

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

Band: 16 (1908)

Heft: 61

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: 12.01.2026

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

BIBLIOGRAPHIE THÉOLOGIQUE.

Karl BRAIG: **Das Dogma des jüngsten Christentums.** Prorektoratsrede. Freiburg i. B. 1907.

Während D. F. Strauss in dem Buche, das sein „Bekenntnis“ sein sollte, „Der alte und der neue Glaube“, die Frage: „Sind wir (d. h. die Gebildeten der Gegenwart) noch Christen?“ entschieden verneinte, weil die Lehren des apostolischen Glaubensbekenntnisses im Innern des modernen Menschen keinen Widerhall mehr fänden, bemüht sich die moderne Religionswissenschaft, wie sie besonders von Adolf Harnack repräsentiert wird, das Wesen des Christentums derart zu ergründen, dass sie nicht die Hüllen des Christentums, nicht das, was am Christentum zeitgeschichtlich und vergänglich ist, sondern den *unvergänglichen Kern*, die *zeitlose Wesenheit* der christlichen Religion berücksichtigen und festgehalten wissen will. Das so gefundene *echte Christentum* soll nun mit der *echten Menschheitsreligion identisch* sein, das rechte Christentum ist nach dieser Lehre die Stimme der echten Menschennatur. Es wäre somit künftig nicht mehr zu unterscheiden zwischen dem alten Glauben des Christentums und dem neuen Glauben, der auf den Voraussetzungen einer christusfeindlichen Wissenschaft ruhen will. Es soll der andere Gegensatz zu bilden sein: Altes, getrübtes, und neues, reines Christentum; Christentum, das eine von den vergänglichen Hüllen der Religion war, und Christentum, in dem sich die lautere, unvergängliche Wesenheit der Religion darstellt.

Braig, Professor (früher der Philosophie, jetzt) der Dogmatik, entwickelt nun im ersten Teile seiner Arbeit die Antwort auf die Frage: Welches ist das Dogma des jüngsten Christentums? „Gott und die Seele, der Vatergott und das Gotteskind — unendlicher Wert der menschlichen Persönlichkeit.“

Dieser Gedanke, und er allein, soll das Bleibende und Wesentliche am Christentum, soll der zeitlose Kern, die Religion in den Religionen sein.

Einer solchen Fassung der religiösen Grunderkenntnis erscheinen konsequenterweise die Dogmen und Symbole des Christentums, z. B. Trinität, Weltschöpfung, namentlich auch die Gottheit Christi, als sinnwidrige Belastungen des religiösen Gefühls.

Der zweite Teil bietet die Kritik der vorhin skizzierten Religionslehre. Mit Recht billigt Br. die *idealistiche* Richtung der neuen Wissenschaft, gegenüber dem in unserer Zeit weit verbreiteten *Materialismus* des Denkens, Handelns und Wunschs. Aber ebenso mit Recht weist er die Behauptung als unbegründet ab, als ob dieser Antimaterialismus das *ganze* Wesen der christlichen und damit aller Religion sei, und hält daran fest, dass Jesus Christus seiner eigenen Aussage und der Lehre der Apostel entsprechend nicht im *metaphorischen*, sondern im *metaphysischen* Sinne der Sohn Gottes ist. Im folgenden wird der Nachweis erbracht, dass das Dogma des jüngsten Christentums kein wissenschaftliches Postulat, sondern reine Gefühlssache sei und auf I. Kant als seinen klassischen Bearbeiter zurückzuführen ist.

Dieser der rationalen Theologie Kants entlehnten Auffassung stellt Br. folgende Alternative gegenüber: Dementgegen wird die kalte Logik ihr Entweder—Oder geltend machen. *Entweder* geht dem drängenden Wollen, dem sehnenden Ahnen des Menschengemütes ein sehendes Wissen, ein prüfendes Schliessen zur Seite, und es zeigt dem Wollen und Ahnen ein höchstes Ziel; diesem aber legt das folgerichtige Beweisen nach dem Gesetze der Kausalität, auf objektive Erkenntnisgründe hin, die Eigenschaften Gottes bei. Dann ist die Kantsche Vorstellung vom Glauben und damit das Dogma des jüngsten Christentums, wonach die Religion ausschliesslich Willens- und Herzenssache und, weil Bedürfnis der praktischen Vernunft, einer theoretischen Begründung weder benötigt, noch mit einer solchen verträglich sein soll, als unerfüllbare Zumutung abzulehnen. *Oder* das Kantsche Philosophem und das Dogma des jüngsten Christentums wird festgehalten, aller Logik zum Trotz. Dann ist der Weisheit letzter Schluss die Meinung: das Verhalten des religiösen Gemütes, das sein Ringen nach einem un-

bestimmten Punkte hin mit dem Erringen eines Ziels, sein blosses Verlangen mit etwas Verlangtem, sein Gefühl für den „unbekannten Gott“ mit dem Glauben an den wahren Gott, den Glauben an das Sein Gottes mit dem Sein Gottes verwechselt — dies Verhalten muss von uns als die sinnwidrige Natur-einrichtung unseres Wesens einfach hingenommen werden, und in diesem Sachverhalt eben besteht das Geheimnis der religiösen Anlagen in jedem Menschen.

Neben diesem methodischen Fehler weist Br. endlich einen solchen in inhaltlicher Beziehung nach darin, dass die moderne Theologie in Hinsicht auf den unaufhebbaren Gegensatz zwischen Monismus und Monotheismus sich nicht entschieden auszusprechen vermag.

In der Arbeit Braigs dürfen wir eine Apologie der christlichen Lehre gegenüber den Versuchen einer Einschränkung derselben begrüßen.

Zum Schlusse eine Bemerkung. Beiläufig, in einer kurzen Anmerkung auf S. 44, findet sich der Satz: Autonomie der freien Vernunft und Kirchengemeinschaft sind im Grunde unausgleichbare Gegensätze. Vielleicht macht der gelehrte Verfasser diese Frage zum Gegenstand erneuten Nachdenkens und erinnert sich dabei an A. Günthers Ausspruch: Das Wort der Wissenschaft muss mit dem Worte Gottes nicht notwendig im Widerspruch, sondern kann in einer Harmonie mit ihm stehen, in welcher jedes dem andern Zeugnis gibt. (Eurystheus und Herakles. Metalogische Kritiken und Meditationen. Wien 1843, S. 334.) Dass Br. dieser Auffassung sehr nahe steht, beweisen die schönen Worte, mit denen er seine Rede schliesst: Der die Menschen von innen heraus unterweist, hat allerdings die Gewalt, durch sein Wort die Geister zu binden und die Gewissen. Der aber die Herrschaft der Wahrheit begründet und ausübt, kennt das Geheimnis, sich den Gehorsam der Seinigen durch die Geistes- und die Gewissensfreiheit zu sichern. Es ist damit zu allen Zeiten, wie es in der Urzeit des Christentums gewesen. Unter den ersten Aposteln des Auferstandenen war neben den Donnersöhnen ein Zweifler, ein Leugner, ein wilder Verfolger. Doch die Wahrheit liess sich von der Freiheit eines Thomas, von der Freiheit eines Petrus, von der Freiheit eines Saulus huldigen, und wer immer in ehrlichem Bestreben um die Wahrheit ringt, dem wird sie zum Lohn, indem sie zuletzt die ein-

zige Gebieterin seines Denkens, Wollens und Liebens wird. Nur das Verhalten des Mannes aus Kariot, der wissentlich wider die Wahrheit gerungen, spricht sich, nach dem ewigen Gesetze der Wahrheit, selber das Verwerfungsurteil.

Wenn Br. sich dabei ausser auf Innocenz III. auf Leo XIII. beruft, der in der Enzyklika *Immortale Dei* sagt: Illud quoque magnopere cavere Ecclesia solet, ut ad amplexandam fidem catholicam nemo invitus cogatur, quia, quod sapienter Augustinus monet, credere non potest homo nisi volens, so ist es wohl auch ihm nicht verborgen, dass er einseitig zitiert, und dass sich aus den Lehren und Handlungen der Päpste (und die sind doch im Grunde die „*Ecclesia*“) ein anderes Bild ergibt, wie denn auch sogar Augustinus einmal seinem richtigen Grundsatze nicht ganz treu blieb.

D.

Karl BRAIG: **Der Ursprung der religiösen Vorstellungen und die Phantasie.** Freiburg im Breisgau 1907.

Vorgenannte Abhandlung, veröffentlicht als Festschrift zur Feier des 81. Geburtstages des inzwischen verstorbenen Grossherzogs Friedrich I. von dem gegenwärtigen Prorektor der Universität Freiburg i. Br., will an drei Beispielen zeigen, welche Rolle die moderne Kritik der Phantasie bei der Bildung der religiösen Vorstellungen zuschreibt. Zu diesem Zwecke werden drei Philosophen aufgeführt, welche die religiöse Vorstellung, insbesondere die Gottesidee, aus der Phantasiätigkeit des Menschen herzuleiten versucht haben, nämlich Ludwig Andreas Feuerbach, Friedrich Albert Lange und Wilhelm Max Wundt. Alle drei stimmen darin überein, dass nach ihnen die Religion ihrem *Inhalte* nach ein *Erzeugnis* der Phantasie sein soll. Im einzelnen aber weichen sie voneinander ab. Während nach Feuerbach die religiösen Vorstellungen infolge von *Erkrankungen* entstehen, welche die Phantasie anstecken, wird nach Lange die Religion durch die *gesunde* Phantasie geschaffen kraft des natürlichen Bautriebes im Menschengeiste, der zur Erdichtung, wie der spekulativen, ethischen und ästhetischen Ideen, so der religiösen Ideale drängt. Für den Materialisten der Hegelschen Schule ist die Religion etwas Abnormes, Schädliches, Verwerfliches; nach dem Idealisten der neukantischen

Richtung ist die Religion zwar nichts Objektives, Konstitutives, aber ein Normatives, Regulatives. Beiden zufolge weist der religiöse Gedanke nicht auf ein Seiendes hin, das, vom Denkenden wesentlich unterschieden, substantiell für sich wäre, sondern alles Religiöse ist ein Etwas an und in einem Etwas, eine Erscheinung, die besagt und bedeutet: dort eine naturwidrige Beschaffenheit, welche durch das unselige Zusammentreffen unseliger Umstände bewirkt wird, den Menschen herabdrückt und entwürdigt; hier eine naturgemäße Bestimmtheit, welche in dem transzendenten Keim seines Wesens angelegt ist, den Menschen über sich selbst erhebt und beseligt. Bedeutet für Lange die Religion eine ideale Ergänzung der Realwelt, so stimmt ihm Wundt darin bei, nur soll die religiöse Vorstellung nicht durch die frei schaffende Synthese der dichterischen Phantasie, sondern durch die „Apperzeption und Personifikation“ der experimentell kontrollierbaren „mythologischen Phantasie“ zu stande kommen.

Auf die formalen Einwürfe Braigs gehen wir hier nicht ein, sondern erinnern nur daran, dass alle drei Systeme an demselben Grundübel krank sind, indem der Monismus alles Seins ihre notwendige Voraussetzung und Grundlage bildet. Gerade dadurch aber wird der Leser an das grosse Verdienst erinnert, das sich Anton Günther und seine Schüler (z. B. Peter Knoodt und Theodor Weber) erworben haben, indem sie, auf dem festen Boden des Selbstbewusstseins stehend, von hier aus den doppelten Dualismus von Gott und Welt und innerhalb der letztern von Geist und Natur sichergestellt und damit das wissenschaftliche Fundament für die Ontologie des positiven Christentums gelegt haben.

D.

Rev. R. J. CAMPBELL, M. A.: **New Theology Sermons.** City Temple, London, Williams & Norgate, 1907, price 6 s.

I observed that a writer in the *Katholik* had rather seriously misinterpreted a paper read by Archdeacon Sinclair the other day at the Church Congress at Yarmouth. He was supposed to have sided with the Pope against the "Modernist" movement in the Roman Church. This was far from being the case. There are "Modernists" and "Modernists". The "Modernists" in (or

are they *out of*?) the Roman Church would have almost universal support in England in their crusade against the antiquated theology and the antiquated philosophy of that Church, and against the sweeping denunciations of modern science which have been in favour with the Vatican ever since the notorious *Syllabus*. But the English "Modernists" are condemned, when they *are* condemned, for a different reason. It would be untrue to say that the modern school of Biblical criticism is not supported by a considerable body of opinion at the Universities and elsewhere. But a still more considerable body of opinion exists, scattered throughout the country, though it makes less noise, and is more modest in its claim to represent intellectual and scientific opinion, and it is entertained by men who believe that a good deal of English "Modernism" goes much too far. The school to which Archdeacon Sinclair belongs has not the slightest wish to restrict freedom of thought in any direction. But it claims the right at least to reserve its judgement when conclusions are announced which tend to remove Christian belief from its firm basis of historical evidence and to place it upon the shifting sands of mere opinion. Men of this school observe that the English "Modernist" is apt to rely more on assertion than proof; that he is in the habit of announcing—somewhat pompously, by the way—that his conclusions are the "indisputable results of modern scientific criticism"¹⁾, whereas they seem to those who do not belong to the English "Modernist" school to be extremely disputable, and to depend on statements and arguments which are by no means scientific; and that he is inclined to be extremely restive under the careful criticism which, as every competent reasoner knows, is absolutely necessary before any new scientific results

¹⁾ "I have ventured to enter a demurrrer against this summary method of foreclosing a controversy of such magnitude. I have pointed out that, even if the results could be regarded as settled, there is a prior question to be answered: *How* are they settled? I have tried to show that from the first a pronouncedly rationalistic strain has entered into this criticism, and that the methods it employs are not such as to command our confidence." Professor Orr, *The Bible under Trial*, p. 78. Yet Mr Addis does not scruple to assume (*Contemporary Review*, Nov. 1907, p. 590) that Moses did not "write or compile the Pentateuch", and that the book of Isaiah does not "proceed from one hand", in spite of repeated protests from Professor Orr and other scholars as competent as he, against presuppositions of this kind.

can be said to be established. The history of scientific discovery shews how frequently the first inquirers in any department of research have taken steps which, however useful as pioneer work, have ultimately had to be retraced¹⁾. And theological authorities in England as highly respected as Professor Flint, a most able and severe logician, have demanded that the modern critic should be severely criticized before his conclusions shall be regarded as proved, while the great historian and theologian Döllinger has said of Wellhausen, the well-known Old Testament critic, that he "could not get on with him at all"; that his *Prolegomena* are "full of unproved assumptions". The Continental reader must not be too hasty, therefore, in confounding the position of the English opponent of "Modernism" with that taken up by the Pope in his recent Encyclical.

Dr Campbell is known widely in England as the author of a volume entitled *The New Theology*, which seeks to "restate the essential truth of the Christian religion in terms of the modern mind". That such a "restatement" is necessary, there can be little doubt. Recent scientific discovery has unquestionably enlarged and corrected our conceptions of God. A well-known English writer was wont to complain that the modern Protestant divine speaks as familiarly of God as though "he were a man in the next street". And Dr Campbell quotes "a witty Frenchman" as saying that "in the beginning God created man in His own image, and that man has ever since been returning the compliment by creating God in his". No fair-minded Christian can deny that there is a great deal of truth in this witticism. It is most difficult to avoid Anthropomorphism in reasoning about God. We need to correct our conclusions on topics so high by a comparison of our theories with facts. And Protestant as well as Roman theologians have in the past been perpetually at work in limiting freedom of thought by ill-con-

¹⁾ "If theology makes mistakes, so also does Science. Progress has been accomplished, in science as in theology, by the gradual unlearning of errors and discarding of defective theories for new and more adequate ones." Professor Orr, *The Bible under Trial*, p. 203. It may not be amiss to remark that Professor Orr's book did not come into my hands before this review had been written. I am not sorry to be able to quote so distinguished and accomplished a scholar in support of what I have said.

sidered definitions. Gregory of Nazianzus has told us that in his day he was free to speculate “about the world—or worlds—about matter, about soul, about more or less perfect rational natures, about resurrection, about judgement, recompense, the sufferings of Christ”¹⁾. Every theological student must lament the way in which divines, from his time almost to our own, have endeavoured to close up all avenues of thought by their manufacture of dogmas. The only complaint one has to make of Dr Campbell is that he has carried the contrary process too far—that while controverting this tendency in those who went before him, he has fallen into the same mistake as they, and has substituted dogmas of his own for the well ascertained historical facts on which Christianity reposes.

The volume at the head of this notice consists in sermons in support of the statements contained in the work to which we have been referring. It is therefore less systematic and less interesting than his former volume. He tells us in his Preface that this “New Theology is Christianity stripped of its mischievous dogmatic accretions”. Is he quite sure that it is not stripped of something more? As he goes on to say, “all he cares to do is to deliver his own message, and leave the effect to the test of time”. But what we want in these days is the “message” of Jesus Christ, and not of this or that modern preacher of “New Theologies”. If we can get the former “stripped of dogmatic accretions”, well and good. But if we only get the latter, we may find that it is only “going further and faring worse”. Dr Campbell may be right in thinking that theologians have exaggerated the sinfulness of sin, and laid too little stress on the effects of redemption from it, and that therefrom not a little morbid self-consciousness has come. But if we deny the objectivity of sin; if with St Augustine, with whom Dr Campbell concurs, we declare that it is no more than a *privatio boni*; if we go further with Dr Campbell, and declare that sin is only a mistaken mode of seeking God, we may find that we have fallen into no less disastrous errors on the other side. Dr Campbell is doubtless right when he complains that the ordinary view of salvation is too “individualistic”, and that certain widely accepted Protestant theories of Propri-

¹⁾ Orat. 33. De Theol. 1.

tiation are erroneous and have in many cases proved fatal to belief in Christianity. But it does not follow thence that we shall be perfectly safe in "disabling the judgement" of St Paul, and denying the authenticity of the Fourth Gospel. That Gospel, Dr Campbell tells us, is "his favourite Gospel", and he proceeds forthwith to tell us that we must not believe what it says. The reason he gives is not exactly conclusive. Jesus talks "more about Himself" in this Gospel than in the others. A well informed theologian of the second century¹⁾ tells us that it was precisely because no record existed of what He "said about Himself" that St John's disciples were induced to ask Him to write it. Dr Campbell denies that Christ could have asserted His sinlessness. But he fails to observe that St Peter, St Paul, and the writer of the Epistle to the Hebrews, all assume it as a first principle of their teaching²⁾. Where did they get the principle from except from the universal tradition diffused throughout the Church which St John, before his death, was prevailed upon to write down?

The sermons in the volume before us are often beautiful and able. They deviate less from traditional Christianity than Dr Campbell's former volume would have led us to expect. But the danger in them lies in this; that the root-truths of Christianity have been rudely removed from the historical and spiritual foundations on which they have reposed from the first, and placed upon the basis of Dr Campbell's private predilections. Whether this is quite as safe and permanent a basis on which to build them as the former it may be permitted us to doubt. Historical evidence is the only foundation on which the facts of history, human or Divine, can possibly repose. A religion which depends on no sounder basis than public opinion is hardly likely to be very durable. Neither is it likely that belief in Christ will be more stable and settled when all the historical documents which refer to him are discredited or disputed. "Traditionalist" has become a term of reproach in our time. That there may sometimes be justice in the reproach cannot be denied. The Pharisees were traditionalists, but why? Because they put their own opinions on a level with historical fact. Our

¹⁾ Clement of Alexandria.

²⁾ 2 Cor. V, 21; Heb. IV, 15; IX, 28; 1 Pet. II, 22. See also Is. LIII, 9.

English Modernists are, in this respect, worse than the Pharisees. The former put *their* own opinion *above* historical fact. It is not "tradition", but baseless tradition, which should be decried. If it conflicts with the Word of God, we have high authority for rejecting it. There is a sense in which tradition is history, and history tradition. And that, as has been proved a million times over, is the case with the documents which have been handed down as the title deeds of the Christian Church.

J. J. LIAS.

(M^{me}) C. COIGNET: **L'Evolution du protestantisme français au XIX^e siècle.** Paris, Alcan, in-16, 1908, fr. 2. 50.

Ce très court résumé des origines de la Réforme protestante et de son histoire jusqu'à nos jours, ne saurait être résumé à son tour: ce serait le rendre encore plus incomplet qu'il n'est. Le mieux est d'en signaler les avantages aux lecteurs. Ils y trouveront des portraits de quelques protestants, faits avec bienveillance et intéressants. Celui de Calvin pourtant n'est pas flatté: c'est « le conducteur d'hommes le plus impérieux et parfois le plus tyrannique que l'histoire ait connu » (p. 57); la forme qu'il donne à la Réforme est « antipathique au génie de la nation » (p. 21). Cette antipathie nationale est certainement une des causes de l'échec du protestantisme en France, antipathie que n'a pu contrebalancer l'incontestable noblesse d'âme d'un grand nombre de protestants. Il y a eu d'autres causes: les incertitudes et même les contradictions qui ont dominé parmi les premiers réformateurs; les trop grandes lenteurs des réformés à s'organiser, lenteurs telles que, même encore en 1555, donc pendant plus de quarante ans, « il n'y avait pas encore proprement aucune Eglise dressée dans toutes ses parties » (p. 16); en outre, les persécutions de l'Etat, chose capitale en France; les exagérations du Réveil, que la nation ne pouvait approuver; le courant kantiste, si plein de confusion et de contradiction, et partant si contraire à l'esprit français; enfin, les constantes divisions, qui fatiguent et répugnent.

L'auteur est sincère; elle ne dissimule pas les torts. Elle pense toutefois que dans les deux courants qui entraînent la

pensée protestante, on peut découvrir, comme essence de la foi, la communion intérieure avec Dieu par le Christ, tout en respectant la variété des symboles et des Eglises, qui correspond à la variété de nos besoins religieux (p. 8). Sur ce fondement, elle fait appel à l'union, non à l'union des Eglises, qui, selon elle, se heurterait à la conscience comme à la tradition (p. 167), mais simplement à l'union des âmes. L'intention est bonne, car c'est par l'union des âmes qu'on arrivera à l'union des Eglises. Quand les âmes seront unies, ni les consciences ni même la tradition ne s'opposeront à l'union des Eglises. L'auteur doit le reconnaître, elle, qui donne à la Réforme pour premier fondateur le gallican Gerson, et qui aurait pu voir aussi des réformateurs dans tous les catholiques qui, bien avant Gerson, ont cherché à réformer l'Eglise malgré Rome. Malheureusement l'auteur ne connaît pas d'autre catholicisme que le catholicisme romain. L'histoire de l'Eglise montre cependant, même en Occident, une quantité de catholiques, soit parmi les théologiens, soit dans le peuple, qui n'ont cessé de combattre le romanisme ou l'ultramontanisme, tout en reconnaissant que l'évêque de Rome était le patriarche de l'Occident. La méconnaissance de ce fait si grave et si lumineux fait que M^{me} Coignet, à la suite d'Auguste Sabatier, a mal posé la question, en ne distinguant que deux sortes d'Eglises, qu'elle appelle les Eglises d'autorité et les Eglises de libre examen (p. 163), comme si l'autorité et le libre examen étaient incompatibles. Pour elle, l'Eglise d'autorité c'est avant tout l'Eglise de Rome; et comme elle confond Rome avec le catholicisme, elle fait naturellement du catholicisme une religion exclusivement d'autorité. C'est ici qu'elle se trompe gravement. Les catholiques non ultramontains (et il y en a eu bien avant Gerson, bien avant Lefebvre d'Etaples, etc.), ont pratiqué le libre examen en le conciliant avec l'autorité; l'autorité de l'Eglise universelle n'était pour eux que l'autorité des enseignements du Christ dûment et historiquement constatés par le témoignage universel, constant et unanime, et les enseignements du Christ étaient, en outre, très librement expliqués par les Pères, par les docteurs, par tous les simples fidèles qui en étaient capables. On conciliait ainsi, dans l'ancien catholicisme, l'autorité qui attestait les enseignements divins du Christ, et la liberté qui les expliquait suivant la science du temps.

M^{me} Coignet croit que les catholiques *romains* (les seuls qu'elle connaisse) et les protestants s'alimentent à la même source de la foi (p. 166), à savoir: la révélation divine. Elle ne voit pas que la révélation divine, pour les protestants, est celle qui est dans les Ecritures, et pour les catholiques *romains*, celle qui est formulée par le pape. La différence est radicale, et M^{me} C. s'abuse naïvement quand elle considère l'Eglise catholique (romaine) « comme une prolongation de la révélation divine ». *Prolongation!* Pour M^{me} C., cette prolongation n'est sans doute qu'une répétition de la parole du Christ; mais ne sait-elle pas que, pour Rome, c'est une addition, un accroissement, voire même un changement de non en oui? Son appel à M. Doumic pour éclaircir un point de foi, est un éclair (p. 165)! L'éminent critique s'en est tiré en habile homme, en consultant un ecclésiastique anonyme qui lui répond de Rome en renvoyant, non moins habilement, M^{me} C. à *l'âme de l'Eglise*. Oh! le bon billet qu'a Madame! Si M^{me} C. se contente de savoir que toutes les âmes de *bonne foi*, payennes et autres, appartiennent à l'âme de l'Eglise, et si c'est là toute l'union des âmes qu'elle poursuit, ce n'était vraiment pas la peine d'écrire son volume. Elle pense que le catholique (romain) agenouillé devant le prêtre, ne voit en lui que le ministre de Dieu (p. 167), et elle en conclut que dès lors protestants et catholiques sont unis en Dieu! Elle ne voit pas que, pour le catholique *romain*, le prêtre, ministre de Dieu, peut et doit imposer à la conscience des fidèles tout ce qu'il plaît au pape infaillible de déclarer dogme divin.

C'est dommage. Ce livre, qui renferme de très bonnes intentions et d'utiles indications, aurait pu finir par autre chose qu'un quiproquo et une illusion.

E. MICHAUD.

Joseph FABRE: **La pensée moderne, de Luther à Leibniz**
Paris, Alcan, in-8°, 1908, fr. 8.

C'est une grande œuvre que M. J. F. est en train d'achever. Après la *Pensée antique* (de Moïse à Marc-Aurèle), après la *Pensée chrétienne* (des Evangiles à l'*Imitation de J.-C.*), voici la *Pensée moderne*. Que de choses dans ce volume! On y trouve non seulement des esquisses de nombreux écrivains, mais plu-

sieurs sont étudiés très sérieusement, notamment Descartes, Pascal, Leibniz, Spinoza, Locke; et ce qui est encore plus précieux que l'érudition déployée, c'est l'esprit de l'œuvre. On le saisira aisément dans les pensées suivantes:

« Pour être chrétien, il faut n'être pas romain. » Ce mot est de Luther. Il a son écho dans maintes pages, par exemple: — « Les deux Conciles de Trente et du Vatican, dont la compagnie de Jésus fut l'âme, ont fait à l'Eglise autant de mal que lui en a fait Luther. Ils étaient sans doute le développement logique de l'autocratie romaine; mais, par cela même qu'ils ont mis en plein relief tout l'excès d'une tutelle tyrannique exercée sur les consciences, ils en ont préparé la fin » (p. 91).

« En même temps que l'Eglise (lire *romaine*) se divinise, que l'écart s'élargit entre la pensée catholique (lire *romaine*) et la pensée moderne, et que mûrit le dogme de l'infaillibilité papale, l'individualisme se manifeste ici et là par de beaux types, dans le monde catholique. Tels en France, au XVII^e siècle, les jansénistes qui constituèrent un si curieux groupement de fortes âmes » (p. 92).

« Pour la logique *romaine*, le gallicanisme, tout comme le jansénisme, n'était qu'une forme du protestantisme se ramenant lui-même au déisme, pur déguisement de l'athéisme » (p. 97). — Ce jugement porté par l'auteur sur le gallicanisme, le jansénisme et le protestantisme, *au point de vue romain*, mérite la plus grande attention. Ce point de vue romain est complètement erroné. Malheureusement, Rome a su le faire passer dans d'autres Eglises, qui ont eu la simplicité de l'accepter les yeux fermés. Et il est très difficile aujourd'hui de les faire revenir sur cette erreur, à laquelle elles tiennent par atavisme et routine. Que des esprits éclairés comme celui de M. J. Fabre aient le courage de le démasquer et de le réfuter, il faut les en remercier vivement: ils rendront un important service à la vérité.

A propos de la tradition et de l'évolution des dogmes, M. F. dit excellemment: « Ce n'est plus à titre de dépositaire de la vérité que l'Eglise est infaillible ... Le dogme évolue avec l'Eglise concentrée dans le Souverain pontife, qui est le Christ incarné comme le Christ était Dieu incarné. Mais dire que le pape, quoi qu'il décide, est la tradition vivante, n'est-

ce pas dire qu'il n'y a pas de tradition? Le propre de la tradition, c'est de rendre le présent solidaire du passé; et voici désormais que le présent est tout. Le contenu historique de la tradition ne compte plus. C'est une simple étiquette sous laquelle l'inspiration du pape mettra ce qui lui paraîtra opportun. Quand même les papes de demain contrediraient le pape d'hier, il demeurera bien entendu qu'ils ont les uns et les autres le privilège de l'inaffabilité. Avec cette doctrine, les *absurdités* et les *violences*, qui dans l'histoire de l'Eglise scandalisent l'esprit moderne, ne sont plus que les étapes nécessaires d'une miraculeuse évolution » (p. 125).

On ne saurait mieux dire. Les pages de cette trempe abondent. Je regrette de ne pouvoir les citer; mais je reviendrai sur ce *très utile* et *très suggestif* volume.

E. M.

H. HEMMER, A. LAURENT, G. OGER: **Doctrine des apôtres, Epître de Barnabé.** Paris, Picard, in-12, 1907, fr. 2. 50.

Jamais il n'a été aussi opportun, aussi nécessaire que de nos jours, de remettre en lumière les documents doctrinaux et moraux de l'ancienne Eglise chrétienne. Nous sommes aujourd'hui débordés par un tel déluge de faux dogmes, de superstitions malsaines, de publications théologiques insensées, qu'il n'est que temps de rappeler les chrétiens à la sobriété et à la sagesse des Pères, et d'abord des Pères dits apostoliques, de ceux-là même qui ont connu ou qui auraient pu connaître les apôtres. C'est le but que poursuivent MM. H. Hemmer et Paul Lejay avec leur Bibliothèque de *Textes et Documents* pour l'étude historique du christianisme.

La *Revue* se fera un devoir de faire écho à tous les volumes de cette collection qui lui seront communiqués. J'ai sous les yeux le volume contenant le texte grec et la traduction française soit de la *Didachè*, soit de la *Lettre de Barnabé*. Ce texte et cette traduction sont précédés d'une histoire littéraire de ces deux documents et d'une analyse substantielle de leur contenu. On y trouve la note juste sur le baptême, les jours de jeûne, les temps de la prière, l'eucharistie, le ministère de la parole (apôtres, prophètes, docteurs), la hiérarchie (élection des évêques), la confession des péchés. Les deux auteurs sont

préoccupés d'indiquer aux chrétiens la voie qu'ils doivent suivre et celle qu'ils doivent éviter. Ces leçons de morale et de sainteté sont bienfaisantes. Elles reposent par leur bon sens et par le souffle divin qu'on ressent en soi en les lisant. Que nous sommes loin, par exemple, en lisant ce qui est dit de l'eucharistie, du mysticisme de fantaisie dont les prétendus livres de dévotion sont aujourd'hui remplis, et des élucubrations théologiques qui, au lieu d'inciter les consciences à la piété, tendent plutôt à les en détourner!

Remercions les auteurs et l'éditeur de cette excellente publication, et répandons-la le plus possible. E. MICHAUD.

L. LABAUCHE: **Leçons de théologie dogmatique.** Paris, Bloud, in-8°, 1908, fr. 5.

C'est avec un vif plaisir que nous saluons le 1^{er} volume d'un cours de théologie dogmatique en langue française: *rara avis*. Malheureusement l'auteur ne commence pas par le commencement, en sorte que l'on ne peut pas se rendre un compte exact de son enchaînement des matières, chose cependant de première importance en un tel travail. L'auteur indique quelques-unes des questions qu'il traiterait dans un volume de « pro-légomènes », mais quel est son plan de Dogmatique générale? Il nomme « la révélation, le miracle, l'inaugurabilité pontificale, la constitution de l'Eglise »; est-ce tout? Quant à la Dogmatique spéciale, elle renferme, selon lui, d'abord la trinité, l'incarnation, la rédemption; puis l'homme considéré dans l'état de justice originelle, de péché originel, de grâce, de gloire ou de damnation; enfin les sacrements.

Qu'il me soit permis de remarquer: 1^o que traiter de l'inaugurabilité pontificale avant la constitution de l'Eglise, c'est commettre l'illogicité de la charrue avant les bœufs; 2^o que parler du ciel et des autres fins dernières avant les sacrements, c'est une autre anomalie.

L'auteur commence par en appeler au décret de Pie X: *Lamentabili sane exitu* (3 juillet 1907) et par tomber sur le protestantisme libéral. Etrange méthode. Celle qui explique le sens des dogmes par les décisions du Concile de Trente, voire même par le Concile (dit *plénier*) de Carthage de 418, auquel

il attribue des définitions de foi (p. 42), n'est pas moins étrange. Elle suppose sur l'autorité de l'Eglise, sur la nature du dogme, et sur les conditions d'une définition dogmatique, des notions difficiles à justifier.

L'auteur avoue que ses travaux « ne sauraient être qu'une apologétique de la foi définie par les conciles ». C'est dire qu'il identifie les formules dogmatiques avec les dogmes mêmes. Et comme il suppose que ce reproche ne lui est adressé que par les protestants, il croit se justifier en leur faisant remarquer qu'ils devraient d'abord (ce qu'ils ne font pas) « s'affranchir de leurs préjugés confessionnels ». Il ne remarque pas que, de part et d'autre, la culpabilité est la même.

Cette façon de discuter ne semble pas de bonne augure; et le mal s'aggrave, lorsque l'auteur déclare, sans autre preuve que son assertion, que « la synthèse théologique des grands docteurs du moyen âge est donnée comme *définitive* en ce qu'elle a d'essentiel » (p. X). Cet ouvrage est donc essentiellement scolastique. L'auteur, effectivement, n'a pas pour but d'exposer une théologie scientifique d'après les exigences actuelles de la science, mais seulement de justifier les données de la scolastique et des conciles romanistes. Il parle du développement des dogmes et il croit en cela être dans le sens de Vincent de Lérins (qu'il cite p. IX); il ne remarque pas que ce ne sont pas les dogmes, doctrine fixe, qui doivent se développer, mais bien la connaissance que nous en avons, la foi que nous leur accordons, et qu'ainsi ce développement, ce progrès est celui de notre esprit, de notre âme, progrès subjectif, et qu'il doit se faire « *in eodem dogmate, eodem sensu, eademque sententia* ».

Ce volume est, dans le plan susindiqué, le second de la Dogmatique spéciale. Il s'efforce d'expliquer d'abord ce que sont les deux ordres naturel et surnaturel; il admet même, entre eux, du *préternaturel*, qu'il appelle surnaturel relatif (p. 13). Il est de ceux qui peuvent décrire par le menu l'état de justice originelle, les dons naturels, préternaturels et surnaturels, dont fut doué Adam! Ainsi Adam était, dès sa naissance, exempt de la mort, exempt de la concupiscence, exempt de la souffrance, exempt de l'ignorance, et, de plus, « il avait reçu une science supérieure tant sur les choses divines que sur le monde et sur l'humanité » (p. 41)!

On se demande comment un homme aussi parfait, aussi surnaturalisé et aussi *déifié*, qui « n'éprouvait aucune peine à dominer ses passions » (p. 41), qui d'ailleurs était exempt de toute concupiscence, comme de toute ignorance, on se demande, dis-je, comment ~~un~~ tel homme a pu se rendre coupable de manger d'un fruit défendu par Dieu, et cela, sur le dire d'un serpent! L'auteur n'explique pas cette impossibilité. Il se rejette sur une autre objection, celle qu'on tire des sciences naturelles, lesquelles montrent les anciens hommes comme très imparfaits et très éloignés de l'âge d'or en question. Mais sa prétendue réfutation n'est que la preuve de son très grand embarras (p. 47-49).

Et sur quel argument fait-il reposer cette surnaturelle perfection d'Adam? Sur une très mauvaise interprétation d'un texte de St. Paul. « S'il est, dit-il, une idée fondamentale dans les Epîtres, c'est bien celle-ci: de même que l'humanité a été rendue esclave par le péché d'un seul homme, de même elle a été sauvée par l'œuvre rédemptrice d'un seul homme. *Il y a donc parité entre le Christ-Sauveur et Adam pécheur. Dès lors, il ne saurait y avoir une trop grande inégalité entre la perfection du Christ et celle du premier homme.* Le très haut état de grâce du Christ permet donc de faire cette *conjecture* (!?), que le premier homme, lui aussi, *a dû être constitué en grâce* » (p. 33).

Tout le volume est rempli de « conjectures » de cette force, et ce sont ces « conjectures » qu'on donne comme des démonstrations, et comme de la théologie *positive*!

L'auteur prétend justifier son interprétation des dogmes (c'est-à-dire les assertions du Concile de Trente), par la « tradition des Pères ». Mais quelle tradition! Par exemple, pour prouver que le premier homme a été élevé à l'ordre surnaturel, il annonce d'abord « les Pères de l'Eglise d'Occident », et il se borne à un texte d'Irénée (p. 36). Et encore, à la suite de ce texte, se sent-il contraint d'ajouter (p. 37): « Sans doute, cette exégèse est *contestable*, comme d'ailleurs celle de *presque tous les Pères*, qui tirent beaucoup plus leur doctrine de la foi traditionnelle dont ils vivent que de l'Ecriture qu'ils invoquent comme par accident. » Quant aux Pères orientaux, il dit: « Chez eux, *il n'est pas question* de la doctrine de l'état de grâce du premier homme avant St. Jean Chrysostome... Et même ce

n'est pas qu'en St. Jean Chrysostome il soit formellement question de la doctrine de l'état de grâce du premier homme; elle est seulement *sous-entendue*, mais d'une manière qui ne fait aucun doute» (p. 37). Voilà ce qu'on représente comme *la preuve de tradition!* N'est-ce pas se moquer de la tradition et de l'histoire?

La preuve dite d'Ecriture sainte n'est pas plus péremptoire. Lorsque l'auteur ne trouve pas dans les livres primitifs de quoi démontrer la doctrine romaine sur l'état primitif, il les néglige pour recourir aux livres postérieurs, les seuls dont il tienne compte. Il érige même ce procédé très simpliste en méthode. Dans son paragraphe intitulé: «La méthode à suivre dans l'interprétation des premiers chapitres de la Genèse», il déclare «qu'il sera préférable de s'inspirer résolument de la doctrine en question, *considérée à son point d'arrivée*, c'est-à-dire à telle époque de son développement» (p. 30). Il appelle développement de la doctrine biblique non pas celle qui est, ou même qui n'est pas dans les livres bibliques, mais, dit-il, «*celle-là même* que Dieu, par une providence *toute particulière*, entretient *dans le cœur* des différentes générations religieuses qui se succèdent, afin qu'elle serve à la direction de leur vie morale» (p. 29). Ainsi rien de plus facile: la doctrine romaine n'a-t-elle pas de fondement dans les Livres saints, on y supplée en consultant les *cœurs* de telle génération, c'est-à-dire en citant quelques assertions de quelques théologiens romains en faveur de cette doctrine, et avec ces assertions apparaît le vrai sens des Ecritures!

Même facilité à se tirer d'embarras à propos du surnaturel. A la page 20, l'auteur le définit «une sorte de *déification substantielle* de la personne humaine». Mais, à la page 23, il dit: «L'ordre surnaturel, en venant se greffer sur l'ordre naturel, *ne le déifie pas substantiellement*, mais accidentellement seulement.» Il remarque en note, avec bonhomie (je pense): «Il est maintenant facile de comprendre l'expression *peut-être un peu trop scolaistique* qu'on a cru *devoir* employer plus haut, celle de *déification substantielle*.»

L'auteur définit la vie de la grâce dans l'homme: «la vie même dont Dieu vit»; et «la grâce, c'est avant tout Dieu venant dans l'âme» (p. 20). Puis, considérant que Dieu est déjà «présent à tout ce qui est en dehors de lui, *substantiellement*»,

il semble assez embarrassé pour expliquer le mot de St. Pierre: *ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ.* Alors, il déclare que l'homme n'est qu'un analogue de Dieu, et que « l'homme ne conçoit Dieu *que comme un analogue de lui-même*, mais un analogue dont la perfection est infinie». Et il essaie de justifier cette singulière conception, en ajoutant: « *En effet, tout aussi bien que Dieu*, l'homme *tend* vers le vrai, le bien, le beau. » Alors, si la vie surnaturelle (cette déification substantielle, ou accidentelle) n'est qu'une analogie, comment comprendre le mot de St. Pierre? Il répond que cette expression « ne doit pas être prise à la lettre », et il recourt à deux images, celle du prince et celle du petit filet d'eau. « Dieu vient habiter dans l'âme à la manière d'un prince qui vient habiter dans son palais... Dieu adapte l'âme aux exigences de sa divinité (p. 21) ... Qu'on se représente un *pauvre* petit filet d'eau se dirigeant difficilement vers la mer, c'est-à-dire vers son but, et menacé à chaque instant par un obstacle, de prendre une orientation toute différente. Que survienne alors un torrent, dont l'orientation vers la mer est irrésistible et impétueux. Le pauvre petit filet d'eau est pris et emporté» (p. 24). Que devient la liberté de l'homme, emporté par ce torrent *irrésistible*? « Toute comparaison cloche », répond l'auteur. Et c'est avec ces comparaisons qui « clochent », que l'on prétend expliquer la théologie romaine de la justice originelle, de la grâce, etc.

La manière d'expliquer la mort comme résultat du péché, et de prendre à la lettre le mot figuré de St. Paul; l'affirmation, sans preuve, qu'il y a un *status termini*, c'est-à-dire un état dans lequel l'homme « est arrivé dans la *pleine* et *entièbre* possession de sa fin » (p. 15); l'appel à des Tatien, à des Tertullien, à des Origène, etc., quand on peut les interpréter d'une manière favorable à Rome, et le dedain avec lequel on les condamne quand leur doctrine condamne le système romain, tout ce sans-gêne manque de sérieux. La conclusion du volume mérite aussi d'être signalée; c'est un essai de justification de la mariologie la plus sophistique. Le mot « *gratia plena* » est interprété à la lettre: Marie a *donc* toute la grâce, donc l'exemption du péché originel, donc l'assomption dans le ciel (« *doctrine certaine* », p. 414), donc la corédemption du genre humain, donc le pouvoir d'intercession! Donc la mariolâtrie actuelle est justifiée, amplement!

Nos enfants du catéchisme riraient de tels sophismes, même si on leur disait qu'ils sont revêtus de l'*imprimatur* du cardinal Richard.

E. M.

M. LEPIN: **L'origine du IV^e Evangile**, 2^e édition. Paris, Le-touzey, in-18, 3 fr. 50, 1907.

Lorsqu'on a lu ce livre avec attention, on est quelque peu fatigué, comme après une promenade en forêt, où, au lieu de suivre des allées bien taillées et bien éclairées, on a dû se frayer un chemin à travers des fourrés difficiles, trop touffus, manquant d'air et de lumière, et se demander quelquefois : Où suis-je ? ne suis-je pas égaré ? Il me semble que ce livre, très riche en informations de détails, compliqué, surchargé de textes et de renvois trop nombreux, pourrait être simplifié quant au plan général et quant à la discussion. Mais prenons-le tel qu'il est, et remercions l'auteur de sa patience, de son effort et de son érudition.

Après toutes ces discussions et toutes ces contradictions entre les critiques (voir notamment la conclusion, p. 495-500), on éprouve le besoin de se retrouver et de se faire une opinion ferme. Or deux points semblent certains : 1^o Le IV^e Evangile a été en usage, comme document faisant foi, déjà avant l'an 110, et même avant l'an 100 (v. p. 19-59) ; 2^o L'auteur semble être un Juif connaissant bien la Palestine, les lieux et les choses dont il parle (p. 399-436). Appuyé sur ces deux faits, ne peut-on pas conclure avec raison à la valeur canonique de cet Évangile, croire à son exactitude fondamentale ? Il me semble. Me voilà donc rassuré sur ce point capital, essentiel.

Quant à savoir s'il est bien de l'apôtre Jean ou d'un prêtre Jean d'Ephèse, son disciple, écrivant en son nom ou d'après ses récits, n'est-ce pas secondaire ? Sans doute, il serait désirable qu'on fût absolument fixé sur ce point. Mais est-il nécessaire d'avoir une évidence pleine et entière pour accorder un crédit sérieux à un point d'histoire, de morale et de religion ? Non. Donc, en définitive, ma tranquillité d'esprit et de conscience est parfaite, lorsque je fais usage de cet Evangile comme d'un document historique et doctrinal, digne de toute confiance. C'est l'essentiel.

En outre, ne puis-je pas aller plus loin? Oui, il me semble qu'il est plus probable d'attribuer cet Evangile à l'apôtre Jean. C'est la thèse de M. Lepin; elle est surabondante, trop même. Je répète que je la voudrais plus simple, plus claire et plus frappante.

D'abord, ceux qui combattent cette thèse sont en grand embarras et en contradictions multiples. Harnack, qui tient pour le presbytre Jean (lequel aurait consigné la tradition reçue de l'apôtre Jean) avoue loyalement que son opinion n'est pas absolument certaine. Il ajoute: « J'ai essayé et essayé encore de venir à bout du problème par les divers moyens de solution possibles; ils ne faisaient que conduire à des difficultés plus grandes et même engageaient dans de véritables contradictions. » Harnack indique les solutions auxquelles il a songé et dû renoncer; une n'y figure pas, la solution traditionnelle (p. 497).

Ensuite, les objections des adversaires de la solution traditionnelle me paraissent peu fondées.

L'intention de l'auteur, disent-ils, est manifestement théologique; or un apôtre qui aurait vécu avec le Christ même, éprouverait-il ce besoin? ne se contenterait-il pas d'exposer simplement ce qu'il a vu et entendu? — *Réponse:* Les auteurs des évangiles synoptiques ont eu aussi une intention apologétique; ils ont moins voulu raconter en historiens les faits et gestes du Christ que prouver qu'il était bien réellement le Messie. Dès lors, pourquoi Jean n'aurait-il pas poursuivi le même but, et même pourquoi n'aurait-il pas cherché à entourer sa démonstration d'une clarté plus explicite? Si son caractère, sa tournure d'esprit, son état d'âme, ses réflexions le mettaient à même de mieux comprendre la personne du Christ, son rôle, sa mission, pourquoi n'aurait-il pas agi en conséquence? Rien de plus naturel.

Or, ne peut-on pas, logiquement, se représenter le fils de Zébédée comme un esprit réfléchi, méditatif, mystique, philosophique même, de la trempe de Philon, son contemporain et son compatriote? ou de la trempe aussi de St. Paul? et de plus, connaissant le milieu judéo-hellénique d'Ephèse? Pourquoi pas? Une quantité de détails l'insinuent. « L'auteur du IV^e Evangile, dit M. Loisy même, était un converti du judaïsme, mais du judaïsme helléniste, et il avait connu, sans doute avant de se

faire chrétien, les idées de Philon. » Qu'il les ait connues avant ou après, peu importe. Ce qui est certain, c'est qu'il y a des ressemblances entre les épîtres de St. Paul et les écrits johanniques. « La doctrine de l'Epître aux Colossiens, dit Renan, a de grandes analogies avec celle du IV^e Evangile. » Etc. Dès lors, tout s'explique.

Que le prologue du IV^e Evangile exprime la conviction de l'apôtre Jean, rien ne s'y oppose. Il a pu mieux comprendre le Christ que les trois premiers évangélistes. Mais les récits et les discours qui constituent le fond même du IV^e Evangile n'ont pas un caractère personnel: ils exposent ce que le Christ a fait et dit, au vu et su de l'auteur, qui était, encore une fois, plus explicite, plus pénétrant, plus mystique que ses trois prédécesseurs. Rien de plus vraisemblable et de plus concordant avec tous les éléments de la question. En outre, l'apôtre Jean a pu être déterminé à écrire comme il a fait, avec ce but et ce style, pour faire accepter le Christ comme Dieu et comme homme, à des adversaires qui rejetaient les uns son humanité, les autres sa divinité. Dès la fin du premier siècle, ces deux catégories d'adversaires se sont fait jour à Ephèse, à Corinthe, etc. J. Réville a dit: « Déjà l'apôtre Paul a semé à travers l'Asie-Mineure et la Grèce la croyance à l'homme céleste ayant vécu sur la terre en la personne humaine de Jésus. Y a-t-il si loin de cette doctrine... à la doctrine de l'incarnation de l'homme idéal ou du Logos philonien? » Et M. Loisy: « L'équation était facile à établir entre le Christ synoptique, l'homme céleste de Paul, et le Verbe homme et image de Dieu. » Et Renan: « Peut-on affirmer qu'il ne se passe pas chez St. Jean quelque chose d'analogue au changement qui se fit dans St. Paul et dont l'épître aux Colossiens est le principal témoignage? Non sans doute. Il se peut qu'après les crises de l'an 68 et de l'an 70, le vieil apôtre... ait penché vers les idées qu'il trouvait autour de lui, et dont plusieurs s'amalgamaient assez bien avec certaines doctrines chrétiennes... Pourquoi la crise qui s'était produite dans l'âme de Paul ne se serait-elle pas produite chez d'autres hommes apostoliques dans les dernières années du premier siècle? » Je dirais même dans les *trente* dernières années du premier siècle. Rien de plus vraisemblable.

On me dira que le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable. Je le sais. Mais dans le cas présent, les adversaires

de la thèse traditionnelle ne « démontrent » pas qu'ils sont dans le vrai. De plus, j'ai dit précédemment ce qui semble non seulement vraisemblable, mais vrai et démontré; et cela suffit à la rigueur.

Encore une fois, bien sincèrement merci à l'auteur.

E. MICHAUD.

E. PFENNIGSDORF: Persönlichkeit. Christliche Lebensphilosophie für moderne Menschen. Vierte, verbesserte und umgearbeitete Auflage. Schwerin in Meckl. 1908. IX und 354 S.

Gegenüber den vielen Angriffen, die das Christentum, wie früher, so auch in der Gegenwart, erfährt, ist es stets freudig zu begrüßen, wenn der Versuch gemacht wird, die christliche Weltanschauung vor den Menschen der Gegenwart zu rechtfertigen, ihnen zu zeigen, welches Gut sie daran besitzen und durch Verwerfung verlieren würden; ihnen ferner zu Gemüte zu führen, wie wenig das von ihnen so begierig ergriffene Neue geeignet ist, ihnen einen Ersatz für ihre Religion zu bieten, dass vielmehr die richtig verstandenen Ergebnisse der philosophischen und naturwissenschaftlichen Forschung zu einer fortschreitenden Wertung der religiösen Weltanschauung führen und die überragende Bedeutung derselben zum klaren Bewusstsein bringen. Eine solche Arbeit unternimmt das in der Überschrift genannte Buch. Der Verfasser will darin eine tiefere Begründung des in seinem früheren Werke: „Christus im modernen Geistesleben. Christliche Einführung in die Geisteswelt der Gegenwart“, Vorgetragenen geben, und in einer dem modernen Menschen verständlichen Form mit den Denkmitteln unserer Zeit eine Grundlegung der christlichen Weltanschauung bieten.

Das Buch, in klarer und flüssiger Sprache, sowie mit übersichtlicher Anordnung des Stoffes geschrieben, ist geeignet, den Leser in die Probleme des modernen Denkens einzuführen und zum Nachsinnen darüber anzuregen. Nicht zum wenigsten aber ist es eine Widerlegung der oft gehörten Behauptung, als sei das Christentum mit seinen Lehren wissenschaftlich und endgültig überwunden. Im Gegenteil gestaltet Pf. die Angriffswaffen der Gegner zu Verteidigungswerkzeugen, indem er das,

was ihre Lehren Richtiges haben, hervorhebt, und seine Tendenz auf das Christliche hin nachweist.

Von den Punkten, in bezug worauf Referent eine andere Anschauung vertritt, mögen zwei angedeutet werden. S. 259 heisst es von Kant: „Er hat das Verdienst, den Intellektualismus, diesen Todfeind der Religion, grundsätzlich überwunden zu haben.“ Dem gegenüber ist an A. Günther in Wien zu erinnern, der den Agnostizismus Kants seinerseits überwunden und für eine wissenschaftliche Verständigung über die christlichen Lehren den festen Grund gelegt hat. Es ist nicht tunlich, aber auch nicht nötig, auf eine vernunftgemäße Beweisführung zu verzichten, und sich, wie Pf. tut, auf eine „innere Erfahrung“, „das Gewissen“ oder dergl. zu berufen. Immer wird unsere *Vernunft* diesem Gefühlsmässigen gegenüber ihr Recht geltend machen und nach Beweisen verlangen. — S. 321 fragt Pf.: „Wer wollte denn auch bei ehrlicher Selbstprüfung an der anmassenden Einbildung festhalten, er sei im stande, mit dem spärlichen Lichte seiner menschlichen Vernunft das *innergöttliche* Wesen zu durchforschen!“ Darauf wäre zu erwidern, dass wir allerdings nur *unsere Idee Gottes, nicht Gott selber*, wie er sich in und vor sich selber schaut, erkennen, dass aber dieser Idee Gottes nachweislich für uns so gewiss eine Wirklichkeit entspricht, als unser Denken und wir selber wirklich sind.

Ein anderer Punkt betrifft die altchristliche Lehre von der Gottheit unseres Heilandes. Pfennigsdorfs stets warmherzige Sprache erreicht eine besondere Innigkeit, wenn er von der Person Jesu und ihrer Bedeutung für uns spricht. Aber Christus ist ihm doch nur im metaphorischen, nicht im eigentlichen Sinne der Sohn Gottes (vgl. insbes. S. 204 f.), wenn er auch an seiner Auferstehung energisch festhält (S. 230 ff.).

Indessen soll uns solches nicht abhalten, die sonstigen Vorzüge des Buches, deren es viele aufweist, anzuerkennen und das Studium desselben zu empfehlen. D.

Ad. REGNIER: **Saint Martin** (316-397), 2^e édit. Paris, Lecoffre, in-12, fr. 2, 1907.

L'auteur a puisé surtout dans Sulpice Sévère, sans oublier l'ouvrage de Lecoy de la Marche. Il n'a pas fait étalage d'éru-

dition, et s'est borné, avec raison, à raconter très simplement la vie du bon St. Martin, toujours si populaire en France et encore connu en Suisse, en Italie, à Trèves, etc. Il a décrit son apostolat, son zèle infatigable, ses vertus, notamment sa droiture, son humilité, sa pauvreté, sa bonté; il n'a pas oublié les récits miraculeux, pieuses légendes attachées à son nom. Canonisé et glorifié par le peuple, cet ami de St. Hilaire de Poitiers, de St. Paulin, de Sulpice Sévère, restera toujours l'objet de la vénération des fidèles.

L'auteur — il faut le regretter — s'est fait l'écho, dans l'affaire des Priscillianistes, des griefs traditionnels dont on cherche à les accabler. Il ne cite aucun des travaux récents, publiés sur cette grave question. Il en est encore à prendre au sérieux l'accusation d'hérésie, de manichéisme, de gnosticisme grossier, de doctrines impures, d'assemblées « de femmes perdues », de prières en état de « nudité », etc. (p. 148, 158). Comment peut-il imputer de telles grossièretés et de telles infamies à un homme qu'il est obligé, d'autre part, de louer en ces termes: « *Priscillien, caractère actif et passionné, qui mit au service de la nouvelle doctrine¹⁾ toutes les ressources de sa richesse, de son éloquence et de son grand savoir. L'austérité de sa vie lui conciliait le respect des foules, tandis que l'étendue de sa science profane et son habileté dans les controverses lui donnaient un grand ascendant sur les esprits.* » Il séduisit ainsi une quantité innombrable de plébériens, surtout des femmes, si bien que l'on a pu dire que l'Espagne *presque toute entière* avait été infectée par cette hérésie. Quelques évêques même se laissèrent gagner et favorisèrent le novateur » (p. 149). Et si les Priscillianistes avaient été les hérétiques corrompus que leurs adversaires prétendaient, comment auraient-ils trouvé en St. Martin « un défenseur résolu » (p. 153)? L'expression est de M. Regnier, qui reconnaît encore que les corps de Priscillien et des autres victimes furent honorés en Espagne « comme des martyrs »; qu'on leur fit de « magnifiques funérailles », et que la fameuse « hérésie » prit un nouvel essor à partir de ce jour (p. 159). Le peuple ne s'y trompait donc pas. M. Regnier avoue encore que « Martin s'abstenait scrupuleusement de toute communication avec Ithace et ses par-

¹⁾ Il faudrait dire: au service de la réforme de l'Eglise et de la théologie.
(*Red.*)

tisans » (p. 162). Il était pour les victimes, et « pendant les seize années qu'il vécut encore, il s'abstint même de paraître dans aucune assemblée d'évêques » (p. 165). Enfin, encore un avéu : « Dans l'affaire même des Priscillianistes, non seulement St. Ambroise, qui se trouvait alors à Trèves, se joignit à St. Martin et *se refusa absolument à toute communication avec les partisans d'Ithace*; mais le pape Sirice et le concile de Turin donnèrent, par leur décision, *une approbation éclatante à cette conduite*. Ithace fut déposé; ses adhérents furent *ex-communiés*, et ne purent rentrer dans le sein de l'Eglise qu'à la condition de se séparer ouvertement d'un parti qui était définitivement condamné » (p. 169).

La tactique des adversaires de Priscillien et de sa réforme est de faire croire que la condamnation d'Ithace et de ses partisans avait pour unique but de protester contre la répression de l'hérésie par la force et par le pouvoir séculier (p. 170-171). Mais il est évident que ni St. Martin ni les autres défenseurs de Priscillien n'ont fait cette restriction. S'ils en eussent eu l'idée, ils n'eussent pas manqué de l'exprimer, vu l'importance de la chose. Quant à prétendre que l'Eglise de Rome, avec son inquisition, a laissé faire le pouvoir civil et n'a jamais pris part « à aucune condamnation », c'est de l'histoire pour rire. Déjà de nombreux historiens ecclésiastiques, mieux instruits et plus sincères, font d'importants aveux, qui les honorent. La vérité est en marche. Gloire à St. Martin et à la réforme priscillianiste.

E. MICHAUD.

D^r Constantin RHALLIS: **Droit pénal de l'Eglise orthodoxe d'Orient (en grec)**. Athènes, in-8°, 627 p., 1907.

L'auteur, docteur en théologie et en droit, ancien sous-scrétaire d'Etat, résume ainsi, en allemand, la substance de son savant ouvrage. Ce simple résumé est plus que suffisant pour en indiquer l'importance :

Im I. Abschnitt des 1. Buches habe ich von den kirchlichen Strafen gehandelt, und zwar im 1. Kapitel von den Strafen gegen Kleriker: a) von der Deposition, Suspension, Zurückversetzung auf eine niedere Weihestufe, Entziehung der Anciennität innerhalb des Ordo und Zurückstellung in dem-

selben auf den letzten Platz, Unfähigkeit der Beförderung in eine höhere kirchliche Stellung, Verweis, Geldbussen, Entziehung des Amtseinkommens, Exil, von körperlicher Züchtigung, Gefängnisstrafe, Amtsentsetzung; b) von den spezifisch den Mönchen angedrohten Strafen, und zwar von der *Ἄβρωσις* und der Klosterexpulsion; c) von den spezifisch Bischöfen angedrohten Strafen, und zwar von der excommunicatione fraternalis, und Strafversetzung auf ein schlechteres Amt. Im 2. Kapitel habe ich behandelt die Strafen gegen Laien: die Exkommunikation und die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses. Der II. Abschnitt bespricht die Vergehen, und zwar die strafbaren Handlungen gegen die körperliche Unverehrtheit (Tötung, Selbstmord, Kindesaussetzung, Abtreibung der Leibesfrucht), die Fleischesverbrechen (Stuprum, Ehebruch, Konkubinat, Sacrilegium carnale, Sodomia, Bestialität, Entführung, Kuppelei), die strafbaren Handlungen gegen das Vermögen (Diebstahl, Raub, Wucher), das crimen læsæ majestatis, die Verbrechen gegen den Glauben und die ihnen verwandten Verbrechen (Ketzerei, Apostasie, Schisma, Simonie, Meineid, Gotteslästerung, Beschimpfung der Dogmen, Einrichtung und Gebräuche der Kirche, Störung des Gottesdienstes, Sakrileg, Störung der Totenruhe und des Gräberfriedens, Proselytenmacherei), die Disziplinarvergehen der Kleriker, die Verletzung der geistlichen Standespflichten, Nichttragen der dem Klerikerstand vorgeschriebenen Kleidung, Nichtvermeiden eines vertraulichen, unangemessenen Verkehrs mit weiblichen Personen, Habsucht und Geiz, Führung von obszönen Gesprächen, Beleidigungen und Beschimpfungen und Tätlichkeiten, Besuch von Theatern und Bällen, Herumschwärmen auf den Strassen, namentlich des Nachts, Ausübung der Jagd, Tabakrauchen an öffentlichen Orten, Besuch von Schenken und Wirtshäusern, Kartenspiel, das Betreiben weltlicher Beschäftigungen und Geschäfte, insbesondere Einmischung in die Politik, Übernehmen von weltlichen Ämtern, Ausübung der Advokatur und Procuratur vor weltlichen Gerichten, Übernahme von Vormundschaften und Kuratelen, sowie von Bürgschaften, das Übernehmen von Pachtungen, der Handel, die Patentschaft, das Ausüben der Medizin und Chirurgie.

Im II. Buche habe ich das christliche Prozessrecht behandelt, und zwar die kirchlichen Gerichte erster und zweiter Instanz,

den Umfang der kirchlichen Straf- und Disziplinargewalt in betreff der Personen, die örtliche Zuständigkeit, das Verfahren, Ausschliessung und Ablehnung des Richters, den Beweis (den Beweis im allgemeinen, die einzelnen Beweismittel, und zwar den kirchlichen Augenschein, das gerichtliche Geständnis, die Zeugen etc.), das Urteil, die Rechtsmittel (Appellation, Revision etc.), die Strafvollstreckung, die weltliche Gerichtsbarkeit in Strafsachen der Kleriker, und die Begnadigung.

Petites Notices.

* *Anthropological essays presented to Edward Burnett Tylor in honour of his 75th Birthday Oct. 2, 1907.* Oxford, Clarendon Press, Henry Frowde, gr. in-8°, 15 s. — Magnifique volume, admirablement imprimé et composé d'études faites par les spécialistes les plus estimés d'Angleterre. Il suffit d'indiquer quelques noms et quelques titres. D'abord, la biographie de l'illustre savant par Andrew Lang, et sa bibliographie par Barbara W. Freire-Marreco. Puis, des études de L. R. Farnell, sur la place des « Sonder-Götter » dans le polythéisme grec; de J. G. Frazer, sur le folk-lore dans l'A. T.; d'Alfred Haddon, sur la religion des « Torres Straits » islandais; de Sidney Hartland, sur le rite dans le temple de Mylitta, etc. Nous souhaitons, nous aussi, longue vie au héros du jour, pour la gloire de la science.

* Dr. F. W. FÖRSTER: *Sexualethik und Sexualpädagogik.* Kempten und München, Kösel, 92 S., 1907, Mk. 1. — Auf dem Fundament der christlichen Ethik verbreitet sich der durch seine pädagogischen Werke, insbesondere durch seine « Jugendlehre » bekannte Verfasser in äusserst beherzigenswerten Ausführungen über die Frage, was gegen die sexuelle Verwilderung im Rahmen der heutigen Kulturverhältnisse auf pädagogischem Gebiete zu machen sei, wie Schule und Haus wenigstens einigermassen den physischen, moralischen und sozialen Gefahren entgegenwirken können, die aus der mit sexuellen Reizen überladenen Atmosphäre unserer Zivilisation in die frühreife moderne Jugend dringen. Die Broschüre verdient ernsteste Beachtung und weiteste Verbreitung und sei namentlich allen,

welchen die Erziehung unserer Jugend am Herzen liegt, aufs wärmste empfohlen.

* Fr. HEINER: *Der neue Syllabus Pius X. oder Dekret des hl. Offiziums «Lamentabili» vom 3. Juli 1907.* Mainz, Kirchheim, in-8°, 300 S., Mk. 5, 1907. — L'auteur est prélat de la maison du pape, professeur de droit ecclésiastique à Fribourg en Br., directeur des «Archives de droit eccl. cath.». Il a publié un commentaire du Syllabus de Pie IX, du 8 décembre 1864. Son présent volume s'ouvre par une étude sur le «göttliche Lehramt in der Kirche». Cette question est capitale. Bien étudiée dans le sens catholique, elle ne peut être que contraire au système romain. Une seconde étude porte sur le nouveau Syllabus en général. Enfin, suit un examen détaillé de chacune des 65 thèses de ce document. Quiconque veut connaître la pensée romaine et les tendances romaines, doit lire cet ouvrage.

* Prof. Dr. Fr. NIPPOLD: *Handbuch der neuesten Kirchengeschichte.* III. umgearbeitete Auflage: V. Band, *Geschichte der Kirche im deutschen Protestantismus des XIX. Jahrhunderts.* Leipzig, Heinsius, 1906, in-8°, 676 S., 1906, Mk. 18. — Les lecteurs des ouvrages de Nippold connaissent la richesse extraordinaire et presque trop touffue de leur documentation. Il est impossible d'analyser ce volume, bien qu'il ne s'y agisse que du protestantisme allemand; impossible même de reproduire les 45 chapitres qui le composent. Il faut les lire pour en apprécier exactement le contenu. Mais je peux ici, du moins, signaler l'esprit excellent qui a présidé à tout le récit. L'auteur connaît à fond son sujet. Vrai protestant dans le bon et grand sens du mot, il *sait* tout le mal que Rome a fait au christianisme et à l'Eglise, et tout le mal que font aussi les protestants dégénérés qui ont perdu l'esprit de la Réforme, et qui, indifférents, politiciens mal renseignés, pacifisent avec l'ennemi héréditaire. Par cela même, il sait apprécier la valeur de la Réforme ancienne-catholique, de ce «Kirchliches Martyrium» qu'il signale dans l'ancien-catholicisme. «Was von protestantischer Seite geschehen konnte, dit-il, auch diese jüngste nationaldeutsche Bewegung in katholischer Form auszutilgen, ist gründlich geschehen. Aber diese papstfreien altkatholischen Ideale sind unzerstörbar. Von ihrem Vorbilde hat auch die evangelische Kirche das, was ihr heute noch

abgeht, zu lernen. Im Namen Jesu Christi von Nazareth, stehe auf und wandle, dies Apostelwort ist von den christkatholischen Bekennern auch an die dem Gelähmten im Tempel nur zu ähnliche evangelische Kirche ergangen.» Voilà l'histoire vraie.

* Felix STÄHELIN: *Probleme der israelitischen Geschichte*. Basel, Helbing & Lichtenhahn, br., 34 S., 1907. — Der Verfasser nimmt Stellung zu der Frage, ob Wellhausens Wertung der Quellen und seine Darstellung des Verlaufs der israelitischen Geschichte haltbar sei. Indem er diese Frage vom Standpunkt der historischen Kritik aus entschieden bejaht, sucht er zu zeigen, wie unberechtigt namentlich die neuerdings von den Verfechtern eines phantastischen Panbabylonismus (Winkler, Jeremias u. a.) gegen die Wellhausensche Auffassung erhobenen Einwendungen sind. Zum Schluss gibt er der Überzeugung Ausdruck, dass auf dem von Gunkel gewiesenen Wege eine bedeutende Bereicherung unserer Kenntnis der israelitischen Religionsgeschichte zu erwarten ist. Der Verfasser bemerkt, dass das alte Israel gerade dank der Eigenart seiner religiösen Entwicklung eine Bedeutung für alle Zeiten besitzt, in der ihm kein Volk auf Erden gleichkommt. Die Methode aber, mit der wir diesen geschichtlichen Hergang wie überhaupt alles Geschehene in der Welt müssen zu erkennen versuchen, ist ein Erbteil, das wir den alten Griechen verdanken. Sie zuerst haben die Menschheit eine wissenschaftliche Forschung gelehrt, die nichts Höheres kennt als das reine, unbestechliche Streben nach Wahrheit. Neben der Wahrheitsliebe haben sie aber noch eine andere Tugend gepriesen, das besonnene Masshalten, die Sophosyne.

Ouvrages nouveaux.

Dr. S. AICHER: Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles. Berlin, Reuther & Reichard, in-8°, 137 S., Mk. 4. 50, 1907. — *Gekrönte Preisschrift*.

H. Graf KEYSERLING: Unsterblichkeit. Eine Kritik der Beziehungen zwischen Naturgeschehen und menschlicher Vorstellungswelt. München, Lehmann, in-8°, 350 S., Mk. 5, 1907. — *Sentimus experimurque nos eternos esse* (Spinoza). — *A recommander.*

Αιομ. Κνωτακος. *Αογοι Πιστον.* Ἐκδοσις δευτέρα επηνέημένη καὶ βελτιωμένη. *Ἐν Αθηναις*, 295 p., 1907.

M. LEPIN: Christologie. Paris, Beauchesne, in-18, 120 p., fr. 1. 25.

Α. Σ. Μπαλαρον. *Κριτις της Αογματικης τοῦ κ. Χρηστον Ανδροντοσον.* *Ἐν Ιεροσολυμοις*, in-8°, 40 p., 1907.

K. F. NÖSGEN: Das Wirken des hl. Geistes an den einzelnen Gläubigen und in der Kirche. Berlin, Trowitzsch, in-8°, 303 S., 1907, Mk. 6. 50. (*Erudition et édification.*)

F. PRAT, S. J.: La Théologie de St. Paul, I^{re} partie. Paris, Beauchesne, in-8°, 604 p., 1908, fr. 6. — Important (*sera étudié dans la prochaine livraison.*)

Procès-verbal de la 33^e session du Synode national de l'Eglise catholique-chrétienne de la Suisse. Séance du lundi 17 juin 1907, dans l'église d'Olten. — Genève, Taponnier, in-8°, 62 p., 1907.

Fr. Michael SCHIELE: Religionsgeschichtliche Volksbücher: — Die Bücher Moses und Josua, eine Einführung für Laien, von A. Merx, Mk. 1. — Vom Lesen und Deuten heiliger Schriften, geschichtliche Betrachtungen, von H. Vollmer, 50 Pf. — Die Blütezeit der deutschen Mystik, von P. Mehlhorn, 50 Pf. — Richard Wagners religiöse Weltanschauung, von O. Schmiedel, 70 Pf.

Siegismund & Volkening, Buchhandlung für pädagogische Literatur, Leipzig 1907: Friede auf Erden, von Jakob Beyhl, II. Aufl., 60 Pfg. — Drei Reformationsfeiern für Kirche, Schule und Familienabende, von R. Eltze, II. Aufl., 50 Pfg. — Ziele und Wege zur Vervollkommnung des Menschen Geschlechts, von Ferd. Heyse, Mk. 1. — Populäre Naturphilosophie, oder die Sprache der Natur in Bezug auf Gott und unsere Unsterblichkeit, von Ferd. Heise, II. Aufl., 60 Pfg.

E. K. ZELENKA: Altkatholisches Handbüchlein, VI. Ausg., August 1907. München, in-18, 72 S.