

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

**Band:** 9 (1901)

**Heft:** 35

**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:** 20.02.2026

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

## BIBLIOGRAPHIE THÉOLOGIQUE.

---

H. BERR: **Peut-on refaire l'unité morale de la France?**

Paris, Colin, in-18. 147 p., 1901, 2 fr.

Ce petit livre est d'un penseur et même d'un sage. Laissons de côté les pages, quoique très bien écrites, où il dépeint la vie mondaine et très superficielle, non des Français, mais de certains Français exclusivement boulevardiers et salonniers (p. 66-86). Ne voyons que celles où il analyse la crise et l'avenir de la foi; les unes (p. 100-105) sont pleines d'aperçus féconds sur la distinction à faire entre les doctrines et les systèmes (scepticisme, dogmatisme, matérialisme, idéalisme et monisme); d'autres, pleines de bons conseils soit à l'Etat, soit aux éducateurs (p. 132-141).

Toutefois, l'auteur reconnaîtra sans doute que ses pages ne sont qu'une ébauche; qu'une ébauche est toujours incomplète et même obscure, surtout quand elle traite de « l'unification de l'Etre »; qu'il a parlé en philosophe parfois très métaphysicien, quoiqu'il malmène cruellement la métaphysique (p. 116); qu'au point de vue théologique, son opuscule offre de grandes lacunes, bien que le sujet qu'il traite soit très théologique; qu'à tous ces points de vue il aurait besoin, pour devenir efficace et fécond, d'être expliqué en ses points obscurs et complétés. L'auteur ne m'en voudra pas si je désire une seconde édition revue et considérablement augmentée.

Mais il m'en voudra certainement, si je me permets de n'être pas aussi optimiste que lui. Entendons-nous bien. Il va de soi que science et religion peuvent se concilier, et qu'elles se concilient dans tous les esprits qui voient exactement l'une et l'autre. Il va de soi que de tels esprits existent en France, et qu'on peut espérer qu'ils y deviendront toujours de plus en plus nombreux. Non, il ne faut pas désespérer. Mais l'auteur s'illusionne, je crois, sur la profondeur et l'étendue du mal

qu'il voudrait généreusement guérir. Peut-être est-il trop près pour bien voir. Il est des cas où le recul à une certaine distance est nécessaire pour la critique juste. Or il n'a ni le recul du temps, ni celui de l'espace, ni peut-être celui du sang-froid que donne la longue et patiente expérience. Les causes qui rendent l'unité morale et religieuse de la France si difficile à refaire, sont nombreuses et compliquées, et je n'essaierai pas de les énumérer dans cet article. Mais l'une des plus tristes, c'est qu'il n'y a, pour le moment, rien à espérer des braves gens, très peu « braves », qui s'appellent « les modérés ».

M. Berr en a d'ailleurs signalé quelques traits : « Même parmi ceux qui persistent à vivre en esprit, combien mènent une existence incomplète et le sentent ! Ce sont des *jouisseurs* de la vie morale ou intellectuelle, comme les autres le sont de la vie matérielle ; et ils ont, eux aussi, leurs lassitudes, leurs dégoûts et leurs détresses. Et lorsqu'il s'agit de former la jeunesse ou d'élever le peuple, morale, science, philosophie constituent les éléments épars d'un programme *incohérent* . . . Vivre dans le chaos des idées n'est pas beaucoup plus sûr que vivre sans idées (p. 88). » Rien de plus vrai. Or ce ne sont pas les jouisseurs, ni les incohérents qui relèveront la France présentement ; ceux-là ne peuvent qu'*« amnistier »* le crime, mentir à la justice et à la vérité, et hâter la banqueroute qu'ils veulent en vain dissimuler. Je m'arrête parce que le sujet est trop douloureux. Ce que M. Berr a écrit (p. 138) sur la *confusion* commise en France entre la tolérance et la neutralité, et sur la *duperie* qu'il y a à accorder la liberté à autrui et à se la refuser à soi-même, ces excellentes vérités, dis-je, ne prouvent que trop, hélas ! le peu d'espoir qu'il faut avoir dans le parti en question, parti qui est celui de l'immense majorité actuelle.

Il y a des gangrènes qui ne se guérissent que par la résection, et des maladies qui ne cèdent qu'aux remèdes violents. Les modérés se récrient au mot « violence », je le sais ; mais c'est leur immense ignorance et leur faiblesse de caractère, plus immense encore, qui rendent justement cette violence nécessaire. Qu'ils ne s'en prennent qu'à eux-mêmes. Pourquoi ont-ils attendu et tergiversé si longtemps ? Insensés et malheureux, qui compliquent l'opération en la différant et qui font craindre la catastrophe italienne et la catastrophe espagnole !

Ils parlent de progrès dans les sciences historiques, et ils ne voient pas les faits qui crèvent les yeux; ils parlent de progrès en philosophie, et ils ne voient pas les causes évidentes et palpables; ils parlent de guider l'humanité, et ils ne voient pas qu'ils ne savent même pas se guider eux-mêmes dans les choses où leurs rivaux ont conquis une supériorité noire. Bref, tant que le cléricalisme jésuitique, avec sa fausse histoire, sa fausse philosophie, sa fausse science, sa fausse psychologie, sa fausse morale, épouera et dominera la politique, l'enseignement et la religion en France, ce sera forcément le progrès dans la désunion morale et l'acheminement fatal à la ruine. Et le plus triste, c'est que les opérateurs fassent défaut.

E. MICHAUD.

---

Ferd. CASTETS : **Bourdaloue**, T. I<sup>er</sup>; Paris, Delagrave, in-8°,  
367 p., 1901.

Bourdaloue est un jésuite à part, qui, malgré des erreurs et des torts, mérite une particulière estime, même de ceux qui ont horreur du jésuitisme et de la compagnie dite de Jésus. Il faut rappeler le court résumé par lequel il a caractérisé la morale chrétienne et qui le caractérise lui-même assez justement: « Faire de son devoir son mérite par rapport à Dieu, son plaisir par rapport à soi-même, et son honneur par rapport au monde, voilà en quoi consiste la vraie vertu de l'homme et la solide dévotion du chrétien. » On sent dans ces trois pensées la meilleure glorification de l'âme humaine. Bourdaloue a été, avant tout, un peintre des mœurs de son temps; il a voulu défendre la morale chrétienne, et il a mis à son service une très belle dialectique oratoire, qui l'a fait passer pour « le plus sage et le plus écouté des prédicateurs et surtout pour l'apôtre du devoir ».

M. Castets, doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Montpellier, s'est vraiment épris de son héros. Il a divisé son étude en quatre parties; dans la première, il a suivi le développement de son génie jusqu'au moment où il a commencé, à Paris, la prédication qu'il devait y continuer jusqu'à la fin de sa vie; dans la seconde, il a jeté un coup d'œil sur l'histoire de la chaire pendant les soixante premières années du XVII<sup>e</sup> siècle, et il a étudié quelques sermons de Castillon

et de Biroat ; la troisième a pour objet la prédication de Bourdaloue considérée en elle-même, et la fin de sa biographie ; dans la quatrième, l'auteur a examiné quelle efficacité pourrait avoir aujourd'hui la parole d'un Bourdaloue. Ce premier volume ne contient que les deux premières parties.

Si l'auteur appelle son œuvre un « modeste essai », ce n'est que par un excès de modestie. En réalité, c'est une étude très conscientieuse, très substantielle et très attrayante. J'y reviendrai lorsque le second volume aura paru et m'aura permis de prononcer un jugement d'ensemble. En attendant, j'ai déjà l'impression que cette œuvre sera la meilleure que nous ayons sur Bourdaloue. Celles que nous possédons déjà sont les suivantes, outre l'édition des œuvres de Bourdaloue publiées par le P. Bretonneau (1707-1734) et les histoires générales de la littérature française :

Vinet, *Mélanges*, ch. IV (p. 284-369) ; — J. J. Weiss, *Revue politique et littéraire*, 15 septembre 1866 ; — Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, IX, article sur Bourdaloue, et *Port-Royal*, passim ; — *Les orateurs sacrés à la cour de Louis XIV*, par l'abbé A. Hurel (deux vol. in-12, 2<sup>e</sup> édit., 1874) ; — *Bourdaloue, sa prédication et son temps*, par Anatole Feugère, 1874, livre excellent et qui ne sera corrigé que sur des points de détail ; — *La société française au dix-septième siècle d'après les sermons de Bourdaloue*, par Ferdinand Belin, 1876, vol. qui complète heureusement une partie de l'ouvrage de Feugère ; — *Bourdaloue, sa vie et ses œuvres*, par le P. M. Lauras de la Compagnie de Jésus, en deux forts volumes in-8°, 1881, qui contiennent des renseignements nombreux sur la biographie de Bourdaloue et sur toutes les questions historiques qui peuvent se poser à propos de son œuvre ; — *Etude sur Bourdaloue et choix de sermons*, par l'abbé Blampignon, 1886 ; une contribution intéressante à l'étude du texte des sermons ; — *l'Homilétique de Bourdaloue*, thèse (protestante) par Elie Diény, Montauban, 1891 ; — *Bourdaloue*, vie d'un jésuite de la maison professe, par E. de Ménorval, 1897 ; — divers articles des Pères Chérot et Griselle dans les *Etudes* publiées par les pères de la Compagnie de Jésus, 1897-1900 ; — *Bourdaloue, d'après des documents nouveaux*, par l'abbé L. Pauthe, 1900. — La librairie Delagrave a publié deux éditions classiques d'un choix de sermons de Bourdaloue, l'une par M. Hatzfeld, l'autre

par M. Jacques Porcher, toutes deux très bonnes à consulter. — Les ressources pour la biographie de Bourdaloue se réduisent à peu de chose, dit M. Castets : la notice donnée comme Préface par le P. Bretonneau en tête de la première édition des sermons, les lettres écrites au lendemain de sa mort par le P. Martineau et par le président de Lamoignon, une *Vie de Bourdaloue* par une de ses pénitentes, Madame de Pringy, tout cela très court. De nos jours, l'on a glané avec un soin méritoire des renseignements dans les correspondances et les Mémoires, surtout dans les Lettres de Madame de Sévigné ; l'on a consulté les Archives de la Société de Jésus, retrouvé des copies anciennes de sermons de Bourdaloue déjà connus ou inédits, augmenté de quelques lettres le petit nombre de ses autographes. Mgr. Blampignon et les Pères Chérot et Griselle ont ainsi mis à la lumière des documents intéressants et éclairci quelques points obscurs.

Dans ce premier volume de M. Castets, il faut signaler particulièrement le chapitre sur l'éloquence sacrée avant Bourdaloue.

E. M.

---

M<sup>me</sup> Th. DUFOUR : **J.-C. libérateur de la femme** ; Genève, Eggimann, in-18, 84 p.

Il est certain qu'il existe un problème féminin, et que, s'il suffisait, pour le résoudre, de le traiter avec sincérité et passion, l'auteur l'aurait résolu. Mais autant je suis heureux de rendre hommage à sa bonne foi et à son enthousiasme, autant je me sens embarrassé de discuter avec une dame et de devoir être d'un avis opposé au sien. Qu'elle veuille bien me permettre de lui dire que son ouvrage, à mon humble avis, dépasse le but, au lieu de l'atteindre ; qu'il gémit et récriminé sur le sort de la femme plus qu'il n'éclaircit les difficultés à résoudre ; qu'il indique des remèdes qui me semblent pires que le mal ; enfin qu'il prend la question par son sommet au lieu de la prendre par la base. La base de cette question est, en effet, la nature. Quelle est la nature de la femme ? Si la femme par sa nature est l'égale de l'homme, est-elle, par cette même nature, son semblable ? M<sup>me</sup> Dufour n'a pas assez vu les dissimilarités naturelles de la femme et de l'homme ; elle s'est laissé emporter par l'idée de leur égalité, et elle n'a pas

assez remarqué que de leurs dissemblances forcées et inévitables découlent des aptitudes diverses et par conséquent des vocations différentes; différences radicales, essentielles, qui doivent avoir leur application logique dans la famille, dans la société et dans l'Eglise. C'est à ce point de vue que toutes les questions féminines doivent d'abord être traitées. Je regrette de ne pouvoir mettre ici les points sur les *i*, mais en examinant les choses d'un peu près, surtout en ce qui concerne le ministère pastoral public, M<sup>me</sup> Dufour n'aura pas de peine, j'en suis persuadé, à comprendre les graves inconvénients et même les impossibilités pour la femme d'exercer ce ministère. Qu'elle me permette aussi de lui dire qu'au point de vue chrétien et biblique, sa thèse m'a surpris; et je me demande vraiment comment ses coreligionnaires protestants peuvent être édifiés, en la voyant écarter dans la Bible, avec un arbitraire à peu près complet, ce qui ne lui convient pas, déclarer que «les paroles de Paul sur la femme ne peuvent pas être pour elle une autorité»; que «la plupart d'entre elles sont des conseils d'une valeur temporaire, ou des appréciations d'homme dont Paul lui-même n'était pas absolument sûr» (p. 33). Bref, je crois qu'il y a entre l'auteur et la Bible, entre l'auteur et la physiologie, entre l'auteur et la pédagogie, de graves malentendus, qui vident la plupart de ses arguments, ses bonnes intentions chrétiennes étant, encore une fois, en dehors de toute discussion.

E. M.

---

FEHLING, F., Dr.: **Kaiser Friedrich II. und die römischen Kardinäle in den Jahren 1227 bis 1239.** (Historische Studien, Heft XXI.) Berlin, E. Ebering. 1901. 78 S. M. 2. 40.

— WEBER, H., Dr.: **Der Kampf zwischen Papst Innocenz IV. und Kaiser Friedrich II. bis zur Flucht des Papstes nach Lyon.** (Historische Studien, Heft XX.) Ebenda. 1900. M. 2. 80.

Das 13. Jahrhundert, sagt *Gregorovius*, ist die Höhe des Mittelalters, auf welcher die Kirche in ihrer glänzendsten Machtgestalt triumphiert. Das Reich setzt noch mit einer letzten riesigen Anstrengung unter Friedrich II. den Kampf um seine legitime Existenz gegen zwei Zeitrichtungen fort, deren vereinigter Gewalt es unterliegen musste. Es bekämpfte die weltbeherrschende Macht der Kirche und des Papsttums, und dieses

verbindet sich mit den italienischen Demokratien, welche das germanische Feudalsystem, dessen Ausdruck das Reich war, als veraltete und fremde Institution durch das einheimische, lateinische Bürgertum zerstörten. Diesen Kampf Friedrichs II. in seinen Höhepunkten beleuchten die Studien von Fehling und Weber, auf reichliches Quellenmaterial gestützt, in ruhiger und gewissenhaft objektiver Weise. „Gelang es dem Kaiser,“ sagt Fehling sehr richtig, „den lombardischen Bund zu unterwerfen, so war das politische Übergewicht des Kaisertums auf der ganzen italienischen Halbinsel, wie es in den letzten Zeiten Friedrichs I. und während der Regierung Heinrichs VI. bestanden hatte, wiedergewonnen, so war das Kaisertum von der Vormundschaft der Kirche befreit, der universale Herrschaftsanspruch der Kirche aus der geschichtlichen Wirklichkeit verdrängt.“ Gregor IX. hat die Sachlage erkannt; enge Allianz mit dem lombardischen Bunde „war der Fundamentalsatz seines politischen Glaubensbekenntnisses“, den er auch gegen die Kardinäle verfocht, „die ihm in der grossen Politik mehr oder minder die Heeresfolge verweigerten und zu einem Kompromiss mit dem Kaiser neigten“. (Einleitung.) Waren doch die Kardinäle unter Honorius III. die eigentlichen Leiter der kurialen Politik gewesen und zeigten nun alle Lust, diese Rolle auch unter Gregor IX. weiter zu spielen. Das Ankämpfen des Papstes gegen die Kompromisspolitik der Kardinäle einerseits, gegen die Unzuverlässigkeit seiner lombardischen Bundesgenossen anderseits zeichnet Fehling mit scharfen Strichen und führt aus, wie fortan die kaiserliche Diplomatie dahin zielte, durch Förderung der oligarchischen Strebungen im Kardinals-Kollegium die päpstliche Politik zu lähmen, wie anderseits des Papstes Kampfmethode Friedrich II. gegenüber in der Paralysierung der lombardischen Angriffspolitik des Kaisers durch Aufstellung sicilischer Gravamina bestand. Sieger in diesem Kampfe blieb Gregor IX. — Nicht besser ging es Friedrich mit Innocenz IV., der als Kardinal in guten Beziehungen zu dem Kaiser stand — „*vetus amicus*“ wird er von diesem genannt — aber als Papst im Geiste Innocenz' III. zu handeln gedachte. Nicht einmal die kaiserlichen Gesandten wollte er empfangen, „*cum nunquam Romanus pontifex excommunicatos scienter recipiat*“. (Weber, p. 26.) Wenn der Kaiser „Trennung der Kurie von den lombardischen Bundesgenossen und Verhinderung der politischen

Agitation der Kurie in Deutschland und im Arelat“ verlangt, so war dies einfach ein Programm der Selbsterhaltung. Die Politik des Papstes aber war eine Politik der Rücksichtslosigkeit. Wir ersehen dies aus dem Inhalt des Friedensinstrumentes, den uns *Weber* (p. 54 und 55) mitteilt. Danach sollte alles Land, das die Kirche oder ihre Anhänger zur Zeit der Exkommunikation des Kaisers besessen und dann an diesen verloren hat, zurückgegeben werden; der Kaiser sollte den Bann als zu Recht bestehend anerkennen und gestehen, dass er durch die Nichtbeachtung desselben gesündigt habe, „da der Papst über alle Menschen in geistlichen Dingen Macht habe“, weshalb der Kaiser auch Busse thun, Soldaten stellen und Geld zahlen solle; ferner solle alles, was bei der Gefangennahme der Prälaten in den Besitz des Kaisers gekommen, zurückerstattet werden, zur Sühne für die Gefangennahme aber habe der Kaiser Kirchen und Hospitäler zu bauen und auszustatten . . . Man erkennt darin ganz und gar *Innocenz IV.*! Auch die Bitten des Kaisers von Konstantinopel, des Grafen von Toulouse und anderer Adeligen, welche auf die verderblichen Folgen des Streites für das Reich und für die Christenheit im Osten hinwiesen, vermochten den Papst nicht in seiner Haltung zu beirren. „So war man in den Verhandlungen auf einem toten Punkt angekommen“ (p. 63). Und als der Kaiser, zur Einsicht gekommen, dass er mit dem Papste nie zum Ziele kommen werde, mit dem Kardinalskollegium Verbindung suchte, da floh der Papst nach Lyon, nicht, wie *Weber* sehr richtig betont, weil er seine persönliche Freiheit bedroht sah, sondern um der allgemeinen Lage willen, in welche die Kurie gekommen war. Thatsächlich gingen durch diese Flucht dem Kaiser fast sämtliche Vorteile verloren. — Die vorliegenden Studien sind darum von ganz besonderm Interesse, weil hier (in dem Kampfe Friedrichs) — um eine Argumentierung Ottokar *Lorenz'* nach dieser Richtung hin („Drei Bücher Geschichte und Politik“) zu der unsrigen zu machen — *der welthistorische Konflikt zwischen Staat und Kirche* in seiner reinsten Form zu Tage trat, und weil es sich hier am schlagendsten erwies, wie wenig selbst die höchsten Anstrengungen imperatorischer Gewalt ausreichend waren, die Kirche in diejenigen Bahnen zu leiten, welche dem Gedeihen und der Entwicklung des Staatslebens der Völker entsprechen. *Diese rechten Geleise zu finden, war das alte Kaisertum ausser*

stande; es hat seine Aufgabe nicht zu erfüllen gewusst und fiel unter den Streichen einer hierarchischen Weltordnung. Alle Geschichte hat gezeigt, dass nicht der Cäsarismus, sondern die innere Entfaltung der Völker allein jenes Mass zu setzen im stande ist, welches den Staat und die Gesellschaft aus den Fesseln einer kirchlichen Bevormundung befreien kann, wie sie das Zeitalter Innocenz' IV. bezeichnet. Während ein so gewaltiger Machthaber wie Friedrich unterging, ist nichts so charakteristisch als der Umstand, dass sieben Jahre nach dem Tode des Kaisers in einem andern Reiche, von dessen König Innocenz IV. zu sagen pflegte: Ist er nicht mein Diener, mein Vasall? — dass eben in dieser Zeit in England eine ständische Opposition gegen die römischen Ansprüche sich erhob, welche die dauerndsten Erfolge allmählich, aber sicher begründete. Hier war der Kampf aus der Tiefe der nationalen Bedürfnisse hervorgegangen — dort dagegen war es ein Kampf einer einzelnen, zwar grossen, aber doch nicht unüberwindlichen Persönlichkeit, die an dem System Innocenz' IV. zerschellte. Ist das nicht eine Lehre auch für unsere Zeit?

Pfr. SCHIRMER.

---

GÖTZ, L. K. D.: **Franz Heinrich Reusch**, 1825—1900. Gotha,  
Fr. Andr. Perthes. 1901. VI und 127 S. M. 1. 50.

In seiner Gedächtnisrede auf *v. Savigny* in der Münchener Akademie der Wissenschaften 1861 sagte *Döllinger* von dem Leben dieses Gelehrten, es gleiche in seinem ehrenvollen Verlaufe einem Strome, der, rein dem Felsen entquollen, breiter und breiter anschwellend, mancherlei Länder und Gebiete durchfliessend und alle segnend und befruchtend, immer frisch und ungetrübt, zuletzt in den Ocean sich ergiesst. An dieses Wort mussten wir denken, als wir das Buch von Götz über Franz Heinrich Reusch lasen. Eine Schilderung der Lebensarbeit dieses Mannes, die er auf verschiedenen Gebieten geleistet hat, ein „memorial“, wie Prof. John Mayor in Cambridge, dem das Buch gewidmet ist, gewünscht hatte, wollte Götz geben. Wohl schien es ihm verlockend, auf Grund des vorhandenen Materials ein Stück Geschichte der geistigen Strömungen in der katholischen Gelehrtenwelt, zumal vor 1870, zu schreiben. „Aber einerseits ist dafür in mancher Hinsicht die Zeit noch nicht

gekommen, anderseits haben nun die Dinge in der katholischen Kirche seit 1870 einen solchen Verlauf genommen, dass das Heraufbeschwören der Schatten der Vergangenheit praktisch nutzlos ist gegenüber der Brutalität des thatsächlichen geschichtlichen Verlaufes.“ (Vorwort V.) Wir sind vorerst Goetz für sein „memorial“ von Herzen dankbar. Mit Liebe und Pietät, unter strenger Festhaltung des biographischen Standpunktes, giebt Goetz ein prägnantes, innerliches und lebenswahres Bild Reuschs als „deutschen Katholiken und Gelehrten“. Er führt uns in die Jugend- und Studienzeit wie in die Anfänge der akademischen Laufbahn des Verewigten, zeigt uns sodann die wissenschaftliche Thätigkeit wie die allgemeine religiös-kirchliche Stellung Reuschs bis 1870; beleuchtet ferner seine kirchliche Stellung und Wirksamkeit im Altkatholizismus und schliesslich die wissenschaftliche und schriftstellerische Thätigkeit von 1870 bis 1900. Goetz’ Zeichnung zeigt uns ein staunenswert emsiges, rastlos thätiges, arbeitsreiches Gelehrtenleben. „Die Wissenschaft hat sein ganzes Leben ausgefüllt, und wenn man überblickt, was er in den Jahren 1870—1900 alles geschaffen hat als Kirchen- und Litterarhistoriker, so muss man geradezu staunen über seine ungemeine Arbeitskraft wie den Umfang seines in seinen Werken und nachgelassenen Manuskripten niedergelegten Wissens“ (p. 74). Und dieses Wissen kam nicht bloss einem kleinen Kreise zu gute, es glich dem Strom, der — um das obige Wort über Savigny festzuhalten — breiter und breiter anschwellend, mancherlei Länder und Gebiete durchfliessend, *alle* befruchtete und segnete. Bezeichnend hierfür ist seine Korrespondenz, die nach 1870 einen interkonfessionellen Charakter annahm und sich „in gleicher Weise auf die alten katholischen Kirchen des Orients, auf die orthodox-orientalische Kirche, wie auf die Schöpfungen des Reformationszeitalters, den Protestantismus und Anglikanismus erstreckte“ (p. 108). Protestanten schickten ihre Söhne in sein Kolleg, Abgeordnete gingen ihn um Gutachten, Historiker und Litterarhistoriker um wissenschaftliche Auskünfte an. Alle seine Arbeit aber galt der Ergründung und der Offenbarung der Wahrheit. Für sie hat er auch gelitten; auch an ihm bewahrheitete sich das Wort, das Emil Frommel auf Robertson bezog: „Wer mit seinem Herzblut für die Wahrheit eintritt, wird sein Kreuz selbst zur Schädelstätte tragen müssen.“ Goetz giebt den Beleg dafür

p. 60—68 und schliesst sein Buch, dem er einen von ihm in der „Beilage zur Allgemeinen Zeitung“ 1900 erschienenen Nekrolog und ein Verzeichnis der selbständigen Schriften Reuschs beigiebt, mit den Worten: „Für alle, die sich zu einer unbefangenen Würdigung seiner Person und seines Wirkens erheben können, steht Franz Heinrich Reusch in allen Ehren da: als Lehrer, als Gelehrter, als Mann.“ Mit diesem Manne uns eingehender bekannt gemacht zu haben, ist ein Verdienst Professor Götz', das wir ihm hoch anrechnen. Möge es ihm vergönnt sein, uns auch die weiter ausgreifende, im Vorwort angedeutete Arbeit in absehbarer Zeit zu schenken!

Pfr. SCHIRMER.

---

A. GUTHLIN: **Les Pensées de Pascal**; Paris, Lethielleux, in-18, 508 p., 4 fr.

Dans cette édition, les *Pensées* sont reproduites d'après le texte autographe et disposées selon le plan primitif. La I<sup>e</sup> partie traite de « l'homme déchu de sa grandeur par le péché », la II<sup>e</sup> de « l'homme relevé de sa ruine par J.-C. ». Suit, comme résumé de l'Apologie, l'Entretien de Pascal avec M. de Saci sur Epictète et Montaigne. Enfin, viennent trois opuscules religieux, trois opuscules philosophiques et six groupes de Pensées diverses.

Ce qui caractérise particulièrement ce volume, c'est l'*Essai sur l'apologétique de Pascal*, que l'auteur a mis en tête. Cet *Essai* renferme neuf parties, parmi lesquelles on doit remarquer surtout celles qui sont intitulées: Méthode et principes de cette apologétique, Pascal apologiste et écrivain, Pascal et le scepticisme, Pascal et le jansénisme, Pascal et notre temps.

Après les nombreuses études publiées au XIX<sup>e</sup> siècle, en France, sur Pascal, depuis celles de Bélimé et Raymond (1816) jusqu'à celles de Giraud et de Michaut, on peut encore lire avec grand profit celle du regretté Guthlin. Dans son chapitre sur le jansénisme de Pascal, il parle de la « secte janséniste » et du « schisme d'Utrecht »; c'est le langage habituel de l'Eglise jésuitico-romaine. Mais il s'élève du moins contre Lavigerie, qui, en 1856-57, a imputé à Pascal la doctrine de l'impuissance radicale et absolue de la raison humaine, d'où découle logiquement le scepticisme. Il est regrettable qu'il

n'ait pas connu les spirituelles réfutations de la thèse de Lavigerie, alors simple professeur à la Sorbonne, réfutations anonymes dont l'auteur était le savant abbé Guettée. Il y aurait trouvé une substantielle confirmation de son point de vue, avec quelques indications qui auraient dissipé plusieurs de ses préjugés. Je ne saurais rentrer ici dans cette discussion.

Notons seulement que Pascal, en écrivant ses *Pensées*, a souvent eu en vue les « libertins », esprits forts qui se réclamaient de l'omnipotence de la raison et de la philosophie. Pascal, pour les humilier, a insisté souvent sur les impuissances de la raison, mais sans qu'on pût en tirer logiquement le scepticisme comme conséquence. Il a traité, de fait, la raison comme la géométrie, dans laquelle il a vu « le plus haut exercice de l'esprit et le plus beau métier du monde ». Certes ce n'est point là langage de sceptique. Mais en même temps, il reconnaissait que ce n'était là qu'un « métier », bon pour faire « l'essai » et non pas l'emploi de notre force, et que la raison pouvait, dans le domaine du surnaturel, s'élever plus haut encore avec l'aide de la foi chrétienne. Il ne soustrayait rien à la raison, mais il lui ajoutait ; il n'amoindrissait en rien le vrai intellectualisme, mais il le complétait par l'expérimentalisme positif du cœur, par la sainteté, qui est la vie, la vie de la foi et de la charité.

Certes, depuis l'apparition des *Pensées*, l'horizon de l'histoire s'est prodigieusement étendu, l'exégèse et l'étude comparée des religions ont fait des progrès immenses, c'est incontestable ; mais les grandes lignes du tableau qu'elles ébauchaient sont restées les mêmes, et l'esprit du savant Pascal était essentiellement scientifique. C'est pourquoi elles n'ont rien perdu de leur ensemble ni de leur esprit, quand on les comprend bien : la science n'est point opposée à la science. Les lacunes sont comblées, mais les murs restent debout. Pascal vit et vivra éternellement non seulement par son sentiment religieux, mais par la substance même de sa doctrine ; je dis « la substance », pour la séparer des points secondaires effrités et usés. C'est à ce point de vue que M. Guthlin a dit très justement : « Le christianisme n'est pas seulement un effluve de poésie et de sentiment ; il est avant tout une morale *et un dogme*. Hésiter devant les formules de celui-ci pour essayer de faire

un choix parmi les principes de celle-là, c'est le propre d'âmes *débiles et peu trempées*. Pascal, en son rude langage, les appelle les *malingres*, qui ne prennent de la vérité que ce qui est à leur convenance, et qui « hors de là, l'abandonnent ». Pour notre temps, comme pour Pascal, le christianisme doit se résumer et se couronner dans « le mystère de Jésus ». L'ensemble des fragments que le solitaire penseur nous a laissés ne constituent ni une *Exposition synthétique* de la foi, ni même une démonstration complète et systématique de la vérité chrétienne ; mais ils sont une *excitation permanente* à la pénétration du problème religieux et de ses solutions chrétiennes. Une flamme, une étincelle, qui va en tous sens et éclaire, dans son rapide mouvement, tantôt les sommets, tantôt les derniers replis des choses, voilà Pascal. De là le principal mérite des *Pensées*, surtout en notre temps de faiblesse et d'anémie intellectuelle, c'est qu'elles font penser. » On ne saurait ni mieux dire, ni mieux indiquer comment et pourquoi elles seront un livre toujours ancien et toujours nouveau.

E. M.

---

M<sup>me</sup> A. LE ROY : **Correspondance de Pasquier Quesnel, de l'Oratoire, sur les affaires politiques et religieuses de son temps**, 2 vol. in-8° ; Paris, Perrin, 1900, 15 fr.

Peut-être y a-t-il encore quelqu'un qui traite Quesnel de « séditieux », d'« hérétique », de « chien enragé et plus qu'enragé ». Ces amabilités lui ont été prodiguées par les jésuites, en 1704 et 1705, après qu'il se fut évadé de sa prison ; et les haines jésuitiques sont éternelles. Quoi qu'il en soit, quiconque lira cette correspondance sans autre désir que celui de connaître la vérité sur les conflits religieux qui ont troublé le règne de Louis XIV, se sentira non seulement excité dans sa curiosité, mais éclairé, édifié, ému, et il ne tournera la dernière page qu'avec une profonde vénération pour ce vieillard de quatre-vingt-cinq ans, qui a lutté toute sa vie pour ce qu'il a cru être la vérité, qui n'a aimé qu'elle, l'a défendue avec un courage sublime, avec un désintéressement héroïque, et qui est mort en saint après avoir vécu en saint. Que n'a-t-il pas souffert ! L'exil, la prison, la confiscation de ses revenus, la pauvreté, les calomnies de toutes sortes, les persécutions sans

relâche, l'obligation de se cacher constamment comme un malfaiteur pour échapper à la cruauté de ses ennemis, rien ne lui a été épargné. Et, d'autre part, quelles admirables vertus n'a-t-il pas pratiquées ! Où trouver plus d'abnégation, plus de générosité, plus de modestie ? Où trouver des lettres d'une inspiration plus élevée, d'une foi plus vive ? J'en indiquerai quelques-unes : celle du 20 août 1668, à son frère François, qui voulait se faire missionnaire en Cochinchine ; celles du 22 janvier 1693 et du 2 avril 1695, à l'abbé Nicaise, pour l'engager à se donner plus entièrement à Dieu ; celle d'octobre 1695, à M. de Noailles, à l'occasion de sa nomination à l'archevêché de Paris ; celle du 10 mars 1705, au Dr Naveus, mourant ; celle du 4 novembre 1706, à M. de la Querre ; celle à M<sup>me</sup> de Maintenon, en 1707, en faveur de son frère l'oratorien, injustement persécuté ; celle du 30 septembre 1714, à Rollin, qui s'était prononcé contre la bulle *Unigenitus* ; celle du 25 juillet 1715, au P. Dubois, de l'Oratoire ; celle du 19 septembre 1715 à M. Vuillart, enfin sorti de sa prison ; celle du 9 septembre 1717 au P. de La Tour, général de l'Oratoire ; celle du 3 juillet 1719 aux quatre évêques appellants ; etc., etc. Dom Thierry de Viaixne disait de celles qui lui avaient été adressées : « Elles sont pour moi de précieux trésors, que je conserverai toute ma vie comme des reliques d'un saint. » Il avait raison.

Quesnel vénérait Arnauld. Il avait une tendre amitié pour Petitpied. Tout ce qu'il possédait était pour autrui. Il ne voulait pas recevoir de dons des personnes qui s'étaient enrichies « de la sueur et du sang du peuple ». Attentif à tout, travailleur infatigable, toujours affairé, il aurait voulu cependant « pouvoir trouver un petit trou où se jeter pour être en repos, où l'on puisse être à couvert de l'embarras du monde et attendre en paix le jugement de Dieu en s'occupant de ses vérités saintes ». Loin d'être sombre et triste comme on l'imagine quelquefois, il savait plaisanter de ses souffrances, et faisait même des vers humoristiques sur les saignées qu'il devait subir (II, 283). Loin d'être cassant dans la direction de la vie, il savait au besoin être modéré, par exemple, touchant l'éducation des jeunes filles, la toilette et la danse (I, 289-292). Loin d'être absorbé par les questions du droit, du fait, de la grâce efficace, du molinisme, etc., il touchait à une infinité

d'affaires courantes, aux guerres, à la marche des troupes, aux bruits de Cour et d'Eglise, aux scandales même. Il ne prenait certainement pas plaisir à raconter ces derniers, pas même quand ils étaient commis par des jésuites ; il en gémisait plutôt. Mais le mot vif du chroniqueur arrivait aisément sous sa plume. Ce qu'il dit des scandales de l'archevêque de Paris (Harlay), de l'abominable sermon du recteur des jésuites de Reims (I, 13-16), etc., tourne évidemment à la raillerie malicieuse. Ailleurs il ne craint pas de dire qu'« un moine entêté des opinions de sa communauté est un animal bien incommodé et difficile à gouverner » ; que certaines assertions de Bossuet « montrent la corde » ; etc.

L'éditeur nous avertit que cette correspondance, quoique volumineuse, n'est cependant pas complète ; et qu'on a « éliminé toutes les lettres trop exclusivement théologiques » (p. XIII). Nous ne pouvons qu'en exprimer un vif regret, avec le désir à qui de droit que cette grave lacune soit un jour comblée ; non que nous voulions renouveler des débats terminés, et rentrer dans des questions qui, croyons-nous, ont été souvent mal posées, mal comprises et envenimées par des adversaires passionnés ; mais il serait utile de connaître, historiquement, la correspondance théologique d'un controversiste aussi célèbre que Quesnel. Du moment que l'on a cru devoir faire un choix, on aurait pu, je crois, retrancher tout ce qui était d'un intérêt moindre, éviter les répétitions, et se borner à une publication d'accès plus facile ; un volume eût suffi et eût produit plus d'effet.

Parmi les choses qui frappent le lecteur attentif, il en est une qui mérite d'être signalée : c'est l'inintelligence de Louis XIV dans les questions de politique ecclésiastique. Il a voulu jouer au théologien et il était tout autre chose. On prétexte, pour l'excuser, qu'il a été trompé par un Harlay, un La Chaise, un Tellier ; mais comment a-t-il pu s'entourer de tels hommes ? C'est précisément là qu'était l'inintelligence. Il connaissait l'immoralité de l'archevêque et le manque de conscience des deux jésuites. Du moment qu'il s'est identifié avec eux, il doit en porter la responsabilité. Le mal qu'il a fait à la France et à l'Eglise est incalculable ; c'est lui qui les a livrées, l'une et l'autre, aux jésuites, qui a favorisé les intrigues de ces derniers, qui a augmenté leur puissance soit sur les évêques

qu'ils ont choisis et terrorisés, soit sur quiconque voulait faire carrière dans l'Etat et devait leur montrer patte noire ; c'est lui qui a exigé du pape la bulle *Vineam Domini* en 1705 et la bulle *Unigenitus* en 1713 ; c'est lui qui a fait infliger des traitements monstrueux à des hommes de conscience, dont le seul crime était de protester contre les ignominies jésuitiques ; c'est lui qui a persécuté ignoblement et dispersé les religieuses de Port-Royal des champs, et qui a détruit leur maison (1709) ; c'est lui qui, ayant enfin dans la personne du cardinal de Noailles un archevêque capable de réparer les scandales commis, s'est efforcé, au contraire, de le briser, par ses jésuites déchaînés et même par M<sup>me</sup> de Maintenon (voir la lettre de celle-ci, du 27 avril 1714). Ce roi qui se croyait infaillible et qui n'était qu'orgueilleux et entêté, ce roi qui constatait clairement, à chaque pièce émanée de Rome, les empiétements de la papauté sur ses droits et sur ceux de l'Eglise de France, poussait néanmoins la sottise jusqu'à en provoquer sans cesse de nouvelles ; il se voyait constamment battu, roulait de gros yeux un instant et prenait aussitôt plaisir à se faire battre de nouveau. A sa mort on respira un instant, dans l'espoir de pouvoir rompre les chaînes jésuitiques ; mais ce fut en vain, et le mal ne fit qu'empirer. La France eut beau faire effort, de temps en temps, pour se ressaisir ; on voit aujourd'hui la situation, triste résultat des fautes de trois siècles. Tout s'enchaîne dans le mal comme dans le bien. Les « appelants », qu'on a discrédités en France à ce point que les libéraux eux-mêmes ne sont pas loin d'en rire (tant ils les connaissent mal), étaient les libéraux de ce temps-là, les défenseurs de la liberté de l'Etat et de la liberté de l'Eglise, les représentants de la tolérance et des droits de la conscience, les précurseurs de la Révolution (je prends ce mot dans son sens grand et chrétien), révolution qui a été rendue nécessaire par les incroyables fautes de Louis XIV, de ses jésuites et des papes. Elle a été provoquée aussi par d'autres causes, certainement ; mais celles que je signale apparaissent clairement dans cet ouvrage, qui est comme la chronique, entre 1668 et 1719, de la lutte, toujours ancienne et toujours nouvelle, entre le jésuitisme et la conscience, entre la superstition et la raison, entre la tyrannie romaine et la liberté chrétienne. Et c'est là son puissant attrait.

E. MICHAUD.

LIPPERT, Fr., Kgl. Dekan: **Geschichte der Gegenreformation in Staat, Kirche und Sitte der Oberpfalz-Kurpfalz zur Zeit des dreissigjährigen Krieges.** Freiburg i. B., Paul Wætzel. 1901. 265 S. M. 6.

Die Annahme der böhmischen Krone seitens Friedrichs V. von der Pfalz musste seine Familie und sein Land büßen. Schon 1621 erfolgte durch Maximilian die militärische Besetzung der Oberpfalz, und im Anschluss daran wurden in Garnisonsorten die ersten katholischen Gottesdienste, allerdings vorerst im Simultaneum mit den Evangelischen, eingeführt. „Die ganze Kunst der Jesuiten in der Gegenreformation war, das vorgestekte Ziel ganz langsam und nach und nach, schrittweise, zu erreichen“ (p. 15). Mit unheimlicher Konsequenz ging Maximilian vor. 1626 fand der letzte Landtag statt, der kaum den Namen eines solchen verdiente. In der Markgrafschaft Cham wurden die evangelischen Prediger entlassen, dagegen katholische Priester verschrieben. Maximilian gab den Befehl, alle ketzerischen Bücher abzunehmen und den Jesuiten auszuliefern, dagegen 300 römische Katechismen und andere Bücher dieser Richtung nebst Rosenkränzen nach Bedarf einzuführen. Dennoch ging die „Bekehrung“ ausserordentlich langsam von statten, so dass der katholische Dekan Huber ernstlich das „compelle“ empfahl (p. 47). Sollte die „lutherische Pest“, wie der Jesuit Kropf sich ausdrückte, ausgerottet werden, so musste mit dem Kirchenrate, der an der Spitze der evangelischen Landeskirche stand, der Anfang gemacht werden, und die „Jachtaufe“ (jach gleich schnell, Nottaufe) war den Jesuiten ein Mittel, ihn, der gegen die Jachtaufe war, zu beseitigen. Nun war die Bahn frei für die Jesuiten. Nach und nach wurden alle lutherischen Prädikanten abgeschafft. Es ist ein erschütterndes Kapitel, das der Exilierung der Prädikanten! Nun ging man weiter, indem Beamtenstellen fortan „keineswegs mit calvinischen, möglichst mit katholischen, letztlich mit lutherischen ersetzt werden“ (p. 88). Die Stadt Kemnat wurde durch eine achtjährige Dragonade in den Schoss der alleinseligmachenden Kirche getrieben. Nichtsdestoweniger ergab die Musterung von 1627 nur „minimale Erfolge“ der sechsjährigen gegenreformatorischen Thätigkeit in der Oberpfalz. Die Jesuiten drangen deshalb auf eine *gewaltsame Bekehrung*. Maximilian, 1628 in den Besitz der Oberpfalz

gelangt, ging alsbald daran, die Zwangskonversion durchzuführen. Es wurde eine Razzia auf Nichtkatholische ins Werk gesetzt. „Selbständige junge Burschen, Witiben etc. sind binnen drei Tagen, wenn sie nicht konvertieren, auszuweisen. Unkatholische Dienstboten müssen entlassen werden. Eltern sollen ihre Kinder auf einem Zettel angeben und sie mit steigender Strafe zur katholischen Kinderlehr anhalten. Jeder unkonvertierte Ehegatte muss binnen acht Tagen von seiner Familie fort, wenn er nicht konvertiert, etc.“ Kinder, die von vielen Oberpfälzern in auswärtige Schulen und Dienste gebracht wurden, um so wenigstens eine evangelische Nachkommenschaft für bessere Zeiten zu retten, sollten zurückgefördert und den Pfarrern zur Konversion zugeführt werden. Einlegung von Soldaten zum Zweck der Katholisierung der Einwohner war eine ganz systematische, durchgehende Massregel (p. 125). Evangelische Bücher wurden verbrannt, dafür katholische eingeführt. Die Drangsalierung durch die rohe Soldateska war eine unerträgliche. Kein Wunder, wenn die Emigration eine grosse war. Stationsweise besetzten die Jesuiten in wachsender Zahl das ganze Land (p. 156). Was der Verfasser über die Jesuiten und namentlich ihre Erziehungsgrundsätze sagt, ist bekannt. Neben den Jesuiten „arbeiteten“ Franziskaner, Kapuziner, Benediktiner, Paulaner, Augustiner und Prämonstratenser an der Gegenreformation. Aber trotz allem Hochdruck blieb das Volk im Herzen evangelisch und der katholische Kirchenbesuch demgemäß ein mangelhafter, weshalb Mandate und Klagen in dieser Beziehung durch zwanzig Jahre fortgingen. Maximilian brannte vor Ungeduld, das Land von allem Unkatholischen zu säubern (p. 245). Im westfälischen Frieden ward bestimmt: „ut et Palatinatus superior totus, una cum comitatu Cham, cum omnibus appertinentiis ac juribus, sicut hactenus, ita et in posterum maneant penes dominum M. totamque lineam Guilhelmianam.“ Der Passus „sicut hactenus“, der doch nur den äussern Besitz anzeigen, ging dann in Art. V, § 3, des instrum. pacis über und wurde von Bayern auch auf die Geltung der katholischen Religion in der Oberpfalz verstanden. Die Protestanten gaben sich der Hoffnung hin, dass die Sache noch weiter zum Austrag kommen müsse. Aber solange Maximilian lebte, war an eine Wiederherstellung der Stände und Privilegien nicht zu denken, „weil sie das gottselige Werk (der Ausrottung der Ketzer)

erschweren oder verhindern könnten“ (p. 265). — Das sind gleichsam die Marksteine der auf Akten der königlichen Archive Amberg, München, des geh. Staatsarchivs und Reichsarchivs aufgebauten, äusserst mühsamen und schwierigen Arbeit, welche um ihrer Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit willen als ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Pfalz wie zur Charakteristik Maximilians und seiner Zeit gebührende Beachtung und Schätzung verdient.

Pfr. SCHIRMER.

---

L'abbé J. MAITRE : **La ruine de Jérusalem et la fin du monde** ; Beaune, Loireau, in-8°, 1901, 1 fr. 50.

Les apôtres, encore insuffisamment instruits, ont cru que les destinées du monde étaient attachées à celles de Jérusalem et du temple : on considère volontiers, en effet, le petit monde dans lequel on vit et le temple dans lequel on prie comme le monde entier et comme le temple même de l'univers. Mélant donc ces deux questions, ils ont demandé au Christ quand ces choses arriveraient, et le Christ leur a répondu en leur indiquant d'abord les signes qui précéderaient la ruine de Jérusalem, ensuite ceux qui précéderaient la fin du monde. C'est ainsi que M. Maitre divise la réponse du Christ en deux parties : la première, au ch. XXIV de St. Matthieu, v. 1-22, et la seconde v. 22-34. Et il entre dans nombre de détails, cite beaucoup de textes de Pères et d'écrivains profanes pour essayer de justifier son interprétation.

Mais quand la fin du monde arrivera-t-elle ? La prédication de l'Evangile qui doit auparavant se faire dans l'univers entier, est-elle déjà assez avancée pour qu'on puisse croire à la proximité de cet événement ? Il est clair que nous ne le savons pas, que nul ne connaît ni le jour ni l'heure, et que toute la sagesse chrétienne consiste, sur ce point, à se tenir toujours prêt. Si l'auteur s'était borné à cette considération, il eût fait un livre très sensé. Mais le malheur est qu'il a rattaché toute cette question à la fameuse « prophétie » dite de St. Malachie, moine irlandais et archevêque du XII<sup>e</sup> siècle. Harnack a démontré que cette prétendue prophétie n'est ni de Malachie, ni du XII<sup>e</sup> siècle, et qu'elle a été fabriquée de toutes pièces en 1590. Quoi qu'il en soit, la difficulté pour M.

Maitre se formule ainsi: d'une part, cette prophétie mentionne les papes depuis l'époque de Malachie « jusqu'au jugement dernier »; et d'autre part, cette prophétie ne mentionne plus, après Léon XIII (*lumen in cælo*), que neuf papes. En sorte que la question est celle-ci: la fin du monde arrivera-t-elle immédiatement après la mort du neuvième pape? Telle est bien la pensée de M. Maitre, qui ne peut pas imaginer le monde existant sans le pape. Mais cependant serait-on tout à fait fou si l'on se demandait: après la mort de ce neuvième pape, n'y aura-t-il plus ni pape ni papauté, et le monde continuera-t-il à exister, à évoluer, à perfectionner sa civilisation? Au risque de scandaliser l'excellent abbé, qui étudie toute cette question avec une candeur touchante et qui accumule autour de ces cent onze devises, véritables « bonnes à tout faire », une érudition écrasante et amusante, nous croyons très sérieusement que la cessation de la papauté romaine sera un immense soulagement pour le monde, une véritable délivrance, et qu'alors l'Eglise du Christ, qu'on ne pourra plus confondre avec la papauté, manifestera de plus en plus son universalité, sa foi, libérée de toutes les hérésies romanistes, et sa sainteté, pure de toutes les superstitions pagano-papistes. Puisse la « prophétie » dire vrai, et bienheureux les fidèles qui verront disparaître le neuvième pape futur (*de gloria olivæ*)!

Remarquons, en terminant, la curieuse mentalité des braves gens qui croient à la divinité de cette prophétie. Ils ne sont jamais embarrassés. Lorsqu'ils arrivent à la devise: *Bellua insatiabilis*, qui, selon eux, s'applique à Innocent XI, ils devraient, ce semble, reconnaître qu'en effet ce pape a été insatiable à dévorer l'autorité d'autrui et à accroître la sienne. Mais comment se résigner à un tel scandale? Ils appliquent alors cette devise aux adversaires de ce pape, soit à Louis XIV, soit au gallicanisme; en sorte que ces devises, qui sont censées désigner les papes, désignent quelquefois le contraire des papes! Il est avec le ciel des accommodements. C'est ainsi que « *aquila rapax* » désigne non Pie VII, mais Napoléon I<sup>e</sup>.

*Lumen in cælo*, c'est, paraît-il, Léon XIII, sans doute parce que ses encycliques sont d'une banalité qui n'explique rien, et que jamais on n'a vu autant de prêtres rompre avec son Eglise pour chercher de la lumière à côté. Jamais son Eglise

n'a été aussi confuse que sous cet infaillible : en France, en Espagne, en Portugal, en Italie, etc., c'est un tolle général contre ses jésuites et ses doctrines. Peut-être les défenseurs de la « prophétie » feront-ils remarquer qu'il s'agit d'une lumière *dans le ciel* et non pas sur la terre. Alors nous sommes d'accord.

Disons encore que, dans le volume intitulé : *La Prophétie des papes attribuée à S. Malachie*, volume duquel est tiré l'opuscule précité, se trouvent plusieurs études sur l'*Apocalypse* : l'une de M. Maitre (p. 288-465), une autre du P. Gallois (p. 835-850). De telles études sont forcément fantaisistes, même quand elles s'efforcent d'être sérieuses. Les auteurs pourraient discuter entre eux éternellement, sans arriver jamais à se convaincre ; et dès lors à quoi bon ?

E. M.

---

Ernest NAVILLE : **Le Credo des chrétiens**; Genève, Dürr, in-18, 124 p., 1901, 1 fr.

Cet ouvrage n'est ni une étude d'histoire, ni une étude de théologie scientifique, mais une étude « simplement religieuse, dans le but de montrer l'usage qui peut être fait, pour le développement de la piété, de la méditation de l'antique formulaire de la foi des chrétiens » (p. 123). A ce titre, il est excellent, malgré ses lacunes et malgré quelques propositions discutables.

Un théologien du *Journal de Genève*, qui signe W., a adressé à cet ouvrage (numéro du 25 mars) plusieurs griefs, qui me semblent immérités et qui doivent être relevés.

1<sup>o</sup> « Nous voyons, dit M. W., des groupes non négligeables de chrétiens qui ont abandonné le symbole des apôtres pour une *excellente* raison, car ils ne sont plus d'accord avec l'ensemble de son contenu, et combien qui, sans en être là, ne retiennent plus ces articles que comme une chose très accessoire et qu'il ne faut pas regarder de trop près. » — Pour moi, je regarde la raison susindiquée comme *très mauvaise*. Oh ! sans doute, du moment que ces « chrétiens » ne sont plus d'accord avec le credo des chrétiens, ils doivent en conscience le rejeter, c'est élémentaire; mais tant pis pour eux et non pas pour le credo, car la faute n'en est pas à celui-ci. M. W.

prétend que le contenu de ce credo est très accessoire et qu'il ne faut pas le regarder de trop près. Je crois, au contraire, qu'il est très essentiel, qu'il faut le regarder de très près, et que plus on le regarde de près, plus on le trouve admirable et admirablement chrétien. M. W. l'a-t-il regardé de très près ? J'en doute. En tout cas, il ne nous donne aucune raison qui appuie son opinion ; c'est commode.

2<sup>o</sup> M. W. prétend que les conciles qui ont rédigé les credo « n'ont jamais exprimé la pensée intime de l'Eglise » ; que « leur tenue fut ordinairement entachée d'intrigues et de scandales qui égalent ou dépassent même les incidents les plus vulgaires de la politique quotidienne (*sic*) ». Et il affirme que les partisans d'Arius ont été exilés parce que Constantin « n'admettait pas qu'on lui résistât. » — Tout ceci est bientôt dit : simple lieu commun, tiré de certaines « Histoires de l'Eglise » où les conciles œcuméniques sont aussi dénaturés que possible. La vérité est que les hommes sont partout des hommes, et qu'en effet il y a eu, notamment au IV<sup>e</sup> siècle, des partis et des intrigues parmi les chrétiens ; mais est-ce une raison pour que ce qui a été défini par le concile de Nicée de 325 et par le concile de Constantinople de 381 soit faux ? M. W. sait certainement qu'il y a eu aussi des misères humaines dans les synodes protestants, voire même dans celui de Paris de 1872 ; est-ce une raison pour déclarer erroné ce qui a été proclamé par ce synode et par les autres ? Non. Si M. W. avait « regardé de plus près » comment les Pères de Nicée, avant de proclamer leur credo, ont d'abord constaté historiquement la foi constante de toutes les Eglises particulières, peut-être se serait-il persuadé que le credo « exprimait la *pensée intime* de l'Eglise », alors même que telle *expression* n'aurait pas été du goût de tout le monde. Quant à prétendre que Constantin, qui accepta simplement et ratifia la décision du concile, « n'admettait pas qu'on *lui* résistât », ceci n'est pas de l'histoire, mais de la fantaisie. Que l'on discute sur l'opportunité ou l'inopportunité de l'exil temporaire de cinq ariens obstinés, c'est une autre affaire : telle époque a ses rigueurs, telle autre est plus tolérante ; ceci est une question de mesure administrative, qui ne touche pas au credo même. Les protestants genevois ont brûlé Servet au XVI<sup>e</sup> siècle, aujourd'hui ils ne le feraient certainement pas ; autres temps, autres moeurs ; le fond même de la question de la divinité de J.-C. n'en est nullement atteint.

3<sup>o</sup> « N'est-il pas manifeste, dit M. W., que la génération surnaturelle du fils de Marie se rattachait, pour les chrétiens des premiers siècles, à des idées, sur ce qui constitue la souillure originelle, que nous avons depuis abandonnées, ou encore que la descente du Christ aux enfers est un débris d'une eschatologie qui a fait son temps? » — Ce qui est manifeste, c'est la simplicité du credo qui se borne à dire du Christ qu'« il est né de la Vierge Marie ». Pourquoi M. W. ne l'imiterait-il pas? Pourquoi fait-il intervenir les interprétations des chrétiens d'autrefois et celles des chrétiens d'aujourd'hui? Est-il question de cela? Nullement. M. W. confond le dogme et les spéculations théologiques; on voit qu'il n'est pas habitué à maintenir le dogme un, sous les interprétations théologiques multiples. Il a tort. Pourquoi ne laisse-t-il pas à chacun sa liberté individuelle et sa foi commune? Le credo ne dit même pas que la naissance du Christ a été surnaturelle; il est d'une modération extrême. Que M. W. n'est-il aussi sage! Libre à lui d'avoir son explication personnelle, du moment qu'elle n'est pas contraire à la simplicité du dogme. Et encore, il trouve que la descente du Christ aux enfers est un débris d'eschatologie qui a fait son temps. Libre à lui. Pour moi, je trouve cette eschatologie admirable: qu'y a-t-il de plus beau, de plus divin, que de voir le Sauveur de tous s'abaisser de nouveau, descendre dans les parties inférieures des espaces (appelées enfers) pour y instruire, éclairer, toucher, sanctifier, délivrer les âmes qui les habitent? Evidemment, M. W. n'a pas compris; il a sans doute pris le mot « enfer » pour une grotte souterraine et « grotesque ». C'est alors sa conception qui est grotesque, et non la sublime vérité énoncée dans le credo.

4<sup>o</sup> « Conçoit-on, dit encore l'éminent théologien du *Journal*, un « fils unique de Dieu », lui-même Dieu, rencontrant sur son chemin la tentation, qui ne s'aurait exister que pour des êtres *pécheurs?* » — Pourquoi pécheurs? La tentation ne fait nullement le péché; elle peut, au contraire, rendre la sainteté plus sublime. Ce n'est pas comme Dieu que J.-C. a été tenté, mais comme homme. Cette distinction est élémentaire; M. W. semble n'en avoir pas l'idée.

5<sup>o</sup> « On peut être d'accord entre chrétiens de noms différents sur une base doctrinale, et ne point cesser pour cela de former des groupes sans cohésion, voire même hostiles. » —

Pardon. Si les groupes sont d'accord sur une base doctrinale, par exemple sur tout ce que J.-C. a enseigné, il y a évidemment cohésion entre eux. S'ils sont divisés ou hostiles sur d'autres points, c'est une autre question; mais ces divisions sont alors secondaires et n'empêchent pas la cohésion sur la base commune. Entre gens de raison, l'hostilité peut alors disparaître. De ce qu'il y a division et hostilité entre certaines gens, est-ce un motif pour écarter le credo commun qui peut les unir? De ce qu'ils sont malades, est-ce un motif pour éloigner et combattre le remède?

6° «Un credo métaphysique ne suffit pas pour lier en un faisceau les âmes et les cœurs... Trop longtemps les Eglises chrétiennes n'ont connu que le credo doctrinal: il est temps pour elles de mettre en regard les règles de conduite, les principes d'action... Voilà notre vœu ardent: le *credo moral* des chrétiens après le *credo doctrinal*.» — Si M. W. veut dire par là que le credo dit des apôtres est un credo purement doctrinal et métaphysique, et non moral (et telle paraît être sa pensée), il se trompe étrangement. Oh! sans doute, les leçons de morale et de piété contenues dans les articles bien compris de ce symbole, pourraient être plus explicites, et je comprends le désir de M. W. Mais si les rédacteurs de ce symbole n'ont pas insisté davantage sur ces leçons, ce n'est pas qu'elles importent peu, c'est uniquement qu'elles étaient déjà gravées dans toutes les consciences des chrétiens. Comme le remarque excellamment M. Naville, «il est des choses qu'on ne dit pas parce qu'il n'est pas nécessaire de les dire, tant elles sont manifestement contenues dans ce qui est dit» (p. 24). Que M. W. veuille bien lire les pages où M. Naville explique les leçons morales et religieuses qui découlent très logiquement de la simple intelligence des mots: «créateur du ciel et de la terre..., notre Seigneur..., a été crucifié..., est ressuscité..., jugera les vivants et les morts..., la communion des saints..., la rémission des péchés». Je regrette de ne pouvoir citer ici ces pages pleines de piété, dans lesquelles l'auteur ne fait d'ailleurs qu'exprimer ce que tout chrétien conscient et attentif se dit à lui-même en formulant ces doctrines chrétiennes. M. Naville a compris que la doctrine en soi est un principe de foi et d'amour, une source de vie et de piété. Aujourd'hui, c'est un engouement, dans certains cercles religieux, de ne vouloir que

la vie sans la doctrine, la piété sans le dogme, de dédaigner même le credo doctrinal comme chose futile; c'est s'abuser étrangement. Nos pères dans la foi n'ont pas procédé ainsi; ils ont voulu la vie et la doctrine, la vie jaillissant de la doctrine. M. Naville est dans la vraie et féconde tradition chrétienne, et les textes de la Bible qui justifient ce point de vue, sont nombreux. Comment des chrétiens qui ne jurent que par la Bible, peuvent-ils les ignorer?

J'appelle particulièrement l'attention des lecteurs sur ce qu'enseigne M. Naville au sujet de l'Eglise universelle (qui existe, quoi qu'il dise, bien qu'imparfaite), de l'union à rétablir entre les Eglises chrétiennes, et enfin de la résurrection et de la vie éternelle.

Ce petit livre est une grande action. Puisse-t-il produire partout des fruits de paix et de sanctification!

E. MICHAUD.

---

L. NOËL : **La conscience du libre arbitre**; Louvain, institut de philosophie, in-18, 288 p., 1899, 3 fr. 50.

L'homme est-il libre ou déterminé? S'il est libre, dans quelle mesure l'est-il? S'il est déterminé, dans quelle mesure l'est-il? Tout acte humain étant un acte de jugement et de volonté, est-ce la volonté qui domine le jugement ou le jugement qui domine la volonté? D'autre part, si la morale postule la liberté, la science la permet-elle? Ce sont là des questions qui ont fort embarrassé les philosophes et les théologiens. M. Noël, agrégé de philosophie à l'université de Louvain, a tenté une fois de plus de les résoudre. Son ouvrage ne contient rien de neuf, mais il a le mérite d'exposer jusque dans leurs nuances non seulement l'antinomie de Kant, mais encore les objections des déterministes contre le libre arbitre et les réponses des indéterministes. L'auteur est entré dans ces subtilités avec une grande aisance, trop grande peut-être, car il n'a pas su résister au plaisir qu'il a éprouvé à délayer et même à répéter soit les objections soit les réponses. Kant, Fouillée, Boutroux, Fonsegrive, Bergson, et à la fin Thomas d'Aquin, font les plus grands frais de son volume. J'aurais voulu non seulement qu'il serrât davantage les arguments de Boutroux et de Bergson, qui ne sont pas assez clairs, mais

aussi et surtout le point central de sa thèse, à savoir: l'observation du fait, immédiatement perçu, que nous sommes des êtres responsables et soumis à des devoirs, et qu'il est impossible d'en rendre compte sans recourir au libre arbitre. Il a écrit sur ce point (p. 153-238) de très bonnes pages, après lesquelles il aurait dû conclure, sans poser de nouveau le problème comme il l'a fait dans son chapitre V et dernier. Grand admirateur sinon de la scolastique même, du moins de Thomas d'Aquin, M. Noël a voulu, dans ce dernier chapitre, entrer dans de plus grands détails sur la théorie thomiste de la volonté, dans le but d'en démontrer la profondeur. Y a-t-il réussi? J'en doute. Il prétend que la volition nécessaire du bien *universel* est la raison intime et fondamentale de la liberté de la volition des biens *particuliers*, parce que, les biens particuliers étant limités et défectueux, la volonté, dont l'objet est le bien universel, ne peut pas être déterminée à les vouloir (p. 282). Cette assertion, au fond, n'est-elle pas spécieuse? Car la volonté a pour objet non seulement le bien en général, mais encore le bien en particulier et par conséquent aussi les biens particuliers. Que ceux-ci soient limités et contingents, il n'importe; la raison du bien qui apparaît en eux est assez positive en soi, malgré sa limitation, pour attirer et déterminer la volonté, dans la mesure du moins où ce bien est positif. Et dès lors, la liberté de cette volition n'est-elle pas compromise par la définition même que Thomas d'Aquin donne de la volonté? C'est du moins ce qu'il aurait fallu expliquer clairement, et c'est ce que l'auteur n'a pas fait. Il n'a pas non plus expliqué comment Dieu, qui est la cause première de tout ce qu'il y a d'être positif dans les volontés de l'homme, laisse à ces volontés leur liberté. « Comment l'être reste-t-il libre? » se demande M. Noël, et il répond: « Depuis des siècles, les théologiens ont retourné ces questions sous toutes leurs faces, elles leur semblent toujours au même point. Il serait téméraire de vouloir leur donner une solution que tant d'illustres intelligences ont cherchée en vain. Pour effleurer seulement les difficultés qui se posent à ce sujet, il faudrait des volumes. Nous préférions ne pas nous y engager» (p. 285).

Ces dernières lignes sont une véritable abdication. L'auteur a manifestement tort. Si les théologiens ont abouti, dans

cette question, à un cul-de-sac, leur devoir est d'en sortir en rebroussant chemin et en prenant une autre voie. Mais voilà, on est thomiste ou on ne l'est pas; or on l'est; donc mieux vaut sacrifier la vraie théologie et maintenir le thomisme! C'est évidemment mal raisonner. Quand on a pu écrire un volume comme celui-ci, on devrait pouvoir aussi affronter la difficulté indiquée.

E. M.

---

R. P. Henri QUENTIN: **Jean-Dominique Mansi et les grandes Collections conciliaires**; Paris, E. Leroux, in-8°, 272 p., 1900.

Cette étude d'histoire ecclésiastique est très consciencieuse, scrupuleuse même, et de toute première valeur. Toute l'œuvre de Mansi n'y est pas étudiée à fond, car on ne fait guère qu'indiquer ses principales œuvres; mais l'*Amplissima collectio conciliorum* est examinée de près, depuis le 1<sup>er</sup> volume, qui parut en 1759, jusqu'au 31<sup>e</sup>, qui fut publié en 1798, 29 ans après la mort de l'infatigable Mansi. Le savant Bénédictin à qui nous devons cette étude critique, le P. Quentin, a passé en revue, en les appréciant, les diverses collections de conciles antérieures à celle de Mansi; il nous apprend ce que nous devons penser de Jacques Merlin, qui publia la sienne en 1524, de Crabbe (1538), de Surius (1567), de Nicolini et Bollanus (1585), de Bini (1606), de l'édition de Paul V (1608), de la *Regia* du Louvre (1644), de Labbe et Cossart (1671), de Baluze (1683), de Hardouin (1714), de Coleti (1728).

Le P. Quentin ne dissimule ni les fautes, ni les erreurs, sauf peut-être celles du P. Hardouin, qu'il cherche, certainement à son insu, à atténuer. Enregistrons quelques-uns de ces aveux. — Le chanoine Merlin n'a donné, en réalité, que l'ouvrage du Pseudo-Isidore, qu'il appelait «l'œuvre du Bienheureux Isidore»: c'est, en tout, quatre conciles généraux, 47 conciles provinciaux et les décrétales de 69 papes, depuis S. Pierre jusqu'à Zacharie I<sup>er</sup>, «collection singulière où le vrai et le faux se trouvent *perpétuellement confondus*» (p. 10). Crabbe a avoué que les plus anciens exemplaires utilisés par lui étaient si corrompus (*adeo depravata*) que même les plus savants docteurs n'ont pu y remédier (*restitui minime potue-*

*rint).* On a reproché à Crabbe « beaucoup d'*erreurs chronologiques* et d'avoir *mis du sien* dans le texte du concile de Chalcédoine ». « Il a sacrifié là, dit le P. Quentin, aux usages de son siècle » (p. 16). Surius n'a pas été plus scrupuleux : « il a rendu au texte des conciles le même mauvais service qu'il rendit à bien d'autres, et il n'y a *que trop mis du sien...* retranchant un morceau pour le mettre ailleurs, ou *ajoutant son propre texte à la fin d'un document ancien*, sans rien mettre pour empêcher de les confondre. Et ces infidélités ont passé dans toutes les collections conciliaires suivantes » (p. 19). A propos de la collection de Nicolini et Bollanus, le P. Quentin remarque que « la critique ne gagnera guère, et que la pureté des textes ira *plutôt en décroissant* au cours de ces réimpressions successives » (p. 21). Quant à Bini, il n'a été généralement que l'écho de Baronius ou de Bellarmin ; il est « peu sûr, et son apologétique surtout prête le flanc à la critique » (p. 24). On lui a reproché, entre autres, d'avoir affirmé que le concile de Chalcédoine fut réuni par l'autorité du pape, que ses légats y présidèrent, etc. L'édition romaine, sous Paul V, marque à la fois un grand progrès et un « *grand recul* dans l'histoire littéraire des conciles » : « la grande faute fut de retoucher les anciennes versions latines au point de les rendre *absolument méconnaissables* » ; bref, cette édition « défigure les versions antiques et les confond pèle-mêle avec des morceaux de traductions modernes » (p. 27) ; elle est « franchement mauvaise » (p. 37). C'est par Bini que ces confusions se sont répandues « dans toutes les collections suivantes » (p. 28). Le P. Sirmond, jésuite, a « pris aussi quelquefois *ses aises* avec les textes » (p. 29) ; « on a peine à retenir son étonnement ».

Selon Pierre de Chiniac, Baluze « tenait à conserver sa pension de 1000 livres sur les revenus de l'évêché d'Auxerre, et il avait de ce chef trop d'intérêt à ne pas froisser la curie romaine par la mise au jour de ses documents (sur le concile de Bâle) ; et c'est pour ce motif qu'il suspendit la publication de ses conciles » (p. 35). C'est ce même Baluze qui, désirant avoir la primeur d'un précieux manuscrit du Mont-Cassin qui était en la possession du cardinal Casanate, écrivait à ce dernier : « Pour ce qui est de l'autorité du Souverain Pontife dans les conciles généraux, *puisque vous m'exhortez à la défendre*, je dois vous dire que mon sujet m'obligerai à traiter la ques-

tion de la présidence de Cyrille au concile d'Ephèse... Or, je pense qu'après les arguments que je ferai valoir à ce sujet, il n'y aura plus de place pour le moindre doute, et que désormais il faudra admettre que c'est en qualité de vicaire du pape Célestin que Cyrille a présidé le concile (!). » Le P. Quentin ajoute : « Ainsi s'exprimait Baluze dévoré du désir d'obtenir à *n'importe quel prix* la copie de ces pièces inédites dont il devinait la valeur et dont il rêvait déjà de faire l'ornement de son premier volume » (p. 122). Baluze eut beau faire ; il fut joué par le rusé cardinal, au profit du théologien Lupus, qui, ultramontain de la plus belle eau, méritait la préférence.

Le jésuite Hardouin, de l'aveu du P. de Montfaucon, « n'a jamais fait que des livres extravagants et pleins d'erreurs ». L'archevêque de Reims, Le Tellier, le traitait de « fantasque » (p. 39). Le P. Quentin prétend que sa collection n'a été entraînée que parce qu'elle était antigallicane (p. 41-47, et 54).

Quant à Mansi même, « il est facile de prouver, pour ses conciles en particulier, que, n'ayant pas revu les épreuves de ses volumes, comme lui-même l'avoue implicitement, *il n'a jamais lu la plupart des textes qu'il a réimprimés* » (p. 62). Parmi ses notes, « les unes sont bonnes, d'autres sont *faibles*, et il y en a de tout à fait *erronées* » (p. 66). Les pièces empruntées aux recueils imprimés, il les a recueillis « avec une *extraordinaire légèreté* » (p. 67), et le P. Quentin le prouve par une quantité de détails. Les descriptions que Mansi a données des manuscrits inédits publiés par lui, « sont extrêmement confuses, et il n'est pas difficile de voir qu'à cette époque Mansi n'avait des collections canoniques anciennes qu'une connaissance à *peu près nulle* » (p. 85). On peut voir en particulier les documents que Maassen a appelés la collection du manuscrit de Novare ; « il n'y a là rien de bien solide » (p. 86-87). « La négligence avec laquelle il a exécuté son hâtif travail », est partout visible (p. 93) ; cette négligence est même « *étourdissante* » (p. 100). Incroyables aussi sont les lectures qu'il a osé donner de la Règle de S. Benoît (p. 156-157).

Bref, toutes les collections conciliaires que nous avons, manquent de critique (p. 164). Quant à celle de Mansi, non seulement elle est incomplète, puisqu'elle s'arrête au milieu du concile de Florence, qu'elle n'a pas de tables et qu'elle ne dispense de consulter aucune des collections précédentes, mais

encore elle est « la perpétuelle constatation de l'absolu défaut de critique chez son auteur » (p. 182). Ce sont les propres expressions du P. Quentin. Les choses étant ainsi, on se demande si l'éditeur H. Welter, qui vient d'entreprendre une nouvelle édition de l'*Amplissima* « sans en retrancher un mot », n'aurait pas mieux fait de commencer par en faire faire une correction irréprochable, puis, ce travail terminé, de compléter l'œuvre en la conduisant du concile de Florence jusqu'au pseudo-concile du Vatican (*Iudicium Vaticanum*, selon l'expression de l'évêque Le Courtier).

Une des parties les plus intéressantes de ce volume est sans contredit l'histoire que fait le P. Quentin de la publication du manuscrit appelé *Synodicon Cassinense* » (p. 113-142), manuscrit qui fut publié pour la première fois par Lupus en 1682, mais inexactement (p. 131), ensuite par Baluze, puis par Mansi (mais seulement d'après les insuffisantes notes du cardinal Fortuné Tamburini). Le P. Quentin dit à ce sujet (p. 139) : « Pour donner le *Synodicon* en entier et d'une manière qui reproduisît la physionomie du manuscrit cassinien, il aurait fallu remplir quatre conditions. Il eût été bon, tout d'abord, de voir à loisir le manuscrit ou du moins d'en posséder une bonne copie. Il aurait fallu ensuite rétablir l'ordre des pièces interverti en quelques endroits par Lupus ; puis corriger ses erreurs de lecture, et enfin ajouter ce qu'il avait omis, c'est-à-dire : insérer une dizaine de lignes à la suite d'une lettre de Jean d'Antioche, donner un peu plus loin 49 lettres d'Isidore de Péluse déjà éditées, il est vrai, mais seulement d'après une version moderne, puis les actes du conciliabule d'Ephèse suivis de 9 documents s'y rapportant, le tout dans une version antique, et enfin une longue et curieuse énumération des cadeaux envoyés par S. Cyrille à des officiers du palais impérial, document inconnu dans le texte grec. » Peut-être aurait-il fallu aussi tâcher de découvrir l'auteur de ce *Synodicon*. Le P. Quentin ignore peut-être les savantes recherches faites sur ce dernier point par le regretté Bolotoff (voir la *Revue* de juillet 1900, p. 430).

E. MICHAUD.

Anton von SCHOLZ: **Kommentar über den Prediger.** Leipzig,  
Leo Schœrl'sche Hofbuchhandlung, 1901. 229 S. (Preis M. 6.)

Das vorliegende Werk des schon durch früher veröffentlichte Kommentare und Abhandlungen zu Büchern des A. T. bekannten Verfassers enthält die Resultate einer streng wissenschaftlichen Forschung nach den Grundsätzen der neueren Zeit. Bereits in der Vorrede verteidigt Scholz die freie Forschung mit Geschick und giebt zu verstehen, dass er sich vor der Wahrheit und ihren Konsequenzen nicht fürchtet. Er ist durch keine sog. „dogmatischen Prinzipien der Bibelkritik“ geblendet, sondern zählt sich zu denjenigen, welche „das Bedürfnis haben, ihren Glauben, abgesehen von den Geheimnissen, mit den Ergebnissen menschlicher Wissenschaft in Übereinstimmung, jedenfalls nicht im Gegensatze zu sehen“.

Wie alle vorurteilslosen modernen Exegeten bricht Scholz mit der traditionellen jüdisch-christlichen Ansicht, dass Salomo selbst das Buch geschrieben habe, ohne aber darum von seinem kirchlichen Standpunkt abweichen zu wollen. Er bemerkt: „Bei Kohelet macht sich bei uns — nämlich in der römisch-katholischen Kirche — in neuerer Zeit das Bestreben geltend, nicht nur den historischen König Salomo als seinen Verfasser zu verteidigen, sondern auch die Annahme dieser Ansicht als Glaubenspflicht darzustellen. Es schien mir, nebenbei, gut, dieser Auffassung, die nach meinen Ergebnissen nicht nur unhaltbar ist, sondern die auch eine wissenschaftliche Erklärung des Buches ausschliesst, entgegenzutreten, damit nicht der Schein entstehe oder bleibe, es sei das wirklich die kirchlich allein zulässige Meinung.“ In Bezug auf die Abfassung des Kohelet wird die Meinung vertreten, dass sie nicht vor der Makkabäerzeit angesetzt werden kann, weil Schriften, die nachher geschrieben sind, in dem Buche benutzt, oder ihre Ideen als bekannt vorausgesetzt werden. In einem besondern Abschnitt werden die sprachlichen Eigentümlichkeiten, die ebenfalls auf eine späte Periode deuten, ausführlich und klar behandelt. In Übereinstimmung mit den wissenschaftlichen Exegeten der Neuzeit (und mit Luther, welcher in der 1524 geschriebenen Vorrede zur deutschen Übersetzung des Kohelet sagt: „Es ist das Buch von Gelehrten zusammengefasst“) gelangt Scholz zum Resultat, dass wir die Schrift nicht in der

Gestalt vor uns haben, wie sie aus der Hand des Verfassers hervorgegangen ist. Er denkt sich die Entstehung folgendermassen: „Die ursprüngliche Schrift wurde einige Zeit lang erklärt und erweitert, bis aus dem vorliegenden Materiale, oder einem meist gebrauchten Exemplare, mit Verwendung des darüber sonst Vorfindlichen, das jetzige Buch hervorging.“ Die Aufnahme in den jüdischen Kanon kann kaum viel über das letzte Jahrhundert v. Chr. hinaufgesetzt werden. Die dogmatische Entwicklung, die Kohelet darstellt, führt sehr nahe an die Grenze des N. T., und das Buch bildet in dieser Hinsicht ein wesentliches Moment im Zusammenhang der Offenbarung, ein eigenständliches Entwicklungsstadium der israelitischen Religion, ein wichtiges Mittelglied für den Übergang vom alten zum neuen Bunde.

Recht schätzbar ist die Beigabe einer eigenen, sorgfältigen Übersetzung des hebräischen Textes, welche den Gebrauch des Kommentars wesentlich erleichtert. Auf die exegetischen Fragen wird ausführlich und gründlich eingegangen und dabei die einschlägige Litteratur aller Richtungen, welche der Verfasser vorzüglich kennt, verwertet und berücksichtigt. Das Buch bietet überhaupt eine Fülle von Anregungen und spornt an zu weiterem Forschen und Sichvertiefen; es bringt dem Leser den Gedankenreichtum dieser späten, wenn nicht spätesten, alttestamentlichen Lehr- und Ermahnungsschrift mehr und mehr zum Bewusstsein und nimmt darum unter den neueren katholischen Kommentaren eine hervorragende Stelle ein. Dr. J. KUNZ.

---

WITTE, L., Prof. Dr.: **Friedrich der Grosse und die Jesuiten.**

2. Ausgabe. Halle a. S. und Bremen, Ed. Müller. 114 S.  
M. 2.

Der Bonner Professor Eberh. Gothein hat sein umfassendes Buch über „Ignatius von Loyola und die Gegenreformation“ mit den Worten geschlossen: „Die Jesuiten haben den Katholizismus in Deutschland gerettet. Der Preis, den unsere Nation hierfür hat zahlen müssen, liegt vor aller Augen.“ Die ultramontane Geschichtsschreibung weiss von diesem blutigen Preis nichts, sie gefällt sich vielmehr darin, die „bons pères Jésuites“ als die Retter der Kronen und Staaten hinzustellen. Im besondern

wurde viel über den Anteil der Jesuiten an der preussischen Königskrone von 1701 und die „dankbare“ Stellung Friedrichs des Grossen zu den Jesuiten geschrieben. Diese „Dankbarkeit“ des grossen Friedrich beleuchtet vorliegende Schrift näher. Der Verfasser erörtert zunächst in klaren Zügen das kirchenpolitische Erbe der Hohenzollern, Friedrichs persönliche religiöse Anschauungen, die Stellung der Katholiken in Preussen und in Schlesien und die schlesischen Jesuiten, namentlich ihr Unterrichtswesen. Friedrich hatte, obwohl er in den Jesuiten die ausgesprochenen „Feinde aller Könige und jeder gesetzlichen Gewalt“ erblickte, eine günstige Meinung von ihrer pädagogischen Weisheit, eine Meinung, wie sie in vornehmen Kreisen jener Zeit vielfach geteilt wurde. „Ich habe an den guten Jesuitenpatres einen Narren gefressen (je conserve pour eux un chien de tendre), nicht weil sie Mönche, aber weil sie Lehrer der Jugend und Männer der Wissenschaft sind, deren Dasein für die Gesellschaft nützlich ist“ — so bekannte er an d'Alembert (p. 61). Die Jesuiten ihrerseits überschütteten den König mit Zuvorkommenheiten und Gehorsamsversicherungen. Manus manum lavat. Friedrich *brauchte* die Jesuiten: in ihrer Hand lag fast der gesamte Unterricht der katholischen schlesischen Jugend; wurden sie vertrieben — wer hätte an ihrer Stelle den Unterricht besorgen können? „So machte er bonne mine au mauvais jeu und beliess die politisch ihm durchaus verdächtigen und moralisch missachteten Jesuiten in ihrer pädagogischen Wirksamkeit, weil er musste“ (p. 47), Dass sie ihm verdächtig *blieben*, ergiebt sich aus mancher Kundgebung. In einer Instruktion vom 3. Oktober 1753 an den Etatsminister v. Massow heisst es: „Ceux qui ont le plus intriguez contre moy pendant La Derniere Guere, sont Le Domme de breslau, le prelat de grissau, Ceux de charnovantz, les Moines d'oberglogau, et les Jesuites en General, hors ceux de schweinitz et de Lignitz“ (p. 69). Ebenso berief der König französische Jesuiten, um den schlesischen „einen Hemmschuh anzulegen, der ihre österreichischen Sympathien unschädlich machen sollte“ (p. 70) — eine Kur freilich, welche, den homöopathischen Grundsatz „similis simili“ auf das politische Gebiet übertragend, von vornherein bedenklich erscheinen musste. Und als in den katholischen Ländern der Sturmlauf gegen die Jesuiten begann, schützte Friedrich seine „pauvres Ignatiens“ und gab

damit das erste Beispiel „jenes kurzsichtigen Selbstvertrauens der Freigeister, welche glauben, wenn sie *selbst* vor der Jesuiten-gefahr sicher seien, dann sei es alle Welt“ (p. 81). Es war eben auch hier, um ein Wort *Otto Mejers* anzuführen, „*die Impotenz des Rationalismus, die der katholischen Kirche von vornherein das Feld lassen muss*“. Persönlich mag auch die Weigerung des Papstes Clemens, dem „Markgrafen von Brandenburg“ den Königstitel zu gewähren, ins Gewicht gefallen sein, ein Umstand, der den König reizen musste, seine königliche Macht gerade dem vom Papste aufgehobenen Orden gegenüber zu beweisen (p. 85). Alles in allem: „Dem grossen Könige hat Eins gefehlt, was ein Politiker der nachreformatorischen Zeit besitzen muss: es mangelte ihm das feinere religiöse Sensorium in der Abwägung der Imponderabilien, welche im geistlichen und kirchlichen Leben die Gemüter bewegen“ (p. 113). Friedrichs Stellungnahme den Jesuiten gegenüber hat sein eigenér Staat zu büßen gehabt — eine Warnung und Mahnung auch für die Staatslenker unserer Zeit. Ihnen vor allem sei Witter Schrift zum Studium empfohlen!

Pfr. SCHIRMER.

---

### Petites Notices.

\* M<sup>me</sup> Arvède BARINE: *St. François d'Assise et la légende des trois compagnons*; Paris, Hachette, in-16, 1901, 3 fr. 50.

— M<sup>me</sup> Arvède Barine qui compatit aux misères du peuple, a pensé qu'au milieu des disputes actuelles sur le paupérisme, le capital, le travail, il était bon de rappeler les doctrines et surtout la vie du grand Pauvre d'Assise. Alors même que cette redite ne résoudrait aucune des parties de la question sociale, cependant elle sera certainement utile à quelques âmes éprises d'idéal. Ce volume se compose d'une première partie, où l'auteur résume la vie de François, et d'une seconde, qui est la traduction française de la Relation latine, écrite par frère Léon, frère Ruffin et frère Ange, et intitulée *La Légende des trois Compagnons*. Quoique cette légende, terminée le 11 août 1246 à Grecio, ne soit pas complète et qu'on n'y trouve presque rien sur les six dernières années de la vie du Saint, cependant, comme l'a si bien dit M. Paul Sabatier, « il

y a dans ces pages je ne sais quoi de doux, d'intime, de chaste, une sève de jeunesse et de virilité que les *Fioretti* rappelleront sans y atteindre jamais ». M<sup>me</sup> A. Barine a tâché de conserver dans sa traduction le plus qu'elle a pu « de la candeur et de l'adorable gaucherie de ces hommes simples si étrangers à toute préoccupation littéraire ». A ce point de vue, nous souhaitons à ce délicieux volume tout le succès qu'il mérite.

\* A. BOSSERT : *Histoire de la littérature allemande* ; Paris, Hachette, 1 vol. in-16, 1120 p., 1901, 5 fr. — Cet ouvrage doit être mentionné même dans une Revue théologique : car la théologie scientifique doit connaître les théories des Taufer, des Hans Sachs, des Luther, des Abraham à Santa Clara, des Herder, des Goethe, des Kant, des Schleiermacher, des Schelling, des Hegel, des Fichte, des Schopenhauer, des Strauss, des Humboldt, des Hartmann, des Nietzsche, etc. Cet ouvrage est un ouvrage classique, pour les lycées et les universités ; il est donc forcément incomplet. Toutefois, si j'avais un reproche à lui faire, ce serait de vouloir être trop complet, en ce sens que l'auteur veut quelquefois analyser des œuvres littéraires qu'il serait mieux de caractériser seulement d'une manière générale, ou d'analyser complètement, si l'on veut les analyser. L'auteur, au lieu de les analyser complètement, se borne à quelques détails insuffisants, qui en donnent ainsi une idée inexacte. Cette Histoire n'en est pas moins la meilleure de son genre, en langue française.

\* E. GEBHART : *Conteurs florentins du moyen âge* ; Paris, Hachette, in-16, 1901, 3 fr. 50. — Après les *Origines de la Renaissance en Italie*, *l'Italie mystique*, *Moines et papes* et *Au son des cloches*, voici les *Conteurs florentins*. Que de farces y sont indiquées, les unes bonnes et gaies, les autres grasses, celles-ci ayant pour objet la vie des moines surtout ! — C'est le *Novellino*, recueil de cent nouvelles (de 166, d'après le manuscrit le plus complet), œuvre composite, hybride, d'origine mystérieuse, d'auteur inconnu, de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle ou du commencement du XIV<sup>e</sup>. « Corriger la méchante fortune, se relever lestement si l'on est à terre, mettre de son côté les bonnes chances, tirer toujours son épingle du jeu, si mauvais que soit le jeu, passer à son voisin quelque mésaventure à la

façon d'une lettre de change ou lui faire apercevoir des étoiles en plein midi, voilà *la gran sapienza* », d'après le *Novellino*.

— Puis, c'est Francesco de Barbarino (1264-1348), notaire moraliste et poète, représentant surtout de la morale expérimentale et pratique. « La naïveté et l'ironie, la bonhomie, la droiture du cœur, la timidité et le bon sens le plus fin, forment en lui un mélange très piquant des meilleures qualités de la conscience et de l'esprit » (p. 50). — Ensuite, le lumineux Boccace (1313-1375), que l'auteur étudie à un triple point de vue : le prologue du *Décaméron* et la Renaissance, la comédie italienne et les drames du *Décaméron*. — Enfin, Franco Sacchetti (1335-1402), éminemment bourgeois florentin, *popolano* de race et d'éducation, guelfe *blanc*, c'est-à-dire un modéré ; son horizon politique est très étroit ; il n'est ni un lettré délicat, ni un humaniste, ni un poète ; il aime rire, tout en dogmatisant ; il ne conte que pour les amis du rire, il parle l'idiome des tavernes et des carrefours, il flétrit toutefois les ecclésiastiques et les moines graveleux. — Bref, on voit dans tous ces contes combien le clergé italien, sous l'influence de la papauté, était peu estimé et peu estimable.

\* S. KARPPE : *Etude sur les origines et la nature du Zohar*, précédée d'une *étude sur l'histoire de la Kabbale* ; Paris, Félix Alcan, 1901, in-8°, 7 fr. 50. — Cet ouvrage recherche les premières origines de la Kabbale, en poursuit l'histoire à travers les apocryphes, à travers le Talmud, à travers le Moyen Age jusqu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire jusqu'à la clôture de ce qu'on peut appeler la Bible cabbalistique, à savoir le Zohar. Une étude exacte est consacrée à toutes les œuvres mystiques imprimées ou manuscrites qui sont sur la route du Zohar, au « Livre de la création », aux idées mystiques de Saadyah, Juda Hallevi, Abn Ezra, Ibn Gabirol et Maïmonide. Toute la seconde partie est consacrée à l'étude du Zohar, à sa métaphysique, à son éthique, à tout ce qu'il contient relativement à la philosophie grecque, au christianisme, à la gnose, aux sciences naturelles, à l'astrologie et l'alchimie, à la physiognomie et à la chiromancie, au folklore venu d'un peu partout, à tous les grands courants du passé qui sont venus aboutir dans le Zohar, comme des cours d'eau aboutissent à la mer. Etude très attachante non seulement pour le

monde savant, mais pour tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la pensée humaine et qui sont préoccupés des grands problèmes de la vie.

\* Prof. Dr. Fried. NIPPOLD: *Kollegiales Sendschreiben an Ernst Haeckel*. Mit der Antrittsrede in Jena am 10. Mai 1884: *Die naturwissenschaftliche Methode in ihrer Anwendung auf die Religionsgeschichte*. Berlin, Schwetschke, 1901, in-8°, 58 S., M. 1.20. — Cette discussion très courtoise et très savante sur une question toujours ancienne et toujours nouvelle, est des plus intéressantes ; les vastes connaissances de l'auteur en sont un garant. Nous ne saurions en donner ici l'analyse. Signalons seulement la fin, dans laquelle l'auteur, après s'être élevé contre le traitement récemment infligé à l'ancien-catholicisme par le gouvernement allemand, s'exprime ainsi : « Von den theologischen Fakultäten wird — des seien Sie sicher — die gleiche Taktik bald genug auch auf die anderen Fakultäten übertragen werden. Für die infallible Jurisprudenz ist schon nur Vieles erreicht. Und was die philosophische Fakultät in Breslau sich ganz neuerdings hat bieten lassen müssen, hat dem alten schönen Traum von Unabhängigkeit der Wissenschaft das Grableid gesungen. Der Knechtung des gesamten Geistenslebens tritt zur Zeit noch eine isolierte « Verteidigung der Gesamtwissenschaft gegen den Vatikanismus » entgegen. Est ist die derjenigen Theologie, die wegen ihres unerschütterlichen Glaubens an die geistigen Güter sich so oft von denen « ungläubig » schelten lassen muss, welche... nun welche so handeln, wie jene « gläubigen » Konservativen bei der wiederholten Abstimmung über das altkatholische Seminar. Es steht bei Ihnen und Ihren Freunden, ob Sie bei dieser Sachlage auch in Zukunft den gewissenhaften Theologen die uns allen gemeinsame Arbeit erschweren wollen. »

\* M. J. RIBET : *Les Vertus et les Dons dans la vie chrétienne* ; Paris, Lecoffre, in-8°, 1901, 5 fr. — Cet ouvrage est une sorte de traité de morale pratique à l'usage des gens du monde ; traité sérieux, méthodique, où toutefois l'auteur abuse peut-être de la disproportion et de la subdivision. La I<sup>e</sup> partie (p. 1-362) traite des vertus en 54 chapitres ; la II<sup>e</sup> (p. 363-386), des dons du St. Esprit et des bénédicences, en 3 chapitres ; la III<sup>e</sup> (p. 387-421), des vertus et des dons dans la vie chrétienne,

en 6 chapitres. Bien que l'auteur cite souvent Thomas d'Aquin, cependant son évêque le loue « d'avoir secoué les entraves de la scolastique, et d'avoir dédaigné la méthode lente et sèche du syllogisme ». Le docte chanoine a publié, en outre : *L'Ascétique chrétienne, La Mystique divine distinguée des contre-façons diaboliques et des analogies humaines* (4 vol. in-8°), et *La clef de la Somme théologique*.

\* J. G. SAKELLARIDES & C<sup>ie</sup>: 'Ο Φάρος τῆς Ἀνατολῆς, 1901; Constantinople, Haïdar-Pacha. — Cet *Almanach encyclopédique* est écrit en grec et fort bien imprimé. La II<sup>e</sup> partie contient un court abrégé de l'Histoire de l'Eglise orthodoxe d'Orient (p. 113-154), avec les portraits des patriarches et des principaux évêques de cette Eglise (p. 155-172). On trouve dans cet intéressant recueil une quantité de détails et de gravures touchant l'histoire politique, les personnages royaux ou princiers, les monuments historiques, les statistiques, etc., voire même des souvenirs de l'exposition de Paris de 1900. La I<sup>e</sup> partie est consacrée aux éphémérides, et contient même des maximes tirées des anciens philosophes et des écrivains contemporains, de Démocrite à Alphonse Daudet et à Challemel-Lacour.

### Librairie.

CONNOP THIRLWALL, Bishop of St. David's: The centre of unity (Sermon, 1850), edited by J. E. B. Mayor; Cambridge, Deighton Bell, 1901, in-18.

*Grande Encyclopédie*. (Paris, 61, rue de Rennes.) Les dernières livraisons en sont encore à la lettre S. Voir notamment les articles: Sozomène, Sozzini ou Socin (Lœlius et Fauste), Socinianisme, Spinola (†1695), Spinoza, spiritisme, spiritualisme, stoïcisme (par Picavet), Strauss, Strossmayer, saint-Suaire, Suarèz, subordinatisme, substance. — La livraison 1 fr. La 739<sup>e</sup> vient de paraître.

W. MUSS-ARNOLT: Theological and semitic Literature for the year 1900, in-8°, 108 p.; Chicago, the University of Chicago Press, 1901 (très riche catalogue, mais d'une distribution trop compliquée pour être pratique).

M.-H. OMONT: Notice sur un très ancien manuscrit grec de l'Evangile de St. Matthieu en onciales d'or sur parchemin pourpré et orné de miniatures, conservé à la bibliothèque nationale de Paris (n° 1286 du Suppl. grec); Paris, Klincksieck, in-4°, 81 p., 1900, 4 fr.

---

### **L'élection de S. S. Joachim III au siège patriarchal de Constantinople.**

Nous apprenons au dernier moment l'heureuse nouvelle de l'élection, à l'unanimité, de S. S. Joachim III comme patriarche de Constantinople ; et le télégraphe ajoute que « l'enthousiasme est grand ». Nous le comprenons sans peine. Etant donné les mérites personnels de l'élu, les services qu'il a déjà rendus à l'Eglise comme patriarche, sa réputation universelle de science et de vertu, sa grande expérience des hommes et des choses, sa connaissance parfaite de la situation et des difficultés de l'heure présente, les fidèles de son Eglise ne peuvent, en effet, que se réjouir.

Qu'ils veuillent bien agréer que les anciens-catholiques d'Occident unissent leur joie à la leur. Quoique placés par la Providence en dehors de leur patriarcat, nous avons trop le sentiment de la fraternité chrétienne et de l'unité de l'Eglise universelle pour ne pas nous réjouir en Occident, quand nos frères se réjouissent en Orient.

Que le nouvel élu nous permette donc de lui exprimer, du plus profond de nos cœurs, et nos félicitations et nos vœux : nos félicitations, pour l'insigne honneur dont il a été l'objet de la part de ses électeurs ; félicitations qui s'adressent en même temps à son Eglise, heureuse et fière de se sentir représentée et dirigée par un pasteur aussi vénérable et aussi vénéré ; nos vœux, pour le succès spirituel et temporel de son administration, et pour la prospérité religieuse de son patriarcat.

La lettre que nous avons adressée à son prédécesseur et qui est contenue dans la présente livraison (p. 606-608), nous la lui adressons également et nous le prions de vouloir bien nous faire l'honneur de l'agréer. Trop heureux serions-nous,

s'il daignait prendre en considération la prière qu'elle contient de nous aider à lever les derniers obstacles, s'il en est encore, qui peuvent s'opposer à l'union si désirée de nos Eglises. Cette union serait une œuvre vraiment chrétienne, soit par son but, soit par ses résultats : car, nous en sommes profondément convaincus, elle fortifierait non seulement la religion chrétienne dans sa lutte contre l'incrédulité et le matérialisme, mais aussi l'Eglise contre ses nombreux adversaires et en particulier contre cette propagande incessante que Rome déploie, pour répandre ses fausses doctrines et son autorité néfaste dans le clergé et parmi les fidèles de l'Eglise orthodoxe. Nous recevons à l'instant le Bulletin d'enrôlement qui vient d'être envoyé par l'*Archiconfrérie de N. D. de l'Assomption pour le retour des Eglises dissidentes à l'unité catholique*, et pour le succès des *Oeuvres d'Orient*. Cette Archiconfrérie, érigée par Bref papal du 25 mai 1898 dans l'église de l'Anastasie à Constantinople même, et vivement soutenue par Léon XIII, « recrute ses membres non seulement parmi les Latins, *mais encore parmi les Orientaux de rites divers* » ; elle sollicite, outre des prières, des enrôlements et des souscriptions pécuniaires.

Puisse la vénérable Eglise d'Orient, menacée par des ennemis aussi habiles que puissants, échapper à ces étreintes du papisme et du jésuitisme, développer de plus en plus dans son sein, avec l'esprit de foi qui l'anime, l'esprit de science dont toutes les Eglises ont de plus en plus besoin pour remplir dignement leur divine mission !

*La Direction.*

