

Bibliographie théologique

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **13 (1905)**

Heft 50

PDF erstellt am: **13.09.2024**

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.

W. BOUSSET: **Jesus**. Halle a. S. 1904. 103 S.

Das Buch gehört zu den von Lic. Schiele herausgegebenen religionsgeschichtlichen Volksbüchern für die deutsche christliche Gegenwart. Es vertritt wie die ähnlichen Werke des Verfassers und der ihm verwandten Theologen den vollen Standpunkt der modernen liberalen Evangelienforschung mit ihren Konsequenzen. Die Kindheits- und Auferstehungsgeschichten bleiben als Legenden ausser Betrachtung, dazwischen wird fortdauernd bei den Reden Jesu zwischen echtem Herrenwort und der Tradition der Urgemeinde unterschieden, wie sie bereits in den Synoptikern niedergelegt sein soll. Das Evangelium Johannes bleibt unberücksichtigt, die Wunder Jesu sind die eines Arztes, „der sich ausschliesslich religiöser, geistiger Mittel bedient. Er spricht zu dem Kranken das heilende Wort, ergreift ihn bei der Hand, legt ihm die Hand auf; das ist alles. Nur selten lässt die Überlieferung ihn auch andere Mittel anwenden. Wir dürfen sein Heilverfahren ein psychisches nennen, er setzte die Kräfte des Innenlebens in Bewegung, dass sie nach aussen in das leibliche Leben hineinwirkten. Er heilte die Kranken durch sein unerschütterliches Vertrauen auf seinen himmlischen Vater und die in ihm wirksame göttliche Kraft, indem er in den Kranken und Leidenden dasselbe absolute Vertrauen zu sich als dem Gottgesandten zu erwecken wusste. So liegt das Heilverfahren Jesu durchaus im psychologisch Begreiflichen“ (S. 23 f.). Trotz gegensätzlichen Standpunktes wird man das Buch nicht ohne Ergriffenheit lesen können, da es in der Darstellung von der Einzigartigkeit Jesu von tiefstem Ernste und wärmster Begeisterung getragen ist. Man lese Stellen wie die folgenden: „Wo haben wir bei diesen gewaltigen dunkeln Persönlichkeiten (den Propheten) so sonnenhafte, rein menschliche Züge, wie im Leben Jesu? Wo hören wir von einem Prophe-

ten, dass er die Kinder auf der Gasse zu sich kommen liess und sie herzte? Sein Herz schlug für die Kinder, den Sonnenschein in ihren Augen und den Frühlingszauber in ihren Herzen, für die Vögel unter dem Himmel und die Blumen auf dem Felde, er tauchte gern einmal unter in die Freuden und die Stille der Häuser, liess die Martha geschäftig für sich sorgen und die Maria ihm lauschend zu Füssen sitzen, er freute sich mit den Fröhlichen bei Festen und Hochzeiten. Die Propheten wandelten auf den Höhen des Lebens, in den grossen weltgeschichtlichen Ereignissen, im Kampfe der Grossen, in den Intrigen der Höfe, als Ratgeber der Könige und fern von der Masse. Sein Leben verlief mehr unter den Menschen des Alltags, mitten in der Masse, im Verkehr mit den untern Schichten des Volkes, unter den einfachen und gemeinen Leuten in allen ihren alltäglichen Beziehungen; aber dafür ruht der Zauber unendlichen individuellen Reichtums und bunter Mannigfaltigkeit auf ihm. Und beide Seiten des Lebens Jesu gilt es in eines zusammenzufassen. Mitten in aller Alltäglichkeit ist Jesus niemals alltäglich. Der Sonne gleich, die die Erde milde erwärmt und daneben Sonne bleibt in ihrer eigenen Schönheit, in ihrer ungeheueren Kraft und stürmischen Glut, von denen ein geringfügiger Teil immer noch reichen würde, das Leben, das sie schaffte, zu verzehren, so wandelt Jesus in seiner Umgebung. Wenn wir tiefer in sein Leben hineinschauen, so sehen wir beides: die ungeheueren bewegenden Mächte unter der Oberfläche seines Lebens und die heroische sittliche Kraft, der zurückgedämmte Reichtum, die Ruhe in stürmischer Bewegung, die Harmonie über allen widerstreitenden Tönen und Dissonanzen (S. 14 f.)... Niemals ist in eines Menschen Leben Gott eine so lebendige Realität gewesen wie hier. Jesus atmete in der Wirklichkeit Gottes; alles in seinem Leben, soweit wir es sehen, ist Religion. In allen seinen Worten richtet Jesus seine und seiner Hörer Seele auf Gott; in allen Lagen seines Lebens, auch den schwierigsten, rettet er sich zu Gott und lauscht auf seine Stimme, alle Freude wird zum Dankgebet und alle Not zur Ergebung in Gottes Willen. Alles ist in ihm gespannt auf das Höchste und Letzte; nirgend gibt es ein Nachlassen, ein Spielen, ein Sichbeschäftigen mit Nebendingen. Frömmigkeit durchflutet sein Leben wie ein elektrischer Strom, der niemals versagt. Und wie selbstverständlich ruhig in gleich-

mässiger Kraft, wie ungehindert und frei von Störung flutet dieser Strom in seiner grossen harmonischen Seele! Wohl sehen wir an gegebenen Stellen eine stärkere Spannung eintreten; und die Funken sprühen, namentlich wo er auf Widerstand trifft, verheerend hervor. Wir ahnen auch wohl, dass auf dem Grunde dieser Seele sich Stürme und Kämpfe vollzogen haben, von denen Menschen gewöhnlichen Tageslebens nichts wissen, aber in dem, was er von seinem Leben zeigt, überwiegt der Eindruck der harmonischen Ruhe und der starken gesammelten Kraft“ (S. 50 f.).

G. M.

J. BOVON: **L'enseignement des apôtres**, 2^e édition, Lausanne, Bridel, in-8°, 586 p., 1905, 10 fr.

Après avoir exposé, dans un premier volume, la vie et l'enseignement de Jésus, le très regretté professeur expose, dans un second, l'enseignement des apôtres. Ceux qui ont passé leur vie à étudier ces matières et à se rendre compte, avec quelque précision, soit de la personne et de l'œuvre du Christ considérées objectivement en elles-mêmes, soit de la manière dont les premiers apôtres et les premiers disciples ont compris cette personne et cette œuvre: leur psychologie, leurs états d'âme, les progrès opérés dans leur esprit à mesure qu'ils pénétraient davantage dans la profondeur des religieux et divins mystères — ceux-là, dis-je, comprendront avec quel respect on doit ouvrir et étudier ce volume; et, lorsqu'ils auront terminé cette tâche, ils admireront les efforts si consciencieux de l'auteur pour avoir une vue claire de tous ces éléments si complexes, pour concilier leurs contradictions apparentes, pour résoudre les difficultés dans un esprit de conciliation et de modération, à la lumière d'une saine et savante critique. Les notes dont il a accompagné son texte, ne sont pas un étalage d'érudition; il s'est borné aux plus utiles. L'appréciation et l'analyse qu'il a faites du livre des *Actes des apôtres*, l'interprétation qu'il a donnée de l'épître de Jacques, de la I^e épître de Pierre, et surtout de la théologie paulinienne et de la théologie johannique, méritent la plus grande attention. On peut certes n'être pas toujours de l'avis de l'auteur, mais on sent du moins, à chaque page, sa foi et sa bonne foi; on admire

sa perspicacité, son aisance à se mouvoir dans tous ces problèmes où tant d'autres sombrent sans pouvoir comprendre. Autant que personne, il a remarqué les points de vue divers des écrivains sacrés, notamment des synoptiques, de St. Paul et de St. Jean; mais mieux que beaucoup d'autres, il a réussi à découvrir le fil conducteur qui permet d'en constater l'unité, et d'expliquer comment certaines idées des apôtres, que l'on pourrait, au premier abord, leur attribuer comme des idées toutes personnelles et dont ils seraient eux-mêmes les auteurs, se trouvent déjà réellement dans les enseignements mêmes du Christ, et comment ils n'ont fait, eux, ses témoins, que les mettre en plus grande lumière. C'est le cas de rappeler que M. Bovon a publié aussi un volume d'esquisses historiques sur *l'Eglise des premiers jours*. E. M.

L'abbé E. CARRY: **Le célibat ecclésiastique devant l'histoire et devant la conscience**. Genève, veuve A. Garin, 48 p., 1905.

Cette brochure dûment munie de *l'imprimatur* et des félicitations de M. Deruaz, évêque de Fribourg, a eu dans les milieux catholiques-romains tous les succès. Elle a eu dans la presse protestante ce succès de sympathie que sait toujours provoquer à Genève l'abbé Carry, prêtre de talent, aux allures mystiques, aux affirmations patriotiques et, dit-on, aux aspirations libérales. On sent en effet, à le lire, qu'il se réclame de Lacordaire, de l'abbé Klein et surtout des cardinaux anglais Newman, Wiseman et Manning, à chacun desquels il a consacré d'intéressantes monographies.

Nous ne pouvons guère, dans un simple compte-rendu, réfuter la thèse de M. Carry, qui est la vieille thèse de l'Eglise romaine sur la légitimité du célibat ecclésiastique obligatoire. Du reste, est-ce encore utile? Voici le schéma de l'auteur. Il étudie, dans un premier chapitre, le célibat ecclésiastique devant l'histoire; dans un second, le célibat ecclésiastique devant la conscience. Il divise ainsi ses preuves historiques: 1° Virginité et chasteté dans le paganisme; 2° dans l'Ancien et le Nouveau Testament; 3° dans les premiers siècles de l'Eglise; 4° la loi du célibat dans les Eglises d'Orient; 5° le moyen

âge catholique; 6° au temps de la réforme; 7° Révolution française et XIX^e siècle. L'auteur a choisi, dans toutes ces périodes, des faits, des textes, des décisions même qui semblent favorables à sa thèse: il ne serait pas difficile de faire un travail identique au sien en sens diamétralement contraire; ce travail, du reste, a été fait et refait. Nous y renvoyons le lecteur. Nous cueillerons seulement deux phrases de l'abbé Carry qui prouvent sa maîtrise dans le genre des précautions oratoires et littéraires.

Aux protestants il dit: « Les protestants n'ont pas le sacrifice de la messe, leur pasteur ne monte pas à l'autel, il ne confesse pas, etc. Dans ce concept-là, et il faut y entrer si l'on veut être juste, on comprend qu'il serait ridicule et odieux d'imposer le célibat au ministre du culte. Les plus fortes raisons qui exigent que le prêtre catholique ne se marie pas n'existent point dans le protestantisme. » Aux anciens-catholiques il adresse cette remarque, qui flattera peu, croyons-nous, notre digne évêque: « Le grand et malheureux Doellinger protesta lorsque ses amis touchèrent au vœu de chasteté. M. Reusch, ce prêtre savant égaré dans un synode qui était plutôt politique (!) que religieux, s'associa aux regrets de Doellinger. En Suisse, ne voyons-nous pas que, si M. Herzog, l'évêque vieux-catholique, conserve quelque prestige, il le doit à ce qu'il demeure fidèle au vœu de son sacerdoce? » — Nous passons, en souriant, au second chapitre de l'auteur: *Le célibat ecclésiastique devant la conscience*. Voici ses divisions: 1° Virginité et culte divin; 2° Le prêtre se doit tout à Dieu; 3° Combien beau ce don total; 4° Utilité du célibat pour le ministère du prêtre; 5° La confession; 6° Une grosse objection; 7° Misères dans le clergé; 8° D'autres raisons du célibat; 9° Isolement et joies du prêtre; 10° Le prêtre de demain. — Que de distinctions nous aurions à faire dans tous ces sous-chapitres! La grosse objection du vœu contre nature n'est pas résolue dans les quelques lignes que M. Carry extrait (en les séparant de leur contexte) de von Schulte, de Renan, de Hilty et même de la faculté de médecine de l'Université de Christiania. Elle est fortifiée, cette objection, par les faits que M. Carry doit connaître et qui sont autrement nombreux que ceux qu'il avoue dans son paragraphe 7: « Misères dans le clergé ». Le vieux cliché d'un Judas parmi les douze apôtres quand on

parle de la chasteté ecclésiastique, ne comporterait-il pas une proportion inverse? Nous lisons dans le *Chrétien français* du 5 février 1905, l'entreilet suivant: «Un journal catholique de Colmar — source peu suspecte — donne sur le clergé de l'Amérique latine des renseignements curieux. D'après l'organe ultramontain, sur les 13,000 curés que comptent les différents Etats de l'Amérique du Sud, 3000 sont mariés au civil et ont fait inscrire leurs enfants, tandis que 4000 vivent en concubinage régulier et 1500 dans le désordre.» Nous recommandons à l'abbé Carry cette nouvelle proportion qui réduirait, s'il tient absolument à son cliché, les bons apôtres à 4 et qui donnerait 8 Judas sur 12 chez les prêtres *catholiques-romains* de l'Amérique du Sud. Nous avons l'impression que, dans nos pays, la proportion ne serait pas sensiblement différente. Et pour terminer, nous rangeons sans hésitation l'auteur parmi les prêtres dignes et savants qui font honneur à Genève et à la Suisse, mais nous ne pouvons souscrire à sa thèse, pas plus que nous ne croyons à son « prêtre de demain », libéral mais toujours célibataire. «Le prêtre de demain, dit-il, aura fait son deuil de tout ce qui est mort et bien mort dans le passé; il se sera acclimaté à l'atmosphère orageuse des démocraties, il sera heureux de vivre dans un monde où les titres sonores, les dignités vaines, la fortune, le panache s'éclipseront de plus en plus devant la valeur individuelle. Le fond lui importera plus que la forme. Les découvertes de la science n'exciteront chez lui qu'admiration et confiance: il les étudiera avec un intérêt passionné... Ce qui l'inspirera dans ses rapports avec les hommes, c'est le constant souci de respecter leur conscience libre et de ne faire appel qu'à leurs nobles instincts... mais ma conviction absolue est que ce prêtre du XXI^e, du XXV^e, du XXX^e siècle, vivra comme nous dans le célibat.» — Si respectueux que nous soyons de la conviction de M. Carry, nous avons la conviction contraire. *Ceci tuera cela, ou vice versa.*

D^r A. CHRÉTIEN.

J.-J. CLAMAGERAN: **Philosophie morale et religieuse, arts et voyages**; Paris, Alcan, in-16, 1905, 3 fr. 50.

Clamageran était spiritualiste en philosophie: sa belle étude contre le matérialisme contemporain (p. 3-48) en fait foi.

Il était chrétien en religion; il est vrai qu'il ne croyait au Christ comme Fils de Dieu qu'en ce sens qu'«il a été saint» (p. 179), mais le sentiment de la sainteté nécessaire à l'homme était si vivant et si profond en lui qu'il s'attachait au Christ comme à un roc et à un sauveur (p. 180). Clamageran appartenait donc au protestantisme libéral (p. 95). Comme tel, il attaquait le protestantisme orthodoxe non moins âprement que le catholicisme (p. 36-39). Ces deux Eglises lui paraissaient enténébrées et matérialistes (p. 46-48), dénuées de cet esprit religieux qu'il estimait indispensable pour la science, pour la démocratie, pour le progrès et dans la lutte contre le mal (p. 77-84).

Homme du monde, ancien ministre des finances, il n'avait en théologie que des notions très insuffisantes. Mais du moins sa foi était-elle sincère et vive; et cette sincérité et cette vie enveloppaient sa personne d'un grand charme de rayonnement. Il aurait voulu pour notre société une rénovation religieuse; rénovation qui prît racine dans le passé, qui fût un prolongement et non une rupture, et cela, non par voie d'inspiration (car l'époque des grandes inspirations lui semblait passée), mais par la réflexion. D'où il concluait que cette rénovation ne devait pas se faire d'une manière subite, «mais peu à peu, pas à pas, par le travail simultané et successif d'un grand nombre d'intelligences» (p. 108).

Clamageran, comme d'ailleurs tous les protestants libéraux, rejetait ce qu'il appelait «le prétendu principe de l'autorité en matière de foi». Il voulait même que la rénovation se fît contre «la prédominance de ce faux principe». Il est probable qu'il voulait, au fond, dire simplement qu'aucun homme n'a le droit d'imposer une vérité comme de foi. Si telle était sa pensée, il aurait dû s'attaquer directement au pape et à ceux des catholiques romains qui reconnaissent ce droit au pape, mais non aux catholiques qui le lui dénie et qui n'admettent d'autres dogmes que les enseignements mêmes de J.-C. C'est toujours la grande méprise que commettent les protestants, même les meilleurs. Cette méprise ôte singulièrement de leur valeur à leurs assertions et à leurs polémiques, dès qu'on peut les convaincre d'une erreur aussi grave; et c'est ce qui enlève à cet intéressant volume une partie de son prix. E. M.

A. DUFOURCQ : **St. Irénée** ; Paris, Bloud, in-16, 3 fr. 50, 1905.

Après avoir publié un premier ouvrage sur St. Irénée dans la collection « Les Saints » ¹⁾, l'auteur en publie un second, dans la collection « La Pensée chrétienne ». C'est de ce dernier que je veux parler.

Les éditeurs de *La Pensée chrétienne* se sont proposé le but suivant : « Nous estimons qu'un *exposé purement descriptif* de la doctrine du Christ constitue la plus efficace des apologies. Des extraits traduits et reliés entre eux par de brèves analyses permettront au lecteur d'entendre chacun exposer lui-même la synthèse intégrale ou les théories particulières que lui a inspirées sa foi. Les éditeurs considèrent comme un devoir *de s'effacer complètement, d'entrer de plain-pied dans les idées de l'auteur qu'ils étudient*, de le faire parler comme il parlait à ses contemporains. Un respect *scrupuleux* de toutes les nuances de la pensée animera leur effort et leur permettra d'atteindre l'*objectivité nécessaire* ; l'exactitude sera leur seule loi... Ce nous est un impérieux devoir d'apporter dans notre effort une loyauté supérieure et la plus scrupuleuse sincérité. *Nous devons nous défier de nous-mêmes, ne donner dans aucun système, ne pas imposer à des idées différentes une unité factice et laisser parler les textes.* » — C'est parfait d'intention ; reste à savoir si cette belle promesse sera *scrupuleusement* tenue.

Le volume de M. Dufourcq ne nous en est malheureusement pas une garantie suffisante. Voici pourquoi :

D'abord, ce volume, signé par M. D. « professeur adjoint à l'université de Bordeaux », porte en tête un *permis* d'imprimer signé d'un simple vicaire général de Paris. Les universités en France dépendraient-elles, en plein vingtième siècle, des évêques et même des vicaires généraux ? La science universitaire n'y est-elle pas libre et doit-elle être visée par les agents de Rome ? Ce premier indice ne me dit « rien qui vaille ». Mais passons.

Loin « d'entrer de plain-pied dans les idées de l'auteur qu'il étudie », M. D. consacre les 35 premières pages de son volume à exprimer ses propres idées sur Irénée. Ce n'est qu'à la page 37 qu'il aborde la *Fausse gnose démasquée et réfutée*.

¹⁾ Voir la *Revue*, janvier 1905, p. 127-129.

Là, M. D. publie l'avis suivant : « Nous imprimons en caractères plus petits les *Résumés* qui relient les *Extraits textuellement traduits*. Les mots mis entre parenthèses *ne se trouvent pas dans le texte* ; ils ont été *ajoutés* afin de rendre la lecture plus claire et plus aisée. Le texte des passages les plus importants est reproduit en note. » J'avoue que le procédé où l'on se permet d'ajouter au texte me rend perplexe : car rien ne garantit que cette addition sera exacte, et tout, au contraire, donne à penser qu'elle sera dans le sens des opinions du commentateur. Mais, de nouveau, passons, et venons aux faits.

M. D. a-t-il reproduit en note le texte des passages les plus importants ? Le texte de quelques-uns, oui ; j'en ai compté dix-sept, dont quelques-uns très courts. Or, c'est une centaine qu'il aurait fallu citer.

M. D. a-t-il traduit textuellement les Extraits, comme il en a donné l'assurance ? Pas toujours. Aux pages 208 et 209, à propos du sacrifice eucharistique, on lit : « Offerimus enim ei quæ sunt ejus, congruenter *communicationem et unitatem prædicantes carnis et spiritus* » ; ce qui serait traduit en français : ...prêchant la communication et l'unité de la chair et de l'esprit. Or ce texte latin n'est pas complet si on le rapproche du texte grec d'après le cod. Claromontanus des Parallèles de St. Jean Damascène : *κοινωνίαν καὶ ἔνωσιν ἀπαγγέλλοντες, καὶ ὁμολογῶντες σαρκὸς καὶ πνεύματος ἕγεσθιν*. Il faudrait dire d'après le grec : « prêchant la communion et l'unité, et confessant le réveil de la chair et de l'esprit ». M. D., qui cite les deux textes latin et grec, sans faire remarquer les mots qui manquent dans le latin, traduit *ou plutôt commente* ainsi : « Nous offrons à Dieu ce qui lui appartient (*le pain et le vin de sa création changés en son Verbe*), en déclarant comme il est juste qu'il y a communion et union (*du pain et du vin avec le Verbe*), et en confessant la résurrection de la chair et de l'esprit. » Prière au lecteur de remarquer les additions entre parenthèses.

En outre, aux pages 127 et 128, après avoir cité le texte latin où Irénée dit qu'il faut consulter la tradition des apôtres connue dans toutes les Eglises du monde entier, mais que, pour abrégé cette consultation, on peut consulter l'Eglise de Rome, où, à cause de son importance capitale, se rencontrent *les fidèles du monde entier* et où par conséquent il est

facile de constater la croyance *des fidèles du monde entier*, — M. D. ajoute que le mot *principalitas*, qui signifie manifestation ville principale (Rome étant la capitale de l'empire), « signifie *la souveraine puissance divine* » ! Et il en conclut qu'« il y a nécessité à ce que toute Eglise s'accorde avec l'Eglise romaine », évidemment dans le sens d'une prétendue autorité que l'Eglise romaine aurait reçue *de la souveraine puissance divine* sur les Eglises du monde entier ! M. D. en appelle même, pour soutenir cette interprétation, aux « textes de l'Evangile » ! Il oublie que les Pères de l'Eglise ont donné aux textes auxquels il fait allusion un sens tout autre que le sien ; il n'a qu'à lire, pour abrégé ce travail, ce que M. Turmel en a dit dans le premier volume de son *Histoire de la théologie positive*.

M. D. a surfait son héros dans ce second volume non moins que dans le premier. Il parle de « l'étendue de son esprit » (p. 1). C'est son droit ; mais il doit savoir que ce n'est pas seulement Harnack et Aug. Sabatier qui pensent le contraire ; que, même dans l'Eglise romaine actuelle, MM. de Meïssas et Turmel ne sont pas seuls à trouver défectueuse la manière dont Irénée a « démêlé la provenance de ses renseignements » ; M. Turmel n'hésite pas à dire qu'elle n'a pas été toujours exacte. Je pense sur ce point comme MM. de Meïssas et Turmel, et il ne serait pas difficile de justifier ce jugement par le livre même de M. D.

M. D. prétend qu'Irénée a été le fondateur de la théologie chrétienne. M. Turmel lui réplique que c'est St. Paul, puis les premiers Pères, et il conteste même qu'Irénée ait été l'élève des propres disciples des apôtres (voir *Revue du clergé français*, 1^{er} mars 1905, p. 67).

M. D. prétend qu'Irénée a « tué » la Gnose et qu'il « partage ainsi la victoire de St. Paul et de St. Jean » (p. 11 et 29). M. D. ne le démontre pas. Le gnosticisme est très compliqué, et Irénée ne l'a pas éclairci, encore moins « tué ». Le gnosticisme a survécu à Irénée encore de longues années. M. D. en a parlé trop systématiquement, lorsqu'il a dit (p. 11) : « Comme le Gnosticisme s'absorbe dans l'idée, le Montanisme s'absorbe dans l'histoire : c'est la spéculation abstraite qui anime l'un, ce sont des souvenirs passionnément revécus qui soulèvent l'autre : l'un est la contradiction vivante de l'autre. Parce que

St. Irénée inclinait au Montanisme, il était prédestiné à combattre le Gnosticisme.» L'amour de l'antithèse a fait oublier à M. D. la grande part faite à la liturgie et aux rites par maintes écoles gnostiques.

M. D. n'a pas dissimulé certaines erreurs d'Irénée, il faut lui rendre cette justice, mais il faut relever, d'autre part, l'étrange façon dont il essaie de l'excuser. «D'illustres chrétiens, dit-il, se sont parfois trompés: je rappelle d'un mot l'histoire d'Origène; et l'on sait que St. Bernard, St. Thomas et St. Bonaventure, trois docteurs de l'Eglise, ont combattu la croyance de l'immaculée-conception de la Vierge» (p. 259). On sourit en voyant la profession du millénarisme rapprochée de la négation de l'immaculée-conception; il serait aisé, en effet, de démontrer que ces «trois docteurs de l'Eglise» ne se sont pas trompés, tandis qu'il serait malaisé de justifier les ridicules détails dans lesquels Irénée, millénariste, est tombé. La différence est grande.

En somme, le St. Irénée de M. Dufourcq me paraît très peu ressemblant à celui de l'histoire. E. MICHAUD.

P. FEINE: **Das Christentum Jesu und [das Christentum der Apostel in ihrer Abgrenzung gegen die Religionsgeschichte.** Stuttgart 1904. 62 S.

In dieser Schrift (Nr. 1 der Sammlung „Christentum und Zeitgeist“) sucht der Verfasser, Professor der evangelischen Theologie in Wien, entgegen den modernen Auffassungen zuerst die Person Jesu und seine Lehre als etwas Einzigartiges und Göttliches inmitten der damaligen Religionen darzustellen, dann aber das Eigentümliche des in die Geschichte tretenden Christentums selbst. Vor allem soll der Nachweis geführt werden, dass der Apostel Paulus in der Person Jesu viel mehr seine geschichtliche Voraussetzung hat, als die moderne protestantische Theologie. Überall wird zugegeben, dass sowohl das Judentum, der Mutterboden des Christentums, als auch dieses selbst von den gleichzeitigen Religionssystemen Eindrücke und zum Teil Befruchtung erfahren hat, aber eben so scharf werden die Schlüsse abgelehnt, die daraus das rein Menschliche für Christus und Christentum folgern wollen, so insbesondere

die Parallele vom leidenden und sterbenden Gottesknecht mit babylonischen Mythen (S. 46 ff.), der Taufe und des Abendmahls mit internationalem Zauber- und Beschwörungsglauben beziehungsweise mit gnostisch-orientalischen Ideen der Mithrasreligion (S. 57 ff.). Wir geben den Schluss der mit grosser religiöser Wärme, ohne jede Engherzigkeit geschriebenen Arbeit wörtlich wieder: „Die religionsgeschichtlichen Untersuchungen der letzten Jahre erwecken vielfach den Anschein, als ob schon das biblische Christentum in allen entscheidenden Glaubensaussagen von heidnischen Mythen und Mysterien mehr oder weniger abhängig sei; als ob die Grenzlinien schon zwischen dem Urchristentum und den Naturreligionen jener Zeit fliessende seien und die christliche Religion schon unmittelbar nach ihrer Entstehung von dem ihr durch Jesus gewiesenen Weg abgelenkt worden sei, indem sie stark mythologisiert wurde. Geht man dagegen von dem geschichtlichen Christus und der eigentümlich christlichen Erfahrung aus, so kann man bereitwillig die Verwandtschaft christlicher und ausserchristlicher Vorstellungen anerkennen und unbefangen an der Erweiterung unseres religionsgeschichtlichen Wissens mitarbeiten, ohne Gefahr zu laufen, dass man in eine Unterschätzung des Christlichen abgleitet. Denn solche Untersuchungen können an der grossen, feststehenden Tatsache nichts ändern, dass durch unseren Herrn Jesus Christus Wirklichkeit in der Menschheit geworden ist und in jedem Einzelnen Wahrheit und Wirklichkeit werden kann, was man bis dahin nur ahnend und auf dem Gebiet naturhaften Geschehens suchte — ein Leben aus Gott und in der Gemeinschaft Gottes.“ G. M.

G. GRAPPE: **J. H. Newman**; Paris, Bédouchaud, 3^e édit., 1902, 2 fr.

Ce livre n'est pas une étude des doctrines de Newman, mais seulement des états d'âme, divers et même contradictoires, par lesquels il a passé. Restreint à ce point de vue simplement psychologique, il est encore fort intéressant, étant donnée la sympathie qui s'attache à tout homme qui a aimé la vérité, qui l'a cherchée loyalement, et qui a beaucoup souffert pour elle. Newman a été cet homme. Il a donc toute notre

sympathie et même notre vénération, pour la généreuse délicatesse avec laquelle il a fait ce qu'il a cru être son devoir.

Mais ce n'est pas une raison pour le transformer en infail-
liblé et en impeccable, et pour nous joindre aux panégyristes
qui, confondant le panégyrique et l'histoire, prônent ses doc-
trines sans les discuter sérieusement et exaltent ses vertus
sans reconnaître ses défauts.

Il semble que le nombre de ses admirateurs grandisse
non seulement en France, où des catholiques-romains cherchent
à en faire un « grand penseur » et un « Père de l'Eglise », mais
même en Angleterre. Si cette dernière assertion est fondée,
c'est simplement un indice que l'Angleterre est bien changée,
qu'elle se rapproche de Rome, oublieuse du temps où elle
considérait Newman comme un traître et où les romanistes
eux-mêmes étaient hostiles à leur nouveau frère. Ces change-
ments de température ecclésiastique, de dénigrement et d'en-
gouement, ne touchent pas au fond des choses. Nous croyons
toutefois que le temps approche, où une étude objective et
impartiale de la théorie de Newman sera nécessaire. Elle ne
sera pas difficile. En deux mots, en voici le canevas et le
résultat : Newman s'est d'abord attaché à la notion de la Tra-
dition comme à une notion fondamentale, puis il l'a à peu
près identifiée à celle du développement. Sur ce dernier point,
il a posé quelques principes dont plusieurs sont excellents
pour établir les conditions du vrai développement, qui ne doit
pas être une altération. Puis, passant des principes à l'applica-
tion en ce qui concerne l'Eglise romaine (qu'il a confondue
avec l'Eglise catholique), il s'est complètement mépris et a
pris, de fait, des altérations pour un développement. Newman
n'était ni un historien ni un dogmatiste, mais seulement un
sentimentaliste, inquiet et rêveur, qui, même dans ses décisions,
se sentait encore indécis, et qui, lorsqu'un fait lui déplaisait,
l'enveloppait d'un « peut-être », ingénieusement imaginé par sa
fantaisie, mais dénué de toute consistance. Telle est l'illusion
qui résume son œuvre et dans laquelle M. Grappe veut bien
voir « une traînée de lumière » (p. 165).

Newman est la statue dont lord Halifax est aujourd'hui
le bas-relief. On essaie de le rapprocher de Pascal, qui ne fut
jamais un théologien, mais simplement un croyant plein de
géométrie et de sentiment, et qui, en analysant et en justifiant

sa foi, n'a jamais eu la prétention de faire une théorie du développement des dogmes au service de la papauté jésuitico-romaine. Port-Royal était d'un tout autre esprit que le petit Oratoire de Birmingham.

M. Paul Bourget qui a écrit une préface pour ce volume (cruelle énigme!), a rapproché Newman et Renan, parce que Renan a quitté St. Sulpice le 6 octobre 1845 et que le 10 Newman a résolu de se faire « recevoir dans le troupeau unique du Christ ». « Quelles analogies et quels contrastes ! s'écrie M. Bourget (p. XII). M. Wilfrid Ward a été surtout frappé de l'antithèse. *La ressemblance existe cependant.* » Cette ressemblance, c'est la sincérité de l'un et de l'autre. On avouera que ce rapprochement purement subjectif est loin d'éclaircir, encore moins de justifier les théories objectives soit de l'un soit de l'autre. Rapprocher Newmann d'un Ollé-Laprune (p. IX) nous semble, d'autre part, peu avantageux pour Newman. Il y a mieux à dire.

E. M.

REV. JEREMIAH J. KROWLEY : **The Parochial School, a curse to the church, a menace to the nation.** Published by the author, Sherman House, Chicago, Ill. U. St. A.

Cet ouvrage, dédié « to the emancipated Catholic Laity of to-morrow », est fort intéressant par la quantité de documents, très graves, qu'il contient sur l'Eglise catholique-romaine des Etats-Unis, et par la franchise et le courage avec lesquels l'auteur appelle sur eux l'attention du public américain et du monde entier. J'en détache, comme spécimen, ce qui est dit de « l'histoire du Vatican ». L'auteur ne cite que le « Manuel d'histoire ecclésiastique » d'Alzog et les « Vies des papes » de Pastor, parce que ces deux ouvrages sont officiellement recommandés par l'archevêque Purcell de Cincinnati :

« Dr Alzog and Dr Pastor devote hundreds of pages to the dark side of the Vatican history. They say that sin has infected all ranks of the clergy at various times during the existence of the church; that certain popes, while occupying the Pontifical throne, were guilty of immorality — some of them officiated at the weddings of their own children and performed the ceremonies in the Vatican; that many Cardinals were lewd in life; that the lower clergy were corrupt;

that grafting abounded; that the ruling classes, demoralized by clerical rascality, plunged into excesses; that the faith was preserved by the honest, abused, deceived, patient, plain Catholic people; that when the priesthood had the most of wealth and power its sins were greatest; and that money has been wrung from the people to feed the extravagance of priest, prelates, Cardinals and Pontiffs.» Suivent 150 pages de citations (p. 101-154), dont l'extrême gravité frappera tous les hommes de raison et de bonne foi. D'ailleurs, c'est tout le volume qu'il faut lire; et après cette lecture on remarquera d'autant plus ce mot, certainement excessif, mais néanmoins significatif, de l'archevêque Katzer: «I am convinced that Almighty God brought Father Crowley to America to save the Catholic church, and that the present scandal in Chicago — the most terrible that has ever occurred in America — was permitted by Providence to bring to a climax the reign of rottenness, that it might be unearthed, exposed and wiped out.»

Dr. E. LIKOWSKI: **Die ruthenisch-römische Kirchenvereinigung, gen. Union zu Brest.** Aus d. Poln. von Dr. P. Jedzink. Freiburg, Herder, 1904.

Der Verfasser hält seine Arbeit „für um so zeitgemässer, als sie sich begegnet mit dem offenkundigen Bestreben des heiligen Vaters Papst Leo XIII., die schismatischen Kirchen des Orients mit der römischen zu vereinigen“ (Vorw. X). Er weist hin auf die Apostolischen Schreiben „Præclara gratulationis“ und „Orientalium dignitas ecclesiarum“, sowie auf die im Jahr 1896 vollzogene Einsetzung einer beständigen Kommission, bestehend aus mehreren Kardinälen und Theologen, deren Aufgabe es ist, geeignete Mittel zur Verwirklichung der Idee einer Wiedervereinigung der Kirchen des Ostens und des Westens in Anwendung zu bringen. Und er gibt der Hoffnung Ausdruck, „dass die schismatisch-russische Kirche, der mächtigste Zweig der orientalischen Kirche, sich einst mit der allgemeinen Kirche verbinden werde“ (Vorw. XI). Auf diesen Ton ist das ganze Buch gestimmt. Dem Verfasser standen reichliche Quellen zu Gebote, namentlich Handschriften aus dem vatikanischen Archiv, aus dem Archiv der Congr. de prop. fide in Rom, aus dem rutheni-

schen Metropolitan-Archiv zu Lemberg, aus dem Museum der fürstlichen Familie Czartoryski zu Krakau u. a. Er war somit in der Lage, den Gegenstand erschöpfend zu behandeln. Ob auch objektiv? Zwar will er die Schuld nicht verschweigen, die Szlachta und Episkopat den Ruthenen gegenüber auf sich geladen haben, will „offen die Fehler der polnischen Regierung, des lateinischen Episkopates und des polnischen Volkes rücksichtlich der Union aufdecken“ (Vorw. XI), will aber anderseits „entschieden für das Werk der Union eintreten“. Damit aber hat sich der Verfasser der historischen Objektivität begeben. Der Weihbischof Likowski musste den Historiker, das Dogma die Geschichte überwinden. Altmeister L. v. Ranke hat beim Beginne seines Schaffens das Wort gesprochen: „Ich will bloss sagen, *wie es eigentlich gewesen ist.*“ Bei Likowski läuft alles auf die Verherrlichung der Union hinaus. Nicht die Ränke der Jesuiten, nicht die Gewalttätigkeit der polnischen Szlachta, sondern einzig der innere verderbte Zustand der westruthenischen Kirche hat nach Likowskis Meinung — und dabei stützt er sich auf einen russischen Historiker (Lewicki) — hauptsächlich zur Union geführt. Darum widmet der Verfasser den ganzen zweiten Teil seines Buches den inneren Zuständen der ruthenischen Kirche. Danach war die Union eine Tat der Rettung des ruthenischen Volkes! Wir aber haben bereits früher in der „Revue“ (1904, 45. Heft) ausgeführt, *dass diese Union von Brest den Sieg der römischen Kirche in dem jahrhundertelangen Kampfe um den Einfluss auf die Slavenwelt bedeutete.* Wie dieser Einfluss stetig weiter griff, davon erzählen die slavischen Völker von der Moldau und der March bis zur Save und zur Zeta. Und nun träumt Likowski gar davon, dass die „vom heiligen Vater und allen Gläubigen ersehnte Vereinigung (des christlichen Ostens mit dem Westen) trotz aller scheinbaren Hindernisse und Schwierigkeiten vielleicht näher sei, als man gewöhnlich glauben möchte“. *Qui vivra, verra.* SCH.

Dr. G. LÆSCHE: **Die evangelischen Fürstinnen im Hause Habsburg.** Eine historisch-psychologische Studie. Wien, Manz, 1905.

Die Schrift behandelt vornehmlich die Erzherzoginnen *Henriette* von Nassau-Weilburg, die Gattin des Erzherzogs Karl, des Siegers von Aspern, und *Maria Dorothea* von Württemberg, Gattin

des Palatins Erzherzog Josef. Interessant ist es zu lesen, wie die evangelische Gemeinde in Wien auf den Empfang einer Erzherzogin evangelischen Glaubens gar nicht vorbereitet war. Sie besass in der Dorotheergasse ein Bethaus. Ursprünglich war es ein Kloster, von Elisabeth, einer Tochter Maximilians II., Gattin Karls IX. von Frankreich, zur Sühne für die Bartholomäusnacht gegründet. Nach der Klosteraufhebung durch Josef II. wurde das Gebäude 1782 den Evangelischen Wiens verkauft und von diesen zum Bethaus eingerichtet. Aber dieses Bethaus hatte laut Verfügung des Toleranzpatentes keinen Eingang nach der Strasse zu, man konnte nur durch eine Hintertür ins Haus gelangen. Für die Erzherzogin Henriette nun wurde „zum ausschliessenden Gebrauch“ eine Tür nach der Strasse hergestellt, nach ihrem Tode aber 1829 wieder zugemauert. Maria Dorothea, die letzte Protestantin des Habsburger Erzhauses, starb 1855 in Wien. Sie war eine Protestantin strengerer Observanz als Henriette. Metternich soll nach einem Besuche bei ihr das Wort gesprochen haben: „In Zukunft darf mir keine Protestantin mehr in die Familie.“ Tatsächlich soll seitdem das Habsburgische Hausgesetz — es ist in seiner Ganzheit der Öffentlichkeit gegenüber ein Geheimnis — das Verbot gemischter Ehen enthalten. „*Tu felix Austria nube*“ — so mag es auch weiterhin heissen, aber eine Protestantin wird, wie die Dinge seit Pius IX. und Leo XIII. in Österreich stehen, kaum je wieder in das Haus Habsburg hineinheiraten. SCH.

V. DE MAROLLES : **Le cardinal Manning**; Paris, librairie des Sts-Pères, 1905, 2 fr.

Un homme supérieur, a-t-on dit, peut n'avoir eu ni génie, ni talent. Sa supériorité lui venait alors de la grande influence qu'il exerçait dans son milieu plus ou moins étendu. Tel me semble avoir été le cardinal Manning, que M. de Marolles a appelé «le grand cardinal des ouvriers» (p. 208). Dans quelle mesure son influence sur les ouvriers s'est-elle exercée? C'est ce qu'il est difficile à un Français de dire avec exactitude, même après avoir lu les cent pages que M. de M. a écrites sur cette question. La raison en est que les œuvres auxquelles le cardinal a pris part sont des œuvres anglaises, qu'il faudrait étu-

dier sur place, avec des documents anglais, spéciaux et précis, et non dans quelques extraits des écrits de Léon XIII, ou de M. de Mun, ou de M. Raoul Jay, ou de Mgr. Freppel. Je récuse donc toute compétence sur ce point, et je me tiens aux autres parties du volume de l'auteur.

Ce volume est divisé en trois parties: 1° Manning et le protestantisme; 2° Manning et le libéralisme; 3° Manning et le socialisme. N'est-on pas surpris de ne pas voir indiquées deux autres questions plus fondamentales encore: Manning et le christianisme, Manning et le catholicisme? En d'autres termes, quelle idée Manning se faisait-il du christianisme comme religion, et du catholicisme comme représentation du christianisme? Tout théologien de valeur doit avoir sur ces deux points des notions claires et solides. Mais peut-être que l'auteur nous les fera connaître en traitant du protestantisme et du libéralisme de Manning. Voyons la chose de près.

Manning est resté dans le protestantisme jusqu'à l'âge de quarante-trois ans (1851). Pourquoi l'a-t-il quitté? C'est, évidemment, qu'il n'y trouvait pas les garanties de christianisme nécessaires. Et comment ces garanties n'y étaient-elles pas? Comment étaient-elles, au contraire, dans le catholicisme romain? On voudrait voir exposées au long les raisons qui ont déterminé Manning, raisons sans doute religieuses, théologiques, graves en tout cas. Or M. de M. ne les fait pas voir. Il se borne à déclarer que Manning a rompu avec l'Eglise anglicane parce qu'elle lui paraissait « asservie » à l'Etat (p. 38); allusion aux affaires Hampden et Gorham. C'est là tout le fond de la première partie de l'ouvrage. Or, est-ce là une raison religieuse et théologique sérieuse? Comment Manning a-t-il pu attendre jusqu'à l'âge de quarante-trois ans pour s'apercevoir de cet « asservissement » et pour y découvrir la preuve que l'Eglise anglicane était fautive? Quelle démonstration a-t-il faite que le conseil privé de la reine, en prenant la défense du Rév. Gorham contre son évêque, avait rendu hérétique par ce fait toute l'Eglise anglicane? Comment découlait de ce fait, pour Manning, la nécessité de se faire rebaptiser, puis confirmer, puis réordonner (depuis la tonsure même, jusqu'à la prêtrise)? C'est ce que Manning n'a pas expliqué, que je sache, même après s'être fait instruire à Rome par les Pères Passaglia et Perrone.

Et pourquoi a-t-il embrassé le catholicisme romain? Ce serait, paraît-il, parce que la foi positive « ne peut exister qu'au sein d'une Eglise ayant mission et autorité pour déterminer ce que les fidèles doivent croire » (p. 45). Manning a-t-il démontré que l'Eglise universelle à laquelle le Christ a confié le dépôt de sa doctrine et de ses préceptes, était exclusivement l'Eglise romaine? Nullement. Et une fois dans l'Eglise romaine, Manning n'a pas su concilier l'autorité religieuse avec les libertés nécessaires et traditionnelles de l'Eglise; il s'est déclaré ennemi du libéralisme catholique, partisan de l'infailibilité absolue du pape, infailibilité qu'il fallait à tout prix définir comme article de foi! Newman libéral, il l'a combattu et l'a empêché d'être évêque (p. 72-73), ce même Newman qui avait contribué à le faire catholique-romain! Le *Syllabus*, il s'en est fait le défenseur à outrance. Le pouvoir temporel du pape, il en a aussi pris la défense. Quels ouvrages a-t-il publiés pour essayer de justifier soit ses thèses religieuses, soit ses thèses politico-ecclésiastiques? Ils sont peu considérables quantitativement, et moins encore qualitativement.

Que l'auteur me permette d'observer qu'il n'a pas réfuté suffisamment les griefs qui ont été adressés au « grand cardinal des ouvriers ». Une apologie ne saurait cependant pécher sur ce point. Je me bornerai à le citer. S'il veut bien se relire, il verra qu'il a simplement donné le démenti aux adversaires du cardinal; mais un démenti n'est pas une réfutation.

« Comme il le confesse dans ses notes intimes, Manning se sentait appelé à *prendre* dans l'Eglise catholique en Angleterre une situation influente, sans pourtant rien faire de lui-même pour se pousser en avant. Ses détracteurs n'ont pas manqué de l'accuser d'*ambition*, et dans diverses circonstances ils découvrent des mobiles d'*intérêt personnel*. Ce jugement est aussi faux qu'injurieux (p. 55)... Il a été accusé d'avoir mené de sourdes intrigues et d'avoir agi par ambition personnelle. Jusqu'à un certain point, *les apparences sont contre lui*; tandis qu'il travaille à délivrer le cardinal d'un collaborateur *gênant*, sa propre situation grandit. Nommé procureur par le cardinal en 1859, il est créé protonotaire apostolique, revêtu de la prélatrice en 1860, et déjà on peut entrevoir pour lui l'ouverture de la succession *dont il a évincé Errington*. L'évé-

nement devait *réaliser ces prévisions* » (p. 63). Les lecteurs jugeront.

Manning avait-il fait, du moins, des études théologiques suffisantes pour légitimer les positions qu'il a occupées et les attitudes dominatrices qu'il a prises? Il suffit d'en appeler aux faits. M. de M. raconte qu'il fut de bonne heure ambitieux: « *aut Cæsar aut nihil*, disait-il dans son jeune enthousiasme » (p. 4); que son penchant l'entraîna vers la carrière politique plutôt que vers l'état ecclésiastique auquel son père le destinait d'abord (p. 5); que cependant, après la ruine financière de son père et « après de rudes combats intérieurs », « il prit courageusement son parti », étudia la théologie et se fit prêtre en 1832 (p. 6). Combien de temps étudia-t-il la théologie? On ne le dit pas. En 1833, il devint suffragant de Livingston, épousa la fille, très riche, de son curé, vécut dans le « luxe », avec « ces chevaux qu'il aimait et dans la connaissance desquels il était passé maître » (p. 7), etc. En 1840, il fut nommé, à trente-deux ans, archidiacre du diocèse de Chichester, etc. On sait comment il arriva à l'archevêché de Westminster. Les quelques publications parues sous son nom, sont plutôt mystiques et dénuées de toute valeur doctrinale. E. M.

Albert MATHIEZ: **La Théophilanthropie et le culte décadaire** (1796-1801). Paris, Alcan, 1904, in-8°, 753 pages. — **Les origines des cultes révolutionnaires** (1789-1792). Société nouvelle de librairie et d'édition, 1904, in-8°, 151 p.

Les cultes révolutionnaires ayant été longtemps, d'après M. Mathiez, très mal connus, il a entrepris de refaire leur histoire pour arriver à reviser le jugement porté sur eux. Laissant de côté les cultes de l'an II, culte de la Raison et culte de l'Être suprême, déjà connus par le livre de M. Aulard, l'auteur nous donne aujourd'hui un gros travail de plus de 700 pages sur la *Théophilanthropie et le culte décadaire* et une étude moins développée sur *Les origines des cultes révolutionnaires*.

En premier lieu, il est établi maintenant que la théophilanthropie est une institution d'origine privée; qu'elle fut fondée non par le gouvernement, mais, au contraire, après quelques

essais antérieurs, par un homme obscur et sans lien avec le pouvoir, le libraire *Chemin*. Le Directeur La Revellière, qui passe pour avoir été le créateur de la nouvelle secte, ne fit que la protéger après sa fondation et ses premiers succès. C'est alors que les théophilanthropes, d'abord modestes et tolérants, s'installèrent partout dans les églises et engagèrent la lutte avec les catholiques. M. Mathiez établit ensuite, avec toutes les preuves à l'appui, que le succès de la théophilanthropie fut considérable non seulement à Paris, mais dans les départements, l'Yonne en particulier. On fut même un moment très inquiet de ses progrès rapides. Les théophilanthropes cherchaient à gagner la faveur du parti des « philosophes » en donnant à leurs cérémonies un caractère laïque, mais ils se brouillèrent bientôt avec le Directoire. A la fin de l'an VI, ce dernier leur suscita une concurrence, en organisant les fêtes du Décadi qui enlevèrent sa clientèle à sa nouvelle religion. Après la signature du concordat, le nonce réclama la suppression des dissidents et les théophilanthropes furent chassés des églises. M. Mathiez présente dans son livre la ou les religions chrétiennes comme ayant un caractère « anti-social », et il a tort ici de confondre le clergé avec l'Eglise, ou les diverses Eglises entre elles, quand il rencontre des hostilités contre les institutions démocratiques, mais cela ne touche en rien à la valeur historique de son travail.

Le second ouvrage sur *Les origines des cultes révolutionnaires* est plein d'intérêt, en raison surtout de la thèse qu'il y soutient. Pour lui, les cultes révolutionnaires ont été non des expédients politiques comme on le croit d'ordinaire, mais de vraies manifestations religieuses, et il y a une religion révolutionnaire comme il y a une religion juive, chrétienne ou musulmane. Une nation ne peut vivre sans une foi et un culte; de là les projets de religion civile élaborés par de Moÿ et Gohier par exemple, d'où sortent directement les cultes philosophiques et déistes de l'an II, puis la théophilanthropie et le culte décadaire. On pourrait bien chicaner M. Mathiez sur son affirmation « qu'il a existé une religion révolutionnaire, analogue *en son essence* à toutes les autres religions », ou sur cette assertion que la Réforme et la Révolution, ces deux grandes crises, loin d'être l'une religieuse et l'autre sociale, sont l'une et l'autre sociales et religieuses *au même degré*; mais cela

nous mènerait trop loin, sans du reste nous empêcher de redire que le livre de M. Mathiez sur les origines des cultes révolutionnaires est un livre abondamment et solidement documenté.

A. C.

Dr. H. MELTZER: **Luther als deutscher Mann.** Tübingen, Mohr, 1905.

Folgende Charakterzüge scheinen dem Verfasser für Luther als deutschen Mann besonders bezeichnend zu sein: sein gewissenhaft bedächtiges Vorgehen im Anfang, seine wuchtige, derbe Tapferkeit gegen die erkannten Gegner, seine innerliche Milde und Zartheit, die konservative Mässigung seines revolutionären Geistes. Der Verfasser führt dies einzeln unter Beweis durch, ein Wort Treitschkes voranstellend, welches der Betrachtung die Farbe gibt: Die Tat der Befreiung ging aus den Kämpfen des ehrlichen deutschen Gewissens hervor. . . . Durch alle Qualen mönchischer Busse hat Luther den Himmel stürmen wollen, doch immer wieder klang es in seiner Seele: O meine Sünde, Sünde, Sünde! — bis dann endlich das Wort des Apostels von der Rechtfertigung durch den Glauben zündend in sein Herz schlug. Und nun kam sie über ihn, die Wandlung des innern Menschen. . . , er ergab sich gläubig der Gnade des lebendigen Gottes und wagte, dieses seines Glaubens zu leben. Der ganze Gegensatz romanischer und germanischer Empfindung tritt uns vor die Augen, wenn wir diese Seelenkämpfe Luthers vergleichen mit den innern Anfechtungen, welche späterhin der Rittersmann der wiederhergestellten alten Kirche, Ignatius von Loyola, zu überwinden hatte. Der Spanier entledigt sich seiner Pein durch den Entschluss, diese Wunden seiner Seele nie mehr zu berühren; der Deutsche beruhigt sich erst, sobald sein Gemüt überzeugt ist, und alle Zweifel vor der Gewissheit einer innerlich erlebten Wahrheit schwinden. . . . In einer Zeit, in welcher es im deutschen Vaterlande erlaubt ist, Luther zu schmähen, muss des Verfassers streng sachliche, vornehm und warm gehaltene Schrift als sehr zeitgemäss betrachtet und begrüsst werden.

SCH.

RUD. OTTO: **Naturalistische und religiöse Weltansicht.** Tübingen 1904. 296 S. Mk. 3.

Das Werk gehört in die Reihe der von H. Weinel herausgegebenen „Lebensfragen“ und behandelt in übersichtlicher, leicht verständlicher Form das gesamte durch den Titel bezeichnete Gebiet, wie es in der modernen Zeit mit seinen Kämpfen, Widersprüchen und Versöhnungsversuchen, seinem Behaupten und Verneinen vor uns liegt. Die einzelnen Abschnitte behandeln: Fromme Weltansicht, Naturalismus, Grundsätzliches, Darwinismus, mechanistische Lebenslehre, Selbständigkeit und Freiheit des Geistes, Welt und Gott. Beigegeben ist ein durch Begriffserklärungen wertvolles Register. Zugleich als Probe für den Standpunkt des Verfassers seien folgende Worte aus dem Abschnitt „Welt und Gott“ wiedergegeben: „Frömmigkeit besteht selber darin, dass im Zeitlichen das Ewige, im Endlichen das Unendliche, dass Gott in der Welt wirkend, sich betätigend, sich offenbarend geglaubt und erfahren werde, und dass Grund und Ursache alles Seins in ihm liege. Sie hat dafür Namen wie Schöpfung, Leitung, Selbstoffenbarung Gottes in Welt und Geschehen, und von den *Mysterien*, die durch diese Namen bezeichnet sind, lebt sie. Die *Mysterien* selber besitzt sie schon in undeutlichen oder ganz naiven Vorstellungsformen, längst bevor sie versucht, sich begrifflich über sie Rechenschaft zu geben. Beginnt die Dogmatik mit dem letzteren, so pflegt sich gewöhnlich in irgend einer Form die hölzerne, steife Lehre vom concursus, vom influxus ordinarius und extraordinarius mit vielen anderen Subtilitäten auszubilden, die doch nichts anderes sind als Versuche, das göttliche Wirken selber wieder zu verendlichen und wie eine Kraft neben Kräften zu denken. Man scheidet reinlich zwei Ursachenreihen: nämlich das System der innerweltlichen Ursachen und Wirkungen, nach denen alles natürlich fortgeht, die „*causæ secundariæ*“, und daneben immer mitwirkend und auf jene einfließend die göttliche Ursächlichkeit, die durch leisen und feinen Druck jene in Ordnung hält und auf die rechten Ziele lenkt, und die noch wieder als „*extraordinaria*“ in den Wundern und Zeichen sich kundgeben kann. Aus dieser Doppelwirkung kommt alles Geschehen zu stande, und darin bestehen Lenkung, Fügung, Vorsehung, natürliche Offenba-

rung. Eine solche Vorstellung ist höchst primitiv und oben-
drein gegen die Frömmigkeit selber ungünstig, denn das My-
sterium ist hier reinlich aufgelöst und nach Rubriken verteilt,
und alles ist ganz „einfach“ geworden. . . . Es geht nicht an,
zwei Ursächlichkeiten künstlich zu unterscheiden und der Welt
zu geben, was angeblich der Welt, und Gott, was Gottes ist.
Aber hinweisen lässt sich auf die Unzulänglichkeit unserer
kausalen Betrachtung überhaupt und auf die Schranken unserer
Erkenntnis. Indem wir feststellen, dass alles Geschehen nach
Ursachen verknüpft sei, haben wir noch gar nichts eingesehen
von dem, wie innerlich und eigentlich die Dinge zugehen. Jene
qualitative Bewirkung und Veränderung ist uns nach dem *Wie*
ihres Zustandekommens, nach dem, was sie eigentlich und
innerlich ist, verborgen. . . . So bleibt das Mysterium in Kraft,
und an seine Stelle tritt nicht das Surrogat einer viel zu plau-
sibeln und eben so hausbackenen dogmatischen Theorie. Beim
Bekennen des Mysteriums aber in Ruhe stehen zu bleiben, er-
laubt uns die Besinnung auf die Natur und die Antinomie
unseres Erkennens. — Ganz ebenso ist es mit dem, was Fröm-
migkeit mit Schöpfung bezeichnet. Im Gefühle vollendeter
Andacht, im Erlebnisse der Abhängigkeit und Bedingtheit
schlechthin wird Kreatur sich ihrer als Kreatur bewusst und
erlebt in völliger Klarheit, was sie sei: „Kreatur“ und „Ge-
schaffensein“. Die dogmatische Lehre aber ist hier wieder ein
Surrogat des Mysteriums, und wieder weist uns kritische Selbst-
besinnung viel richtiger als Schöpfungslehren, die als Aus-
drucksmittel frommer Rede und Dichtung völlig am Platze,
aber als eigentliche Erkenntnisse ganz unzulänglich sind. Diese
Welt als anfangende weder denken noch *nicht* denken können,
das ist das erkenntnismässige Analogon dessen, was Frömmig-
keit im Mysterium erlebt, und diese Welt als die zufällige und
bedingte gründen lassen im ewigen notwendigen Sein, wobei
uns alle Vorstellungen von einer zeitlichen oder andern Form
des Gegründetseins verschwinden, das ist das Analogon zu
dem, was Frömmigkeit im andächtigen Gefühle unmittelbar
und viel deutlicher, als Begriffe es vermitteln können, besitzt
und weiss von dem Verhältnisse Gottes zur Welt.“ G. M.

J. PAYOT : **La Croyance, sa nature, son mécanisme, son éducation**; 2^e édition; Paris, Alcan, 1905, in-8°, 248 pages, 5 francs.

M. Jules Payot, recteur de l'Académie de Chambéry, est à la fois philosophe et pédagogue. Malheureusement sa philosophie et sa pédagogie ne semblent pas d'accord. Autant je trouve sa pédagogie excellente, autant sa philosophie me semble défectueuse, souvent même erronée.

Je regrette que la place me manque pour en discuter quelques points. Il ne serait pas difficile, je crois, de montrer qu'il a tort de conclure du relativisme de nos connaissances à un « scepticisme radical » (p. 103), surtout lorsqu'il est lui-même si personnel et si tranchant, tombant sur « la majorité des savants de notre époque » (p. 157-158) et prodiguant à ses adversaires le qualificatif de « très superficiels » (pp. 188, 205, etc.). Un sceptique radical ne saurait parler avec cette assurance.

Il ne serait pas difficile non plus de relever maints sophismes, arguments où l'on conclut de *souvent* à *toujours*, et où le subjectif semble nier, ou à peu près, l'objectif. Bien faible aussi me semble la thèse dans laquelle, sous prétexte que la personnalité n'est qu'un « phénomène passager » (p. 161), l'auteur nie l'immortalité personnelle de l'âme. Qu'il me permette de le renvoyer aux savants ouvrages du doyen de la Faculté des sciences de Montpellier, M. Armand Sabatier. Là où il paraît surtout peu logique avec lui-même, c'est lorsqu'il convie des consciences « provisoirement » personnelles et destinées au néant, à tout envisager *sub specie æternitatis*, à supporter toutes sortes de sacrifices, à « collaborer de toute notre énergie aux desseins présumables de l'Insondable Puissance » (p. 163). Comment veut-il que, si nous ne sommes que « l'expression transitoire de l'essence des choses », nous nous imposions la tâche héroïque d'être des expressions « aussi adéquates que possible des lois éternelles de cette essence » (p. 244)? Comment le *non éternel* pourrait-il être une expression, même non adéquate, des lois *éternelles* de l'essence des choses? M. Payot semble aussi confondre l'énergie primitive des êtres avec la volonté, et faire de celle-ci une force antérieure à l'intelligence. Oh! sans doute chacun est libre de donner de la

volonté, considérée jusqu'ici comme une force morale qui implique l'intelligence et la conscience, une définition tout autre, mais encore faudrait-il la justifier autrement que par des questions de muscles. Tous les passages où M. Payot parle du rôle des muscles et affirme que « l'action » n'est possible que par nos muscles (p. 197), sont obscurs et laissent fort à désirer. Etc., etc.

Mais, si Kant a corrigé dans sa *Critique de la raison pratique* les abus de sa *Critique de la raison pure*, M. Payot a su, lui aussi, se soustraire, dans ses conseils pratiques et pédagogiques, à maintes erreurs de sa philosophie. Il y aurait des pages nombreuses à citer, à méditer, à commenter. Les lecteurs sérieux n'y manqueront pas. Ils remarqueront, entre autres, celles où l'auteur montre comment les croyances religieuses, et en général toutes les convictions fermes, ne naissent pas d'idées « sèches », mais d'idées « senties ». Ils auraient tort toutefois d'en conclure que la foi n'est que sentimentalité, car elle est formée avant tout d'idées, idées qui doivent être claires, nettes, solides. Ils remarqueront aussi la page où M. Payot, tout en reprochant à l'Eglise (il veut dire l'Eglise romaine) de « violenter si brutalement notre nature », semble admirer ses succès dans la production des vocations religieuses « en nombre considérable » (p. 235); celle où il trouve le culte de cette même Eglise « admirablement conçu » (p. 225); celle où il prétend que la foi catholique (il parle toujours de la romaine) est « la seule qui prétende s'emparer de l'homme tout entier » (p. 201). Nos lecteurs n'auront pas de peine à remarquer combien l'auteur, dans ces questions, s'abuse : car les vocations vraiment religieuses sont rares, et l'histoire montre tous les jours ce qu'il faut penser de la vie conventuelle romaine; d'autre part, les cérémonies du culte romain, loin de développer la vie intérieure, conduisent à un mécanisme et à un matérialisme qui, au fond, n'ont plus rien de religieux; enfin, est-ce s'emparer de l'homme tout entier que de le laisser en proie à mille doutes, à mille contradictions d'esprit, comme cela arrive dans une quantité de prétendus croyants, ou de détruire chez d'autres toute raison, sous prétexte d'obéissance, et même tout sentiment filial et autre? Bien faible aussi est la théorie sur le dogme, d'après la définition du P. Schwalm (p. 202). En somme, nous attendions beaucoup mieux de la part de l'auteur de *L'Education de la volonté*.

E. M.

E. ROCHAT: La « Revue de Strasbourg » et son influence sur la théologie moderne; Genève, Kündig, 1904.

Nous sommes quelque peu en retard pour analyser l'important travail de M. le D^r Ernest Rochat, pasteur de l'Eglise de Genève, sur *la Revue de Strasbourg et son influence sur la théologie moderne*. Ce travail de 400 pages constitue la thèse doctorale de M. Rochat. C'est dire qu'il a suffisamment subi l'épreuve des critiques universitaires, officielles et non officielles, professorales et confraternelles. Nous avons même trouvé quelques-unes d'entre elles excessives et en désaccord avec la logique autant qu'avec la charité. Cette observation, du reste, ne concerne en rien le catholicisme, la thèse et le livre de M. le D^r Rochat ayant pour terrain le protestantisme genevois. Ce fut sinon une lutte, du moins une joute éphémère, vive et brillante, ressuscitée d'antan, entre l'orthodoxie et le libéralisme. Nous ne prendrons pas parti dans le débat, l'objet de nos revendications anciennes-catholiques portant sur un autre terrain. Nous nous contenterons d'analyser brièvement le travail de M. Rochat, qui se range ouvertement, on le sait, parmi les plus décidés des pasteurs libéraux de Genève. Il étudie dans son livre l'histoire de la théologie française moderne (protestante) pendant la seconde moitié du XIX^e siècle. Le mot de *moderne*, dit l'auteur lui-même, marque le contraste avec la théologie traditionnelle, qui jusque-là régnait à peu près sans conteste. La tendance nouvelle a eu pour organe la *Revue de Strasbourg*. C'est à ce périodique, dont la publication a duré dix-neuf ans, de 1850 à 1869, qu'ont collaboré les hommes qui se sont efforcés « de renouveler la pensée religieuse française » (protestante). Entre tous, M. le D^r Rochat en distingue quatre, Colani, Schérer, Reuss et A. Réville. Après avoir donné, dans deux chapitres successifs, un aperçu sur la théologie allemande au XIX^e siècle et sur la théologie dans les pays de langue française, il étudie avec l'apparition et à la lumière de la *Revue de Strasbourg*, d'abord les diverses théories de la théopneustie, puis d'une façon plus concrète le Nouveau et l'Ancien Testament. Il aborde ensuite la dogmatique, traite successivement du rationalisme, de la foi, du salut, du péché, des miracles et de la question christologique de 1850 à 1858; enfin il montre l'orientation nouvelle qui se dessine

dans la Revue de 1858 à 1869, et qui influe sur les solutions données aux questions de la chute, du miracle, du surnaturel et du Christ, qu'on y trouve abondamment traitées. On comprendra que notre *credo*, à nous anciens-catholiques, nous empêche, par sa précision et sa détermination même, de souscrire sans réserves aux nouvelles et souvent audacieuses théories de la *Revue de Strasbourg*. Nous nous bornerons à faire une observation de pure forme à M. Rochat : c'est qu'il s'exprime souvent de façon à laisser croire que la théologie protestante, moderne ou ancienne, est toute la théologie et que la pensée religieuse française est tout entière contenue dans la pensée protestante : ce serait une étrange erreur, qui n'est pas, nous le savons, dans la pensée de l'auteur, mais qui, par suite de l'imprécision de sa plume, pourrait s'introduire dans l'esprit de quelques-uns de ses lecteurs. M. Rochat conclut ainsi : « Cette théologie (moderne) critique et positive, reposant sur l'histoire et la psychologie, faite de science et de piété, est, nous en sommes convaincus, la théologie de l'avenir... Elle seule est capable de concilier le passé ou la tradition dans ce qu'elle a de juste, de respectable, de saint, avec l'avenir et le progrès. » Mais cette conclusion et ces espérances, nous les répétons, nous anciens-catholiques, en ce qui concerne nos principes, depuis 35 ans, de toute notre conviction et sous toutes les formes. Il ne suffit donc pas de les énoncer, il faut attendre leur réalisation ; c'est pourquoi nous fermerons le livre de M. Rochat après l'avoir loué, mais non sans réserves, sur cette phrase qui le termine : « Le temps appartient à Dieu et la patience d'après Jésus est une des conditions de l'établissement du royaume des cieux. »

D^r A. CHRÉTIEN.

Armand SABATIER : **Comment se fabriquent les âmes?**

Conférence faite à l'Institut psychologique le 13 mai 1904 ;
Paris, 14, rue de Condé ; in-8°, 40 p.

Tout ce qui touche à l'âme touche à la vie même de l'homme, et par conséquent ne saurait être assez étudié. Nos lecteurs connaissent déjà les travaux remarquables du savant doyen de la Faculté des sciences de Montpellier. La conférence du 13 mai 1904 est une nouvelle contribution à l'éclaircissement du grand problème.

Hélas! nous sommes loin d'un éclaircissement définitif. Ce que la science accumule sur le point en question, n'est qu'une série d'éclairs qui nous montrent la profondeur de l'abîme sans nous l'expliquer. M. Sabatier est le premier à l'avouer: « Si nous savons, dit-il, qu'il y a quelque chose de spécial dans la forme, dans l'architecture intime, et dans le contenu chimique de ces cellules, nous n'avons, d'autre part, *aucune explication satisfaisante* de la relation qu'il y a entre ces caractères matériels de la cellule et les phénomènes psychiques dont elle est le siège. Ainsi que le dit justement Ramon Cajal, ni le matérialisme, ni l'ancien spiritualisme n'expliquent comment un phénomène de *mouvement* parvenu à la première couche de l'écorce cérébrale s'y convertit en une chose d'un ordre si différent que l'est un fait de conscience. Nous paraissions donc sur ce point dans une obscurité profonde » (p. 27). Et encore: « La science ne connaît la nature et le fond de rien; elle ne connaît que des rapports, des relations, des analogies et des ressemblances et des différences; et ses explications consistent en définitive dans des rapprochements avec des faits connus antérieurement. Le savant pense avoir donné l'explication d'un phénomène quand il a démontré qu'il a des analogues et qu'il n'est pas entièrement nouveau. Il ne va pas plus loin » (p. 34).

En présence d'un tel aveu, à quelle modestie le vrai savant ne se sent-il pas tenu! Cependant, cette même science qui est si avare de clartés, veut bien nous accorder des lueurs, et ces lueurs réunies, fortifiées l'une par l'autre, peuvent nous guider. Je ne saurais analyser ici cette conférence si pleine, qui n'est elle-même qu'une analyse. Je voudrais plutôt prier l'auteur de nous donner le plus tôt qu'il pourra les explications supplémentaires auxquelles il fait allusion, quand il dit: « Il me resterait *beaucoup à dire* sur ces importants et difficiles sujets que je dois me contenter d'ébaucher... On peut produire *bien des arguments* en faveur de cette idée que l'âme est le résultat de l'accumulation et de l'organisation des énergies cosmiques transformées et accumulées » (p. 34). Ce sont ces arguments que nous voudrions qu'il nous donnât avec plus de détails que ceux qu'il a résumés dans les pages 22-34, magnifiques mais insuffisantes. Il nous met sur la voie, mais ne nous conduit pas assez loin. Nous voudrions mieux voir comment

« la matière est de l'esprit rudimentaire » (p. 21); comment l'énergie générale de l'univers peut revêtir à la fois une forme supérieure qui est l'esprit, et des formes inférieures de forces mécaniques, physiques, chimiques, psychiques (p. 28); comment, selon le mot de Lavoisier, « la lumière (c'est-à-dire les forces cosmiques) est le principe du sentiment et de la pensée » (p. 28); etc., etc.

M. Sabatier ne se dissimule pas que des lecteurs l'accuseront de matérialisme, jusqu'à nier même l'immortalité de l'âme. Il repousse avec fermeté ces deux accusations. Citons ces beaux passages : « Le système que je défends ne fait pas sortir l'esprit de la matière; mais considérant l'Univers comme essentiellement constitué par l'énergie, et l'énergie comme étant de l'esprit sous des formes diverses et parvenu à des degrés différents de dignité; considérant aussi la matière comme n'étant au fond qu'une forme contingente et passagère que s'est donnée l'esprit pour opérer son perfectionnement progressif par la lutte et par l'effort vers des concentrations, des localisations et des organisations de plus en plus personnelles, je ne saurais être accusé de matérialisme, mais bien plutôt considéré comme le prôneur d'un spiritualisme suprême, puisque, à mon sens, tout est esprit, tout, même la matière, a pour point de départ l'esprit, et tout retourne à l'esprit » (p. 36).

Quant à l'immortalité de l'âme, elle est non seulement possible, mais probable (au point de vue strictement scientifique) : car on peut admettre que l'organisme matériel actuel peut être remplacé par une forme de l'esprit différente de ce que nous appelons la matière, c'est-à-dire par une autre matière qui est restée inaccessible à nos sens. « Rien, dit l'auteur, ne nous permet d'affirmer qu'il n'existe pas de matière différente de celle que nous connaissons... Une matière plus subtile, moins matérielle que la matière actuelle, une matière inaltérable pourrait servir de support et de lien aux éléments de l'âme séparée du corps terrestre. C'est là une hypothèse dont j'ai soutenu la possibilité dans mon *Essai sur l'immortalité*. Mais cette hypothèse n'est pas elle-même nécessaire : car, si la matière n'est qu'une forme sensible et contingente de l'esprit, n'est que de l'esprit devenu sensible, si elle a été l'œuvre de l'esprit en vue du perfectionnement de l'esprit par

l'accumulation localisée et la formation des personnalités, il est certes possible d'admettre l'esprit débarrassé de cette forme volontairement acquise et volontairement abandonnée.» Que l'auteur me permette de l'interrompre pour lui demander comment cette forme est *volontairement acquise et volontairement abandonnée*.

Il ajoute (p. 37): «Et si la forme matérielle a été nécessaire pour cette œuvre d'accumulation et de perfectionnement, rien ne permet d'affirmer qu'un système de forces, qu'un groupement énergétique ne puisse acquérir une cohésion suffisante, une solidarité entre ses éléments qui lui permette de conserver son autonomie en dehors de tout appui matériel.» Les pages 38 et 39, où il insiste sur ce point de vue, sont fort belles. Prière donc aux lecteurs sérieux de méditer et d'approfondir toute cette substantielle conférence; et prière instante à l'auteur de la compléter par toutes les considérations que sa science lui inspirera. Nous lui en serons profondément reconnaissants.

E. M.

Der Salzburger Kulturkampf. Zeitgeschichtliche Geisteskämpfe aus den Jahren 1900 bis 1904, aus Blätterstimmen gesammelt und herausgegeben vom Salzburger Hochschulverein. Salzburg, Höllrigl, 1904.

Das Buch „will aus der Fülle flüchtiger Tagesnachrichten das Bauwerk zu einer künftigen Geschichte des Kampfes zusammentragen, der sich an der Kundgebung des österreichischen Episkopates zu gunsten der Errichtung einer dogmatisch beschränkten Universität entzündet hat“ (Vorw.). Die Fülle der zusammengetragenen Bausteine zeigt die Inhaltsangabe: I. Das Hirtenschreiben des österreichischen Episkopates zu gunsten der Errichtung einer „freien katholischen Universität“ in Salzburg und der katholische Universitätsverein; II. Gründung und Entwicklung des Salzburger Hochschulvereines; der Antrag des Abgeordneten Dr. Sylvester auf Errichtung einer staatlichen Hochschule in Salzburg; III. Der Verein für wissenschaftliche Ferialkurse in Wien und sein erstes Programm zur Abhaltung von Hochschul-Ferialkursen in Salzburg (1903); IV. Die ultramontane Partei in Salzburg und die Ausübung des Vetorechtes durch Österreich im jüngsten Konklave; V. Der Verlauf der

ersten Salzburger Hochschul-Ferialkurse (1903); VI. Allerlei Zwischen- und Nachspiele; VII. Das Programm der zweiten Hochschul-Ferialkurse (1904). Der österreichische Episkopat erklärte in seinem Hirtenschreiben (November 1901) die Gründung einer katholischen Universität für nötig, und Papst Leo XIII. gab dazu seinen Segen. Schon im Jahre 1904 durfte sich der Verein zur Gründung und Erhaltung einer „freien katholischen Universität“ in Salzburg rühmen, an zwei Millionen Kronen gesammelt zu haben. Der „*Civiltà cattolica*“ in Rom ist das noch zu wenig, sie wünscht grösseren Eifer. „È qualche cosa“, schreibt sie, „ma ancora poco al bisogno, e malgrado lo zelo encomiabilissimo dei promotori e collettori, se si va di questo passo, chi è giovine avrà ancora da invidiare per lungo tempo quanto hanno saputo fare in tempo brevissimo i cattolici belgi, francesi e svizzeri. Frattanto le cattedre di pestilenza menano strage fra la gioventù nelle università dello Stato, invase e dominate da professori e studenti ebrei. . . .“ Diese welschen Rüstungen hatten zur Folge, dass sich in Salzburg ein Hochschulverein bildete, der sich die Aufgabe stellte, die Errichtung einer *staatlichen* Hochschule in Salzburg anzustreben. Er erklärte öffentlich: „Der Fehdehandschuh, welcher der freien Wissenschaft hingeworfen wurde, ist aufgehoben, der Kampf angenommen, der aufgedrungen worden ist. . . . Ein Bollwerk für den Klerikalismus in Österreich und Deutschland, ein Zwinguri für freie Forschung und Wissenschaft soll errichtet werden. . . . Die furchtbar drohende Gefahr für Staat und Volk, die die Gründung einer katholischen Universität bedeuten würde, erkennend, hat eine Schar mutiger, freisinniger, deutscher Männer sich gefunden, um als einzig mögliche Abwehr der Bestrebungen des katholischen Universitätsvereines die Errichtung einer *staatlichen* Universität vorzubereiten und damit das ultramontane Projekt zunichte zu machen. . . .“ Die Bestrebungen des Hochschulvereines sind der grössten Beachtung wert. Man erinnere sich nur des Wortes des Generalvikars *Windischmann* aus München: „*Der Besitz der Schule ist im 19. Jahrhundert, was die Besetzung der Bistümer im 11. war: die Entscheidung über die Weltherrschaft.*“ Das gilt heute mehr denn je. Energischste Abwehr ist Pflicht der Selbsterhaltung. Die Schule, von der Volksschule bis zur Hochschule, soll Bildung vermitteln, wie das so treffend schön das Wort über dem Ein-

gang des Sitzungssaales des akademischen Senates zu Wien sagt: „*Vitæ lampada tradunt.*“ Rom aber möchte alles Licht auf Gottes lichter Erde auslöschen. Es ist ein Kampf um Sein oder Nichtsein. Da gilt es, zusammenzustehen, zusammenzuarbeiten, zu retten, was zu retten ist, und das Gerettete zu bewahren!

SCH.

FR. SPITTA: Die Kelchbewegung in Deutschland und die Reform der Abendmahlsfeier. Göttingen 1904. 222 S.

Das Buch gibt zunächst eine ausführliche aktenmässige Darstellung der fast schon unübersehbaren Für- und Widerbewegung betreffs der Einführung des „Einzelkelches“ innerhalb der evangelischen Kirche Deutschlands, nach Ländern geordnet. Das folgende Kapitel behandelt die hygienische, ästhetische und soziale Seite der Kelchbewegung. Den bekannten hygienischen Bedenken gehen die ästhetischen (Ekelempfindung u. a. beim Trinken aus gemeinschaftlichem Kelche) zur Seite. Bei den sozialen Bedenken wird von den Gegnern des Einzelkelches namentlich vorgebracht, dass dieser die verschiedenen Gesellschaftsklassen auch im Gotteshause getrennt halte. Dagegen ist festzustellen, dass der Gesamtkelch gar nicht als Symbol der christlichen Verbrüderung gelten kann (S. 149 ff.). „Nicht der gemeinsame Kelch, sondern der Bruderkuss war bei den altkirchlichen Abendmahlen das Zeichen der Verbrüderung. So hat es die Brüdergemeine (deren theologischem Seminar in Gnadenfeld das Werk gewidmet ist) wieder eingeführt, und dann mit berechtigter Berücksichtigung der geänderten Sitten an die Stelle des Kusses den Handschlag gesetzt. Der ist ein Zeichen, das jeder versteht: die einen Bund treuer Freundschaft und Liebe schliessen, reichen einander die Hand; die um Vergeben und Vergessen dessen bitten, was getrennt hat, tun ebenso. Das ist eine Sitte, die nicht missdeutet werden kann, die auch viel bewusster ist, als das Berühren eines schon gebrauchten Kelches mit den Lippen. Wo sie eingeführt wird, gewinnt man für den sozialen Charakter des Mahles mehr, als man mit dem Gesamtkelch aufgegeben hat“ (S. 151). Das interessanteste Kapitel ist das vierte: „Das Urteil der Gechichte.“ Während die Gegner des Einzelkelches behaupten, dieser sei ein unerhörtes *novum*, sehen

sie nicht, dass bei der von ihnen befolgten Praxis mit dem Brote „die Handlung Christi, wie der Brauch der Kirche, radikal umgeändert ist. Statt des Brotes, das gebrochen und dann dem Einzelnen in die Hand gegeben wird, haben die Lutheraner die Hostie, deren Gestalt und Geschmack nicht einmal an das Brot *erinnert*, bei der (abgesehen von dem Ritus der Brüdergemeinde, nach dem je zwei Hostien zusammengebacken sind) die Handlung des Brotbrechens fortfällt, und die nun, wie Kähler drastisch, aber durchaus zutreffend bemerkt, wie ein Arzneimittel dem Kommunikanten in den Mund gesteckt wird“ (S. 153). Aber der Gesamtkelch widerspricht nach Spitta auch dem Wortlaute der Evangelien, wenn man darin auch den unwiderleglichsten Beweis zu haben glaubt, „dass bei dem ersten Abendmahle Ein Kelch gebraucht worden sei, aus dem die Jünger alle getrunken hätten“. Sp. sucht nachzuweisen, dass „aus“ dem Kelche trinken nach hebräischem, griechischem und auch deutschem Sprachgebrauche die Annahme rechtfertige, dass dabei an den *Inhalt* des Gefäßes, und nicht an dieses gedacht sei. Als weiterer Beweis kann der Kelchgebrauch beim jüdischen Passahmahle dienen, wo jeder seinen Einzelbecher hatte und wofür Sp. das Gutachten der Strassburger Professoren Nowack und Landauer vorbringt (S. 161 f.). Ja, das „*ausgegossen für viele*“ (Mrk. 14, 24) weist „direkt auf die Vorstellung hin, dass der Inhalt von Jesu Becher in die Becher der Jünger ausgegossen ist“ (S. 163 ff.). Ebenso deuten die paulinischen Worte, sowie die ältesten Zeugnisse der Kirchengeschichte auf den Einzelkelch, der zuerst in den apostolischen Konstitutionen im Vollsinn des Wortes aufgegeben erscheint, während man aber vom Gesamtkelch noch weit entfernt ist (S. 171). Diesen findet Spitta zuerst in dem Schreiben Gregors II. an Bonifatius: „Deshalb ist es nicht gehörig, zwei oder drei Kelche auf den Altar zu setzen, wenn Messe gehalten wird“ (S. 175). Das Trinken mehrerer aus einem Kelche mittelst Saugröhren (*fistulæ eucharistiæ*) und zuletzt die gänzliche Entziehung des Gesamtkelches für die Gläubigen stellen dann die weiteste Entfremdung von dem Kelchgebrauch der alten Kirche dar. Der Einzelkelch ist somit kein *novum*, „sondern ein charakteristischer Zug der ältesten Form des Abendmahles“. Derselbe soll aber nicht den „Christuskelch“ (Konsekrationskelch) verdrängen, sondern aus

diesem in die Einzelbecher eingegossen werden. Mit dem Einzelbecher ist die ursprüngliche Tischgesellschaft oder wenigstens ein Ersatz derselben herzustellen (S. 179). G. M.

J. TURMEL: **Tertullien**. Paris, Bloud, 1905; gr. in-16, XLVII-298 pages.

M. Turmel est déjà connu des lecteurs de la *Revue*. Il a publié de remarquables travaux sur l'histoire des dogmes chrétiens. Son dernier ouvrage, *Tertullien*, est un excellent livre de savante vulgarisation. Après une introduction substantielle où est retracée la carrière du docteur africain et où ses œuvres sont discutées, ses doctrines sont analysées sous les quatre chefs suivants: 1° l'apologie du christianisme (contre les juifs et les payens); 2° la défense de l'orthodoxie (contre les hérétiques); 3° la morale chrétienne; 4° la théologie de Tertullien. L'exposition est claire. Dans chaque chapitre les idées de Tertullien sont exposées avec méthode au moyen de citations bien choisies, bien traduites et entre lesquelles se placent les explications nécessaires dans un style bref et lucide. On doit rendre à M. Turmel cette justice qu'il fournit au lecteur tous les éléments d'appréciation. On sait, par exemple, que Tertullien, qui affirme, conformément à Matthieu et à Luc, la conception virginale du Christ, laisse entendre que l'union de Joseph et de Marie devint un véritable mariage après la naissance de Jésus: sans se prononcer en termes exprès sur ce que Tertullien a voulu dire, M. Turmel donne les textes, signale la façon dont St. Jérôme les a compris, ainsi que l'attitude des théologiens modernes devant les textes de Tertullien et le témoignage de St. Jérôme. Il est d'ailleurs évident, par un autre passage que M. Turmel cite au long, que Tertullien ignore les explications qui représentent les frères du Seigneur comme issus d'un premier mariage de Joseph ou comme les neveux de Joseph et de Marie. Au lecteur de conclure. Nous concluons en tout cas cette courte critique, en souhaitant que des études semblables puissent être publiées sur les principaux écrivains ecclésiastiques des premiers siècles. A. C.

E. VACANDARD : **Études de critique et d'histoire religieuse** ;
Paris, Lecoffre, in-16, 1905, 3 fr. 50.

Ce volume contient six études de valeur et d'importance diverses. La première traite des origines du symbole des apôtres; elle sera lue en France avec d'autant plus de profit que la théologie française est plus pauvre sur cette question (p. 4-6). Elle renferme une quantité de renseignements, qui sont malheureusement pêle-mêle. L'auteur commence au IV^e siècle, revient en arrière, reprend sa marche jusqu'au IX^e siècle, etc. L'ordre chronologique pur et simple aurait été plus clair. Toutes les conclusions mériteraient d'être citées (p. 65-68). En voici quelques passages :

« La tradition qui attribue la composition de la formule du *credo* romain aux apôtres eux-mêmes réunis en une sorte de concile pour fixer leur règle de foi est purement légendaire (voir aussi p. 44-45). Bien que Rufin, qui la rapporte, la croie ancienne (tradunt *majores nostri*), elle ne semble pas remonter plus haut que le III^e siècle. Les apocryphes connus sous le nom de *Constitutions apostoliques* et de *Didascalie* ont sans doute contribué à sa formation, dans une certaine mesure. De la sorte, elle serait, en partie du moins, d'origine orientale... La formule récitée au baptême était comme le mot d'ordre de ceux qui étaient initiés aux secrets du christianisme. Il était défendu de la mettre par écrit. Les chrétiens la conservaient avec un soin jaloux. De la sorte, il devenait extrêmement difficile qu'on en changeât le texte. Toute modification n'était pourtant pas impossible. Pourvu que la doctrine fût sauve, il importait assez peu qu'un mot fût changé dans la formule... Cela n'était faisable que parce qu'on n'était pas convaincu de l'origine proprement apostolique du *credo*... La formule du *credo* usitée à Rome remonte sûrement au second siècle. Il est impossible d'en trouver la trace dans les temps apostoliques ...Dès le IV^e siècle, le texte offrait partout des variantes assez considérables. Du IV^e au VII^e, ces variantes allèrent toujours se multipliant, sous forme d'additions, notamment en Gaule. De ces accroissements est résulté le *credo* qui fait loi (!) aujourd'hui dans toute la latinité, le *Textus receptus*. On le rencontre déjà vers la fin du VII^e siècle. Mais il est d'origine incertaine... Il nous paraît plus probable qu'il vient

de la Gaule à qui Rome l'a emprunté...» — Quelle éloquence, dans ces faits, contre les immobilistes qui voudraient transformer les mots en dogmes et déclarer intangibles les formules dites dogmatiques!

La seconde étude est sur les origines du *célibat ecclésiastique*. L'auteur tend à justifier la discipline officielle de l'Eglise romaine, donc l'obligation du célibat ecclésiastique; et il en sera ainsi tant que, pour être impartial, équitable, moral et chrétien dans cette question, on n'aura pas pesé, *d'une part*, tout ce qu'il y a de moral dans le mariage, dans la triple responsabilité qui pèse sur le père de famille (comme individu, comme époux, comme père), dans les innombrables sacrifices qu'il doit s'imposer pour pourvoir aux nécessités matérielles, intellectuelles, morales et sociales de sa famille, pour élever ses enfants dans l'honneur et la paix, etc., et, *d'autre part*, tout ce qu'il peut y avoir d'égoïsme chez un célibataire qui n'a d'autre charge que lui-même. Nous le disons hautement, quelle que soit la perfection à laquelle puissent s'élever les célibataires « par vertu » et non « par fonction », cette perfection n'est que très peu de chose en comparaison de celle qui est nécessaire dans la vie de famille. Mais passons. Pour le moment, les écrivains papistes sont obligés de soutenir la thèse officielle de leur Eglise. Tant pis pour eux et pour leur Eglise. Des nombreux renseignements historiques produits par M. l'aumônier du lycée de Rouen, il résulte : que le parti des moines et de la virginité monacale s'est toujours efforcé de combattre le clergé marié; et, comme il ne pouvait pas empêcher le mariage des ecclésiastiques, il résulte qu'il a poussé maints conciles provinciaux à statuer que les ecclésiastiques ne se marieraient pas après l'ordination, et que ceux qui s'étaient mariés avant vivraient avec leurs épouses comme avec des sœurs; que ces décisions n'ont jamais été sérieusement observées, notamment en ce qui concerne ce second point; que l'histoire est là pour le prouver; que M. Vacandard lui-même est bien obligé d'en convenir (p. 111-114, 117-119); que la lutte continua ainsi jusqu'au concile de Trente, jusqu'à nos jours, où les innombrables cas d'immoralité, adultères, rapt, suicides, etc., ne montrent que trop clairement ce que l'on doit penser, non pas du célibat volontaire, honnête et saint, qui est à louer, mais du célibat obligatoire, maintes fois hypocrite

et immoral, que le christianisme le plus élémentaire fait un devoir de répudier.

La troisième étude traite des « élections épiscopales chez les mérovingiens ». Je regrette que la place me manque ici pour l'analyser. La question devrait être reprise de plus haut : car elle touche à toutes les Eglises et à toutes les époques, et l'on devrait examiner, à fond, si la façon dont l'épiscopat a été recruté, soit sous le système de l'union de l'Eglise et de l'Etat, soit sous le système de la domination de la papauté sur les Eglises libres, n'a pas été funeste à l'Eglise et au christianisme, et s'il ne serait pas temps d'y remédier énergiquement, en rendant aux fidèles leurs droits dans cette grave question comme dans beaucoup d'autres.

Suivent des études sur les Ordalies (jugements de Dieu), p. 191-215; — sur les papes et la St-Barthélemy (où l'auteur a beau se faire « une âme historique, une âme d'ancêtre », p. 221, pour essayer de justifier Pie V et Grégoire XIII; il n'y arrive pas), p. 219-292; — sur la condamnation de Galilée, (p. 295-387) où l'auteur semble déployer un peu plus d'énergie; où il n'a pas craint de réfuter le P. Grisar, grand admirateur de cette condamnation au point de vue de « l'économie du plan divin » (p. 382), et où, tout en gourmandant les « gens de peu de foi » (!) qui craignent de nouvelles fautes de la part de Rome, il avoue cependant (p. 386) que « le souvenir de la condamnation de Galilée, avec ses suites, pèse toujours comme un cauchemar sur nombre d'intelligences contemporaines;... qu'on peut donc s'étonner que des apologistes, d'ailleurs bien intentionnés, *osent* invoquer les avantages moraux d'une pareille mesure pour essayer de la justifier *aux yeux de l'histoire* », ajoutons : et aux yeux de la dogmatique chrétienne et de la morale chrétienne. E. M.

W. WREDE : **Paulus**. Halle a. S. 1905. 113 S.

Dieses 5. und 6. Heft der I. Reihe „religionsgeschichtlicher Volksbücher“ vereinigt auf engem Raum die gewaltige Fülle der die moderne Paulusforschung umfassenden Fragen und beantwortet sie in der Richtung, welcher die Verfasser jener populären Schriften angehören. Wer in diesem Sinne sich

schnell und umfassend orientieren will, dem ist die vorliegende Schrift nur zu empfehlen. Das erste Kapitel behandelt die Persönlichkeit des Apostels: Jugend, Bekehrung, Grundzüge des religiösen Charakters, menschlich-sittliche Individualität. Die Erscheinung Christi auf dem Wege nach Damaskus war eine Vision, die auf ihn „mit der vollen Kraft einer objektiven Tatsache“ wirkte. Visionäre Veranlagung tritt auch sonst deutlich hervor (S. 16 ff.). Aber in seiner Persönlichkeit lagen starke Elemente, die dem Überfluten des Schwärmerischen einen Damm entgegensetzten: vor allem der auf die Tat gespannte Wille, aber auch der scharfe Blick für die wirklichen Dinge in seinem Gesichtskreise und die Fähigkeit verständigen Denkens. In seinem religiös-menschlichen Charakter ist eine gewisse Ruhmsucht unverkennbar (S. 13), seine Liebe ist bedingt durch das Entgegenkommen, das man ihm gewährt: „Dort, wo man eigene Wege geht, sich ihm nicht hingibt oder gar Widerspruch zeigt, ist er leicht mit den Menschen fertig, wenn er auch leicht wieder zu verzeihen scheint. Er wird oft gereizt, schroff, barsch und bitter und fängt an, zu ironisieren, was er meisterhaft versteht“ (S. 22). Insbesondere das Beispiel der vom Apostel veranstalteten Kollekte enthält „Spuren einer gewissen Biagsamkeit, man darf wohl sagen, Politik, die ungünstiger Deutung eine Handhabe bot.“ Wer die Kapitel des 2. Korintherbriefs über diesen Gegenstand „unbefangen liest und durch die erbauliche Sprache zum Kerne dringt — man muss zuweilen bei Paulus erbauliche Formeln und Floskeln in Abzug bringen — wird kaum einen ganz angenehmen Eindruck haben. Hier redet, wenn auch unbewusst, ein Taktiker, der sich auf Menschen versteht und einige kleine Umwege nicht scheut, um zu seinem Ziele zu gelangen“ (S. 24).

Das zweite Kapitel enthält „das Lebenswerk“ des Apostels: die Mission und das Missionsverfahren, die Gemeindepflege, der Kampf um das Werk. „Als Organisator, als Vater und, wenn man nicht zu sehr an die Beschäftigung mit den Nöten des Einzelnen denkt, als „Seelsorger“ der Gemeinden nötigt Paulus zur Bewunderung“ (S. 37). Äusserst interessant ist das der „Theologie“ des Apostels gewidmete Kapitel mit seinen vielfach eigenen Ansichten: „Die Religion des Apostels selbst ist durchaus theologisch. *Seine Theologie ist seine Religion.* So falsch die Meinung ist, als handle es sich bei ihm um eine

kühle, verstandesmächtig anzueignende, gewissermassen jenseits der Frömmigkeit schwebende „Lehre“, so falsch ist die andere, als liesse sich die Frömmigkeit des Paulus beschreiben ohne die *Gedanken*, mit denen er Christus, seinen Tod und seine Auferstehung erfasst hat“ (S. 48). — „Eine grosse Rolle spielt in dieser Theologie der Gedanke: Was dem Anfänger einer geschichtlichen Reihe widerfährt, das widerfährt damit auch der ganzen Reihe. Adam ist das Haupt einer Menschheit. Er repräsentiert die ganze Gattung Mensch. Was von ihm gilt, gilt deshalb auch von allen, die mit ihm zusammenhängen. Stirbt er, so sterben auch alle, die seinesgleichen sind. Christus ist wieder der Anfänger einer Reihe. Wird er also auferweckt, so alle mit ihm — ohne weiteres. . . . Wir sehen durchaus nicht ein, weshalb man von dem Anfänger auf die folgende Reihe schliessen soll. Wir fragen deshalb sofort nach einer Vermittlung: wie und weshalb hat denn das Erlebnis Adams oder Christi solche Wirkung auf andere? Für Paulus hat die Sache dagegen unmittelbare Evidenz. Er nimmt einen undefinierbaren Zusammenhang zwischen der Gattung und dem Einzelnen an (am deutlichsten ist das bei Christus, da hier jeder Gedanke an eine Vererbung ausgeschlossen ist), und er sieht einen Parallelismus in der Geschichte, der nun einmal so sein sollte, d. h. er denkt unter einem Gesetze, das für uns nicht gilt“ (S. 50 f.; vgl. S. 60 f.). Bezüglich des bekanntesten Gedankens des Paulus, der sog. *Rechtfertigungslehre*, hat die Reformation uns gewöhnt, „diese Lehre als den Zentralpunkt bei Paulus zu betrachten“. Sie ist es aber nicht. Man kann in der Tat das Ganze der paulinischen Religion darstellen, ohne überhaupt von ihr Notiz zu nehmen, es sei denn in der Erwähnung des Gesetzes. . . . Sie ist die *Kampfeslehre* des Paulus, nur aus seinem Lebenskampfe, seiner Auseinandersetzung mit dem Judentum und Judenchristentum verständlich und nur für diese gedacht, — insofern dann freilich geschichtlich hochwichtig und für ihn selbst charakteristisch“ (S. 72; vgl. S. 99 f.). Die wichtigste Frage ist die, dass das Christusbild des Paulus nicht aus dem Eindrucke der Persönlichkeit Jesu, die er nie gesehen hat, entstanden sein kann. Es ist nur dadurch zu erklären, dass er bereits an ein solches Himmelswesen, an einen göttlichen Christus glaubte, ehe er an Jesus glaubte, den er dann in seiner Bekehrung mit jenem identifizierte. Die Keime des

himmlischen Christus liegen aber bereits in der jüdischen Apokalyptik (S. 84 ff.). Im letzten Kapitel: Die Stellung des Paulus in der Geschichte des entstehenden Christentums, wird sein Verhältnis zu Jesus und der Urgemeinde auf Grund des vorhergehenden Kapitels untersucht. Danach ist Paulus als der zweite Stifter des Christentums zu betrachten. Er hat nachweislich, wenn auch nicht ohne eine gewisse Vorbereitung, zuerst die Ideen in das Christentum eingeführt, die in seiner Geschichte die mächtigsten und einflussreichsten gewesen sind: „Dieser zweite Stifter der christlichen Religion hat ohne Zweifel gegenüber dem ersten im ganzen sogar den stärkeren — nicht den bessern — Einfluss geübt. Er hat zwar nicht überall dominiert, namentlich nicht im Leben der schlichten praktischen Frömmigkeit, aber in weiten Strecken der Kirchengeschichte — man denke nur an Konzilien und Lehrstreitigkeiten — hat er den Grösseren, dem er nur zu dienen meinte, ganz in den Hintergrund gedrängt“ (S. 104). G. M.

Petites Notices.

* G. BERKEMEIER: *Hirtenstab und Hirtenschalmei*. Aus einem fünfundzwanzigjährigen Amtsleben. Halle a. S. u. Bremen, C. E. Müller, 1903. — Fragen religiösen und kirchlichen Lebens, pastorale Erlebnisse und Erfahrungen sind es in erster Linie, die uns in dem vorliegenden Buche geboten werden. Der Beruf des Verfassers ferner (als Leiter des grossen Wartburg-Waisenhauses bei New York), den armen Kleinen das Vaterhaus zu ersetzen, die Teilnahme an ihrem Leben und Treiben, die Fürsorge für ihr leibliches und geistiges Wachstum, die Vertiefung in das Kindergemüt mit seinen Fragen und Anliegen (Vorw.), hat in ihm die Gedanken reifen lassen, die an zweiter Stelle als « Aphorismen » zusammengestellt sind. Der letzte Teil enthält eine Auswahl von Gedichten, die der Verfasser bei den Festen der Anstalt und bei verschiedenen Anlässen in Haus und Familie geboten hat. Aus allen diesen Darbietungen spricht ein warmes, wohlmeinendes Gemüt. Wir wünschen dem Buche den besten Erfolg. SCH.

* James CHRYSAL, M. A.: *The Third World Council (Ephesus, 431)*. Vol. II, which contains all of Acts II. to VI.

inclusive, with matter between the Acts. — James Chrystal, publisher, 2 Emory Street, Jersey City, New-Jersey, U. S. A. 1904, in-8°, 472 p. — *La Revue* (juillet 1895, p. 622) a déjà appelé l'attention des théologiens sur le premier volume de cette importante publication, notamment en ce qui concerne la doctrine de St. Cyrille d'Alexandrie sur l'eucharistie (doctrine absolument contraire à la transsubstantiation romaine). Nous ne pouvons que recommander aussi l'étude de ce second volume. L'auteur, dans sa préface, prend à partie le mouvement d'Oxford, notamment Newman, Pusey et Keble. Citons en particulier le passage suivant : „As a result of that ignorance of the utterances of the Universal Church by its leaders, the Oxford Movement of A. D. 1883, has been in doctrine, discipline, rite, and custom, a merely Latinizing, Romanizing, Anti-Catholic, Anti-Anglican, Anti-Reformation Movement, which has carried hundreds of the clergy and thousands of the laity to Rome, and, as cardinal Vaughan has lately testified, has resulted in such anarchy that to day nearly every doctrine of Rome is preached and practised in the Church of England by its own clergy. Aye, the "Church Review", and organ of the Romanizing party in England, itself, according to the *Romanizing Churchman* of New-York of October 27, 1900, p. 504, openly testifies." De savantes notes commentent le texte des documents. Il n'est pas inutile de remarquer que, parmi les souscripteurs de cet ouvrage, figurent des archevêques, des évêques, des prêtres et des laïques, soit de l'Eglise épiscopale des Etats-Unis, soit de l'Eglise d'Angleterre.

* J. N. ESPENBERGER: *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik*. Mainz, Kirchheim, 1905. — Ce volume doit être étudié en même temps que les récents travaux de M. Turmel; ceux-ci embrassent une époque plus étendue. Les théologiens scolastiques que M. Espenberger cite, sont répartis en quatre groupes: 1° le groupe anselmien: Anselme, Odon de Cambrai et l'auteur encore inconnu de l'*Elucidarium*; — 2° le groupe spécifiquement augustinien: Hildebert de Tours, Hugues de St. Victor, Robert Pullus, le moine Hervey, Guillaume de St. Thierry, Pierre Lombard, Gottfried d'Atmont, Roland (Alexandre III), Philippe d'Harweng et Pierre de Poitiers; — 3° le groupe appelé « hétérodoxe » par l'auteur: Abélard et Hugues de Rouen; — 4° divers: Bruno

d'Asti, Rupert de Deutz, Bernard de Clairvaux, Isaac de Stella, Alain de Ryssel, et un auteur inconnu du XII^e siècle. L'auteur termine son étude par un exposé en sept points (p. 181-184).

* FISCHER: *Napoleon I.* Lebens- und Charakterbild, mit besonderer Rücksicht auf seine Stellung zur christlichen Religion. Leipzig, Schmidt & Günther, 1904. — Eine recht sonderbare Schrift: eine Apologie Napoleons in religiöser Beziehung. Von allen Seiten trägt der Autor Material zusammen, aber den Wahrheitsbeweis für seine These kann er nicht erbringen. Wie denn auch? Napoleon machte die Rechte der Staatsgewalt gegen die Kirche auf das eifrigste geltend. Die organischen Artikel, die er dem Concordat hinzufügte, waren durchaus antirömisch. Den Abschluss des Concordates selbst bezeichnete er als den grössten Fehler seiner Regierung. Dann die Behandlung Pius' VII., die Geschehnisse zu Savona, Fontainebleau u. a. Man muss Näheres darüber bei *Ranke* (« Die römischen Päpste ») und bei *Michaud* (« Der gegenwärtige Zustand der röm.-kath. Kirche in Frankreich ») lesen, um den Mut Monsignore Fischers zu bewundern, aus Napoleon einen « guten Katholiken » machen zu wollen. SCH.

* L. GRY: *Le Millénarisme dans ses origines et son développement.* Paris, Picard, 1904, 144 p. in-8°. — Cette étude est une thèse de doctorat en théologie. Après avoir recherché l'origine du millénarisme dans la littérature juive et dans le Nouveau Testament, M. Gry suit son histoire dans la littérature chrétienne jusqu'à Apollinaire de Laodicée en Orient et jusqu'à St. Augustin en Occident. Il conclut que le millénarisme n'a jamais été considéré comme une hérésie, mais bien comme une erreur et une naïveté des anciens. L'ensemble du livre est solide et fondé sur l'étude directe des textes. Il y est dit qu'il y a encore des chiliastes et qu'il est même en Sicile une congrégation de femmes appelée les Vierges de l'Expectation, qui attendent et hâtent de leurs prières la parousie et le nouveau règne de Jésus-Christ. A. C.

* Karl KNORTZ: *Römische Taktik in den Vereinigten Staaten.* Berlin, Schwetschke, 1904. Mk. 1.50, 80 S. — Est-ce l'esprit papiste qui l'emportera, aux Etats-Unis, sur l'esprit de liberté, ou est-ce l'esprit de liberté qui y triomphera de Rome et de la papauté? Problème difficile à résoudre. Prière de lire.

sur cette question l'intéressant volume de M. Houtin sur l'*Américanisme* (voir la *Revue*, janvier 1904, p. 124-126). M. l'évêque Ireland a des désirs de liberté; mais, est-ce tactique, est-ce conviction, il a exprimé des idées tellement papistes qu'il pourrait bien n'être au fond qu'un agent très habile de la cour de Rome. Les catholiques allemands des Etats-Unis ont beau affecter aussi des aspirations libérales; ils n'ont été jusqu'ici que des « sujets » de la papauté. Ce sont les catholiques polonais qui, les premiers, ont rompu avec Rome; il faut leur rendre cette justice. M. Knortz, dans sa brochure, cite leur mouvement d'émancipation en quelques lignes (p. 80), sans même nommer l'évêque Kozlowski. Ce n'est pas assez; il aurait pu être plus explicite.

* HeInr. LÜDEMANN: 1. *Das germanische Papsttum*. 1904, 45 S. — 2. *Die germanisch-katholische Kirche*. 1904, 102 S. — Wer in beiden Schriften etwas von altkatholischen Ideen und Zielen, etwa einer deutschen romfreien katholischen Nationalkirche, zu finden meint, wird arg getäuscht. Er könnte sich ärgern, wenn er nicht beim Lesen über Stil und Inhalt der Bücher laut lachen müsste. HeInr. Lüdemann, « Korrespondent für die Firma: Gott und Söhne », glaubt mit ihnen eine « reformatorische Tat » vollbracht zu haben. Der immer wiederkehrende Inhalt ist im Anschluss an die bekannte A. Kalt-hoffsche Hypothese, dass der historische Christus nie existiert habe, die « Idee » von dem « ewigen Christus in unsern Gemütern ». Diejenigen, welche in dem Christus der Evangelien den alleinigen und für alle Zeiten einzigen Christus sehen, sind die « Ritschelianer ». Es hat nach Lüdemann « eben so oft eine Offenbarung des Gottes Christi gegeben, so oft ein Mensch in gleicher Weise, wie der evangelische Christus, von der neuen, in Gott gegründeten Wirklichkeit im Gemüte ergriffen ist und sich selbst ihr eingeordnet hat. Gott ist universal, und ohne die universale Offenbarung Gottes müsste die in Jesu etwas absolut Wesenloses sein ». — « Alle, welche jene Ideen konzipiert haben, aus denen Evangelium und Naturwissenschaft ihre Lebenskraft schöpfen, sind Quellen göttlicher Offenbarungen, sind Päpste » (!). Und da nach Chamberlain die wahren Päpste aus dem Stamm der Germanen hervorgegangen sind, so postuliert und proklamiert der ewige Christus im Gegensatz zum römischen Papsttum « Halleluja! Das germanische Papst-

tum! Halleluja! » Unter diesen germanischen Päpsten ist auch Heinr. Lüdemann (Germanisch-kath. Kirche, S. 100)! Genug!
G. M.

* Prof. Dr. Fr. NIPPOLD: *Bischof von Anzer, die Berliner amtliche Politik und die evangelische Mission*. Berlin, Schwetschke, in-8°, 98 S., 1905. Mk. 1. 80. — On ne peut que remercier le savant et infatigable professeur Nippold d'avoir recueilli et commenté tous les documents concernant la peu intéressante et néfaste personne de l'évêque susnommé. Les mensonges qu'il s'est permis contre Döellinger sont peu de chose, mais la déplorable conduite qu'il a tenue dans les missions de l'Extrême-Orient doit être signalée à toutes les Eglises chrétiennes et à tous les Etats qui ont souci de la paix religieuse et de leur propre dignité.

* M. OSBORN: *Albrecht Dürers schriftliches Vermächtnis*. Berlin 1905. 150 S. Mk. 2. — Diese Volksausgabe (Renaissance-Bibliothek, 3. Band) von Dürers schriftlichem Nachlass benutzt das grössere Werk von Lange & Fuhse (1893) und bringt uns in schöner Ausstattung das Bild des grossen Meisters in seiner deutschen Eigenart auch nach dieser wenig bekannten Seite nahe. Es enthält nach der Familienchronik die Briefe, Reime und das Tagebuch der Reise in den Niederlanden (1520 und 21), dann Stellen aus den theoretischen Schriften und ein Bruchstück des « Gedenkbuches », worin Dürer den Tod seiner Mutter beschreibt (S. 136 f.). In Antwerpen erreichte Dürer die Kunde von dem vermeintlichen Untergang Luthers nach seiner Gefangensetzung auf der Wartburg. Diese Nachricht veranlasste seine wehmütige Klage über das, was Deutschland durch den Tod Luthers, wenn es sich bewahrheitete, verloren habe, und sein Gebet, für diesen Fall einen anderen geisteserleuchteten Mann zu senden (S. 92 f.). Über die Stellung Dürers zur Reformation vgl. S. XVII f. G. M.

* W. REIN: *Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik*. II. Band. Langensalza 1904. 999 S. — Dem ersten (*Revue* 1904, Nr. 47, S. 533 besprochenen) Bande dieses Werkes reiht sich der zweite in derselben Ausstattung und Gediegenheit an. Er reicht von Dek . . bis Franz . . und enthält gleich dem früheren Bande ausser den rein pädagogischen zahlreiche in das philosophische, religiöse bzw. theologische Gebiet fallende Ar-

tikel. Man vgl.: Evangelische Diakonie, Diakonieverein, Dulden, Eklektizismus, Ethik, evangelische Pädagogik, Francke und Franckesche Stiftungen u. s. w. Der Artikel Franziskaner (von Kappes-Münster), in dem merkwürdigerweise Dominikaner und Benediktiner mitbehandelt werden, ist etwas römisch angehaucht und passt deshalb nicht recht in den sonstigen Rahmen des Werkes. G. M.

* Paul SABATIER: *Examen de quelques travaux récents sur les opuscules de St. François*. Paris, Fischbacher, 1904. — Dans ce *Fascicule X*, l'auteur examine les travaux de MM. Lemmens, Bøehmer et W. Gøetz, travaux qui confirment les points de vue indiqués par l'auteur dans sa *Vie de St. François* en 1893. C'est un beau succès. Saluons à l'avance la *Chronique de Jourdain de Giano*, qui est annoncée et qui sera une nouvelle et importante contribution aux Etudes franciscaines si savamment dirigées par M. Paul Sabatier.

Ouvrages nouveaux.

- J. BENZINGER: Sammlung Göschen, Nr. 231: Geschichte Israels bis auf griechische Zeit. Leipzig, Göschen, 1905, 80 Pf.
- A. BOSSERT: Essais sur la littérature allemande (Kant, Goethe, Jean-Paul, Curtius, Strauss, etc.). Paris, Hachette, 1 vol., 1905, fr. 3. 50. *Très intéressant.*
- R. ECKART: Luther im Urteile bedeutender Männer. Berlin, A. Kohler, 1905, 104 S., 2 Mk.
- Prof. GRÖSSLER: Wann und wo entstand das Lutherlied *Ein feste Burg ist unser Gott!* Magdeburg, E. Holtermann, 1 Mk., 42 S.
- Marcel HEBERT: L'évolution de la foi catholique; Paris, Alcan, in-8°, 1905, 5 fr. *Sera étudié dans la prochaine livraison.*
- V. HOENSBROECH: Deutschland, Monatsschrift für die gesamte Kultur. Berlin, Schwetschke.
- Dr. LEPSIUS: Der christliche Orient, Monatsschrift der deutschen Orient-Mission. Berlin W. 10.

Luthers Werke : Sermon von den guten Werken (1520). Berlin, Schwetschke, 1905, br.

Moses MARIA : Dante Peter, Mk. 1. 50. — Das Martyrium der Madonna, 1 Mk. — Leipzig, Verlag Moses Maria.

B. NICHOLSON : Vinisius to Nigra. A 4th cent. Christian Letter written in South Britain and discovered at Bath. London, H. Frowde, 1904, 1 s.

Religions et Sociétés. Discours de MM. Th. Reinach, Puech, Allier, etc. Paris, Alcan, in-8°, 1905, 6 fr. *Sera étudié dans la prochaine livraison.*

SULLY PRUDHOMME : La vraie religion Pascal. Paris, Alcan, in-8°, 1905, fr. 7. 50. *Sera étudié dans la prochaine livraison.*

Theologischer Jahresbericht (Krüger und Köhler): VI. Abteilung, 1903. Praktische Theologie. Mk. 8. 45.

P. WARBERG : Religion und Kultur. Würzburg, Stahel, 1905, in-8°, 88 S., Mk. 1. 50.
