

Bibliographie théologique

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **10 (1902)**

Heft 39

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

BIBLIOGRAPHIE THÉOLOGIQUE.

Arvède BARINE: **La jeunesse de la Grande Mademoiselle** (1627-1652), 2^e édit.; Paris, Hachette, in-16, 3 fr. 50, 1902.

M^{me} Arvède Barine est trop connue dans le monde des lettres pour qu'il soit besoin de louer son esprit, son talent d'observation, sa manière de rendre l'histoire pleine d'intérêt et de piquant, sans toutefois commettre la moindre inexactitude. Son style pittoresque, incisif, tout en relief, sa franchise, son jet primesautier, son habileté à saisir sur le vif les caractères, à animer les portraits, à faire vraiment vivre ses personnages, rappellent Saint-Simon et donnent à ce livre un rare attrait. Il faut étudier de près les portraits de Louis XIII, de Gaston d'Orléans, d'Anne d'Autriche, de Richelieu, de Mazarin, de Retz, de M. le Prince, de la duchesse de Chevreuse, de la princesse Palatine, de la duchesse de Longueville, etc. Tous sont enlevés de main de maître. Ceux des hommes de lettres ne sont pas moins exacts dans leur concision. Il va de soi qu'en retraçant la jeunesse de Mademoiselle, l'auteur a peint les intrigues mêmes de la cour, et que le tableau dépasse de beaucoup le cadre. On remarquera en particulier ce qui est dit de la grossièreté des mœurs du XVII^e siècle, de l'éducation des filles et des jeunes gens, et surtout du clergé. Le chapitre intitulé: « Renaissance catholique » (p. 219-238) contient des faits importants et trop oubliés. On oublie trop, en particulier, que les Port-royalistes, qui ont tant contribué à cette renaissance, ont été persécutés et écrasés par les jésuites, qui revendiquent aujourd'hui les bénéfices de cette renaissance. L'auteur ne craint pas de rappeler, en quelques pages, une partie de la vérité.

« De quelque côté, dit-il, que l'on tournât les yeux, les sujets d'humiliation et de douleur l'emportaient de beaucoup sur les autres pour les rares prélats de foi et de zèle dissé-

minés dans les diocèses. Le contraste présenté par la France protestante leur rendait plus douloureuse encore la contemplation des plaies de leur propre Eglise; il était tout à l'avantage des réformés. Nous ne faisons ici que de l'histoire, et non de la théologie. Diverses raisons, n'ayant rien à voir avec le principe même de leur croyance, concouraient à rendre la minorité protestante infiniment plus morale que la majorité catholique. La plus forte, peut-être, de ces raisons, était le désavantage social qui s'attachait à la qualité de réformé. Une minorité qui se sent surveillée par un milieu hostile, se surveille elle-même de très près, si elle a la moindre prudence et que l'orgueil ou la vanité ne l'aient point aveuglée. Elle se débarrasse en outre, par un processus naturel, des âmes peureuses ou intéressées qui jugent trop onéreux d'appartenir au parti des tracassés. Ce fut presque toujours l'intérêt qui fit rentrer la noblesse protestante dans l'Eglise romaine. Il y avait tant de profit à se faire catholique, que peu à peu, un à un, les seigneurs se rangèrent à la religion qui rapportait les commandements militaires, les grades, les gouvernements, tous les honneurs comme toutes les charges lucratives. Le protestantisme, s'il en fut affaibli, en fut encore plus épuré. Des causes analogues assuraient à son clergé des conditions de recrutement très supérieures, à ne prendre que l'ensemble, à celles qui perdaient le clergé catholique. » Etc.

L'auteur, on le voit, sait rehausser ses récits par des réflexions qui en doublent le prix. On croit ne faire que de l'histoire, et l'on fait en même temps de la philosophie et de la morale. On croit n'étudier que le passé, et l'on fait en même temps, si l'on est intelligent, une enquête sur la décadence présente.

E. M.

P. BATIFFOL: **Etudes d'histoire et de théologie positive;**
Paris, Lecoffre, in-18, 1902, 3 fr. 50.

Ce volume contient quatre études, dont trois de moindre étendue: *la discipline de l'arcane*, *la hiérarchie primitive*, *l'agape*, et une très considérable: *les origines de la pénitence*. Toutes sont importantes par la nature même du sujet, par le soin avec lequel elles sont traitées, par l'érudition que l'auteur déploie, et par les conclusions qu'il adopte.

Lorsque certains théologiens ont à défendre les doctrines nouvelles que Rome érige en dogmes, et lorsqu'ils sont contraints d'avouer qu'elles n'ont pas été enseignées dans l'ancienne Eglise, ils ont recours à deux trucs : celui de la foi latente et celui de la discipline du secret. Cette foi latente et implicite, disent-ils, était cachée parce qu'il était défendu de la proclamer au grand jour ! C'était la fameuse « loi » de l'arcané, loi qui a si bien servi à faire passer, par exemple, l'innovation de la transsubstantiation. M. Batiffol pousse la loyauté jusqu'à saper cette prétendue loi et jusqu'à signaler comme du doigt « les scolastiques du XVII^e et du XVIII^e siècle » qui l'ont exploitée (p. 30). Donc il démontre que, si en effet l'institution du catéchuménat a donné naissance à une certaine discipline à observer dans la liturgie et dans l'homilétique vis-à-vis des catéchumènes, jamais, d'autre part, il n'a été question ni d'atténuer, ni de dissimuler les dogmes, pas même celui de l'eucharistie, devant les questions posées par les payens et autres adversaires. On a exposé au grand jour les formules sacramentaires et les explications dogmatiques ; et si la transsubstantiation n'a pas été enseignée par les Pères, ce n'est nullement parce qu'ils auraient voulu et dû la cacher, mais uniquement parce qu'ils n'en avaient aucune idée et que la doctrine eucharistique était tout autre que cette théorie scolastique. Les mystères chrétiens étaient des mystères, parce que tout ce qui est divin ou religieux est mystérieux, mais ils n'étaient ni magie ni miracle (dans le sens moderne du mot), et le prêtre était d'autant moins un magicien ou un faiseur de miracle que le pain et le vin étaient « sanctifiés » ou « consacrés » par l'Esprit saint et non par le prêtre. On voit par ces réflexions toute la portée de cette étude, qui est très documentée et péremptoire ; il faut la lire en entier et très attentivement. L'auteur n'en tire sans doute pas toutes les conclusions qu'elle renferme, mais il n'importe.

L'étude sur la hiérarchie primitive est aussi excellente. Le sujet est difficile. L'auteur commence par donner les anciens textes qui forment la matière de la question ; il indique ensuite les diverses théories auxquelles ils ont donné lieu ; puis il établit la sienne, qui est fort sérieuse. Elle n'est pas tout à fait celle de M. le prof. Michiels (de Malines), mais je crois qu'au fond la dispute porte plus sur les mots que sur les

choses. En tout cas, M. Batiffol reconnaît avec M. Boudinhon qu'« il n'y a pas de différence d'ordre entre le prêtre et l'évêque »; que l'épiscopat n'est pas un sacrement, mais que l'épiscopat et la prêtrise sont un seul et même sacerdoce (p. 267-268).

M. Batiffol, dans son étude sur l'agape, distingue les divers sens de ce mot. Si on lui donne le sens de *repas*, il reconnaît bien qu'il y a eu des repas sur la tombe des défunts, dans les cimetières, et qu'en cela des chrétiens ont imité les *parentalia* des payens (p. 303); il reconnaît aussi qu'il y a eu des repas sur la tombe des martyrs pour leurs anniversaires (p. 305); et encore, qu'outre ces réjouissances de pèlerinages, il y a eu des banquets où des chrétiens se sont réunis à frais communs (p. 306). Mais il nie que ces agapes aient été liturgiques et qu'il y ait jamais eu une agape liturgique autre que l'eucharistie même; c'est là le fond de son étude. Donc tous les textes des Pères où il est question de l'agape liturgique, des mets apportés par les fidèles et des abus commis quelquefois, se rapportent, selon l'auteur, à la célébration même de l'eucharistie. Si, au contraire, on donne au mot « agape » le sens d'aumône, M. Batiffol reconnaît que, sous le nom d'agape, on a distribué aux pauvres, dans les églises, de la monnaie (*nummi*), des fruits et des viandes (p. 303-304, 307-309). Dans toute cette question, l'auteur entend réfuter Lightfoot, Keating, Harnack, Funk, Kraus, Zahn, etc. Voir sa conclusion, p. 309-311.

Enfin, dans l'étude sur les origines de la pénitence, l'auteur, se plaçant à un point de vue presque exclusivement historique, cherche à préciser les principales évolutions de l'administration de la pénitence ecclésiastique, d'abord au II^e siècle, en analysant Hermas; ensuite au III^e, en analysant Tertullien et le décret du pape Calliste, et en exposant la crise novatienne et les doctrines soit de St. Cyrien, soit du pape Corneille; enfin, aux IV^e et V^e siècles, en indiquant les pratiques suivies par les papes Sirice, Innocent et Léon, et en faisant l'histoire des pénitenciers et des pénitents. La fin de cette étude est consacrée à une critique de quelques travaux récents, faits sur le même sujet par MM. Boudinhon, Duchesne, Brucker, Vacandard, Harent et Hogan. On voit que l'auteur ne connaît pas les travaux publiés dans notre *Revue* par M. l'évêque Herzog.

Il est impossible d'analyser, dans une simple notice biblio-

graphique, une telle quantité de documents. M. Batiffol est objectif, très sincère, très franc, et il ne craint pas de critiquer, même sévèrement, ceux de ses collègues qui ne pensent pas comme lui. Il veut être clair et précis, et son étude est une excellente contribution pour éclaircir toute cette question historiquement très complexe et doctrinalement très confuse. M. Batiffol a terminé son étude par quatre conclusions, qu'il appelle « principes » (p. 222), mais qui sont loin de toucher au fond même de la question. J'aurais préféré qu'il répondît, par exemple, aux questions suivantes : quel est essentiellement le pouvoir des clefs ? quelle est son étendue ? a-t-il toujours été en usage ? tous les chrétiens coupables y sont-ils soumis absolument ? quelles sont les conditions de son exercice ?... Que ces conditions aient varié, M. Batiffol le montre très bien, mais il reste obscur sur le reste, et surtout il ne se demande pas si l'on peut conclure de ces variations à un dogme, ni quel est ce dogme. M. Hogan a nié que l'antiquité chrétienne nous donnât « une théorie définie » sur la part de la contrition, de la confession, de la satisfaction et de l'absolution dans la réconciliation du pécheur (p. 221).

Si je ne me trompe, le point que M. Batiffol a le plus à cœur, c'est de montrer que dans l'exomologèse, quelque publique qu'elle ait été, et même dans la rapide réconciliation générale du jeudi-saint, il y avait, entre le pénitent et le pénitencier, une instruction préalable secrète, « une consultation secrète » (p. 208), disons le mot « une confession secrète » (p. 212) ou « auriculaire » (p. 217). Que deviendrait le sixième canon de la XIV^e session du concile de Trente, sans cette « confession faite en secret au prêtre seul, en usage dans l'Eglise catholique depuis le commencement » ! M. Batiffol ne craint pas de dire qu'il ne voit pas comment M. Boudinhon « peut concilier sa doctrine avec celle du concile » (p. 204). Lui-même, pour ce qui le concerne, semble assez embarrassé ; il préférerait une autre rédaction ; « il faut, dit-il, entendre les conciles, comme les Pères, *bénignement* ». C'est dire qu'il est avec la doctrine des accommodements ! Mais en quoi a consisté cette prétendue confession auriculaire, secrète, faite au prêtre seul ou à l'évêque seul ? a-t-elle été une simple indication de la faute commise (fornication, idolâtrie, homicide) ? n'a-t-elle même été que l'aveu d'un *peccatum gravius* sans plus de précision ? ou, comme le

dit l'auteur lui-même (p. 199), cet aveu n'a-t-il « impliqué qu'une *attitude* » ? Ne semble-t-il pas que ce soit ici le vrai sens du texte de S. Léon, où il est dit que les pécheurs qui se condamnent par leur propre jugement (*proprio se judicio condemnantes*), ne peuvent obtenir leur pardon que par les « supplications des prêtres (*supplicationibus sacerdotum*) » ? Il n'y avait donc qu'à se présenter dans l'assemblée de l'exomologèse ; le seul fait d'y paraître était par lui-même un aveu de culpabilité fait aux prêtres qui la présidaient ; ceux-ci priaient, et si les pénitents étaient réellement repentis aux yeux de Dieu, la réconciliation avait lieu (p. 188). Oh ! sans doute, je le sais, il n'en a pas été ainsi à toutes les époques ; mais ne suffit-il pas qu'il en ait été ainsi à l'époque de S. Léon pour que le prétendu fait de la confession « auriculaire, secrète et obligatoire » n'ait pas été constant, et pour que, par conséquent, le prétendu dogme romain ne soit pas un vrai dogme ?

M. Vacandard avoue que nous ne connaissons, au II^e siècle, « *aucun texte positif* qui établisse le dogme du pouvoir des clefs à cette époque » (p. 208) ; et de plus, il doute « qu'on ait connu, dans l'Eglise latine, durant les trois premiers siècles et même au temps de S. Ambroise et de S. Augustin, une autre pénitence soumise au pouvoir des clefs que la pénitence *publique* ». Le P. Harent va encore plus loin, lorsqu'il enseigne « que la contrition peut suffire à la rémission des péchés avant le sacrement lui-même ; que cette pénitence non sacramentelle est *la seule* que décrivent les textes de la Bible, où les Pères trouvaient la substance de leurs homélies (p. 213) ; qu'autrefois les pieux fidèles et même les saints dont on nous a conservé la vie, n'ayant pas commis de péché mortel depuis le baptême qu'en général ils avaient reçu assez tard, *ne se confessaient jamais* ; que pour les péchés mortels, l'obligation de la confession existait, sans doute ; mais que beaucoup de fidèles, paraît-il, n'en tenaient pas compte en pratique, et, sans être purifiés *par la pénitence (sic)*, se joignaient, les jours de fêtes, à la grande foule qui s'approchait de la sainte table » (p. 214).

Ce sont là de graves aveux. Tout ce livre en est rempli. C'est dire que nous le recommandons vivement.

E. MICHAUD.

C. Bos: **Psychologie de la croyance**; Paris, Alcan, in-18, 1902, 2 fr. 50.

Qu'est-ce que la croyance? comment se rattache-t-elle à l'intelligence et à la volonté? en quoi diffère-t-elle de la science? comment préciser l'élément moral qu'elle contient? quelle est son origine? quel est son rôle par rapport à la certitude? Etc., etc. A toutes ces questions, les réponses les plus diverses ont été faites, et s'il est un sujet obscur, c'est bien celui-là, à le considérer dans les systèmes auxquels il a donné lieu. En soi, cependant, il est plus simple et plus facile à éclaircir qu'il ne paraît, non que la psychologie de chacun soit la même et que chacun se fasse la même conception ou éprouve le même sentiment de tous les mouvements de son âme, mais en ce sens qu'on peut cependant, au sujet de ces matières, établir un *processus* certain et préciser une doctrine dont il faille convenir.

Les Hume, les Kant, les Fichte, les Schelling, les Spencer, les Renouvier, sont loin d'avoir éclairci le problème; on ne le verra que trop en lisant ce volume. L'auteur, à son tour, a plutôt étendu le problème qu'il ne l'a résolu. Il répondra qu'il y a de la croyance partout. C'est vrai, mais à la condition de prendre le mot « croyance » dans son sens général et vulgaire, et non dans son sens strictement philosophique: car, en philosophie, on distingue précisément le savoir et le croire; le savoir, qui est fondé sur la vue des choses, soit sur l'évidence intuitive, soit sur l'évidence discursive; le croire, qui, comme tel, ne va pas jusqu'à l'évidence, mais s'arrête à un certain point de la question, où l'intelligence, à bout de ressources, est remplacée ou aidée par la volonté; en sorte qu'il y a dans la croyance, ainsi comprise, un élément moral ou volontaire, qu'il s'agirait d'élucider, de mesurer et de peser en quelque sorte, soit psychologiquement, soit logiquement. Il est certain que nous ne puissions pas tous nos motifs de croire dans notre raison, mais plusieurs dans nos sensations, d'autres dans notre sensibilité et nos émotions, d'autres dans notre imagination, dans nos intérêts, dans nos passions, dans les sophismes de notre cœur, dans nos habitudes plus ou moins automatiques, dans nos instincts, etc. On le voit, le champ psychologique de la croyance est très vaste, et l'auteur l'a assez bien parcouru

dans la I^{re} partie de son étude (la composition de la croyance). Je l'ai trouvé moins heureux dans la II^e (de la nature de l'acte de croyance); non qu'il n'y ait mis de la finesse: il y en a même beaucoup, et de la finesse confinant à la subtilité, en certaines pages. J'en voudrais moins, et plus d'exactitude, par exemple sur la croyance en un Moi pensant, qui n'est fondée, dit l'auteur, « que sur le fait d'avoir un corps » (p. 111). Egale-ment, en ce qui concerne l'origine de la croyance religieuse, il m'est impossible d'admettre la théorie de l'auteur, qui pense que l'humanité a débuté par les religions fétichistes et natu-ristes (p. 144), et qui s'imagine que l'Absolu n'existe pas par lui-même, mais « qu'il se fait par nous » (p. 175). J'avoue très humblement n'avoir aucune conscience d'une participation quelconque à cette confection de l'Absolu. A ces hypothèses dénuées de preuves, je préfère de beaucoup les pages où l'au-teur réfute le scepticisme et montre que les progrès de l'in-telligence et de la science ne sont nullement meurtriers pour la croyance (p. 132-136).

En général, l'auteur n'a pas fait à l'évidence la place à laquelle elle a droit. Il a trop écouté M. Renouvier, qui, igno-rant en effet ce qu'est l'évidence et la clarté, prétend qu'on ne doit pas l'expliquer par une intuition, mais par un instinct, sorte de besoin de « qualifier d'évidents les postulats qu'on ne peut pas expliquer ». Ce n'est pas chez les néo-Kantistes qu'il faut étudier cette question, bien qu'ils n'aient que trop souvent abusé de leurs propres « croyances ». Quoi qu'il en soit, on lira avec profit ce volume, qui sera suivi d'un second, sur la pathologie de la croyance. J'espère que le second complétera, éclaircira et rectifiera le premier. E. M.

A. FARGES: **La liberté et le devoir, fondements de la morale, et critique des systèmes de morale contem-porains**; Paris, Berche et Tralin, in-8°, 518 p., 1902, 7 fr. 50.

L'auteur est sulpicien et supérieur du séminaire de l'Ins-titut catholique d'Angers. Il a entrepris une série d'Etudes philosophiques « pour *vulgariser* les théories d'Aristote et de S. Thomas et leur accord avec les sciences ». C'est dire que ces Etudes ont toutes les faveurs de Léon XIII, qui a effec-tivement félicité l'auteur dans une lettre du 21 mars 1892. Ces

Etudes comprennent, jusqu'à présent, huit forts volumes: les trois premiers sur le monde, les trois suivants sur l'homme, le septième sur Dieu, le huitième sur la morale. C'est de ce dernier seulement qu'il s'agit dans cette notice. Je regrette vivement de ne pas connaître les sept premiers, notamment les volumes sur l'âme et sur Dieu, auxquels l'auteur renvoie plusieurs fois pour faire la preuve de plusieurs de ses thèses; je ne puis ainsi juger qu'imparfaitement de la valeur de celles-ci. J'espère y revenir.

A le juger d'après son huitième volume, l'auteur est un organisateur; il a de la méthode et s'applique à diviser de son mieux ses matières en nombreux articles, qu'il classe ensuite avec clarté. Il est de plus un érudit; il a lu les philosophes modernes, il connaît leurs systèmes, et il s'efforce de les réfuter lorsqu'il les croit erronés. Enfin, son style est lucide, didactique, sauf dans les passages où il cherche à suppléer par l'image à la faiblesse de la pensée. Il se propose de « vulgariser » la scolastique, et son livre est en effet un livre de vulgarisation plutôt que de recherches profondes; les laïques instruits et les étudiants qui ont besoin d'une introduction à la théologie, le liront avec fruit.

Ce n'est pas que j'en approuve toutes les théories. Qui songe aujourd'hui, dans le monde réellement scientifique, à mettre Aristote et Thomas d'Aquin « d'accord avec les sciences »? Celles-ci ont trop progressé pour retourner en arrière, pour s'affubler d'une terminologie usée et réellement impuisante à expliquer les idées, et pour jurer encore sur la parole du Stagirite ou de l'Ange de l'école. L'auteur croit-il, par exemple, avoir réellement éclairci la notion de l'âme, en disant qu'elle est « la forme substantielle du corps » (p. 165)? Quel chimiste, quel naturaliste, quel anthropologiste admet aujourd'hui la théorie des « formes substantielles »? Que veut-on dire, en affirmant que « l'âme atteint *par le dedans* les cellules nerveuses et qu'elle les *informe* jusqu'*au plus intime de leur être* » (p. 167)? Que veut-on dire, en avançant que « l'acte du moteur premier sert de *forme* à l'acte du mobile » (p. 172)? Que signifient vraiment des phrases comme celles-ci: « Attribuer l'effet *prohibant* à la causalité *formelle* et *substantielle* de l'âme *informant la cellule nerveuse* et l'empêchant d'agir; l'effet *décrochant* à la causalité efficiente de l'âme agissant sur elle-

même pour faire cesser *son information de ladite cellule* » (p. 174)?

Il est évident que des assertions aussi confuses et aussi arbitraires ne sauraient expliquer quoi que ce soit, ni convaincre qui que ce soit. De là des parties très faibles dans tout ce volume.

D'autres sont très bonnes. Toutefois — que l'auteur veuille bien me permettre ce regret — elles auraient pu être meilleures, plus creusées, plus péremptoires. Par exemple, il cite la preuve connue de notre liberté, preuve tirée de la conscience intime que nous en avons (p. 77); mais il ne l'approfondit pas. C'est une de nos meilleures preuves, mais à la condition qu'on la mette en pleine lumière, et il ne l'a pas assez fait. Il n'a pas non plus montré assez clairement l'impuissance des idées-forces à produire les décisions que nous attribuons avec raison à la liberté (p. 91); il ne fallait pas seulement dire avec Aristote que « l'acte libre est un acte de la volonté éclairée par la raison » (p. 92), il fallait le mettre en évidence, en exposant davantage les rapports de la raison et de la volonté (question difficile, je l'avoue). L'auteur sait très bien quelle importance les phénoménistes attachent à leur théorie des phénomènes et des états de conscience, et il les a réfutés (p. 96-98); mais sa réfutation me semble manquer d'ampleur et de force. Ce point est capital, et il n'est traité qu'en point secondaire. J'en dirai autant de la question du qualitatif et du quantitatif (p. 176-177), de l'homogène et de l'hétérogène (p. 180), de la théorie de l'effort d'arrêt (p. 189-190), de la théorie de l'effort musculaire (p. 184-185), de la théorie de l'effort d'attention (p. 187), etc. On voudrait plus de lumière sur ces points essentiels, et moins de longueurs ailleurs.

La troisième partie de cet ouvrage, qui est consacrée à la critique des systèmes de morale contemporains (p. 346-518), est sinon la plus importante, du moins la plus intéressante par les nombreuses actualités qu'elle renferme. Certes les intentions de l'auteur sont excellentes, et ses explications sont souvent fort justes; mais quelques-unes aussi peuvent paraître discutables, notamment sur la question de la morale indépendante. L'auteur n'a pas distingué la morale imparfaite, fondée sur la notion du bien en général, et la morale parfaite, fondée sur la notion du bien parfait, qui est Dieu. Et pour n'avoir

pas fait cette distinction qu'il est aisé de justifier, il émet des principes trop absolus, comme ceux-ci : « L'obligation morale ne saurait être indépendante de l'existence de Dieu » (p. 476), « Dieu est le fondement du devoir » (p. 478), « Sans Dieu pas de sanction » (p. 480). Principes non seulement dangereux et qui pourraient conduire logiquement à cette conclusion qu'il n'y a pas de morale obligatoire pour l'athée, mais encore erronés, en ce sens que la raison a dans la notion du bien comme tel (sans qu'il soit besoin de recourir au bien infini) une base certaine, quoique imparfaite, et que de cette notion, qui s'impose, elle peut en tirer logiquement une loi et une sanction, dont tout homme de raison et de conscience reconnaît le bien-fondé. Peut-être l'auteur a-t-il une tendance à voir plutôt les défauts des doctrines modernes en général, tendance qui lui vient à son insu de son admiration outrée pour la scolastique, et qui l'empêche de tirer un sage parti des vérités contenues dans ces doctrines. Ses *Etudes philosophiques* seraient autrement solides et fécondes, s'il savait concilier toutes les vérités, d'où qu'elles viennent : *et ab hoste doceri*.

E. M.

Jean GAILLARD : **Un prélat janséniste, Choart de Buzenval, évêque de Beauvais (1651—1679)**; Paris, Picard, in-8°, 1902.

Cet évêque de Beauvais, qui eut pour prédécesseur son oncle Augustin Potier et pour successeur le célèbre Forbin Janson, fut un saint par les vertus éminentes qu'il pratiqua pendant tout son épiscopat, notamment par sa charité inépuisable, sa douceur, sa modestie, son désintéressement admirable. L'auteur, qui est entré dans de très grands détails sur son administration épiscopale, s'est appliqué à faire ressortir ses qualités; il faut d'autant plus lui rendre cette justice que le parti ultramontain et jésuitique ne manquera sans doute pas de trouver ce portrait trop favorable : comment un évêque janséniste pourrait-il être un vrai saint? Rapin, dans ses *Mémoires*, le lui a bien prouvé, quand il l'a ainsi caricaturé : « Quoiqu'il eût l'âme belle, il l'avait petite, car il était naturellement né à la dépendance, et ce fut par là qu'il *se perdit*, lui et son diocèse, par le malheur qu'il eut de tomber entre les mains

de trois jansénistes», etc. Cet évêque, qui n'a pas craint de résister à Louis XIV, était «né à la dépendance». Pourquoi? Parce qu'il était janséniste! Comme si la marque du jansénisme avait été la dépendance, et comme si cet évêque, en luttant contre son chapitre, avait montré par cela même de la dépendance!

L'auteur n'a pas craint de rapporter cette vilaine page de Ropin; il n'a pas craint non plus de traiter le chanoine Hermant de «sectaire opiniâtre», et sa vertu d'«orgueilleuse vertu» (p. 246), comme il n'a pas craint de trouver «malheureuse» (p. 223) la restriction que l'évêque avait jugé à propos de faire dans sa lettre d'adhésion à la bulle d'Alexandre VII (du 15 février 1665), restriction par laquelle il déclarait que l'infailibilité de l'Eglise ne saurait être invoquée lorsque le pape attribue certaines erreurs à un auteur ou à un livre (p. 224). Certes, l'auteur a bien le droit de professer la doctrine ultramontaine sur ce point et de croire l'évêque en faute. Mais il ne saurait trouver mauvais que l'on constate ses complaisances envers le parti ultramontain. Il a voulu plaire, ou plutôt déplaire, aux deux partis en prononçant le jugement suivant: «Evêque, official, chanoines, archidiaques, tout le monde est sorti de cette lutte amoindri et humilié; Buzenval s'est laissé mener par Hermant comme le chapitre par Chailou; et de quelque côté qu'ait été la vérité, les armes employées pour son triomphe n'ont été toujours ni très loyales ni très courtoises» (p. 233). En vérité, je ne vois aucun manque de loyauté ni de courtoisie dans aucun des actes de l'évêque, et je ne le trouve ni amoindri ni humilié. Quoique l'auteur soit avocat à la cour d'appel de Paris, je crois qu'il est d'autant plus permis d'en appeler de son jugement qu'il ne cite aucun fait, que je sache, qui puisse réellement discréditer soit l'évêque, soit même le prétendu «sectaire» Hermant. L'un et l'autre ont suivi leur conscience, rien de plus; ils ont voulu rester fidèles à leur catholicisme, qui était certainement plus authentique que celui des ultramontains et du Père Annat; était-ce là du sectarisme?

L'ouvrage de M. Gaillard n'en est pas moins très intéressant sur une quantité de points, par exemple: »l'état préjanséniste» du diocèse de Beauvais sous l'épiscopat d'Augustin Potier; l'apostolat du P. Bourdoise et de Vincent de Paul à

Beauvais, l'un et l'autre préparant « le milieu de culture » nécessaire à l'éclosion du jansénisme (p. 26-28); comment le jansénisme a été moins un conflit sur la nature de la grâce (nature que personne ne connaît) qu'une entreprise de la part des jésuites et des ultramontains pour changer la constitution de l'Eglise, pour favoriser les empiétements du pape sur la juridiction ordinaire des évêques, et pour essayer d'établir par des jugements doctrinaux la prétendue infailibilité du pape (pp. 78-79, 181, 200); le triste état du diocèse de Beauvais en 1653 (p. 97-99); l'insuffisance manifeste des études théologiques au séminaire de Beauvais, qui était cependant alors un des moins mauvais de France (p. 101-105); l'histoire du chapitre de Beauvais (p. 161-169); les démêlés sur la question janséniste et sur ce qu'on a appelé « hérésie de Beauvais », démêlés qui forment le chapitre IV (p. 161-247). C'est dans ce chapitre que l'auteur fait l'excellent aveu suivant, sur les visées et la conduite du parti ultramontain à Beauvais dans toute cette affaire: « Pour le doyen Chaillou et ses partisans, le conflit de juridiction n'était qu'un prétexte et la question religieuse n'était pas non plus l'essentielle; ce qui dominait tout, c'était la question *politique*: ils étaient du parti de la cour et du pape » (p. 247). Or, la cour, c'était alors le P. Annat; c'était la reine Anne d'Autriche, qui voulait que son fils « vécût bien avec le pape, extirpât entièrement l'hérésie et achevât de détruire le jansénisme » (p. 227); c'était surtout Louis XIV, intervenant, comme autrefois Justinien dans la question des Trois chapitres, dans la question janséniste pour ordonner aux évêques de France de signer sans explication les formulaires de l'évêque de Rome! C'était Louis XIV, signifiant, le 11 mars 1675, à l'évêque de Beauvais d'avoir à faire réciter dans son église le petit office de la Vierge, qu'il venait de supprimer pendant le carême! (p. 236).

Je demande à M. Gaillard la permission de regretter qu'il n'ait pas trouvé grotesque l'immixtion de Louis XIV dans ces sortes de choses, lui qui a trouvé « orgueilleuse » la vertu d'Hermant et « amoindri » l'évêque Buzenval!

E. MICHAUD.

HOENSBROECH: Das Papsttum in seiner social-kulturellen Wirksamkeit. Zweiter Band: Die ultramontane Moral. 4. unv. Auflage. Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1902.

Der Verfasser beabsichtigte ursprünglich (Vorw. z. 1. B.), im 2. Band das Gebiet der päpstlichen Socialpolitik und Nationalökonomie zu behandeln. Es schien ihm aber nötiger und nützlicher, eine zusammenfassende Darlegung der gesamten ultramontanen Moral in diesem 2. Bande zu geben. Die angekündigte Behandlung verschiedenartiger Gegenstände aus dem Gebiete der päpstlichen Socialpolitik und Nationalökonomie will der Verfasser, wenn das Interesse an seiner Arbeit rege wie bisher bleibt, in einem 3. Band nachholen. Gleich dem 1. Band bietet auch der vorliegende, 621 Seiten starke 2. Band ein überaus reiches Quellenmaterial über die zur Behandlung stehende Frage. In drei Büchern bewältigt der Verfasser den weiten Stoff. Das 1. Buch giebt eine Darstellung der Sittlichkeit des Christentums. „Diese Sittlichkeit“, sagt der Verfasser, „steht, weil göttlichen Ursprungs, weil überirdischen Zieles, auf höchster Stufe ethisch-religiöser Vollendung. Ihre Tiefe ist unergründlich, ihre Lauterkeit in ihrem ganzen Werte unfassbar.“ Wir haben in der That selten so Schönes über die Sittlichkeit des Christentums gelesen wie dieses erste Buch. Von diesem lichtfarbigen Hintergrunde hebt sich um so schreiender das graue Zerrbild der ultramontanen Moral ab. Von der richtigen Voraussetzung ausgehend, dass der Ultramontanismus, um als das erkannt zu werden, was er ist, sich selbst zeichnen muss, lässt der Verfasser die anerkannten Vertreter der ultramontanen Moral zu Worte kommen, allen voran *Liguori*, den „Fürsten der katholischen Moraltheologie“. Bekanntlich ist Liguori durch das Breve Pius IX. vom 7. Juli 1871 zum „doctor ecclesiae“ erklärt worden, wodurch er, wie der Jesuit Hurter (*Nomencl.* 3, 464) sagt, „den hh. Athanasius, Augustinus, Bernardus, Thomas, Bonaventura und anderen Säulen der Kirche und der theologischen Wissenschaft beigegeben wurde“. Auf Liguori fusst die gesamte katholische Moraltheologie der Gegenwart. Mit Liguoris Moral aber wandert die *Jesuitenmoral* durch die Welt, denn sein achtbändiges Werk ist nichts anderes als eine Erläuterung und Erweiterung des Moralwerkes des Jesuiten Busenbaum (p. 75). Systematisierung und

Schablonisierung erreichen ihren Höhepunkt; die Kasuistik überwuchert die Theorie. Versuche, die Moral in gesunde Bahnen zu lenken, die besonders in Deutschland gemacht wurden (*Sailer, Hirscher*), blieben vereinzelt und wurden wieder erstickt. „In den einfachen, gross und geradlinig angelegten Bau des christlichen Sittengesetzes wurde die winkelige, entstellende ultramontane Kasuistik hineingezwängt“ (p. 47). Das ganze 2. Buch des Bandes (p. 42—574) handelt von dieser Moral: Probabilismus, Formalismus, Sünde, Verhalten zu Gott, Verhalten zum Nächsten, Verhalten zum Staat, das 6. Gebot, das Sakrament der Ehe, Gewissensfälle, Pastoralmedizin, das bürgerliche Gesetzbuch und die ultramontane Moral, Frauenverachtung in der katholischen Theologie, der Cölibat, die Beichte. Es sind sittliche Abgründe, die sich in diesen Abschnitten vor uns aufthun, und wir können sie nicht treffender illustrieren, als mit den Worten des *Abbé de Rancé*, des Reformators des Trappistenordens: „Die Moral der meisten Molinisten (Jesuiten) ist so verderbt, ihre Grundsätze stehen so im Widerspruche mit der Heiligkeit des Evangeliums und mit allen Regeln und Erweisungen, die Christus durch sein Wort oder durch seine Heiligen uns gegeben hat, dass mir nichts peinlicher ist, als zu sehen, wie man sich meines Namens bedient, um Ansichten zu autorisieren, die ich von ganzem Herzen verabscheue Wenn Gott sich nicht der Welt erbarmt und den Eifer zunichte macht, mit dem man daran arbeitet, die wahren Grundsätze zu zerstören und dafür andere zu setzen, die nicht wahr sind, so wird das Übel immer mehr zunehmen und bald eine fast allgemeine Verwüstung wahrzunehmen sein“ (p. 65). Diese Verwüstung ist auch thatsächlich in der römisch-katholischen Christenheit in erschreckendem Masse offenkundig. Die Schuld daran — das führt der Verfasser im 3. Buche aus — trägt im letzten Grunde das Papsttum. „Alle Schlechtigkeit, alle Hinterlist, alle geschlechtliche Verirrung der ultramontanen Moral fällt den „Statthaltern Christi“ zur Last. . . . Sie beanspruchen, kraft göttlicher Einsetzung und Verleihung, das Amt und das Recht, irrtumslos zu wachen über alles, was das ethisch-religiöse Leben nicht nur der Katholiken, sondern der Menschheit überhaupt betrifft. Da giebt es dann kein Entrinnen vor der Folgerung: also trägt das Papsttum die volle Verantwortung für die von ihm in seinem Hause geduldete und gebilligte

ultramontane Moral; da giebt es dann auch kein Entrinnen vor der andern Folgerung: also ist das Papsttum als Träger dieser Moral nicht göttlich“ (p. 576). Die ganze Materie des 1. und 2. Bandes zusammenfassend, gelangt der Verfasser zu dem Schlussergebnis: „*Wer in der Geschichte lesen und durch sie lernen will, für den ist das „göttliche“ Papsttum eine ungeheure Unwahrheit.*“

Haben wir den ersten Band eine „encyclios disciplina“ genannt, so ist es dieser zweite, mit erstaunlichem Fleiss und einer fast unheimlichen Gewissenhaftigkeit bearbeitete Band nicht minder, ein für die einschlägige Materie fortan unentbehrliches, sicher beratendes Nachschlagebuch.

Pfr. SCHIRMER.

A. HOUTIN: **La question biblique chez les catholiques de France**; Paris, A. Picard, in-8°, 4 fr., 1902.

Le titre de cet ouvrage pourrait faire croire qu'on trouvera dans le volume l'examen détaillé et approfondi des questions bibliques et des passages de la Bible qui ont soulevé des discussions chez les catholiques de France au XIX^e siècle. Mais tel n'a certainement pas été le but de l'auteur: car, à part les trois questions du déluge, des trois témoins célestes et des origines du Pentateuque, qu'il a traitées à part (chap. XII, XIV et XV), il ne s'est guère borné qu'à des indications sur le reste. Et encore a-t-il plutôt envisagé « la question biblique » dans ses rapports avec l'apologétique catholique-romaine que dans tous les autres points de vue qui pouvaient être étudiés. Il a touché à la chronologie biblique, à l'antiquité du monde et de l'homme, à l'interprétation du récit de la création d'après la Genèse (Hexaméron), au jour de vingt-quatre heures et au jour-époque (périodisme), à l'évolutionisme, à l'étendue de l'inspiration biblique, etc., sans traiter aucune de ces questions *ex professo*. Ayant adopté pour son exposé historique l'ordre chronologique, il n'a pas pu suivre le lien intrinsèque et didactique que ces questions ont entre elles; il a voulu, je crois, n'être qu'historien et non exégète, encore moins dogmatiste. Il a omis les discussions qui ont eu lieu sur les paroles du Christ à Pierre, et écarté ainsi le débat sur l'infailibilité papale; il a omis l'examen des paroles du Christ

sur la rémission des péchés, et écarté ainsi le débat sur la confession auriculaire romaine; il a omis l'examen des textes bibliques où il est question du péché originel, et écarté ainsi le débat sur l'immaculée-conception, bien que l'abbé Laborde ait donné, en 1854, un volume sur « la croyance à l'immaculée-conception », et l'abbé Guettée, en 1857, un autre volume sur le même sujet: « Le nouveau dogme *en présence de l'Écriture sainte* et de la tradition catholique », en réponse à celui de M. l'évêque Malou.

Le concile de Trente ayant ordonné que l'Écriture fût interprétée d'après la tradition unanime des Pères, une étude complète de la question biblique devrait embrasser aussi la manière dont les théologiens catholiques-romains ont dénaturé le sens des Écritures sur nombre de points, et violé le sens que les Pères y ont attaché. L'auteur n'a pas touché à ce côté de la question.

Il a fait suivre les dix-sept chapitres de son volume d'un appendice bibliographique fort utile, mais inévitablement incomplet, où manquent, par exemple, l'indication du volume de M. Meignan sur « les Évangiles et la critique au XIX^e siècle » (Bar-le-Duc, 1864), celle du Commentaire du P. Gratry sur l'Évangile de Matthieu, etc.

Mais ces lacunes n'empêchent pas ce volume de contenir une quantité de renseignements très utiles qu'on chercherait vainement ailleurs, par exemple: sur l'ignorance de certains archevêques en matière d'exégèse (ne citons que Le Coz et Gousset); sur le très éloquent cri d'alarme d'Edgar Quinet en 1843 (p. 39-42); sur les évolutions de la critique biblique en France, pendant le dernier siècle; sur celles, en particulier, du cardinal Meignan, dont l'auteur a tracé un portrait fin et piquant (p. 205-206); sur les trois mises à l'index de MM. Ledrain, Fr. Lenormant et Lasserre, en 1887; sur l'Institut catholique de Paris, ouvert en 1878; sur les abbés Glaire, de Valroger, d'Hulst, de Broglie, Vigouroux, Duchesne, Loisy, et sur les tendances de leur esprit et de leur enseignement; sur la très grande pauvreté des études bibliques dans les séminaires de France en 1825 et même encore à l'heure actuelle, malgré les désirs d'amélioration exprimés par M. l'évêque Le Camus et quelques autres; sur les mauvaises méthodes qui ont été suivies et qui le sont encore; etc., etc.

Ce qui rend la lecture de cet ouvrage extrêmement intéressante, c'est aussi la sincérité de l'auteur. Membre de l'Eglise romaine, obligé par conséquent d'être soumis aux directions pontificales (disons jésuitiques, pour nous tenir sur le terrain de l'histoire), il ne peut pas tout dire ; on ne le comprend que trop. Mais du moins va-t-il aussi loin qu'il peut. Il appartient à l'école critique de MM. Duchesne et Loisy, et il ne s'en cache pas ; il relate en historien, avec une patience très contenue (et que j'admèrerais si je croyais que c'est de la vertu bien placée), les obstacles qu'on suscite à la recherche scientifique de la vérité ; il essaie d'en triompher, ou du moins il fera, dans ce but, tout ce qu'il croira permis. Les chercheurs non moins loyaux que lui ne peuvent que lui être sympathiques.

Un de ses arguments ou plutôt de ses espoirs est celui-ci : puisque Rome a consenti, en 1835, à retirer de l'Index les œuvres coperniciennes, puisqu'elle a fait cette concession à l'astronomie manifestement victorieuse, puisqu'elle a toléré le système des jours-périodes après l'avoir combattu, elle peut donc faire encore d'autres concessions sur la chronologie biblique, sur la critique historique et littéraire, etc. (p. 63). Plus les savants démontreront la vérité et feront triompher la science, plus Rome sera dans la nécessité de se soumettre dans l'avenir comme par le passé. Continuons donc à faire de la science quand même ! Et pour se couvrir, M. Houtin écrit en tête de son volume, comme un drapeau, ce mot de Léon XIII : « La première loi de l'histoire est de ne pas oser mentir ; la seconde de ne pas craindre de dire vrai ; en outre, que l'historien ne prête au soupçon ni de flatterie ni d'animosité. »

Ce serait parfait si Léon XIII, qui parle si bien, agissait de même, et s'il ne reprenait pas de la main droite ce qu'il a donné de la main gauche. A quoi sert sa belle déclaration théorique, quand on sait que, de fait, le 15 janvier 1897, il a maintenu, malgré la démonstration du contraire, et imposé de son chef la prétendue authenticité du fameux texte des « trois témoins » (p. 229) ? A quoi bon sa belle déclaration théorique, quand on sait que, de fait, dans son encyclique du 8 septembre 1899, il a condamné la critique scientifique comme une « étrange et périlleuse tactique » (p. 261) ? De même, à quoi bon les superbes paroles de M. l'archevêque Mignot, dont

M. Houtin a fait l'oméga de son livre, paroles pleines d'élan pour la recherche de la science, à quoi bon, dis-je, quand on sait que le dernier mot de l'archevêque est la soumission à Rome et à l'Index? Ce n'est plus de la méthode théologique, scientifique, c'est du bâillonnement et du coupe-gorge.

Je loue, certes, la sincérité, mais je blâme le défaut de logique. Bref, les deux écoles, la traditionniste et la criticiste, étant l'une et l'autre romaines, veulent, avant tout ou après tout, sauver la papauté romaine. Or, l'une et l'autre, loin de la sauver, la perdront: la première, par les erreurs qui sont sa vie et qui, démasquées, deviendront sa mort; la seconde, par les vérités qu'elle proclamera et qui saperont par la base les légendes romaines, les falsifications romaines, la fausse exégèse romaine, en un mot le système romain, qui est erreur et mensonge. Pour nous, catholiques de l'ancienne Eglise, nous ne pouvons qu'applaudir aux *résultats inévitables* de l'une et de l'autre école, tout en répudiant énergiquement les procédés de la première et respectueusement les timidités de la seconde.

E. MICHAUD.

S. KARPPE: **Etude sur les origines et la nature du Zohar, précédée d'une étude sur l'histoire de la Kabbale;** Paris, Alcan, 1901, in-8°, 7 fr. 50.

Nous avons déjà signalé ce savant ouvrage (voir le numéro de juillet 1901, p. 644-645). Une lecture plus approfondie nous fait un devoir d'insister sur son importance, pour toutes les questions communes au judaïsme et au christianisme. L'auteur ne connaît pas seulement la Bible, mais aussi toute la littérature talmudique. A côté des textes bibliques, il importe, si l'on veut bien comprendre toute l'étendue des questions qu'ils soulèvent, de se rendre un compte exact des commentaires dont ils ont été l'objet dans les diverses écoles juives. Ce volume abonde en renseignements fort utiles, pour la comparaison à faire entre le paganisme, le judaïsme et le christianisme. Je ne saurais entrer ici dans les détails, qui sont très nombreux. Mais on lira avec intérêt l'extrait suivant, qui termine le volume (p. 589-591):

«Ce que le mysticisme juif a de commun avec tous les mysticismes, c'est qu'il est l'expression extrême d'un besoin

impérieux de l'âme humaine, le besoin de se mettre en rapport avec l'absolu. Cette expression tient tantôt plus du sentiment, tantôt plus de la raison, mais d'une part comme de l'autre, c'est le même sentiment de l'infini, le même désir d'approcher de l'inaccessible, de voir l'invisible. Peut-être le mysticisme, cela est particulièrement vrai pour le Zohar, est-il aussi l'expression de la connexité intérieure et profonde des choses, qui fait que la distinction des noms n'est qu'une fiction et que tout est lié en un tout. De la sorte, les transports mystiques ne sont que l'effort du fragment tendant à connaître et à rejoindre l'ensemble. Nous avons dit que le mysticisme se déploie surtout après les périodes de grande vitalité et d'agitation douloureuse, comme si l'âme, en quelque sorte pour rétablir l'équilibre, voulait secouer le poids de plomb qui l'entraînait vers la terre et prendre son vol. L'âme, guérie par l'action du vide de la contemplation, laisse reparaître cette contemplation à mesure que l'activité se rétrécit. Le mysticisme juif n'échappe pas à cette loi. C'est après la catastrophe de l'exil qu'il apparaît; les premières vexations de l'époque talmudique lui donnent son premier développement; les misères entraînées par les croisades et les persécutions ultérieures l'exaspèrent et le poussent jusqu'à sa limite extrême. Puis, ayant atteint son sommet, il retombe et échoue en cet amas de superstitions et de folie théurgique connu sous le nom de Kabbale pratique...

« Pour nous qui refusons à la Kabbale et au mysticisme juif cette antiquité reculée, et qui lui donnons un développement progressif depuis l'époque post-exilique jusqu'aux XIII^e et XIV^e siècles, la question devient simple. Il n'est plus alors besoin de le comparer à tel ou tel système en bloc, mais il est lui-même d'abord, il a sa raison d'être en soi, il a un développement vivant issu de sa nature. D'autre part, il prend son bien partout où il le trouve. Lorsqu'à un moment donné, il se produit une connexité entre les éléments juifs et les éléments non juifs, le mysticisme recueille, laisse pénétrer une quantité variée et disparate d'éléments étrangers. Ces éléments laissent un double dépôt, un dépôt direct produit par les mêmes causes qui ont fait l'alexandrinisme et la gnose, et un dépôt indirect produit par l'intermédiaire des apocryphes, de Philon, de Plotin, d'Ibn Gabirol pour le platonisme et le néo-platonisme, de Maïmonide et des Arabes pour l'aristotélisme, d'Ibn Ezra pour

le pythagorisme et le néo-pythagorisme, des esséniens et des gnostiques pour la gnose, des esséniens et du Talmud pour le folklore babylonien et la doctrine mazdéenne, des panthéistes juifs pour le stoïcisme, de tous les pseudo-écrits pour tout ce qui ne rentre pas dans tel ou tel système; et à tout cela il faut encore ajouter l'œuvre inconsciente et insaisissable des traditions, rien ne passant plus facilement et plus confusément d'un groupe d'hommes à un autre que les idées mystiques, c'est-à-dire les idées touchant les grands problèmes de la vie.»

E. M.

G. KRAUSE: **Die Reformation und Gegenreformation im ehemaligen Königreich Polen, besonders in den jetzt preussischen Provinzen Posen und Westpreussen.** Posen, Kommissionsverlag der Merzbach'schen Buchdruckerei. 1901.

„Die Geschichte Polens ist nichts anderes als ein Befreiungskampf der unterdrückten Konfessionsgenossen und Nationen.“ Eine Illustration dieses Wortes Dr. Ad. Zehlikes haben wir in der vorigen Nummer der „Revue“ in der Studie über das Martyrium der Uniaten in Galizien gegeben. Vorliegendes Buch G. Krauses sagt uns, dass die Protestanten dieselbe Leidensgeschichte in diesem Lande durchzumachen hatten. Schon im 15. Jahrhundert kamen böhmische Brüder nach Polen und wurden durch fortdauernde Zuzüge im 16. und 17. Jahrhundert verstärkt. Teils gleichzeitig mit den böhmischen Brüdern, teils nach diesen wanderten auch viele Evangelische lutherischen Bekenntnisses, besonders aus Schlesien, in Polen ein. Eine Vereinigung der drei Bekenntnisse der Lutheraner, Reformierten und böhmischen Brüder fand 1570 auf der Synode zu Sendomir statt. „Darnach sollten alle böhmischen, lutherischen und reformierten Christen in Gross- und Kleinpolen, Reussen, Lithauen, Westpreussen und Samogitien eine gemeinsame, polnisch-evangelische Kirche bilden, aber keine der drei vereinigten Kirchen sollte berechtigt sein, einer andern ihr besonderes Glaubensbekenntnis aufzudrängen.“ Leider dauerte dieser „Consensus Sendomiriensis“, von dem man sich grossen Segen für den Protestantismus in Polen versprochen hatte, nur von 1570 bis 1645. Gegen diese Evangelisation Polens setzte die römisch-katholische Gegenbewegung sehr früh ein. Schon unter Jagello wurden scharfe Verordnungen gegen die böhmischen Brüder

erlassen. Sigismund I. (1520) verbot die Einführung lutherischer Schriften „bei Strafe der Vermögensentziehung und der Landesverweisung“. Auf der Synode zu Lenczyc (1524) wurde der Bann über alle Andersgläubigen verhängt. Aber alles dies hat der Ausbreitung der neuen Lehren keinen Abbruch gethan. Erst dem Jesuitenorden gebührt das „Verdienst“, „die Idee einer vollständigen kirchlichen Restauration nicht nur aufgestellt, sondern auch mit beispiellosem Erfolge durchgeführt zu haben“. Wie der Protestantismus von Etappe zu Etappe zurückgedrängt wurde, wie er unter dem „Jesuitenkönig“ Sigismund III. (1587—1632) zwei Dritteile seiner Kirchen und Gemeinden verlor, wie er dann unter Johann Kasimir (1648 bis 1669) geradezu als vernichtet angesehen werden konnte, das schildert uns der Verfasser in flammenden Zügen. Erst durch einen im Jahre 1767 zwischen Russland und Preussen geschlossenen Vertrag „wurden den protestantischen Dissidenten und den nicht mit dem römischen Stuhle vereinigten griechischen Katholiken ihre alten, durch die Konföderation von 1573 und durch spätere Gesetze verbrieften Freiheiten und Rechte zurückgegeben“. Aber freilich, der römisch-katholische Glaube ward nichtsdestoweniger feierlich als der in Polen herrschende anerkannt. Nach der Teilung Polens (1772, 1793 und 95) gestalten sich die Schicksale der Protestanten naturgemäss verschieden. „Hochherzig, ohne jeden Druck für Andersgläubende, sind *Preussens* Herrscher seitdem bemüht gewesen, die noch vorhandenen schwachen Reste der früher zahlreichen evangelischen Bevölkerung der heutigen Provinzen Posen und Westpreussen wieder zu sammeln und ihr kirchliches Bewusstsein zu beleben.“ Wesentlich anders beschrieben ist das Blatt, welches die Evangelischen in Österreichisch- und in Russisch-Polen ihrer Geschichte einzuverleiben haben.

Wenn man sich gegenwärtig hält, wie gerade in unseren Tagen neuerdings der Name „Polen“ zum Feldgeschrei geworden, und wie es dieselbe Völkerbrände schürende kuriale Politik ist, die mit diesem Feldgeschrei auf den Kampfplatz tritt, so wird man vorliegende, äusserst gewissenhafte Arbeit dankbar begrüssen, die uns die Feinde unserer und aller kulturellen Arbeit wie in einem Spiegel klar schauen lässt. *Historia magistra.*

Pfr. SCHIRMER.

Dr. W. KÜPPERS: **Neue Untersuchungen über den Quellenwert der vier Evangelien.** Verlag von Edwin Runge in Gross-Lichterfelde-Berlin, 8°. 123 S., 1902. Preis Mk. 2.50.

Dass der Herausgeber dieser Zeitschrift mich ersucht, selbst einen Bericht über mein soeben erschienenenes Buch zu verfassen, darf ich wohl als einen Beweis besonderen Vertrauens ansehen. Da es sich nicht um persönliche Anschauungen, sondern um Darlegung eines objektiven Thatbestandes handelt, kann ich das ja auch schliesslich mindestens ebensogut wie irgend ein anderer, zumal die Sache, um die es sich handelt, äusserst einfach ist.

Dass die vier Evangelien eigenartige gegenseitige Beziehungen und ebenso eigenartige Beziehungslosigkeiten aufweisen, ist eben so bekannt wie die Folge davon, dass man nämlich die verschiedensten Versuche gemacht hat, diese verwickelten gegenseitigen Verhältnisse aus der Entstehungsgeschichte der vier Schriften zu erklären. Von „Urschriften“, wie sie in der neueren Einleitungswissenschaft eine so grosse Rolle spielen, hat man erst zu reden angefangen, als alle Bemühungen, den einen Evangelisten aus dem andern befriedigend zu erklären, gescheitert waren; dass aber trotz so mannigfacher neuerer Funde nie etwas aufgefunden worden ist, was auch nur im entferntesten als Stück einer „Urschrift“ eines unserer jetzigen Evangelien bezeichnet werden könnte, ist diesen modernen Erklärungsversuchen gewiss nicht günstig. Angesichts der vielen vergeblichen Bemühungen auf diesem Gebiete hat sich nun im allgemeinen unter den Theologen eine Stimmung herausgebildet, die jedem neuen Versuch, in dieses Chaos Licht zu bringen, mit ausgesprochener Skepsis gegenübersteht.

So ist es auch mir ergangen, bis ich durch Gottes Fügung aus dem Dunkel heraus ganz unerwartet schnell ins Licht gelangte. Vor fünf Jahren erschien nämlich eine Schrift von Wuttig¹⁾, in der, zwar in schlechtem Stil, aber mit vortrefflicher Logik dargelegt wurde, dass die übliche Annahme, Johannes habe als letzter geschrieben, keineswegs gut begründet sei, sondern dass vielmehr das Gegenteil, nämlich dass Johannes als erster geschrieben hat, sehr triftige Gründe für

¹⁾ Das Johanneische Evangelium und seine Abfassungszeit. Leipzig, bei Deichert's Nachf., 1897.

sich habe. Der genannte Verfasser, jetzt Pfarrer in Dresden, hat die bittere Erfahrung machen müssen, dass die sogenannte Kritik, die über Erfolg oder Nichterfolg neuer Bücher entscheidet, keineswegs fähig ist, über völlig neue Auffassungen sogleich ein treffendes Urteil zu fällen. Man nahm sich nicht die Mühe, Wuttigs Gründe sorgfältig zu erwägen, und so kam es, dass die Schrift trotz ihrer Tüchtigkeit nicht durchschlug, dass es mithin für die grosse Welt bei dem alten Glauben blieb, Johannes habe zuletzt geschrieben.

Nichtsdestoweniger trat eine ganze Anzahl sachkundiger Theologen — freilich kein Universitätsprofessor — unumwunden auf Wuttigs Seite; mir aber wurde das Glück zu teil, von diesem neuen Standpunkte aus endlich über die Entstehung aller vier Evangelien das lang ersehnte klare Bild zu gewinnen.

Zunächst wurde ich darauf aufmerksam, dass Johannes im allgemeinen nur die Festbesuche Jesu in Jerusalem beschreibt, dazwischen aber grosse Lücken lässt. Da nun Lukas in der Einleitung zu seinem Evangelium den Inhalt desselben als *πεπληροφορημένα πράγματα*, also als Thatsachen bezeichnet, die der Vollständigkeit halber zusammengetragen worden seien — die andern Erklärungen des Ausdrucks sind gezwungen — versuchte ich, den ganzen Stoff seines Evangeliums der Reihe nach auf die Lücken der Johanneischen Darstellung zu verteilen, und fand zu meiner Freude, dass dabei eine verblüffende Ordnung zu Tage tritt. Luk. 1, 5—4, 13 kommt vor Joh. 1, 19—4, 54; an den Joh. 5 beschriebenen Festbesuch reiht sich dann die von Lukas beschriebene galiläische Wirksamkeit, die bis zum nächsten Osterfest reicht, wo Luk. 9 und Joh. 6 im Speisungswunder zusammentreffen. Luk. 9—19 verteilt sich vortrefflich auf die von Johannes für das letzte Lebensjahr Jesu angegebenen Ortsveränderungen, und in der Leidensgeschichte erweist sich der Bericht des Lukas ganz offenkundig als eine Vervollständigung des Johanneischen; nur dadurch, dass Lukas ängstlich jede Wiederholung aus Johannes vermeidet, erklärt es sich, dass sein Verhältnis zu Johannes so lange unentdeckt geblieben ist.

Als ein Schlüssel für alles Weitere erwies sich mir Matth. 3, 1. Die Geschichte des Täufers beginnt da mit den Worten *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις*. Was für Tage das aber waren, ist weder aus dem Vorhergehenden noch aus dem Folgenden

irgendwie zu ersehen. Wie aber, dachte ich eines Tages plötzlich, wenn damit die Luk. 3, 1—3 so eingehend beschriebenen Tage gemeint wären? Die Vermutung wurde zur Wahrscheinlichkeit, als ich bemerkte, dass der Bericht des Matthäus über den Täufer einerseits wörtlich mit Lukas übereinstimmt, andererseits aber (siehe Matth. 3, 4—7) eine sichtliche Ergänzung und Verbesserung des Lukanischen ist. Bald erkannte ich auch die Geburtsgeschichte bei Matthäus als eine Ergänzung des bei Lukas Kapitel 1 und 2 Berichteten — die umgekehrte Annahme stösst bekanntlich auf ein unüberwindliches Hindernis — und schliesslich erkannte ich klar und deutlich, dass das Matthäusevangelium von Anfang bis zu Ende eine ganz planmässig durchgeführte Berichtigung des Lukasevangeliums ist. Man hat sich stets über das bei Matthäus 91mal vorkommende *τότε* gewundert, zumal man nichts anderes darin sah, als eine schwerfällige Übergangspartikel; ich merkte dagegen bald, dass Matthäus mit *τότε* besonders solche Abschnitte einführt, die bei Lukas in einem andern Zusammenhang vorkommen, dass mithin *τότε* meist den vollen Sinn von „damals“ hat und eben dazu dient, ein Ereignis bewusst in eine vorher genau angegebene Zeit zu verlegen. Matthäus kann sich das als Augenzeuge Lukas gegenüber erlauben; und in dieser Überlegenheit des Matthäus den chronologischen Anordnungen seines Vorgängers gegenüber beruht der hohe Wert seines von der modernen Kritik so vielgeschmähten Evangeliums.

Für Markus konnte ich dann nachweisen, dass er die Berichte von Lukas und Matthäus vor sich liegen hatte und bald nach dem einen, bald nach dem andern gearbeitet hat, aber nicht als überlegener Bearbeiter, sondern nur, um hie und da genauere Einzelheiten beizufügen. Da aber Markus, wie selbst Harnack zugeben muss, bald nach 64 geschrieben zu haben scheint, ergab sich für Matthäus die Zeit um 60, für Lukas die Mitte der fünfziger Jahre, also die Zeit, wo Lukas der „neuen“ Chronologie zufolge mit Paulus zwei Jahre in Palästina weilte, und für Johannes blieben nur noch die Jahre vor der Gefangennahme des Paulus, wo er noch mit Jakobus zu den Säulen der Gemeinde in Jerusalem gehörte.

Welch erfreuliches Licht bei diesen Ansätzen auf das im vergangenen Jahrhundert so viel misshandelte apostolische Zeitalter fällt, darüber habe ich anhangsweise einiges beige-

gefügt. Anfangs beabsichtigte ich auch, als Anhang noch eine vollständig durchgeführte Evangelienharmonie abdrucken zu lassen; denn selbst die Auferstehungsberichte fügten sich bei dieser neuen Auffassung zwanglos ineinander! Doch ich beschränkte mich auf das Nötigste und entschloss mich, die Harmonie erst drucken zu lassen, wenn der Erfolg der grundlegenden Untersuchungen gesichert wäre. Denn sollte die Kritik — was allerdings nach den mir bisher zu teil gewordenen Anerkennungen nicht zu erwarten ist — auch an dieser Schrift wie an der von Wuttig vorübergehen, so würde die auf ihr beruhende Harmonie trotz ihrer diesmal wirklich vorhandenen Harmonie doch nur ein Ladenhüter werden.

Zum Schluss möchte ich nicht um nachsichtige, sondern um recht strenge Prüfung meiner Untersuchungen bitten. Die Sache ist wahrlich des Schweisses der Edeln wert. Handelt es sich doch um den geschichtlichen Quellenwert der vier einzigen Berichte, die wir über das Erdenleben des Einen haben, der allein von sich sagen konnte: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater, ausser durch mich

Dr. W. K.

K. RÖNNEKE, Lic. theol.: **Los von Rom-Bewegung in Italien.**
München, Lehmann. 1902.

Der Ruf „Los von Rom“, wie er seit den Ereignissen von 1848 und 1859 immer stärker sich erhob, hatte nichts zu thun mit dem Verlangen eines religiösen Bedürfnisses, sondern nur mit der Sehnsucht nach politischer Einheit. Und es ist eine Thatsache, dass die einziehenden italienischen Truppen von den getreuen Unterthanen des Papstes, „den Römern aus Rom“, am 20. September 1870 mit begeisterten Zurufen als Befreier begrüsst wurden. Das ist und bleibt die grosse Bedeutung der Bresche bei Porta Pia am 20. September 1870, dass in politischer Beziehung Fürst und Volk katholischen Bekenntnisses sich ohne Bedenken von Rom und seiner Oberherrschaft lossagten. Nicht bloss Gottes züchtigende, sondern auch *gnädige* Hand sah darin der Jesuit *Curci*. Aber als er weiter ging und Reformen forderte, da stand er allein. Der Abgeordnete Minervini hat die Sachlage mit kurzen Worten gezeichnet: „Von meinem Freunde, dem Freidenker Macchi, an-

gefangen bis zum Katholiken par excellence, dem Abgeordneten Toscanelli, weiss ich keinen Menschen, der sich bei uns ernsthaft mit der religiösen Frage beschäftigt.“ Dennoch waren Anzeichen dafür vorhanden, dass auch in Italien das unauslöschliche Bedürfnis des Herzens und Gewissens zu seinem Rechte kommen will. *Rosmini, Gioberti, Lambruschini, Audisio, Liverani, Passaglia*, die Vorläufer *Curcis*, haben Samenkörner ausgestreut, welche den Weg ebneten, um das „Los von Rom“ nicht bloss kirchenpolitisch, sondern religiös zu verstehen und zu erstreben. Nachdem das Königreich beider Sizilien und mit ihm seine bisherige Hauptstadt Neapel politisch frei geworden waren, bildete sich unter der Führung des Dominikanermönchs *Luigi Prota-Giurleo* eine „Italienische Nationalkirche“, welche vor allem im Gottesdienste die Landessprache einführte, die obligatorische Ohrenbeichte aufhob und die Feier des hl. Abendmahls in beiderlei Gestalt aufnahm. Leider war es die Regierung, welche die vielversprechende Bewegung im Keime knickte und vernichtete. Ein Reformversuch des Professors *Filopanti* an der Universität Bologna musste ergebnislos verlaufen, weil *Filopanti* die wichtigsten Wahrheiten des Christentums verschlossen blieben. Da erhob 1881 Graf H. von *Campello* seine Stimme. „Nach zehnjähriger reiflicher Überlegung, inneren Kämpfen und getäuschten Hoffnungen kann ich feierlich vor Gott und Jesu Christo schwören, der uns alle richten wird, dass ich diesen Schritt in keiner andern Absicht thue, als den Frieden meines Gewissens zu finden.“ So schrieb *Campello* an den Kardinal *Borromeo*, den Erzpriester der vatikanischen Basilica. Bald erhielt er auch die ersehnten Mitarbeiter: *Andrea d' Altogene, Cruciani, Savarese, Cichitti Suriani*. Jahrelange, rastlose Arbeit unter unsäglichen Schwierigkeiten blieb nicht unbelohnt. Es bildeten sich kleine, aber vielversprechende Gemeinden. Im Jahre 1896 bildete *Miraglia*, unabhängig von *Campello*, eine romfreie Gemeinde in Piacenza, und in Mailand liess *Negroni* den Ruf „Los von Rom“ erschallen. Man begreift nicht — darin hat der Verfasser sehr recht — warum sich diese letzteren nicht der Arbeit *Campellos* anschlossen. *Einigkeit* hätte auch da stark gemacht und gestützt. Das kann man an den fünf kirchlichen Gemeinschaften *evangelischen Bekenntnisses* sehen, welche es für ihre Aufgabe halten, dem Evangelium in ihrem Vaterlande Aner-

kennung zu verschaffen und Anhänger zu gewinnen, den Waldensern, der Evangelischen Italienischen Kirche, den Methodisten, den Wesleyanern und den Baptisten, welche am 20. Juni 1901 eine Art Konföderation der italienischen Protestanten beschlossen, die, wenn Wirklichkeit geworden, für die evangelische Sache in Italien, ja für Italien von Segen sein muss. In diesem Sinne sprach auch *Crispi* zu einer Deputation der Evangelischen Italienischen Kirche das Wort: „Ihr mit eurer Kirche und dem Evangelium werdet für das Vaterland viel mehr thun können, als alle unsere Staatskunst und alle unsere Liberalen.“

Man sieht, der Verfasser bietet hier — wir haben nur den Umriss skizziert — ein reiches Material zur neuesten Geschichte Italiens. Gediegene Sachkenntnis, warmes Herz für das Reich Gottes, vornehme Sprache empfehlen die überaus lesenswerte, zeitgemässe Schrift.

Pfr. SCHIRMER.

Petites Notices.

* A. CHÉRADAME: *L'Allemagne, la France et la question d'Autriche*; Paris, Plon, 1902, 3 fr. 50. — Ce livre étant avant tout politique, nous n'avons pas à nous en occuper ici. Si nous le mentionnons, c'est pour signaler dans sa thèse une grosse lacune et une grave erreur. Il dit (p. 237-244) que la question d'Autriche est politique, économique et sociale; il oublie de dire qu'elle est aussi *religieuse*. Il prétend que le *Los von Rom* (pp. 148-149, 167-168) n'est que politique; il se trompe, car il est aussi religieux. Les autorités ultramontaines sur lesquelles il essaie de fonder son assertion sont trop intéressées dans la question, pour faire poids. La *Revue* a démontré le caractère religieux du mouvement antipapiste en Autriche, et elle a cité des faits. L'auteur affirme (p. 225) que « sur 15 millions de Slaves cisleithans, 14¹/₂ ne sont pas orthodoxes ». Il est clair que tout cet état de choses doit inspirer à l'Allemagne, à la Russie, voire même à la France, de graves réflexions, et que l'étude des moyens de solution mériterait d'être approfondie à *tous les points de vue*. Si nous avions voix au chapitre, ce ne serait, bien entendu, qu'au point de vue *religieux*.

* Lic. C. von KÜGELGEN: *Die Ethik Huldreich Zwinglis*; Leipzig, R. Wöpke, 1902, br. M. 4. — Ouvrage très bien imprimé en caractères anciens, mais avec quelques fautes dans les textes français. L'auteur a ainsi divisé ses matières: I. Von der Tugend zur Begnadigung; II. Von der Begnadigung zur Tugend: Die Sittlichkeit Zwinglis: 1. in ihrer Wirklichkeit als tugendhafte Gesinnung, 2. in ihrer Erweisung als pflichtmässiges Handeln: a) das individuelle Verhalten (Gebet, Askese); b) das sociale Verhalten (häusliche, gesellschaftliche, staatliche, kirchliche).

* Prof. F. LOOFS: *Symbolik oder christliche Konfessionskunde*, I. Band; Leipzig, Mohr, 1902. — Après une histoire abrégée des symboles de l'ancienne Eglise, l'auteur étudie d'abord les Eglises orientales, puis le catholicisme occidental, soit dans sa forme romaine, soit dans sa forme ancienne-catholique; il consacre aussi un paragraphe au «*Deutschkatholizismus*». Cette étude, qui porte sur tout le contenu des symboles, notamment sur les dogmes, n'est guère qu'un exposé avec quelques détails sur l'évolution historique des doctrines et du culte; ce n'est ni un examen ni une discussion des doctrines mêmes. L'ouvrage n'en est pas moins considérable par le nombre des sujets auxquels il touche, par la conscience avec laquelle l'auteur s'acquitte de sa tâche, par les indications d'érudition qu'il accumule au bas des pages. En ce qui concerne l'ancien-catholicisme, il se borne au strict nécessaire; on voit que les sources françaises lui sont peu connues. Nous reviendrons sur ce savant ouvrage, lorsque le second volume aura paru. Signalons toutefois dès maintenant les détails très objectifs qu'il contient sur l'Eglise orientale, et notamment sur l'influence dogmatique exercée par la théologie romaine dans l'Eglise orientale en ce qui concerne l'eucharistie. Ce dernier point est important (voir pp. 148 et 149).

* Dr J. W. ROTHSTEIN: *Die Genealogie des Königs Jojachin und seiner Nachkommen (I Chron. 3, 17—24) in geschichtlicher Beleuchtung*. Eine kritische Studie zur jüdischen Geschichte und Litteratur. Nebst einem Anhang: *Ein übersehenes Zeugnis für die messianische Auffassung des «Knechtes Jahwes»*. Berlin, Reuther u. Reichard, 1902, M. 5. — Inhalt: I. Jojachin und

seine Söhne; II. Serubbabel nicht Schealtiels, sondern Pedajas Sohn. Pedaja das erste Haupt der neuen Gemeinde; III. Serubbabels Nachkommenschaft. (Ouvrage très spécial et très soigneusement travaillé.)

* J. G. SAKELLARIDES: 'Ο Φάρος τῆς Ἀνατολῆς, 1902. Galata-Constantinople. — Comparer ce Recueil-Indicateur à l'«Almanach Hachette», ne serait pas tout à fait exact, parce qu'il n'est pas aussi complet que ce dernier. Il contient toutefois beaucoup de renseignements auxquels nous sommes étrangers et qui n'en sont que plus intéressants pour nous. Je citerai en particulier les renseignements ecclésiastiques et la galerie de portraits: l'imposante figure du patriarche Joachim III en tête, avec sa biographie; les métropolitains, les évêques, les membres du saint synode, etc. Puis les rois et reines, les princes et princesses, les chefs d'Etat du monde entier; des descriptions, avec vues, de diverses parties de l'Orient; des poésies grecques; enfin les principaux représentants de la presse grecque.

* TH. SCHNEIDER: *Worin besteht meine Schuld, dass ich nicht Pfarrer geworden bin?* Wiesbaden, 1901, 56 S. — Cette brochure est intéressante comme illustration de la question suivante: quels sont les droits et les devoirs de conscience et de fonction, d'un pasteur, dans l'enseignement de la doctrine religieuse? Ce pasteur a sa manière de comprendre la Confession de foi de son Eglise, en opposition avec la manière officielle de cette Eglise. Au lieu de s'en tenir à l'enseignement officiel qui répugne à sa conscience, il prêche son propre enseignement. L'Eglise le destitue. Que faire? Quels sont ses droits? La question n'est pas difficile si c'est vraiment l'Eglise qui le destitue; mais presque toujours c'est un fonctionnaire de l'Etat, ou un simple membre de la hiérarchie ecclésiastique. Alors le cas est différent, et rentre, comme on le voit, dans la question des rapports de l'Eglise et de l'Etat. Cette question générale est loin d'être résolue: ici comme ailleurs, les principes sont confus, ou du moins l'application qu'on en fait est loin d'être satisfaisante; ici comme ailleurs, c'est la vérité qui donnera la liberté, *veritas liberabit*. Mais la vérité, qui la cherche? *Omnes quæ sua sunt quærunt*, disait St. Paul. Que n'eût-il pas dit, s'il eût connu la bureaucratie de notre temps?

* H. TRILOFF: *Die neuen epistolischen Perikopen*; Leipzig, Dürr, 1902, in-8°, 262 S., 3 M. 50 Pf. — Recueil de plans de sermons ou de méditations, pour les dimanches et fêtes de l'année, sur des textes des diverses Epîtres du N.-T. Ces plans sont très utiles pour les pasteurs et les instituteurs, qui doivent donner des leçons de religion, leçons non moins édifiantes qu'instructives. L'auteur est lui-même maître supérieur au séminaire de Pyritz.

* J. WESTPHAL: *Hilfsbuch für den Religionsunterricht an evangelischen Präparandenanstalten*; Leipzig, Dürr, 1902, in-8°, 140 S., 1 M. 70 Pf. — Ouvrage divisé en trois parties: 1. Les chants d'Eglise, dans l'antiquité chrétienne, au moyen âge et dans les temps modernes (chez les luthériens, chez les réformés, chez les Frères moraves). 2. Les psaumes les plus importants. — 3. L'année liturgique et la répartition de ses fêtes dans l'Eglise évangélique. — Excellent livre pour son ordre et sa méthode.

* G. WILDEBOER: *De la formation du canon de l'ancien Testament*; trad. du hollandais en français par M. le pasteur L. Perriraz; Lausanne, Bridel, in-8°, 128 p. — Cette savante étude, qui a paru d'abord dans la «Revue de théologie» de Lausanne (1901 et 1902), est très documentée et pleine d'érudition. L'auteur joint à sa compétence une méthode très claire. Aussi son travail n'a-t-il besoin d'aucune recommandation: il est de ceux qui se recommandent d'eux-mêmes, et qui sont indispensables. Que n'avons-nous sur le canon du N.-T. une étude d'égale valeur, aussi solide, aussi condensée et aussi méthodique!

Librairie.

S. BERGER: Mémoire (posthume) sur les préfaces jointes aux livres de la Bible dans les manuscrits de la Vulgate; Paris, Klincksieck, 1902, in-4°, 78 p., 3 Fr. 20. — *Utile contribution à l'histoire de la Vulgate.*

P. L. COUCHOUD: Benoit de Spinoza; Paris, Alcan, 1902, 5 Fr. (*sera analysé dans la prochaine livraison.*)

W. INGRAM, M. A: The Creed of science religious, moral, and social; London, Kegan and Trench, 1884, second édition. (*Ouvrage de science et de philosophie, très intéressant.*)

S. KARPPE: Essais de critique et d'histoire de philosophie; Paris, Alcan, in-8°, 3 fr. 75. (*Sera analysé dans la prochaine livraison*).

Prof. Dr A. ONCKEN: Geschichte der Nationalökonomie; I. Teil, die Zeit vor Adam Smith; Leipzig, Hirschfeld, 1902. — Voir notamment l'étude intitulée: Das System der kirchlich-feudalen Naturalwirtschaft, S. 79-100.

C. P. SPANOUDI: *Ἱστορικαὶ Σελίδες. Ἰωακείμ ὁ Γ'. Γραφεῖα «Ταχυδρόμου» εἰς Κωνσταντινούπολιν.*

G. TSCHIRN: Weltenträtselung! Grundriss des Ideal-Realismus als der Versöhnung von Natur und Geist, 2 M. — Die ewige Verdammnis! Streitschrift wider den kirchlichen Jenseitsglauben, 1902, 1 M. — Buddha und Christus! Bamberg, Handels-Druckerei, 0,50 M.

Avis. — Nous rappelons à nos amis que la « Revue » ne publie que des travaux écrits en *allemand*, en *anglais* et en *français*, et que, lorsqu'on désire qu'elle publie un compte-rendu sur un ouvrage écrit dans une langue autre que les trois indiquées, l'auteur ou l'éditeur est prié de vouloir bien envoyer cet ouvrage directement à l'un des collaborateurs de la « Revue » *dans la langue en question* (voir la 2^{me} page de la couverture).

SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE ET L'EUCCHARISTIE.

I.

Nous ne saurions, dans une seule étude, citer tous les textes dans lesquels St. Cyrille d'Alexandrie a expliqué la sainte Eucharistie. Commençons par ceux du Traité *De adoratione in spiritu et veritate*, qui forme le T. 1^{er} de ses œuvres, édition Migne. Nous les ferons suivre des conclusions qui peuvent en être tirées logiquement.

L. VI, n. 177. Cyrille parle du texte : *Qui manducat corpus Christi*, et il le rapproche de cet autre : *Benedicam panem tuum*. Son explication ne tend nullement à nous faire croire à une manducation corporelle, mais uniquement à une manducation spirituelle, c'est-à-dire à une réception d'une grâce spirituelle. C'est là le but : la sanctification de l'âme par la grâce spirituelle et divine. Le reste n'est que le signe de cette chose et le moyen de ce but. Il ne craint pas d'employer les mots sens *mystique et caché*, qu'il met en opposition avec le sens grossièrement visible de la manducation charnelle d'un corps visible : « *Mysticus hic sermo est atque abditus ; nam sinceris Dei cultoribus illa Christi mysteriorum communicatio et sancti baptismatis gratia ad spiritualem benedictionem valet . . . Iis igitur qui vere Dei sunt amatores, pro benedictione, inquit, erit illa sanctorum mysteriorum communicatio.* » On voit qu'il explique l'eucharistie par le baptême : tous les sacrements sont des mystères spirituels du même ordre, tous ont le même but, tous confèrent la même grâce.

L. VII, n. 231. Cyrille appelle le corps et le sang du Christ « la bénédiction vivifiante ». « *Præclarum nobis viaticum seipsum adjecit, ut immaculata hostia et ut ovis ad victimam propter nos ductus, largitusque ut vivificæ benedictionis, id est,*