le remerciant vivement, je me permets de lui adresser une prière : c'est qu'il nous donne un jour des études aussi savantes et aussi exactes sur Launoy, Malebranche, Petau, Richer, Thomassin, etc., hommes éminents encore si mal connus.

E. Michaud.

E. Martin : **La théologie biblique et l'autorité de la Bible** ; Genève, Privat, 1899, broch., 44 p.

En quoi consiste l'autorité de la Bible dans le protestantisme actuel, d'après la théologie biblique admise par ce même protestantisme? Telle est, si j'ai bien compris l'honorable professeur genevois, la question qu'il a voulu éclaircir.

D'une part, il raille malicieusement ceux qui voient dans la Bible « un livre d'instruction, d'édification, de piété, de morale, de droit ecclésiastique, un manuel qui tient lieu de tout et qui n'a besoin de rien, quelque chose qui ressemble à un catéchisme, à un dictionnaire pour la préparation au baccalauréat et à un guide du voyageur ». « Ainsi, ajoute-t-il, cette collection, si nuancée, si complexe, si riche de lignes, de plans et de couleurs, a été uniformisée en un bloc ou une masse ; puis on a partagé ce bloc en fragments à peu près égaux en longueur qu'on a désignés par le nom de versets. On se sert de ces petites phrases pour trancher une question de doctrine, pour fermer la bouche à un contradicteur, pour se donner un encouragement, pour formuler un bon conseil, pour y attacher de son mieux un sermon. Rien de tout cela n'est condamnable en soi, et l'on peut obtenir ainsi des résultats satisfaisants ; mais tout cela doit être contrôlé par une réponse franche à la question que voici : Cette manière d'envisager et d'employer la Bible est-elle, oui ou non, conforme au contenu et à l'origine de la Bible ? *L'habitude est une seconde nature, elle n'est pourtant pas la nature* » (p. 10).

Cette première conception écartée, M. M. déclare que « les livres de la Bible sont les *produits* et les *témoins* d'époques anciennes, qui nous intéressent par l'histoire qu'ils impliquent, encore plus qu'ils ne la racontent » (p. 6). Il avoue que cet emploi de la Bible comme recueil de documents historiques, permettant de reconstruire une histoire suivie, méthodique et critique, « opère une sorte de révolution dans le monde protestant et rencontre des résistances déclarées ou tacites » (p. 8). Néanmoins, il partage cette opinion, car il dit expressément : « Si nous voulons qu'on lise la Bible, ne lui contestons pas le caractère qui frappe le plus nos contemporains, celui d'un recueil de documents historiques à consulter suivant les règles de la méthode : n'entourons pas d'avance la Bible d'idées qui

ne prennent leur valeur que lorsqu'on a entendu les appels de Dieu » (p. 43). C'est dire, en d'autres termes, qu'il ne faut pas commencer par considérer la Bible comme un livre inspiré, mais simplement comme un livre humain, « produit et témoin d'époques anciennes ». C'est la première étape.

La seconde consiste à bien comprendre ce livre, c'est-à-dire à y voir « les appels de Dieu mélangés avec les réponses des uns et des autres » (p. 24). Ces appels sont « ici des ordres, là des promesses, tantôt des délivrances, tantôt des châtiments », et ils « culminent dans la vie et le sacrifice de l'Homme de douleur » (p. 34). Ces appels, tout lecteur attentif se les appliquera à lui-même : car « l'étude historique absolument objective et indépendante de la personnalité qui s'y livre, est une utopie ; l'individualité a son rôle à y jouer ; nous ne sommes pas en droit d'être des curieux indifférents en ce qui concerne l'Histoire de la Révélation » (p. 37). Alors le lecteur croira.

Troisième étape : « Notre témoignage préparera à entendre celui des documents bibliques. Si la foi doit présider au travail de la théologie biblique, le langage de la foi actuelle n'est pas moins nécessaire pour ouvrir les esprits et les cœurs, pour les aider à trouver dans la Bible ce qu'elle dit à tous les hommes » (p. 43).

Telle me semble être la substance de cette étude, assez difficile à suivre et à analyser avec précision. Si cette analyse est exacte, elle peut suggérer, entre autres réflexions, celles-ci : 1° Les protestants de cette école ne séparent plus la Bible de l'Histoire, ni par conséquent de la tradition ; ils ont même besoin de la tradition pour déterminer la valeur historique des documents bibliques. Cette première et très importante conséquence constitue une évolution qui pourrait un jour rapprocher le protestantisme du catholicisme. — 2° Comment les discours des prophètes et leurs interprétations des faits de l'histoire doivent-ils être tenus pour de véritables appels de Dieu, appels de Dieu aux générations de leur temps et appels de Dieu à notre génération actuelle ? Où est la preuve que ce ne sont pas là des illusions, soit dans l'esprit des prophètes, soit dans le nôtre ? En vertu de quel argument devons-nous logiquement croire à ces prétendus appels de Dieu comme s'ils étaient réellement des appels de Dieu ? En un mot, comment la Bible contient-elle réellement, et non imaginativement, une

révélation divine? En quoi consiste le caractère sacré de la Bible, si même elle en a un? En quoi consiste « l'autorité » de la Bible dans de telles conditions, si ce mot n'est pas un vain mot? C'est ce que je n'ai pas vu dans la thèse de M. M. — 3° Quoi qu'il en soit, la foi étant produite, commence, sous sa « présidence », le travail de la théologie biblique: car, selon M. M., c'est la foi qui « aide à trouver dans la Bible ce qu'elle dit à tous les hommes ». Ici seront certainement étonnés tous les théologiens qui considèrent la théologie comme une *science* à la fois historique, philosophique et morale, et qui, tout en reconnaissant qu'elle a pour objet le domaine de la *foi objective,* c'est-à-dire de la révélation divine soit naturelle, soit surnaturelle, ne la confondent pas avec la *religion* et ne la font pas « présider » par la *foi subjective,* mais bien par les règles de la critique historique, de la critique philologique, des sciences et de la dialectique. Toute science particulière ne peut être « présidée » que par la science universelle, et ni une science particulière, ni la science universelle ne sont la religion, à laquelle se rapporte la foi. E. M.

L. Petit de Julleville: **La vénérable Jeanne d'Arc**; Paris, V. Lecoffre, 1900, 2 fr.

L'histoire de Jeanne d'Arc sera toujours une histoire angoissante, et elle le sera d'autant plus qu'on l'écrira, comme c'est le cas, simplement, sans aucune prétention littéraire, sans déclamation, et en laissant parler l'héroïne le plus possible. L'auteur n'est entré dans aucune discussion, pas même pour essayer d'expliquer comment Jeanne a entendu ses « voix ». Aussi son petit volume se lit-il très facilement et avec une émotion profonde. Ce n'est qu'à la fin qu'il explique comment Jeanne a été une sainte, comment elle a aimé la France en Dieu. « Ceux-là, dit-il, ont bien mal connu son histoire qui l'ont représentée comme une vierge guerrière, une amazone épique. Jeanne n'aima jamais la guerre; elle la fit pour obéir à Dieu à qui il avait plu de la choisir et de l'envoyer. Elle la fit avec enthousiasme, sentant le souffle de Dieu passer sur elle, et cédant à la joie de s'y abandonner; mais elle la fit sans plaisir » (p. 191).

L'auteur juge ainsi la condamnation de Jeanne: «Le procès de Jeanne d'Arc ne fut pas sincère; on l'a bien montré par les témoignages du procès de réhabilitation. La pression fut scandaleuse; les Anglais voulaient absolument obtenir la mort de la Pucelle, et le chef du tribunal était un ennemi personnel de l'accusée. Mais enfin ce ne fut pas uniquement pour obéir aux Anglais et satisfaire Cauchon que tant de docteurs condamnèrent Jeanne d'Arc. Tous ne furent pas simplement vendus; plusieurs crurent sincèrement que la fermeté de l'accusée tenait en échec l'autorité de l'Eglise. Cauchon, fort habilement, séduisit les crédules par cet argument, comme il savait gagner les habiles par d'autres moyens. Tout fut mis en usage pour perdre la victime: l'argent, les menaces, les promesses, la corruption et même les scrupules. Tous les juges ne furent pas également infâmes; plusieurs furent seulement aveuglés par la prévention. Le dire, ce n'est pas beaucoup relever la dignité humaine; il faut toutefois lui concéder cette circonstance faiblement atténuante» (p. 172).

Le volume se termine par le «Décret concernant la cause de béatification et canonisation de la vénérable servante de Dieu Jeanne d'Arc», daté du 27 janvier 1894 et signé par le cardinal Masella, préfet de la congrégation des rites.

Aimé Puech: **St. Jean Chrysostome**; Paris, Lecoffre, 1900, 2 fr.

En 1891, M. Puech a publié un volume intitulé: «Un réformateur de la société chrétienne au IVe siècle, St. Jean Chrysostome et les mœurs de son temps.» Le nouveau volume qu'il donne maintenant, est digne du premier: il est écrit d'après les sources, sérieusement et sincèrement, mais je dois remarquer que certaines questions théologiques y sont traitées très superficiellement. L'auteur me dira qu'il a fait une simple œuvre de vulgarisation et d'édification. C'est vrai; cependant, même dans les œuvres de ce genre, on peut, sans étalage d'érudition, indiquer en quelques pages la substance des questions. Quoi qu'il en soit, l'auteur s'est appliqué à caractériser de son mieux St. Jean Chrysostome comme orateur, comme apôtre et comme théologien, et à montrer comment il s'est

développé à ce triple point de vue dans les diverses périodes de son existence.

St. Jean Chrysostome a traversé, en effet, d'abord une période d'ascétisme (375-381), dans laquelle il plaça l'idéal chrétien dans la virginité et le monachisme, puis une période d'apostolat, dans laquelle, devenu prêtre et évêque, il comprit mieux la grandeur des devoirs chrétiens dans la vie de famille et de société (386-407). Cette différence du monachisme et de l'épiscopat est fort importante. St. Jean Chrysostome l'a ainsi indiquée dans son traité sur le sarcerdoce: « L'évêque doit connaître tout du monde, aussi bien que ceux qui vivent dans le commerce du monde, et pourtant son esprit doit rester libre, plus encore que celui du moine qui vit sur la montagne. Les austérités qui signalent le moine, dépendent de la constitution du corps; les vertus de l'évêque ont toutes leur siège dans l'âme et peuvent se développer quel que soit l'état du corps et dans toutes les circonstances extérieures. Si l'on admire celui qui vit dans la solitude et fuit tout rapport avec la foule, j'accorde bien volontiers qu'en effet c'est là une preuve de constance; mais je ne puis concéder que la force de l'âme s'y démontre suffisamment; car celui qui, à l'intérieur du port, se tient au gouvernail, n'a fourni encore aucune preuve véritable de son art; mais celui qui, en pleine mer et pendant la tempête, est capable de sauver le vaisseau, doit être reconnu de tous pour le meilleur pilote.» Telle était l'idée que Chrysostome avait de l'évêque, et c'est cette idée qu'il s'efforça de réaliser.

Comme *orateur,* il fut supérieur. Toutefois il importe de remarquer que la théologie oratoire ne doit pas être prise au pied de la lettre et que ses homélies doivent être comprises et jugées dans ce sens (p. 38-42). « Chrysostome, dit M. Puech, était nourri de l'Ecriture; sa prédication n'en est que le commentaire; et quand ils s'en sont inspirés à leur tour, nos grands sermonnaires, comme Bossuet, n'ont pas trouvé de meilleur modèle que lui. La hardiesse de certaines métaphores, le pathétique de certaines apostrophes, un emportement de passion extraordinaire, une franchise de langage qui va jusqu'à l'extrême, ce sont quelques-uns des traits les plus frappants de son éloquence, et il les doit en partie à la lecture assidue de la Bible, surtout à la lecture des prophètes. D'autre part,

s'il est profondément biblique, il n'est pas moins grec. Il connaît les grands classiques, et parfois il les imite. Il n'ignore pas non plus les procédés de cette manière oratoire, post-classique, que les historiens de la littérature grecque sont convenus d'appeler asiatique, et il ne craint pas de lui emprunter quelques effets d'un goût douteux[1]). Il serait curieux de montrer *ce qui a passé ainsi de la sophistique dans l'éloquence chrétienne.* En poursuivant cette analyse, on verrait mieux ce qui fait la supériorité de Jean. On ne négligerait pas non plus de marquer ses défauts, car il en a; sa facilité étonnante l'expose à devenir verbeux; si sincère que soit son inspiration, il n'est pas exempt d'une certaine coquetterie et de quelque rhétorique; son imagination si féconde ne choisit pas toujours et parfois s'égare » (p. 191-193).

Comme *apôtre*, Chrysostome a surtout insisté sur la morale du christianisme. Le prêtre et l'évêque, en voyant la vie de famille des fidèles, a modifié plusieurs de ses opinions ascétiques antérieures. Il faut comparer, à ce point de vue, les pages 20-21 et 78-79 du présent volume. « On se souvient, dit M. Puech, du ton passionné qui distingue une de ses premières œuvres, le traité de la Virginité, et de la sévérité avec laquelle il jugeait alors le mariage... Quand il prêchait devant son auditoire presque uniquement composé de gens mariés: « Le mariage est bon, disait-il, parce qu'il retient l'homme dans le devoir et l'éloigne de la fornication.» Il ne faisait plus le tableau des ménages désunis, en ayant l'air d'insinuer que tel est le lot commun à tous... Et il leur présentait en contraste cette belle peinture de la famille chrétienne qui termine sa 38e homélie sur la Genèse. Quand il reprenait à son compte, sans se souvenir du chapitre 25 de son traité de la Virginité, l'exemple d'Abraham que lui opposaient alors ses contradicteurs, quand il trouvait bon que la mère des Macchabées eût été mariée, puisqu'elle a donné le jour à des héros, quand il célébrait l'union admirable d'Aquilas et de Priscille, quand il rappelait que Pierre fut marié et affirmait *sur son salut* que l'état de mariage ne nuit en rien à la vie chrétienne, il n'était plus tout à fait celui qui avait écrit: « Puisque l'union conjugale

[1]) Les contemporains s'en aperçurent. C'est ce qui résulte d'un des griefs dirigés contre Chrysostome au Synode du Chêne. On avait relevé dans ses sermons des expressions qui rappellent certaines manies de la 2e Sophistique.

nous ôte la libre disposition de nous-mêmes, qui ne se révolterait contre une loi aussi tyranique? »

C'est aussi la connaissance des âmes et de leurs besoins spirituels qui détermina Chrysostome, si entier et si exigeant pour tout ce qui lui paraissait essentiel, à consentir, avec infiniment de bon sens, à des adoucissements de discipline que lui semblaient rendre inévitables les changements des temps et le développement pris chaque jour par la Communauté chrétienne (p. 105).

Enfin, comme *théologien,* Chrysostome appartenait à l'école d'Antioche, qui attachait tant d'importance au sens historique des Ecritures et qui faisait ainsi contrepoids aux abus qui pouvaient se produire dans la méthode allégorique, à laquelle s'appliquait surtout l'école d'Alexandrie. Toutefois il n'était point exclusif, et il se montra fort sympathique envers les Grands Frères, si connus pour leur origénisme. M. Puech a certainement pris le mot « théologien » en mauvaise part, quand il a écrit: « Pas plus qu'il ne fut un homme d'Etat, Chrysostome ne fut un théologien [1]). Les subtilités de la dialectique ne l'attirèrent pas plus que les habiletés de la politique. Nous avons vu combien son enseignement restait simple et qu'il s'attachait uniquement à prêcher les grands devoirs que la foi chrétienne impose à l'homme; mais il les prêchait avec une ardeur entraînante » (p. 196). Ajoutons que, si Chrysostome n'a pas connu les « subtilités de la dialectique », c'est surtout dans sa manière de considérer les rapports de la nature et de la grâce; et à ce point de vue, M. Margival l'a caractérisé ainsi et avec une grande justesse: « St. Jean Chrysostome admet que l'effort naturel de l'homme vers le bien, loin de lui être imputé à péché, lui confère un mérite certain, que notre nature n'est pas à tel point viciée qu'elle ne puisse prendre vers Dieu un libre élan, et que, pour manque et débile que soit notre volonté, elle n'en est pas moins capable de s'approcher du but que le secours d'en haut lui permettra enfin d'atteindre [2]). »

Telle fut, en somme, la physionomie de St. Jean Chrysostome. E. M.

---

[1]) Sur la théologie de Chrysostome, voir Néander et un bon résumé dans Bardenhever, p. 322-325.

[2]) *Essai sur Richard Simon,* p. 21.

Eug. Réveillaud: **Die Los von Rom-Bewegung in Frankreich.** (Berichte über den Fortgang der Los von Rom-Bewegung. Herausgegeben von Pfarrer Lic. P. Bräunlich.) München, Lehmann, 1900.

Der Verfasser geht von der allgemeinen Erwägung aus: „Da der römische Katholizismus, wie er unter dem Einfluss der Jesuiten geworden ist, sich mit der wahren Unabhängigkeit der Nationen so wenig verträgt, wie mit den freiheitlichen Einrichtungen, giebt es in der That für die Völker, welche diese grossen Güter der Freiheit und Unabhängigkeit geniessen wollen, keinen anderen Ausweg, als mit Rom zu brechen und sich von seinen kirchlichen Fesseln loszumachen.“ Was im besonderen der *französische Staat* im Sinne dieser Bewegung thun kann und muss, ist nach des Verfassers Ansicht die Aufhebung des Konkordates von 1801, „welches die Geistlichkeit zum Vorteil des Vatikans in ein Regiment einreiht, aus ihr ein kompaktes und festes Ganzes bildet und sie hindert, sich loszumachen“. Aber das allein genügt nicht. Die Sache der Freiheit und Unabhängigkeit hat noch nichts gewonnen, „wenn nicht“, wie Guyot betont, „die Familien selbst es sind, die sich von Rom trennen“. Schon vor 20 Jahren, als die Gefahr des Klerikalismus und seines unheilvollen politischen, moralischen und socialen Vorgehens sich schon voraussehen liess, kam die Bewegung in Fluss. Bedeutende Männer traten aus der römischen Kirche aus und schlossen sich dem einen oder dem anderen Zweige des Protestantismus an: der Politiker *Jules Favre,* der Senator *Eugène Pelletan,* der Geschichtsschreiber *Henri Martin,* der Senator *Paul Casimir-Perier,* der Oheim des früheren Präsidenten der Republik, der ehemalige Justizminister *Trarieux,* der Nationalökonom *Frédéric Passy,* der Deputierte *Graf v. Douville-Maillefeu,* der sich der altkatholischen Bewegung anschloss, u. a. Der Verfasser stellt nun zunächst fest, dass der Protestantismus in all den Gegenden, wo er seit dem 16. Jahrhundert fest eingewurzelt ist und sich 200 Jahre hindurch im Sturm der schlimmsten Verfolgungen erhalten hat, weder Terrain verloren hat, noch verliert. Sodann geht er daran, den Stand der Dinge in *dem* Teil Frankreichs kennen zu lernen, in welchem der Protestantismus keine Kirchen hatte oder sie durch die Stürme der Verfolgungen zu Ende des 17. Jahrhunderts zerstört sah. Er

konstatiert auch hier überall Neugründungen von Kirchen und Seelsorgstationen. Um *Paris* allein zu nennen, so zählte man in der Stadt und in den Vorstädten zu Anfang des Jahrhunderts nur 3 Kirchen mit 4 oder 5 Geistlichen. Heute haben daselbst die Reformierten 20 Kirchen oder gottesdienstliche Räume mit über 30 Geistlichen; die Augsburger Konfession besitzt daselbst 13 Pfarreien mit 17 Pastoren; die Methodisten haben 5 Kapellen, die Baptisten 6 und ebensoviel Pastoren u. s. w. Die Gesamtzahl der verschiedenen protestantischen Kirchgemeinden in Frankreich beträgt mehr als 1000. Der Protestantismus hat sich bereits die Stellung zurückerobert, die er vor der Aufhebung des Edikts von Nantes inne hatte. Besonders erfreulich und ermutigend ist die Bewegung in den Gegenden der beiden Charente. Parallel mit dieser Bewegung geht eine andere, die Bewegung unter den *Priestern.* Den Anstoss zu derselben gaben im Jahre 1897 Abbé *Charbonnel,* Abbé *Philippot* und Abbé *Bourrier.* „Wir wollen", schrieb Philippot, „französische Christen sein, nicht mehr eine Nation von Sklaven, die den Römern tributpflichtig sind." Und Bourrier: „Frankreich muss über den Klerikalismus triumphieren und sich als Nationalkirche konstituieren." Seitdem sind ihnen viele andere gefolgt: während des Jahres 1898 27 Priester, im Jahre 1899 über 20. Bourrier giebt ein eigenes Blatt heraus, das anfangs monatlich erschien, jetzt bereits wöchentlich erscheint. Über die Aussichten für die Zukunft der Bewegung äussert sich der Verfasser voll Hoffnung. Auch wir nehmen diese Bewegung der Geister zum guten Zeichen. *Montalembert* hat einmal das katholische Frankreich den „Vorhof des Vatikans" genannt. Ob er es heute auch noch behaupten würde? — Pfarrer SCHIRMER.

Paul SABATIER: **Fratris Francisci Bartholi de Assisio Tractatus de Indulgentia de S. Mariae de Portiuncula**; Paris, Fischbacher, in-8°, 1900, 12 fr.

Ceux qui veulent étudier très sérieusement l'histoire religieuse et littéraire du moyen âge, et en particulier l'histoire de St. François d'Assise et de son ordre, ne peuvent que se réjouir à la publication d'un nouveau volume de M. Paul Sabatier. Le volume dont je viens d'écrire le titre, contient le texte

même du livre (latin) du frère François Bartholi d'Assise sur la fameuse indulgence de la Portioncule (p. 1-101). — Ce texte est précédé d'une longue et savante introduction, dans laquelle M. P. Sabatier étudie: 1° la tradition officielle de l'ordre sur cette indulgence jusqu'aux environs de 1330, puis la tradition populaire au commencement du XIVe siècle, ensuite la fusion de ces deux traditions au commencement du XIVe siècle (p. XVII-CIII); 2° tous les manuscrits relatifs à cette question (Assise, Bologne, Florence, Rome, Volterra, Trevi, etc. (p. CIV-CLXXXIV). — Enfin, à la suite du texte en question, différents appendices (p. 103-164), et une table alphabétique admirable de précision (p. 165-202).

L'auteur commence ainsi son introduction: « Les historiens orthodoxes racontent longuement de quelle façon St. François obtint du saint-siège une faveur inouïe alors, celle d'une indulgence plénière et absolue *pour tous les péchés passés,* accordée à ceux qui, confessés, communiés et absous, visiteraient, le 2 août de chaque année, la chapelle Ste Marie de la Portioncule, appelée aussi Notre-Dame des Anges. Il y a quelques années, j'ai rejeté en bloc tout ce qui avait trait à ce fameux pardon, mais de nouvelles études entreprises à Florence, à Rome et surtout à Assise, m'ont amené à la conviction que j'avais eu tort.»

François d'Assise, en obtenant cette faveur, a mécontenté les cardinaux, les notaires apostoliques et tous les fonctionnaires de la daterie; mais quelle hardiesse de sa part en essayant de soustraire les âmes à la redoutable série de leurs visas! Aussi cette indulgence a-t-elle été attaquée et même niée. Les documents relatifs à cette question sont groupés par M. Sabatier en trois séries chronologiques, 1277, 1310 et 1335 (p. XLI-XLIII).

Je regrette de ne pouvoir entrer dans les détails de toute cette exposition, qui est un chef-d'œuvre de patience, d'érudition et de clarté. On ne saurait assez admirer, d'une part, l'aisance avec laquelle l'auteur se meut au milieu des innombrables documents contradictoires qui écraseraient tant d'autres historiens, et, d'autre part, les infinis et minutieux scrupules avec lesquels sa sollicitude pour la vérité historique poursuit le rayon de lumière. Admirable méthode d'investigation qu'on ne saurait assez recommander à tous les critiques d'histoire.

Espérons que les volumes annoncés ne se feront pas trop attendre. E. M.

W. Schirmer, altkatholischer Pfarrer in Konstanz: **Grundriss der katholischen Glaubens- und Sittenlehre.** Ein Leitfaden für den altkatholischen Religionsunterricht an höheren Schulen. Konstanz, 1900, in-18, 56 Seiten.

Ein Grundriss, kein ausführliches Lehrbuch der Glaubens- und Sittenlehre will das Büchlein sein. Und darin entspricht es den Forderungen der modernen Schulpädagogik. Es existieren Lehrbücher der katholischen Glaubens- und Sittenlehre (auf römisch-katholischer Seite) — wir nennen die Bücher von Bischof Martin von Paderborn, von Dr. Arth. König, von Dr. Th. Dreher — welche an die Schüler wissenschaftlich ganz exorbitante Anforderungen stellen, ein theologisches Wissen voraussetzen, das diese nicht haben und nicht haben können. Dr. Stöckel nennt diese Art Bücher sehr mit Recht „pädagogische Missgeburten". Der vorliegende Grundriss umschifft diese Klippe. Er giebt dem Schüler der höheren Schule eine feste positive Grundlage der Glaubens- und Sittenlehre in 7 Kapiteln: 1. Lehre von Gott; 2. Gott der Herr der Welt; 3. Der Mensch und die Sünde; 4. Jesus Christus, der Welterlöser; 5. Der hl. Geist in der Kirche Jesu Christi; 6. Die letzten Dinge; 7. Von dem christlichen Leben. Den näheren Ausbau hat der Religionslehrer je nach der Stufe der Klasse und der geistigen Reife der Schüler frei in der Hand. Der Leitfaden aber erfüllt seine Aufgabe, indem er dem Schüler den behandelten Lehrstoff in übersichtlicher Zusammenfassung festlegt, eine planmässige Wiederholung ermöglicht und zum bleibenden geistigen Besitz des Gegenstandes verhilft.

Serbische kirchlich-theologische Zeitschriften im Jahre 1900.

In der nicht zahlreichen serbischen orthodoxen Welt giebt es doch acht vortreffliche Zeitschriften, welche in diesem Jahre in verschiedenen serbischen Provinzen, nämlich: Serbien, Montenegro, Bosnien, Dalmatien und Syrmien, erscheinen.

Es würde mich freuen, wenn ich alle diese Zeitschriften den hochgelehrten Lesern des hochgeschätzten altkatholischen Journals: „Revue internat. de Théologie“, bekannt machen dürfte, weil sie es verdienen und lesenswert sind. Alle diese Zeitschriften geben den Beweis einer unermüdlichen Energie ihrer Leiter und Mitarbeiter.

Daher nehme ich die Freiheit, alle diese Zeitschriften hier zu registrieren, sowie auch einige der vorzüglichen Artikel aus diesem Jahrgange hier zu nennen.

Die Zeitschriften sind folgende:

1. *Crkweni Glasnik* (der kirchliche Bote), offizielle Monats-Revue, herausgegeben vom Heil. Synod der serbischen Kirche, in Folio mit je 100 Seiten. Redacteur Professor Dobrosaw Kovačević vom theologischen Seminar zu Belgrad. Von allen Artikeln (im I.—IV. Hefte) verdienen Erwähnung folgende: „Die Canone der serbischen heil. Synode“; „Über die gesetzliche Grenze zwischen der Kirche und dem Staate“, von Dr. C. Mitrovitch; „Methodie, Mitropolit von Belgrad“; „Judas, Verräter Christi“; „Bemerkungen über den altkathol. Kongress“, von Archimandrit Ilarion; Chronik, Bibliographie, Kirchenpredigt u. s. w.

2. *Glas* (der Bote), offizielles und kirchlich-litterarisches Blatt des Bistums von Niss, wird zweimal monatlich, Grossfolio auf $1^1/_2$—2 Bogen, herausgegeben. Redacteur Priester M. Andjelkovitch, Suppleant am Gymnasium des Königs Milan zu Niss. Im I.—VIII. Heft (Januar bis Mai d. J.) sind verschiedene nennenswerte Artikel: „Kloster Piva in Montenegro“ (Fortsetzung), von Epis. Nikanor; „Einige Worte über die Geistlichkeit und Klöster bei den Serben zur Zeit des Sklaventums“, von Mileva Sp. Dimitrievitz (Fortsetzung); „Die Art und die Methode für die Reorganisation des ökonomischen und materiellen Standes der serbischen Klöster“, von J. T. Wukičerić; „Kloster Sićevo“, von C. Marjanovits; „Die serbische Jugend“, ein Vortrag von Prof. V. Vulović; Pastoralbrief des orthodoxen Bischofs Nikanor von Niss, „Allen gläubigen Nachfolgern Christi“, und andere verschiedene Artikel, sowie auch: Bibliographie, Kritik, Statistik, Bote, und alle offiziellen Edikte, Anordnungen, Rundschreiben, Cirkulare und Kirchenpredigten etc.

3. *Sion,* offizielles kirchliches Wochenblatt, herausgegeben vom Patriarchen Georgie von Karlovitz, für praktische und

wissenschaftliche Theologie. Redacteur Propst Joh. Jeremić zu Karlowitz.

4. *Prosweta* (Kultur, Bildung), offiziell-kirchliches Monatsblatt. Ausgabe der Mitropolie von Montenegro. Redacteur Prof. Popovitsch.

5. *Istočnik* (die Quelle), offiziell-geistliches Blatt. Ausgabe der serbischen orthodoxen Bischöfe von Bosnien und Herzegovina. Redacteur Jeremonach Ilarion Radonitsch. Im I.—VIII. Hefte (Januar bis Mai) sind verschiedene praktische und wissenschaftliche Artikel, sowie offizielle Mitteilungen, Regeln und Kanone gedruckt.

6. *Eparhiski Glasnik* (der Bote des Bistums von Dalmatien), offizielles Kirchenblatt, herausgegeben vom theologischen Seminarium zu Zara.

7. *Wesnik srpske crkwe* (der Bote der serbischen Kirche). Monatliche Ausgabe der Gesellschaft der serbischen Geistlichkeit zu Belgrad. Das ist die älteste Zeitschrift von allen. Redacteur Nikolaus Božitsch, Pfarrer von Belgrad. In den Heften I—IV (Januar bis Mai) giebt es einige Artikel, welche besonderer Erwähnung verdienen, wie: „Die historischen Verdienste der serbischen Geistlichkeit im Dienste der Orthodoxie und des serbischen Volkes“, von Epis. Melentie; „Der philosophische Blick auf die Welt“; „Die Stellung der Frau in der menschlichen Gesellschaft“; „Studium des Probstajakons W. Ziokovitsch“; „Das evangelische Weizenkorn im Bilde Jesu Christi“ etc.

8. *Bogoslovski Archiv* (das theologische Archiv), herausgegeben und redigiert von Professor Stefan M. Weselinović in Alexinatz, I.—III. Heft mit je 120 Seiten in Folio. Niss. — Diese vortreffliche zweimonatliche Zeitschrift hat die erste und angesehenste Stellung unter den oben genannten serbischen Kirchenzeitschriften eingenommen. Daher würde es mich freuen, wenn ich hier einige, durch den Reichtum und durch den wissenschaftlichen Wert hervorragende Artikel anführen könnte. Es sind folgende: „Die Geburt Christi“, S. 1—9; „Das Jahr der Geburt Christi“, S. 9—18; „Die ersten Tage Christi“, S. 18—28; „Die historische Autorität des hl. Evangeliums“, S. 28—45, 242—251 (Schluss); „Ursacie, Episkop von Singidung“; „Die Beilage zur Geschichte des Bistums von Belgrad“, S. 45—53, 252—259; „Die Beilage zur neueren Geschichte der serbischen

Kirche", S. 51—60; „Die staatsrechtliche Stellung der Religion im römisch-byzantinischen Reiche", S. 60—73 und 280—293; „Die Institution des hl. Jahres und die Ceremonie desselben in Rom", S. 73—81; „Galileja und Nazaret", S. 230—242; „Bibliographie der Kirchengeschichte"; Wl. J. Radojevitz, S. 259—268; „Die christliche Tradition", S. 268—279; „Orthodoxe und Union", S. 294—307. — Chronik: „Aus der Konstantinop. Kirche"; „Die neueste Beziehung zwischen den ökumenischen Patriarchen und Rom"; „Die Orthodoxie und die englische Kirche"; „Die Krisis in der englischen Kirche"; „Die griechische Kirche im griechischen Königreiche"; „Heil. Athon"; „Die Russen, Griechen, Georgianer im Kloster Iwer"; „Aus der Kirche von Bosnien"; „Kalender von Gregor in Russland"; „Die Russen und die Papistaner zu Florenz"; „Die Orthodoxie in Amerika"; „Die neue Organisation der koptischen Kirche"; „Neuer Dioskor"; „Der heutige Stand des Christentums zu Chaldäa"; „Die Abtretung eines Patriarchen". Aus der römischen Kirche: „Annum Sacrum"; „Neue Kardinäle"; „Neuer Bischof von Rom"; „Die Pilger in Rom"; „Die katholische Kathedrale in London"; „Aus Irland"; „Die katholische Kirche in Üsküb"; „Die Röm.-Katholischen im Türkenreiche"; „Die Mission in China" etc.; „Die Franciskaner auf Formosa"; „Juden und Rimokatholiken" etc., S. 81—95 und 308—317. „Statistik", S. 317—323. Die Zugabe und Variétés, S. 99—101 und 323—328. Die Bibliographie und Kritik: „Die Übersicht der theologischen Journale und Bücher", S. 107—109 und 328—339. Und zuletzt ein Verzeichnis der berühmten theologischen Journale in der ganzen Welt, S. 109 und 340—344.

Lic. N. R. v. Niss.

A. Vandal: **Les voyages du marquis de Nointel** (1670-1680); Paris, Plon, in-8°, 1900.

Les lecteurs connaissent déjà cet ambassadeur, qui travailla avec tant de zèle en Turquie et en Grèce à ultramontaniser l'Eglise orientale, et qui employa, pour plaire à son maître Louis XIV, tous les moyens possibles[1]). Le volume de M. Van-

[1]) Voir la *Revue*, n° 10, 1895, p. 217-242; n° 13, 1896, p. 108-129.

dal confirme notre point de vue, en ce sens qu'il fait très bien connaître le caractère de Nointel, ses aptitudes et ses incapacités, ses procédés, les agents dont il s'est servi pour arriver à ses fins, sa légèreté dans les choses les plus sérieuses, etc. Ce qui nous intéresse en lui, c'est moins l'ambassadeur politique de Louis XIV et le négociateur des Capitulations de 1673, que l'ambassadeur de Nicole et d'Arnauld. On se rappelle qu'une discussion s'était élevée entre Arnauld et le pasteur calviniste Claude. Celui-ci prétendait que les Eglises d'Orient n'enseignaient pas la présence de J.-C. dans l'Eucharistie dans le sens transsubstantialiste enseigné par l'Eglise romaine. Lorsque Louis XIV fit choix de Nointel pour le représenter à Constantinople, Pomponne songea à le charger de trouver en Orient des armes contre le calviniste. Louis XIV approuva et « la recommandation faite à Nointel prit ainsi un caractère impératif et presque officiel » (p. 48).

Arnauld, Pomponne et Nicole protégeaient Nointel à cause de sa mère qui était fort attachée à Port-Royal. Malheureusement, autant sa mère était sérieuse et austère, autant il fut, lui, mondain et « d'une humeur aventureuse », quittant de bonne heure les siens pour courir le monde. Mais il suffisait que ses protecteurs lui demandassent ce service et surtout que le roi lui exprimât ce désir, pour qu'il se fît un devoir de découvrir au delà même de ce qu'on pouvait espérer. Il était de ces hommes qui sont ingénieux à trouver l'introuvable.

Aucun choix, pour une telle mission, ne pouvait donc être plus malheureux. Les Port-Royalistes se trompèrent totalement sur Nointel, et Nointel surtout les trompa. Il eût fallu un théologien, et, en tout cas, un homme de critique exacte, de raison sérieuse, de conscience droite. Or Nointel n'avait aucune de ces qualités. M. Vandal le peint ainsi. Sa mission fut une « aventure » (p. VII). « Théâtral, dissipateur, Nointel fut encore plus un bel esprit, un artiste... Une curiosité obsédante, effrénée, voilà le trait dominant de son caractère... Il s'inspire des romanesques et des exagérés; même il tient par certains côtés à ces fantaisistes qui furent sous Louis XIII des libertins de lettres; il y a naturellement en lui quelque chose d'exubérant et de touffu, une sève bouillonnante et trouble... A Paris, il fréquentait les coteries où se conservait le culte de la subtilité italienne et de l'enflure espagnole... Un mauvais goût

exorbitant, grandiose, s'épanouit sous sa plume, avec des contournements de pensée et des boursoufflures de style incroyables... Il joint aux plus stupéfiantes inventions un pédantisme truculent. Ses métaphores, ses hardiesses eussent ravi d'aise les victimes de Boileau. Il fait parler les abstractions... Il avait la fureur du bibelot depuis les formes les plus exquises jusqu'aux plus grossières. Il était épris de tout ce qui est amusant ou simplement étrange... Sa friandise d'objets curieux était souvent puérile, naïve, dépourvue de discernement » (p. VIII-XI). « Il rêvait de découvertes retentissantes : sa vraie carrière était celle du grandiose et de l'extraordinaire » (p. 41). Tel était l'homme que le brave Arnauld chargea d'une des missions les plus délicates qu'il y eût. Nointel la dénatura complètement, en ce sens que là où il aurait fallu étudier exactement et constater impartialement un point de foi, il pensa qu'il lui suffirait de se procurer, à n'importe quel prix et par n'importe quels moyens, des documents qui répondissent au point de vue de ses amis et du roi, de manière à confondre le plus possible les calvinistes. Si Nointel aux abois fut capable de pressurer ses nationaux pour faire face à ses sottes dépenses, il fut homme à pressurer davantage encore les orthodoxes qui le redoutaient ou qui avaient besoin de lui. M. Vandal raconte que, près de Bethléem, il y avait un prétendu repaire qu'on appelait encore dans le pays « la montagne des Français » ; que Nointel voulut y aller pour rendre hommage aux descendants des croisés qui s'y étaient fixés; qu'il n'y trouva que quelques pillards que ses gens dispersèrent rapidement. Et M. Vandal ajoute (p. 139) : « Comme Nointel aimait à solenniser tous les épisodes de son voyage, il fit entonner un *Dies irae* à l'intention de ces héros problématiques.»

Les documents relatifs à l'eucharistie que Nointel se procura, sont encore plus « problématiques » que ces « héros ». Non qu'il les ait fabriqués lui-même, mais ce qu'il n'a pas fabriqué, les gens dont il était entouré et qu'il employait à son service étaient amplement capables de le fabriquer. M. Vandal les dépeint ainsi. Dans l'île de Chio, jésuites, capucins, dominicains, observantins, l'évêque latin, son coadjuteur, leur clergé, les députés de la ville et « les particuliers les plus considérables », étaient hommes à donner à Louis XIV, dans les prières publiques, le titre de *Rex noster* (p. 118). Même

mensonge à Naxos (p. 125). « Il traînait avec lui un monde étrange, des *Levantis* à physionomie de brigands et de pieux missionnaires, des coureurs de mer et des pères jésuites, des capucins et des Turcs, tous vivant en passable intelligence, avec la familiarité méridionale » (p. 126). Cornelio Magni, son compagnon de route, qui avait les mêmes goûts et les mêmes vues que lui, les caractérisait ainsi : « Juifs bien raffinés, Grecs d'esprit aigu, plus perfides que la perfidie même » (p. 132). Nointel lui-même écrivit à Pomponne le 17 décembre 1674 qu'il y avait entre les capucins et les jésuites des compétitions d'ambition pour « dominer sur les chrétiens orientaux », et que ces émulations vont « bien loin » dans leurs effets, « jusques à se servir d'une part des armes spirituelles, et de l'autre jusques à *les mépriser bien plus hautement que ne feraient des calvinistes* » (p. 331). Et c'étaient ces mêmes calvinistes qu'il s'agissait de faire écraser par ces capucins et ces jésuites !

Les détails suivants ne sont pas moins caractéristiques. Dans l'île de Chypre, Nointel eut affaire avec l'archevêque Cicala. « C'était un habile homme que cet archevêque, dit M. Vandal, possédant à fond les langues orientales et les canons des conciles, ayant même étudié à Rome et parlant latin, ce qui ne l'empêchait point de nourrir les plus mauvais sentiments contre la véritable Eglise : au reste, prélat usurpateur et simoniaque. La conversation s'engagea et l'on se mit facilement d'accord aux dépens de l'ennemi commun : on dauba sur Calvin et sa secte. Toutefois, cette rencontre avec l'un des docteurs de la loi orthodoxe, qui se montra hypocrite et cauteleux, ne dissipa point les préventions de Nointel contre les Grecs et leur clergé : la conclusion qu'il tire de l'entretien, c'est que le Turc a trouvé le secret de dominer les Grecs, et qu'il n'y a que le bâton et l'esclavage qui les puissent mettre à la raison » (p. 161).

Nointel fut servi par le grec Panaiotti, premier drogman de la Porte. Or, M. Vandal le représente comme un homme instruit, « mais cauteleux, rusé, et, comme le disait plus tard un de nos ambassadeurs, plus faux que ne le comporte le métier. Son parler avait des souplesses, des détours infinis : nul n'excellait comme lui à soulever des incidents, à embrouiller les questions, sans que l'on pût s'en fâcher ; sur sa diplomatie fluide, mobile, ondoyante, on ne se trouvait pas de prise » (p. 91).

Comment Nointel a-t-il pu se procurer les documents en question? Deux choses, entre autres, l'expliquent amplement. La première, c'est que Nointel faisait briller aux yeux des orthodoxes l'espoir que Louis XIV, le *protecteur* des chrétiens en Orient (p. 44-45), serait bientôt leur *libérateur*. C'était une pure duperie: car Nointel avait pour mission de «turbaniser» la France[1]), et Louis XIV, sous l'influence de Colbert, voulait faire des affaires et du commerce en Orient, et, au point de vue religieux, il voulait assujettir les Eglises orientales au pape, et non les délivrer. Mais il n'en est pas moins vrai qu'on a usé de ce stratagème pour capter la bienveillance des naïfs orthodoxes et pour obtenir d'eux les déclarations en question. Quelques esprits voulaient réveiller l'esprit de croisade. Le Père Joseph poursuivait, à travers ses roueries de moine politique, un but qui les excusait à ses yeux et qui suscitait toutes les ardeurs de son âme franciscaine: la réunion de l'Europe contre le Turc et la délivrance de l'Orient chrétien. C'est dans ce but qu'il a rimé son ouvrage: *De bello contra Turcas*. «D'instantes prières, dit M. Vandal, montaient vers Louis XIV du fond de l'Orient. Là, si notre crédit politique et notre commerce avaient périclité, il y avait depuis un demi-siècle invasion de nos missionnaires. Capucins et jésuites s'étaient glissés, par d'obscurs cheminements, en pleine société orientale[2]). Ils vantaient auprès des populations chrétiennes l'invincible pouvoir du roi, la force de nos armées, dont ils se considéraient un peu comme les éclaireurs. Convaincus par cette ardente parole, les chefs des Eglises orientales croyaient reconnaître en Louis XIV le monarque prédestiné à leur délivrance, le vengeur toujours attendu, et plaçaient en lui leur réconfort: «Nous espérons, lui écrivait le patriarche grec d'Antioche, de voir un jour notre salut de la part de Dieu et de Votre Majesté», et le patriarche arménien d'Alep, dans des supplications emphatiques, citait une prophétie aux termes de laquelle «l'Arménie serait délivrée par un roi très puissant des Français» (p. 9). C'était la continuation de la tactique bien connue des XIIIe, XIVe et XVe siècles, appliquée non plus au pape, mais à Louis XIV.

---

[1]) La *France turbanisée*, c'est le titre d'un pamphlet qui fut répandu à profusion quelques années plus tard en Europe. Voir p. 189.

[2]) G. Fagniez, *Le P. Joseph et Richelieu*, ch. VI, 312, 367.

La seconde chose qui explique les documents dont il s'agit, c'est qu'au fond les Orientaux n'ont voulu attester que leur croyance à la présence réelle de J.-C. dans l'eucharistie, présence réelle que Nointel, qui exagérait tout, a aussitôt transformée en présence substantielle, matérielle, et en transsubstantiation. Ce qui surprend, c'est que Nicole et Arnauld n'aient pas aperçu la méprise. J'ai dit que Nointel exagérait tout. Il voulait, par exemple, « exagérer ses prétentions » en ce qui concernait le protectorat religieux de la France en Orient, en l'étendant à toute la chrétienté orientale, à tous les catholiques indigènes, même aux sujets du Grand Seigneur (p. 89); et il a dû en rabattre singulièrement dans les Capitulations de 1673 (p. 109-110). Son exagération dans la question eucharistique provenait de cette même disposition d'esprit. M. Vandal atteste que les orthodoxes ne lui certifièrent que leur croyances à la présence réelle: « Dans un touchant unisson, dit-il, tous ces prêtres, depuis les métropolites d'Athènes et d'Andrinople jusqu'aux humbles popes *(sic)* de village, déclarent qu'ils admettent la présence réelle, que Jésus est présent, pour eux, sur l'autel dans le pain du sacrifice » (p. 70). Même assertion au sujet du synode de Constantinople de 1672 (p. 101). Et Nointel interprète cette présence réelle en transsubstantiation! Le patriarche syrien-*uni* ayant dit sa messe, et Nointel, y ayant assisté, ajoute: « Tous les assistants du rite syrien, *tant schismatiques en très grand nombre* [1]) que catholiques, ne témoignèrent pas moins de zèle et d'union en ce rencontre qu'à donner des preuves de la croyance de la transsubstantiation. » Voyons ces preuves. « Ce qu'ils firent par des actes positifs de l'adoration que je leur ai vu faire de l'hostie qui avait été consacrée en pain levé; son élévation fut faite en grande cérémonie au bruit des sonnettes, des timbales, *de mes trompettes,* et à un cri clair et comme musical formé tout d'un coup par les femmes sans aucune prononciation de paroles; ce qui fut suivi de prosternation à terre qui me parurent générales et bien expresses, suivant l'observation que j'en ai pu faire et suivant les assurances qui m'en ont été données » (p. 157 et 330). Ainsi donc, des sonnettes, un cri

---

[1]) C'est cette présence et ce témoignage des syriens *non-unis* qu'il aurait fallu constater exactement.

musical et des prosternations, voilà ce que Nointel prend pour les preuves de la croyance à la transsubstantiation miraculeuse de la matière du pain et du vin en la matière du corps et du sang de J.-C. Il n'était pas difficile, et certes on comprend les attaques de Richard Simon contre les fameux documents.

Mais, dira-t-on, Nointel avait pour secrétaire un orientaliste distingué, Galland, qui a dû le prémunir contre toute tromperie (p. 48-49). Galland ne s'est pas occupé de cette question; il a cherché d'autres documents; on connaît ses *Mille et une Nuits*. Nointel, ses capucins, ses jésuites et tous les missionnaires latins, ses coopérateurs (p. 191), sont seuls responsables de cette mystification; et Nointel en est d'autant plus coupable qu'il savait à quoi s'en tenir sur le degré de créance qu'il fallait accorder à ceux auxquels il s'adressait. Il les a traités d'engeance et il a fait une atroce description de leur Pâque (p. 140-142). M. Vandal lui-même se moque de son « genre emphatique » et de son courtisanisme. Il termine en effet son récit de la fête de Pâques à Jérusalem, en glorifiant « le fils aîné de l'Eglise, qui, renfermant dans sa personne sacrée toutes les rares qualités de Clovis, Charlemagne, Saint Louis et tant d'autres monarques dont il tire sa naissance, se nomme Louis XIV, ce qui suffit pour en imprimer les grandes idées que la langue ni la plume ne peuvent exprimer » (p. 143). On voit donc clairement que Nointel voulait, avant tout, plaire au roi. Les missionnaires latins, il les jugeait aussi sévèrement que les Grecs. « Chacun d'eux, exhibant des titres anciens ou récents, aspirait à la primauté; ils se disputaient aussi les conversions avec autant d'âpreté qu'eussent pu le faire des marchands pour de lucratives denrées. La qualité de missionnaire, écrit judicieusement Nointel, ne détruit et même ne suspend pas l'ambition » (p. 156).

Combien tout cela était peu sérieux dans l'esprit de Nointel, nous le voyons encore par le récit de la fête de St. Louis qu'il célébra dans sa chapelle de Constantinople. L'évêque Calamine, vicaire patriarcal, chanta la messe; un jésuite fit l'éloge du Saint et surtout de Louis XIV. Puis voici la scène d'opéra: « Comme cette péroraison venait de transporter l'auditoire, un subit éclat de fanfares retentit, et l'on vit s'avancer dans l'église deux compagnies d'hommes superbement costumés et armés, destinées à figurer *dans le carnaval en manière*

de double quadrille. Ces deux cohortes symbolisaient l'Europe et l'Asie, chacune avec ses attributs caractéristiques », etc. (p. 209). Et ceux-là croyaient à la transsubstantiation!

Il est à regretter que M. Vandal ne se soit pas étendu sur les relations de Nointel avec le patriarche Dosithée de Jérusalem. Terminons cette notice en remarquant que l'abbé d'Estrades lui-même, ambassadeur à Venise, faisait à la fin si peu de cas de Nointel qu'il ne répondait même plus à ses lettres (p. 236). C'est aussi, je crois, le cas que nous devons faire de ses prétendues trouvailles, pendant des *Mille et une Nuits* de son secrétaire Galland. E. MICHAUD.

Dr Daniel VÖLTER: **Die Visionen des Hermas, die Sibylle und Clemens von Rom**; Berlin, Schwetschke, in-8°, 54 S., 1900, Mk. 2.

Dans cette brochure, l'auteur, professeur de théologie à Amsterdam, ne s'est pas proposé de faire une étude complète du *Pasteur d'Hermas.* Laissant de côté les Préceptes et les Paraboles, il n'a voulu étudier que les Visions. Il y en a quatre (cinq si l'on considère le premier Précepte comme une Vision). Quelles sont leurs ressemblances et leurs différences? Peut-on dire qu'elles forment un tout? De quelle provenance sont-elles? Quelle idée donnent-elles du christianisme, de l'Eglise, de la justification? Telles sont les questions, et beaucoup d'autres encore, que l'auteur a cherché à éclaircir. Son exposition, trop massive, fait bloc et manque un peu de jour; on y voudrait quelques divisions qui séparassent les idées principales des idées secondaires et qui permissent au lecteur de s'orienter plus facilement. Quoiqu'il s'agisse d'un roman religieux allégorique, difficile à comprendre exactement, cependant on a raison de chercher à y mettre le plus de lumière possible, certains détails présentant une valeur doctrinale réelle et un certain intérêt historique.

Si l'on compare les conclusions du prof. Völter et celles du prof. Funck, on constatera des différences considérables. Nous ne saurions entrer ici dans la discussion des diverses opinions; nous voulons nous borner au rôle de simple rapporteur.

Selon M. Funck *(Hist. de l'Eglise)*, le « Pasteur d'Hermas » est une sorte d'exhortation à la pénitence et aux bonnes œuvres, dont le ton et les allures rappellent l'Apocalypse. Les Orientaux, et même des savants modernes, ont confondu l'auteur avec un certain Hermas, nommé dans l'Epître de St. Paul aux Romains (XVI, 4); ils admettaient par suite que la composition de ce livre était fort ancienne, quelques-uns même qu'elle avait précédé la destruction de Jérusalem. Mais le fragment de Muratori en attribue la paternité à un frère du pape Pie Ier (vers 140). Cette indication serait plausible: confirmée par divers témoignages d'origine occidentale, elle serait aussi conforme à ce que l'examen du livre lui-même nous révèle et qui s'accorde bien avec la date du milieu du IIe siècle. L'auteur, il est vrai, se dit contemporain de Clément de Rome, et récemment encore des critiques (E. Gaab, Th. Zahn, etc.) ont cru devoir rapporter le livre à ce pontificat (100). Mais quelle créance donner à cette affirmation jetée dans un ouvrage où visions et révélations ne peuvent prétendre à être considérées comme de véritables manifestations de Dieu, mais seulement comme un pieux artifice de l'écrivain pour présenter ses pensées au lecteur ?

Voici, au contraire, les opinions de M. Völter, d'après le texte même :

« Wir sind also zu dem Resultat gekommen, dass Visio I und II, abgesehen von den beiden Zusätzen am Schluss von Visio II, wohl zu unterscheiden sind von Visio III und IV. Sie sind älter als diese und enthalten zwei gleichartige und zusammengehörige Offenbarungen der Sibylle, worin Hermas, sein Haus und seine Glaubensgenossen unter Hinweis auf die Weltkatastrophe und die Belohnung der Auserwählten zur Busse und Bekehrung, zur Gerechtigkeit, Enthaltsamkeit, Ausdauer ermahnt werden, und worin ihnen speciell noch mitgetheilt wird, dass von diesem Tage an die Busse für die Heiligen zu Ende sei, während die Heiden Busszeit haben bis zum letzten Tage... » (S. 17).

« Wir meinen im Stande zu sein, gerade mit Hilfe der pseudoclementinischen Schriften unsere These, dass der römische Clemens kein Christ, sondern ein römischer Proselyt gewesen ist, endgiltig zu beweisen... » (S. 33).

« Sofern nun die beiden ersten Visionen des Hermas ge-

rade eine Verfolgung von Proselyten voraussetzen, scheinen sie in die Zeit des Domitian besonders gut zu passen. Und auf diese Zeit eher als auf eine frühere scheint auch der Umstand zu weisen, dass Clemens am Schluss von Visio II offenbar als einer der Presbyter der Gemeinde, also als älterer Mann vorgestellt wird. Endlich aber wird zu Gunsten unserer Annahme auch noch ein Gewicht in die Wagschaale geworfen durch das Verhältniss, in welchem unsere Visionen zum 4. Esra zu stehen scheinen... » (S. 40).

« Mit dieser Zeitbestimmung setzen wir uns freilich völlig in Widerspruch mit der Ueberlieferung, dass Hermas, der Bruder des Bischofs Pius von Rom, unter dem Episkopat des letztern (139/141—154/156) das Buch geschrieben habe. An der Richtigkeit dieser Ueberlieferung, die im Canon Muratori und im Catalogus Liberianus von 354 vertreten ist, hat man übrigens schon bisher gezweifelt, vornehmlich weil der Pastor den monarchischen Episkopat noch nicht kennt und auf die entwickelten Formen des Gnosticismus keine Rücksicht nimmt. Doch könnte man versuchen, wenigstens an der Person dieses Hermas festzuhalten. Es wäre ja möglich, dass derselbe ursprünglich jüdischer Proselyt gewesen und erst später Christ geworden ist. So liesse sich selbst annehmen, dass er allmählich die ganze Schrift verfasst habe, oder es bliebe wenigstens die Möglichkeit, einzelne Bestandteile derselben und zwar gerade die ältesten, speciell also die beiden ersten Visionen, auf ihn zurückzuführen. Allein die Sache könnte auch so stehen, dass man sich ums Jahr 200 eben noch erinnert hat, dass um die Mitte des zweiten Jahrhunderts der Hirte als ein christliches Buch in Umlauf kam. Und wenn man nun nach einem christlichen Hermas suchte, der der Verfasser sein könnte, so schien sich dafür der Bruder des Bischofs Pius, der diesen Namen führte, anzubieten... » (S. 42).

« Wir haben hiermit die Visionen des Hermas behandelt. Es war uns dabei vornehmlich um die beiden ersten Visionen zu thun. Wir wollten zeigen, dass diese beiden ältesten Stücke des Hermasbuches ursprünglich sibyllinische Offenbarungen jüdischen Ursprungs sind, und dass der darin genannte Clemens, und damit überhaupt der berühmte Clemens von Rom, der bis heute als christlicher apostolischer Vater geehrt wird, nichts anderes als ein jüdischer Proselyt gewesen ist.

« An das zunächst aus Visio I und II bestehende Schriftchen hat wohl erst das Hinzukommen der dritten Vision vom Thurmbau eine grössere Bedeutung gegeben. Dazu wurde dann zunächst das Schlussstück von Visio III und Visio IV gefügt. Visio III und Visio IV sind ebenfalls beide jüdischen Ursprungs. Von Visio III und IV nahmen dann die Mandata und Similitudines ihren Ausgang... » (S. 51).

« Wenn wir hiermit die Hauptmasse des Pastor Hermae als jüdisch anerkennen, so gilt dies indessen doch nur in einem besonderen Sinne. Wir haben es hier nicht mit streng jüdischer Literatur zu thun, sondern mit Proselytenliteratur, die, so sehr sie vom Judenthum principiell beeinflusst und genährt ist, doch die historisch-nationale Eigenthümlichkeit und Beschränktheit des Judenthums abgeworfen hat. Ihr religiöser Standpunkt ist universalistisch, und was vom Gesetz festgehalten wird, ist im Grund nichts anderes als eine strenge, wenn auch natürlich etwas jüdisch gefärbte Moral. Wir befinden uns hier auf einem Terrain, das zwischen Judenthum und Christenthum in der Mitte liegt, auf einem Boden, der unmittelbar zubereitet war für die Aufnahme des Christenthums. In den Kreisen, aus denen diese Literatur hervorgegangen ist, hat das Christenthum ohne Zweifel rasch grosse Eroberungen gemacht. Die Proselyten, die sich zum Christenthum bekehrten, haben die ihnen vertraute und lieb gewordene Literatur mit hinübergenommen ins Christenthum, und sie hat sich hier auch mit Hilfe der christlichen Färbung oder Bearbeitung, die man ihr zu Theil werden liess, behauptet, wenngleich auf die Dauer nur als Katechumenenliteratur im Rang der alttestamentlichen Apocryphen » (S. 54).

A. de Waal: **Das heilige Jahr in Rom.** Geschichtliche Nachrichten über die Jubiläen, mit besonderer Rücksicht auf deutsche Erinnerungen. Unter Benutzung ungedruckter Quellen. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. Münster i. W., Heinrich Schöningh, 1900.

Dass die Kirche, „welche das Menschenherz und seine Bedürfnisse so wohl versteht“, an Zeitenwenden ihren Kindern „die Schatzkammer ihrer Gnadenmittel“ eröffnet, dass sie diese

ihre Kinder nach Rom pilgern lässt, um der Schätze, als da sind: Erhörung in besonderen Anliegen, Heilung in Leiden, Vergebung schwerer Sünden, Reliquien, teilhaftig zu werden, das sind bereits altbekannte Dinge. Neu und interessant aber ist für uns die Einteilung der Gläubigen in solche erster und zweiter Klasse. Die „gewöhnlichen Gläubigen“ mussten sich „mit Tüchlein, welche auf Gräber der Heiligen gelegt worden waren, oder mit Öl aus den Lampen, welche an diesen Gräbern brannten“, begnügen; Bischöfe und Äbte erhielten Gebeine, „wohl auch ganze Leiber der Märtyrer“. Interessant ist uns auch das Geständnis, dass zahlreiche Pilger nicht aus Frömmigkeit, sondern „ut plerisque mos est vagandi causa“ nach Rom gingen. Das erste Jubeljahr, 1300, hat an 200,000 Fremde in Rom gesehen. Einen überwiegenden Anteil an dieser Zahl hatten die Deutschen, wie auch nicht nur in Rom, sondern in ganz Italien die Gasthöfe fast ausschliesslich in Händen von Deutschen waren („hospitia faciunt Theutonici“). Die Opfergaben beliefen sich nach de Waal in St. Peter auf 50,000, in St. Paul auf 30,000 Goldgulden. Der Chronist von Asti verrät uns aber, dass am Altar von St. Paul Tag und Nacht zwei Kleriker standen, Rechen in der Hand, mit denen sie das Geld zusammenscharrten. Und das ist doch immer die Hauptsache gewesen. Die Päpste haben den Weltruf der Römer, „das findigste, geldgierigste Volk der Erde“ (Döllinger, „Die Beziehungen der Stadt Rom zu Deutschland im Mittelalter“, Akademische Rede) zu sein, ganz wunderbar gerechtfertigt. Schon *Freidank,* lange vor 1300, sagt:

„Römisch Netz, das fähet
Gold und Silber, Burg und Land;
Das war Sanct Petern unbekannt.
Sanct Peter war zu recht ein Degen,
Den hiess Gott seiner Schafe pflegen,
Er hiess ihn nicht die Schafe scheren:
Nun will man Scherens nicht entbehren.“

Und dabei ist es stets geblieben. Im Jahre 1350 war abermals ein Jubiläum von Clemens VI. ausgeschrieben, und auch diesmal war der Erfolg, wie sich aus der Schilderung des Florentiner Chronisten Villani ergiebt, ein „klingender“. Urban VI. hat 1389 den Zeitraum von einem Jubiläum zum andern auf 33 Jahre festgesetzt und das Jahr 1390 als Jubeljahr ange-

kündigt. Und schon das Jahr 1400 wurde abermals ein Jubeljahr, aber — der finanzielle Erfolg blieb aus. Es folgten die Jubeljahre 1450, 1475 und 1500, also nach je 25 Jahren ein Jubiläum, „wegen der Kürze des menschlichen Lebens, der Gebrechlichkeit und Sündhaftigkeit der Menschen“, wie Paul II. bei dieser Festsetzung hervorhob. Die Jubiläen des 16. Jahrhunderts waren auch nicht glänzend; „die Zeiten waren nicht darnach angethan“. Und von da an wurde es immer stiller in der „Jubelzeit“. Im 17. Jahrhundert schob man die Schuld auf den spanisch-französischen Krieg, das Elend in Deutschland nach dem dreissigjährigen Krieg, die Nachwehen des Türkenkrieges und der Belagerung Wiens (1683) und endlich die Stellung Ludwigs XIV. der Kirche gegenüber; im 18. Jahrhundert auf Voltaire, auf Josef II., Pombal etc. „Die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts ist für das kirchliche Leben eine jammervoll traurige Periode gewesen; das Ende sollte noch kläglicher werden“ (p. 65). Nicht besser fing das 19. Jahrhundert an. Im Jahre 1800 musste das Jubiläum gar ausfallen; Pius VI. starb als Gefangener Napoleons 1799, und der neue Papst Pius VII. konnte erst im Juli 1800 seinen Einzug in Rom halten. Das Jubiläum Leos XII. war abermals nicht glänzend. Vom Jubiläum Leos XIII. verspricht sich de Waal desto mehr. „War vor 100 Jahren der Katholizismus in weiten Kreisen erstorben, waren vielfach die Bischöfe verweltlicht und die Orden verkommen, erschien damals vielen das Papsttum und der Katholizismus als eine veraltete und dem Absterben verfallene Institution, so pulsiert dagegen heute fast überall frisches religiöses Leben . . . . . der Einladung (Leos XIII.) nach Rom wird, wie in den glänzendsten Jubeljahren der Vergangenheit von allen Seiten, aus nah und fern, entsprochen werden“ (p. 69 und 70). Und das Beste erhofft de Waal von den Deutschen. „Die deutschen Pilgerzüge sollen der Welt zeigen, dass die Katholiken deutscher Zunge in alter Treue und kindlicher Frömmigkeit zur heiligen Kirche und zum apostolischen Stuhle halten“ (p. 70). Bis heute ist davon nicht viel gesehen worden. Sollte es noch kommen? *Qui vivra, verra!*

Pfarrer SCHIRMER.

Petites Notices.

* G. Deschamps: *La vie et les livres* (4e série); Paris, A. Colin, 3 fr. 50. — Recueil d'articles littéraires publiés dans le *Temps*. L'auteur les a classés sous les titres suivants: 1° à la recherche de l'énergie; 2° à la recherche du bonheur; 3° à la recherche d'une politique; 4° à la recherche de la beauté. A dire vrai, on n'aura trouvé aucune de ces quatre choses en fermant le volume, mais on aura écouté avec plaisir un homme d'esprit. — La *5e série*, qui vient de paraître, contient des études sur Th. Gautier, Mérimée, Feuillet, Ed. Grenier, le duc d'Aumale, Blanqui, Deschanel père, A. France, de Vogüé, P. Bourget, etc. Toutes donnent une note bien personnelle, et pourtant objective et exacte. En ces temps de coterie et de camaraderie, la critique de M. G. Deschamps sait se faire respecter et estimer.

* E. Faguet: *Histoire de la littérature française*, 2 vol.; Paris, Plon, 1900. — Œuvre très personnelle. L'auteur a beaucoup lu et beaucoup réfléchi, ce qui lui permet de parler avec netteté et précision. On peut donc beaucoup apprendre avec lui. Mais son ouvrage, qui n'est qu'un court résumé, et dans lequel les gravures tiennent trop de place, présente vraiment trop de lacunes, soit pour les détails biographiques des écrivains, soit pour les dates bibliographiques, soit surtout pour l'analyse des principales œuvres, analyse qui est presque toujours escamotée et remplacée par une appréciation trop sommaire. Les auteurs de premier ordre ne sont pris que de profil, et trop d'auteurs de second ordre sont omis, qui ont joué cependant un rôle utile.

* G. Keizer: *François Turrettini, sa vie et ses œuvres, et le Consensus;* Lausanne, Bridel, in-8°, 1900. — L'auteur présente ainsi son héros et son volume (dissertation pour le doctorat en théologie): « Quoique peu connu, Turrettini est indubitablement un des plus éminents théologiens du XVIIe siècle, et, après Calvin, le plus grand dogmaticien que Genève ait produit. Ses origines remontent à la Réformation; sa vie coïncide avec la période de la scolastique réformée. Dans toute l'acception du terme, il est, pour ainsi dire, le produit de l'esprit des pères de Dordrecht. Il est un des rédacteurs du célèbre

Consensus. Par le rôle qu'il joue, dans cette circonstance et en sa qualité d'auteur de l'*Institutio theologica elenctica,* il termine une période de l'histoire de la théologie réformée. En sa qualité de polémiste distingué, il est un type représentatif des théologiens réformés du XVIIe siècle, et grâce à cela ses œuvres nous font connaître admirablement sociniens et arminiens, amyraldistes et catholiques... On s'est peu occupé de notre théologien. Seul, M. de Rudé a publié une *Vie de Fr. Turettini.* Nous espérons néanmoins qu'on voudra bien reconnaître à notre modeste travail quelque originalité » (p. 11-12).

* P. Lacombe: *Esquisse d'un enseignement basé sur la psychologie de l'enfant;* Paris, A. Colin, 3 fr. — L'auteur veut qu'on élève l'enfant de manière à lui faire connaître le milieu présent et à développer toutes ses facultés. Faire de l'enfant une autodidacte, et cela dès l'école même, tel est le but. M. Lacombe, qui est un penseur original, esquisse la méthode qui y mène; elle est fondée sur de nombreuses observations personnelles, et sur des déductions tirées de la science psychologique actuelle.

* L. Lacour: *Les origines du féminisme contemporain; trois femmes de la Révolution* (Olympe de Gouges, Théroigne de Méricourt, Rose Lacombe); Paris, Plon, 1900, in-8°. — Le titre général de ce volume indique sa portée. L'auteur, dans son Avant-propos, complète ainsi son point de vue: « C'est dans la Révolution française que se trouvent les véritables origines du mouvement féministe *actuel;* car si l'idée qu'il y a égalité intellectuelle entre l'homme et la femme est bien antérieure à la Révolution, si elle précéda le christianisme, c'est seulement du jour où furent proclamés les droits de l'homme, du jour au moins où se leva sur le monde la grande espérance de l'émancipation de l'homme, qu'une *doctrine* parut et put paraître de l'émancipation parallèle de la femme, suivie d'un *mouvement pour essayer de réaliser cette thèse intégrale.* » — Ouvrage très documenté, que nous ne saurions analyser ici.

* G. Larroumet: *Nouvelles études d'histoire et de critique dramatiques;* Paris, Hachette, 3 fr. 50. — Quoique ce livre n'ait aucun caractère théologique, je le mentionne ici parce

qu'il touche à la morale et que sa manière de juger les choses de littérature et d'art est sérieuse et réconfortante.

* C. Latreille : *François Ponsard ;* Paris, Hachette, 3 fr. 50. — On lira avec intérêt cette étude très détaillée sur l'auteur de *Galilée,* de l'*Honneur et l'argent,* et de *la Bourse.* L'« école du bon sens », dont il a été le représentant en son temps, doit régner non seulement au théâtre, mais partout. Il est bien regrettable que l'auteur n'ait écrit que deux actes de la pièce qu'il méditait sur *Irène ou les Francs à Constantinople.* Si ce théâtre n'est pas génial, il est sérieux et honnête.

* A. Ribot: *La réforme de l'enseignement secondaire ;* Paris, Colin, 3 fr. 50. — Les pays où sont déjà réalisées les réformes que les députés et les sénateurs français discutent encore, ne pourront que déplorer le gâchis dans lequel se paralysent des forces précieuses, mais ils pourront aussi profiter de toutes les pensées judicieuses dont ce volume est rempli. Ouvrage très suggestif pour tout éducateur et tout père de famille.

* J. N. W. B. Robertson: *The Acts et Decrees of the Synod of Jerusalem,* sometimes called the Council of Bethlehem, holden under Dositheus, patriarch of Jerusalem in 1672; London, Th. Baker, 1899, 5 s. — Ce volume est simplement la traduction anglaise du texte grec qui a été envoyé par Dosithée à Louis XIV et que le P. Hardouin a inséré dans ses *Acta Conciliorum* en 1715. M. Robertson y a ajouté un Appendix contenant la prétendue confession de foi de Cyrille Lucar, confession qui a été condamnée par le Synode. Quelques notes très insuffisantes sont en bas des pages. Il est regrettable que l'auteur n'ait pas fait précéder sa publication d'une étude sur les circonstances dans lesquelles ce concile a été tenu, sur l'esprit qui l'a inspiré, sur le caractère et le rôle de Dosithée, sur les relations de ce dernier avec Nointel, ambassadeur de France, sur les griefs des protestants qui soutiennent qu'on les a condamnés à faux, etc.; toutes questions qui s'imposent à la critique sérieuse.

Librairie.

L'éditeur F. Alcan vient de fonder une bibliothèque des *Grands Philosophes,* dont les deux premiers volumes ont paru: *Socrate,* par le prof. Clodius Piat, in-8°, 1900, 5 fr.; *Kant,* par le prof. Théodore Ruyssen, in-8°, 1900, 5 fr. — *Nous les étudierons dans notre prochaine livraison.*

A. Dufourcq: Etude sur les *Gesta Martyrum* romains, 83e fascicule de la Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome; Paris, Fontemoing, in-8°, 441 p., 1900. *(Voir notre prochaine livraison.)*

Holtzmann und Krüger: Theologischer Jahresbericht: XIX. B., Litteratur des Jahres 1899, I. Abt., Exegese (von Siegfried und Holtzmann); Berlin, Schwetschke, Mk. 9 (Subskriptionspreis des kompl. Bandes Mk. 30).

Dr W. Joos: Der nassgemachte Pelz, Beitrag zur vergleichenden Konfessionskunde, *VIII. vermehrte Auflage;* Schaffhausen, Schoch, br., 1900; — Der niedere Klerus und das Cölibat vor dem Schwurgerichtshofe von Schwaben und Neuburg, br., 1899; — Die Bulle « Unam sanctam » und das Vatikanische Autoritätsprinzip, br., 1900.

Dr H. Lisco: Vincula Sanctorum. Ein Beitrag zur Erklärung der Gefangenschaftsbriefe des Apostels Paulus; Berlin, Schneider, 1900, 3 Mk.

A. v. Maltzew, Propst: Menologion der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, I. Teil (September—Februar), deutsch und slavisch unter Berücksichtigung der griechischen Urtexte; Berlin, K. Siegismund, in-18, 1900.

Prof. Fr. Nippold: Ein Friedensprogramm und Abwehr einer Kriegserklärung; das geschichtliche Erbe und die zukünftige Aufgabe der kirchlich-liberalen Richtung; Berlin, Schwetschke, 1900, Mk. 1. 60.

W. K. Sabler: *Λόγοι ἐκφωνηθέντες ἐν Διαφόροις ἱεροῖς παιδευτηρίοις, μεθερμηνευθέντες ὑπὸ ἱερομονάχου Θεοφίλου Πασχαλίδου,*

Διδασκάλου τῆς Θεολογίας καὶ Βοηθοῦ Ἐπόπτου τοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ Σεμιναρίου Πετρουπόλεως. Ἐν Πετρουπόλει, Ἐκ τοῦ Τυπογραφείου τῆς Ἁγιωτάτης Διοικούσης Συνόδου πασῶν τῶν Ῥωσσιῶν, 1900. *(Sentiments élevés, patriotiques et religieux.)*

Prof. P. J. Swetloff: Essai d'exposition apologétique de la doctrine chrétienne orthodoxe, 2 vol. in-8; Kieff, 2e édit., 1899. — Cours d'apologétique, 1 vol. in-8; Kieff, 1900.

Fr. Thomas: Science, Morale et Religion (réponse à M. le prof. Buisson); Genève, Jeheber, br., 1900.

Türkisches im Christentum, oder Volksprotest gegen die fernere Duldung einer mit den Interessen des allgemeinen Wohles unvereinbaren priesterlichen Verletzung der öffentlichen Moral; München, Scholl, 1899, br. 1 Mk.

H. Weil, de l'Institut: Etudes sur l'antiquité grecque; Paris, Hachette, 1900, in-18.

Dr. E. Zirngiebl: Zur religiösen Frage; München, Beck, 1900, Mk. 4. — 1. Zur Lage; 2. Über Glauben und Wissen; 3. Ein Mysterium im Lichte des Glaubens und Wissens; 4. Ausflüge in die Geschichte; 5. Zur Unionsfrage; 6. An der Wende des Jahrhunderts.