

Zeitschrift: Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review
Band: 10 (1902)
Heft: 37

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: 05.04.2026

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

BIBLIOGRAPHIE THÉOLOGIQUE.

Actes du I^{er} Congrès international d'histoire des religions, Paris 1900. I^{re} partie, séances générales; Paris, E. Leroux, 1901, in-8°, 247 p.

Ce volume contient quelques documents importants, entre autres, la statistique des religions à la fin du XIX^e siècle, par M. Fournier de Flaix (p. 200-227), et une esquisse historique (trop courte) des congrès des religions de Chicago en 1893, par M. Carroll Bonney (p. 228-246).

Les autres études sont ou des thèses très générales qui se réduisent à de simples répétitions, ou des thèses très spéciales, trop spéciales pour pouvoir être contrôlées et discutées à fond dans un congrès, et qui, de fait, ne l'ont pas été. Elles n'en sont pas moins très intéressantes à étudier, par exemple: celle de M. E. Senart sur le bouddhisme et le Yoga; celle de M. Goldziher sur l'islamisme et le parsisme.

Quelques-unes n'ont guère été que des indications et des désirs de collectionneurs, plutôt que des applications de méthodes précises. M. Marillier a engagé les folkloristes à « collectionner des contes et des légendes, décrire des coutumes agraires et des usages de métiers, dépeindre des danses villageoises, noter des recettes magiques de guérison et de mort » (p. 199). Sans doute, c'est quelque chose, mais évidemment ce n'est pas assez. Que dire aussi de cette discussion entre des hommes cependant distingués, qui a abouti à « admettre en J.-C. un élément conservateur et un élément réformateur, ou peut-être progressiste en conservant le passé » (p. 29)? Quelle découverte! Est-ce bien la peine, vraiment, de se réunir en congrès international pour découvrir des vérités connues depuis le Christ même!

Une des plus intéressantes études a été celle de M. Aug. Sabatier sur *la Critique biblique et l'histoire des religions*.

L'auteur y résume d'abord, à très grands traits, l'histoire des méthodes qui ont été employées dans l'interprétation de la bible: la méthode harmonistique des anciens; puis, à partir du XVI^e siècle, la critique philologique; ensuite, de 1713 à 1835, de la mort de Richard Simon à l'apparition de la « Vie de Jésus » de Strauss, la critique rationaliste; enfin, à partir de Baur, de Reuss, etc., la critique historique, à laquelle il faut joindre, d'après l'auteur, la psychologie de l'écrivain, si l'on veut avoir une juste appréciation de son œuvre. Ensuite, M. Sabatier expose quelques résultats, qu'il semble croire définitifs, mais qui sont loin de l'être. Je dis qu'il « semble » les croire définitifs, car ses expressions sont quelquefois flottantes et il se sert même du mot « problème ». C'est, d'abord, dans la littérature hébraïque, « le problème de la composition du Pentateuque et des premiers livres qui y font suite, ceux de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois » (p. 105). C'est, ensuite, « le problème » des apocalypses de Daniel et de saint Jean (p. 107). Puis, c'est « le problème de l'origine de la grande Eglise catholique ». La façon dont M. Sabatier explique cette « origine » est parfaitement arbitraire. Ce qu'il y a de piquant dans cette explication, c'est qu'on y voit le paulinisme comme un parti, parti « trop original et personnel, trop dialectique de forme, trop individualiste d'inspiration, pour devenir alors le symbole et la foi d'une grande chrétienté populaire »; de plus, c'est que ce parti est censé représenter « la période apostolique », « période de liberté aboutissant facilement à l'anarchie » (p. 110). L'anarchie dans la période apostolique, et le paulinisme aboutissant à l'anarchie! L'auteur, on le voit, est en pleine fantaisie. Je regrette que la place me manque pour citer en entier toute « cette esquisse », qu'aucune preuve n'appuie: *quod gratis asseritur, gratis negatur*.

M. Sabatier considère aussi comme un problème-résultat le problème de l'origine et de la composition des quatre Evangiles (p. 111). Puis, après avoir reconnu que ses considérations sont « insuffisantes » (p. 117), il dit que la méthode historique « a pour seule mission d'étudier objectivement les faits religieux ». Il faudrait s'entendre. Il semble exclure de ces faits toute doctrine: « Toute métaphysique, dit-il, reste en dehors de ses frontières et au delà de son ressort. Chaque foi particulière demeure entièrement libre de donner à l'histoire une

fois reconstruite l'interprétation dogmatique qui lui convient. Je ne saurais souscrire à ce point de vue, qui dénature la notion du fait religieux. Un fait religieux n'est pas un fait exclusivement matériel et sans portée doctrinale; il est essentiellement lié à une idée, qui lui donne sa signification intellectuelle et sa valeur morale. Il est impossible, en le constatant, de ne pas constater l'enseignement qu'il contient et qui en est inséparable. Otez des actes du Christ les idées qui y sont renfermées; que reste-t-il? Un fait mort, qui ne saurait servir de base à une religion. M. Sabatier exclut la métaphysique. Qui parle de métaphysique? Ne peut-il pas exister, unie à un fait, une doctrine qui ne soit pas une métaphysique et qui soit cependant une doctrine claire, positive, telle qu'on ne puisse la nier sans nier du même coup le fait qui la porte? Nous concédons que l'explication philosophique, métaphysique, scientifique, de cette idée-fait ou de ce fait-idée, est libre pour toutes les Eglises; mais nous disons que toute Eglise qui admet les faits religieux historiquement constatés, doit aussi admettre la doctrine ou le dogme qui en constitue la valeur religieuse. Il n'y a pas de religion positive, ni de faits religieux positifs, sans dogmes positifs. La théologie scientifique en est essentiellement distincte et peut facilement en être distinguée. Le système antidogmatique de M. Sabatier me semble une confusion et une erreur.

E. MICHAUD.

REV. W. FAIRWEATHER, M. A.: **Origen and Greek Patristic Theology**; Edinburgh, T. and T. Clark, 1901, 3 s.

L'auteur a écrit en tête de son volume les trois pensées suivantes: « Vir magnus ab infantia (Jérôme) » — « I love the name of Origen (Newman) » — « Like the influence of Socrates in Greek philosophy, so the influence of Origen in Church history is the watershed of multitudes of different streams of thought (Farrar) ». C'est dire que l'auteur, comme du reste presque tous les théologiens occidentaux, est sympathique à Origène. Disons immédiatement qu'être sympathique à Origène, ce n'est pas approuver toutes ses opinions. Nul n'y songe. Mais c'est vouloir lui rendre justice contre les fausses appréciations et contre les mauvais traitements dont il a été l'objet.

Le dernier mot sur ce grand penseur et sur sa doctrine n'est pas encore dit.

M. Fairweather indique les sources dans lesquelles il a puisé; quoiqu'elles ne soient pas complètes, elles sont bien suffisantes pour servir de base solide à son ouvrage, qui est plutôt une étude pour les gens du monde lettrés et éclairés que pour les spécialistes qui veulent scruter le fond même des questions origénistes. Plusieurs n'ont été qu'indiquées, par exemple, la prétendue condamnation d'Origène par le cinquième concile œcuménique. On n'en lira pas moins avec intérêt et profit cet excellent volume, composé avec clarté et méthode.

E. M.

J. FRIEDRICH: **Die Unechtheit der canones von Sardica.** Sitzungsbericht der kgl. bayr. Akademie der Wissenschaften 1901, Heft III, S. 417—476. (Separatabdruck in Kommission des G. Franzschen Verlags [J. Roth], München.)

Die 20 canones der Synode von Sardica 344 waren seit langem der Gegenstand unklärbarer wissenschaftlicher Streitfragen; can. 3 mit der namentlichen Erwähnung des römischen Bischofs Julius wurde gern von vatikanischer Seite angeführt als Beweis für den uralten Jurisdiktionsvorrang des römischen Stuhles, von mancher gegnerischer Seite dagegen wieder in seiner Bedeutung beschränkt als Ausdruck der Vertrauensstellung, die Julius für seine Person eingenommen. Aber ausser dieser und anderer an sie anknüpfenden Kontroversen machte schon die merkwürdige Thatsache sie allen Geschichtsforschern interessant, dass sie überhaupt unter ganz anderem Namen, als canones nämlich des Konzils von Nicaea, in der Geschichte auftauchten und erst ein Jahrhundert später nach ihrem wahren Wesen erkannt wurden. Die vorliegende Arbeit Friedrichs bringt nun die überraschende Enthüllung, dass die übliche Benennung der „canones von Sardica“ ein s. Z. naheliegender Irrtum war, während es sich bei ihnen in der That um einen fälschenden Zusatz zu den nicaenischen canones handelt. — Friedrich geht bei seiner Beweisführung aus von der Kirchengesetzgebung des Kaisers Gratian und rückt diese zunächst in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Aus dem Schreiben der römischen Synode von 380 an den Kaiser erfahren wir, dass

Gratian gesetzgeberische Massnahmen getroffen hatte, ut et de religione religionis pontifex cum consortibus iudicaret, die dem Bischofe von Rom ein jurisdiktionelles Übergewicht gegenüber den anderen Bischöfen des Abendlandes verliehen, entsprechend dem Vorgehen Theodosius I. 384 bezüglich des Stuhles von Alexandrien gegenüber den ägyptischen Bischöfen. Weitergehenden Wünschen genannter Synode nachkommend, bestimmte nun Gratian in seinem Reskript an den Vikar Aquilinus genauer die Befugnisse des Bischofs von Rom gegenüber den Bischöfen Italiens und Galliens. Auf diese Gesetzgebung legt Friedrich besonderes Gewicht: „Es beginnt mit diesem Dekret ein neuer Abschnitt in der Entwicklung der occidentalischen Kirche“, insofern es nämlich die Quelle der Autorität für den Jurisdiktionsprimat bildet; charakteristisch ist dafür, dass unter dem ersten Nachfolger, Siricius, des römischen Bischofes Damasus, während dessen Amtszeit das Reskript Gratians erfolgte, die päpstlichen Dekretalen ihren Anfang nehmen, und zwar mit der Antwort auf eine Anfrage des Spaniers Himerius, die noch an Damasus gerichtet war.

Nunmehr gab es also in der That einen Jurisdiktionsvorrang der römischen Bischöfe vor ihren abendländischen Kollegen, aber zufolge eines *weltlichen* Rechtstitels, wie noch einmal besonders fühlbar wurde, als Valentinian III. die Gesetzgebung Gratians in diesem Punkte bestätigte und in ihrer Geltung auf alle abendländischen Bischöfe erweiterte. Auch die Päpste selbst waren sich des weltlichen Ursprungs ihrer Macht wohl bewusst, aber naturgemäss ging ihr Streben dahin, eine kirchliche Quelle ihrer Autorität zu finden: So haben wir in dem bekannten Schreiben Innocenz I. an den Bischof Victricius von Rouen in der Berufung auf synodus und beata consuetudo den ersten derartigen Versuch, der sich nach Friedrichs Ausführungen auf can. VI des Nicaenums oder vielmehr auf dessen Auslegung im Briefe Julius I. an die Orientalen bezieht. Denn dass Innocenz damals die sardicensischen canones noch nicht kannte, geht aus seinem Verhalten in der Angelegenheit des Johannes Chrysostomus hervor, wo auch er keinen Ausweg kannte als ein allgemeines Konzil, während später Leo I., als jene canones wirklich bekannt waren, in dem ganz gleich gearteten Falle Flavians von Konstantinopel sich sofort auf sie berief. Innocenz I. ging nun aber über seinen angeführten

Versuch vom Jahre 404 weit hinaus, als er 416 in seiner Instruktion an Decentius von Eugubium seine Autorität über das ganze Abendland (statt wie zuvor nur über Italien und Gallien) ausdehnte und als Quelle dieser Autorität die Petrinische Tradition heranzog im gleichen Streben, den weltlichen durch einen kirchlichen Rechtstitel zu verdrängen oder vergessen zu machen. Im nächsten Jahre jedoch beruft er sich in einem Schreiben an die Bischöfe der karthagischen Synode von 416 unverkennbar auf den Inhalt der sardicensischen can. 3 und 5 und sein Nachfolger Zosimus sendet 418 can. 5, 14 im Wortlaut als nicaenische in seinem commonitorium an die Afrikaner nach Karthago: Zwischen 416/417 müssen demnach die umstrittenen canones als nicaenische in Rom aufgetaucht sein. Dafür spricht auch, dass sie sowohl in der burgundischen Handschrift wie in der von Köln, Albi, Corbie bezeichnet sind als aus einer Handschrift des Innocenz stammend und im Inhaltsverzeichnis der spanischen Epitome gleichfalls mit seinem Namen in Verbindung gebracht werden.

Friedrich erhärtet nun seine Behauptung zunächst durch den Hinweis auf die weiteren Schicksale der neuen canones: Die Kirche von Karthago, der einige von ihnen durch Zosimus 418 als nicaenische zugesandt wurden, richtete eine diesbezügliche Anfrage an die Kirchen des Orients, und es ergab sich, dass sie nirgendwo bekannt waren (also auch nicht als solche von Sardica): „Die Fälschung war damit in der ganzen Kirche aufgedeckt, und es hatte sich zugleich die Thatsache herausgestellt, dass nur die römischen Bischöfe sie besaßen.“ So allein wird auch die bisher stets allgemein aufgefallene Erscheinung erklärlich, dass diese canones, selbst nachdem sie bekannt geworden, in praxi so wenig Beachtung fanden. Ein ganzes Jahrhundert dauerte es nun noch, bis man, zuerst in der „Erörterung über die afrikanischen und sardicensischen canones“, sie dem Konzil von Sardica zuschrieb; entsprechend der Absicht des Fälschers, sie als nicaenisch erscheinen zu lassen, beginnt nämlich jeder einzelne wie üblich: Osius dixit, da Hosius dem Konzil präsiidierte; da ihr nicaenischer Ursprung aber allgemein bestritten wurde, blieb nur die andere Kirchenversammlung übrig, deren Vorsitz der genannte Bischof geführt, die Synode von Sardica. — Vollends gesichert wird die Friedrichsche Hypothese durch den Nachweis der Quellen für

die einzelnen canones, den Verfasser erbringt durch Vergleich von z. B. can. 3, 5 mit dem Schreiben der römischen Synode von 380 an Kaiser Gratian und dessen Antwort an den Vikar Aquilinus, sowie dem Schreiben Julius I. an die Orientalen, von can. 13, 15 mit dem Schreiben Innocenz' an Victricius von Rouen, von can. 10 mit dem Schreiben der römischen Synode unter Siricius, den sogenannten canones ad Gallos, und dem Schreiben des Siricius ad diversos episcopos; ergänzend tritt noch der Hinweis hinzu, wie can. 4 dem Fall des Johannes Chrysostomus angepasst ist. — Als Zweck der Fälschung ergibt sich die Schaffung eines *kirchlichen* Rechtstitels für den Jurisdiktionsvorrang des römischen Stuhles an Stelle des weltlichen im Reskripte Gratians, dessen Bestimmung übrigens durch die Fälschung — ein neuer Beweis für deren Posteriorität — schon erweitert wird; als Person des Fälschers macht eine genauere Betrachtung von can. 8, 9, 14 (lat. 17) einen vielleicht nach Rom geflüchteten Afrikaner wahrscheinlich. — Der Nachweis jüngeren Ursprungs des can. 20 (lat. 11), sowie der Nennung der Namen Julius und Gratus in can. 3, bezw. 7, schliesst die aufsehenerregende Arbeit Friedrichs, die in ein arg umstrittenes Gebiet erfreuliche Aufklärung bringt.

E. K.-Z.

V. GIRAUD: **Essai sur Taine**; 2^e édit. (couronnée par l'Académie française), in-16; Paris, Hachette, 3 fr. 50, 1901.

Cette étude a été faite *con amore*, par un admirateur ardent, auquel M^{me} Taine a communiqué les papiers inédits du grand écrivain. Comme cela arrive généralement en pareil cas, l'auteur, trop riche en documents, n'a pas su «se borner», et les arbres, ou plutôt les broussailles, empêchent de voir la forêt: des détails trop minutieux étouffent l'ensemble. Premier défaut.

Second défaut. L'auteur ne semble pas s'être fait de Taine une idée exacte. A trois ou quatre reprises, il s'obstine à le rapprocher de Pascal; et si quelqu'un ne ressemble aucunement à Pascal, c'est, je crois, Taine. Taine, en effet, n'a vu le remède à nos misères « que dans la science absolue » (p. 20), et Pascal dans la foi chrétienne. Pascal conciliait sa foi avec sa science; Taine, au contraire, séparait la science de la foi. «Séparons,

disait-il, la science de la poésie et de la morale pratique, comme nous l'avons séparée de la religion » (p. 49). Taine avait une conception positiviste et déterministe de l'histoire, conception qui était aux antipodes de celle de Pascal. Sur ce point particulier, il faut lire les pages d'Albert Sorel sur Taine; celles-là sont exactes et non fantaisistes.

Ce n'est pas que je consente à approuver entièrement le jugement prononcé par M. Faguet: « Taine était un positiviste pur, un positiviste sans mysticisme... Personne ne fut moins religieux. » Quoique beaucoup de passages des œuvres de Taine et même le fond de son système tendent à donner raison à M. Faguet, cependant il en est d'autres qui lui donnent tort.

C'est vraisemblablement pendant qu'il était encore à l'École normale, que Taine dit un jour à l'un de ses camarades, M. Barnave: « Explique-moi donc, Barnave, l'acte de foi; j'entends là-dessus tant d'insanités qu'il n'est pas possible que ce soit là l'enseignement de ton Eglise et ta croyance à toi. » Et son camarade lui ayant expliqué le *rationabile obsequium*, Taine répondit: « Je m'en doutais, on vous calomnie; rien après tout n'est plus logique, rien même n'est plus scientifique. L'acte de foi tel que tu viens de me l'exposer, c'est un acte de bon sens. Je voudrais croire » (p. 18).

Et Taine a écrit, le 9 décembre 1891: « Pour la religion, ce qui me semble incompatible avec la science moderne, *ce n'est pas le christianisme, mais le catholicisme actuel et romain*; au contraire, avec le protestantisme large et libéral, la conciliation est possible. » On sait que Taine demanda des funérailles protestantes. Le passage de la lettre que je viens de citer, trahit le raisonnement très simpliste qu'a fait Taine; c'est l'argument qui a cours en France: Le catholicisme romain est absurde, donc allons au protestantisme! Comme s'il n'y avait pas entre les deux le catholicisme chrétien d'autrefois, le catholicisme de l'ancienne Eglise chrétienne, antérieure aux corruptions introduites par le romanisme.

Quoi qu'il en soit, il est certain: 1° qu'alors même qu'il semblait le plus éloigné de toute hypothèse métaphysique et religieuse, Taine parlait de la Vie universelle et de ses Lois avec un enthousiasme qui dépassait de beaucoup les bornes du positivisme. Adversaire du spiritualisme officiel de Cousin, il était cependant très loin du matérialisme et de l'athéisme;

— 2° il est certain que plus il étudia, plus il fut frappé de la vérité de l'idée religieuse et particulièrement de l'idée chrétienne; et, comme je l'ai dit, il désira des funérailles protestantes.

M. Giraud, si amoureux des détails, aurait pu mentionner ce dernier fait et cette importante évolution. Il est regrettable qu'il ait poussé son romanisme jusqu'à taire une vérité d'une telle gravité, et jusqu'à mériter le reproche suivant de M. J.-E. Roberty (*Journal de Genève*, 10 novembre 1901): « Cet étonnement discret devant l'attitude religieuse de Taine paraît difficilement explicable. Un fait tout récent a prouvé, après des milliers d'autres, combien, même en matière purement scientifique, le catholicisme (*lire* le romanisme) emploie les méthodes autoritaires (*lire* inexactes). Il s'agit du passage de la I^{re} Ep. de saint Jean sur les trois témoins (V, 7). Il manque dans tous les ms. grecs, sauf deux, dont le plus ancien date à peine du XV^e siècle. Si une interpolation est évidente à la raison commune, c'est celle-là. Aussi, pas une édition critique du N. T. grec faite depuis cinquante ans par les hommes les plus compétents n'a maintenu le passage en question. Il n'existe plus. Or, le Saint-Office, il y a trois ans, a déclaré qu'il n'était pas permis de révoquer en doute I^e Jean V, 7! Taine n'a pas connu ce nouvel abus de l'autorité romaine dans les choses qui la comportent le moins, mais il en a connu bien d'autres, parce qu'il était historien, et il a déclaré, l'histoire en main, que le catholicisme (Taine a écrit expressément: « le catholicisme *actuel et romain* ») et la culture scientifique moderne sont, jusqu'à nouvel ordre, irréconciliables. Qu'y a-t-il là d'étonnant ou d'illusoire? Mais nous ne voulons pas insister. »

Taine n'en reste pas moins un très grand écrivain, un maître de pittoresque, un peintre extrêmement intéressant, quoiqu'il soit trop systématique, et par conséquent faible, comme philosophe et comme historien.

E. M.

Rt. Rev. Ch. GRAFTON, Bishop of Fond du Lac: **The Eucharistic Sacrifice**; Fond du Lac, Haber Printing Company, 1901, br. 19 p. — **Fond du Lac Tracts**, N^o 2: **the Holy Eucharist**

in the N. T.; Milwaukee, Wis.: the Young Churchman Co., in-18, 79 p.

Dans sa Lettre pastorale (*Charge*), Mr. l'évêque Grafton explique ce qu'est un sacrifice, et comment l'eucharistie est un sacrifice; puis, il compare ce sacrifice à celui du Calvaire et à l'offrande que le Christ fait perpétuellement de lui-même à son Père dans le ciel. Il s'exprime ainsi (p. 16—19):

«It may fairly be asked, does not this view of the Eucharistic Sacrifice detract from the all-sufficingness of that on Calvary. Let us consider this. God deals with us in our collective capacity as a race or nation, and as individuals. The Jewish nation had, as a nation, every year to be reconciled on the Day of Atonement to God. Being as a nation reconciled, its members could then again offer the daily and other sacrifices which had been interrupted, and which were an extension of the sacrifice on the Day of Atonement on which all depended. The Day of Atonement did not make sacrifice to cease, but enabled it to go on. So Christ once and for all offered Himself on Calvary for Humanity. That work is done. It cannot be repeated. There is no more offering for sin as the sin of mankind. He reconciled once and for all human nature to God. But he did not cause the law of sacrifice to cease any more than the Day of Atonement did, which reconciled the Jewish nation. Christ reconciled on Calvary mankind to God whom he deals with as an entity or race. Having done so, He gave to His own the power of offering better sacrifices than those under the law. "The heavenly things themselves"—we read—*ie.*, the members of the new heavenly dispensation, should, in contrast with the members of the old dispensation, "be purified with better sacrifices than these." We then, as individuals, to benefit by the one sufficient offering on Calvary for mankind, must, by offering it as presented in the Eucharist and becoming identified with It by receiving the Sacrament, make it our own.

"What is the relation of the sacrifice of the Altar to that in heaven?"

"In Heaven Christ as ever a High Priest, must have somewhat eternally to offer, and Holy Scripture declares what that offering is, when He is seen there as the Lamb of God. If the essence of sacrifice is an actual or mystical immolation,

then there is no sacrifice in Heaven. But if sacrifice is the law of the creature's relation to God wherever he may be, then the worship of Heaven must express that law. It may be objected that sacrifice is an act, that the sacrifice on Calvary was an act; that each Eucharist is an act; but that the oblation of Christ in Heaven is a state, and hence cannot be a sacrifice. But it is not with God or our Lord as with us creatures. We must either be in action or repose. It is not so with God. As Cause rightly understood connotes the two ideas of action and finality or rest, so it is with the Great First Cause. God is at once unceasing Activity an Eternal Rest. So it is with our Lord. He abides in the passionless tranquility of the Eternal Life, yet His saints will follow the Lamb in all the marvelous developments of His majestic operations wherever He goeth. He Who is at once Action and Repose is the Priest and Oblation in the Glory of the Blessed Trinity. The sacrifice of the Altar is one with that in Glory, because it is the same oblation. But may we not see there the same fourfold aspects of sacrifice that are to be found in every dispensation. In heaven there will be the greater need of offering a Sacrifice of Praise. Not only for creation and redemption, but for Glory must we offer also a Sacrifice of Thanksgiving. The Sacrifice of Prayer will ever be needed for our communion with God, and still should we not ever need the sacrifice of propitiation? For in His sight the very heavens are not clean, and it must ever be ours to be accepted "in the Beloved". Thus the Church of Christ, by Christ Her Head, shall ever offer and present Christ, and through Christ receive the gifts of God which can never come to an end because He is Infinite.»

Dans le *Tract N° 2*, sont traités les sujets suivants: 1. The Real Presence of Christ in the Eucharist;—2. The Eucharist in St. John;—3. The Two Parts of Christ's Discourse;—4. The Two Metaphors;—5. How Christ meant to be understood;—6. The Real Issue;—7. The corroborative Testimony of St. Paul;—8. The Institution of the Lord's Supper.

Le *Guardian* du 6 novembre dernier loue ces «excellentes» publications et dit qu'elles sont très populaires aux Etats-Unis. Nous n'en sommes point surpris, et nous les recommandons aussi à nos lecteurs.

J. GUIRAUD: **L'Eglise et les origines de la Renaissance**;
Paris, Lecoffre, in-12, 3 fr. 50, 1902.

L'auteur étudie surtout ce que les papes ont fait pour les arts et pour les lettres, depuis le commencement du XIV^e siècle jusqu'au milieu du XV^e; il s'étend notamment sur Martin V, Eugène IV et Nicolas V, au point de vue restreint que j'ai indiqué. Il ne touche qu'incidemment à la théologie et à la religion. Ce sont ses aveux sur ce dernier point qui nous intéressent davantage, aveux d'autant plus précieux que l'auteur, avant tout dévoué à Rome, s'efforce de les atténuer le plus possible. On voit qu'il veut sauver les *papes* à tout prix; et comme la vérité l'oblige à sacrifier quelque chose dans la papauté, il consent à frapper sur la *curie*, distinction que les faits les plus évidents repoussent. Et encore s'efforce-t-il de mettre les lecteurs en garde contre ses «détracteurs». Dès qu'un historien parle mal de Rome, c'est un détracteur. Détracteur, M. le pasteur Vollet dans la *Grande Encyclopédie*: ses articles «manquent presque toujours d'impartialité» (p. 24). Détracteur, M. Philippe Monnier dans son *Quattrocento*, «livre partial, superficiel et sans critique» (p. 304). Les lecteurs connaissent suffisamment la haute valeur des savants articles de M. Vollet et du livre de M. Philippe Monnier, pour qu'il soit inutile de les défendre ici. Au contraire, Voigt est cité comme un auteur «que personne n'accusera de partialité pour le catholicisme» et qui «décrit à merveille», etc. (p. 317). L'auteur semble ignorer qu'il est des protestants non moins papistes que lui. Telle est sa critique, qui consiste simplement à écarter le plus possible ce qui est défavorable à la papauté. C'est celle de M. Chénon et des universitaires, malheureusement trop nombreux, inféodés au système papiste. Lorsqu'ils appellent Rome «la capitale de l'Eglise» (p. 89), ils donnent clairement à entendre que Rome est le centre, la tête et le cœur de l'Eglise, et que, pour défendre celle-ci, il faut justifier celle-là. Ce n'est plus la vérité à découvrir, c'est l'erreur à voiler.

Aussi les aveux de M. Guiraud n'en ont-ils que plus de poids, lorsqu'il concède que Pétrarque, cet homme «d'une piété scrupuleuse, qui, chaque nuit, se relevait pour prier Dieu» (p. 70), a cependant critiqué la cour d'Avignon, ses mœurs et ses abus (p. 75-76); que c'est au saint pape Eugène IV

que l'on doit ces fameuses portes où l'artiste « a juxtaposé, dans une inconvenante promiscuité, la Vierge et Lédà, saint Pierre et Ganymède, Jupiter et le Christ » (p. 121); qu'« Eugène IV n'eut qu'à donner le prix voulu pour que son secrétaire (Pogge) lançât contre le concile de Bâle et Félix V les plus violentes apostrophes » (p. 156). « Il est intéressant, ajoute-t-il, de signaler, dès la première moitié du XV^e siècle, à la cour pontificale, au sein du collège des secrétaires apostoliques, un adepte aussi déclaré du paganisme, faisant de la satisfaction de ses passions, même les plus grossières, le but unique de la vie, élevant à la dignité de divinité intangible son moi et excitant déjà contre la morale chrétienne et l'Eglise les haines et les révoltes. Tout cela était notoire, *et cependant Eugène IV, non content de conserver Pogge à son service, le comblait de faveurs* » (p. 158).

Mêmes aveux sur Laurent Valla (p. 160), et sur le chanoine Alberti, secrétaire et « ami » de Nicolas V, qui déclara avoir honte et dégoût de ce qu'il voyait « au centre même de la république chrétienne » (p. 196).

Mais laissons ces corruptions, qui pèsent sur la papauté même et sur les papes qui les ont non seulement tolérées, mais favorisées. Citons plutôt ce que dit l'auteur sur la traduction de la bible hébraïque par Manetti, sous Nicolas V. « La Vulgate, dit-il, n'avait pas encore cette autorité presque indiscutable (!) que le concile de Trente lui a conférée (!). Bien qu'elle en fit un usage officiel, l'Eglise supportait sans difficulté qu'on lui fit subir l'examen de la science... Les Pères grecs furent aussi traduits: toujours avide de pensions, Georges de Trébizonde se chargea à lui seul des œuvres de saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Cyrille et Eusèbe, et en collaboration avec Jean Tortelli, de celles de saint Grégoire de Nazianze. De son côté, Théodore Gaza entreprit la traduction de 80 homélies de saint Jean Chrysostome... Le plus grave défaut de ces travaux provenait souvent du *manque de conscience* de leurs auteurs. Ils y voyaient une entreprise en quelque sorte industrielle, destinée à leur assurer pensions et bénéfices, beaucoup plus qu'une œuvre chargée de mettre à la portée de tous les beautés de la littérature grecque. *Le plus impudent de ces manœuvres à gages fut Georges de Trébizonde. En huit ans, il traduisit... un grand nombre d'homélies*

et de traités de saint Basile, saint Cyrille, saint Jean Chrysostome, saint Grégoire de Nysse, la Préparation évangélique d'Eusèbe, et en collaboration les œuvres de saint Grégoire de Nazianze... Une telle précipitation explique les *erreurs* que renferment ces traductions» (p. 248-251). — Voilà l'Eglise romaine bien renseignée!

Je regrette que la place me manque pour citer d'excellents passages du ch. XI, intitulé: « Christianisme et paganisme au milieu du XV^e siècle. » L'auteur avoue « la décadence morale que subit la papauté » (p. 288), son matérialisme, son orgueil de l'esprit. « Ce fut, sans aucun doute, dit-il, cette union contre nature qui donna naissance à la papauté hybride d'Alexandre VI et de Léon X » (p. 290). « Le paganisme pénétra à la cour pontificale » (p. 293). Il faut lire aussi les pages 296-302. L'auteur s'indigne que les favoris des papes aient osé leur dédier des œuvres antichrétiennes; comment ne s'indigne-t-il pas que les papes les aient acceptées? Comment peut-il les appeler des « Vicaires du Crucifié »? En vérité, de telles palinodies sont-elles du christianisme, et l'histoire qui le prétend est-elle de l'histoire?

E. MICHAUD.

Dr. Mathias HÖGL: **Vernunft und Religion. Für Gebildete erörtert.** Regensburg, G. J. Manz, 1901.

Wir dürften uns bei der Kritik über vorliegendes Werk milder fassen, wenn es nicht mit dem Anspruch aufträte, die Probleme, welche durch den wirklichen oder scheinbaren Widerstreit der Rechte, welche von der Vernunft und dem religiösen Bewusstsein in gleicher Weise in Anspruch genommen werden, Probleme, die so ungeheuer schwer auf unserer Zeit lasten, für einen weiteren Kreis von Gebildeten zu erörtern. Muss doch jede Untersuchung über die Bedingungen menschlicher Erkenntnis die weitgreifende Frage nach der transcendentalen Geltung der Thatsachen und Begriffe unserer religiösen Erfahrung erheben. Dazu aber hat sich der Verfasser unserer Arbeit von vornherein den Weg verbaut oder genauer, er schlägt einen Weg ein, wo er dieser Frage gar nicht begegnen kann. Denn er bewegt sich nicht nur in der Erkenntnistheorie wie in der Psychologie ganz im aristotelisch-thomistischen Gedankenkreis,

sondern für ihn besteht ausserdem noch das Recht der scholastischen Methode, welche das Dogma zum universellen Ausgangspunkt der philosophischen Untersuchung nimmt. (S. 1 ff.) Wo er sodann den abweichenden Standpunkt moderner Philosophen charakterisiert, bringt er es im Grunde nur zu einigen oberflächlichen Gegenbemerkungen; ja, man möchte fast vermuten, dass er seine Kenntnis der neueren Philosophie nur aus einem minderwertigen Kompendium besitzt; wenigstens wird durch das, was er über Leibniz zu sagen weiss, ein solcher Gedanke nahe gelegt: „Die Vernunft sei ein Schema aller weltlichen Dinge, welches durch die Thätigkeit der Seele evolviere, so oft Körper eine Sinnesänderung hervorrufen (sic!); auf diese Weise entstehe klare und deutliche Erkenntnis.“ Bei dem Leser wohl leider durch eine so unklare und unrichtige Fassung der Leibnizschen Aufstellungen nicht. Darüber, dass der Verfasser, indem er das Kausalverhältnis als ein analytisches auffasst (cf. S. 19 f.), wie die Scholastik überhaupt, Arten der Aussage zu Arten des Seins macht, wollen wir hier nicht weiter mit ihm abrechnen. Es handelt sich da um eine logische und erkenntnistheoretische Prinzipienfrage, deren Erörterung im Rahmen dieser Recension zu weitläufig sein würde. — Der umfangreichste Teil von Högl's Arbeit giebt übrigens eine spekulative Darlegung der katholischen Glaubenslehre, welche sich nirgends über das Niveau dessen erhebt, was man in den lateinischen Lehrbüchern dieser Art entwickelt findet, nur dass es hier in ein mangelhaftes Deutsch übertragen ist. Wir beschränken uns darauf, einige Einzelheiten zu berühren. S. 54 wird die menschliche Seele, getrennt vom Leibe, als „inkomplete Substanz“ bezeichnet, was zwar in der Konsequenz der aristotelisch-metaphysischen Begriffe liegt, aber bedenkliche Folgerungen, wie sie denn auch geschichtlich besonders bei Petrus Pomponatius hervorgetreten sind, recht nahe legt. Wohl im Zusammenhange dieser Anschauungsweise wird S. 136 behauptet, dass schon die Verwesung des Leibes für die Verstorbenen ein Fegfeuer darstelle, womit dann allerdings erwiesen wäre, dass selbst die grössten Heiligen der römischen Kirche diesem nicht entgangen sind. Widerspruchsvoll sind die Erörterungen über das Verhältnis des Willens zur Erkenntnis im Zustand der gefallen menschlichen Natur (S. 71 f.), und ebenso die Bemerkungen über die Beziehung zwischen That und sittlicher

Gesinnung. Denn wenn es S. 84 heisst: „Im Christentum ist die That ohne die Gesinnung indifferent, im Heidentum war die Gesinnung indifferent“, dagegen S. 89 in einer Charakteristik der Prüfungen Abrahams: „Gott kennt zwar den innern Willen des Menschen, der Wille muss sich aber durch die That ausdrücken, nicht nur wegen Gott, sondern seiner selbst willen; denn erst wenn der Mensch im Handeln sich selbst erkennt, wird er sich seines eigenen Innern bewusst“, so fragt man sich unwillkürlich, wie bei dieser Voraussetzung die That etwas Indifferentes sein kann, da sie doch erst dem Menschen zur Erkenntnis seines sittlichen Zustandes verhelfen soll. Oder ist der Verfasser vielleicht geneigt, auch hier eine abweichende Psychologie des sittlichen Bewusstseins zwischen dem Juden Abraham und den Christen anzunehmen, wonach jener nur a posteriori, diese aber schon vor der That ein Werturteil über ihre Gesinnung zu fällen im stande wären? Dass Högl sich nicht mit dem Apostel Paulus bescheidet, die Gerichte Gottes für unergründlich und seine Wege für unerforschlich zu halten, geht aus seinem geschichtlichen Urteil über den Mohammedanismus, den Protestantismus und den Altkatholizismus, die in einer Reihe genannt werden, hervor; sie alle erscheinen ihm natürlich als überlebt und in sich erschöpft (S. 88). Wenn überdies der Bestand des Christentums mit dem Messopfer so sehr verknüpft wird, dass mit der Leugnung des letzteren auch jenes für aufgegeben gehalten wird, so sehen wir in einer solchen Behauptung nichts als eine rhetorische Phrase. Man mag es bedauerlich finden, dass der Zusammenhang, welcher zwischen der Idee des sühnenden Opfertodes Christi und der Feier des hl. Abendmahles besteht, dem protestantischen Kultus mehr oder weniger verloren gegangen ist, aber niemals wird das Wesen des Christentums und seine Erhaltung mit der Bedeutung einer einzelnen Kultushandlung identisch gesetzt werden dürfen. In der Soteriologie kehrt natürlich der abstruse scholastische Gedanke wieder, wie er insbesondere in der Jubelablassbulle des Papstes Clemens VI. aus dem Jahre 1343 entwickelt wird, dass jedes Leiden Christi, auch ohne den Tod, wegen der Würde desselben zur Erlösung des Menschengeschlechts hinreichend gewesen sei (S. 101); es entspricht das wohl der formell juristischen Betrachtungsweise der Scholastik, die hier allerdings auch noch mit seltsamen metaphysischen Gedanken-

sprünge verbunden ist, aber mit der Lehre des neuen Testaments ist eine solche Behauptung nicht zu vereinbaren. S. 105 wird der ergreifende Seelenkampf Christi im Garten Gethsemane, welcher doch nur im Zusammenhang mit Luk. 4, 13 verstanden werden kann, in dogmatischem Interesse vollkommen missdeutet. Hiernach wäre das seelische Leiden Christi vielmehr ein Resultat der Reflexion und einer bewusst herbeigeführten Gemütsstimmung als das Ergebnis des natürlich und unwillkürlich sich äussernden Grauens vor dem Leidensweg, der ihm bevorstand. In der römischen Theologie scheint aber diese Auslegung der Vorgänge in Gethsemane die übliche zu sein. Wenigstens ist sie uns auch in Newmans „Vorträgen an Katholiken und Protestanten“ begegnet; nur ist sie dort mit einer gewaltigen poetischen und religiösen Kraft durchgeführt, so sehr, dass die psychologische Unwahrscheinlichkeit darüber vergessen wird. Die Läuterung des Menschen im „Fegfeuer“ wird nach S. 136 nicht durch seine eigene freie Thätigkeit, sondern mechanisch „durch verzehrende, schmerzliche Glut“ bewirkt. Da hat doch Dante eine sittlich viel grossartigere und wahrere Auffassung des Purgatoriums! Wir glauben hiermit in einer Reihe von kritischen Einzelbemerkungen den Geist des ganzen Buches charakterisiert zu haben; er mag sich noch wirksam erweisen hinter Kloster- und Seminarmauern, aber ohnmächtig ist dieser Geist eines „Peripatetico-Scholasticus“ gegenüber den Angriffen und Forderungen moderner Bildung und Kultur. R. K.

A. HOUTIN: **Dom Couturier, abbé de Solesmes**; Angers, Germain & Grassin, in-18, 1899.

Dom Couturier vécut 73 ans (1817-1890); de professeur de petit séminaire, il se fit bénédictin à Solesmes en 1854, et succéda à dom Guéranger à la mort de ce dernier (1875). C'est bien là le type du moine mystique, qui en appelle sans cesse à la conversion intérieure comme à la chose capitale (p. 280), mais qui, toutefois, du fond de son couvent, suit « la carrière électorale » (p. 328), félicite le comte de Mun d'organiser en politique un « parti catholique », s'inscrit au nombre de ses associés et lui envoie même sa « modeste offrande » (p. 333).

Ce brave moine, qui se croyait absorbé par ses méditations sur la règle de St. Benoît, était plus encore l'homme du *Syllabus*, de l'encyclique *Quanta cura* de Pie IX et des « admirables lettres de Léon XIII (*Humanum genus*), où, dit-il, le naturalisme sous toutes ses formes, le libéralisme, par conséquent, a reçu sa condamnation très solennelle » (p. 316). Il est intéressant de voir comment ce chef d'abbaye, qui, sous prétexte de vie intérieure, ne voulait pas que ses moines se livrassent trop à l'étude et aux œuvres, savait, lui, se livrer à la politique et aux luttes électorales. Je n'ai pas remarqué, en lisant sa vie, qu'il eût gémi sur les péchés du monde; mais quels gémissements amers n'a-t-il pas poussés sur l'échec politique de son parti! « Dans ce désastre, écrit-il, le plus grand mal pour nous, c'est que nous succombons *sans gloire*. Toute défaite n'est pas une honte, *la nôtre est un déshonneur*. Nous avons devant nous l'ennemi avec son drapeau et sa devise; presque personne dans nos rangs n'a osé proclamer la devise du chrétien, arborer le drapeau de la sainte Eglise. Nous sommes tombés; mais qui nous a plaints? *qui n'a pas ri de notre défaite?* Voilà notre état d'infériorité, à nous catholiques, au lendemain des élections » (p. 259). Il faut lire aussi, à ce point du vue, l'incroyable lettre qu'il a écrite, en 1887, pour célébrer la gloire de Garcia Moreno, et pour soutenir que le *Syllabus* devrait être à la base de la législation et de la vie politique, comme la charte même de la civilisation chrétienne! (p. 340-344).

Ceux qui, de nos jours, doutent encore du but politique et social poursuivi par les congrégations dites monastiques, même les plus mystiques en apparence, n'ont qu'à lire la vie de dom Couturier. Ce bénédictin, qui n'aimait pas le nom de saint Maur parce que, disait-il, « le jansénisme l'avait profané » (p. 225), vénérait, au contraire, celui de « saint Grégoire VII », et il voyait dans le pontificat de ce pape « le point culminant du développement social de l'Eglise » (p. 173). C'était là le beau temps, la grande époque chrétienne, « le modèle le plus parfait »! « Hélas! depuis, quel changement » (p. 175)! Ce bon Père en était navré. Il ne voyait partout aujourd'hui que protestants, jansénistes, gallicans, révolutionnaires; c'étaient là les grands coupables et les grands ennemis. « Le protestantisme, disait-il, par son nom aussi bien que par ses principes, *menace*

de ruine toute morale et toute société » (p. 52). « Il eût vivement souhaité, assure son historien, l'anéantissement de l'audacieuse critique moderne, héritière, à son avis, du gallicanisme, du jansénisme, du philosophisme, respectueuse suivante de Baillet, de Richard Simon, condamnés par l'Eglise, et de Tillemont, qu'il suspectait très fort » (p. 254). A l'exemple de dom Pitra, qui critiqua le libéralisme de Léon XIII, notamment ses « considérants », ses « conseils », ses « ordres pratiques » (p. 178), il ne loua dans les écrits de ce pape que les passages où le naturalisme et le libéralisme sont condamnés. Il trouvait compromettants et humiliants pour les catholiques les noms de Gratry, de Perreyve, de Dupanloup, de Lagrange, etc. Tout en déclarant, d'après l'article XVI des constitutions de son ordre, que les bénédictins « reçoivent les décrets de l'Eglise romaine comme les oracles du vrai Dieu » (p. 182), il savait très bien donner son coup de griffe au pape infallible, quand il le trouvait faillible. C'est ainsi qu'il pratiquait cette sainte obéissance qu'il représentait à ses religieux comme le fond même de la sainteté (p. 205).

En somme, ce moine avait une bonne nature et une bonne figure. On l'a même appelé « une maman » (p. 108). Ce qui l'a rendu étroit, illogique et fanatique, c'est surtout la fausse instruction et la fausse éducation religieuse qu'il a reçues dans les séminaires de son pays. C'est dans ces établissements qu'est tout le mal. Instruit et élevé autrement, le clergé de France et d'ailleurs serait intelligent, pacifique, tolérant et patriote. Comment les gouvernements ne le voient-ils pas et ne remédient-ils pas à ce mal? La modération relative du caractère de dom Couturier apparaît, entre autres faits, dans les critiques qu'il a adressées au Père Tesnière et à sa « Revue des œuvres eucharistiques », contre les exagérations mystiques de cette Revue (p. 352-367), et dans le peu de zèle qu'il a montré pour l'œuvre de l'ultramontanisation de l'Orient (p. 233). Le pape Léon XIII semble avoir bien compris la valeur intellectuelle et la portée morale de ce moine, lorsqu'il lui accorda « le privilège de porter la calotte violette ». « Le Père abbé, dit son historien (qui a eu la trop grande bonté de lui consacrer 384 pages), eut grand plaisir à recevoir, pour lui, ce privilège » (p. 233).

Bref, ce bénédictin, qui n'était certes pas de la congréga-

tion de Saint-Maur¹⁾, mais qui voyait dans la Sacrée-Pénitencerie le grand phare qui éclaire le monde (p. 76), n'était, au fond, qu'un simple Veillotin qui s'était fait moine; il croyait être bénédictin et n'était que jésuite, comme son maître Guéranger et comme son ami Pitra. Et dire que ce Couturier et ce Guéranger furent, ainsi que l'abbé Jules Morel, des consultants de l'*Index*, et que tous les bons catholiques français en sont encore à accorder une valeur intellectuelle quelconque aux condamnations de cette congrégation de l'éteignoir! *O sancta simplicitas!*

E. M.

A. HOUTIN: **Un dernier gallican, Henri Bernier, chanoine d'Angers, 1795 - † 1859**; Angers, Germain et Grassin, 1901.

Ce volume n'est pas moins intéressant, pour les historiens de l'Eglise, que l'étude du même auteur dont il a été question ici même, sur « La controverse de l'apostolicité des Eglises de France au XIX^e siècle »²⁾. M. Houtin y fait l'histoire, par le menu, de tous les faits et gestes d'un gallican de la première moitié du XIX^e siècle. Le parti ultramontain s'est particulièrement agité, en France, de 1840 à 1870; c'était l'époque de la préparation immédiate de la fameuse infaillibilité du pape, époque très curieuse, où, dans tous les diocèses de France, une lutte s'est livrée entre les « néo-catholiques » (ou ultramontains) et les gallicans, ceux-là voulant le nouveau dogme, ceux-ci le repoussant. Cette lutte, dans le diocèse d'Angers, a eu cela de particulier qu'elle a réuni « le restaurateur des moines, dom Guéranger; Jules Morel, le panégyriste de l'Inquisition; le célèbre politique Falloux; le chevaleresque comte de Quatrebarbes; Freslon, ministre de la deuxième république; Mgr Angebault, un évêque qui représente si parfaitement l'épiscopat de ce temps; le vénérable Père Gautier, de la société de Jésus », etc. L'ouvrage de M. Houtin contient de très précieux détails sur quelques-uns des principaux auteurs du dogme de 1870, notamment sur Veillot et le journal *L'Univers*, pris en flagrant délit de mensonge et de calomnie

¹⁾ Voir les pages 206, 237-238 et 246, où est indiqué son peu d'amour pour la science.

²⁾ Voir la *Revue*, octobre 1901, p. 814-818.

(p. 260); sur dom Guéranger, dont la fausse science est signalée à maintes reprises; sur l'abbé Jules Morel, l'abbé Peltier, l'abbé Bouix, Dulac, etc.

Dans une Lettre supplémentaire à dom Chamard, l'auteur dit (p. 8): « Comme de cette histoire il ressort une forte moralité — entre autres enseignements, le danger de confondre la religion avec le fanatisme, la foi avec la politique, les questions de doctrine et d'histoire avec les haines de particuliers et de coteries — je ne suis pas fâché d'avoir écrit; je le serai moins encore quand aura paru l'édition complète et définitive. » Donc le volume que nous avons sous les yeux n'est pas encore « l'édition complète et définitive ». Tant mieux. Nous sommes avides de lumière et de vérité.

En attendant, signalons encore d'autres leçons de ce très utile volume. Et d'abord, quelle leçon, pour ceux qui savent comprendre et qui ont encore quelque respect de la liberté de l'esprit humain, quelle leçon que cette mise à l'index (en France véritable occision, tant la France est encore sous le joug romain), cette mise à l'index de quiconque combat Rome et le jésuitisme! On a vu les ignorantins de ce prétendu tribunal frapper dans l'obscurité, et sans dire pourquoi, le chanoine Bernier, en juillet 1850, Lequeux en 1851, et Bouillet, et Prompsault, et Laborde, et Guettée, etc. Et cela, sur les dénonciations d'un Guéranger, d'un Jules Morel, d'un Bouix, d'un Peltier! Il faut lire dans ce volume ce qu'étaient ces dénonciateurs, pour savoir ce qu'on doit penser d'un tribunal qui accepte de pareils oracles! Tandis que Lequeux ne s'est soumis, comme Fénelon, que pour la forme, Bernier s'est soumis, lui, sincèrement, mais tout en conservant ses convictions gallicanes; car, même encore quelques jours avant sa mort, il travailla à une réfutation du néo-catholicisme (c'est ainsi qu'il appelait l'ultramontanisme), et à une réfutation des erreurs relatives aux apparitions de la Salette. Ni Prompsault, ni Laborde, ni Guettée ne se sont soumis. Honneur à ces vaillants!

M. Houtin dit que Guettée a « sacrifié la primauté pontificale à son intransigeance exaspérée par la persécution » (p. 347). Qu'il me permette de le renvoyer non seulement au volume si terriblement lumineux de ses *Souvenirs*, et plus encore à son *Observateur catholique* et à son *Union chrétienne*; s'il étudie ces précieux recueils de documents aujour-

d'hui oubliés, il se convaincra aisément qu'en déclarant la papauté « schismatique » et « hérétique », il était autre chose encore qu'un homme exaspéré par d'indignes persécutions, mais bien un théologien éclairé, connaissant à fond l'histoire de l'Eglise et particulièrement celle de la papauté.

En lisant la vie de Bernier après avoir lu celle de Guettée, on est frappé de l'inutilité de la candide soumission de Bernier, et, au contraire, de la fécondité de la lutte à outrance, poursuivie par l'intrépide Guettée. A quoi a servi, en effet, la soumission du bon, mais encore très aveugle, chanoine d'Angers? Elle a servi d'abord à le déconsidérer. M. Houtin l'avoue lui-même: « Dès lors, dit-il, toutes les présomptions furent contre M. Bernier; il perdit la considération dont il jouissait » (p. 336). De plus, elle a servi à intimider davantage encore les peureux et à rendre Rome plus audacieuse. Il fallait aller droit à l'ennemi, et on a reculé; il fallait affronter le péril, et on a tremblé; il fallait détruire Carthage et non la révéler. Il en est de Rome comme de la Mecque; la peste que nous en apportent les pèlerins doit être considérée non comme une peste sainte, mais comme une vraie peste, qu'il faut détruire par des procédés vigoureux et sans pitié. L'histoire vraie démontre aujourd'hui les origines très humaines, et nullement divines, de la papauté; donc appliquons le droit humain à cette institution qui ne vit que d'erreurs et de superstitions, et elle aura vite disparu.

Autre leçon. Bernier a prédit les orages que l'ultramontanisme amoncelait sur l'Eglise et sur la France. Il a écrit en 1858: « Assez d'autres font aujourd'hui prendre l'Eglise en haine et en défiance par la manière dont ils la défendent; et surtout la manière dont s'y prennent certains catholiques qui n'ont pas reçu cette mission, accumule des orages sur sa tête » (p. 333). Trois ans plus tard, l'évêque Guibert a dit aussi: « Ce parti a fait un grand mal dans le passé; c'est lui qui a préparé depuis dix ans les violentes réactions du moment, et qui a amassé dans l'atmosphère toute l'électricité dont elle est chargée. » On ne saurait mieux dire. Mais la conséquence à tirer n'est-elle pas qu'il faut en finir logiquement et sagement, catholiquement et impitoyablement?

C'est de cette catholicité éclairée et logique que le bon Bernier a manqué. Que d'illogicités naïves à relever dans ses

doctrines et dans sa vie! Par exemple, lorsqu'il a dit: «L'infailibilité du souverain pontife n'est pas encore définie, *donc* elle ne le sera jamais!» (p. 334); ou lorsqu'il a prétendu que les doctrines opposées aux articles de 1682 ne seraient jamais définies comme des dogmes (p. 338)! Au lieu de faire le prophète et de regarder dans l'avenir, il aurait mieux fait de mieux scruter le passé et les origines de la papauté, de mieux étudier l'histoire et les dogmes de l'Eglise primitive; il y aurait appris ce qu'était et ce que doit être encore le vrai catholicisme chrétien. C'est ce que Guettée a fait, et c'est ce qui établit aujourd'hui sa supériorité sur Bernier. Bernier n'a été qu'un timide chanoine qui s'est laissé dévorer par la louve romaine; Guettée lui a donné le coup de lance dont elle saigne encore. N'est-ce pas le cas de répéter le mot de dom Guéranger: «S'il y en avait eu quatre comme celui-là, le mouvement ultramontain n'aurait pas réussi» (p. 338). Guéranger l'a dit de Bernier; c'est de Guettée qu'il faut le redire.

Autre leçon. Ce qui perd la France, c'est d'une part sa routine en matière de religion, et d'autre part ses demi-mesures. Bernier se croyait convaincu, et il l'était; mais c'était une conviction de routine et non d'examen sérieux. S'il avait scientifiquement examiné le sens du *Tu es Petrus* et les prétendus faits sur lesquels la papauté se fonde pour se dire de droit divin, il n'aurait trouvé, au lieu d'un droit divin, qu'une perche surmontée d'une loque, simulant un vicaire du Christ, simple épouvantail pour les petits oiseaux. Mais la France ne veut pas voir, elle a peur de voir, elle craint de s'être trompée et de passer pour ridicule, tant la méprise aurait été colossale! Et alors, ce ne sont que des demi-mesures. Ce bon Bernier, qui trouvait absurde l'infailibilité du pape, acceptait l'indéfectibilité de l'Eglise romaine! Il riait, lui aussi, de la basse-cour du Vatican, et, nous dit son historien (p. 357), «il conservait précieusement dans ses papiers la concession d'une indulgence plénière à l'article de la mort; il l'avait obtenue par un de ses amis, qui la tenait de Grégoire XVI pour sa famille et vingt-cinq personnes de son choix»! Le brave chanoine n'a pas réfléchi un instant sur le grotesque de pareilles indulgences et sur l'incommensurable sottise que suppose la croyance à un homme qui gère à ce point les affaires de Dieu et qui dispose ainsi de la destinée future des chrétiens!

Quand les Français, qui ont plus d'esprit que de bon sens, ouvriront-ils les yeux? Je voudrais espérer que Bernier a été, sous ce rapport, le « dernier gallican ». E. MICHAUD.

D^r Max IMMICH: **Papst Innocenz XI., 1676-1689**; Berlin, Speyer, 1900, in-8°, 111 S.

Cette étude n'est qu'un très court et très partial résumé, ou plutôt un effort d'apologie, du pontificat d'Innocent XI. L'auteur, privat-docent à Königsberg, a utilisé, à peu près à chacune de ses pages, les quatre volumes de documents que j'ai publiés sur *Louis XIV et Innocent XI*, ce qui ne l'empêche pas de déclarer mon ouvrage sans valeur. Il y a des gens qui mangent le miel et qui essaient de tuer l'abeille.

L'auteur me reproche de manquer de « méthode historique », parce que j'ai attaché trop d'importance à des documents d'ambassade qui, dit-il, ne sont jamais qu'« une source de second rang (stets nur eine Quelle zweiten Ranges) », et aussi parce que j'ai cru naïvement à tous les reportages des agents et des espions. J'ai expressément déclaré, dans mon Introduction, que, pour écrire une histoire complète du pontificat d'Innocent XI, il faudrait publier tous les documents qui sont encore enfouis dans les archives diplomatiques des divers Etats avec lesquels ce pape a été en relation; qu'en tout cas les documents officiels de la cour de France étaient de nature à éclaircir les nombreuses questions qui ont été débattues entre cette cour et celle de Rome. Or, ce sont ces documents officiels, alors inédits, que j'ai publiés, d'après les originaux mêmes. Au lieu de faire un choix et de ne publier que ce qui est favorable à la papauté — et c'est en cela seulement que consiste toute la méthode romaine, que M. Immich appelle « historische Methode » — j'ai publié tous les documents que l'ambassadeur de France, le cardinal d'Estrées, l'abbé Servient, l'abbé d'Hervault, etc., ont jugés assez importants pour être envoyés à Louis XIV et à ses ministres. Si ces hommes de valeur ont trouvé assez graves pour être communiqués à leur cour, les rapports de leurs secrétaires et autres agents, avais-je le droit, en historien impartial, de les supprimer ou même d'en faire un triage à mon gré? M. le privat-docent Immich fera

bien d'étudier encore les règles de la vraie méthode historique, et de ne pas la confondre avec la méthode du triage ou de l'hérésie (*αἵρεσις*, choix), que Rome condamne avec tant de sévérité chez les autres, et qu'elle pratique avec tant d'habileté pour elle-même.

Que l'auteur croie qu'Innocent XI et ses agents ont été incapables de haine, de vengeance et de complots, c'est son affaire; mais l'histoire de la papauté n'est-elle pas remplie de passions et de sang? Le mensonge sur ce point n'est plus possible.

Qu'il m'accuse d'esprit de parti et de fanatisme, c'est son droit. Tout le monde sait qu'il suffit, aux yeux des critiques inféodés au papisme, de mettre à nu les crimes de la papauté et les erreurs du système romain, pour être *ipso facto* homme de parti et fanatique. De cela, je me fais gloire et honneur, et j'espère bien qu'avec la grâce de Dieu j'aurai toujours le courage de démasquer l'erreur et d'appeler un chat un chat.

Que M. Immich préfère à mes appréciations celles de M. Charles Gérin, c'est encore son affaire. Mais s'il avait lui-même l'impartialité qu'il réclame avec tant de raison chez autrui, il aurait dû avertir ses lecteurs, ce qu'il n'a pas fait, que M. Gérin a été longuement réfuté, entre autres par M. Th. Loyson, dans son ouvrage intitulé: *L'assemblée du clergé de France de 1682* (Paris, Didier, in-8°, 530 p.).

Les lecteurs m'épargneront la peine de conclure.

E. MICHAUD.

K. KÖNIG: **Gott, warum wir bei ihm bleiben müssen.** Freiburg i. B. und Leipzig, Paul Wætzl. 154 S.

Unter dem Titel: „Neue Pfade zum alten Gott“ erscheinen in dem genannten Verlage Schriften, die es sich zur Aufgabe stellen, „die Erkenntnis wahrer Religiosität und Sittlichkeit unter den Gebildeten unseres Volkes zu fördern und das unantastbare Recht dieser Geistesmächte gegenüber allen ihren Gegnern und Verächtern mit scharfgeschliffener Waffe zu verteidigen“. Unter diesen Gegnern wird im besondern die noch immer nicht ganz überwundene Naturphilosophie des Monismus scharf ins Auge gefasst und als eine Weltanschauung bekämpft, die ihre Versprechungen nicht gehalten hat, nicht halten wird und kann.

„Nur wer dem Dualismus, der Selbstentzweiung unseres Wesens, klar und tief in die Augen gesehen hat, ist fähig, die Einheit zu suchen, die Frieden und Kraft und Klarheit bringt — sie heisst *Gott*.“ Warum wir bei ihm bleiben müssen, das zu beweisen unternimmt der Verfasser, indem er seiner Erörterung das Wort *Carlyles* zu Grunde legt: „Von Gott wegzuflehen ist vergebens, *nach ihm hin* — darin liegt die einzige Rettung des Menschen.“ *Ich glaube*. Damit beginnt der Verfasser. Ich habe erkannt, sagt er, dass, so wichtig das „Wissen“ für den Menschen ist, die tiefsten Grundlagen seines Lebens doch Glaubensgrundlagen sind und bleiben. Und weiter: *Ich glaube an Gott*. Das ist das Glaubensbekenntnis der Religiosität. Es bedeutet mir zum ersten: Ich glaube, dass Gott *ist*, und zum zweiten: Ich glaube, dass Gott *für mich* ist. („Du, Herr, hast uns auf dich hin geschaffen, und unser Herz ist unruhig, bis es Ruhe findet in dir.“ Augustin.) Und darum weiter: *Ich glaube an Gott den Vater*. Das ist die Christenbotschaft, die Frohbotschaft, der unser Herz gehört; sie kündigt uns den Gott, bei dem wir bleiben müssen. Gott mein Vater, ich sein Kind — „in diesem Satze liegt für uns alle Lebenshöhe, alle Lebenstiefe, alle Lebensweite, die intimste Innerlichkeit und kraftvollste Lebensbethätigung, aller Friede und alle Kraft der christlichen und unserer eigenen Religiosität“. — In unserer vielfach zerrissenen, zweifelnden und schwankenden Zeit giebt es viele, die ehrlich Gott suchen, die mit Augustinus rufen: *Quid ferventius quærit anima mea, quam veritatem?* Ihnen wird Königs Buch ein Wegweiser sein.

Pfr. SCHIRMER.

Dr. Rich. KRALIK: **Kulturstudien**. Münster, Alphonsusbuchhandlung, 1900. 371 S.

„Decadenz“ und „Regeneration“, sagt der Verfasser, seien die zwei prägnanten Schlagworte, in denen mit ahnungsvollem Tiefsinn der Inbegriff aller unserer Kämpfe niedergelegt ist. Er will erweisen, dass das erstrebenswerte Ziel für unsere Zeit, „eine einheitliche, organische, erhebende und würdige Kultur“, durch eine jahrhundertelange Revolution, Anarchie und Decadenz verloren gegangen ist, und dass die einzig mögliche Grundlage einer solchen Kultur jene Macht ist, die allein von

allen Mächten der Zeit unzerwühlt dasteht, nämlich das positive, lebendige, zukunftsreiche Christentum. So weit fühlen wir uns eins mit dem Verfasser. Aber seinen Versuch, zu beweisen, wie sich „dieses Christentum in der katholischen (römisch-katholischen) Kirche immer glänzender manifestiert“, müssen wir als misslungen betrachten. Die Botschaft, die er verkündet, haben wir schon oft vernommen, von Kraus und Schell bis auf Müller und Spahn — aber uns fehlt der Glaube. Allem Sehnen und Rufen nach Reform antwortet schrill von der andern Seite das Wort, wie es vor kurzem erst in Wien gesprochen worden, „das sei nicht ‚Reformation‘, sondern ‚Deformation‘ und ‚Revolution‘ in der katholischen Kirche“. Und solange den schönen Worten der nach „Regeneration“ Rufenden keine *Thaten* folgen, ist mit einer solchen „aurea mediocritas“ nichts anzufangen. Wir halten es mit dem Worte aus „Uriel Acosta“: Wer Wahrheit will bekennen, darf ihr die höchste Glorie nicht entziehen: den Ruhm des Mutes, den die Wahrheit giebt. Dieser Mut aber wird offenbar durch die *That*. Pfr. SCHIRMER.

G. LASCH: **Die Theologie der Pariser Schule, Charakteristik und Kritik des Symbolo-Fideismus**; Berlin, Schwetschke, 1901, 1. 80 Mk.

Cette intéressante brochure expose le système de M. Aug. Sabatier et celui de M. Ménégoz. Le premier est appelé symbolisme, le second fidéisme; en les ajoutant l'un à l'autre, on a formé le mot « symbolo-fidéisme ».

Mais le système de M. Sabatier (si système il y a) est-il bien désigné par le mot symbolisme? Et que signifie au juste ce mot? De même, le système de M. Ménégoz (si système il y a) est-il bien désigné par le mot fidéisme? Et que signifie au juste ce mot? De plus, pourquoi juxtaposer ces deux mots et ces deux systèmes de manière à vouloir n'en faire qu'un? Est-ce logique? Est-ce même simplement clair? Que signifie ce mot double: symbolo-fidéisme? Et en supposant que toute cette doctrine (si doctrine il y a) soit neuve et lumineuse, est-on bien autorisé à la présenter comme la doctrine de l'école protestante de Paris? Tous les autres professeurs de cette école l'admettent-ils? et si non, ne comptent-ils pour rien dans leur école?

On le voit, ces dénominations et ces prétentions soulèvent plus d'une difficulté, que l'auteur de cette brochure, tout en restant aussi objectif que possible, n'a certainement pas tranchée. Les lecteurs de cette *Revue* savent déjà ce que l'on peut penser du prétendu symbolisme de M. Aug. Sabatier, ou plutôt de son subjectivisme outré, de son appel à l'histoire et à la psychologie, appel auquel il n'a répondu lui-même, la plupart du temps, que par l'arbitraire le plus discutable. Ils savent aussi ce que l'on peut penser d'un fidéisme qui n'est que l'affirmation de la foi « indépendamment des croyances » ; logomachie manifestement fantaisiste, comme d'ailleurs la plupart des thèses de l'honorable M. Ménégoz. Les attaques qui ont été dirigées contre ces deux systèmes, dans le sein même du protestantisme, notamment par M. Henri Bois, de l'école de Montauban, les sapent par la base et me dispensent d'une plus ample démonstration. E. M.

F. MEYRICK, Canon of Lincoln Cathedral: (1) **Scriptural and Catholic Truth and Worship.** — (2) **Old Anglicanism and modern Ritualism.** London, Skeffington, 1901.

Canon Meyrick has published the above two books at a short interval of time from one another. The second title of "Scriptural and Catholic Truth and Worship" is "The Faith and Worship of the Primitive, the Mediæval, and the Reformed Anglican Churches". And this title accurately describes the purpose and contents of the work. It consists in fact of four parts.

The first part sketches in twelve chapters the Faith, Religion, Institutions, Ordinances, Rites, Forms of Worship and Church Government of (1) the Apostolic Age, (2) the Sub-apostolic Age, (3) the remaining centuries of the Primitive Church. Canon Meyrick confines the title Primitive to the first five centuries, during which he recognises no change of faith or practice. The sixth, seventh, and eighth centuries he designates as Transitional, because forming a transition from the Primitive to the Mediæval Church in respect to doctrine and discipline.

The second part begins by stating that "the dominating feature and factor in the Middle Ages is the Papal Supremacy,

not only because it was a supremacy forming practically a new order of the ministry in the West, but also because its function was to approve by its authority every corruption of the primitive faith and worship as soon as it had become thoroughly popular; and so to change that faith and worship by the corporate action of the Latin Church in a way that it could not have been changed by the speculations of individuals" (p. 105); and it shows how the Supremacy grew up by Imperial insistence and was confirmed by the False Decretals. It then describes the Mediæval Faith as summarised in the twelve Articles of the Creed of Pope Pius IV; which contains the doctrine of the Mediæval Church, as the three Catholic Creeds contain those of the Primitive Church. A second chapter points out the effects of the Mediæval doctrines on the worship of the Church: "The character of the worship of the Christian Church necessarily changed with its faith. Each one of the new Articles of the Mediæval faith necessarily affected the forms and the nature of the worship, but more especially those changes which, with or without the Fourth Lateran Council, Innocent III introduced into the Christian religion, or sanctioned, in the year 1215" (p. 131). "If we reckon the cumulative force of the changes made in the Middle Ages alone, we shall see that the faith and worship of the Mediæval Church, though retaining a substratum of the original Christian religion, were practically quite other than the faith and worship of the Primitive Church, owing chiefly to the manipulation of Pope Innocent III; and we shall observe that the change made in worship resulted from the change made in the faith" (p. 153).

The third part is a defence of the course taken at the English Reformation, which was a conscious rejection of the Mediæval faith and a recurrence to the faith of the Primitive Church. "The paramount principle of the English Reformation was the resolve on the part of the Church to return to the primitive model, in faith altogether, in worship and religious institutions as far as was possible in the changed circumstances of the world. It might be thought with that end in view it would be sufficient to resume the symbols of the primitive Church, the three Catholic Creeds, and ignore all that had come between in the Middle Ages, including the summary of Mediæval doctrine, the Creed of Pope Pius IV. But experience

shows that such a course as this is not possible with any hope of success. In the physical body, when once an ill-humour has set in, it becomes necessary to expel the ill-humour before the health of the body can be regained; and whenever truths have been corrupted, it is equally necessary formally and consciously to reject their corruptions before men can enter into the enjoyment of the truths as they were before they were corrupted. The Church of England therefore found it necessary to face the Mediæval system and to reject all its novel tenets by name, and to cast up a barrier against them, lest they should return, or lest men should again unconsciously slide into them. Then and only then, thus protected and safeguarded, the pure faith could be professed and taught and believed without danger from outward aggression or inward declension or recurrence to old corruptions. This work of defence, sometimes in the form of attack, the Church performed in her XXXIX Articles. To repel assaults that had been made on the truth was their primary purpose, and while this purpose was being most satisfactorily carried out, the opportunity was taken of making also a positive declaration of the primitive faith, and of rejecting some errors of more modern days which had grown up since the Middle Ages and were of a different nature from that of the Mediæval superstitions" (p. 157). What the faith of the Church is and was, is shown by the statements of the XXXIX Articles, the Prayerbook and the Homilies, and what its worship is and was, by the Prayerbook, the Ordinal and the Canons. The defence of Anglican Orders by Dr v. Döllinger at the Bonn Conference of 1875, and by Bishop Reinkens and Professor Friedrich in the *International Theological Review* is quoted (pp. 229—231),

A fourth part is added to the other three, showing the present day developments of the Mediæval system, exhibiting themselves in the doctrines of the Immaculate Conception, Papal Infallibility, the Universal Bishopric of the Pope, the devotion to S^t Mary encouraged by Pope Leo XIII, and the increasing adulation and adoration of the "idol of the Vatican", whom Mgr. Bougaud, late Bishop of Laval, called the personification of Jesus Christ, and Mgr. Jauffret, the present Bishop of Bayonne, declares to be the incarnation of the Holy Ghost. The modern worship of the Roman Church is described as con-

centrating itself more and more on (1) parts of our Lord's body, as the Sacred Heart, the Sacred Feet, the Sacred Face, the Sacred Hands; (2) on the Eucharist, showing itself in the Forty Hours Adoration of the Sacrament, the Perpetual Worship of the Host, the Nocturnal Adoration of the Most Holy Sacrament, the Congregation of the Eucharistical Heart; (3) on St Mary as Sovereign Lady of earth and heaven, and on her Rosary, so strongly recommended for use by Leo XIII.

A sketch of the English Church since the Reformation follows, giving a short account of what are known as the Evangelical, the Tractarian, and the Ritualistic movements, the last of which is described as a "backwater eddy, while the stream rolls on". In reference to the central tenet of Ritualism the saying of "an Old Catholic Professor" is quoted—"Je plains votre Eglise d'en être réduite à discuter encore sur des choses si essentiellement contraires à la notion même de l'Eucharistie. Le pain doit être *mangé* et Dieu *adoré*, et non *vice-versa*" (p. 276).

Canon Meyrick's second book "Old Anglicanism and modern Ritualism" has for its purpose to prove that the present Ritualistic party in the Church of England is not the legitimate successor of the old Anglican High Church School of the seventeenth century, and that their tenets cannot be justified by any previous teaching in the Church of England. The Ritualistic tenets are thus described:

"What is it that sober-minded men complain of in the Ritualistic party? The following points in particular:

(1) A depreciation of the Reformation and disloyalty to its principles.

(2) A tenderness towards Rome, which leads to the condonation of her errors and offences as a whole.

(3) An indifference in each particular case to the false doctrines of the Church of Rome, and a disposition to excuse, if not to accept them.

(4) The adoption of the Mediæval and modern Roman tenet of the presence of Christ's Humanity and Divinity *in the elements* of bread and wine under the name of the Objective Presence.

(5) The consequent introduction of the doctrine of the Mass and of the ceremonies naturally accompanying it, of Children's

Eucharists with a view to teach it, and of other rites following upon it.

(6) The practice of the Confessional." P. 233.

Does the teaching of the old historical High Church School, asks Canon Meyrick, justify the new school on these points? To answer this question he quotes passages on the questions at issue from Richard Hooker, Bishop Andrewes, Bishop Overall, Archbishop Laud, Bishop Buckeridge, Bishop Cosin, Bishop Jeremy Taylor, Bishop Bull, Bishop Beveridge, Archbishop Bramhall, Archbishop Ussher, Bishop Hall, Bishop Pearson, representative divines of the seventeenth century, showing with a perfect and unbroken unanimity (1) their thankfulness for the blessing of the Reformation and their resolution to stand by its principles; (2) their hostility to Rome as she now is and was two hundred years ago; (3) their rejection of all the particular doctrines by which Romanism differs from Old Catholicism and Anglicanism; (4) their rejection in especial of the Objective Presence of Christ's Humanity and Divinity in the elements of bread and wine (as distinct from His Objective Presence at the Ordinance) which in the twelfth century took the name of Transubstantiation; (5) their repudiation of the Romish Mass and its ceremonies; (6) their refusal to regard the system of the Confessional (introduced in the twelfth century) as a part of the normal discipline of the Church and necessary for growth in grace.

Canon Meyrick's book ends as follows:

"I believe that I have proved that the Ritualist School, in so far as they depreciate the Reformation, show tenderness to Rome, condone her false doctrines, hold the tenet of the Objective Presence in the elements, perform the rites and ceremonies thence flowing, and inculcate the practice of auricular confession as part of the normal religious life, find no justification in the teaching and acts of our seventeenth century divines. The old historical High Church party in the Church of England is in direct conflict with the Neo-Anglicanism known as Ritualism." P. 249.

It is well that Old Catholic sympathisers on the Continent, who have been surprised and offended at some of the opinions expressed by Ritualists regarding themselves and in reference

to Rome, should know that Ritualists herein do not rightly represent the Church of England, but rather constitute an evanescent phenomenon in her history. ANGLICANUS.

J.-B. Pioda: **L'Etat et les Eglises aux Etats-Unis**; Berne, Wyss, 1900, in-18, 54 p.

Cette intéressante étude a été publiée d'abord dans le *Politisches Jahrbuch der schweizerischen Eidgenossenschaft* de M. le prof. Hilty. L'auteur commence par démontrer la neutralité de l'Etat aux Etats-Unis, en matière de religion (p. 7). Cependant, il constate, d'autre part, que « le gouvernement de l'Union et les gouvernements des Etats reconnaissent le christianisme sous une forme qui peut ne pas paraître conséquente avec la théorie qu'un gouvernement civil doit être absolument neutre en matière religieuse » (p. 10). La chose s'explique ainsi: « En somme, l'Etat est neutre, mais le sentiment religieux individuel et le désir de ceux qui le représentent et du peuple américain en général, font que la foi chrétienne est de fait la religion nationale. Ce fait n'invalide point la neutralité légale absolue de l'Etat. Les populations ont la foi qu'elles ont, l'Etat doit rester neutre » (p. 11).

Suivent des statistiques très précises, d'après le recensement général de 1890, sur les nombreuses dénominations religieuses établies aux Etats-Unis (p. 11-24). L'auteur, qui a séjourné dans ce pays, conclut ainsi, d'accord avec Brice: « Sous tous ces rapports, l'influence du christianisme, en considérant non seulement le nombre, mais aussi l'intelligence des personnes qui la subissent, est plus grande et plus répandue aux Etats-Unis que dans quelque partie que ce soit de l'ouest de l'Europe continentale, et même plus qu'en Angleterre » (p. 25).

Dans une seconde partie, M. Pioda étudie « l'Américanisme ». Il en résume l'histoire et les évolutions, depuis son apparition en 1884 jusqu'à nos jours. Il fait d'assez nombreuses citations du P. Hecker, et des discours du cardinal Gibbons et de l'évêque Ireland. Il mentionne les appréciations dont l'américanisme a été l'objet en France, en Italie, etc. Enfin, il caractérise ainsi les catholiques-romains des Etats-Unis (p. 53):

« Catholiques fervents et enthousiastes, ils associent à leurs

rêves patriotiques leurs rêves catholiques. Conquérir leur pays tout entier à la foi catholique, c'est plus tard conquérir le monde entier à cette même foi. *Le monde Américain et catholique*, voilà leur aspiration, leur programme. Nul n'a plus d'intérêt à conserver et à compléter la substance et l'unité de l'Eglise, à soutenir la doctrine et l'influence de Rome pour leurs vues futures. Seulement leur énergie, leur force, la largeur de leurs vues, les rendent impatients et désireux de procéder plus vite et plus vigoureusement à leur conquête de l'Amérique au catholicisme. Au fond, cela révèle l'existence en Amérique d'une tradition européenne, même universelle, aussi ancienne que l'homme: *ce n'est pas une vertu chrétienne, elle est tout humaine, c'est l'esprit de domination.* »

On ne saurait parler plus clairement. Reste à savoir si les chrétiens et les non-chrétiens qui sont persuadés que Rome est un principe d'erreur, d'irreligion et de ruine politique et sociale, se laisseront « dominer » par les agents de Rome.

Il serait intéressant d'étudier la situation actuelle des diverses Eglises protestantes des Etats-Unis, à ce point de vue particulier: sont-elles assez religieuses, assez unes, assez vivantes par leur foi, pour pouvoir vaincre le catholicisme romain? Les lecteurs curieux de se renseigner sur cette question, trouveront des documents, des statistiques et des appréciations très graves dans l'étude de M. Albert Schinz, intitulée: « L'Eglise actuelle aux Etats-Unis d'Amérique », et publiée dans la *Revue chrétienne* (septembre, octobre et novembre 1901, p. 213-224, 275-295 et 364-369). Voir la *Chronique* de cette livraison, p. 216-218.

E. M.

Bischof Dr. J. H. REINKENS: **Religiöse Reden.** Mit Porträt.
Gotha, Fr. A. Perthes, 1901. M. 1. 60.

Der am 4. Januar 1896 verstorbene altkatholische Bischof Dr. *Reinkens* war ein Prediger von Gottes Gnaden, der mit seinem aus tiefreligiösem Born geschöpften Worte Tausenden Erquickung und Erbauung bereitet hat. Der Hallenser Theologe Willibald Beyschlag nennt ihn eine religiöse Persönlichkeit von klarer Tiefe und lichter Wärme, einen Mann des Gewissens, des Glaubens und der Liebe. Vor allem war er ein Mann des Gewissens und der Wahrheit, wie schon sein Wahlspruch be-

zeugt: „Alles, was nicht aus Überzeugung gethan wird, das ist Sünde“ (Röm. 14, 23). Auf diesem Felsgrund ruhen alle seine Reden und Predigten. Da nur sehr wenige dieser Reden bisher im Druck erschienen und auch diese meist vergriffen sind, andererseits das Verlangen nach denselben weit verbreitet ist, so hat *Pfarrer Wilhelm Schirmer* in Konstanz die vorliegende Sammlung von *dreissig religiösen Reden* des Bischofs, die wörtlich nach des Bischofs Vortrage niedergeschrieben und von ihm selber durchgesehen worden sind, herausgegeben, in der Hoffnung, allen denen, die nach religiöser Erquickung verlangen, ein wertvolles, gern gelesenes *Erbauungsbuch* zu überreichen. Die Sammlung enthält 14 Predigten und religiöse Ansprachen „bei verschiedenen Anlässen“, 5 Ordinationsansprachen und 11 Synodalansprachen, die sämtlich durch Reichtum der Gedanken, Knappheit und Formvollendung ausgezeichnet sind. Das Buch wird *in allen religiös gerichteten Kreisen*, bei *Geistlichen wie bei Laien*, Anklang finden, in erster Linie *in den altkatholischen Gemeinden*, dann aber auch bei *Protestanten*.

Dr. J. SILBERNAGEL: Die kirchenpolitischen und religiösen Zustände im neunzehnten Jahrhundert. Ein Kulturbild.
Landshut, Ph. Krüllsche Universitäts-Buchhandlung, 1901.
467 S.

Der Verfasser stellt sich die Aufgabe, in vier Zeitabschnitten (I. Von Napoleon I. bis zur zweiten französischen Revolution; II. Von der zweiten bis zur dritten französischen Revolution; III. Vom Papste Pius IX. bis zum vatikanischen Konzil; IV. Vom vatikanischen Konzil bis zum Ende des neunzehnten Jahrhunderts) ein Bild von den kirchenpolitischen und religiösen Zuständen im 19. Jahrhundert zu zeichnen. An dem fertigen Bilde aber hat er keine Freude; es zeigt ihm „eine gänzliche Zersetzung des positiven Christentums und eine starke Verwilderung der Sitten“; er sieht „die ganze civilisierte Menschheit von der materialistischen Weltanschauung beherrscht“, so zwar, dass auch erfreuliche religiöse Erscheinungen an dem Gesamtbilde nichts ändern. Man sieht, der Autor ist kein Freund der Plein air-Malerei; aber er wäre doch der Wahrheit näher gekommen, wenn er die Farben mehr im Halbton festgehalten

hätte. Es wäre ihm dann nicht verborgen geblieben, wie schon nach 1815 eine Tendenz nach „Überwindung der Erde durch den Himmel“ sich bemerkbar machte, desgleichen nach 1848, und er würde weiterhin ein Zurückgeben der materialistischen Hochflut wahrnehmen und eine religiöse Sehnsucht allüberall sich regen sehen. Und gerade „gewisse religiöse Kundgebungen“, in denen er summarisch mit verschiedenen Afterbewegungen nur einen „Deckmantel ehrgeiziger Pläne“ sieht, hätten ihn — namentlich im Kapitel über den Altkatholizismus — zu einer helleren Farbenmischung vermocht. Sein Bild wäre dann auch für ihn und uns erquicklicher geworden. S.

FR. STAURACZ: Los von Rom. Wahrheitsgetreue Schilderung der österreichischen Verhältnisse. Hamm i. W., Breer & Thiemann, 1901. 94 S.

Unter den mancherlei Schriften gegen die Los von Rom-Bewegung in Österreich gelangte die vorliegende, soweit wir übersehen können, zu einem besonderen Ansehen im klerikalen Lager Österreichs. Und darum griffen auch wir nach der Schrift. Sie richtet sich fast ausschliesslich gegen die protestantische Bewegung und ist nicht ungeschickt abgefasst, aber Neues bringt sie nichts vor. Es ist das alte Feldgeschrei: „Los von Gott“ — „los von Österreich“ — „los von Habsburg“ — „finis Austriae“ etc. und ein Appell an die Staatsmänner Österreichs, rechtzeitig einzuschreiten, „ne quid detrimenti capiat res publica“. Das wird wenig helfen. Uns scheint für diese Broschüre ein Wort Richelieus zutreffend zu sein. Als ein Bittsteller den Kardinal um eine Pension ersuchte und als entscheidenden Grund anführte, dass er doch leben müsste, bekam er zur Antwort: „Ich sehe diese Notwendigkeit durchaus nicht ein.“ Ebensowenig können wir die weltgeschichtliche Notwendigkeit einsehen, dass vorliegende Schrift ins Leben getreten ist. S.

John WORDSWORTH, Bishop of Salisbury, D. D.: **The Ministry of Grace.** Studies in Early Church History with Reference to present Problems. Longman, Green & Co., London 1901, XXIV und 488 S., Preis 12 sh. 6 d.

John Sarum, Dr. John Wordsworth, Bischof von Salisbury, gilt mit Recht als der gelehrteste der gegenwärtig lebenden Bischöfe der Kirche Englands. Das vorliegende Werk rechtfertigt seinen Ruf; es ist nicht nur gelehrt, sondern auch lehrreich. Selten ist mir ein lehrreicherer Buch in die Hand gekommen. Ich will gleich den Wunsch aussprechen, dass es durch Übersetzung auch solchen Lesern zugänglich gemacht werde, die des Englischen nicht mächtig sind.

In diesem Falle wäre ich freilich unschlüssig, wie der Titel wiederzugeben sei. Der Verfasser sagt (S. 100), dass er hoffe, nach einiger Zeit ein Werk veröffentlichen zu können unter dem Titel „The Means of Grace“ (die Gnadenmittel). Daher wäre ich geneigt, „The Ministry of Grace“ etwa zu übersetzen mit: „Das Amt zur Verwaltung der Gnadenmittel“. Davon handelt thatsächlich ein grosser Teil des vorliegenden Werkes; allein der Titel wäre, wie die nachfolgende kurze Inhaltsangabe zeigen wird, doch nicht umfassend genug. Der Verfasser weiss ganz gut, dass auch der englische Ausdruck nicht bezeichnend genug ist; er hat sich selbst gefragt, ob „Kirchenorganisation“, „Geschichte der kirchlichen Einrichtungen“, „Entwicklung der kirchlichen Verwaltung und des Ritus“, „Ursprüngliche Kultusformen“ oder ein anderer ähnlicher Ausdruck nicht vorzuziehen wäre (S. 7), aber er entschied sich schliesslich für den gewählten Titel, um anzudeuten, dass er „das ganze vielgestaltige System äusserer Hülfeleistung zur Vermittlung göttlicher Gnade an die kirchliche Körperschaft und ihre Glieder“ meine.

Zunächst erhalten wir (S. 13—108) eine gedrängte Übersicht über die einschlägige altkirchliche Litteratur, eine Darstellung des altkirchlichen Festkalenders und eine kurze Charakterisierung der auf uns gekommenen liturgischen Bücher der alten Kirchen. Nach dieser Einleitung, in welcher der Verfasser die genaueste Bekanntschaft auch mit der neuesten einschlägigen Litteratur bekundet, wird die Entwicklung des „monarchischen Episkopats“ geschildert (S. 109—142). Von

höchstem Interesse ist in diesem Kapitel der Nachweis, wie lange sich gerade in der Kirche der Stadt Rom das Kollegium der „Presbyter“ oder „Bischöfe“ erhalten hat. Dann (143—177) beschreibt der Verfasser die in der alten Kirche dem Episkopat, Presbyterat und Diakonat zugewiesenen besondern Befugnisse. Ein ferneres Kapitel (S. 178—205) handelt von den sogenannten Ordines minores, zu denen die Ämter der Subdiakonen, Akolythen, Exorcisten, Lektoren, Ostiarier, Interpreten, Copiaten (Totengräber) und Psalmisten (Chorsänger) gerechnet werden. Im Anschluss an die Beschreibung der kirchlichen Ämter bespricht der Verfasser die persönlichen Anforderungen, die da und dort an die berufenen Diener der Kirche gestellt wurden, insbesondere die Verpflichtung zum ehelosen Leben (S. 206—256). Hierauf folgt eine Abhandlung über die weiblichen Dienstleistungen in der Kirche, über die kirchlichen „Witwen“, die „Presbyterinnen“, „Diakonissen“ und „Jungfrauen“ (S. 257—303). In einem weitem Abschnitt (S. 304—352) spricht der Bischof vom christlichen Tag und der christlichen Woche und den besondern gottesdienstlichen Veranstaltungen an Sonntagen und Wochentagen, und wieder im Anschluss hieran, in den zwei letzten Kapiteln, von den ältesten kirchlichen Festtagen und Festzeiten, sowie von den wichtigsten Festen, die später, jedoch immer noch in der Zeit der ungeteilten Kirche, eingeführt worden sind. Das giebt ihm zum Schluss Gelegenheit, einen gereinigten Kirchenkalender in Vorschlag zu bringen.

Das vorliegende Werk ist eine Kundgebung von grösster praktischer Bedeutung. Namentlich hätte der Bischof von Salisbury gar nicht besser und gründlicher darthun können, wie sehr die Kirche Englands Gewicht darauf legt, mit den wesentlichen Einrichtungen der alten Kirche in Übereinstimmung zu stehen, und wie berechtigt sie ist, diesen Anspruch zu erheben. Er unterlässt auch nicht, jeweilen von den Ergebnissen seiner Untersuchung die entsprechende Anwendung auf die kirchlichen Fragen der Gegenwart zu machen. So vergleicht er S. 53 f. das in dem wieder aufgefundenen Gebetbuch Serapions enthaltene Gebet der Priesterweihe mit den Bedingungen, von denen Leo XIII. in der Bulle „*Apostolica curæ*“ die Gültigkeit der Weihen abhängig gemacht hat. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die alte Kirche über rituelle Formen und Formeln viel freier dachte als z. B. die heutige römische Kirche. Über die

Beziehungen zwischen der anglikanischen und morgenländischen Kirche finden wir S. 107 f. folgende Bemerkung:

„Die grosse Schranke zwischen uns und der orthodoxen Kirche des Ostens entstand wahrscheinlich durch den Einfluss, den fränkische Autorität auf die Synode von Jerusalem oder Bethlehem im Jahre 1672 ausgeübt hat. Es wird lange Zeit brauchen, bis die Wirkungen dieses Einflusses, der den Ausdruck „Transsubstantiation“ beinahe zu einem integrierenden Bestandteil der griechischen Theologie gemacht hat, wieder beseitigt sind. Ich würde indessen an einem Erfolg in dieser Sache nicht verzweifeln, wenn die morgenländischen Patriarchate mit der soliden und nüchternen Mittelpartei der anglikanischen Kirche bekannt würden, die — nicht abgeneigt einem masshaltenden und würdigen Ritus und glaubend an den grossen Wert der Sakramente und die heiligen Handlungen des geistlichen Amtes als Gnadenmittel — doch vor allem an die Menschwerdung und Erlösung, an die Auferstehung und Himmelfahrt unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus und an seine bleibende Gegenwart in seiner Kirche durch den heiligen Geist glaubt. Dieser Glaube, der, wie ich überzeugt bin, unter englisch redenden Christen in Wirklichkeit tiefer (fuller), wenn nicht stärker, ist als in irgend einer andern Nation, selbst die russische nicht ausgenommen, ist die Macht, welche schliesslich Riten und Kirchenorganisation deutet und ihnen die Wirkung verleiht, die sie in der Folgezeit behalten und entfalten sollen.“

Was Dr. Wordsworth oben als „wahrscheinlich“ bezeichnet, darf wohl als notorische Thatsache angesehen werden. Aus der Fussnote (S. 107), in der er an das Hauptwerkzeug des fränkischen Einflusses auf die morgenländischen Würdenträger, den französischen Gesandten Marquis de Nointel, erinnert, gewinne ich den Eindruck, dem gelehrten Bischof seien die ihm seiner Zeit bekannt gewordenen Arbeiten aus dem Gedächtnis entschwunden, die der Herausgeber dieser Zeitschrift über die Latinisierung der morgenländischen Kirche veröffentlicht hat. Vergl. „*Revue*“ Nr. 10, S. 217—242, Nr. 11, S. 488—504, Nr. 12, S. 673—689, Nr. 13, S. 108—129, sowie Nr. 31, S. 611 ff. (Besprechung des Buches von A. Vandal, *Les voyages du marquis de Nointel*). Wie Professor Michaud nachgewiesen hat, begannen die Versuche, die mittelalterliche Theologie des Abendlandes

auch im Morgenlande einzubürgern, allerdings nicht erst unter der Regierung Ludwigs XIV., sondern schon in der Zeit der Kreuzzüge; erfolgreicher und nachhaltiger aber waren sie nie als in der Zeit, da Nointel, „in theologischen Dingen eine Null“, in religiösen Dingen ein Komödiant, als Gesandter Ludwigs XIV., umgeben von einem Heer von Jesuiten und andern Mönchen, im Orient die „fränkische Autorität“ repräsentierte. Es handelte sich wesentlich um drei Punkte: die päpstliche Suprematie, das Filioque und die „Transsubstantiation“. Der nachhaltigste Erfolg wurde hinsichtlich des dritten Punktes erzielt.

Neu war mir, wie ich offen bekenne, die Lehre des Bischofs von Salisbury, dass die hl. Eucharistie eigentlich aus zwei Sakramenten bestehe (S. 112): das Sakrament des Leibes bilde die Fortsetzung der leiblichen Berührung, mit der der Erlöser die Kranken heilte, die Schwachen stärkte, die Toten zum Leben rief; das Sakrament des Blutes hingegen sei das Gedächtnis der durch Christus vollzogenen und fortwährend zur Geltung gebrachten Versöhnung mit Gott, für den Gläubigen das Zeichen des Neuen Bundes, die Eingießung neuen persönlichen Lebens in die Seele. Bischof Wordsworth bezeichnet es als gedankenlos, die verschiedenen Gaben dieser beiden Sakramente miteinander zu konfundieren (to confuse), und als „in hohem Grade vermessen“, das eine für beide gelten zu lassen. Könnte nicht die Lehre, dass die hl. Eucharistie aus zwei wohl zu unterscheidenden Sakramenten bestehe, zu der Annahme verleiten, dass man berechtigt sei, gewöhnlich nur das Sakrament des Leibes zu empfangen, das Sakrament des Blutes hingegen etwa auf die erste hl. Kommunion zu beschränken? Ich will nicht unterlassen, beizufügen, dass der Verfasser ausdrücklich erklärt: „Beide sind für immer durch Jesu Liebe mit einander verbunden“, also wenigstens insofern doch nur *ein* Sakrament.

Nicht minder neu war mir, dass nach der alten römischen Kirchenordnung die Handauflegung nicht durch das Kollegium der Bischöfe oder Presbyter vollzogen, sondern einem einzelnen, zu dieser Funktion besonders gewählten Mitgliede des Kollegiums übertragen war. Eine Nachwirkung dieser alten römischen Ordnung sieht Bischof Wordsworth in der Thatsache, dass der Papst jeweilen die bischöfliche Konsekration ohne

Beziehung von assistierenden Bischöfen, die ebenfalls die Handauflegung vorzunehmen hätten, vollzieht (S. 131).

Von nicht geringer praktischer Bedeutung sind auch die Ausführungen über die Maxime des hl. Cyprian: „*Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur*“ (S. 173 ff.). Bischof Wordsworth zeigt, dass dieser Grundsatz als eine in der alten Kirche allgemein angenommene Rechtsregel gegolten hat und den Bischöfen unter Umständen die Pflicht auferlegte, über die Grenzen der eigenen Diöcesen hinauszugehen, um bedrängten Glaubensgenossen in andern Gegenden zur Herstellung kirchlicher Organisation und Einführung eines regelmässigen Gottesdienstes behülflich zu sein. Das kann ja auch geschehen, ohne dass damit die Rechtmässigkeit der kirchlichen Autorität in der betreffenden Stadt oder Gegend angefochten wird. Der Verfasser erinnert an die in Jerusalem residierenden Bischöfe. Hinsichtlich der Konsekration eines altkatholischen Bischofs für Italien ist er der Meinung, dass der englische Episkopat einen solchen Schritt nicht thun sollte ohne förmliche Zustimmung der andern altkatholischen Bischöfe, „deren Vereinigung eine Art provinzieller Organisation darstellt“. Daran schliesst sich der Satz: „Eine für jenes Land (Italien) jüngst erfolgte Konsekration durch einen Bischof irregulärer Antecedentien, dessen Wohnort, wie ich glaube, in den Vereinigten Staaten liegt, hat den Empfänger des Amtes in einen Gegensatz zu kirchlicher Ordnung gebracht, der meiner Meinung nach Mitglieder der Kirche Englands hindern muss, demselben Sympathie und Unterstützung entgegenzubringen“ (S. 177).

Ich verzichte hier auf weitere Mitteilungen und bemerke nur, dass man ganze Kapitel abdrucken müsste, wenn man alles wiedergeben wollte, was speciell für den Leserkreis dieser Zeitschrift von allerhöchstem Interesse ist. Die katholisch-theologische Fakultät in Bern wollte nach dem unvergesslichen internationalen Altkatholikenkongress in Luzern dem Bischof von Salisbury ein Zeichen ihrer ganz besondern Hochachtung geben, als sie ihm, mit Zustimmung des akademischen Senates, den Ehrentitel eines Doktors der Theologie verlieh; sie fühlt sich ihrerseits hoch geehrt dadurch, dass sich der Verfasser des vorliegenden Werkes auf dem Titelblatt ausdrücklich auch als Ehrendoktor der Universität Bern bezeichnet. Sein Buch

ist gewidmet „allen, die die glorreiche Kirche Gottes lieben und ihre Vergangenheit studieren, in der Hoffnung, dass sie noch glorreicher sich darstelle in den Tagen der Zukunft“.

E. H.

Petites Notices.

* D^r THÉOD. APOSTOLOPOULOS: *Traité de versification contemporaine*, 1 vol. in-18, 152 p., 1891. — *Résumé de la doctrine chrétienne orthodoxe*, br., 56 p. — *Résumé de l'Ancien Testament*, avec gravures, br., 64 p. — *Résumé du Nouveau Testament*, avec gravures, br., 64 p. — *Le droit de la propriété intellectuelle*, son histoire et son état actuel, 126 p., 1900; Athènes. — Ces publications, de genres si différents, attestent les talents multiples de M. l'avocat Apostolopoulos, qui s'applique à vulgariser les grands principes civilisateurs et moralisateurs du christianisme. L'auteur a publié une quantité d'autres ouvrages d'enseignement, qui ont en Grèce le plus grand succès. Malheureusement la traduction française n'en a pas été faite, que je sache. S'adresser, pour le texte grec, à Athènes, librairie Apostolopoulos.

* L. BONNET: *Le N. T. de N. S. J. C., expliqué au moyen d'introductions, d'analyses et de notes exégétiques*; 2^e édition revue et augmentée par A. Schrøder, pasteur à Lausanne; Lausanne, Bridel, gr. in-8^o, 559 p., 10 fr. — Ce volume contient l'Évangile de St. Jean et les Actes des apôtres. L'introduction (p. 9-52) traite de l'apôtre Jean, démontre qu'il est l'auteur du 4^e Évangile, réfute les objections faites à sa thèse, et indique le but et le plan de cet Évangile. L'introduction aux Actes des apôtres n'est pas moins importante (p. 309-331). L'auteur est au courant de toutes les questions actuelles. Les notes exégétiques sont nombreuses et claires, substantielles et judicieuses. Nous recommandons vivement cet ouvrage de foi, de bonne foi et de science.

* Ed. KÖNIG: *Fünf neue arabische Landschaftsnamen im Alten Testament, mit einem Exkurs über die Paradiesesfrage*; Berlin, Reuther & Reichard, 1902, M. 3. — M. le prof. Hommel s'étant prononcé contre plusieurs opinions de M. le prof. König,

celui-ci a publié cette savante et très spéciale brochure (78 p.), dans laquelle il défend sa doctrine et explique les mots : Assur, Mosar ou Masor (Midian), quelques noms de fleuves, Kus et Aribi (Arabien).

* D^r C. LÜLMANN: *Das Bild des Christentums bei den grossen deutschen Idealisten*; Berlin, Schwetschke, in-8°, 1901, M. 4. 80. — L'auteur expose avec beaucoup d'érudition et une grande précision les idées de Leibniz, de Lessing, de Kant, de Fichte, de Schelling, de Hegel et de Schleiermacher, sur le christianisme considéré en lui-même, dans la vie pratique et dans l'histoire. Cette étude est d'un grand intérêt.

* Ed. RUEL: *Du sentiment artistique dans la morale de Montaigne*; Paris, Hachette, in-8°, 1901. — Cette œuvre posthume d'un professeur à l'école des beaux-arts de Paris, est un peu délayée. On voudrait plus de concision et aussi plus de précision; mais, d'ailleurs, que d'observations extrêmement fines et justes sur le sentiment artistique en général, et sur les *Essais* en particulier comme œuvre d'art! Les contrastes entre Montaigne et Pascal y sont en parfait relief. Montaigne a aimé la vie terrestre en elle-même, bien qu'elle soit bornée et pleine de misères; il l'a aimée en artiste, qui veut peindre l'homme tel qu'il est et qui veut faire de ce portrait une œuvre d'art. Tel est le point de vue développé dans cet ouvrage. L'auteur l'a lui-même fort nettement indiqué. « Montaigne ne se propose pas comme modèle, il ne se prétend point moraliste, mais observateur; il ne donne pas tant des règles de conduite, des principes de morale que des faits moraux qu'il a recueillis, des exemples: il s'agit de tirer soi-même la leçon, et le plus souvent il faudra prendre l'instruction à contrepoil. C'est bien ainsi qu'il faut le rendre. Quant à ces règles, à cette morale, il y croit, il la reconnaît, et déclare qu'elle est fixée par la religion. Montaigne dit lui-même qu'il n'écrit pas pour tout le monde. Le fait est que ses pensées ne peuvent guère être abordées par le commun. La morale de Montaigne, contradictoire, difficile souvent à accorder avec les principes qu'il déclare professer et vouloir suivre, peut être dangereuse — de là les condamnations portées par l'Eglise contre les *Essais*. — Mais le fond de sa pensée est-il coupable? Montaigne est un artiste. C'est le mot qui explique toute sa morale... Sa philosophie

est la servante de son imagination, ou mieux de sa sensibilité. Sa morale, certes, n'est pas chrétienne. Est-ce une raison pour dire qu'il n'était pas chrétien?» (p. 425-426.)

* *Theologischer Jahresbericht* (Krüger), XX. Band, 1900, II. Abth. *Historische Theologie*; Berlin, Schwetschke, M. 12. — Ce volume de 507 pages (289-796) est une merveille de travail et de classification, et un trésor de renseignements précis. Impossible d'analyser cette analyse déjà si condensée. L'étude sur l'histoire ecclésiastique avant Nicée est due à M. Lüdemann (Berne); M. Preuschen (Darmstadt) la continue jusqu'au commencement du moyen âge; MM. Ficker (Halle) et Clemen (Zwickau) traitent le moyen âge; M. Loesche (Vienne) s'occupe du commencement de la Réformation à 1648; M. Kohlschmidt (Magdebourg) embrasse toutes les publications interconfessionnelles avec une ampleur rare (p. 537-612): sur l'ancien-catholicisme, voir p. 581-591. Voir aussi p. 794-796. Suivent des travaux non moins consciencieux de MM. Lehmann (Kopenhagen), Hegler (Tübingen) et Köhler (Giessen). — III. Abth. *Systematische Theologie*, bearbeitet von Mayer, Scheibe, Sulze und Elsenhans; M. 9.

* Aug. TRÜPELMANN: *Die moderne Weltanschauung und das apostolische Glaubensbekenntnis*; Berlin, Schwetschke, 1901, in-8°, 395 S., M. 7. — Quoique ce volumineux ouvrage ne contienne ni table des matières, ni titres de chapitres, il se lit avec un vif intérêt, parce qu'on y sent un homme vrai et sincère, qui s'est exactement caractérisé en mettant en tête de son volume ces deux mots: «Wahrheit mein Ziel, Wahrhaftigkeit mein Weg.» Son point de vue apparaît clairement dans les paroles suivantes (S. 18): «Wie soll man sich nun die Predigt eines undogmatischen Christentums denken, wenn das praktische Christentum doch des Dogmas als seines Fruchtbodens nicht entbehren kann? Die Predigt eines undogmatischen Christentums ist ein Unding, unlösbar, ebenso wie die Quadratur des Kreises.» Signalons aussi la caractéristique de l'Eglise romaine, p. 8-9.

Librairie.

- J. F. BETHUNE-BAKER: The Meaning of Homooousios in the Constantinopolitan Creed.
- J. B. CORNELOUP: Hefte zum « Alten Glauben ». 4. Mein Übertritt. Bekenntnisse eines ehemaligen Ordenspriesters; Leipzig, Wallmann, br., 32 S., 1901, M. —. 40.
- C^{te} DOMET DE VORGES: St. Anselme; Paris, Alcan, 1901, in-8°, fr. 5. (*Sera analysé dans le prochain numéro.*)
- E. HÆCKEL: Les énigmes de l'univers; trad. de l'allemand par Camille Bos; Paris, Schleicher, in-8°, 1902, fr. 10.
- A. HOUTIN: Les origines de l'Eglise d'Angers. La légende de St. René; Laval, Goupil, in-8°, 76 p., 1901. (*Sera examiné dans le prochain numéro.*)
- Dr. H. LESER: Das Wahrheitsproblem unter kulturphilosophischem Gesichtspunkt; Leipzig, Dürr, 1901, in-8°, 90 S., M. 2.
- C. M. ROBERTS: A Treatise on the History of Confession until it developed into Auricular Confession, A. D. 1215.
-