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

Band: 6 (1898)

Heft: 23

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: 13.07.2025

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

BIBLIOGRAPHIE THÉOLOGIQUE.

I. Bibliographie française.

Philon le Juif, *par* M. Edouard Herriot; *Paris, Hachette, in-8°, 1898.*

Cet ouvrage, que l'Académie des sciences morales et politiques a bien fait de couronner, est une étude très approfondie de Philon, ainsi que des rapports philosophico-religieux qui ont existé entre les Juifs et les Grecs avant Philon. M. Herriot a puisé non seulement dans les œuvres de Philon, mais encore dans tous les historiens et les critiques qui ont raconté sa vie et essayé de préciser ses doctrines. Son ouvrage les résume et les complète. Ce n'est pas qu'il ait levé toutes les difficultés et que tous les doutes relatifs à Philon soient dissipés. Non. Mais du moins M. Herriot a-t-il été aussi loin que le permet l'état actuel de la science. Il a montré Philon tel qu'il a été réellement, avec ses défauts et ses lacunes, comme aussi avec sa vaste érudition; et s'il n'a pas réussi à éclaircir tous les points de sa philosophie et de sa théologie, c'est, croyons-nous, qu'ils ne peuvent pas l'être présentement.

Les doctrines de Philon sont très intéressantes non seulement pour les exégètes de l'Ancien et du Nouveau Testament, mais encore pour les dogmatistes chrétiens. Les interprétations qu'il a données à certains textes des Ecritures, les explications qu'il a émises sur la notion de Dieu, sur le Logos et la Sagesse, sur les anges, sur le monde intelligible et le monde sensible, sur la création et la providence, sont fort importantes pour l'histoire de la théologie dogmatique. Certains théologiens

ont vu des analogies entre le Logos de Philon et celui du quatrième Evangile; d'autres les ont niées. Selon M. Herriot, «il est certain que l'Epître aux Hébreux se ressent de la théologie philonienne» (p. 359-360). Quoi qu'il en soit, l'influence de Philon sur St. Justin, sur Théophile d'Antioche, et surtout sur l'école chrétienne d'Alexandrie, sur Clément, sur Origène, sur Eusèbe de Césarée, etc., est incontestable. Telles expressions bibliques commentées par lui, ont été prises dans des sens hétérodoxes par les gnostiques, et dans des sens orthodoxes par les Pères; mais, pour être orthodoxes chez les Pères, ces expressions n'ent sont pas moins obscures. «C'est le règne de la scolastique qui commence» (p. 349), dit M. Herriot, scolastique que l'on peut regretter sous plusieurs rapports: car, loin d'avoir éclairci les dogmes, elle les a plutôt obscurcis, quelquefois même dénaturés par les hérésies auxquelles elle a donné lieu. Etudier à fond la théologie de Philon et notamment sa théorie du Logos, est indispensable pour avoir une notion exacte des origines de l'arianisme. C'est surtout à ce titre que j'appelle l'attention des lecteurs sur le savant ouvrage de M. Herriot. Ils y trouveront d'ailleurs d'autres renseignements fort instructifs sur le judéo-alexandrinisme avant Philon, sur le judaïsme palestinien et le judaïsme alexandrin dans leurs rapports avec l'hellénisme, sur l'Ecclésiaste et l'hellénisme, l'Ecclésiastique et l'hellénisme, les Esséniens et l'hellénisme, sur le Pseudo-Aristée, sur Aristobule, sur la version des Septante, sur le livre de la Sagesse, sur la méthode de l'allégorie appliquée à la Bible, sur l'extase et le mysticisme, etc., etc. Et outre la richesse du fond, ils admireront la belle distribution de l'ouvrage, la clarté de l'exposition, la simplicité du style, la consciencieuse recherche de l'exactitude objective, la juste mesure dans les appréciations et cette sobriété dans la discussion qui est l'une des marques du goût. E. Michaud.

Les Ecoles d'Antioche, Essai sur le savoir et l'enseignement en Orient, au IVe siècle après J.-C., *par* M. Albert Harrent; *Paris, Fontemoing, 1898, in-18.*

Ce volume intéresse surtout les pédagogues et les maîtres. Si nous en parlons ici, c'est à cause des renseignements qu'il

donne sur le caractère philosophique et mystique du IVe siècle, et sur les rapports des sciences et de la religion à cette époque. Laissons de côté l'alchimie, les formules magiques, le goût du mystère qui plaît aux imaginations orientales: «Cette pierre qui n'est pas une pierre, cette chose précieuse qui n'a pas de valeur, cet objet polymorphe qui n'a pas de forme, cet inconnu connu de tous.» Laissons aussi de côté le rôle de la superstition en médecine, rôle qui se continuera pendant tout le moyen âge. Selon l'auteur, «c'est sous l'influence du christianisme et du néoplatonisme que s'introduisirent ces éléments hétérogènes mystiques, qui, accueillis avec un engouement extraordinaire, persistèrent avec une ténacité incroyable et maintinrent, jusqu'au quatorzième siècle émancipateur, les sciences médicales dans la stérilité et la décadence; ce renouveau mystique si universel est le résultat d'une des phases les plus curieuses de la lutte entre la paganisme et le christianisme» (p. 156). Les preuves qu'en donne M. Harrent sont fort intéressantes (p. 156-161).

Ce qu'il faut noter, c'est que la théologie — c'est-à-dire les spéculations et les explications, soit philosophiques, soit scientifiques, au sujet des dogmes — s'est formée et développée «dans ce courant irrésistible de merveilleux», qui était si contraire aux saines méthodes et aux recherches exactes. Ce qu'il faut noter aussi, c'est que «toute la vitalité philosophique du IVe siècle est orientale». Il suffit de nommer Proclus, Jamblique, Edésius, Maxime, Chrysanthe, Julien, Olympiodore, Hypathie, Themistius, Libanius, Eusebius, Sopater, etc. Ce sont des mystiques chez lesquels prédominent des idées préternaturelles et qui ne veulent qu'une chose, infuser un sang nouveau au paganisme vieilli; chez eux la dialectique s'évanouit en subtilités, la métaphysique en chimères. «L'idée dominante est d'établir les rapports de la philosophie et des mythes et théogonies grecs et orientaux, de généraliser ces relations et de les systématiser toujours plus, de donner à tout cela une apparente rigueur scientifique, d'appuyer l'une sur l'autre la philosophie et la religion et d'étendre ainsi leur sphère d'action» (p. 173). A l'élite intellectuelle, le symbolisme; au peuple, les pratiques rituelles et théurgiques. Toute cette évolution se fait dans un but militant contre le christianisme; le philosophe se fait prêtre, il a des rapports avec la divinité, il dogmatise, il

fait des miracles; on en vient à opposer révélations à révélations, miracles à miracles. A la contemplation idéale des premiers néo-platoniciens a succédé un quiétisme plus accentué; auprès de ce quiétisme, la théurgie, les faux prodiges, la magie mystique; auprès de ces aberrations, la haute métaphysique et la forte psychologie chez quelques-uns.

Les orateurs chrétiens raillent cette philosophie et cette religion. M. Harrent reproche à St. Jean Chrysostôme son «âpre partialité contre la philosophie». Et cependant, malgré la lutte, les chrétiens «laissent Platon et le néo-platonisme pénétrer chez eux et y exercer une influence considérable» (p. 180). M. Harrent cite cette appréciation de Chaignet (Hist. de la psych. grecque): «Tout ce qu'il y a de philosophie dans les Pères de l'Eglise, tout ce qui servira de fondement rationnel à la scolastique du moyen âge est précisément le néo-platonisme.» St. Jérôme lit Empédocle et Platon; Augustin fut néo-platonicien; Synesius consentit à accepter l'episcopat, mais à la condition de continuer à philosopher chez lui comme il l'entendait.

Bref, l'historien exact de la théologie doit tenir compte de ce milieu philosophique et religieux, s'il veut comprendre tous les facteurs qui ont contribué à son évolution. E. M.

Liber miraculorum sancte Fidis, *publié d'après le Ms. de Schlestadt par M. l'abbé* A. Bouillet; *Paris, A. Picard, 1897, in-8°, 291 p.*

Sainte Foy naquit à Agen vers l'an 291; elle fut martyrisée en 303, par ordre du proconsul Dacien; son corps, recueilli secrètement, fut transféré, au commencement du Ve siècle, par l'évêque Dulcidius, dans une basilique. Bientôt son tombeau devint célèbre. Les moines du monastère de Conques, en Rouergue, voulant attirer les fidèles, cherchèrent à se procurer ses reliques. Ils confièrent l'exécution de leur projet à un de leurs confrères nommé Aronisde ou Arinisde. «Celui-ci, dit M. Bouillet, se rendit à Agen, se présenta comme prêtre séculier aux clercs qui possédaient le trésor convoité, demanda à être admis parmi eux, et gagna si bien leur confiance qu'on finit par le charger de la garde des reliques. Il lui avait fallu dix ans pour obtenir ce résultat. Enfin, un jour

de fête de l'Epiphanie, il parvint à se trouver seul, brisa le tombeau, enleva les restes de sainte Foy et les emporta à Conques, où ils furent reçus avec allégresse. »

Il paraît que cette supercherie et ce vol furent sanctionnés par le ciel: car Conques devint célèbre; on y brûlait beaucoup de cierges, le corps de sainte Foy était porté en procession, la foule se pressait sur son passage; « des prodiges de toutes sortes s'accomplissaient, nombreux et spontanés, qu'on appelait parfois les *jeux* de sainte Foy »; et « pour tant de faveurs, on laissait en partant de beaux présents, de riches offrandes » (p. X). Le récit de cette translation et de ces miracles a été rédigé au Xe ou XIe siècle, et la copie la plus ancienne qui en subsiste date du commencement du XIIe. Le *Liber miraculorum S. Fidis* se divise en quatre livres, dont les deux premiers contiennent les récits que l'écolâtre Bernard d'Angers écrivit lors de ses trois voyages au sanctuaire de Conques; et les deux autres furent composés par un moine de ce monastère, qui continua et compléta l'œuvre de Bernard. Mais des copistes retranchèrent certains faits qui leur semblaient « étranges et inexplicables » (p. XVI), en sorte que toutes les copies ne concordent pas. La plus importante de toutes est, paraît-il, celle de Schlestadt, « parce qu'elle renferme le plus grand nombre de miracles » (p. XXV); elle provient du prieuré de sainte Foy, établi dans cette ville par les moines de Conques en 1094. Or, c'est ce Ms. que M. l'abbé Bouillet vient de publier. Il faut l'en remercier: car ce recueil de miracles est une précieuse contribution à l'histoire de la superstition en France au moyen âge. Quelques-uns sont d'une naïveté qui dépasse vraiment la mesure, par exemple: dans le livre Ier, les n°s 3 (de mulo a morte resuscitato), 4 (item simile miraculum), 16 (de miraculo aurearum columbarum), 33 (de eo qui premonitus a sancta Fide per fenestram turris saltu evasit, et de mirabili asino); dans le livre III, les n°s 11 (de oculo equi per virtutem sancte Fidis restituto), 12 (item simile miraculum), 13 (de quodam equite cujus domus pro anseribus sancte Fidis succensa est), 23 (de quodam milite cujus amore sancta virgo tres mutos loqui fecit); dans le livre IV, les n°s 18 (de mulo resuscitato), 23 (de milite qui ab intestinorum inordinatis motibus fatigabatur); etc. Et voilà comment les bons moines de Conques se procuraient « de beaux présents, de riches offrandes » ! E. M.

La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, pendant le moyen âge, *par M. l'abbé* P. Féret; *Tomes III et IV; Paris, A. Picard, 1896 et 1897.*

Je n'ai rien à ajouter aux observations que j'ai faites sur les deux premiers volumes de ce savant ouvrage [1]). Tel qu'il est, il est précieux pour sa grande érudition, comme recueil d'indications biographiques et bibliographiques, et comme groupement des théologiens mentionnés; on remarquera en particulier les études sur Marsile de Padoue, Nicolas Oresme, Duns Scot, Nicolas de Lyre, Guillaume d'Occam et Gilles de Rome. Mais les analyses des manuscrits, et la critique des doctrines y sont insuffisantes.

Citons quelques détails intéressants. — Dans le T. III, qui embrasse le XIVe siècle, l'auteur remarque que l'Ecriture sainte n'était étudiée dans les divers collèges de la Faculté que pendant une année, et que «les explications étaient moins littérales qu'allégoriques, tropologiques ou morales, et anagogiques» (p. 80). — Dans l'acte de donation de sa maison pour en faire le collège de Navarre en 1305, Jeanne, femme de Philippe le Bel, dit que la sainte Eglise est fondée «sur ferme pierre, laquelle est J.-C.» (p. 10). — Parlant du grand schisme, M. Féret en attribue la cause aux cardinaux français pour les trois raisons suivantes. «Ils se sont déclarés, dit-il, contre une élection (celle d'Urbain VI), leur œuvre en grande partie, qui vraiment n'apparaît pas entachée d'irrégularités substantielles; ils ont refusé de soumettre la question à un concile œcuménique; s'en rapportant uniquement à eux-mêmes, bien qu'ils fussent à la fois juges et parties, ils n'ont pas craint de procéder à une nouvelle élection, celle de Clément VII.» (p. 95.) De plus, dans le mémoire de Nicolas de Clamanges, approuvé par l'assemblée universitaire du 6 juin 1394, il est dit: «Bien faux ce que l'on dit, à savoir que le pape ne saurait se soumettre à autrui. Le pape sera-t-il plus grand que le Christ, que l'Evangile nous montre soumis à Marie, sa mère, et à Joseph? Or, la sainte Eglise est la mère de tous les fidèles, et conséquemment elle jouit du droit maternel sur le pape comme sur les autres catholiques . . . Sera-t-il placé au-dessus de St. Pierre, qui, repris par St. Paul pour ne pas marcher selon

[1]) Voir la *Revue,* nº 6, avril 1894, p. 325-330; et nº 10, avril 1895, p. 327-334.

la vérité de l'Evangile, accueillit la remontrance docilement et humblement? Est-ce que le droit exempte la papauté de la correction fraternelle? C'est de Dieu seul que le saint homme Job a dit: Il n'est personne qui puisse vous dire: Pourquoi agissez-vous ainsi? . . . On demande: Où puisera-t-il son autorité, ce concile réuni sans la participation des deux concurrents qui se prétendent chefs de l'Eglise? La réponse est facile. Il puisera son autorité dans le consentement de tous les fidèles, dans le Christ qui a dit: Lorsque deux ou trois seront assemblés en mon nom, je serai au milieu d'eux». Dans ce mémoire, on mentionne les discours tenus dans le public: «Peu importe qu'il y ait deux papes; il pourrait y en avoir trois, dix ou plus; chaque royaume pourrait même avoir le sien.» Quant aux docteurs, quelques-uns prétendaient que le pape ne peut être jugé par personne; mais la grande majorité enseignait les propositions suivantes: «Le pape est obligé, sous peine de péché grave, d'admettre la voie de la cession (démissionner); on peut l'y contraindre; tous les fidèles et en particulier les princes doivent concourir à cette fin; s'il montre une opposition opiniâtre, il devient justiciable du concile général de son obédience, qui, armé d'une autorité absolue, peut prononcer sa déposition; des sentences que le pape porterait aujourd'hui, il y a droit d'appel à ce concile.» (p. 112.) Dans une lettre adressée à Benoît XIII, l'Université déclarait qu'il fallait «chasser impitoyablement de leur siège ces indignes vicaires du Christ, ces criminels dévastateurs de l'Eglise». Peu après, elle formula un nouvel appel, «parce que les papes ont toujours un juge au-dessus d'eux: durant leur vie, le concile; après leur mort, leurs successeurs». Et l'Université proposa de ne plus reconnaître le pape ou de se soustraire à son obédience. Un de ses docteurs, Pierre Plaoul, soutint que cette soustraction était non seulement juste et utile, mais nécessaire «de nécessité de salut et sous peine de péché mortel et de damnation» (p. 115). Tel était l'enseignement de la Faculté de théologie de Paris en 1395 et 1398.

M. Féret cite nombre de docteurs enseignant formellement cette doctrine. Je regrette que la place me manque pour produire les textes mêmes.

Voici d'autres points dignes aussi d'être notés. — Le concile de Vienne (1311-1312) reprocha à Pierre-Jean d'Olive

d'avoir enseigné que l'essence divine est engendrée (p. 117). — Les dominicains continuèrent à enseigner que Marie n'a pas été exempte du péché originel; quelques-uns, comme le P. Jean de Montson, soutinrent même que la doctrine de l'immaculée-conception était une hérésie (p. 152), assertion que l'Université de Paris combattit. Clément VII, à qui elle en appela, condamna l'opinion de Montson (p. 157). — Arnaud de Villeneuve accusa les religieux de falsifier la doctrine du Christ, et les docteurs d'avoir introduit de la philosophie dans leurs enseignements (p. 167). — Guillaume d'Occam soutint que «l'Eglise romaine, en tant que distincte de l'assemblée des fidèles, peut errer contre la foi; que le pape, dès lors, peut devenir hérétique; qu'il appartient au concile général de juger le pape tombé dans le crime d'hérésie, et au pouvoir civil, en cas de non-volonté ou d'impuissance du concile, de faire exécuter la sentence» (p. 345).

En ce temps-là, certains théologiens, aveuglément littéralistes, avaient un tel engouement pour la transsubstantiation qu'ils croyaient, avec Nicolas Bonet, que, lorsque le Christ dit: «Femme, voilà ton fils», il fit la transsubstantiation du corps de St. Jean en son propre corps, de sorte que St. Jean était devenu réellement et substantiellement le fils de Marie (p. 361)! — Au contraire, Jean de Paris n'admettait pas plus la transsubstantiation eucharistique que celle du corps de St. Jean au corps du Christ; il se déclarait libre d'admettre le maintien de la substance du pain et du vin (p. 374-375). C'est ce même Jean de Paris qui disait: «La femme est *labilis et procax ad loquendum;* c'est pour cela que J.-C., en ressuscitant, apparut à une femme et lui enjoignit d'annoncer sa résurrection, certain qu'il serait obéi.» (p. 379.) — Durand de Saint-Pourçain s'élève aussi contre l'opinion, déjà commune de son temps, que la substance du pain et du vin serait totalement convertie en la substance du corps de J.-C.; selon M. Féret, il se prononce «en faveur d'une sorte d'impanation ou, plus exactement, de consubstantiation» (p. 404). M. Féret ajoute qu'en 1700 Pierre Cally publia un ouvrage intitulé: «Durand commenté, ou l'accord de la philosophie avec la théologie touchant la transsubstantiaton», ouvrage qui fut condamné par l'évêque de Bayeux. Durand de Saint-Pourçain combattit aussi la doctrine de l'*ex opere operato,* disant que cette doctrine n'était pas

l'ancienne, ni la plus conforme aux paroles des Saints (p. 404). — Etc.

Bref, cette époque apparaît avec un double courant scolastique : d'une part, le besoin d'une liberté absolue et juvénile dans l'arbitraire, la rêverie, la subtilité, le «galimatias»; ce dernier mot est de M. Féret à propos du sorbonnien Jean des Chaleurs (p. 185); d'autre part, le besoin, dans les chefs, de tout régenter, de tout juger et de condamner avec autant d'arbitraire et de caprice qu'on en mettait à faire des systèmes. Mais, entre ces deux courants, des docteurs maintenaient encore les anciennes opinions; les novateurs les traitaient naturellement de rebelles ou de suspects. Qu'une telle époque ait été aussi une époque de superstitions, on ne saurait en être supris. En 1398, la Faculté de théologie condamna 27 articles ayant pour objet les pactes avec les démons, la magie, les maléfices, l'astrologie, les images aux vertus merveilleuses. «C'est par de tels moyens, y était-il dit, que les prophètes et les autres saints ont eu le don de prophétie, qu'ils ont fait des miracles et chassé les démons; c'est par ces moyens que nous pouvons parvenir à la vision de la divine essence et des saints esprits.» (p. 189).

Le T. IV de M. Féret embrasse le XVe siècle. Il est très important. J'y reviendrai. E. M.

Histoire des papes depuis la fin du moyen âge, *par M. le prof.* L. Pastor, *trad. de l'allemand par M.* Furcy Raynaud, *Tomes V et VI; Paris, Plon, 1898, 15 frs.*

Ces deux volumes sont dignes des précédents. C'est toujours la même méthode d'exposition simple, chargée à chaque phrase de notes d'érudition et d'indications de sources. Au lieu de ces indications à consulter, on préférerait certes les textes mêmes; mais l'ouvrage devrait alors avoir des proportions énormes. On comprend que l'auteur et l'éditeur aient reculé devant une publication aussi complète, mais aussi dispendieuse.

En tête du tome V., l'auteur a mis une table de trente pages, indiquant par ordre alphabétique les ouvrages qu'il a consultés. Mais, comme, parmi les ouvrages, il en est qui ont

très peu de valeur (par exemple celui du P. Ollivier), n'eût-il pas été d'une bonne critique d'indiquer les sources suspectes et de mettre le lecteur en garde contre elles?

L'époque dont il est question dans ces deux volumes est celle d'Innocent VIII (1484-1492), d'Alexandre VI (1492-1503), et de Jules II (1503-1513); époque scandaleuse et néfaste pour l'Eglise, s'il en fut. L'auteur, il faut lui rendre cette justice, n'a pas cherché à nier le mal; il s'est efforcé de montrer le bien le plus possible, et il a eu raison, bien qu'il ait pris quelquefois des superstitions pour des vertus. Laissons-le parler lui-même:

« La deuxième moitié du XVe siècle est précisément la période où se révèle, aux yeux de l'observateur attentif, toute la gravité du mal. A cette époque, la politique devient de plus en plus un système de *parjure* et de *trahison;* l'observation de la foi jurée passe pour une sottise et une naïveté; la ruse et la violence étant toujours à craindre, le soupçon et la défiance empoisonnent toutes les relations des princes et des Etats entre eux. Avec un cynisme insolent, Machiavel s'est fait le docteur de cette science politique qui, rejetant toute idée de morale et de christianisme, bien plus, toute idée de providence et de justice divine, ne connaît pour règle de ses actes qu'un seul principe: *la fin justifie les moyens,* ne professe qu'un culte, celui du succès et du fait accompli. Les grands seigneurs de cette époque, François et Ludovic Sforza, Laurent de Médicis, *Alexandre VI et César Borgia*, Ferrant de Naples, furent tous des représentants de ce système destructeur de tout ordre de choses » (T. V., p. 2.)

Et encore: « Il n'est que trop certain qu'une grande partie du clergé italien, depuis les derniers moines mendiants jusqu'aux plus hauts dignitaires, a contribué pour une large part à créer le déplorable état de choses auquel il s'attaque. Intimement mêlée, comme elle l'était, aux moindres détails de la vie publique et sociale, l'Eglise se trouva d'autant plus exposée dans ses membres et dans ses représentants, aux dangers du monde et aux atteintes de la corruption... Le pis est que le saint-siège lui-même ne fut pas indemne de la corruption. L'envahissement de l'esprit mondain s'y fait sentir, pour la première fois (!), sous Paul II; il s'aggrave sous Sixte IV et Innocent VIII, et atteint son plus haut niveau sous Alexandre VI, *dont la vie*

scandaleuse déshonore le siège du prince des apôtres... C'est aussi un spectacle attristant que celui de la vie de ces cardinaux, évêques et prélats du temps, cumulant bénéfices sur bénéfices, dénués d'esprit ecclésiastique, adonnés aux voluptés mondaines et menant sans pudeur une vie coupable. Ce fut sous Sixte IV que la gangrène s'introduisit dans le collège des cardinaux. Pendant le pontificat d'Innocent VIII elle fit de tels progrès qu'après sa mort un Alexandre VI put se faire élire *par corruption...* La pureté des mœurs ne s'en va pas sans que la foi ait à en souffrir, et le flot de la fausse Renaissance montait toujours... La dépravation des mœurs avait fait de tels progrès dans le clergé que des voix nombreuses s'élevaient en faveur du mariage des prêtres » (p. 167-170).

M. Pastor n'hésite pas à dire que les conclaves de 1484 et de 1492, où furent élus Innocent VIII et Alexandre VI, sont « les plus lamentables qui se soient jamais vus dans toute l'histoire de l'Eglise » (p. 229). « Jacques Burchard, témoin oculaire du conclave de 1484, raconte comment, pendant la nuit, le cardinal Cibò, dans sa cellule, prit par écrit l'engagement de satisfaire les désirs de ses futurs électeurs. Il n'est plus guère possible de mettre en doute que l'élection d'Innocent VIII soit entachée de simonie » (p. 234). Ce pape, dont « la faiblesse, le laisser aller et l'absence de caractère » n'étaient que trop connus, avait deux enfants naturels, Teodorina et Franceschetto; il maria celui-ci à Madeleine, deuxième fille de Laurent de Médicis. Cette union ne fut pas heureuse. « Dénué de talents, grossier de manières, le fils d'Innocent VIII avait tous les vices de son temps; il ne tenait qu'à l'argent, dont il avait besoin pour satisfaire sa double passion, le jeu et la table. Abstraction faite de cette considération, l'union d'un Cibò et d'une fille des Médicis était un scandale: c'était la première fois que l'on voyait le fils d'un pape reconnu en quelque sorte d'une façon officielle et faisant à ce titre son entrée sur la scène politique » (p. 264). M. Pastor oublie un peu trop les papes des IXe, X^e^ et XIe siècles.

Quant aux débauches d'Alexandre VI, soit comme simple cardinal, soit comme pape, M. Pastor sait qu'on ne peut pas les nier. A la page 352, il déclare que « la fausseté d'Ollivier (défenseur d'Alexandre VI) est démontrée ». Il ajoute: « On trouvera de judicieuses observations *contre* les apologistes

d'Alexandre VI dans l'étude publiée par Douais, dans *La Controverse,* sous le titre: Les débats récents sur la vie privée d'Alexandre VI. Cet écrivain opine dans le même sens que H. de l'Epinois dans la *Revue des questions historiques* » (1881, p. 357 et suiv.). — Voir aussi tome VI, p. 99. Inutile d'insister sur ces immondices.

Le rôle « véritablement scandaleux » du cardinal Julien de la Rovère (p. 358), n'est pas non plus dissimulé. Le cardinal Perandi disait aux ambassadeurs de Florence: « Quand je songe à la vie du pape et de certains cardinaux, j'ai honte d'appartenir à la curie; je désespère de l'avenir, si Dieu ne réforme pas son Eglise » (p. 471).

La conduite abominable de ces papes, de ces cardinaux et de tout ce clergé romain, servit du moins à rappeler une vérité trop oubliée et que M. Pastor rappelle avec raison, c'est que « l'efficacité des sacrements est communiquée par J.-C., indépendamment du degré de sainteté de leur dispensateur immédiat » (p. 92). C'est en partie sur cette vérité fondamentale que doit se faire la réforme sérieuse de l'Eglise. Rendre à J.-C. sa place dans l'Eglise, dont il est le seul chef, le seul pontife, le seul médiateur, le seul sanctificateur; avoir la foi en lui, vivre de sa doctrine, de sa grâce, en un mot de lui comme Fils de Dieu, comme Verbe incarné, ses ministres n'étant que des hommes souvent indignes, des coopérateurs souvent infidèles, et lui seul étant le Sauveur; telle est la lumière qui jaillit de toute cette époque très triste, mais très instructive. C'est dans cette lumière des faits incontestables qu'on voit de près et avec évidence ce que sont réellement les papes et ce qu'est réellement la papauté. E. M.

Histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat en France, de 1789 à 1870, *par* A. Debidour; *Paris, Alcan, 1898, in-8°, 12 frs.*

Ouvrage extrêmement intéressant, très objectif et très sérieux, pensé et écrit avec beaucoup de modération et dans un esprit de véracité absolue. C'est le ton et le style de l'histoire impartiale. Ce n'est « ni une thèse, ni un plaidoyer, ni un pamphlet », mais « une narration explicative », éclairée

par deux principes chers à l'auteur: la liberté des cultes et la souveraineté de l'Etat.

Dans une première partie, intitulée: *Révolution,* M. Debidour passe en revue les faits accomplis de 1789 à 1814, notamment la constitution civile du clergé, les réfractaires, la séparation de l'Eglise et de l'Etat, le concordat de 1801, celui de 1813 et les événements qui se sont passés entre l'un et l'autre. Dans la seconde partie, intitulée: *Réaction,* l'auteur traite du concordat de 1817, du parti «prêtre» et du parti libéral, des affaires de Lamennais et de Montalembert, de l'Eglise et de l'Université, de l'expédition de Rome et de la loi Falloux, de Pie IX et de Cavour, de Napoléon III et de la question romaine, du Syllabus, de Mentana, du concile du Vatican et de l'infaillibilité papale. Pour nous, anciens-catholiques, le chapitre sur le concile de 1870 ne contient rien de neuf, mais les appréciations de M. Debidour nous intéressent au plus haut point.

Cette revue, rapide et pleine de faits, de presque tout le XIXe siècle, doit être lue non seulement en France, mais aussi en Allemagne, en Angleterre, en Italie, en Russie, en Suisse, partout où les affaires de Rome ont écho. M. Debidour est un juge excellent, qui fait voir chaque chose dans son vrai jour.

Dans une très belle introduction, il parle du jansénisme et de la bulle *Unigenitus* (1713), des intrigues haineuses du clergé gallican contre les protestants, de l'état de la théologie au XVIIIe siècle, de l'état des écoles en France avant 1789, du triste état du haut clergé et du bas clergé, des richesses des prélats, etc. On ne saurait être plus exact. L'idée mise en relief, c'est que la nation française voulait en 1789 la liberté, l'égalité et la fraternité; que l'Eglise de France, telle qu'elle était alors constituée, était par sa faute un obstacle à ce triple but; et que par conséquent la révolution devait inévitablement se faire contre elle.

A propos du *Syllabus,* M. Debidour dit avec beaucoup de vérité et de finesse: «Parmi les catholiques français, ceux qui ne pensent pas admirent les prescriptions du pape sans les discuter, sans les comprendre et sans se croire obligés ni d'y obéir, ni de les défendre; les autres jugèrent en général que, le *Syllabus* étant pour le moins une imprudence, le mieux était d'en parler le moins possible» (p. 593).

Le chapitre sur le concile de 1870 mérite une attention particulière. On y voit, entre autres choses, comment « Montalembert mourant exprimait en termes indignés son dégoût pour l'*idolâtrie romaine* ». L'auteur ajoute: « Le pape, oubliant ses grands services, eut la dureté d'interdire le service solennel que le grand aumônier de Mérode, beau-frère du défunt, avait commandé à son intention dans l'église franciscaine d'Ara Cœli au Capitole. S'il fit à Montalembert l'aumône d'un office qui fut célébré en sa présence à Santa-Maria Transpontina, il n'y assista qu'en loge grillée et ne voulut pas faire savoir d'avance à qui cet office était consacré » (p. 613).

M. Debidour explique très justement pourquoi le clergé français était alors favorable à l'infaillibilité. « Depuis le concordat et les articles organiques, dit-il, les évêques exerçaient sur les desservants des paroisses et même sur les curés une autorité arbitraire et à peu près sans limites, contre laquelle ces pauvres gens n'avaient qu'un recours efficace, l'appel au pape. Ce recours, le saint-siège, par politique, l'accueillait d'ordinaire avec bienveillance. Aussi la *plèbe ecclésiastique* était-elle devenue passionnément ultramontaine. Entre elle et l'épiscopat, la cour de Rome manœuvrait habilement, faisant espérer aux uns le maintien de leur domination, aux autres l'allégement de leur servitude, pour prix de leur docilité. Et voilà pourquoi presque tous étaient infaillibilistes » (p. 614).

Les gouvernements feront bien de méditer ces simples réflexions: « Plus l'attitude de l'Empire devenait humble et piteuse, plus celle de la cour romaine devenait impérieuse et hardie . . . C'est ainsi que, conduit à Sedan par la justice immanente des choses, Napoléon III paya, au bout de plus de vingt ans, le tort de s'être abandonné à l'Eglise par ambition et fit, du même coup, payer à la France la faiblesse qu'elle avait eue de s'abandonner à lui. Son alliance avec le pape l'avait élevé au trône; elle contribuait maintenant à l'en faire descendre. Quant à la France, elle lui avait valu dix-huit ans de servitude; elle lui valait à présent (1870) d'être envahie, en attendant d'être démembrée » (p. 627).

On remarquera combien fut misérable et désastreuse l'influence d'Emile Ollivier sur Napoléon III, dans toute cette affaire du concile, malgré les sages avis et la noble fierté de Daru, et aussi combien fut indigne et lâche la conduite de

Napoléon III, qui, se sentant captif de la papauté et du jésuitisme, n'avait plus la force de reconquérir son indépendance et se laissa précipiter sans vergogne au fond de l'abîme. Quelle leçon de religion et de politique! *Et nunc erudimini, qui judicatis terram!* E. MICHAUD.

La Russie et l'Union des Eglises, *par* C. TONDINI DE QUARENGHI; *Paris, Lethielleux, in-18, 188 p., 2 fr. 50.*

Dans ce livre mal distribué et confus, il est difficile de découvrir l'exacte pensée de l'auteur. Je me bornerai aux points les plus saillants:

1. L'union étant de l'essence même du christianisme, il est de l'esprit chrétien de chercher cette union. — Très bien.

2. Léon XIII a fait tout ce qui était en son pouvoir pour essayer de rétablir cette union. — Ici l'auteur commence à s'abuser. Si Léon XIII a réellement fait tout ce qu'il a pu, il faut en conclure qu'il ne pouvait rien: car il n'a rien fait, et même il a soulevé des obstacles.

3. Une union sur les bases de l'encyclique *Praeclara* ne serait point une menace pour l'autonomie religieuse de la Russie. — L'auteur ne remarque pas que le contraire saute aux yeux. Les Russes lui opposent la conduite oppressive de Rome envers les Ruthènes. M. Tondini, très embarrassé, cherche à expliquer l'affaire, mais sans y arriver. Il entre dans des détails historiques sur les relations de la Pologne et de la Russie, notamment sur Siemaszko, Popiel et Szumanski, détails que nos amis de Russie rectifieront s'ils le jugent à propos. Selon M. Tondini, les orthodoxes russes ont été naturellement des persécuteurs à la Néron, et Rome la douceur même; air connu. Les articles de M. Papkoff, dans la *Revue,* nous ont appris à quoi nous en tenir.

4. La Russie unie à Rome, ce serait l'évangélisation de l'Asie et la fin des divisions entre les chrétiens de cette immense partie du monde. — Ce ne serait pas l'évangélisation, mais la romanisation de l'Asie: car la Russie devrait obéir à Rome et remplacer l'Evangile par le bullaire papal.

5. Si la Russie repousse l'union, elle est perdue: car, d'une part, elle n'a que deux forces, sa législation religieuse et son

calendrier; et, d'autre part, elle ne pourra maintenir longtemps ni sa législation, qui, étant draconienne, périra, ni son calendrier qui l'isole du reste du monde au détriment de la science et des relations commerciales (p. 136), et même qui met l'Eglise orthodoxe en opposition formelle avec le concile de Nicée (p. 180). — Ici, l'auteur est en pleine divagation et il abuse du rabachage.

Voici quelques-unes de ses plus amusantes assertions: « La véritable mission des tsars leur a été révélée par les papes » (p. 22). — On a grand tort de reprocher à l'Eglise romaine de n'avoir guère que des papes italiens. L'auteur, qui est Italien, voit, au contraire, dans ce fait une bénédiction de Dieu pour l'Eglise universelle; car, « l'Italien *seul* a le don de voir et de sentir à l'humaine, c'est-à-dire sans mélange d'esprit de clocher ethnique (p. 121)! » — L'auteur se donne l'air de parler au nom de Léon XIII. « *Nous savons,* dit-il, *que rien ne lui serait plus agréable* que de transformer la commission chargée de préparer la voie à l'union des Eglises en une commission *mixte,* où, à côté des cardinaux et des évêques de l'Eglise catholique, siégeraient des représentants officiels de l'Eglise gréco-russe, avec mission d'exposer leurs désirs et leurs plaintes » (p. 119). Et l'auteur ajoute sur un ton un peu blessé: « La Russie est déjà entrée en pourparlers avec les vieux-catholiques; est-ce trop demander qu'elle nous mette sur le même rang et non au-dessous? » M. Tondini ne voit pas la différence des deux cas: les anciens-catholiques discutent les conditions non de la soumission, mais de l'union, ce qui est admissible pour les uns et les autres; tandis que les papistes posent au point de départ, comme condition préalable de toute discussion, l'admission par l'Eglise orthodoxe de la prétendue juridiction du pape *sur toute l'Eglise,* ce qui n'est admissible pour aucune Eglise orthodoxe et vraiment catholique. L'auteur ne voit pas qu'il propose à la Russie, dès l'entrée en matière, un rôle ridicule et par conséquent inacceptable, celui de « demander au saint-siège » que rien ne soit changé dans l'organisation de son Eglise (p. 125). L'auteur ne voit pas qu'autant il est blessant quand il parle des fameux « pieds d'argile » de l'Eglise gréco-russe, autant il est naïf quand il parle du fameux fondement infaillible de la papauté, et quand il propose de discuter sérieusement et avec calme sur ces matières,

comme si les anciens-catholiques n'avaient pas déjà démontré, sérieusement et avec calme, l'inanité des prétentions romaines.

A côté de ces naïvetés, relevons cependant quelques bons aveux. — Pendant que les écrivains papistes crient à tue-tête que l'Eglise russe n'est qu'un *instrumentum regni* du gouvernement russe, M. Tondini dit (p. 18): « Qui des deux domine l'autre, en vérité nous ne saurions le dire ». — M. Tondini est pour la réconciliation entre les Polonais et les Russes. « Nous osons exprimer le vœu, dit-il, que Russes et Polonais, se rappelant leurs persécutions politico-religieuses, s'appliquent désormais le *veniam petimusque damusque vicissim* du très païen Horace; si la chose arrive, tous nous bénirons le général Kireïeff d'en avoir été l'occasion » (p. 56; v. aussi pp. 138—140). — M. Tondini écrit à la page suivante: « Quand on croit sérieusement que, si les catholiques ont reconnu la juridiction universelle du pape, c'est grâce aux fausses décrétales d'Isidore Mercator, on ne saurait sans doute se faire scrupule de se soustraire à cette juridiction ». Et l'auteur n'a pas un mot à opposer à cette croyance qu'en effet les « fausses décrétales » — qu'elles soient d'Isidore ou d'un autre, peu importe — ont contribué à faire admettre la juridiction universelle du pape. Ce mot eût été cependant fort utile. — M. Tondini avoue le but *politique* poursuivi par Rome: « Cette Union, dit-il, que la politique polonaise avait commencée à Brzesc et qui n'avait jamais cessé d'être avant tout une question politique » (p. 79)! — Et sur l'Inquisition: « Nul catholique, que nous sachions, n'est obligé d'éprouver de l'enthousiasme soit pour l'Inquisition, surtout pour l'Inquisition ancienne, soit pour toutes et chacune des condamnations de l'Index » (p. 103). — M. Tondini avoue qu'en Russie l'union avec Rome, telle que Rome la propose, est un objet « d'aversion, de terreur et de détestation » (p. 105). Et alors, pour venger Rome, il essaie d'humilier l'Eglise russe en la représentant comme atteinte précisément de l'orgueil antichrétien qu'on reproche à Rome: « Les Russes, dit-il, se montrent tout à fait convaincus que la *domination religieuse* doit être leur apanage. A l'Eglise latine le passé, à l'Eglise gréco-russe l'avenir; voilà, à notre avis, la note dominante de tous les écrits religieux et littéraires des patriotes russes » (p. 106). Et M. Tondini appuie son accusation sur cette citation de M. V. Solovieff: « On proclame avec emphase que

le peuple russe est le peuple chrétien par excellence, et que l'Eglise est la vraie base de notre vie nationale; mais ce n'est que pour prétendre que l'Eglise existe seulement chez nous, *que nous avons le monopole de la foi et de la vie chrétienne* ». C'est M. Tondini qui souligne ces mots. — M. Tondini propose au pape la décentralisation des affaires ecclésiastiques et la forme plus ou moins permanente d'un gouvernement conciliaire (p. 127). — M. Tondini fait encore une autre leçon au pape, en disant que « les papes sont les gardiens et *non les arbitres des droits d'autrui* » (p. 117). Mais cette assertion ne trompera ni Léon XIII, ni personne, ni même M. Tondini.

Citons, enfin, un point affirmé par M. Tondini, et qui, s'il est exact, ne manque pas d'intérêt. M. Tondini affirme que, si Léon XIII, dans son encyclique *Praeclara,* n'a parlé d'aucune autre différence entre l'Eglise orthodoxe et l'Eglise romaine que de la juridiction universelle du pape, il a été en cela très sincère et n'a voulu tendre aucun piège à l'Eglise orthodoxe, mais qu'il s'en est simplement rapporté au saint-synode de Russie, qui, en 1839, a admis des Ruthènes à l'union et les a reconnus pour orthodoxes sans parler ni du *Filioque* ni d'aucune autre divergence. « Pas un mot, dit-il, ni du *Filioque,* ni des indulgences, ni de n'importe quelle autre différence dans la doctrine. Etait-ce donc au pape de relever des difficultés là où, dans un acte aussi solennel, le saint-synode n'en rencontrait aucune ? Aussi M. Sadoff, professeur à l'Académie ecclésiastique de Pétersbourg et auteur d'une savante étude ayant pour titre: *Bessarion de Nicée, son action au concile de Ferrare-Florence* (en russe), n'hésite pas à relever ce fait, très significatif, que les plus récents théologiens russes eux-mêmes ne s'accordent point sur l'explication des passages des Saints Pères concernant le *Filioque* » (op. cit. p. 12, note).

En somme, malgré quelques bons aveux, le volume de M. Tondini ne nous semble guère qu'un « coup de plume » dans l'eau. Destiné à défendre l'encyclique *Praeclara,* il n'élucide sérieusement aucune de ses réticences, il ne comble aucune de ses lacunes, il n'y ajoute aucune idée nouvelle. E. M.

Exposé de la doctrine catholique, *par* M. P. Girodon ; *Paris, Plon, 1898, in-18, 483 p.*

Après l'*Exposition de la doctrine catholique sur les matières de controverse*, de Bossuet, c'était certes se risquer que d'oser entreprendre une pareille œuvre. M. Girodon l'a osé. Hélas! il eût mieux fait de s'en tenir à Bossuet et d'engager ses auditeurs à en faire autant. Si la « doctrine catholique » est toujours la même dans l'Eglise romaine, pourquoi une nouvelle exposition de cette doctrine? Comment l'œuvre de Bossuet, qui a été louée par Innocent XI, n'est-elle plus suffisante? L'Assemblée de 1682 n'a-t-elle pas loué aussi l'*Exposition* de Bossuet, en disant expressément que Bossuet, « en démêlant sur chaque article ce qui est précisément de la foi de ce qui n'en est pas, fait voir qu'il n'y a rien dans notre créance qui puisse choquer un esprit raisonnable, à moins que de prendre pour notre créance des abus de quelques particuliers que nous condamnons, ou des erreurs qu'on nous impute très faussement, ou des explications de quelques docteurs qui ne sont pas reçues ni autorisées de l'Eglise ? »

On me répondra que ni Bossuet ni l'Assemblée de 1682 ne sont un dernier mot, et qu'il y a mieux à faire. C'est vrai. Mais alors il faut être singulièrement outillé et avoir creusé à fond et les dogmes, et les spéculations théologiques, et l'histoire des uns et des autres, pour espérer faire mieux. M. Girodon fait l'aveu suivant: « Bien des fois j'ai senti mon impuissance, j'ai regretté qu'un autre plus habile n'eût pas à ma place mis la main à l'œuvre. Mais, dévorés par le ministère, les prêtres aujourd'hui ont peu de temps. Ceux à qui j'en ai parlé, qui auraient mieux réussi, n'ont pas trouvé le loisir nécessaire. Ce sera mon excuse pour l'audace de ma tentative » (p. 471). Certes, l'auteur est un homme de bonne volonté et de piété; on le sent en le lisant. Mais du commencement du volume à la fin, on sent aussi que « le temps » lui a manqué, et qu'il n'est allé au fond d'aucune question.

D'abord, le plan de son ouvrage est défectueux, il manque de logique, en débutant par la foi et non par la raison. Comment l'auteur n'a-t-il pas vu qu'à des hommes raisonnables, épris de science et rompus aux méthodes rationnelles, on ne parle pas de la foi, de la révélation, de l'Ecriture et de l'Eglise,

avant de leur avoir parlé de Dieu, de la Trinité, du Verbe, de son incarnation et de son œuvre? L'Eglise avant le credo! La question des rapports de l'Eglise et de l'Etat avant la question de la grâce! Le pape avant J.-C.! L'infaillibilité du pape avant la morale, avant l'acte humain, avant la conscience! N'est-ce pas le monde renversé? Présentées ainsi, les questions sont littéralement sens dessus dessous.

Après le plan, les sources. Où l'auteur a-t-il puisé? Dès les pages 6 et 7, les premières autorités qu'il cite sont le concile de Trente, qui n'a même pas été reçu entièrement en France, le concile du Vatican, dont deux évêques de France ont dit que c'était une farce (ludibrium) et un concile de sacristains, puis, en troisième lieu, le P. Perrone, qui compte au Collège romain et dans ses succursales, mais pas ailleurs. Et à la p. 78, ayant à démontrer l'infaillibilité de l'Eglise, l'auteur cite de Maistre, dont il trouve « très juste » cette assertion burlesque: « Tout souverain est nécessairement considéré comme infaillible! » Etc., etc.

Après le plan et les sources, le genre d'argumentation. A la page 137, l'excellent M. Girodon dit: « Souvent, dans les moments les plus difficiles, mon cœur revenait à Dieu par la croyance en l'eucharistie! » C'est fort, et lui-même sent son étrangeté. « Si étrange que cela puisse paraître, dit-il, *je me suis prouvé l'existence de Dieu par la présence réelle de J.-C. Dieu dans l'eucharistie.* » Bien plus, parlant ailleurs de l'eucharistie (p. 345), il ose la qualifier d'« étrange *délire* », et il ajoute: « Voilà une doctrine *dont l'absurdité saute aux yeux,* qui n'est qu'*un tissu des invraisemblances les plus grossières.* Il n'est pas besoin d'appartenir à l'Institut pour constater combien elle est *incroyable:* un morceau de pain qui n'est pas du pain; un corps qui n'est pas un corps, qui se trouve à la fois ici, à New-York, au ciel; un Dieu qui tient renfermé dans un ciboire; *un homme qui porte son propre corps dans ses mains, comme Jésus l'a fait à la Cène...* » Textuel. Et ce qui est textuel aussi, c'est cette assertion qui suit: « L'humanité a accepté cette foi ». Où le bon M. Girodon a-t-il vu que *l'humanité* ait accepté ces bourdes? Ne sait-il pas que la très sainte eucharistie est tout autre chose; que même dans l'Eglise romaine il y a au moins six manières différentes d'en exposer la doctrine? Evidemment, il ne s'en doute pas.

Ce qui frappe encore dans ce livre, c'est l'aplomb naïf avec lequel l'histoire la plus évidente et la plus connue est foulée aux pieds. Par exemple, il affirme que « la croyance à l'infaillibilité du pape est *la vieille foi* de l'Eglise » (p. 85). Il ose ajouter: « Les documents abonderaient, si je faisais de la discussion. *Un seul moment, dans un seul pays, en France,* cette doctrine a paru non pas anéantie, mais *affaiblie!* » Ainsi, même sous Louis XIV, en 1682, la croyance à l'infaillibilité du pape n'était qu'affaiblie! Quand on lit tous les documents échangés entre Louis XIV et le cardinal d'Estrées sur cette question, on est stupéfait qu'un prêtre puisse parler comme le fait M. Girodon. Evidemment il n'a lu aucun de ces documents, pas plus qu'il n'a lu les documents de tous les siècles précédents, l'histoire des conciles œcuméniques, l'histoire du concile de Constance, les écrits des Pères, etc. Il dénature même les documents relatifs au concile du Vatican, les écrits du P. Gratry, de M. l'évêque Maret, etc., lorsqu'il prétend « qu'il n'y eut pas d'hésitation sur le fond de la croyance, que tout le monde était d'accord ». N'est-ce pas phénoménal?

Sur la question de l'immaculée-conception, le brave homme n'est pas moins étonnant. Il prétend qu'elle était « reçue *partout,* prêchée *dans toutes les Eglises!* » Il ajoute le raisonnement suivant: « Elle était dans la révélation, *puisque* tout le monde l'admettait » (p. 80)! Le « tout le monde » de M. Girodon! Et avec la même audace ou la même candeur il affirme que l'Eglise romaine n'a jamais défini que des dogmes « qui étaient crus auparavant par l'*unanimité morale* des fidèles » (p. 80). On comprend dès lors que l'existence et le constant développement de l'Eglise ancienne-catholique lui apparaisse comme un échec, même « honteux », et l'histoire de sa résistance à Rome comme « presque ridicule » (p. 85). Ce « presque » part d'un bon naturel, et nous remercions l'auteur de l'effort qu'il a dû s'imposer pour l'écrire; malheureusement nous ne pouvons pas lui rendre son compliment et nous borner à dire de sa théologie qu'elle est « *presque* ridicule ».

En somme, à choisir entre les deux, nous recommandons plus que jamais l'*Exposition de Bossuet.* E. Michaud.

II. Deutsche Bibliographie.

Nochmals der biblische Schöpfungsbericht. *Von* Fr. v. Hummelauer *S. J. (= Biblische Studien, herausgegeben von Prof. Dr. O. Bardenhewer, III. Band, 2. Heft). Freiburg i. B., Herdersche Verlagshandlung. 1898. IX u. 132 S. 8°. (Preis M. 2. 80.)* [1])

Der Verfasser dieser Schrift vertritt in der Erklärung des biblischen Schöpfungsberichtes seit 20 Jahren mit Scharfsinn und Konsequenz die Visionstheorie, die er zuerst in seiner Schrift: „Der biblische Schöpfungsbericht“ (Freiburg 1877; Ergänzungsheft 4 zu den Stimmen aus Maria-Laach) vortrug, neuerdings in seinem „Commentarius in Genesin“ (Paris 1895), jetzt in erschöpfender Ausführlichkeit und mit allseitiger Begründung in der vorliegenden Schrift. Die Schrift zerfällt in drei Teile: Kap. 1, „Texterklärung“ (S. 1—48), giebt einen Kommentar zu dem Texte Gen. 1, 1—2, 3 nach dem Litteralsinn, vorläufig ohne anderweitige Rücksichten. Kap. 2, „Die Konkordienformeln“ (S. 48—94), giebt eine kritische Übersicht über die verschiedenen Versuche, den Schöpfungsbericht mit den Resultaten der neueren Naturwissenschaft in Einklang zu bringen; eine vollständige Litteraturgeschichte dieser Versuche will der Verfasser hier nicht geben, sondern nur „die einzelnen namhafteren Konkordanzversuche skizzieren und deren Unhaltbarkeit vom Standpunkte einer nüchternen Exegese nachweisen“ (S. VII). Er hält sich bei diesen Auseinandersetzungen vorzugsweise jeweils an die neuesten Vertreter der einzelnen Hypothesen unter den katholischen Exegeten; da er sich mit früheren Vertretern derselben in der älteren Schrift auseinandergesetzt hatte, im Genesis-Kommentar eine übersichtliche Geschichte der Hexaëmeron-Kontroverse überhaupt gegeben hatte, so ergänzen sich in dieser Hinsicht die drei Bücher gegenseitig; für den Zweck der neuen Schrift sind die gegebenen prinzipiellen Auseinandersetzungen auch ohne weitere Verfolgung der Geschichte der einzelnen Hypothesen jedenfalls vollkommen

---

[1]) Über das mir soeben noch zugehende *3. Heft des III. Bandes der Biblischen Studien — « Die sahidisch-koptische Übersetzung des Buches Ecclesiasticus auf ihren wahren Wert für die Textkritik untersucht von Dr.* Norbert Peters, Professor der Theologie an der B. theol. Fakultät in Paderborn », Freiburg i. B., 1898 — werde ich im nächsten Hefte referieren. L.

ausreichend. Es werden nacheinander die Sündflut-Theorie (neuerdings vertreten durch Trissl), die Restitutionstheorie, der Interperiodismus, der Periodismus (wie v. H. den gewöhnlich sogenannten Konkordismus passender bezeichnen will; Auseinandersetzung mit Vigouroux und Seisenberger), die kosmische Theorie (Gleichsetzung der Schöpfungstage mit sogenannten „kosmischen Tagen", nach der Theorie von Lenormant und Bourdais), der Allegorismus (nach Stoppani), der Poetismus (nach J. Hauser), der Idealismus (modifiziert von J. Semeria), der verbesserte Mythismus (wie ihn J. Lagrange vorträgt), endlich die von dem Bischof W. Clifford aufgebrachte und seitdem in verschiedenen Modifikationen von andern vertretene liturgische Theorie durchgenommen und die Schwächen aller dieser Systeme gezeigt. Das 3. Kapital, „Textkritik" (S. 94—132), begründet positiv die vom Verfasser vertretene Visionstheorie, indem es die Frage nach dem Alter und Ursprung des biblischen Schöpfungsberichtes behandelt. Dass die Annahme einer Schöpfungsvision, die dem Stammvater des Menschengeschlechtes zu teil wurde, als Hypothese betrachtet „mindestens ebenso berechtigt ist wie die Annahme einer Mitteilung durch das blosse Wort" (S. 107), ist gewiss nicht zu bestreiten, was, seit J. H. Kurtz dieselbe zuerst eingehender begründet hatte (1842), eine Reihe von namhaften positiven Exegeten anerkannt haben. Während aber die meisten andern Exegeten, welche den Ursprung des Schöpfungsberichtes aus einer dem Adam gezeigten Vision entweder bestimmt lehren oder ohne bestimmte Entscheidung doch als sehr annehmbar erklären, Kurtz, Reusch u. a., damit irgend eine der verschiedenen Hypothesen zum Zweck der Harmonisierung von Bibel und Natur verbinden (Bernh. Schäfer, Bibel und Wissenschaft, 1881, stimmt am meisten mit v. H. überein), ist v. H. für eine „Visionstheorie sans phrase" (S. 123 ff.), d. h. er gestaltet dieselbe rein exegetisch aus: der Schöpfungsbericht der Genesis, streng wörtlich genommen, giebt die von Adam gesehene Schöpfungsvision wieder; etwas anderes soll nicht darin gesucht werden; wie sich die Schöpfungsvision zum Schöpfungsvorgang verhält, das ist dann eine andere Frage, die den Exegeten als solchen insofern direkt nichts angeht, als die Bibel darüber keinen Aufschluss geben will, so dass es auch nicht angeht, an dem Texte, wie gewöhnlich geschieht, so lange herumzudrehen, um

ihn Dinge sagen zu lassen, die er überhaupt gar nicht sagen soll und will. Der Exeget muss, wenn er der Frage nach dem Verhältnis der Vision zur Wirklichkeit näher treten will, „den *Zweck* des offenbarenden Gottes im Auge behalten. Sicherlich war es Gottes Absicht nicht, den Menschen in Geologie und Paläontologie zu unterweisen; dagegen sprechen Anlage und Ausdrucksweise des Berichtes. Unzweifelhaft aber wollte er ihm wichtige religiöse Wahrheiten zum Bewusstsein bringen: er wollte sich selbst offenbaren als den allmächtigen Urheber der Natur und aller ihrer Reiche; er wollte dem Menschen seine Bestimmung, seine Stellung zu Gott und den Geschöpfen einprägen; er wollte die Heiligung des Sabbaths vollziehen. Dieser Zweck heischte keineswegs eine ängstliche Übereinstimmung zwischen Visionsbild und objektivem Hergang, die Häufung kosmischer und tellurischer Vorgänge hätte diesen Zweck eher verdunkelt; es empfahl sich ein Gleichnisbild, welches den Schöpfungshergang bloss in seinen allgemeinsten Zügen wiedergab, jene Wahrheiten aber desto schärfer hervortreten liess. Den Einwürfen der Naturwissenschaft begegnet die Visionstheorie mit dem Hinweis auf den Unterschied, welcher naturgemäss zwischen Schöpfungsvision und Schöpfungshergang obwalten muss; Naturwissenschaft und Bibel bringen nicht genau denselben Gegenstand zum Ausdruck, eine volle Übereinstimmung ihrer Darstellungen darf nicht gefordert werden, Verschiedenheit ist hier kein Widerspruch. Das ist die Antwort der Visionstheorie auf die Einwände der Naturwissenschaft. Diese Antwort ist einfach: einfacher als der Periodismus, der sich allen Wandlungen der Naturwissenschaft anbequemen muss; einfacher als der unfassbare Proteus des Idealismus; einfacher als das periodistisch-liturgische und das idealistisch-liturgische System“ (S. 113 f.). So begründet verträgt sich auch die Visionstheorie mit jeder Anschauung über den Schöpfungsvorgang, die sich etwa wissenschaftlich zu unumstösslicher Gewissheit sollte bringen lassen. Der Verfasser selbst erklärt sich schliesslich (S. 123, 127 ff.) bezüglich des Verhältnisses des Schöpfungsherganges zu dem Schöpfungsberichte für die Anschauung des strengen Idealismus, „ohne jede Zugabe von Periodismus“, stimmt also insofern mit dem Idealismus überein, während er aber mit Recht betont, dass erst die Visionstheorie „dem Idealismus jene feste exegetische Grundlage schafft, deren er bisher

durchaus entbehrte" (S. 115). Auf diese Weise wird allerdings der Hauptanstoss, den man an dem Idealismus in seiner strengen Gestalt bisher nehmen konnte, eben hinsichtlich der durchaus willkürlichen Umdeutung der Textesworte, beseitigt; wenn derselbe, statt auf eine irgendwie beschaffene Vorstellung vom Zweck des Verfassers, auf die Voraussetzungen der Visionstheorie gegründet wird, so lässt sich exegetisch kaum etwas Erhebliches dagegen einwenden. Ich muss allerdings gestehen, dass ich, was den letzten Punkt, das Verhältnis der Offenbarungsform zur Wirklichkeit, betrifft, der von dem sogenannten idealen Konkordismus, wie etwa Reusch, Schanz, Schöpfer u. a. denselben vortragen, versuchten Lösung, bei welcher die objektive Bedeutung der Sechszahl gewahrt bleibt, noch immer den Vorzug geben möchte. Jedenfalls ist die neue Schrift des gelehrten Exegeten jedem zu empfehlen, der sich über diese Fragen orientieren will. LAUCHERT.

Compendium Hermeneuticæ biblicæ, *quod edidit et ampliavit Dr.* JOANNES DOELLER, *professor studii biblici V. T. in seminario clericorum Sanhippolytano. Paderbornæ, apud Ferdinandum Schöningh. 1898. IV u. 64 S. 8°. (Preis geb. M. 1. 20.).*

Dieses Kompendium ist aus den im Klerikalseminar von St. Pölten seit einer Reihe von Jahren im Gebrauche befindlichen Heften über biblische Hermeneutik hervorgegangen und hat den Zweck, als Leitfaden für das Studium zu dienen und das Diktat zu ersetzen. Als kurze und übersichtliche Zusammenstellung der hermeneutischen Regeln und der vorauszusetzenden Begriffe erscheint dasselbe für diesen Zweck der ersten Einführung und Anleitung wohl geeignet. Wünschenswert wäre noch eine kurze bibliographische Angabe der wichtigsten Litteratur zur biblischen Hermeneutik gewesen, die durch gelegentliche Verweisungen auf einzelne Werke nicht überflüssig wird.

LAUCHERT.

Nachträge zur Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten, *von D.* GUSTAV KRÜGER, *o. Professor der Theologie in Giessen. Freiburg i. B., Leipzig und*

Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1897. 32 S. 8°. (Preis M. —. 60.)

Der Gedanke des Verfassers, zu seiner 1895 erschienenen „Geschichte der altchristlichen Litteratur“ (vgl. Jahrgang 1895 dieser Zeitschrift, S. 169—171) ein Nachtragsheft erscheinen zu lassen, ist im Interesse aller, welche das sehr nützliche Buch seither zu Studienzwecken benutzt haben, sehr zu begrüssen. In Zusätzen zu fast der Hälfte der Paragraphen des Buches wird über die Fortschritte der Forschung in diesen letzten drei Jahren in der dem Charakter des Buches angemessenen knappen Form orientiert, mit sorgfältigen bibliographischen Angaben. Da aus äusseren Gründen eine 2. Auflage des ganzen Buches noch nicht erscheinen konnte, so ist durch die Hinzunahme dieses Ergänzungsheftes (das S. 4—6 auch die Druckfehler und kleineren Versehen des Buches berichtigt) zu dem Buche doch ein vorläufiger Ersatz für eine 2. Auflage geboten. LAUCHERT.

Theologischer Jahresbericht. *Herausgegeben von Dr.* H. HOLTZMANN, *Professor in Strassburg, und Dr.* G. KRÜGER, *Professor in Giessen. XVII. Band enthaltend die Litteratur des Jahres 1897. I. Abteilung, Exegese. Berlin und Braunschweig 1898, C. A. Schwetschke u. Sohn. 174 S. 8°. (Preis M. 6. —. Subskriptionspreis für den ganzen Band M. 20. —.)*

In gewohnter Weise referieren in dem bis jetzt erschienenen 1. Heft des Jahresberichtes für 1897 C. SIEGFRIED, Prof. in Jena, über die Litteratur zum Alten Testament mit Einschluss der Hülfswissenschaften im weitesten Umfang (S. 1—102), und Prof. H. HOLTZMANN über die Litteratur zum Neuen Testament (S. 103—174). Die systematische Anordnung in beiden Abschnitten ist die aus den früheren Jahrgängen bekannte geblieben. An Umfang übertrifft das Heft den entsprechenden Teil des letzten Jahrganges (von 156 Seiten). Der bekannte Standpunkt der beiden Referenten macht sich natürlich auch diesmal wieder geltend. Durch seine daneben bestehenden, ebenfalls bekannten und gleichbleibenden Vorzüge, die nach Möglichkeit vollständige Übersicht über die wissenschaftliche Arbeit des letzten Jahres und die sorgfältigen bibliographischen Angaben, bleibt der Theologische Jahresbericht indessen ein un-

entbehrliches Orientierungsmittel und hat als solches seinen Wert auch für diejenigen, welche den Standpunkt seiner Bearbeiter keineswegs teilen. F. L.

III. Serbische Bibliographie.

„Starokatholicisam u Austro-ugarskoj Monarchie“ *etc., d. i.* **„Der Altkatholicismus in der österreichisch-ungarischen Monarchie“.** *Bericht an die hl. bischöfliche Synode, von* S. M. WESELINOWITZ, *Professor der Theologie. Belgrad, 1897, in 8°. 51 Seiten.*

Unter diesem Titel erschien soeben von einem jungen gelehrten Theologen — einem grossen serbisch-orthodoxen Dogmatiker — in den letzten zwei Heften der Zeitschrift: *„Bote der serbischen Kirche“* (Wesnik srpske Crkwe), ein Bericht an die bischöfliche Synode über den Altkatholizismus in der österreichisch-ungarischen Monarchie. Dieser Artikel ist wegen seines interessanten Inhaltes auch als separate Broschüre gedruckt.

Wegen des allgemeinen Interesses dieser Arbeit wollen wir auch die Leser der Revue näher damit bekannt machen und lassen hier vor allem die Einleitung des Büchleins sprechen.

„Unter den verschiedenen Gemeinschaften der Gläubigen, welche sich in verschiedenen Zeiten von Rom getrennt und für sich selbst eine besondere Kirche gegründet haben, haben die Altkatholiken den grössten Willen für die Einheit mit der orientalisch-orthodoxen Kirche gezeigt. Und es ist wahr, dass sie unter allen anderen religiösen Gemeinschaften in ihrem Glaubensbekenntnisse den Orthodoxen am nächsten sind. Ihr lebendiges Bewusstsein von dem ökumenischen Charakter der Kirche Christi, ihre augenscheinliche Sehnsucht, Bestreben und Tendenz zur Wahrheit, und ihre Erfahrung und Erkenntnis der fehlerhaften Grundansicht des römischen Katholizismus haben sich in den letzten Decennien so vielfach und auf verschiedene Art und Weise manifestiert, dass wir heute nicht mehr über ihre Annäherung und Vereinigung mit der orientalisch-orthodoxen Kirche zweifeln können. Das gemeinschaftliche Bestreben und Sorgen der beiden Kirchen, der altkatholischen und orthodoxen, für die Einheit der ursprünglichen und un-

fehlbaren Wahrheit, wie auch ihr gemeinschaftliches Hüten und Bewahren der ursprünglichen kirchlichen Einrichtung, Verfassung und Ritus und ihr gemeinschaftlicher Kampf und Streit gegen die Neuerung in der westlichen kirchlichen Monarchie, das sind sehr klare Zeichen und Signale ihrer Einheit, die schon öfter an den Tag traten. Die näheren Beziehungen der Altkatholiken zu der orientalischen Kirche, welche sie von Anfang an anknüpften, brachten und zeigten sehr gute Früchte. Die sehr grossen Differenzen sind sowohl im dogmatischen und kanonischen Gebiete, wie im kirchlichen Ritus ausgeglichen, und der Weg zum gemeinschaftlichen Glauben ist fast ganz und gar angebahnt und geebnet, und er ist heute schon glatt geworden. Die sehr grosse Entschliessung und Arbeit der berühmten altkatholischen Theologen, wie der Bischöfe Dr. Reinkens und Dr. Weber und der Professoren: Dr. Döllinger, Dr. Reusch, Dr. v. Schulte, Dr. Langen, Dr. Friedrich, Dr. E. Michaud, und anderer, verdienen Echo und Anklang von Osten aus. Diesen Anklang sehen wir nicht nur in dem erwachten theologischen Interesse, sondern auch in der lebendigen Teilnahme und Sympathie der orientalischen Kirche mit dem Schicksale des Altkatholizismus."

Die allgemeinen theologischen Interessen der beiden Kirchen, der orthodoxen und altkatholischen, verfolgend, verwendete der Verfasser obengenannten Büchleins die nötige Zeit zum Studium des Altkatholizismus, und seine Arbeit und die Resultate seiner Nachforschung und Betrachtung in Beziehung auf die Geschichte und Statistik, wie auch die dogmatische Lehre und innere Verfassung und Einrichtung der altkatholischen Gemeinschaft in der österreichisch-ungarischen Monarchie, sind in diesem Büchlein sehr gut dargestellt.

Zur besseren Übersicht hat der Verfasser seine Schrift in vier Teile eingeteilt.

Der erste Teil (S. 5—20) handelt von der Geschichte des Altkatholizismus in der österreichisch-ungarischen Monarchie. Für diesen historischen Teil hat sich der Verfasser auf folgende Quellen gestützt: Dr. *v. Schulte,* „Der Altkatholizismus, Geschichte seiner Entwickelung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland"; „Vier Aktenstücke über das Eindringen der angeblichen Altkatholiken in die Rathauskapelle zu St. Salvator in Wien"; Dr. *Nippold,* „Handbuch der neuesten

Kirchengeschichte", II. Bd.; *Koffmane,* „Kirchengeschichte des XIX. Jahrhunderts"; *Cecconi,* „Storia del Concilio ecumenico Vaticano, scritta sui documenti", lib. I u. II; *P. Balan,* „Continuazione alla Storia Universale della Chiesa Cattolica", vol. I—III; die Artikel über Altkatholizismus in der Real-Encyklopädie, Bd. X, XIII und XIV; und zuletzt: die altkatholischen Zeitschriften und Zeitungen.

Diesen ersten Teil hat der Verfasser sehr fleissig und ausgezeichnet ausgearbeitet und beschrieben. Nur ist es zu bedauern, dass er bloss die historische Entwickelung der Altkatholiken der österreichisch-ungarischen Monarchie umfasst hat.

Der zweite Teil (S. 20—25) stellt die Statistik der Altkatholiken dar. Für diesen Teil bedient sich der Verfasser der folgenden Litteratur: „Jahresbericht der Wiener altkatholischen Kirchengemeinde für das Jahr 1896"; „Jahresbericht der altkatholischen Kirchengemeinde in Warnsdorf für das Jahr 1896"; „Altkatholischer Volkskalender für das Jahr 1897"; und zuletzt: „Encyklopädie", X. Bd.

Dieser Teil ist kurz, aber sehr deutlich und wichtig für alle Historiker und Litteraten.

Im dritten Teil (S. 26—43) giebt der Verfasser eine kritische Erklärung der dogmatischen Lehre der Altkatholiken und zieht eine Parallele bezüglich der hauptsächlichen dogmatischen Differenzen zwischen der orthodoxen und altkatholischen Lehre, wie auch zwischen dem schweizerischen, bonnischen und warnsdorfischen Katechismus.

Der Verfasser erlaubt sich in diesem Teile auf folgende Punkte aufmerksam zu machen:

1. Dass sich die Altkatholiken nicht klar genug über den hl. Geist ausdrücken, weil sie über den Ausgang des hl. Geistes gar nicht sprechen. Nur der schweizerische Katechismus lehrt über den hl. Geist wie die orthodoxe Kirche.

2. Dass sie die römische Lehre über die ursprüngliche Gerechtigkeit und den Zustand der ersten Menschen nach der Sünde beibehalten haben; wenn die Worte „verschlechterter Zustand und die böse Begierde" mehr den Gesichtspunkt als die rechte Wahrheit ausdrücken.

3. Dass sie behaupten, dass die kirchlichen Synoden auch fehlen können (siehe: Bonner Katechismus, §§ 216 und 121, und Warnsdorfer Katechismus, §§ 121 und 122).

4. Dass die Altkatholiken über die Sakramente die protestantische Anschauung haben und die Sakramente nach grösserer und kleinerer Wichtigkeit und Bedeutung einteilen. Die orthodoxe Kirche erkennt und lehrt, dass alle Sakramente unter sich gleich sind.

5. Dass sie das Sakrament der Salbung (Firmung) als eine gewöhnliche Handlung und eine blosse Funktion und als eine Ergänzung der Taufe ansehen. — Dies ist unmöglich, weil in solchem Falle weder die Taufe noch die Salbung vollkommen wichtig sein könnte. Die Salbung kann kein rechtes Sakrament sein, wenn sie nur als Ergänzung der Taufe dient; und dieses Sakrament kann doch nicht das wichtigste und vorzüglichste sein, wenn man es mit der Salbung ergänzen muss. Die orthodoxe Kirche lehrt, dass sie beide — die Taufe und die Salbung — äquivalent und gleich wichtig sind.

6. Dass der bonnische Katechismus in Hinsicht des hl. Altarssakramentes ganz und gar auf dem Gesichtspunkte der römischen Kirche stehe. Er lehrt darüber, dass man unter einer Gestalt kommunizieren könne, während die orthodoxe Kirche die Kommunion unter beiden Gestalten hat.

7. Dass der bonnische Katechismus das Sakrament der Priesterweihe protestantisch definiere, und dass sie auf die Frage über die Bischofsweihe unregelmässige Antwort erteilen.

8. Dass die Priesterweihe nicht dasjenige Sakrament ist, durch welches man nur die priesterlichen Vollmachten empfängt, sondern auch den Segen und die Gabe des hl. Geistes. Und für die Bischofsweihe sagt der Brief des hl. Apostels Paulus an Timotheus: „Die Ältesten legen ihre Hände auf ihre Köpfe“, und der erste Kanon der hl. Apostel bestimmt: „einen Bischof weihen zwei oder drei Bischöfe“. Also, nicht ein Bischof, sondern mehrere, zwei oder drei, etc. Bischöfe.

9. Dass die Altkatholiken mit uns ferner uneinig seien in der Definition der letzten Dinge. Die altkatholischen Katechismen erkennen in dieser Frage die Lehre von dem Purgatorium wie die römische Kirche. Aber der schweizerische Katechismus steht dem orthodoxen am nächsten in betreff der Lehre; der Bonner entfernt sich weit davon. Der warnsdorfische Katechismus spricht nicht davon.

Die altkatholische Lehre in betreff der letzten Dinge und letzten Schicksale des Menschen sei gleichlautend mit der rö-

mischen Lehre. Und der bonnische Katechismus stehe in der Vermittlung näher der protestantischen Lehre als der orthodoxen.

Der Verfasser spricht noch über das Glaubensbekenntnis der Altkatholiken, welches sich in der Deklaration der Bischofskonferenz von Utrecht, vom 24. September 1889, befindet, und sagt davon: „Die Konferenz von Utrecht hat nicht durch ihre Erklärung und Deklaration die altkatholische Lehre mit der orientalisch-orthodoxen Lehre vollkommen gleichgestellt; aber sie hat durch diese Deklaration das Verhältnis des Altkatholizismus gegenüber der römischen Kirche bestimmter und klarer ausgesprochen. Es ist Hoffnung und Möglichkeit vorhanden, dass sich die anderen Differenzen zwischen der altkatholischen und orthodoxen Lehre ausgleichen lassen. Für diesen Ausgleich giebt uns die Grundlage die bekannte Stelle des Vincentius von Lerinum, auf deren Grund die Konferenz von Utrecht das Glaubensbekenntnis der Altkatholiken basiert. Gott möge geben, dass die Altkatholiken, sobald als möglich, ihr Thun und Trachten auf eine Revision ihres Katechismus richten und durch ihre That alle bisherigen Hindernisse für die Einheit des Glaubens beseitigen werden.

Im vierten Teil (S. 43 bis 51) beleuchtet der Verfasser die inneren Einrichtungen und Verfassungen der altkatholischen Kirche in Österreich. Hier sagt er: „Die Altkatholiken haben ihren Bischöfen die ursprüngliche Position und Lage in der Kirche zurückerlangt. Und ihr Bischof erscheint wie ein Nachfolger der Apostel im Glauben und der Lehre mit seiner ganzen Vollmacht.“ Um das zu zeigen, hat der Verfasser zahlreiche Paragraphen der Verfassung und der Statuten der altkatholischen Kirche übersetzt, wie auch die Bestimmungen der österreichischen Staatsgesetze, welche sich auf den Übertritt aus anderen religiösen Gemeinschaften und Bekenntnissen zum Altkatholizismus beziehen.

Dies Büchlein hat für Serbien insoferne litterarisches Interesse, als es den Altkatholizismus der orthodoxen Kirche näher bringt. Deshalb ist es wert, der gelehrten Welt empfohlen zu werden. Lic. Ep. N. Ruzitschitz.

Zum serbischen Metropoliten ist am 8. Februar der Bischof von Niss, Kyr Innocentius, gewählt worden, und zum Bischof von Niss der pensionierte Bischof Kyr Nikanor Ruzitschitz, unser Mitarbeiter, dem wir gratulieren und eine segensreiche Wirksamkeit wünschen.

IV. Librairie.

ANONYM: Über die Verehrung der Heiligenbilder in der orientalischen orthodoxen Kirche; Baden-Baden und Weimar (G. Uschmann); brosch.

J. AUDEMARS: La souveraineté de Dieu dans l'Institution chrétienne de Calvin (thèse de baccalauréat en théologie); Genève, Weber, 1898.

E. BOUTROUX: Etudes d'histoire de la Philosophie (Jacob Bœhme, Descartes, Kant, etc.); Paris, Alcan, in-8°, 1897, Fr. 7. 50 Cts.

J. BRISSAUD: Claude Joly; Paris, Fontemoing, in-8°, 1898.

ED. DUFOUR: Jacob Vernes (1728-1791), essai sur sa vie et sa controverse apologétique avec J.-J. Rousseau (thèse); Genève, Kündig, 1898.

Dr BASIL GAINA: Theorie der Offenbarung, ein apologetischer Versuch; Czernowitz, Bukowinaer Vereinsdruckerei, in-8°, 1898.

P. MICHAEL HETZENAUER, O. C.: *Η καινη Διαθηκη Ελληνιστι.* Novum Testamentum Vulgatae editionis, T. II. Apostolicum; Oeniponte, Wagner, 1898; M. 3.60 Pf. — Dr. Rösler schreibt: «P. M. H., O. C., bietet uns eine Ausgabe, die durch die vortreffliche handsame Ausstattung ebenso wie durch die peinlichste Sorgfalt kritischer Forschung geeignet ist, alle gerechten Wünsche zu befriedigen... Der lateinische Text ist nun aufs genaueste nach dem Vatikanischen Exemplar hergestellt und übertrifft dadurch fast alle lateinischen Ausgaben, da dieselben ihre völlige Übereinstimmung mit dem genauen Clementinischen Texte trotz der Versicherung «iuxta exemplar Vaticanum» nicht bewähren. Den griechischen Text bietet der Verfasser auf Grund seiner eigenen kritischen Untersuchungen, wobei er die wichtigeren Varianten mit Beifügung der Zeugen unter dem Texte angiebt, während er die Bezeugung für die von ihm selbst gewählte Lesart am Rande anführt....»

PROF. D. KYRIAKOS: Histoire ecclésiastique, depuis les origines jusqu'à nos jours *(en grec),* 3 vol. in-8°; Athènes, 1898. — La *Revue* rendra compte, dans sa prochaine livraison, de ce très important ouvrage.

Rev. Fr. Meyrick, M. A.: The Life and Times of Justin Martyr; London, Nisbet, br., 1893.

H. Müller: Les origines de la compagnie de Jésus, Ignace et Lainez; Paris, Fischbacher, in-18, 329 p., 1898.

Rev. John Parker: The Works of Dionysius the Areopagite, now first translated into english from the Original greek; London, J. Parker, in-18, 1897. — Are the writings of Dionysius the Areopagite genuine? Broch. 20 p., 1897. — Dionysius the Areopagite, A Sermon; London, Skeffington, 1893. — Christianity chronologically confirmed; 27 p., 1892.

E. Rochat: Essai sur Mani et sa doctrine (thèse); Genève, Georg, 1897.

Paul Sabatier: Speculum perfectionis seu S. Francisci Assisiensis legenda antiquissima, auctore fratre Leone; Paris, Fischbacher, in-8°, 12 fr., 1898. — Cette Vie de François d'Assise, écrite par le Frère Léon un an après la mort du saint et terminée en mai 1827, est la plus ancienne et la plus caractéristique que nous ayons. Elle est toutefois une œuvre de parti, en ce sens qu'elle a été écrite au moment où Frère Elie tout-puissant manifestait hautement ses intentions de transformer l'esprit même de la famille franciscaine, et répandait habilement le bruit que François avait lui-même jugé qu'avec l'accroissement de l'Ordre des changements s'imposaient. Cet ouvrage est donc très intéressant. M. Sabatier a joint au texte de nombreux et précieux documents. Il annonce en même temps la publication d'un T. II: Actus sancti Francisci et sociorum ejus, et d'un T. III: I Fioretti di san Francesco, edizione critica.

A. Vogel: Der Fund von Tell-Amarna und die Bibel; brosch. 51 S.; Braunschweig, Hellmuth Wollermann, 1898, 60 Pf.

Lic. H. G. Voigt: Adalbert von Prag; Westend-Berlin, W. Faber, in-8°, 1898, M. 6. *(Sehr interessant.)*

Dr. J. L. Weibel: Rom und die gemischten Ehen; Leipzig, Buchhandlung des Evang. Bundes von C. Braun, 1898; 50 Pf.