

Bibliographie théologique

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **11 (1903)**

Heft 44

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.

Lic. theol. P. BRÄUNLICH: **Los von Rom-Kämpfe im Böhmerland**: I. Wie Böhmen protestantisch wurde; II. Wie man Böhmen katholisch machte. München, Lehmann, 1903.

Verfasser beginnt mit dem IX. Jahrhundert. „Als eine Art Nationalkirche mit slavischer Kirchensprache und slavischer Volksbibel hat das Christentum im IX. Jahrhundert die slavischen Völkerschaften Mährens und Böhmens zuerst in umfassender Weise für sich gewonnen.“ Wenn der Verfasser bei Besprechung der slavischen Liturgie nach dem Vorgange Wattenbachs, Ginzels, Lapôtres u. a. auf die vielbesprochenen Briefe der Päpste Hadrian II. und Johann VIII. hinweist, so entgeht ihm, dass diese Papstbriefe als Fälschungen erwiesen sind. Doch das nur nebenbei. In grossen Zügen führt der Verfasser aus, wie Rom auf die im Entstehen begriffene nationale Kirche seine Hand legte, wie dieses westslavische nationale Kirchentum völlig vernichtet wurde und welche Spuren national-kirchlicher Erinnerungen in der Folgezeit blieben. Er bespricht das Auftreten der Waldenser in Böhmen, ferner Konrads von Waldhausen, Milič' von Kremsier, Matthias' von Janow, des Magisters Johannes Hus, die Entstehung der Brüderunität, das Eindringen der Reformation des 16. Jahrhunderts bis zum Majestätsbrief Rudolfs II. Dann die *Wendung* mit dem Jahre 1618: der Fenstersturz in Prag und mit ihm der grosse Krieg, 1620 die Schlacht am Weissen Berge, 1621 das Blutgericht auf dem Altstädterring in Prag, des weiteren die Konfiszierung der Güter protestantischer Familien als „Rebellengüter“, Ausweisung der Pastoren, Übergabe der Prager Universität an die Jesuiten, Verjagung des gesamten protestantischen Adels und eine schrittweise Ausrottung des Protestantismus im Volke, so dass bis zum Jahre 1628 über 36,000 evangelische Familien, also etwa 150,000 Seelen, ins Exil gingen. Verfasser erzählt schliesslich vom wiederholten

Aufflackern des Protestantismus während der Wechselfälle des 30jährigen Krieges, von den evangelischen Regungen und Leiden im ersten Drittel des XVIII. Jahrhunderts, von der böhmischen Los von Rom-Bewegung des Jahres 1732, endlich von der vollständigen Unterdrückung des Protestantismus und der Rekatholisierung Böhmens. — Es ist unstreitig ein verdienstliches Unternehmen des Verfassers, die in einer reichen, zum Teil schwer zugänglichen Literatur niedergelegte wechselvolle religiöse Vergangenheit Böhmens den Zeitgenossen nahe zu rücken, damit sie immer wieder lernen und beherzigen, was sie nur zu oft vergessen: dass „alles Unglück von Rom kommt“.

Konstanz.

Pfr. SCH.

Ph. de COMMYNES: **Mémoires**; nouvelle édition par B. de MANDROT, 2 vol.; Paris, A. Picard, 1903, 25 fr.

On peut étudier cet ouvrage: 1° au point de vue *philologique* et *littéraire*. M. de Mandrot, dans son Introduction, a donné tous les détails possibles sur les six manuscrits que nous possédons (p. 101-112), et sur les éditions publiées jusqu'à présent (p. 112-125). Il a publié un manuscrit inédit et complet, qui a appartenu à Anne de Polignac, comtesse de La Rochefoucauld, nièce de l'auteur; il l'a annoté avec une grande érudition. Cette étude de la langue française du XV^e siècle est fort intéressante; — 2° au point de vue de la *politique* et de la *morale*. On n'y trouvera ni grande politique, ni grande morale. Commynes était un homme de son temps et de plus un disciple de Louis XI: « c'est dire que sa morale ne repose pas sur un fond très solide » (p. 95); — 3° au point de vue de l'*histoire*. Commynes a eu des sympathies et surtout des antipathies dont il faut se méfier. M. de Mandrot l'a jugé ainsi (p. 99-100): « En résumé, malgré des défauts de rédaction très sensibles et quelques erreurs historiques assez grossières, nous nous refusons à admettre que les Mémoires de Commynes sortent amoindris de leur confrontation avec les documents originaux. Des enseignements du politique, des leçons du moraliste, il demeure quelques pages éloquentes, mais dans ce véritable « livre des princes » nous n'allons plus, comme le faisait Charles-Quint, chercher des leçons de gouvernement. Ce que nous demandons à nos vieux historiens, c'est de nous

renseigner sur les choses et sur les hommes d'autrefois, sur les hommes surtout, dont ils nous mettent à même de reconstituer la vie extérieure et intérieure, et que nous voulons pouvoir juger sans parti pris, en connaissance de cause. Or l'art de Commynes, art inconscient sans doute, mais très réel, est précisément, sans abuser du détail, de fixer par quelques traits ineffaçables la physionomie des personnages qu'il a mis en scène. Il ne force pas notre jugement, mais quand nous l'avons étudié, il se trouve la plupart du temps que notre conclusion n'est autre que la sienne, et ce résultat est obtenu sans effort de sa part, par le seul effet de cette inconsciente sympathie qui s'établit entre le livre et son lecteur. C'est que, dans cette œuvre mal composée, dans cet amas de matériaux en apparence jetés un peu au hasard et qui, fort heureusement peut-être, n'ont été ni complètement façonnés ni ordonnés régulièrement, il y a des perles de grand prix et qu'après s'être appliqué bien consciencieusement à en compter les taches et les défauts, on finit par reconnaître la valeur de premier ordre de l'œuvre de Commynes, et, comme Montaigne, par y admirer « le langage doux et agreable, d'une naïfve simplicité, la narration pure et en laquelle la bonne foy de l'auteur reluit evidemment, exempte de vanité parlant de soy, et d'affection et d'envie parlant d'autrui ». — 4° Au point de vue *religieux* et *ecclésiastique*. C'est ici surtout que nous aimerions insister, en rapportant ce que Commynes a dit des papes de son temps, Sixte IV, Innocent VIII, Alexandre VI Borgia; de certains cardinaux, notamment Jean Balue, Guillaume Briçonnet, Julien de La Rovère, Ascagno Sforza, César Borgia, cardinal de Valence, etc.; de certains archevêques et évêques, l'archevêque de St. Jacques et son fils Don Diègue de Azevedo, Louis de Bourbon, évêque de Liège, Jean bâtard de Bourgogne et évêque de Cambrai, etc., et en général des mœurs ecclésiastiques, des cages de fer inventées par l'évêque de Verdun, de François de Paule, des négociations avec la papauté, des superstitions de Louis XI, de Savonarole, etc. Mais ceci nous mènerait trop loin. Le lecteur y suppléera, et il n'en aura que plaisir et profit.

E. M.

Dr. Karl KEHRMANN: **Die „Capita agendorum“**. Kritischer Beitrag zur Geschichte der Reformverhandlungen in Konstanz. München und Berlin 1903.

Die „Capita agendorum“ (sc. in concilio generali Constantiensi de ecclesiae reformatione) wurden bisher nach den Beweisführungen von Finke und Tschackert mit ziemlicher Sicherheit dem Kardinal Peter von Ailli als Verfasser zugeschrieben. K. erbringt dagegen den mit kritischer Schärfe und ruhiger Objektivität durchgeführten Nachweis, dass die Capita kaum als die Schrift eines einzelnen zu betrachten sind, sondern als eine rein äusserliche Sammlung von Material, „das aus verschiedenen Schriften zusammengeholt wurde und bei dessen Zusammenstellung man keine irgendwie literarische Absicht, sondern lediglich praktische Zwecke verfolgte“ (S. 35 u. ö.). Als solche Schriften, die den Capita als Vorlage dienten und zum Teil wörtlich in dieselben verarbeitet wurden, werden im einzelnen untersucht ein Brief Aillis aus dem Jahr 1411 an Papst Johann XXIII., ein Reformgutachten (avisata) der Universität Paris, die „Informationen“ des Erzbischofs Pileus von Genua, eine Schrift Gersons: „De vita spirituali animæ“, und wahrscheinlich (für das IX. Kapitel der Capita) eine grössere Reformschrift Aillis. Der Ursprung der Capita ist nach K. in französischen Kreisen zu suchen (S. 61), ihre Entstehung fällt nicht vor das Konstanzer Konzil, sondern in dessen Tagung (S. 46).

G. M.

Le P. L. LA BERTHONNIÈRE: **Essais de philosophie religieuse**; Paris, Lethielleux, 1 vol., 1903.

Doit-on juger l'auteur par son livre? Il semble que lui-même ne le désire pas, lorsqu'il dit (p. XIV): « Sur bien des points, il y aurait des précisions à introduire, des éclaircissements à ajouter, et même, sans aucun doute, des *rectifications* à faire plus ou moins importantes. » Quoi qu'il en soit, reconnaissons, avant tout, avec plaisir, que ce livre contient nombre d'excellentes pensées, de très justes appréciations sur Pascal, etc. L'auteur a certainement cette « bonne volonté » qu'il se plaît à glorifier; et, si ces deux qualificatifs ne répugnaient pas l'un à l'autre, je dirais volontiers qu'il est un de ces rares « romanistes libéraux » qui, d'une part, mettent plus volontiers

en avant le titre de « catholique » que celui de « romaniste », et qui, d'autre part, insistent surtout sur leur libéralisme lorsqu'ils font de l'apologétique. Il écrit en effet (p. 229): « Si dans l'Eglise, comme en nous, il faut distinguer le corps et l'âme, en fin de compte et malgré les apparences, c'est *par l'âme et pour l'âme* que le corps existe. » Or cette doctrine est une pierre de touche de la vraie orthodoxie et du vrai libéralisme, non seulement en ce qui concerne l'ecclésiologie, mais encore dans plusieurs autres parties très importantes de la théologie. Le système d'« immanence » que l'auteur défend avec tant de chaleur, part certes d'un bon naturel; c'est le cri d'une âme qui déclare « opprimante » la vérité qui s'impose du dehors. Le savant oratorien veut que le christianisme soit une vie, et non une croyance abstraite et sèche, comme c'est souvent le cas chez certains théologiens et dans le clergé administratif. Son « dogmatisme moral » n'est que la répétition, sous une autre forme, de cette même théorie. Bien comprise, cette théorie de l'immanence et du moralisme dans la démonstration des vérités dogmatiques est fort acceptable et est elle-même, du reste, très ancienne. Elle n'est neuve que dans la manière dont M. Blondel et quelques disciples la présentent, et cette manière est loin d'être heureuse sous tous les rapports.

Le P. La Berthonnière, qui est de leur nombre, veut que le « Dogmatisme moral » soit pris avant tout pour une méthode (p. 118), méthode qu'il distingue de l'ancienne en répudiant celle-ci. L'ancienne méthode est censée avoir raisonné ainsi: 1° c'est un fait que Dieu a parlé; on le prouve par tels et tels miracles; 2° or c'est un fait qu'il a enseigné telle doctrine et imposé tels préceptes; 3° donc cette doctrine et ces préceptes doivent être crus et pratiqués, quoi qu'il en coûte à la raison, qui n'a pas à les discuter, et à la conscience, qui n'a pas à les écarter. D'ailleurs on peut démontrer que ces dogmes ne contredisent pas la raison, et que ces préceptes ne répugnent pas à la conscience, lorsque la raison et la conscience sont soumises et dociles. C'est tout.

Que des théologiens aient procédé avec cette sécheresse et cet autoritarisme, cela n'est que trop certain. Mais que l'ancienne apologétique n'ait consisté qu'en cela; que St. Augustin et les autres Pères n'aient pas expliqué l'autorité de la révélation et le surnaturel de la grâce en faisant valoir l'im-

manence de la vie chrétienne, de l'acte de foi informé par la charité, de toute l'activité de l'âme concourant avec Dieu à sa propre sanctification par la foi raisonnée et par la volonté librement déterminée, c'est inadmissible. Les grands théologiens n'ont jamais pratiqué la méthode de transcendance ou d'autorité sans la compléter par des considérations d'immanence et de liberté. Il faudrait ignorer l'histoire de la théologie pour le nier.

Ce que l'on doit admettre, pour équilibrer les points de vue en cette matière, c'est que de nombreux sophismes ont été commis par des apologistes d'autrefois; c'est que ces sophismes étaient inévitables, étant donnée l'infériorité des sciences anciennes; c'est que les progrès des sciences actuelles rendent nécessaires des explications plus exactes et plus complètes; c'est que l'apologétique d'aujourd'hui doit être, comme le dit justement M. Blondel, «rationnelle et dotée de toute la rigueur scientifique qu'elle n'avait point encore comportée» (p. 157). Donc il serait tout naturel que nous eussions, dans nos Expositions actuelles des dogmes, un plan meilleur, une meilleure disposition des parties, et une explication plus approfondie des vérités dogmatiques elles-mêmes.

Si le P. La Berthonnière s'était borné à ces revendications en faveur d'une théologie plus lumineuse, plus scientifique, plus vivante, plus conforme à nos besoins les plus vitaux, il serait inattaquable. Mais, sous prétexte d'une plus grande unité de vie, il a effacé considérablement la distinction entre le rôle de l'intelligence et le rôle de la volonté dans l'acte de foi; il a même donné une telle prépondérance à celle-ci qu'on n'aperçoit presque plus, dans son système, l'action de l'intelligence. Ce dualisme lui déplaisant, il a cherché à faire croire que, dans l'ancienne théologie, le surnaturel était «comme quelque chose qui s'ajouterait du dehors à la nature en se juxtaposant ou en se superposant à elle» (p. 209). Addition du dehors, juxtaposition, superposition, disons même «superfétation» (p. 204), ce sont là des expressions manifestement accumulées dans le but de faire croire que la vie surnaturelle, d'après l'ancienne théologie, n'était pas une vraie vie, mais plutôt un parallélisme plus ou moins mécanique. (Voir les pages 200-204.)

Je ne saurais exposer ici ni la doctrine des rapports de la nature et de la grâce, ni celle des rapports de la raison et

de la foi. Je suis loin de dire qu'elles soient l'une et l'autre satisfaisantes dans toutes les anciennes théologies. Mais les explications du P. La Berthonnière sont loin de paraître exactes. « Croire, dit-il, c'est vivre . . . La foi est affaire de volonté . . . (p. 165). La foi apparaît ainsi comme la rencontre de deux amours et non pas comme la liaison de deux idées » (p. 166). On le voit, l'activité de l'intelligence paraît supprimée au profit du sentiment; sous prétexte que la foi est une vertu, elle n'est pas une idée; l'idée rentre dans l'intellectualisme, et « l'intellectualisme est une idolâtrie » (p. 187). Le « dogmatisme moral » de l'auteur se résout ainsi dans le sentimentalisme.

Si je comprends bien son système, le vice radical en est dans une fausse notion et dans une exagération de l'unité. A l'exemple d'Eutychès qui, sous prétexte d'unité personnelle, n'a pas pu concilier les deux natures en Jésus-Christ, et a absorbé l'action humaine dans l'action divine, l'auteur, sous prétexte de l'unité de la vie dans le chrétien, tend à ne plus voir l'action de l'intelligence dans l'acte de foi, mais seulement l'action de la volonté ou l'amour. Il ne semble comprendre ni le dualisme humain, ni le dualisme chrétien, ni même les deux degrés (le degré naturel et humain, et le degré surnaturel et divin) dans la vie chrétienne. Il va jusqu'à dire: « Dans ces conditions il ne peut plus être question de concilier le naturel et le surnaturel. Posé dans ces termes, le problème est *supprimé* » (p. 209). Que l'honorable auteur veuille donc bien faire une étude psychologique de la « personne » à la lumière des sciences actuelles; il verra mieux en quoi consiste « l'unité » de la personne, et cette constatation lui fera éviter le monisme erroné qui se cache, je crois, dans son immanence.

Loin de moi la pensée de reprocher au P. La Berthonnière d'être trop mystique; mais peut-être va-t-il trop loin lorsqu'il dit: « Ne pourrait-on pas dire qu'une *véritable* apologetique ne serait *rien de plus* qu'une science de la vie des Saints? » (p. 184). Tous les Saints ont une parfaite « bonne volonté »; mais celle-ci n'est pas tout, et sainte Thérèse est loin de s'en être contentée. Le P. La Berthonnière ne va-t-il pas trop loin, lorsqu'il écrit: « La bonne volonté est pour nous le critérium vivant et toujours libre . . . Le bien et le vrai sont une même chose . . . C'est aussi la même chose qu'être bon et avoir la vérité . . . C'est par la bonté qu'on possède la vérité . . .

Dieu est vérité, mais il n'est vérité que parce qu'il est bonté » (p. 185-186). Etc.

Ce sont là des assertions plus que discutables, auxquelles les faits journaliers donnent le plus éclatant démenti. L'auteur abonde en clichés de cette sorte, qu'il formule comme des principes. Je regrette que la place me manque pour signaler aussi les spéciosités et les insuffisances de son ecclésiologie (p. 219-223). Lorsqu'il étudiera la question de plus près, je ne doute pas qu'il voie mieux à quoi se réduit, dans l'Eglise romaine, cette liberté qu'il semble tant apprécier dans l'acte de foi, et si cette « bonne volonté » qu'il identifie avec la vérité, y est autre chose que la soumission absolue à la décision d'un homme prétendu infailible. Qu'il veuille bien méditer sur les lignes suivantes, écrites par lui à la page 22: « C'est en faisant tomber les illusions qu'on découvre la vérité. Et il y a longtemps qu'après Platon les mystiques et les moralistes ont remarqué qu'en passant de l'illusion à la vérité on s' imagine tout d'abord quitter la lumière pour les ténèbres et la réalité solide pour le rêve impalpable. C'est cependant le contraire qui est vrai et on ne tarde pas à s'en apercevoir. »

E. MICHAUD.

L. LÉVY-BRUHL: **La morale et la science des mœurs**; Paris, Alcan, in-8°, 1903, 5 francs.

Ce livre, dont le titre est peu clair et dont les longs délayages finissent par rendre la pensée fondamentale obscure, pourrait être considéré, si je l'ai bien compris, comme une application du positivisme à la morale. L'auteur est devenu manifestement positiviste, et il cherche actuellement à remplacer la science morale (qui n'est pour lui qu'une sorte de « métamorale » ou de « métaphysique » des mœurs) par la science sociologique, les faits moraux n'étant, selon lui, que des faits sociaux, qui doivent être étudiés comme les faits physiques et d'après les mêmes méthodes. Cette question est très grosse, soit en elle-même, soit dans toutes les questions annexes de philosophie et d'histoire qu'elle soulève; pour la traiter à fond, il faudrait un volume, et je n'ai ici que quelques pages. Bornons-nous donc à quelques considérations.

Nous concédons à l'auteur: que certains traditionnalistes excessifs ont combattu et combattront toujours les conceptions

nouvelles que le progrès de la philosophie et du savoir positif fait peu à peu surgir (p. 44); que certains moralistes ont quelquefois étayé leurs théories plutôt sur la dialectique des anciens que sur les procédés de recherches scientifiques des modernes; qu'ils ont ainsi abouti à des déductions plus « verbales » que vraies (p. 90); qu'il est donc nécessaire de réviser, dans la science de la morale, plusieurs solutions qui passent pour des solutions et qui n'en sont pas; que la science de la morale, pour être vraie, doit être de plus en plus scientifique, à la fois logique, rationnelle et positive (je ne dis pas positiviste). Si l'auteur s'était borné à partir de cet état de choses, c'est-à-dire d'une démonstration des insuffisances et même de certaines illogicités des théories morales actuelles, pour tâcher d'indiquer ensuite les moyens d'y remédier sérieusement et efficacement, nous serions de son avis.

Mais, au lieu de cela, il prétend qu'en soi toute morale théorique est insoutenable; et « à la prétendue science à la fois théorique et normative », il veut substituer une simple étude de la réalité morale donnée et un « art » rationnel qui mettra à profit les découvertes de cette étude (p. 91). Par « réalité morale donnée » il entend, non la nature du sujet individuel (p. 224-225), non l'étude psychologique ou morale des sentiments, mais la « réalité sociale », étudiée « d'après la même méthode qui s'est montrée si féconde dans les sciences de la réalité physique ». L'auteur, à l'instar de Comte, ne veut pas qu'on explique l'humanité par l'homme, mais l'homme par l'humanité: « Il ne faut pas, dit-il, partir des consciences individuelles pour expliquer ce qu'il y a de commun dans la vie psychique des individus d'une société donnée, mais chercher au contraire la genèse de ces consciences individuelles en partant de la conscience collective » (p. 233). Si l'auteur veut dire que, pour connaître exactement un individu, il faut l'étudier dans le milieu où il agit et constater les influences que la société exerce sur lui, rien n'est plus juste. Mais il semble aller beaucoup plus loin et prétendre qu'il n'y a plus que des faits sociaux, et que les faits individuels ne sont rien; qu'il n'y a plus que des mœurs sociales, et que la morale individuelle n'est rien; qu'il n'y a plus qu'un tout, et que les parties ne sont rien; que ce tout lui-même ne représente qu'une génération, un état social auquel succédera un autre état social;

qu'ainsi étant très relatif en soi, ce tout ne saurait servir de base à des conclusions générales et fermes, soit à une théorie quelconque de la morale.

L'auteur oublie qu'il faut étudier la société, soit en elle-même comme collectivité, soit dans ses parties composantes, les individus; qu'il faut, de même, étudier les individus en eux-mêmes, dans leur activité propre et dans leur action sur la société, non moins que dans l'action que la société exerce sur eux. La vérité complète est à ce prix, et l'auteur semble n'en voir que la moitié. Il est clair que chaque état social est relatif et transitoire; mais il est clair aussi que la société, dont les états sociaux changent, garde dans tous ces états un fond, je dirais une substance, ferme et identique: on peut être ferme et identique tout en s'améliorant. L'auteur accuse ceux qui respectent la tradition; il leur reproche même de lui accorder « un caractère surnaturel et transcendant » et d'oublier que le devenir n'est jamais quelque chose d'universel et d'absolu (p. 180). Pur sophisme. Nous savons très bien cette relativité des faits et des évolutions; mais nous savons aussi qu'il n'y a pas d'évolution sans une chose qui évolue, ni de faits sans une force qui les exécute; nous savons que si les faits moraux sont sociaux, ils sont aussi individuels, et qu'un individu a des devoirs moraux envers lui-même, indépendamment de la société; nous savons que l'homme raisonnable agit suivant sa propre raison, indépendamment de l'opinion publique et même contre la « réalité sociale donnée », quand celle-ci lui paraît irrationnelle et injuste. L'auteur semble prendre le mot « morale » dans le sens étymologique du mot « mores », et vouloir la réduire à n'être plus qu'une question de fait et d'habitude sociale. C'est simplement la destruction de la morale, mal dissimulée sous le couvert d'étude des faits sociaux. Exalter l'opinion publique et la coutume sociale jusqu'à leur subordonner la raison, la conscience, et disons l'idéal conquis par les efforts spiritualistes de tant de siècles, c'est aller au matérialisme et à l'irreligion. D'ailleurs, l'auteur ne s'en cache pas, lorsqu'il attaque en ces termes la métaphysique de « l'esprit »: « Cette métaphysique de « l'esprit » est l'enveloppe actuelle de croyances qui se sont manifestées jadis sous la forme plus concrète de *religion*. Elle affirme et elle s'efforce de prouver la présence, *d'ailleurs inexplicable*, dans le corps de l'homme

vivant, d'un être d'essence supérieure, incorruptible, immortel, qui n'est atteint qu'en apparence par les maladies et par la décadence de l'organisme, et qui continue d'exister quand le corps se dissout » (p. 113). A la page 114 il traite l'âme de « supposition », et à la page 116 il déclare que « la spéculation sur l'âme a disparu ». Il n'est pas plus exact lorsqu'il réduit le christianisme à une sorte de sentimentalisme religieux et panthéistique : « Pour le christianisme, dit-il, l'Infini, l'Absolu, le Parfait est devenu l'objet unique du *sentiment* religieux ; la nature, finie et déchue, *s'évanouit* pour ainsi dire en présence de Dieu » (p. 252). Notons toutefois ce « pour ainsi dire ».

L'auteur conduit aussi au scepticisme : car chaque état social étant relatif et transitoire, la science sociale qu'il édifie sur ces états sociaux ne peut être qu'un semblant de science. N'est-il pas plus exact de remarquer que dans tous ces états sociaux successifs se maintient une force, force impliquant de la pensée, du sentiment, de la doctrine, de la morale, de la religion ; morale positive et naturelle, religion positive et naturelle, bien que l'auteur attaque l'une et l'autre ? (p. 197-204).

L'auteur confond la nature physique et la nature morale ; en voulant qu'on étudie la nature morale comme on étudie la nature physique, il semble ne tenir compte ni de la volonté, ni de tout l'imprévu que la volonté introduit dans les faits sociaux. Loin de nous la pensée de faire de l'homme le centre du monde ; mais comment l'auteur ne voit-il pas que, sans être anthropocentrique, il faut tenir compte des données de la raison humaine ? Comment ne voit-il pas qu'en refusant à la raison le droit de tirer de l'expérience humaine des doctrines morales et des principes moraux, il enlève lui-même toute valeur rationnelle et morale à ses propres conclusions ?

Notons, en terminant, une contradiction assez piquante dans laquelle tombe l'auteur, lorsque, après avoir exalté la science sociologique positiviste jusqu'à ne plus voir qu'elle et jusqu'à nier (pour l'agrandir) la métaphysique, la théorie morale et la religion, il réclame le maintien des superstitions comme faits sociaux ! « Il ne s'agit pas, dit-il (p. 222-223), d'entreprendre une sorte de croisade rationnelle contre les « superstitions » qui vivent encore dans notre conscience. De vrai, tout ou à peu près tout y est superstition, puisque tout y est un héritage du passé, et d'un passé qui remonte parfois au delà de l'his-

toire. *Peu importe* que les croyances qui sont à l'origine d'une coutume aient été mal fondées, que les raisons qui ont conduit à telle interdiction n'aient plus de sens à nos yeux. Si cette coutume, si cette interdiction ont eu des effets favorables au progrès de la société, si elles se sont mêlées si intimement à sa vie qu'on ne saurait les en arracher sans la déchirer tout entière, *au nom de quels principes entreprendrions-nous de les déraciner?* » Nous répondons: au nom du principe que la vérité doit passer avant tout, que la vraie science doit tout primer chez le vrai savant, que « ce qui n'a pas de sens à nos yeux » ne saurait être maintenu dans un monde qui se prétend moral et qui combat l'hypocrisie. L'auteur reproche à l'enseignement moral actuel de favoriser une « hypocrisie universelle » (p. 283-284). Comment ne voit-il pas que c'est lui-même qui s'oppose à ce qu'on déracine « ce qui n'a pas de sens à nos yeux » ?

Bref, ce volume contient maintes réflexions fort justes et dont toutes les écoles peuvent tirer profit; mais la thèse qu'il développe me paraît, en elle-même, fausse et déplorable. L'auteur la croit positive; elle n'est en réalité que positiviste, c'est-à-dire illusoire et antirationnelle. E. M.

H. MAILFAIT: **Omer Talon** (1595-1652); Paris, Lecène, in-8°, 1902.

Omer Talon fut un des magistrats les plus célèbres et les plus énergiques de son temps. Chrétien d'une foi ardente, gallican convaincu, il a combattu les empiétements de la papauté dans l'Eglise et sur l'Eglise, et il a vigoureusement défendu les droits de l'Etat contre les prétentions politiques du parti ultramontain. Dans les disputes théologiques et ecclésiastiques qui ont éclaté de son vivant, il s'est efforcé de distinguer le vrai dogme et les subtilités des docteurs. Il a affirmé le dogme, la foi, sans jamais faillir; quant aux « arguties » des théologiens, il les a combattues comme néfastes à l'Eglise. Il a condamné en bloc « ces termes de suffisance, d'efficace, de prévention, de coopération, de grâce, de détermination, de justification . . . par le moyen desquels, ne pouvant monter à la connaissance de ces mystères qui nous sont cachés, nous

pensons les pouvoir faire descendre, accommoder les choses divines selon notre suffisance et concevoir ce qui n'est pas concevable » (p. 137). En fait de subtilité, disait-il, « il y a un certain point au delà duquel la prudence et la sagesse dégénèrent en tromperie, comme la modestie passe quelquefois pour lâcheté » (p. 142).

Omer Talon aurait voulu concilier, sur ces matières, les deux opinions qui étaient aux prises. « Ma pensée, disait-il, laquelle je soumetts au jugement des plus sages, serait de croire et d'assembler les deux opinions ensemble, de reconnaître une grâce suffisante, une miséricorde universelle, cette loi dont parle l'Apôtre, répandue dedans nos cœurs, l'instinct de notre conscience qui nous donne assez de lumière pour distinguer le bien d'avec le mal, et une grâce efficace comme a été la vocation des apôtres, de St. Paul, de ceux que Dieu a convertis en un moment et auxquels il lui a plu d'en user de la sorte . . . Ainsi nous estimons qu'il y a grande humilité de laisser à Dieu le jugement, la connaissance et la vérité de sa conduite sur le monde qu'il a créé, et dans l'une et l'autre opinion, honorer la profondeur de sa sagesse, travaillant de notre part autant que nous pourrons pour nous appliquer au bien et haïr le mal » (p. 139).

Tout en cherchant la conciliation des opinions, il était d'accord avec les « jansénistes » pour combattre Rome et les jésuites sur plusieurs points. Il prit parti pour Arnauld, et protesta contre le jugement qu'on réclamait de Rome sur le livre *De la fréquente communion* : il voyait dans cet acte une abdication des libertés de l'Eglise gallicane, et il ne se lassait pas de répéter que la cour de Rome saurait bien tirer avantage de toutes les concessions qu'on lui ferait. Il reprocha aux jésuites « d'user à contre-sens de l'esprit de vérité, de l'intention de l'Eglise ». « Nous savons bien, disait-il, que ceux qui sont instruits en la science des équivoques, qui enseignent les restrictions mentales, et qui font commerce et nundination de piété, ont tenu quelquefois des propositions que nous avons toujours combattues, et que nous soutenons insolentes, scandaleuses, contraires à la parole de Dieu . . . C'est ce fruit que nous avons recueilli des maximes des casuistes et des scolastiques, d'avoir enseigné aux hommes de mal faire, et, sous prétexte d'expliquer les difficultés de la théologie, leur donner

moyen de s'en dispenser. Par cette voie, les mariages clandestins ont été introduits et autorisés dans l'Eglise... et sous prétexte d'établir la vérité du sacrement, l'on a effacé tout ce qu'il y avait d'honneur, de respect, de saint dans la famille » (p. 141).

Omer Talon rejetait le concile de Trente, ainsi que la prétendue autorité des congrégations romaines (p. 151). « Les évêques, disait-il, sont sans difficulté de droit divin; ils sont évêques par la grâce de Dieu... et ces mots que l'on ajoute maintenant, « par la grâce du saint-siège apostolique », sont des termes d'adulation et de flatterie, que les évêques ont ajoutés depuis quelque temps pour être agréables à Rome et dans le dessein d'obtenir des grâces dans les occasions. Les docteurs d'Italie se servent à présent de ces termes pour soutenir que les évêques sont de simples vicaires du saint-siège, de simples commissaires du pape, et qu'ils n'ont que la puissance qui leur est communiquée » (p. 153). Il déclarait « qu'à vrai dire, ce que nous allons chercher à Rome et ce que l'on en rapporte, ce n'est pas la mission, l'ordination ni le caractère, c'est un simple hommage, une reconnaissance, un droit bursal qui lui est payé » (p. 154). Omer Talon a combattu les prétentions du concile de Trente sur la réglementation du mariage (p. 155-164).

M. l'abbé Mailfait combat naturellement les doctrines d'Omer Talon. C'est son droit. Mais qu'il nous permette trois observations :

1° Avant de condamner le gallicanisme en général, peut-être aurait-il bien fait d'en analyser tous les éléments. Il aurait ainsi distingué le gallicanisme théologique, d'une part, et le gallicanisme royal et parlementaire, d'autre part. Il aurait sans doute aperçu les différences graves qui existent entre celui-là, qui est une doctrine ecclésiologique, et celui-ci, qui est une doctrine politique. Une exacte notion de l'Eglise chrétienne lui aurait montré que l'Eglise n'est pas la hiérarchie, encore moins le pape; qu'elle est la société des fidèles, ayant J.-C. pour chef; que les rois, comme *rois*, ont, au civil, sur toutes les sociétés établies dans leur royaume, des droits incontestables; que, comme rois *chrétiens*, ils ont, de plus, été considérés par l'Eglise comme ses protecteurs, et qu'à ce titre ils ont le devoir de protéger sa constitution et ses intérêts reli-

gieux, soit contre les simples fidèles qui les violent, soit surtout contre la hiérarchie (y compris l'évêque de Rome), lorsqu'elle dépasse ses droits et manque à ses devoirs. Loin de moi la pensée, que les rois et les parlements en France se soient toujours maintenus dans la stricte limite des droits et des devoirs; mais ce n'est pas une raison pour transformer le pape en maître de l'Eglise et pour lui adjuger, comme le fait l'auteur, tous les droits qu'il dénie soit aux simples fidèles, soit aux gouvernements civils.

2° Avant de condamner les jansénistes, peut-être M. Mailfait aurait-il été prudent de définir exactement le jansénisme et d'en montrer les principes; peut-être cette étude précise lui aurait-elle fait voir que les casuistes méritaient les accusations portées contre eux par Talon. Et ceci reconnu, M. Mailfait aurait été plus fondé à signaler les fautes des jansénistes, fautes que nul aujourd'hui ne songe à nier. M. Mailfait semble n'avoir vu que leurs fautes, première étroitesse; et il en a conclu que Rome et les jésuites avaient raison, deuxième sophisme.

3° Avant de condamner Talon dans la question du mariage, de lui reprocher de violer « la foi » (p. 159), et surtout avant d'émettre l'étrange théorie que le contrat civil du mariage, loin d'être la base du sacrement, « n'en est que la conséquence » (p. 164), M. l'abbé Mailfait n'aurait été que sage en étudiant cette question d'après les principes du droit et à la lumière des Ecritures. Peut-être alors aurait-il reconnu que Talon avait raison de s'élever contre les « arguties » de la théologie ultramontaine.

E. MICHAUD.

Cardinal MATHIEU : **Le Concordat de 1801**; Paris, Perrin, in-8°, 383 p.

J'avoue sans ambages que l'auteur de ce livre m'est plus sympathique que le sujet: Le cardinal Mathieu, aujourd'hui cardinal de curie, était, il y a quelque trente ans, simple professeur d'histoire au collège ecclésiastique de Pont-à-Mousson, dont j'étais alors l'heureux élève. Depuis lors il a marché vite: évêque d'Angers, archevêque de Toulouse, cardinal enfin, il eût pu devenir un compétiteur sérieux pour Joseph Sarto si les Français étaient papables. Mais, depuis Avignon!!! Ancien

élève de l'école des Carmes à Paris, Docteur ès lettres de la faculté de Nancy, le cardinal Mathieu est certainement un esprit supérieur, un écrivain de talent et un historien très érudit. Ses études sur le Concordat viennent d'être publiées en volume. « Quand, dit un de ses admirateurs (M. de Lanza de Laborie), fidèle aux laborieuses habitudes de toute sa carrière, désireux d'occuper les loisirs de son existence romaine, le prélat dépouillait les dossiers des archives secrètes du Vatican et relisait le recueil de documents de M. Boulay de la Meurthe, se doutait-il que cet accord séculaire, voulu par l'impérieuse clairvoyance d'un homme de génie, rendu possible par la bonté d'un saint, allait brusquement, follement, être mis en question? » Mis de côté le génie, la sainteté et la folie dont parle l'aristocrate critique, nous faisons nôtres son étonnement et son interrogation et nous disons avec lui: Quoi qu'il en soit, l'ouvrage du cardinal Mathieu apporte de précieuses lumières dans le débat qui est déjà virtuellement ouvert. Certes, nous ne partageons plus les idées du cardinal de curie. Jeune homme, nous l'aimions pour son libéralisme de l'époque, oh, combien timide! Il lisait *le Français* et il était *orléaniste*, un comble ecclésiastique en Lorraine il y a trente ans; depuis lors, nous avons été de l'avant jusqu'à Genève et lui est allé à Rome, mais, néanmoins, nous avouons avoir retrouvé dans son livre les grandes qualités du professeur d'antan. La polémique n'y tient pas une place prépondérante. L'auteur est avant tout un maître historien, qui ne le cède à aucun ni par son scrupule à interroger les documents, ni par son talent à faire revivre les hommes ou les idées. Ses portraits de Talleyrand, de Grégoire, de Bernier, de Consalvi, ses pages sur la psychologie religieuse de Napoléon sont des modèles. De même que l'abbé Mathieu décrivant la Lorraine d'autrefois, le cardinal prêtre de S^{te}-Sabine, racontant les pourparlers engagés entre le gouvernement consulaire et la curie romaine, n'a pas cru que ses convictions dussent gêner certaine liberté d'appréciation sur les hommes et les choses. Il est d'une indépendance relative souvent piquante. On retrouve dans son livre les fusées de cette verve inoubliable pour quiconque l'a connu, un mélange de sincérité et de spirituelle malice, c'est-à-dire les deux maîtresses qualités de l'esprit français. En somme, dût-on s'étonner de mon admiration et l'imputer à des souvenirs

enthousiastes de jeunesse, je crois, et je l'écris à la Revue, que c'est un beau et bon livre que l'histoire du Concordat de 1801 par le cardinal Mathieu.

D^r A. CHRÉTIEN.

Dr. Wladimirus MILKOWICZ: **Monumenta Confraternitatis Stauropigianæ Leopoliensis.** Leopoli.

Mit der Union von Brest (1596) war der Romanisierung der griechischen Kirche Tür und Tor geöffnet. Ohne politische Macht, ohne materielle Mittel, ohne Schulen, ohne Recht — woher sollte ihr Hülfe werden? Eines nur hätte ihr die nötige Widerstandskraft geben können: Einheit und Disziplin. Aber diese gerade fehlten ihr („quod confessores ejus carebant unitate et disciplina“). Da ward ihr nun eine Stütze geschaffen in den im Bürgertum wurzelnden Kirchenbruderschaften, den sog. *Stauropigien*. Staunenswert war ihre Tätigkeit. Milkowicz sagt über dieselbe: „In omnibus negotiis sive ad defendendam antiquam patrum religionem sive ad disciplinam et mores promovendos, sive ad bonum publicum tuendum spectantibus præbuerunt se confratres leopolienses excellentes propugnatores, qui pro salute populi sui, quem repræsentabant et pro fide sua, cujus tutores exhibebantur, omnis generis oppressiones et injurias pati semper parati erant. Coram synodis et coram regibus defendebant intrepide jura Ruthenorum. Eorum indefesso labori occurrimus Alexandriæ Ægypti, Hierosolymis, Constantinopoli, Monembasiæ Græciæ, Ochridæ Bulgariæ, dein in Walachia, Moldavia, Transilvania, Germania, Polonia et Russia.“ (Vorwort.) Milkowicz nennt weiter diejenigen, welche unter den ersten kritisch und quellenmässig die Geschichte der Konfraternität ans Licht brachten: Dionisius Zubrzycki, Antonius Petruszewicz, Jacobus Holowacki, Julianus Celewicz. Desgleichen hebt er die Verdienste des Isidor Szaraniewicz und die Arbeiten von Peter Skobelski, Johannes Krystyniacki und M. Waszkiewicz hervor. Ihnen nun reihen sich die Monumenta Dr. Milkowicz' an, eine Reihe für die Geschichte der Konfraternität überaus wichtiger Urkunden und ein schätzbarer Beitrag zur Geschichte der Brester Union, auf welcher das Dasein der unierten griechischen Kirche in ihren Resten noch heute beruht.

Pfr. SCHIRMER.

Fr. Sal. PLUSKAL MORAVICANSKY: **Počátky a vyvin křesťanství na Moravě.** (Die Anfänge und die Entwicklung des Christentums in Mähren.) Holeschau, Selbstverlag.

In Mähren weilend und daselbst den Spuren der Slavenapostel nachgehend, fand ich obige Schrift in der Hand des Volkes. Sie stammt aus der Feder eines um die Erforschung der altmährischen Kirchengeschichte verdienten Mannes und kommt zu selbständigen, von der bisherigen Forschung vielfach abweichenden Resultaten. Der Verfasser wendet sich vornehmlich gegen die auf Stredovskys unkritischem Werke „*Sacra Moraviae historia*“ fussende Übersicht über die Geschehnisse der mährischen Kirche im „*Catalogus venerabilis cleri archidioceseos Olomucensis*“. Er betont zunächst, dass das Christentum, von den Aposteln Petrus und Paulus eingeführt, bereits durch acht Jahrhunderte in Mähren bestand, als Cyrillus und Methodius auf dem mährisch-kirchlichen Schauplatz erschienen. Den Grund ihrer Berufung sieht er in dem Zurückdrängen der altväterlichen (altslavischen) und dem Eindringen der lateinischen Sprache bei den gottesdienstlichen Übungen. Diese altslavische, gottesdienstliche Sprache hiess ihm die „Cyrillo-glagola“ (Kyril, Kyrik, Kyria = Kirche, und glagol oder hlalol = Gesang, also: Kirchengesang), und die Schrift, in der die Sprache geschrieben wurde, die cyrillo-glagolitische. „Cyrillisch“ und „glagolitisch“ ist ihm *eins* und damit nach seiner Meinung der wissenschaftliche Streit, welche von beiden die ältere ist, gegenstandslos. Was die beiden Slavenapostel selbst betrifft, so wendet sich der Verfasser gegen die Vermischung der Namen Cyrillus und Konstantinus, sowie gegen jede Änderung des Namens Cyrillus in Crha u. a., da das Volk den Namen stets so festgehalten und auch Rastislav bei der Konsekration der Olmützer Kathedrale ihn so genannt habe. („*Radislaus dux tradidit die consecrationis ecclesiae sancti Petri Olomutici per venerabilem fratrem Cyrillum omnes homines etc. Cod. dipl. Mor. I. 32.*“) Ihn (Cyrillus) sowohl als auch Methodius lässt der Verfasser in ihren Diözesen sterben, Cyrill in Olmütz, Method in Welehrad. Den Tod des Methodius verlegt er (im Gegensatz zu Safárik, der 885 annimmt) in das Jahr 903. Des weiteren unterscheidet der Verfasser zwischen den Bischöfen Wiching und Wichin; jener, ein Deutscher, war der Gegner

Methods, dieser, ein Mährer, Methods Nachfolger auf dem Welehrader Stuhle. Die mährische Kirche ist, wie der Verfasser weiter ausführt, nach dem Falle des grossmährischen Reiches keineswegs Passau untergeordnet worden, wie manche in fälschlicher Anwendung der Bezeichnung „sancta ecclesia Laureacensis“ auf Passau meinen, sondern sie behielt ununterbrochen ihre Welehrader Erzbischöfe bis 1042, die freilich, da Welehrad nach dem Falle des grossmährischen Reiches zerstört ward, bald in Polešovic, bald in Podivin residierten, bis Gerard nach dem neuerrichteten Welehrad zurückkehrte. Danach widerlegt der Verfasser auch die Ansicht, dass die mährische Kirche nach der Gründung des Prager Bistums (973) diesem untergeordnet wurde, während tatsächlich erst im Jahre 1042 das Erzbistum Welehrad mit dem Prager, im Jahre 1060 mit dem Olmützer Bistum verbunden wurde und so die Metropolitanwürde von Welehrad nach Olmütz kam. . . . Die Schrift ist in der Olmützer Diözese vielverbreitet und vielgelesen. Eine Entgegnung auf die Schrift ist uns nicht bekannt geworden; wir behalten uns vor, auf dieselbe zurückzukommen.

Pfr. SCHIRMER.

A. PUECH: **Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatiën**, suivies d'une traduction française du Discours; Paris, Alcan, in-8°, 1903, 6 fr.

M. Puech, non content de se mettre très scrupuleusement au courant de ce qui a été publié sur Tatiën et sur ce *Discours* par Ed. Schwartz, Kukula, Ponschab, Dembowski, Harnack, etc., s'est efforcé de pousser encore plus avant ses recherches critiques. Ses notes sont extrêmement minutieuses, soit qu'il fasse l'étude des mots, des phrases, de la syntaxe, soit qu'il cherche à éclairer l'histoire des personnages cités par Tatiën, soit enfin qu'il s'applique à préciser le sens philosophique et théologique des passages difficiles. Ce qui est extrêmement regrettable, c'est qu'il n'ait pas mis en regard de sa traduction le texte grec lui-même; car il est impossible, avec ce seul volume, de contrôler soit l'exactitude de la traduction, soit la justesse des notes. M. Puech parle très souvent d'interpolations du texte, et il ne met pas le lecteur à même de le suivre.

Cette lacune est d'autant plus pénible au lecteur qu'il s'agit d'un apologiste plus difficile à comprendre, d'un philosophe plus personnel, plus original, plus indépendant dans ses considérations, contre lequel St. Irénée a été très sévère, qui a été accusé d'avoir apostasié non le christianisme (car il a été un ardent défenseur de la divinité du Christ et de la moralité chrétienne), mais « l'Eglise ». Peut-être serait-il plus exact de dire « l'Eglise romaine » que « l'Eglise » tout court : car, en quittant Rome, Tatien est allé fonder une école en Mésopotamie, et certes, dans cette école, il avait bien la prétention de défendre contre les philosophes payens le Christ, le christianisme et l'Eglise chrétienne.

On a suspecté dans leur foi les Tatien, les Clément d'Alexandrie, les Tertullien, les Origène, etc., parce qu'ils ont émis, sur les mystères chrétiens, des explications qui étaient souvent en opposition avec celles des théologiens romains et autres ; ce n'est pas une raison pour réduire l'orthodoxie à la seule doctrine qui plaît à telle ou telle Eglise : *orbis major urbe*. Ce n'est pas que je veuille prendre la défense de tout ce qu'a enseigné Tatien dans ce « Discours ». Son premier but, je crois, en l'écrivant, a été d'attaquer les Grecs payens, de les humilier dans leur orgueil national, de leur montrer que, loin d'avoir inventé la civilisation, ils n'ont guère fait qu'emprunter aux barbares. Ce premier point de vue me semble déjà passionné, étroit et rancuneux. Ensuite, il réfute le paganisme grec plutôt par des anecdotes graveleuses qu'il a ramassées contre les dieux et les démons, que par des arguments sérieusement philosophiques ; ce procédé de polémique laisse aussi fort à désirer. De plus, au lieu de mettre les philosophes grecs en contradiction avec eux-mêmes, et de les railler, il aurait mieux fait d'entrer dans le fond même des questions, et de faire ressortir la supériorité de l'enseignement chrétien. Or, il ne l'a pas fait. Son Discours, à vrai dire, est moins une exposition de la foi chrétienne qu'une simple exhortation à renoncer aux sottises de la mythologie payenne, aux vices de la morale payenne, et à embrasser le christianisme. Il ne faut donc pas chercher dans cet écrit une étude théologique approfondie.

Tatien, tout en s'adressant au public payen en général, se place à un point de vue très restreint : ce sont les payens

de son temps et de son pays qu'il veut convertir; il leur parle surtout de leurs dieux, de leurs mœurs, des démons, de la magie, de l'astrologie; toutes choses dont l'importance a singulièrement diminué. Au contraire, il parle très peu du Christ historique et de toutes les questions qui nous intéressent actuellement.

Son *Discours* est important, en ce qu'il montre avec quelle liberté les théologiens du second siècle interprétaient les Ecritures et expliquaient les dogmes; avec quelle élévation d'esprit ils cherchaient à éclaircir la notion de Dieu, la notion de l'âme, la notion de la vie future et de la destinée du monde. Tatien n'est pas toujours clair, il s'en faut; mais il est toujours libre dans ses considérations psychologiques, lorsqu'il cherche à expliquer le Logos, la position du Logos par rapport au Père, son rôle dans la création de l'univers, ainsi que le rôle de l'Esprit. On remarquera aussi ce qu'il dit de la matière et de ses différentes espèces, de l'esprit et de ses différentes espèces; de la distinction qu'il fait entre l'âme et l'esprit; de la manière dont il envisage la mort et l'immortalité; etc. Sa théologie dogmatique est extrêmement sobre. Il ne songe point à polémiquer contre telle école, à mettre en opposition, par exemple, ses idées stoïciennes contre les idées platoniciennes de Justin, son ancien maître, et à faire ressortir ces oppositions en faveur de sa théologie. Non. Il se borne à donner de son mieux, en toute sincérité, les explications qui lui paraissent les plus propres à réfuter les payens et à les amener à se faire chrétiens; et il n'a souci ni de Pierre, ni de Paul. Caractère personnel et même violent, il est parfois étroit, et certaines de ses expressions et de ses explications sont loin d'être acceptables. Mais du moins sa théologie est-elle extrêmement simple; il n'a encore aucune idée de la scolastique qui étalera plus tard ses formules, et des complications dans lesquelles se complairaient certains théologiens, qui croiront que la complication et la subtilité sont les marques essentielles de la profondeur. Il fait allusion à quelques textes des Ecritures, sans en faire étalage; il parle de la tradition, sans en faire une chaîne; il dit que le Verbe s'est fait homme, sans songer à formuler un *quomodo* quelconque; il parle « du Dieu qui a souffert (*τοῦ πεπονθότος Θεοῦ*) », mais en ajoutant : « Quant à adorer la substance des éléments matériels, je ne

me laisserai pas persuader et je ne persuaderai pas autrui de le faire » (ch. XXI). Au ch. XXV, il défend l'eucharistie contre les payens, par ces simples mots : « Chez nous, nul ne mange de la chair humaine ; vous qui vous laissez persuader de telles choses, vous êtes de faux témoins. » Etc.

Bref, il importe souverainement, si l'on veut connaître exactement la vraie doctrine chrétienne, de relire attentivement les documents chrétiens de l'ancienne Eglise. C'est dans cette atmosphère que nous retrouverons la liberté des enfants de Dieu et le dépôt du vrai dogme.

E. MICHAUD.

F. RAUH : **L'expérience morale** ; Paris, Alcan, 1903, in-8°, 3 fr. 75 cent.

Le géomètre, le physicien ne demandent pas au philosophe de leur fournir une méthode : cette méthode se détermine lentement, progressivement, par le mouvement même de la science. Jusqu'à présent, au contraire, l'honnête homme a toujours cherché ou s'est toujours imaginé qu'il cherchait la règle de sa vie dans la religion, la philosophie, plus récemment dans la sociologie, toujours hors de sa vie même. M. Rauh a essayé de déterminer quels critères moraux se dégagent de l'expérience d'un honnête homme, libéré de toute théorie, occupé seulement à bien vivre. Telle est selon lui l'attitude morale scientifique. Comme toute certitude scientifique, la certitude morale est spéciale, non déduite, et la méthode par laquelle elle se forme se révèle à *l'expérience*. De là le titre de cet ouvrage. M. Rauh résout ainsi à sa manière, qui est précisément l'inverse de l'habituelle, l'antinomie de la morale et de la science. Tandis que l'on prétend ordinairement *scientifier* la morale en l'absorbant en une science objective, science de la nature, ou science des sociétés, M. Rauh croit, au contraire, que la morale sera scientifique si elle reste elle-même. Il précise ainsi, en même temps que celle de la croyance morale, la notion plus générale de l'esprit scientifique. Il veut que la croyance morale soit autonome et indépendante des théories sur lesquelles on la fonde d'ordinaire.

« La foi en un idéal, en un *devoir-faire*, dit-il, s'impose parfois à l'homme avec la même irrésistibilité que la croyance

aux lois naturelles. Pas plus dans le cas des lois naturelles que dans le cas des lois morales l'homme ne saisit de lien substantiel, transitif, entre un fait et un autre, le mystère intime de la création. Il n'a donc, dans un cas comme dans l'autre, d'autre preuve de la vérité que l'irrésistibilité même de sa croyance. C'est là ce qu'après Hume a si bien montré Kant. Et dès lors, pourquoi l'homme accepterait-il ce critère de l'irrésistibilité dans un cas et non dans l'autre? » (p. 2).

On voit, par cette citation, quel est l'esprit de ce volume. Je crains les conséquences erronées auxquelles il pourra conduire certains logiciens. Par exemple, si l'on prend comme critère l'irrésistibilité, n'est-on pas autorisé par le fait à déclarer vrai tout ce qui paraît irrésistible? Et alors, à quelles erreurs n'aboutira-t-on pas? L'auteur en appelle à l'irrésistibilité des lois naturelles? Est-ce bien là le mot propre dont il faille se servir? Le mot « évidence » ne serait-il pas plus exact? Le mot « évidence » n'a-t-il pas, en outre, l'avantage de rapporter les choses à une force rationnelle, avantage que n'offre pas le mot « irrésistibilité », qui est plus aveugle? La thèse de M. Rauh me semble trop cacher, pour ne pas dire nier, les bases rationnelles et logiques de la morale; elle ramène trop brutalement la morale au simple fait, à l'usage, aux coutumes, aux mœurs. Les choses sont ainsi parce qu'elles sont ainsi! Telle est l'expérience, *donc* telle est la sagesse! L'honnête homme agit ainsi, *donc* l'honnêteté (ce qui doit être) consiste dans ce qu'il fait! Mais qui prouve que notre notion de l'honnête homme, telle que la donne M. Rauh, soit exacte? Si elle ne repose que sur l'expérience, cette base ne peut-elle pas varier avec les temps? La morale n'a-t-elle pas un fondement plus solide, plus stable? ne relève-t-elle pas de la raison même, en tant que perception du vrai et du bien? Le bien ne se ramène-t-il pas au vrai? N'en est-il pas une forme logique, morale sans doute, mais rationnelle aussi? C'est ce que l'auteur ne semble pas avoir compris, et les intellectualistes rationalistes lui reprocheront certainement d'amoindrir la morale en la réduisant à « l'expérience ».

Qu'il me permette aussi de lui reprocher de n'avoir pas compris davantage le caractère rationnel de la vraie « croyance » religieuse. Je sais qu'il est une croyance aveugle et même stupide. Mais les hommes religieux, pour qui la religion est

une idée, et une idée philosophique, disons même scientifique, en tant qu'elle est déduite de la connaissance scientifique de la nature, ne consentiront jamais à ce qu'on dénie les « preuves » sur lesquelles elle repose, et à ce qu'on en fasse une chose de « cœur » et de pur sentiment, comme semble le faire M. Rauh (pp. 3 et 71).

Les lacunes de cet ouvrage sont donc considérables. Mais, étant donné qu'on veuille étudier particulièrement le côté *expérimental* de la morale, on y trouvera une quantité de remarques judicieuses et utiles, très pratiques et très aptes à frapper les esprits qui ne sont point tournés à la philosophie spéculative. Par exemple: « Rien n'unit, ne rapproche les hommes comme une égale sincérité dans les fois opposées. On se serre la main, parce qu'on se sent également des hommes, après la bataille. La véritable paix n'est pas celle qui s'obtient par l'effacement des différences, des oppositions, par un syncrétisme douceâtre. C'est par l'approfondissement de sa propre foi que chacun trouvera inévitablement en soi le fond commun qui l'unit à autrui. Celui qui cherche sa formule morale doit donc éviter l'unanimité apparente que l'on obtient à condition de ne pas penser . . . » (p. 192). — « L'esprit, tout au moins l'opinion, commence à mener le monde. Répandez les lumières: la foi suivra. La science crée la conscience . . . Il est nécessaire d'éprouver de toutes les façons sa croyance, et l'un de ces moyens c'est de savoir ce qu'elle peut et où elle va. Mais cette épreuve ne doit pas nécessairement conduire à renoncer aux aspirations héroïques . . . » (p. 206). Un rayon de lumière n'est jamais perdu. Quand même une idée n'aurait jamais chance de réussir parmi les hommes, n'est-ce pas un service à rendre à l'univers que de lui montrer, au-dessus des platitudes et des médiocrités, une idée dans son absolue pureté? » (p. 207). — Etc. E. M.

Dr. J. RICHTERICH: **Papst Nikolaus I.** (24. April 858 bis 13. November 867). 199 Seiten in 8°. Preis 4 Franken. Verlag Stämpfli & Cie. in Bern oder beim Verfasser in Genf.

Unter diesem Titel erschien die seinerzeit in der Internat. theol. Zeitschrift teilweise abgedruckte Dissertation, auf Grund

welcher dem Verfasser nach einem wohlbestandenem Examen am 30. April 1903 von der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bern die theologische Doktorwürde zuerkannt wurde.

Das Buch schildert einlässlich in dreizehn Kapiteln das Papsttum unter Nikolaus I. Im ersten Kapitel werden die allgemeinen Zustände im IX. Jahrhundert besprochen. Unwissenheit, Roheit, Aberglauben, Sittenlosigkeit und Unwahrhaftigkeit erfüllen dieses traurige Jahrhundert. Angesichts der Willkür und Gewaltherrschaft der grossen Vasallen, der Uneinigkeit und Schwäche der Fürsten aus dem karolingischen Hause erschien der Anschluss an eine kirchliche Zentralgewalt als eine Notwendigkeit. Das von Karl dem Grossen erneuerte römische Kaisertum war zu einem blossen Titel herabgesunken. In Rom massgebende Persönlichkeiten und Ratgeber waren u. a. der geldgierige und prunkliebende Bischof Arsenius von Orta und sein Sohn Anastasius, Abt und Bibliothekar, zwei verrufene Männer. Bei der Erhebung des Diakons Nikolaus auf den päpstlichen Stuhl leistete Kaiser Ludwig II. bereits Stallknechtdienste, indem er das Pferd des Papstes eine Strecke weit am Zügel führte (Kap. II). Im dritten Kapitel wird erwähnt, wie Nikolaus I. die in Westfranken aufgetauchte Fälschung Pseudoisidors als der erste unter den Päpsten amtlich benützte und ihr zur allgemeinen Anerkennung verhalf, wohl voraussehend, dass durch dieses Machwerk das inaugurierte neue päpstliche System eine kirchenrechtlich fest normierte Grundlage erhalten würde. Das vierte Kapitel enthält den Nachweis weiterer Fälschungen und Fiktionen früherer Jahrhunderte, die Nikolaus im Kampfe gegen die für die Freiheit und Unabhängigkeit ihrer nationalen Kirchen einstehenden Gegner verwertet, besonders gegen den griechischen Kaiser Michael III. und den gelehrten Patriarchen Photius von Konstantinopel. Mit Vorliebe bezieht sich der Papst auf die unechten Bestimmungen der Synode von Sardika (343), um seinen Jurisdiktionsprimat zu bekräftigen und eine eigentliche Appellationsinstanz in Rom zu begründen. Auch vor eigenen Fälschungen scheut sich Nikolaus nicht. Der Verfasser weist nach die Fälschung des Kanons 6 des allgemeinen Konzils von Konstantinopel (381) und des Kanons 9 des Konzils von Chalcedon (451). An vielen Beispielen aus des Papstes Briefen werden eine Menge Neuerungen, unrichtige Behauptungen und historische Unwahrheiten erhärtet. Das fünfte Kapitel ist betitelt:

Neuerungen und Vorschriften bezüglich der Sakramente. Nikolaus ist im unklaren über den Begriff der Sakramente. Die Taufe auf den blossen Namen Christi genügt ihm, während nach den meisten und gewichtigsten Vätern und Theologen die Form dieses Sakramentes in der Anrufung der hl. Dreifaltigkeit besteht. Die im Orient herrschende Sitte, nach welcher auch den Presbytern die Spendung der hl. Firmung gestattet ist, muss der römischen Übung weichen. Die Bischöfe allein sind die ordentlichen Spender dieses Sakramentes. Nikolaus schreibt den nüchternen Empfang der hl. Eucharistie vor. In betreff der Bussübungen verfährt er mit grosser Willkür. Die Gültigkeit oder Nichtgültigkeit der Priesterweihe hängt ab von den Umständen, je nachdem die Erhöhung der päpstlichen Allgewalt dadurch bedingt wird. Diakone werden mit Übersprungung des Presbyterats zu Bischöfen geweiht. Nikolaus selber war in dieser Lage. Der Papst hat das Recht, Ehen zu schliessen und zu lösen. Verheiratete Kleriker sind ein Stein des Anstosses, jedoch zu dulden, da ja auch Christus den Verräter Judas im Apostelkollegium geduldet habe. Ehescheidung wegen Ehebruchs wird nicht gestattet, und es werden allerlei Eehindernisse aufgestellt.

Nicht minder anmassend und neuerungssüchtig ist Nikolaus in bezug auf die Lehre über den päpstlichen Jurisdiktionsprimat und die Suprematie der römischen Kirche. Die von Pseudoisidor aufgestellten, das alte Kirchenrecht untergrabenden Grundsätze werden mit Wucht und Schlagfertigkeit verteidigt (Kap. VI). In den folgenden vier Kapiteln wird die Haltung des Papstes hervorgehoben, um seine Grundsätze ins Leben zu setzen: Sein Konflikt mit der Kirche von Konstantinopel, der ravennatischen, lothringischen und westfränkischen Kirche. Nikolaus sucht aus den Wirren in Byzanz den denkbar grössten Vorteil zu ziehen, um die dortige Kirche, die mächtige Rivalin, unter die römische Oberherrschaft zu beugen. Der Kaiser Michael und besonders der gelehrte Patriarch Photius weisen die römischen Prätionen zurück und vertreten die Selbständigkeit der orientalischen Kirchen (Kap. VII).

Im Abendlande hat Nikolaus mehr Erfolg. Im Erzbistum Ravenna regen sich von Zeit zu Zeit Unabhängigkeitsgelüste angesichts des päpstlichen Strebens nach unumschränkter Herrschaft über die italische Kirche. Erzbischof Johann wurde

in hinterlistiger Weise (subdole) vor eine römische Synode geladen und abgesetzt. Schliesslich unterwarf er sich (Kap. VIII). Nikolaus mass sich in der Eheangelegenheit des lothringischen Königs Lothars II. die Befugnis an, aus eigener Machtvollkommenheit eine Ehescheidung zu verhindern, auch dann, wenn der gegenseitige Konsensus, die Grundlage der Ehe, nicht mehr vorhanden ist, und beide Ehegatten die Trennung verlangen. In einer energischen Protestschrift verteidigen die beiden Erzbischöfe Günther von Köln und Theutgaud von Trier die altkirchliche Verfassung gegenüber der usurpierten Papsthoheit — doch die schwachen, abergläubischen Nachkommen Karls des Grossen haben kein Verständnis mehr für eine solche Sprache. Die pseudoisidorischen Grundsätze gelangen zur Geltung, dank der Charakterlosigkeit des lothringischen Königs und seiner geistlichen Ratgeber (Kap. IX).

Im westfränkischen Reiche verteidigt Erzbischof Hinkmar von Reims die altkirchlichen Freiheiten seiner Kirche gegenüber den eigenmächtigen Eingriffen des Papstes — doch ohne Erfolg. Das hier entstandene pseudoisidorische Kirchenrecht drang nach und nach durch. Bischof Rothad von Soissons, der in kanonischer Weise abgesetzt worden war, wird auf päpstlichen Befehl restituiert. Die vom abgesetzten Erzbischof Ebo, dem Vorgänger Hinkmars auf dem Stuhle von Reims, geweihten Kleriker Wulfad und Genossen, deren Weihen mehrere Päpste für ungültig erklärt hatten, werden von Nikolaus wieder in ihre früheren Ämter eingesetzt (Kap. X).

Die Einführung des Christentums in Mähren und in der Bulgarei erfolgte durch die Vermittlung der griechischen Kirche von Konstantinopel aus. Cyrillus und Methodius, die Apostel Mährens, waren Griechen und Sendlinge des Kaisers Michael. Nikolaus liess sie nach Rom kommen, um sie zur Unterordnung unter den römischen Stuhl und zum Gehorsam gegen den Papst zu veranlassen. Die römische Missionsarbeit in der Bulgarei rief nur Verwirrung und Erbitterung hervor. Der griechische Klerus wurde ausgewiesen unter dem Vorwande, er sei verhehlicht oder ungültig ordiniert. Die von ihm Gefirmten mussten sich einer Wiederholung des Sakramentes unterziehen. Das römische Kirchenwesen wurde rücksichtslos eingeführt, weil die römische Kirche, nach dem Ausspruche des Papstes in seinem Pastoral Schreiben an die Bulgaren, vom hl. Petrus

gestiftet, das wahre, von Gott beglaubigte Christentum besitze und ohne Makel und Runzel sei (Kap. XI).

Das zwölfte Kapitel berührt die Verfügungen und Vorschriften Nikolaus I. in weiteren Angelegenheiten. In den durch den Mönch Gottschalk hervorgerufenen Prädestinationsstreit und in die Lehrstreitigkeit über die Verwandlungslehre im hl. Abendmahl (Paschasius Radbertus) hat der Papst nicht eingegriffen. Gegenüber Skotus Erigena, dem grossen Denker und Gelehrten am Hofe Karls des Kahlen, pocht der Papst auf sein Recht, Bücher zu verwerfen oder zu genehmigen. Bei Besetzung von Bischofsstühlen ist sein vorheriges Gutachten einzuholen. Nikolaus erblickt der Kirche Heil im blinden Gehorsam der Bischöfe gegen den römischen Stuhl, „den Felsen und Eckstein, worauf Christus sein Haus gründete“.

Im dreizehnten Kapitel werden die Urteile der Zeitgenossen und einiger späterer Geschichtschreiber über den am 13. November 867 heimgegangenen Papst aufgezeichnet. Die Zeitgenossen, darunter der Abt Anastasius und Papst Hadrian II., sind voll des Lobes über Nikolaus I. und vergleichen ihn Gregor dem Grossen. Sogar päpstlich gesinnte Historiker geben die durch Nikolaus hervorgerufene, kirchliche Umwälzung zu. Romfreie Geschichtschreiber scheuen sich nicht, das Kind beim rechten Namen zu nennen; Nikolaus I. ist nach ihnen der Hauptbegründer, Vorläufer und Wegbereiter der mittelalterlichen Papstmacht, die auf dem vatikanischen Konzil vom Jahre 1870 in Rom als feierliches Dogma der Welt verkündigt wurde.

Der Verfasser schliesst die Monographie mit dem Hinweis auf die Warnung, welche Nikolaus unbefugterweise dem grossen Patriarchen Photius zukommen liess und welche die Träger der Papstgewalt beachten sollten:

Fuge principatum nequiter usurpatum; declina præesse, qui innumeris dignosceris indesinenter obesse (ep. 99, col. 1052).

Julian ROMANCZUK: Die Ruthenen und ihre Gegner in Galizien. Wien, Rosner, 1902.

Vorliegende Schrift ist eine Entgegnung auf die Broschüre Prof. Dr. Smolkas: „Die Ruthenen und ihre Gönner in Berlin.“ Der reiche Inhalt ist aus den Kapiteln ersichtlich: I. Galizien,

Polen und Ruthenen. II. Die galizischen Wahlen und die galizische Verwaltung. III. Die galizischen Volksschulen. IV. Die galizischen Gymnasien. V. Die ruthenische Universitätsfrage. VI. Die Amtssprache in Galizien. VII. Die ruthenischen Parteien. VIII. Schlussbemerkungen. Wir ersehen aus der Schrift, dass die Ruthenen den alten Kampf um ihre nationale Selbständigkeit bis in die Gegenwart zu kämpfen haben, sehen aber auch, dass die katholisch-polnische Klerisei, wie einst so auch jetzt, ihren Anteil an diesen Kämpfen gegen die Ruthenen hat. „Unter Patronanz des polnischen Episkopats werden Sammlungen veranstaltet, um überall für jeden Bruchteil der römisch-katholischen Bevölkerung in Ostgalizien eine Kirche oder Kapelle zu bauen, obwohl die Religion auch bei den Ruthenen katholisch (griechisch-uniert) ist und die päpstliche Kurie selbst die Inanspruchnahme griechisch-uniertes Priester für römische Katholiken gestattete; polnische Klöster, namentlich Frauenklöster, werden errichtet, um auf die ruthenische Bauernschaft einzuwirken. . . .“ (pag. 39). Das sind dieselben Töne, wie sie aus den ruthenischen Klagen von Suszas „De laboribus unitorum“ (1624) bis auf die Eingabe des Lemberger ruthenischen Erzbischofs an den Statthalter Goluchowski (1851) herausklingen. Roms System ändert sich nicht. Aber alle Liebesmühe wird vergeblich sein. Den 3,350,000 Lateinern in Galizien stehen 3,090,000 Uniaten gegenüber (nach der Zählung des Jahres 1900), und an den erwachten, wenn auch langsam sich entwickelnden Kräften des ruthenischen Volkes werden auch die Wogen der katholisch-polnischen Hierarchie sich brechen. Wir empfehlen die mit vornehmer Objektivität geschriebene, überaus instructive und bedeutsame Schrift Romanczuzks angelegentlich allen, die für die kulturelle Bewegung in der slavischen Welt überhaupt und in Galizien im besondern ein Interesse haben.

Konstanz.

Pfr. SCHIRMER.

Ruthenische Revue. Herausgegeben von B. Jaworskyj, Dr. A. Kos, Roman Sembratowycz. Wien, I. Jahrgang, Nr. 1 bis 4, 1903.

Wie die Ruthenen von den Jesuiten im Bunde mit der katholisch-polnischen Hierarchie in ihrer Nationalität und ihrem Ritus je und je gedrückt wurden, das haben wir (Revue, 38. Heft, 1902) gezeigt. Druck erzeugt Gegendruck. Um ihre

Nationalität und ihren Ritus zu schützen und zu bewahren, sind die Ruthenen auf den drei Hauptgebieten: der Volksbildung, der Wissenschaft und der Pädagogik, überaus tätig gewesen bis auf den heutigen Tag. Zur Förderung der *Volksbildung* haben sie schon im Jahre 1848 die Gesellschaft „*Halykoruska Matycia*“ gegründet, und als diese Gesellschaft ihren Zielen nicht gerecht wurde, 1868 den Volksbildungsverein „*Proswita*“, der zunächst die Aufgabe hatte, durch Herausgabe von Volksbüchern und Zeitschriften, durch Veranstaltung von Vorträgen und Gründung von Lesevereinen für Verbreitung der Aufklärung zu sorgen. Zur Pflege der *Wissenschaft* wurde im Jahre 1873 die „*Ševčenko-Gesellschaft*“, seit 1892 „*Ševčenko-Gesellschaft der Wissenschaften*“ genannt, gegründet. Seit 1892 erscheint auch das Hauptorgan der Gesellschaft, die „*Mitteilungen der Ševčenko-Gesellschaft der Wissenschaften*“, eine wissenschaftliche Zeitschrift, welche der Förderung der Geschichte, Sprache und Literatur der Ruthenen dient und von der bis jetzt 52 Bände erschienen sind. Der dritte kulturelle Verein der galizischen Ruthenen ist die „*Ruthenische pädagogische Gesellschaft*“, gegründet 1881 zu dem Zwecke, die Schule und alle Angelegenheiten der öffentlichen und privaten Erziehung auf Grundlage der Muttersprache zu fördern und die Interessen der ruthenischen Lehrerschaft zu unterstützen. Auch diese Gesellschaft gibt Zeitschriften heraus, und zwar eine Lehrerzeitung (*Uczyceł*) und eine Jugendzeitung (*Dzwinok*). — In diesem Jahre nun wurde von den Reichsratsabgeordneten v. Jaworskyj und Dr. Kos und dem Redakteur R. Sembratowycz die „*Ruthenische Revue*“ in Wien begründet. Sie hat einen viel weitgreifenderen Zweck als die obengenannten Zeitschriften und Fachschriften, diesen nämlich: *eine Annäherung zwischen dem ruthenischen Volke und Westeuropa anzubahnen*. Es ist ein glücklicher Gedanke gewesen, diese Zeitschrift ins Leben zu rufen, ein Appell gleichsam an das westliche Europa, seine Blicke nach Ostgalizien zu richten und zu sehen, wie ein intelligentes, wackeres Völkchen um sein Volkstum und sein Bekenntnis gegen eine klerikal-polnische Hochflut ankämpft. Die bisher erschienenen Hefte (1—4) zeugen davon und versprechen Gutes im Dienste einer edeln Sache. Und wir meinen: wer so tapfer blanke geistige Waffen zu führen weiss, wie der „*Græco-Ruthene*“, der kann und wird nicht untergehen!

Konstanz.

Pfr. SCHIRMER.

Dr. A. SCHEIWILER: **Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten**; Mainz, Kirchheim, in-8°, 183 S., Mk. 6. 50, 1903.

Les discussions se prolongeront probablement longtemps encore sur le dogme eucharistique: longtemps encore chacun voudra exprimer sa propre opinion, ou défendre ce que les catéchistes de son Eglise lui ont appris. C'est le moyen de n'en pas finir. La question eucharistique étant avant tout une question de fait, à savoir: « quel a été l'enseignement du Christ sur ce point, et comment cet enseignement a-t-il été conservé et transmis par l'Eglise? », cette question, dis-je, ne saurait être tranchée, comme toutes les questions de fait, que par les documents historiques, c'est-à-dire par les textes des Pères, des théologiens et des historiens de l'ancienne Eglise, textes produits intégralement et clairement. Au lieu de cette production objective et de cette constatation historique, on préfère d'ordinaire discuter, en voilant ou en interprétant inexactement ce qui est contraire à l'opinion qu'on a embrassée. On a tort, vu que ce n'est point là de la saine critique historique.

Quiconque prendra la peine d'étudier tous les textes relatifs à l'eucharistie dans l'ancienne Eglise, constatera deux séries, ou deux manières de s'exprimer, l'une qu'on appelle d'ordinaire *réaliste* et l'autre *spiritualiste*. C'est ce que l'auteur de ce volume a reconnu notamment au sujet de Clément d'Alexandrie, d'Origène, de Tertullien (p. 67, 87, etc.).

L'école romaniste cherche à interpréter les textes dits « réalistes » dans le sens de la transsubstantiation matérielle, mot qui n'existait pas dans l'ancienne Eglise, mais dont les romanistes prétendent affirmer l'équivalent. Pour faire cette prétendue démonstration ils doivent: 1° prendre à la lettre et même forcer les textes dits réalistes, ce qui est déjà une première violation des règles les plus élémentaires d'une critique exacte; 2° ils doivent escamoter ou dénaturer complètement les textes « spiritualistes », et, s'ils l'osaient, ils devraient même considérer comme hérétiques la plupart des Pères, qui, de fait, abondent en explications *spiritualistes*.

La vérité est dans la conciliation des mots *vérité* et *esprit*, suivant cette parole même du Christ: *in spiritu et in veritate*

(Jean, IV, 23). Les Pères qui ont insisté sur la réalité de la communion eucharistique, c'est-à-dire sur la réalité de l'union de notre âme avec le Christ immolé et sacrifié, ont voulu dire qu'il ne s'agit pas, dans l'eucharistie, d'une simple communion en fiction et en vaine imagination, mais d'une communion et d'une participation vraies et réelles au corps et au sang de J.-C., à son sacrifice, à sa rédemption. Ils ont voulu dire aussi que ce sacrifice a été réel, que cette mort a été réelle, que ce corps et ce sang de J.-C. ont été réels; car les docètes, qui exagéraient les côtés divins de J.-C., allaient jusqu'à nier la réalité de son humanité, de son corps, de son sang, et par conséquent de sa rédemption; et il s'agissait précisément de l'affirmer énergiquement. De là l'insistance de quelques Pères sur les mots « vrai » et « réel » appliqués au corps de J.-C. Et, d'autre part, pour que l'on ne prît pas ces termes, au sujet de l'eucharistie, dans un sens littéral et matériel (car *la lettre tue, la chair ne sert de rien*), ils insistaient sur les mots: image, type, figure, représentation, *repraesentare, censerī, census, figura, imago* (Gestalt, Erscheinungsform, Gebilde, Bild), etc. Ils ont répété à satiété le mot *πνευματικῶς, spiritualiter, sacramentaliter*; ils ont employé les mots *pain* et *vin* aussi réellement que les mots *corps* et *sang*; ils ont même dit expressément que le pain est le Logos. En sorte que la méprise n'est vraiment pas possible à quiconque fait de la saine exégèse et non de la critique de parti pris. Rome s'est manifestement fourvoyée dès le XI^e siècle; et les théologiens romanistes qui savent encore que l'« essence » du christianisme consiste dans la « spiritualisation » et dans la « sanctification » de l'âme, cherchent à adoucir le plus possible et à spiritualiser les prétendues définitions du concile de Trente. Ils n'y arriveront pas. Le langage a son honnêteté, et la science moderne s'accommode de moins en moins des subterfuges et des subtilités de la scolastique moyenâgeuse. Tout s'explique dans l'enseignement spiritualiste et chrétien, qui se concilie très bien avec le vrai réalisme, et tout devient contradiction dans le réalisme matériel et la transsubstantiation romaine.

A ce point de vue, on lira avec intérêt le volume de M. Scheiwiler, recteur de la « Realschule » du canton de St-Gall. On fera bien de le comparer avec le volume de W. B. Frankland: *The Early Eucharist* (A. D. 30-180), où sont

cités, avec l'étendue nécessaire, les textes du N. T., de Clément de Rome, d'Ignace d'Antioche, de la Didachè, de Justin, d'Irénée, etc. Ces textes s'expliquent d'eux-mêmes par la reconstitution du milieu historique et doctrinal dans lequel ils ont été écrits. Espérons que M. Scheiwiler donnera à son volume une suite, et qu'il étudiera aussi les Pères des siècles suivants, qui sont si expressifs dans le sens « pneumatique ». A la fin de son volume, il mentionne la « Revue internationale de théologie » ; peut-être fera-t-il bien d'étudier avec attention les nombreux textes qu'elle a publiés de Cyrille d'Alexandrie, de Jean Chrysostome, d'Augustin, etc. E. M.

G. SÉAILLES: **Les affirmations de la conscience moderne;**
Paris, Colin, in-16, 1903, 3 fr. 50.

Ce livre est un recueil d'articles et de discours, d'étendue et de valeur inégales. Il est écrit dans un style clair, simple, distingué, qui donnerait à l'esprit une complète jouissance si la pensée était toujours juste. Malheureusement l'auteur a pris le christianisme à rebours; il a vu le tableau à contre-jour, et croyant de parfaite bonne foi le décrire, il l'a interprété à contre-sens, n'y voyant pas ce qui y est et y voyant ce qui n'y est pas.

Sa première étude: « Pourquoi les dogmes ne renaissent pas », en est une preuve frappante. Tout d'abord, il reconnaît les services que les dogmes ont rendus (p. 2). Mais ceci n'est que pour dorer la pilule: le fond de l'article a pour but de saper les dogmes mêmes. D'où vient ce mélange de louange et d'hostilité? De ce que l'auteur n'a pas pris la peine de discerner les dogmes faux et les dogmes vrais. S'il eût fait ce discernement, il eût condamné avec raison les dogmes faux, et, loyalement, il eût maintenu les dogmes vrais. Au lieu de ce travail d'analyse, il s'est contenté du *bloc* et est parti de cette idée fautive: Tout dogme en soi est une erreur.

Ceux des chrétiens qui séparent les enseignements du Christ des interprétations qui en ont été faites par les théologiens dans le cours des siècles, suivant les sciences ou les erreurs de leur temps, n'acceptent comme dogmes chrétiens que les seuls enseignements du Christ, et non les commentaires

qu'en ont faits les hommes. Or, les enseignements du Christ, dans leur généralité, leur paraissent d'une sagesse, d'une philosophie, d'une sainteté supérieures à tout ce que les « sciences » nous enseignent sur les mêmes questions. Ils disent que les « sciences », loin de contredire les enseignements du Christ, les confirment, et que les enseignements du Christ, bien compris, loin de combattre les sciences, s'harmonisent admirablement avec elles.

Malheureusement M. Séailles ne s'est pas placé sur ce terrain pour critiquer le christianisme. Il l'a confondu avec l'Eglise, surtout avec l'Eglise romaine, avec la théologie, surtout avec la théologie romaine; et partant de cette grosse méprise, il a frappé à droite et à gauche des coups qui ne portent pas. Toutes les *erreurs* qu'il condamne, les vrais chrétiens les condamnent aussi énergiquement que lui; mais ils prétendent que ces erreurs ne sont pas des *dogmes* chrétiens, et qu'ainsi elles n'atteignent pas le vrai christianisme. Ils abandonnent à M. Séailles toutes les erreurs de la « métaphysique alexandrine », toute la « magie des rites » (p. 43), toutes les superstitions et les mensonges de la « Légende dorée », etc., etc., et ils disent que rien de tout cela n'est le vrai christianisme, et que le vrai christianisme en est complètement indépendant, comme il est complètement indépendant de la papauté, des écoles théologiques, des règlements disciplinaires de telle époque, des opinions de tel théologien, etc.

Entrons dans quelques détails. « Quand l'Eglise, dit l'auteur, s'est vue menacée par la Réforme, par la Renaissance, par l'esprit de libre examen et par la science, après un premier moment de désarroi, elle a suivi une *politique admirable* » (p. 3). Je trouve, au contraire, que cette politique a été détestable, et que l'Eglise romaine, au lieu de faire ses réformes de façade du concile de Trente et de dogmatiser les erreurs du moyen âge, aurait beaucoup mieux fait de les répudier, de revenir aux vrais dogmes et d'expliquer ceux-ci selon la science.

M. Séailles affirme (p. 4) que « les dogmes sont supprimés par les vérités positives qui ne se concilient pas avec eux, qui ne pénètrent dans l'esprit qu'en les en chassant ». Evidemment, M. S. parle des faux dogmes et alors nous sommes de son avis. Il est regrettable qu'il ne cite aucun vrai dogme

précis. Lorsqu'il en vient aux détails, il aborde les « écoles du XVII^e siècle », qui en étaient encore à la *Physique* et au *Traité du ciel* d'Aristote (p. 7); il cite le *Corps de toute la philosophie* (1614) de Théophile Bouju, aumônier du roi. En vérité, il s'agit bien d'Aristote et de Bouju! M. S. passe à Dante (p. 17-20), puis à Bossuet; mais ni les opinions du poète, ni celles de l'orateur, ne sont des dogmes chrétiens. M. S. juge du christianisme par la cathédrale du moyen âge (p. 22-26); mais ceci est de l'art et non du dogme. Il rappelle l'opposition entre Gassendi et le jésuite Cazrée (p. 29-30); or cette opposition ne tire pas à conséquence, et même nous prenons fait et cause pour Gassendi contre Cazrée, et pour Galilée contre Rome. En parlant du miracle, M. S. a oublié que le Christ a gourmandé ceux des Juifs qui, pour croire en lui, lui demandaient des miracles. M. S. suppose que « le XIII^e siècle marque l'apogée du catholicisme » (p. 34); je crois, au contraire, que le XIII^e siècle, tout en étant supérieur aux X^e et au XI^e (ce qui n'était pas difficile), a été un siècle inférieur au point de vue du vrai catholicisme. M. S. connaît certainement l'histoire du catholicisme primitif, et il me permettra d'en appeler à ce catholicisme primitif contre le catholicisme falsifié du moyen âge. M. S. parle d'« un petit Dieu tatillon qui ne répond plus à la grandeur et à la diversité de l'univers » (p. 38); qu'il veuille bien remarquer que ce Dieu « tatillon » n'est point celui du christianisme, et qu'un chrétien, même sans être un Pascal, peut être aussi attaché aux sciences que n'importe quel philosophe de nos jours, et avoir de la cause première de l'univers une idée aussi grandiose que n'importe quel savant « moderne ».

M. S., après s'être manifestement mépris sur la « cosmologie », se rabat sur la « morale », et il prétend que la morale chrétienne est « contredite » par la science » (p. 43). Ici encore nous sommes obligés de constater de graves méprises. En effet, selon M. S., « le bien (dans le christianisme) n'est pas d'achever la nature, mais de *la détruire* » (p. 46); or, au contraire, une des maximes de la morale chrétienne est que la grâce « ne détruit pas la nature, mais la perfectionne ». Selon M. S., le tort du christianisme est de ne pas placer le souverain bien dans ce monde et d'achever notre destinée dans **une autre vie** (p. 49); or, nous trouvons que la saine raison,

loin de combattre l'existence d'une vie future, ne peut que l'approuver, et que « l'espérance » chrétienne, sous ce rapport, est une force morale. M. S. est beaucoup mieux inspiré, lorsque, par une heureuse contradiction, il rend justice à la morale chrétienne et à tous ses bienfaits (p. 49-52).

Une de ses objections contre cette morale, c'est que « le progrès nécessaire de la vie intérieure suffirait à condamner la révélation en rendant chimérique l'immutabilité prétendue des dogmes révélés » (p. 53). Or cette objection n'est que futile: car la doctrine chrétienne est une doctrine de progrès, de vie intérieure toujours croissante (*justus justificetur adhuc*), et la vérité éternelle des dogmes ne combat pas plus ce progrès que la vérité éternelle des principes scientifiques n'est opposée au progrès des sciences. Si M. S., au lieu de s'embarrasser dans la « lettre » de quelques préceptes mal interprétés, comprenait le véritable « esprit » du christianisme, il en verrait toute la sublimité, sublimité auprès de laquelle la simple morale dite philosophique n'est que terre à terre. M. S. semble reprocher au christianisme de faire de la terre un lieu de passage et de représenter la vie future comme devant rétablir toutes choses dans l'ordre (p. 55); or, ici encore, M. S. rend le simple dogme eschatologique solidaire des commentaires superstitieux et abusifs de certains théologiens, que nous lui abandonnons volontiers.

Un des grands griefs de M. S. contre la morale chrétienne, c'est qu'elle n'est pas assez sociale pour notre société, qui abonde de plus en plus dans les points de vue sociaux (p. 56). M. S. s'abuse: car la morale chrétienne est universelle, le Christ est mort pour tous les hommes, la fraternité chrétienne bien comprise est admirable. Le Christ n'avait pas à nous enseigner un cours d'économie sociale et politique, pas plus qu'il n'avait à nous enseigner la cosmologie; en apprenant à chaque individu à se sanctifier, il a posé la meilleure base de la vraie morale sociale, quoi qu'en pense M. S. C'est aussi rapetisser la rédemption chrétienne que de la réduire à une question de « substitution » de victime et à une question « d'expiation par le sang », comme si Dieu était un bourreau (p. 72). Malheureusement quelques théologiens sont tombés dans cet anthropomorphisme; mais M. S. a tort de ne pas mentionner

les autres explications du dogme divin de la rédemption, explications sublimes et qui mettent à néant son objection.

Bref, si l'on peut déprécier les plus grands bienfaiteurs de l'humanité, on peut aussi, même à son insu, faire la caricature du Christ et de sa religion; on peut en voiler les côtés divins et les remplacer par des interprétations dénaturantes et hostiles. Ce genre d'attaque n'est pas difficile, et je suis surpris que M. S. s'y soit laissé entraîner. Son excuse est qu'il confond le christianisme avec le romanisme et le cléricisme, qui sont en effet des corruptions du vrai christianisme. Mais, en soi, juger le Christ et sa religion par l'Eglise jésuitico-romaine qui prétend le représenter, est un indigne sophisme, que les philosophes et les savants devraient bien répudier une fois pour toutes.

Dans les autres chapitres de ce volume, on trouvera, à travers des délayages de pensées, de très utiles réflexions, notamment dans *Individualisme et solidarité*, et dans *Vie intérieure et action sociale*.

E. M.

LOUIS WEBER: **Vers le positivisme absolu par l'idéalisme**;
Paris, Alcan, in-8°, 1903, 7 fr. 50.

L'auteur étudie successivement l'idéalisme empirique, l'idéalisme critique, l'idéalisme monadiste, l'idéalisme logique, puis la phénoménalité de la science, la notion idéaliste de l'expérience et enfin le réalisme du savoir. C'est dire qu'il touche à toutes les données fondamentales de la philosophie: espace, temps, matière, mouvement, force; réalisme, positivisme, dynamisme, monadisme, atomisme, etc. Chemin faisant, il combat Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Hegel, Spencer, à peu près tout le monde. Et cela, au profit de quel système, de quelle idée? Que pense-t-il lui-même? Quelle est sa conception du monde? Il me serait impossible de le dire avec quelque précision. Lui-même fait l'aveu suivant: «D'explication dernière, intégrale, il n'y en a aucune d'actuellement possible» (p. 384).

Que signifie au juste le titre de son ouvrage? Qu'est-ce que le positivisme absolu, et qu'est-ce que l'idéalisme absolu? Comment celui-ci conduit-il à celui-là? C'est ce que l'auteur aurait dû expliquer simplement, par des définitions claires de

tous les termes qu'il emploie. Au lieu de ces définitions simples et lucides, conditions essentielles de toute étude féconde et utile, l'auteur s'envole du premier coup sur les cimes les plus élevées, et je doute que bien peu de lecteurs l'y suivent. Dès lors, à quoi bon tant d'efforts, un style si contourné, un vocabulaire si obscur? Par exemple, l'idéalisme absolu, dit l'auteur, « est le développement normal du subjectivisme kantien . . . (p. 101). L'idéalisme absolu, au sens empirique, n'est et ne peut être qu'une généralisation de la *chimie mentale*... (p. 102). Le sens général de l'idéalisme absolu est facile à établir en face de l'idéalisme critique: il est la transformation du dualisme critique par l'élimination de la tendance objective et agnosticienne. L'idéalisme absolu est l'idéalisme critique, débarrassé de la superstition de la chose en soi » (p. 104). En vérité, sont-ce là des définitions? L'auteur a le grand tort d'être trop abstrait, et de croire qu'il explique les mots obscurs par des mots plus obscurs encore; ses explications ne sont au fond que des complications ajoutées à d'autres complications, et des subtilités multipliées par elles-mêmes.

Comment le comprendre lorsqu'il écrit, par exemple (p. 334 à 335): « Définir le réel par le devenir de son idée et l'identifier avec ce devenir même, c'est, corrélativement, élargir la signification de l'idée, sortir du réduit étroit des déterminations où l'enferme la psychologie. L'idée cesse d'être une *chose* parmi d'autres choses, une existence parmi des existences d'une autre nature et d'un autre ordre; elle est la raison des choses et la totalité des existences; elle se différencie par rapport à soi et elle ne s'oppose qu'à soi. Elle n'est pas seulement l'idée de tous les objets possibles; elle est inversement l'objet de toutes les idées possibles. En particulier, elle est l'existence achevée, épuisée, l'affirmation posée devant la réflexion, et elle est, à un autre point de vue, l'existence inachevée, inépuisée, l'affirmation incluse en puissance dans la négation. Comme existence donnée, elle est le concept, le produit de la pensée; comme existence inépuisée, comme progrès, elle est l'activité mentale, la fonction indécomposable où se résument tous les rapports de sujet à objet. La dualité de l'être et du devenir, du passé et du futur dans tout progrès, est intérieure à l'idée, de même que la distinction entre l'idée et l'objet n'est qu'un moment de l'idée en tant que réflexion. »

Comprenne qui pourra. Je cite cette tirade au hasard; il y en a dans le volume autant que de pages.

Ce qui est le plus clair, je crois, c'est que l'auteur en veut terriblement à « la chose en soi », ainsi qu'au « vieil esprit théologique » (p. 332). Ce sont là ses bêtes noires. Pourquoi, par exemple, le monadisme est-il si faible? C'est qu'il est « engagé dans la théologie » (p. 133). Vieille métaphysique, vieille théologie, ce sont là « de ces pseudo-explications dont la pensée moderne ne veut plus » (p. 134). Qu'est-ce que la pensée moderne, et que veut-elle? Qu'est-elle donc, la théologie, pour être si coupable aux yeux de M. Louis Weber? Si encore il la définissait! on pourrait alors discuter. Mais il est probable qu'il entend par là toutes les sottises qui ont été débitées sur Dieu et sur les choses religieuses par des théologiens ignorants et par des athées non moins ignorants. C'est triompher d'elle aisément.

Souvent la peur d'un mal nous conduit dans un pire. L'auteur a constaté les erreurs du sens commun et, pour les éviter, il s'est précipité à l'extrême opposé; pour éviter la crédulité, il a rejeté toute croyance. On avait admis des êtres et des substances là où il n'y en avait pas, et M. L. Weber en a conclu qu'il n'y a aucune substance. Il n'y a donc que des phénomènes, comme si des phénomènes étaient possibles sans une substance ou une force qui les produise! L'auteur dit avec raison (p. 122) que « l'élasticité pourtant si complaisante du vocabulaire métaphysique a des limites ». C'est une vérité qu'il semble avoir trop oubliée pour son propre compte.

Bref, l'absence de définitions précises a rendu l'auteur très obscur et très difficile à lire, et a fait de son volume un nid de quiproquos, pour ne pas dire de sophismes. C'est grand dommage, parce qu'il a une très grande disposition à manier l'abstraction. Il pourrait, s'il voulait s'astreindre à la simplicité et à la clarté, mettre en vraie lumière les questions les plus ardues de la métaphysique et de la science. Ce qui nous manque en philosophie, ce ne sont pas les hommes épatants et inintelligibles, mais les penseurs lumineux qui ramènent le sublime au simple et le multiple à l'un. Autant les sophistes sont nombreux, autant les vrais philosophes sont rares. Je crois sincèrement que M. L. Weber pourrait être de ces derniers, mais à la condition de procéder autrement. E. M.

Petites Notices.

* D. Dr. A. DORNER: *Grundriss der Religionsphilosophie*; Leipzig, Dürr, in-8°, Mk. 7, 1903. — Ce très substantiel volume traite de la place de la philosophie de la religion parmi les autres branches de la philosophie; de la définition de la religion par rapport à Dieu et à l'homme; de la foi et de ses manifestations (sacrifice, sacrements, révélation, miracle, prière, contemplation); des rapports de la religion avec la morale, la connaissance et l'art; des lois de la vie religieuse, etc. Nous le recommandons à tous les lecteurs qui veulent approfondir cette importante question.

* R. EUCKEN: *Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung*; Leipzig, Dürr, in-8°, Mk. 4. 20, 1903. — L'auteur prend la défense de la morale et de l'étude de la morale. Il passe en revue les doctrines de quelques philosophes sur l'humanité et sur la vie: Aristote, Goethe, Fichte, Fr. Fröbel, Runeberg, Moritz Seebeck, K. Steffensen. Il étudie quelques problèmes de philosophie religieuse, discutés dans notre monde moderne. Il analyse les systèmes de Pierre Bayle et de Willmann. Dans toutes ces études, si variées, il fait acte de penseur et mérite une sérieuse attention. Voir la critique approfondie que notre collaborateur, M. Keussen, en a publiée dans la *Revue*.

* Prof. Dr Diomedes KYRIAKOS: *Οἱ τρεῖς μεγάλοι Ἱεράρχαι. Ἐν Ἀθηναῖς*, in-18, 76 p., 1903. — Il s'agit de Basile le Grand, de Grégoire le théologien, et de Jean Chrysostome. On ne saurait assez recommander cette œuvre de propagande. Les Pères ne sont pas assez connus; non que toutes leurs opinions personnelles soient aujourd'hui acceptables; non; les sciences, l'histoire, la philosophie ont progressé. Mais ils nous donnent l'exemple de la foi, d'une foi vive, d'une grande ardeur pour l'idéal chrétien, d'une liberté non moins grande dans l'interprétation des dogmes, dans les explications qu'ils en donnent, dans l'application morale qu'ils en font dans leurs sermons. C'est cette liberté qui nous manque, à nous théologiens figés dans la routine, dans la torpeur de la pensée; à nous qui prenons cette routine pour la vraie tradition, cette torpeur pour la vraie foi. Si nous lisions plus et mieux les Pères, si nous avions surtout leur esprit, nous aurions vite rendu au dogme son éclat, à la théologie sa grandeur, à la religion chrétienne sa vie.

* Dr. J. LEPSIUS: *Das Reich Christi*, Nrn. 4 und 5, 1903: Biblizisten und Bibelkritik (S. Jæger); Zur alttestamentlichen Krise in der Theologie (Kähler); Verbalinspiration und Textkritik (J. Lepsius); Der Calvinismus nach Abr. Kuyper (M. Jæger); Der Text der Schöpfungsgeschichte (J. Lepsius); Berlin, Reich Christi-Verlag, Lützow-Ufer 5^a; Mk. 5. 50.

* Lic. Hans LIETZMANN: *Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Übungen*: — Die drei ältesten Martyrologien, Mk. 0. 40. — Origenes, Homilie X über den Propheten Jeremias (E. Klostermann), Mk. 0. 30. — Reste des Petrus-Evangeliums, der Petrus-Apokalypse und des Kerygma Petri (E. Klostermann), Mk. 0. 30. — Bonn, Marcus & Weber, 1903.

* Raoul RICHTER: *Friedrich Nietzsche, sein Leben und sein Werk*. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung, Mk. 4. — Der grossen Flut der Nietzsche-Literatur ist ein neues Werk zugefügt worden, Vorlesungen, die in Leipzig gehalten wurden. Das Buch hat die Vorzüge und Nachteile dieser Abfassungsweise. Einerseits ist es sehr leicht zu lesen, die schweren Gedanken besser verständlich, andererseits ist für einige Fragen, die sonst breiter behandelt worden wären, der Raum etwas eingeschränkt. Der Verfasser sucht, was sonst noch nirgends streng durchgeführt wurde, « eine reinliche Scheidung der Gesichtspunkte und der Probleme walten zu lassen ». So zerfällt das Buch in drei Abschnitte. Im ersten wird N.s an Kämpfen überreiches Leben geschildert; die äussern Ereignisse werden als innere Erlebnisse dem Verständnis näher gebracht. Im zweiten Abschnitt wird mit wissenschaftlicher Gerechtigkeit eine einheitliche, zusammenhängende Darstellung der Lehre N.s gegeben, unbekümmert um ihre logische Haltbarkeit, und erst im dritten Abschnitt beurteilt Richter das Werk N.s. Durch diese Trennung der Darstellung von der Kritik ist die Objektivität viel leichter gewahrt worden. Einen kleinlichen Massstab hat Richter in seiner Kritik nicht angewendet. Er unterwirft der Beurteilung nur das definitive Studium der N.schen Philosophie, aus den früheren Phasen nur dasjenige, was Voraussetzung hierfür ist. Erst kritisiert er die Werttheorie und Ethik, wo er zum Ergebnis gelangt, dass N.s Angriff auf die Moralanschauung vom Dasein allgemein gültig seiender Werte die wesentlichen Positionen unberührt gelassen hat; dass für die Auffassung vom

Oberwert als Lebenssteigerung der Art, als Übermensch, die wissenschaftliche Kritik aussetzt und die Willenskritik einsetzt; und dass wir unsere vollkommene Unwissenheit einzugestehen haben über die Unterwerte, die Zustände, die die Entstehung des Übermenschen befördern sollen. — Dann bespricht Richter die Metaphysik N.s, seine Lehre vom Willen zur Macht, wobei er auf einen Grundwiderspruch zwischen der Metaphysik und der allgemeinen Begründung der Ethik bei N. hinweist, indem dieser in letzterer seiende Werte negiert, in ersterer aber die Macht als allgemeines Willensziel hinstellt. — Ferner wird die Erkenntnistheorie N.s besprochen, die, als Spezialfall des Willens zur Macht, eine biologisch-skeptische ist; die Widersprüche werden hervorgehoben, aber auch die Gebiete, die N. aufgehellt hat, gewürdigt. Zum Schluss bespricht Richter noch die geschichtliche Bedeutung der Philosophie Nietzsches.

* Emile TARDIEU: *L'ennui, étude psychologique*; Paris, Alcan, in-8°, 5 fr., 1903. — On peut faire sur l'ennui un livre instructif, mais qui n'en sera pas moins ennuyeux à la longue; car, quelles que soient les formes et les causes de l'ennui, c'est toujours l'ennui. Ce qui serait plus utile que l'analyse des formes et des causes, c'est l'analyse des remèdes. En lisant le chapitre intitulé: «L'ennui par sentiment du néant de la vie», j'espérais qu'il étudierait ce sentiment et qu'il en montrerait le peu de solidité. J'ai été déçu. Le dernier chapitre traite, il est vrai, des remèdes de l'ennui; mais ce chapitre aussi est une déception. L'auteur semble atteint de scepticisme; aussi n'a-t-il pas vu toutes les ressources vitales cachées dans l'amour du vrai, du beau, du bien, dans la recherche de l'idéal, dans le travail intense, dans les convictions solidement assises, dans la foi au Dieu vivant, dans le dévouement à toutes les nobles causes. C'est dommage: car ces choses ne sauraient être trompeuses.

* *Leo XIII an Paulus IV?* (apud J. Parker, Londini, MCM). — L'auteur laïque de cette brochure latine plaide avec raison pour la validité des ordres anglicans. La *Revue* n'a point à revenir sur cette question qu'elle a suffisamment élucidée (1895, n° 9, p. 8-20). Au point de vue des formalités rituelles, la question me semble épuisée, et si Rome pouvait se convertir, elle serait convertie; mais le fanatisme est inconvertissable sur son propre terrain. Pourquoi dès lors l'y suivre? Pourquoi ne pas

le forcer à revenir sur le terrain dogmatique, à répondre, par exemple, aux questions suivantes: Qu'est-ce qu'un sacrement? D'où vient la grâce dans les sacrements? Est-ce le Christ ou le signe cérémoniel qui confère la grâce? En quoi consiste le « pouvoir » sacerdotal, et d'où vient-il? Le Christ l'a-t-il fait dépendre du cérémonial romain, ou du cérémonial de Henri VIII, ou du cérémonial d'Edouard VI, etc.? . . . Peut-être que des réponses exactes à ces questions mettraient fin à cet éternel débat, qui, comme tant d'autres, tourne toujours dans le même cercle, faute de méthode.

Librairie.

Analecta Bollandiana, T. XXII, fasc. 3, 1903: H. Thurston. Visio monachi de Eynsham; — H. Delehaye. La passion de S. Théodote d'Ancyre. Bruxelles, 14, rue des Ursulines.

D. W. BOUSSET: Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum. Antwort auf H. Perles' Kritik meiner « Religion des Judentums im N. T.-Zeitalter »; Berlin, Reuther & Reichard 1903, 80 Pf.

Catechism for Liberal Christians. An aspiration towards Christian Unity. Oxford, Percy str., Church of the Divine Love.

Ad. COSTE: Dieu et l'âme, 2^e édit. Paris, F. Alcan, in-18, 184 p., 1903, fr. 2. 50 (*sera analysé*).

Deutschland (von Hoensbroech), Nr. 11: Das Urchristentum nach O. Pfeleiderer (H. Holtzmann); Wolfgang Kirchbachs « Mosaischer Schöpfungsbericht » (H. Gunkel); Ed. v. Hartmann und die moderne Theologie (A. Drews); Berlin, Schwetschke.

Journal des Savants. Juin 1903: La chanson de Sainte Foi (A. Thomas), p. 337-345; — Zu den altfranzösischen Bernhard-Handschriften, von A. Schulze, p. 347-348.

D. J. MEINHOLD: Studien zur Israelitischen Religionsgeschichte: Elias, Amos, Hosea, Jesaja; Bonn, Marcus & Weber, 1903; Mk. 3. 20.

Armand SABATIER: Philosophie de l'Effort. Essais philosophiques d'un naturaliste; Paris, Alcan, in-8°, fr. 7. 50, 1903. (*Cet important ouvrage sera analysé prochainement.*)

W. STUEDEMUND: Ist das Christentum Wahrheit? Leipzig, Wallmann, 1903, Mk. 0. 75. (*Recommandé.*)



Soeben erscheint:

Bibliographie der theologischen Literatur

für das Jahr 1902

bearbeitet von

BAENTSCH, BEER, CHRISTLIEB, O. CLEMEN, EVERLING, FUNGER,
HERING, HOFFMANN, ISSEL, KNOPF, KOEHLER, KRÜGER, LEHMANN,
LÜLMANN, MEYDENBAUER, MEYER, NEUMANN, PREUSCHEN, SCHEIBE,
SMEND, SPITTA, STUHLFAUTH, TITIUS, WERNER

und

TOTENSCHAU, zusammengestellt von NESTLE

herausgegeben von

Prof. Dr. **G. KRÜGER** und Lic. Dr. **W. KÖHLER**
in Giessen.

SONDER-ABDRUCK

AUS DEM 22. BANDE DES THEOLOGISCHEN JAHRESBERICHTES.

Preis der Lieferung 50 Pfg.

Vollständig in etwa 5 Lieferungen.

Jahrgang 1900 = Mk. 2. —; 1901 = Mk. 2. 20.

Diese Bibliographie ist die einzige, welche die gesamte literarische Produktion des Jahres, einschliesslich der ausländischen und der in Zeitschriften niedergelegten, in *systematischer Ordnung* bietet. Sie gewährt also die Möglichkeit, sich über die Erscheinungen irgend eines Spezialgebietes zuverlässig zu unterrichten. Der ungewöhnlich billige Preis ermöglicht allgemeinste Verbreitung.

Da angesichts dieser Bibliographie die Theologische Rundschau ihre Bibliographie eingestellt hat, bleibt sie in der Tat das einzige Hilfsmittel, sich über die theologische Gesamtarbeit eines Jahres kurz und schnell zu unterrichten, und sollte in den Kreisen der den internationalen und interkonfessionellen, wissenschaftlichen Fortschritt der Theologie verfolgenden Dozenten, Pfarrer und Laien unentbehrlich werden.

Verlag von C. A. Schwetschke und Sohn, Berlin W. 35.

Untersuchung der Zeitfrage:
Ist eine religionslose Moral möglich?

Von

Karl Lühr,

Pfarrer in Gotha.

Preis Mk. 1. —.

Schleiermacher.

Zum hundertjährigen Gedächtnis
der

Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern.

Von

M. Fischer,

Pfarrer an St. Marcus in Berlin.

Preis Mk. 3. —, geb. Mk. 4. —.

**Psychologismus
oder Antipsychologismus?**

Entwurf einer
erkenntnistheoretischen Fundamentierung der modernen Energetik

von

Dr. Karl Heim.

Preis Mk. 4. —.

Die
orientalische Christenheit der Mittelmeerländer.

Reisestudien zur Statistik und Symbolik
der griechischen, armenischen und koptischen Kirche

von

Lic. Dr. Karl Beth,

Privatdozent an der Universität Berlin.

Preis Mk. 8. —.

