

Bibliographie théologique

Objekttyp: **BookReview**

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

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

Heft 51

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.

P. BATIFFOL: **Etudes d'histoire et de théologie positive**, II^e série: **L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation**. Paris, Lecoffre, in-12, 3 fr. 50, 1905.

Ce volume est très intéressant, en ce sens 1^o qu'il contient des renseignements importants et de l'érudition; 2^o qu'il est, dans l'intention de l'auteur, un effort sérieux pour essayer de sauver les doctrines romaines sur l'eucharistie; 3^o qu'il contient aussi des aveux indirects contre ces mêmes doctrines; 4^o qu'en somme, à mon avis du moins, il est très faible sur certains points, si faible qu'on peut considérer tout l'échafaudage eucharistique de Rome comme ruiné.

J'espère mettre cette dernière assertion en pleine lumière, dans une étude plus détaillée que ne peut l'être une simple notice bibliographique. Je me borne donc, pour le moment, à quelques réflexions.

Les simples titres suivants sont déjà un aveu qui prouve en faveur de la sincérité de l'auteur, mais contre le dogme de la transsubstantiation, si l'on doit entendre par dogme une doctrine « crue partout, toujours et par toutes les Eglises de même foi ». Effectivement, lorsque l'auteur étudie l'eucharistie au I^{er} siècle, il intitule simplement son étude: « *L'eucharistie dans le N. T.* » Lorsqu'il l'étudie au II^e siècle, il dit: « *Le réalisme au second siècle* », comme si le réalisme n'apparaissait qu'au II^e siècle, et comme s'il n'en avait pas encore été question au I^{er}. Puis, pour caractériser l'époque suivante, l'auteur dit: « *Premières théories du réalisme* », comme si le prétendu réalisme du II^e siècle n'avait été qu'un réalisme en germe, non expliqué, non réfléchi, peut-être même inconscient; étrange foi! Ce n'est que plus tard qu'on émet une théorie. Puis, plus tard encore, « *élaboration de la notion de conversion* »; quels mots graves! Le réalisme précédent n'était pas encore une

conversion ; il n'est devenu *conversion* qu'après une *élaboration* ! Enfin, dernier titre : « Conversion et *transsubstantiation* » ! Nous y voilà ! N'est-ce pas insinuer que la transsubstantiation n'est ni dans l'Écriture, ni dans la croyance des premiers siècles, et qu'elle n'est que le résultat de la spéculation de certains théologiens, à la suite de théories et d'élaborations ? Donc, évidemment, elle n'est pas un dogme divin, enseigné par le Christ, mais seulement un système d'explication, système accepté des uns et repoussé des autres. Cette première considération me semble déjà très grave.

La suivante ne l'est pas moins. Lorsque l'auteur cherche à préciser quelle a été la doctrine des premiers chrétiens et des premiers docteurs sur l'eucharistie, il est très sobre d'indications, et il n'en coûte pas à sa sincérité d'avouer qu'ils ne se sont pas exprimés sur le *comment*, et même qu'ils n'ont pas toujours été clairs.

Par exemple, il s'exprime ainsi sur Ignace d'Antioche (p. 123) : « Rien n'est malaisé comme de ramener à une définition claire les expressions multiples auxquelles St. Ignace a lié l'idée de l'eucharistie. Les *images* dont il use et dont souvent il est le seul à avoir usé, ajoutent à la confusion. Sur-tout, St. Ignace a pour nous ce *tort*, qu'il n'a jamais parlé directement de l'eucharistie, mais seulement par allusion, *par métaphore* : il est toujours à côté du sujet qui est le nôtre. » N'est-ce pas grave qu'un évêque comme Ignace, parlant d'un sujet d'une telle importance, n'en parle que par métaphore, et qu'il soit toujours à côté du point de vue qui est celui des romainistes ?

Mais continuons. Relativement à St. Justin, M. Batiffol dit : « Avec Justin, la *spéculation* chrétienne n'en est pas encore arrivée à ce stade de son développement. On peut dire même que Justin n'a pas plus de théorie du *réalisme de l'eucharistie*, qu'il n'en a du *réalisme de l'incarnation*. . . Nous donnons congé, par là, aux sens *subtils* que l'expression *κατὰ μεταβολήν* a suggérés à trop de dogmatistes, car on a été jusqu'à vouloir y découvrir une théorie de la conversion de la substance du pain en la substance du corps du Christ. *Pareille métaphysique n'existe pas pour St. Justin*, dont la pensée s'est arrêtée au seuil du mystère eucharistique » (p. 148-149). Ainsi donc, selon le savant recteur de l'institut catholique de Tou-

louse, St. Justin n'a pas eu l'idée de la fameuse conversion substantielle appelée transsubstantiation. Cette déclaration est à noter à l'adresse des théologiens qui prétendent que, si l'ancienne Eglise n'a pas connu le mot transsubstantiation, elle a connu la chose. Bref, dit M. Batiffol, « la pensée de St. Justin est loin d'être arrêtée » (p. 152).

Touchant St. Irénée, il concède ceci : « Quant à expliquer *comment* le pain de l'eucharistie est la chair du Christ, le vin son sang, Irénée n'en prend pas plus soin que ne faisait Justin, car ils s'interdisent de spéculer sur les mystères de la foi. De plus, le rapport de la chair du Christ au pain eucharistié est un *problème* qui, pour être abordé autrement que *in confuso*, exige que le problème de l'incarnation ait été lui-même posé en termes précis : Irénée, Justin, viennent *trop tôt*. Tous deux sont obligés de rester *aux abords de ces problèmes sans les poser*, et de s'en remettre à la toute-puissance de Dieu comme à l'explication première et dernière » (p. 162).

Ainsi donc, si j'ai bien compris la pensée de M. Batiffol, une chose est claire, à savoir : qu'au second siècle, ni avec Ignace, ni avec Justin, ni avec Irénée, il n'était question d'expliquer le *comment* de l'eucharistie, c'est-à-dire la *manière* dont on communique (comme dit St. Paul) au corps et au sang du Christ, en mangeant le pain et en buvant le vin sur lesquels a été faite la prière, ou l'action de grâce (eucharistie), de la communauté des fidèles. Et cependant, tout en faisant cet aveu, M. Batiffol attribue à ces mêmes Pères l'explication *réaliste*. Lorsqu'il veut caractériser leur doctrine, il emploie le mot « réalisme » (p. 147, 158, etc.). Il emploie même ce mot, en parlant de l'Eglise naissante, qui, selon lui, « a été au réalisme de son premier mouvement » (p. 53).

M. Batiffol doit connaître les différences de sens qui existent entre le symbole et la figure vide, entre la vérité, qui est une réalité spirituelle, et le réalisme, qui se dit plutôt des réalités matérielles. Il sait que les symboles (non les figures vides, mais les symboles avec réalité spirituelle) ont existé nombreux dans l'A. T., et qu'ils existent aussi dans le N. T. ; il sait que le mot *symbole* a été souvent appliqué, dans le sens de réalité spirituelle et mystique, par les Pères, aux rites liturgiques, et notamment à l'eucharistie. Il sait que J.-C. a insisté sur cette vérité capitale que ses paroles sont esprit

et vie. Il sait que, dès le principe, il a été dit aux fidèles que la lettre tue et que l'esprit vivifie. Pourquoi donc ne veut-il pas que l'Eglise primitive ait entendu les paroles eucharistiques dans le sens spirituel et vivant, et non dans le sens littéral, matériel, qui tue? Pourquoi écrit-il, sans l'ombre d'une preuve, que «l'interprétation symboliste est un *raffinement* que la foi de l'Eglise naissante n'a pas soupçonné» (p. 53)? Pourquoi veut-il que les premiers fidèles aient été oublieux de l'enseignement formel du Christ et qu'ils lui aient préféré le littéralisme et le réalisme?

Si M. Batiffol me réplique que par «réalisme» il n'entend ni le littéralisme, ni la présence *matérielle*, j'applaudirai. Mais alors je lui ferai remarquer que le mot «réalisme», employé par lui à maintes reprises, tend à signifier, dans son sens obvie, la réalité *matérielle*. Et de fait, les explications qu'il donne de la pensée de Justin et d'Irénée tendent à faire croire qu'ils ont admis la présence *matérielle*. Chose piquante, M. Batiffol, qui gourmande les subtils transsubstantialistes de ce qu'ils ont interprété le κατὰ μεταβολήν de St. Justin dans le sens d'une conversion substantielle (p. 149), ne s'aperçoit pas qu'il l'interprète lui-même dans un sens non moins fantaisiste, lorsqu'il traduit ces mots ainsi: *par assimilation* (p. 145), ou encore: *selon les lois naturelles de la nutrition* (p. 148), comme si la métabole n'était pas une métaphore ou un symbole, et comme si les mots n'étaient pas pris maintes fois dans un sens autre que le sens littéral, donc dans un sens spirituel et mystique, sens vrai, recouvrant une vérité positive quoique non matérielle. Ces notions de grammaire et de critique philologique sont élémentaires. Aussi l'explication que M. Batiffol donne de la doctrine de St. Justin me semble-t-elle erronée, par l'emploi qu'il se permet des mots «réalité» et «réalisme». Par exemple, p. 147, il dit: «Le pain et le vin sur lesquels est prononcée la formule de prière, deviennent ce qu'ils n'étaient pas, la chair et le sang du Christ: τὴν εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι». Dans la pensée de M. Batiffol, St. Justin aurait voulu dire que le pain et le vin deviennent *matériellement* la chair et le sang du Christ. Or cette citation est incomplète; il manque précisément, entre autres, les mots κατὰ μεταβολήν, qui ruinent le réalisme matériel et qu'explique

seule la *vérité spirituelle* ou la *réalité mystique*. Comment M. Batiffol a-t-il pu commettre une telle omission, pour faciliter ailleurs l'addition du mot *réalisme* tout court?

Ce n'est là qu'un point entre plusieurs autres. Mais, d'autre part, que d'excellentes choses à signaler dans ce volume, sur le critérium catholique, sur la hiérarchie, sur les simples fidèles, etc.! J'y reviendrai.

E. MICHAUD.

Biobliothèque générale des Sciences sociales: Tome XXVI, Religions et Sociétés. Paris. F. Alcan, in-8°, 287 p., 1905, 6 fr.

Ce volume s'ouvre par une excellente préface de M. Théodore Reinach, dans laquelle il blâme et regrette la suppression des Facultés de théologie catholiques, mesure prise par le gouvernement de la République française « dans une heure d'imprévoyance. » On ne saurait mieux dire. Que les ambitions de Rome, les intrigues de la papauté, l'étroitesse des congrégations romaines et autres, le misérable enseignement des séminaires français, les agitations politiques et perturbatrices d'un clergé ignorant et fanatique, aient poussé le gouvernement à cette mesure, cela est certain. Mais le gouvernement pouvait mieux faire : il pouvait noblement se venger et se défendre en réformant les Facultés de théologie au lieu de les supprimer ; il pouvait y nommer des ecclésiastiques instruits, et surtout les soutenir dans leur position officielle contre les évêques. Quelques-uns auraient tenu bon contre les ridicules anathèmes de Rome ; tous n'auraient pas eu la faiblesse de caractère de MM. Loisy et autres. La résistance aurait entraîné quelques évêques. Peu à peu un clergé aussi français que catholique se serait formé sans le pape et contre le pape, comme dans l'ancienne Eglise, et la science libre eût sauvé une fois de plus l'Eglise et le pays.

On comprend que, dans cette situation, des esprits distingués, convaincus de la nécessité de la religion, convaincus du moins que la science historique et la science sociale ne sauraient éliminer le fait de la religion et des religions, veuillent réparer l'élimination, opérée par le gouvernement, de tout enseignement religieux, même historique et social, dans les éta-

blissements d'instruction publique. C'est dans ce but que, soit au musée Guimet, soit à l'École des hautes études sociales, des conférences ont été instituées. Le présent volume en contient sept sur des sujets fort intéressants. En voici les titres : 1. Du progrès en religion, par Th. Reinach ; 2. Le christianisme des premiers siècles et la question sociale, par A. Puech ; 3. Les frères du libre Esprit, par Raoul Allier ; 4. Le christianisme et la démocratie, par A. Leroy-Beaulieu ; 5. Le christianisme et le socialisme, par le même ; 6. L'islamisme en face de la civilisation moderne, par Carra de Vaux ; 7. Le Babisme et le Béhaïsme, par Hipp. Dreyfus.

Ces études ne sont pas toutes d'égale valeur. On remarquera dans celles de M. A. Leroy-Beaulieu des confusions et des méprises qui amoindrissent singulièrement la démonstration¹). Je ne saurais entrer ici dans les détails. Les lecteurs instruits auxquels les auteurs s'adressent, n'auront qu'à se féliciter de les avoir lues.

E. M.

A Confession of Faith in the Very Words of Holy Scripture.

Compiled by Samuel SMITH, M.P. (London: Hodder and Stoughton. 94 pp. 1 sh.).

The compiler of the thirty chapters of this little book, who bears a name well known in religious and political circles, and of whose pure and sincere intentions one cannot entertain a shadow of a doubt, has propounded to himself the problem of "how to draw up creeds which shall truly exhibit the fundamental truths of revelation, without the cramping language of scholastic theology," how to "exhibit these truths in fair proportions and in language that does not hamper the growth of Christian knowledge." He can think of no other way than by letting Scripture speak for itself. Accordingly, he has taken the pains to search out, assort, and group in separate chapters, without a word of "note or comment," texts of Scripture bearing on the fundamental truths, doctrines, and duties of the Christian religion. It is a sort of concordance in miniature; though how far and in what sense it may be what it professes itself to be—"A Confession of Faith"—we will

¹) Voir le *Catholique national* du 8 avril 1905, p. 25-27.

not take upon ourselves to say. There are the textes, say on baptism and the Lord's Supper—grouped fully and faithfully enough—but what of their explanation by different minds and different schools of thought, and how under these circumstances can they form anything approaching to a common basis for a “Confession of Faith”?

Le P. Hipp. DELEHAYE, S. J., Bollandiste : **Les légendes hagiographiques** ; Bruxelles, Société des Bollandistes, 14, rue des Ursulines, in-18, 1905.

Voici enfin, sur ces matières toujours délicates et souvent difficiles, un excellent livre, plein d'érudition et surtout de parfait bon sens et de grande loyauté. Les historiens ecclésiastiques et surtout les hagiographes ne sauraient assez l'étudier.

On sait que, sous les titres d'*Acta Sanctorum*, de *Vies des Saints*, etc., on a publié une quantité de prétendus faits, miraculeux surtout, qui n'ont jamais eu lieu ; qu'on a raconté par le menu la vie de Saints qui n'ont jamais existé ; et que s'embarquer sur cette mer de légendes, dorées à plaisir, c'est naviguer en pleine fantaisie. Il n'y a plus à se le dissimuler : on a fabriqué des Vies de Saints, on a brodé des légendes, on a menti par piété, *pro pietate mentiri*. De là l'embarras des âmes pieuses ; concluant du particulier au général, elles se figurent qu'il n'y a plus rien de vrai dans l'hagiographie ; et passant, par analogie, de l'hagiographie à l'exégèse, à la dogmatique, elles croient que c'est toute la religion qui s'écroule. Elles se trompent. La seule chose qui croule, c'est l'erreur et non la vérité ; c'est la fausse hagiographie, la fausse exégèse, la fausse dogmatique, et non la vraie. La vérité ne peut être que consolidée par l'écroulement de l'erreur : voilà ce dont il faut bien se persuader. Les vrais critiques ne sont donc pas des démolisseurs de la religion, mais des purificateurs et des sauveurs.

C'est ce qu'a compris, depuis longtemps déjà, la société des Bollandistes ; et c'est dans ce sens que l'un d'entre eux vient de publier le volume en question, où il explique, avec une perspicacité psychologique très rare, le double travail

des masses et des hagiographes, comment se forme peu à peu une légende, sous l'empire de quels sentiments, comment elle est racontée et amplifiée; ensuite, comment un critique doit se mouvoir dans cette foule de documents où l'imagination a joué un si grand rôle; ce qu'il faut penser des *Acta sincera* de dom Ruinart et des Suppléments de Leblant; comment on peut discerner, à propos d'un Saint (par exemple St. Procope de Césarée), l'histoire et la légende, comme on peut distinguer en théologie le dogme strict et la spéculation théologique; enfin comment des légendes et des cérémonies payennes ont été admises dans l'hagiographie et la liturgie chrétiennes. L'auteur illustre ses explications par de nombreux exemples, avec, je le répète, autant de noble sincérité que de raison et de science.

Il tient naturellement pour le culte des Saints, mais sans dissimuler les méprises du VII^e concile œcuménique (p. 156) et autres; il maintient tout ce qu'une légende peut contenir de vrai, et ne rejette que ce qu'elle contient d'erroné (p. 259-260). Mais aussi, d'autre part, il fait sur les erreurs les aveux les plus catégoriques, et c'est ici surtout que son livre est précieux. Il m'est impossible de signaler toutes les pages qui mériteraient d'être citées; c'est la moitié du livre qu'il faudrait reproduire. Voici quelques textes:

P. 3: «Ce n'est pas à dire que les hagiographes aient absolument dédaigné ce genre de fantaisies (*fables*). L'auteur de la vie des saints Barlaam et Joasaph a incorporé dans sa compilation plusieurs *apologues*.» — P. 4-5: «Les *romans* hagiographiques sont fort nombreux et quelques-uns remontent à une très haute antiquité. Citons les actes de Paul et de Thècle, et cette collection des actes *apocryphes* des apôtres à qui fut réservée une si longue et si extraordinaire fortune. On connaît assez le roman des Clémentines, dont le résumé fit longtemps partie des plus célèbres collections hagiographiques.» — P. 6-7: «Y a-t-il des *mythes* hagiographiques? Les hagiographes ont-ils du moins utilisé des éléments mythiques? Je ne vois aucune difficulté à l'admettre, et nous constaterons qu'ils ont appliqué à des saints plus d'un récit qui se rattache à la mythologie antique.» — P. 11: «Il est à peine besoin d'insister sur la place considérable occupée par la *légende*, sous toutes ses acceptions, dans la littérature hagio-

graphique... C'est même à l'hagiographie que le terme est emprunté. La légende est primitivement l'histoire qu'il faut lire le jour de la fête du saint, *legenda*. » — P. 173-175 : « C'est un fait reconnu que les grands recueils de *miracles* que nous a légués le moyen âge, sont des compilations où les matériaux les plus disparates se trouvent mêlés sans discernement, et qu'il ne faut par conséquent exploiter qu'avec la plus extrême circonspection. La littérature hagiographique grecque est notablement moins riche que la latine en collections de ce genre ; mais celles qu'elle possède dépassent de beaucoup les autres en invraisemblance et en bizarrerie. » Le P. D. cite en particulier le recueil des miracles de St. Menas, attribué à Timothée d'Alexandrie : c'est du pur paganisme. — P. 212 : « Il peut arriver que des légendes, dont la dépendance purement littéraire vis-à-vis de l'antiquité payenne est constatée, finissent par donner naissance à un *culte*. L'histoire des Sept Dormants est à l'origine un roman pieux qui, insensiblement, quitte le domaine de la littérature pour passer sur le terrain de la *liturgie*. Les héros d'un *pur récit d'imagination* sont honorés comme des saints dont on désigne la sépulture et dont on se procure des reliques. Barlaam et Joasaph, personnages principaux d'un *roman bouddhique*, sont bien tardivement arrivés aux mêmes honneurs. » — P. 119-120 : « Il faut bien l'avouer, la littérature hagiographique a été déshonorée par quelques *faussaires* qui ne sauraient trouver d'excuse dans leur naïveté. Des *faux* audacieux, produits du *mensonge* et de l'*ambition*, ont longtemps égaré des esprits trop crédules et des critiques trop peu défiants. Citons, par exemple, la légende cyprïote de St. Barnabé, la trop fameuse translation de St. Denis à Ratisbonne, la vie de St. Maur par le prétendu Fauste, qui n'est autre qu'Odon de Glanfeuil, la passion de St. Placide par Pierre Diacre sous le nom de Gordien. Le moine de Glastonbury qui remania la légende de Joseph d'Arimathie, les premiers auteurs des légendes apostoliques de France, ne peuvent, devant le tribunal de l'histoire, exciper de leur bonne foi. *On se détourne d'eux avec mépris, tout en admirant la simplicité de leurs dupes*. Voir aussi p. 123-124. Etc., etc.

Est-ce clair ? Donc un grand travail d'épuration s'impose sur toute la ligne, je veux dire en hagiographie non moins

qu'en exégèse et en théologie dogmatique. Et cette épuration doit se faire, non pas arbitrairement, mais *d'après des règles strictes de critique positivement scientifique*. Là est le salut.

E. MICHAUD.

E. VON DOBSCHÜTZ: **Das apostolische Zeitalter**. Halle a. S. 1905. 70 S.

Die Schrift ist das 9. Heft der Reihe I der „religionsgeschichtlichen Volksbücher“. In der Einleitung wird gesagt, dass die neuere Forschung den Nimbus zum guten Teil zerstört habe, der auf dem apostolischen Zeitalter ruhte als dem unerreichbaren Ideal der christlichen Kirche, da diese sich der unbedingt normativen Leitung der Apostel als der weltumspannenden Missionare, grundlegenden Organisatoren und unfehlbaren Lehrautoritäten erfreuen durfte: „Dennoch bleibt auch für die kritische Betrachtung das apostolische Zeitalter, oder, wie wir lieber sagen: das Urchristentum, eine der wichtigsten Epochen im Leben der christlichen Kirche, der nur die Reformationszeit zur Seite treten kann. Es ist die Zeit, da das Evangelium sich in seiner ersten Ursprünglichkeit auswirkt in der Welt . . . Es schafft sich einen Organismus, einen Leib in den christlichen Gemeinden. Aber indem es sich dazu der vorhandenen Stoffe, der Menschen mit all ihren von lange her eingewurzelten Anschauungen und Gewohnheiten bedient, geht es selbst mannigfache Verbindungen ein, die zu einer allmählichen Trübung, Verweltlichung führen. *Das Resultat ist die katholische Kirche . . .*“ Unter den Quellen des apostolischen Zeitalters ist die sogenannte Apostelgeschichte nur mit vorsichtiger Kritik zu benutzen: „Der gegen Ende des ersten Jahrhunderts schreibende Verfasser hat gewiss sein bestes Wissen hier niedergelegt. Aber er ist selbst abhängig von guten, jedoch unzulänglichen Einzelquellen, und er ist in seiner Auswahl, Gruppierung und Gestaltung des Stoffes bestimmt durch Gesichtspunkte seiner Zeit . . . Die neuere Forschung ist sich darüber einig, dass als Quellen ersten Ranges die Paulusbriefe zu gelten haben. Dazu haben wir gelernt, auch die Evangelien für das apostolische Zeitalter auszunutzen, sofern die Herrnworte hier einerseits ganz unmittelbar normativ gewirkt haben, andererseits in der verschiedenen Fassung der Herrnworte sich Erfahrungen

spiegeln, die die christlichen Gemeinden gemacht haben . . . Der späteren Zeit gehören nach der sich immer mehr verbreitenden Ansicht der neueren Kritik die ganzen sogenannten katholischen Briefe, . . . auch einzelne der unter dem Namen des Paulus gehenden an.“ Dazu kommen die Schriften der sogenannten apostolischen Väter, die einst dem Neuen Testament eingereiht waren: „Breiter und flacher als die paulinischen Briefe, lassen diese Schriften doch in das Leben der Gemeinden oft tiefere Blicke tun. Von der späteren kirchlichen Literatur unterscheidet sie ihr naiver, untheologischer, man darf sagen unliterarischer Charakter: das ist eben urchristlich! Am ungenügendsten ist die Überlieferung für die allerersten Anfänge. Sie liegen wie die Ursprünge alles Lebens im Verborgenen. Hier muss die Wissenschaft, wenn sie ehrlich sein will, ihr Nichtwissen eingestehen. Nur hüte man sich vor Verwechslungen: der Verzicht auf Erklärung bedeutet ebensowenig Leugnung der Tatsächlichkeit wie unbesehene Anerkennung aller späteren Vorstellungen darüber.“ Die Darstellung gruppiert sich um die Kapitel: die Christenheit auf jüdischem Boden: die Urgemeinde; die Christenheit auf griechisch-römischem Boden: die paulinischen Gemeinden; die Christenheit im nachapostolischen Zeitalter: die werdende Kirche. Wir geben noch das Schlusswort wieder, das zugleich eine Zusammenfassung des Ganzen bietet: „Die Zeit des Urchristentums war längst vorüber, als sich auf der Grundlage der apologetischen Bemühungen um eine philosophische Erfassung des Christentums im Gegensatz zu der Gnosis die kirchliche Theologie mit ihrer Voraussetzung eines abgeschlossenen Neuen Testamentes von apostolischer Inspiration und einer für dessen Auslegung normativen Glaubensregel unter Garantie apostolischer Sukzession erhob; als aus den Gemeinden der Heiligen mit ihrer begeisterten Glaubenszuversicht, ihrer Heilsgewissheit und opferfreudigen Betätigung die Kirche wurde, die als grosse, organisierte, mit einem System von Garantien versehene Anstalt den Menschen durch Lehre und Sakramente den Weg zum Heile zeigt, es ihnen auch zusichert, ohne es ihnen doch wirklich geben zu können. Diesem entscheidenden Gesichtspunkt ordnet sich für eine von dem Evangelium herkommende Betrachtung alles andere unter. Was wir am Urchristentum beobachtet haben an unevangelischen Zügen, an Ekstatischem,

Ungeordnetem, Unreifem, Schadhafem: es wird aufgewogen durch diese siegesfrohe Gewissheit des aus Gnaden erlangten Heils. Das Ekstatische sahen wir abstreifen, das Unfertige zu immer festerer Gestaltung ausreifen, viele Schäden durch Erziehung beseitigen — in sittlicher Hinsicht ohne Zweifel ein Fortschritt auf dem Wege der Ordnung. Die Ausbildung einer geschlossenen hierarchischen Organisation und die Aufstellung einer festen dogmatischen Lehre erwiesen sich als notwendige Mittel der Selbsterhaltung, sollte nicht im Strudel der Gnosis das Evangelium selbst verloren gehen. Aber die Gesamtentwicklung könnte doch nur dann als ein Fortschritt betrachtet werden, *wenn die beginnende Kirchlichkeit nicht die schlicht evangelische Frömmigkeit beeinträchtigt hätte*. In dem Urchristentum sind bereits die Keime für die ganze spätere Entwicklung gegeben und diese ist daraus zu verstehen. In dem Urchristentum aber ist zugleich die *Kritik* für die folgende Entwicklung gegeben, und darauf muss daher immer wieder zurückgegriffen werden, wie es auch in der Geschichte der christlichen Kirche je und je, am durchgreifendsten in der Reformation, geschehen ist. Nur darf dies nicht in äusserer Nachahmung urchristlicher Formen (oder Formlosigkeit) geschehen, sondern in innerer Erneuerung des urchristlichen Geistes, in uneingeschränkter Wirkung des Evangeliums.“

G. M.

L. EMERY: **Introduction à l'étude de la théologie protestante, avec index bibliographique**; Lausanne, Rouge, in-8°, 710 p., 1905, 10 fr.

Les questions religieuses sont tellement vivaces, qu'elles préoccupent même ceux qui en apparence les dédaignent. On a beau déclarer qu'on veut les écarter; elles s'imposent. D'autre part, elles sont souvent trop mal connues, mal posées et partant mal résolues. De là tout le mal. Il faut donc en répandre la connaissance scientifique. Comme l'a dit Renan, « la science est la première condition de l'admiration sérieuse ». Si la religion était connue scientifiquement, elle serait sérieusement admirée, sérieusement aimée, sérieusement prêchée et sérieusement pratiquée. Tel est certainement le but que s'est proposé M. le prof. Emery.

Le premier devoir du théologien, c'est de dire la vérité, parce qu'en religion comme ailleurs dire la vérité est le suprême devoir et même la suprême diplomatie. Il ne s'agit pas de prendre les âmes, mais de les gagner à la religion en les éclairant. *Veritas liberabit*. Une religion qui est opposée à la vérité, ne peut que faire horreur à quiconque a le sentiment de la dignité humaine. Arrière donc la théologie de sous-entendus, de trompe-l'œil, de jeux de mots, d'escamotages. Mettre la vérité en équivoques, c'est la trahir et injurier Dieu. Tel est certainement l'esprit dans lequel le savant auteur a composé son ouvrage.

En outre, une introduction n'est qu'un vestibule, et non le temple même; mais si modeste que soit ce vestibule, encore faut-il qu'il introduise dignement dans le temple et qu'il prépare suffisamment l'âme à ce qui doit s'y accomplir. Donc il est nécessaire, avant d'étudier les éléments mêmes de la théologie, de savoir d'une manière générale ce qu'est la théologie, ainsi que tout ce qui est indispensable pour la bien comprendre. Voilà pourquoi M. Emery, après avoir donné un résumé historique très court de ce qu'a été l'enseignement de la théologie protestante (p. 8-41), a d'abord défini la théologie et ses parties, puis indiqué les conditions de cette étude, et enfin signalé, dans un Index bibliographique, les principaux ouvrages qu'un théologien peut consulter utilement.

Le théologien Paul Chapuis a défini la théologie « la science de la religion ou des religions¹⁾ ». Son collègue, M. Emery, s'est inspiré de ce point de vue lorsqu'il a dit (p. 53): « Nous définirons la théologie comme la science de la vraie religion, c'est-à-dire de la religion normale ou parfaite, celle qui établit entre l'humanité et la divinité les rapports correspondant à la vraie nature de l'une et de l'autre, celle qui réalise véritablement le but de la religion, la parfaite communion de l'humanité avec la divinité; déterminer la nature de cette vraie religion et les moyens d'y amener tous les hommes, telle est la noble et difficile mission de la théologie. » Peut-être cette définition est-elle un peu diffuse, et peut-être eût-il été bon de mettre en tout premier lieu Dieu même, la religion n'étant qu'une suite de notre notion de Dieu.

¹⁾ *Revue de théologie (Lausanne)*, septembre 1901, p. 397-398.

Mais j'aurais mauvaise grâce à discuter sur ce point; je préfère signaler à l'auteur la complexité de ses divisions et subdivisions, et surtout la complexité de son Index. L'abondance des subdivisions n'est pas toujours la clarté, surtout quand les subdivisions sont dénommées par des termes plus scolastiques que substantiels. Par exemple, n'est-ce pas amoindrir la science des relations de l'homme avec ce qui lui est inférieur que de l'appeler «l'économique»? N'est-ce pas amoindrir également la science psychophysique que de l'appeler «l'hygiène» (p. 59)? Le titre de sciences «théorématiques» jette-t-il une lumière quelconque sur les sciences qu'il prétend désigner (p. 62)? Je désirerais donc, dans un tel ouvrage, plus de simplicité et plus de vraie clarté. Je m'étonne également que l'auteur n'ait pas mieux précisé l'influence que les sciences peuvent et même doivent exercer sur la théologie vraiment scientifique. Je me représente aussi une méthodologie plus nette, des règles plus arrêtées, pour chacune des parties constitutives de la théologie. Enfin, je crains bien que l'auteur ne se soit donné une peine très considérable pour peu de résultats, lorsqu'il a fait de son Index un vrai catalogue de librairie, catalogue forcément très incomplet et de plus si compliqué qu'il me semble impossible de le consulter avec fruit et de trouver le fil de ce labyrinthe. N'eût-il pas mieux valu se borner aux auteurs réellement utiles, soit par leur contenu, soit par leur célébrité, et laisser dans l'obscurité toutes les publications purement encombrantes? N'eût-il pas été plus pratique pour les recherches de suivre l'ordre alphabétique des auteurs, en le combinant avec l'ordre des matières? Etc., etc. Une seconde édition remédiera sans doute à ces inconvénients. Il serait très regrettable que tant de savoir et de recherches n'atteignissent pas leur but et n'obtinsent pas tout le succès mérité.

E. M.

Marcel HÉBERT: **L'évolution de la foi catholique.** Paris, Alcan, in-8°, 257 p., 1905, 5 francs.

L'auteur, élevé dans la théologie romaine de St. Sulpice, a éprouvé, un jour, le très légitime et très noble besoin de se rendre compte des dogmes que Rome lui imposait, sous le nom de dogmes catholiques et, disait-elle, de par l'autorité de

l'Eglise catholique, c'est-à-dire de par l'autorité du Christ et de Dieu même. L'explication plus ou moins philosophique qu'il en avait donnée, lui ou ses amis, ayant été condamnée par Rome, il a fini par prononcer le fameux « tout ou rien » : Puisque tu condamnes mon christianisme, moi à mon tour je condamne le tien, qui ne vaut pas plus que le mien ; l'institution que tu prétends être est fautive, l'autorité que tu dis avoir reçue du Christ est nulle ; de plus, faux aussi est le christianisme, fautive même la religion naturelle, faux le Dieu personnel ; il n'y a qu'une seule chose qui soit et qui reste, cette chose qu'on appelle Vérité, Justice, Solidarité, Science, Conscience, Humanité.

Si j'ai bien compris son livre, notamment les pages 199-201, 209-210 et 243-244, tel est à peu près son cas. C'est celui de beaucoup d'autres qui l'ont précédé, superstitieux, devenus athées. Les extrêmes s'appellent sans se corriger ni se justifier. M. Hébert n'a pas vu le juste milieu, qui est précisément cette Vérité et cette Science, qu'il aime incontestablement. Convaincu qu'il tient enfin cette vérité tant cherchée, il a voulu le prouver, et voici le fond de son argumentation.

Les dogmes romains actuels, tels qu'ils sont formulés par les conciles de Trente et du Vatican, dérivent, par évolution, des théories du moyen âge ; celles-ci, toujours par évolution, des théories des Pères, notamment d'Origène, l'auteur du « premier essai d'une dogmatique scientifique, la première théologie catholique » (p. 82) ; ces théories des Pères ne sont, à leur tour, que des évolutions systématiques des sentiments religieux de Jésus, lequel n'avait pas de théorie, mais parlait simplement, par images, au cœur, à l'imagination et à la conscience pratique ; et enfin, les croyances pratiques de Jésus ne sont qu'une évolution des sentiments religieux primitifs, lesquels n'étaient que des illusions humaines. Car « l'homme se leurre, comme un enfant, avec des images » (p. 12) ; puis il a besoin de les remplacer par des idées générales ; et c'est ainsi qu'il se fait d'abord une théologie en images et en mythes, puis une théologie en concepts, enfin une théologie en théories et en dogmes scolastiques et ecclésiastiques. Mais il est évident que toutes ces choses ne sont que des efforts et des produits subjectifs, « constructions de cette merveilleuse et mystérieuse faculté d'idéalisation qu'est et demeurera la conscience humaine »

(p. 201). Donc la foi catholique et chrétienne n'a rien d'objectif et elle ne repose que sur les « leurres » de l'imagination. Tel est le système.

Il n'est pas difficile à réfuter. D'abord, de ce que les temps modernes viennent après le moyen âge, le moyen âge après l'époque des Pères, l'époque des Pères après l'âge apostolique et l'âge de Jésus, M. Hébert conclut que les dogmes romains modernes et actuels dérivent du moyen âge, et que les dogmes du moyen âge dérivent de la tradition des Pères. C'est une profonde erreur. Sans doute, certains Pères ont émis des opinions individuelles très naïves, incontestablement erronées, auxquelles les théologiens du moyen âge ont cependant fait écho et que la papauté a su merveilleusement exploiter. Mais ces opinions privées de certains Pères, voire même de certains gnostiques, ne constituent nullement l'enseignement officiel et traditionnel des Pères. Il est élémentaire de savoir que les Pères ont parlé tantôt comme docteurs privés et à leurs risques et périls, tantôt comme témoins de la foi universelle, constante et unanime de toutes les Eglises chrétiennes particulières (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*). Or il est impossible de voir dans les dogmes du moyen âge, de Trente et du Vatican des dérivations logiques de cette tradition de l'ancienne Eglise. On peut même dire que cette tradition est la réfutation péremptoire de la dogmatique romaine. M. Hébert lui-même a très justement remarqué, par exemple, que la transsubstantiation romaine est une addition et non une dérivation de la croyance primitive à la présence du Christ dans l'eucharistie. Si donc M. Hébert s'était borné à attaquer la fausse évolution de la foi romaine, faussement dite catholique et chrétienne, tous les vrais catholiques, chrétiens et non romains, auraient applaudi. Mais il ne s'en est pas tenu là et, il faut le reconnaître, il ne pouvait pas s'en tenir là, du moment qu'il confondait l'Eglise chrétienne avec Rome et le christianisme avec le romanisme. Cette confusion l'a logiquement conduit à vouloir attaquer le christianisme même.

Pour essayer d'en venir à bout, il s'est efforcé de montrer que le christianisme n'est qu'un mythe, autre que les mythes payens, mais au fond de même nature, et que tous les mythes n'étant que des jeux de l'imagination, ils ne sauraient

tenir bon devant la raison, la critique et la science. Le savant controversiste ne s'est pas aperçu qu'il passait précisément à côté de la grande question philosophique et religieuse, en déclarant que c'est l'imagination qui a produit les religions en général et le christianisme en particulier.

Si sa psychologie avait été exacte, il aurait vu que tous les concepts ne viennent pas des images, mais que souvent les images viennent des concepts, concepts quelquefois très solides ; que les émotions de l'ordre sensitif ne sont nullement les sentiments de l'ordre intellectuel et réfléchi ; que le « sentiment » religieux, loin d'être une émotion purement sensitive, est un sentiment impliquant des idées, résultat du principe de causalité appliqué à l'explication des réalités objectives de l'univers. Il aurait vu qu'il s'agit précisément d'expliquer la cause première de toutes les forces matérielles et spirituelles qui déterminent nos émotions, nos idées et nos sentiments ; que la cause d'êtres réels et d'effets réels ne peut être que réelle ; que Dieu, cause première des êtres contingents, est donc une réalité intelligente, raison d'être des lois, des idées et des forces de l'univers. Une fois sur ce terrain, la raison, en bonne logique, n'a pas de peine à démontrer non seulement la *notion* de la Providence, mais sa *réalité*. Or le christianisme n'est pas autre chose que l'action de cette Providence même, le résultat de la force divine agissant d'abord dans les grands prophètes et les hommes providentiels, puis en J.-C. et par J.-C. dans l'humanité. Cette notion du christianisme méritait du moins d'être examinée, et M. Hébert ne l'a pas fait.

Il est clair qu'en déclarant d'abord qu'il n'y a ni Dieu personnel ni Providence, M. Hébert n'a pas de peine à attaquer le christianisme, qui en effet ne serait qu'une chimère si Dieu-Providence n'existait pas. Toute la question est donc de savoir d'abord s'il existe un Dieu, cause, maître et gouverneur du monde ; ensuite, si le Christ bien compris, si les enseignements et les préceptes du Christ bien compris, ne sont pas des forces et des lumières divines. Or M. Hébert ne s'est acquitté ni de l'une ni de l'autre de ces tâches. Il a préféré englober, d'une façon très commode, le christianisme (confondu *in globo* avec les dogmes et les institutions romanistes) dans les mythes et les fantaisies religieuses de l'humanité, et le traiter ainsi de non-valeur. M. Hébert, qui se pique de science

et de critique, s'est dispensé de faire la moindre « critique scientifique » du christianisme et de ses doctrines. Il n'a indiqué ni quelles ont été les doctrines du Christ; ni quelles sont les fausses interprétations qui en ont été faites, depuis celles des premiers gnostiques jusqu'à celles des gnostiques de l'Eglise romaine actuelle; ni en quoi se différencie la véritable évolution de la fausse: toutes choses qui cependant eussent été nécessaires pour traiter réellement le sujet énoncé par le titre de son livre. Il a essayé, en revanche, d'attirer à lui Pascal, dont le prétendu « fidéisme » a une tout autre signification que le fidéisme mis à la mode avec l'évolutionisme, depuis quelques années, dans quelques cercles romanistes. Si Pascal était là, avec quelle indignation ne ferait-il pas valoir les raisons de son *intelligence* et celles de son *cœur*, contre ceux qui osent abuser de son nom pour essayer d'enlever au christianisme ses bases rationnelles, philosophiques et dogmatiques!

C'est dire que cet ouvrage de M. Hébert, loin de nous avoir converti à la thèse de son auteur, nous en a montré éloquemment toutes les faiblesses. Nous le remercions en particulier des excellentes objections qu'il a dirigées contre les systèmes de MM. Brunetière, Blondel et Loisy; mais il aurait pu en faire ressortir plus vigoureusement encore les contradictions. Je regrette que la place me manque pour entrer dans l'examen des détails et des sophismes de ce livre; cet examen serait instructif. Le lecteur y suppléera et n'aura pas de peine, croyons-nous, à constater qu'un tel système, malgré plusieurs remarques justes et fines, n'est, en somme, qu'un coup d'épée dans l'eau.

E. MICHAUD.

J. L. de LANESSAN: **La morale des religions**; Paris, Alcan, in-8°, 568 p., 1905, 10 fr.

Pour juger exactement de la morale d'une religion, il faudrait en appeler aux faits et aux résultats, c'est-à-dire au degré de moralité auquel s'élèvent les partisans de cette religion, si ceux-ci conformaient toujours exactement leur conduite aux principes et aux préceptes de cette religion. Malheureusement il n'en est pas ainsi, pour peu que cette religion soit austère et qu'elle combatte les passions humaines. Donc le moraliste qui jugerait de la valeur morale du christia-

nisme par la conduite des adhérents de cette religion (simples fidèles et membres de la hiérarchie), se tromperait étrangement, parce que les préceptes moraux de cette religion sont si élevés, si purs, si sévères, si difficiles à réaliser, que les masses n'y atteignent pas : une élite restreinte seule arrive à cette hauteur.

Pour juger exactement de la valeur morale du christianisme, il faut donc examiner en eux-mêmes ses principes et ses préceptes. Quiconque fera ce travail et les comparera aux préceptes et aux principes des autres religions (juive, musulmane ou payennes), se convaincra aisément de la beauté et de la supériorité de la morale chrétienne, pourvu toutefois qu'il en comprenne bien le sens, la portée et le but.

M. de Lanessan ne s'est point placé à ce second point de vue, qui est le seul vrai, le seul exact. Il s'est borné à accumuler une quantité de faits relatifs à toutes les religions considérées au point de vue moral. Cette étude, toute historique, est très précieuse, très documentée, et il est bon qu'elle ait été faite par un homme de science et de bonne foi. Mais elle ne pouvait qu'aboutir à la constatation d'une sorte de banqueroute historique, en ce sens que les hommes ont été, partout et toujours, à quelque religion qu'ils aient appartenu, des hommes ignorants, superstitieux, illogiques, mêlant le mal et le bien, l'immondice et l'aspiration à l'idéal, et cela, même chez les chrétiens. Qu'en faut-il conclure ? « Qu'il n'y a pas de loi, pas de philosophie, pas de religion capable de vaincre la nature » (p. 568) ? C'est la conclusion de l'auteur. Elle me semble trop pessimiste : car, de ce que les hommes ont été jusqu'à présent trop peu raisonnables, insuffisamment religieux (au point de vue qualitatif), il ne résulte pas qu'il en doive être toujours ainsi. Pourquoi les chrétiens, à mesure qu'ils pénétreront toujours davantage dans l'essence du vrai christianisme, avec les lumières de la science, avec les progrès de la conscience et de l'idéal, pourquoi n'arriveraient-ils pas à vaincre, je ne dis pas les bons éléments de la nature (de cela il ne saurait être question dans le christianisme bien compris), mais les désordres de l'intelligence, de la raison, de l'imagination, de la liberté, de la volonté, de la conscience ? Rien dans l'histoire ne démontre cette impossibilité. Au contraire, l'histoire bien comprise constate un incontestable progrès dans la marche des

choses humaines ; et je crois qu'il est facile de démontrer en même temps que les principes chrétiens, là où ils sont pratiqués, aident à ce progrès. C'est peu et c'est beaucoup.

E. M.

Le P.-J. PARGOIRE : **L'Eglise byzantine de 527 à 847**; Paris, Lecoffre, 1905, in-16. 3 fr. 50.

L'auteur a été trop modeste lorsqu'il a dit qu'il s'était « interdit l'examen des doctrines ». Sans doute, il n'a point discuté les ouvrages sur le monophysisme, sur le monothélisme, sur le mouvement iconoclaste, etc. ; mais toujours est-il qu'il en a indiqué un grand nombre, qu'il a cherché à grouper les théologiens orientaux du VI^e siècle, et que son livre doit être recommandé à quiconque s'occupe des doctrines de l'Eglise orientale pendant la période susdite. En outre, il contient une foule de détails, d'inégale valeur il est vrai, sur l'organisation intérieure de cette Eglise, sur sa vie intime, sa hiérarchie, son épiscopat, son clergé, son monachisme, ses établissements de bienfaisance, ses établissements de culte, ses offices, ses sacrements, ses fêtes, ses saints, etc. Le tout, d'après des sources très nombreuses, dont beaucoup sont très peu connues en Occident (p. XIV-XX). L'auteur annonce deux autres volumes : l'un qui étudiera la période de 847 à 1204 ; l'autre, la période de 1204 à 1453. Les amis et les adversaires de l'Eglise orientale ne peuvent que désirer l'achèvement de cet ouvrage : les adversaires, parce que, à en juger d'après le premier volume, ils y trouveront de nombreux griefs à faire valoir contre elle ; les amis, parce qu'ils auront intérêt à connaître ce qui lui est reproché et ce qui doit être corrigé. Les Orientaux intelligents sauront bien distinguer ce qui est fondée sur la *réalité*, et ce qui n'est que l'interprétation de la *rivalité*.

Le P. Pargoire a beau vouloir ne faire que de l'érudition, il voit souvent les choses orientales avec des yeux d'assomptionniste. Il connaît trop bien le français pour ignorer que la qualification de « byzantine » appliquée à l'Eglise orthodoxe d'Orient est déjà malveillante. Il doit aussi connaître assez l'Orient pour savoir qu'il le blesse et qu'il s'expose à être vivement contredit par nombre d'orthodoxes, lorsqu'il prétend (p 1) que « l'Orient chrétien a considéré l'Eglise comme la

doublure de l'Etat et regardé le pouvoir spirituel comme *l'envers* du pouvoir civil ». Que la politique ait occupé une place trop grande dans cette Eglise, de 527 à 847, cela n'est que trop évident; mais, à ce point de vue, à quelles attaques n'expose-t-il pas sa propre Eglise, l'Eglise de Rome? Que les querelles de races et de nationalités aient aussi joué un trop grand rôle en Orient, nul ne l'ignore; mais qu'il songe donc aux guerres de religion qui ont désolé l'Occident. De part et d'autre, ne serait-il pas mieux de faire un sincère *mea culpa*, au lieu d'attiser l'esprit de parti entre les deux Eglises séparées? Cet esprit de parti, l'auteur ne l'excite-t-il pas dans maintes pages de son livre, par exemple, lorsqu'il dit qu'au concile de Chalcédoine « l'Orient tout entier s'est vu *sacrifié à la Nouvelle Rome* dans la personne d'Antioche et d'Alexandrie, ses vieilles métropoles » (p. 3)? Si Antioche et Alexandrie doivent être jalouses de Constantinople, elles doivent l'être aussi de l'Eglise de Rome, qui est aussi postérieure à ces « vieilles métropoles. » L'auteur prétend que la multiplicité des autonomies ou autocéphalies ecclésiastiques dans l'Orient médiéval et moderne, vient du succès des hérésies et des schismes des V^e, VI^e et VII^e siècles (p. 2). On peut lui répondre que, d'après la constitution de l'Eglise primitive, toute Eglise particulière régulièrement constituée est autonome de droit, et qu'aux yeux de Tertullien Corinthe était pour l'Achaïe ce que Philippes et Thessalonique étaient pour la Macédoine, Ephèse pour l'Asie, Rome pour l'Italie¹). On peut lui répondre qu'aux yeux de St. Jérôme « Rome n'était pas une Eglise différente de celles de tout l'univers... et que, partout où il y a un évêque, qu'il soit à Rome ou à Eugube, à Constantinople ou à Rhège, à Alexandrie ou à Tanis, il a la même autorité »²). On peut lui rappeler ce mot de l'évêque Avitus de Vienne au patriarche de Jérusalem : « Votre apostolat exerce une primauté qui lui a été accordée par Dieu et il a soin de montrer qu'il occupe la principale place, *principem locum*, dans l'Eglise, non seulement par ses privilèges, mais par ses mérites. » Etc.

L'auteur en veut terriblement à Justinien, ce « théologastre couronné » (p. 41). Nous pourrions lui dire que nous lui

¹) *De Præscript.* 36.

²) *Ep.* 146.

en voulons peut-être davantage encore. Mais Justinien était-il l'Eglise d'Orient? Non. Donc ne serait-il pas plus exact de ne pas imputer à cette Eglise les fautes et les erreurs de cet empereur? Que les moines et les évêques qui l'ont applaudi en portent la peine; mais ceux-ci non plus n'étaient pas l'Eglise. Que dirions-nous, nous chrétiens occidentaux, si l'on déclarait l'Eglise d'Occident coupable des fautes des empereurs occidentaux, voire même des papes? Nous nous récrierions avec raison contre ce sophisme. Ne le commettons donc pas envers l'Eglise d'Orient.

Je regrette vivement que la place me manque pour citer une foule de passages intéressants, dont je ne saurais contrôler l'exactitude, et sur lesquels l'attention des Orientaux doit être appelée non moins que celle des Occidentaux. Par exemple, p. 96-97: «L'ordre est conféré au jour et à l'heure qu'il plaît à l'évêque, *seul ministre*, par l'imposition des mains. Ici, touchant la puissance d'ordre, une remarque s'impose: C'est que certains milieux monastiques peu éclairés n'y attachent pas toujours une suffisante importance. Ils *feignent* (!) de croire, en ce qui regarde l'eucharistie, que les paroles de la consécration n'ont pas besoin d'être prononcées *par un prêtre* en certains cas pour *attirer* le St. Esprit sur les substances liturgiques et les transformer au corps et au sang du Christ. Ils prétendent, en ce qui regarde la pénitence, que le pouvoir de remettre les péchés constitue *moins une prérogative du sacerdoce qu'un charisme de la sainteté*. . . Dans le mariage, la cérémonie *la plus remarquée* est celle des couronnes posées sur la tête des deux conjoints. Mais la loi reconnaît encore la légitimité du lien conjugal *sans l'intervention de l'Eglise*, et le mal serait *tolérable* si telle nouvelle de 542 n'énumérait complaisamment, au surplus, jusqu'à cinq causes différentes du divorce.» On remarquera aussi les prescriptions insérées par Justinien dans le code et dans plusieurs nouvelles, relativement aux conditions dans lesquelles doit être tout chrétien éligible à l'épiscopat, conditions dont quelques-unes, paraît-il, seraient encore maintenues (p. 57-58). Etc., etc. E. M.

A. POUGET : **Les idées religieuses et réformatrices de l'évêque constitutionnel Grégoire** ; Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, 17 rue Cujas, 1905.

On a beaucoup écrit sur les « Cultes révolutionnaires » : M. Aulard a étudié le Culte de la Raison et de l'Être suprême, M. Gazier l'Eglise constitutionnelle, M. Matthiez la Théophilanthropie et le culte décadaire ; M. Hippolyte Carnot a publié en 1840 les *Mémoires* de Grégoire écrits en 1808 (2 vol. in-8°). Mais le sujet est loin d'être épuisé. M. Pouget, pasteur à Moulins, vient de consacrer à l'évêque de Blois une étude très objective que nous nous plaisons à signaler aux lecteurs de la *Revue*. Comment il a été amené à cette étude très spéciale pour un protestant, l'auteur nous le dit excellemment (p. 14) : « L'étude des idées religieuses de Grégoire n'est pas seulement justifiée par l'intérêt qui s'attache à une des figures les plus sympathiques de la Révolution : elle nous permet aussi en raison de l'ascendant que Grégoire a exercé sur ses collègues du Clergé constitutionnel de mieux connaître cette Eglise, qui a été l'une des dernières manifestations du Gallicanisme d'autrefois et de répondre à ceux qui, dans un intérêt de parti, ont travesti ses doctrines et méconnu ses intentions. Il y a aussi, ajoute-t-il, une raison d'actualité dans le choix de notre sujet. . . Les mêmes questions qui préoccupaient Grégoire et ses contemporains se posent de nouveau à l'heure actuelle dans les mêmes termes et d'une manière tout aussi aiguë. . . Grégoire n'a pas seulement été l'apôtre éloquent et convaincu du catholicisme constitutionnel et libéral, l'adversaire résolu des abus qui existaient dans l'Eglise au XVIII^e siècle, le défenseur d'une morale plus austère et d'une religion plus haute et plus pure ; il a, et c'est ce qui constitue son plus beau titre de gloire, soutenu avec une indomptable énergie la plus sainte des causes : celle de la liberté de conscience. . . il a combattu « tous les fanatismes, toutes les intolérances », soit au sein de l'Eglise catholique, soit au sein de la Convention nationale. » On se rappelle en effet avec quel courage l'évêque de Blois s'élança à la tribune dans cette fameuse séance où l'évêque de Paris, Gobel, disait pour plaire à la Convention : « La volonté du peuple fut ma première loi, la soumission à sa volonté mon premier devoir. » « Catholique par conviction et par sentiment, s'écria à son tour

Grégoire, prêtre par choix, j'ai été désigné par le peuple pour être évêque, mais ce n'est ni de lui, ni de vous que je tiens ma mission. Je reste évêque.» Des rugissements s'élevèrent pour étouffer sa voix. «Je doute, a-t-il écrit plus tard, que le pinceau de Milton, accoutumé à peindre le spectacle des démons, pût retracer cette scène. Pendant dix-huit mois, je me suis attendu à l'échafaud.»

Rien d'étonnant qu'un si noble caractère ait séduit un jeune écrivain français comme M. Pouget. Dans un simple article bibliographique nous ne pouvons suivre pas à pas l'auteur dans les 150 belles et bonnes pages qu'il consacre à l'évêque de Blois. Disons seulement qu'il étudie successivement avec beaucoup de bonheur la vie, le caractère, les idées religieuses et les idées réformatrices de Grégoire. Nous ne pouvons cependant pas passer sous silence les lignes que l'auteur consacre à la fin de son étude au catholicisme libéral du XIX^e siècle et spécialement à l'ancien-catholicisme : elles sont sympathiques, mais elles mériteraient des distinctions, des additions, des corrections que seuls peuvent faire et feront, sans notre concours, nos lecteurs bien informés. «L'esprit, dit M. Pouget, qui a dirigé et inspiré toute la conduite de Grégoire, n'a pas cessé de vivre et de se manifester dans l'Eglise de France au XIX^e siècle... Le mouvement religieux que l'on désigne généralement sous le nom de catholicisme libéral n'a-t-il pas lutté, lui aussi, pour des causes qui ont été chères à l'ancienne Eglise constitutionnelle ? Le vieux-catholicisme n'a-t-il pas repris et poussé jusqu'à leurs extrêmes conséquences les idées gallicanes et réformatrices de Grégoire ? Le jansénisme lui-même ne se survit-il pas dans les petites communautés de Hollande... ?» L'auteur passe ensuite en revue quelques-uns des chefs du catholicisme libéral. Il en omet des plus notoires, soit parmi les morts, soit parmi les vivants. Il a tort aussi de confondre parfois ceux qui sont restés unis avec Rome et ceux qui s'en sont séparés. C'est là plus qu'une nuance, c'est un principe. De plus, quand M. Pouget écrit que ni Lacordaire ni Montalembert n'ont jamais pu s'assimiler les théories ultramontaines et qu'ils se sont *résignés plutôt que soumis à la proclamation du dogme de l'infailibilité pontificale*, il fait, quant à cette dernière assertion, un double anachronisme, Montalembert et Lacordaire étant morts avant la pro-

clamation de ce dogme. Egalement, dans le rapprochement qu'il fait entre l'Eglise constitutionnelle et l'Eglise ancienne-catholique, comme aussi dans les différences qu'il signale, il montre qu'il ne connaît qu'imparfaitement l'ancien-catholicisme.

Nous n'en dirons pas davantage et nous terminerons cette courte critique, en remerciant et en félicitant M. le pasteur de Moulins de son très intéressant et consciencieux travail sur celui qu'on a appelé le Patriarche de l'Eglise constitutionnelle. Désormais, M. Pouget devra être consulté quand on écrira sur l'histoire religieuse de la Révolution française.

D^r A. CHRÉTIEN.

Die Schriften des Neuen Testaments: neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von Baumgarten, Bousset, Gunkel, Heitmüller, Hollmann, Jülicher, Knopf, Fr. Köhler, W. Lueken, Joh. Weiss. Göttingen 1905. 2 Bände in 10 Lieferungen zu Mk. 1.

Die Namen der Verfasser, die sämtlich der sogenannten „religionsgeschichtlichen“ Richtung in der evangelischen Theologie angehören, lassen schon im voraus erkennen, wie dieses bedeutungsvolle Unternehmen sich gestalten wird. Während das Neue Testament von Bernhard Weiss noch an den Luther-text sich anschliesst und in den dazwischen gesetzten wissenschaftlichen Erläuterungen im allgemeinen in konservativen Bahnen bleibt (vgl. *Revue* 1905, S. 161), erklären hier die Verfasser, dass es sich von selbst versteht, „dass dies Werk sich nicht an solche Leser wendet, denen die von Kindheit an ihnen liebgewordene Auffassung der Bibel und die herrschende kirchliche Lehre genügt. Wer in seinem religiösen Leben ruhig und ohne Zweifel ist, wer nicht das Bedürfnis nach Aufklärung und Vertiefung empfindet, für den ist es nicht geschrieben, und wir wünschen nicht, ihn zu beunruhigen und in Zweifel zu stürzen. Wir denken vielmehr an die ungezählte Menge derer, die an ihrem Kinderglauben mehr oder weniger irre geworden sind, auf die die moderne Kultur einströmt, tausend Fragen und Zweifel weckend. Wir wollen denen helfen, die den Boden zu verlieren beginnen oder ihn schon verloren haben, indem wir durch offene Mitteilung des Tatbestandes

ihre Zweifel und Unklarheit in Wissen und Überzeugung zu verwandeln suchen.“ Und in der Tat ist das Werk auch nur für „starke“ Leser. Schon die Übersetzung, die eine frische lesbare Wiedergabe, nicht peinliche Wörtlichkeit sein will, in welcher der griechische Text „ins Deutsche umgedacht ist“, nimmt manchen alteingewurzelten Satz und Ausdruck weg. In den allgemeinen und besonderen Einleitungen aber und den oft umfangreichen Exkursen zwischen den einzelnen Kapiteln und Kapitelabschnitten sieht der von der Kritik noch unberührte Leser eine Vorstellung nach der anderen, die er bisher sowohl von seinem dogmatischen als von seinem individuell frommen Standpunkte aus hatte, jäh zusammenbrechen. Die Verfasser meinen freilich, dass man dadurch sehr vieles gewinnen werde, was einem bisher unbekannt war: „Vor allem wird das Wesentliche und Ewige in diesen Schriften deutlich werden, nachdem wir das Zeitliche und Unwesentliche als solches erkannt haben.“ Ob wirklich nach all diesen Wenn und Aber, nach diesem Zerlegen und Zerreißen, nach diesem reinen Vermenschlichen und Herunternehmen aus der transzendenten Höhe viel „Wesentliches und Ewiges“, besonders in der Person Jesu übrig bleibt, ist eine andere Frage, die sicher derjenige sich am schmerzlichsten beantworten wird, der von der „dogmatischen“ Auslegung des Neuen Testaments ausgehend, bei der „kritisch-geschichtlichen“ endet, ohne den Weg in die verlassene Überzeugung wiederzufinden. Und dass diesen Weg auch solche nehmen, die bisher von Zweifeln nicht berührt wurden, werden die Verfasser nicht hindern können. Obschon sie sagen, dass der Leser mit einem abschliessenden Urteil warten soll, bis er eine Übersicht über das Ganze gewonnen hat, lässt doch schon die erste (128 Seiten umfassende) Lieferung die Tendenz der Arbeit erkennen. Nach einer Abhandlung von Otto Baumgarten über den praktischen Wert einer geschichtlichen Auslegung des Neuen Testaments und einer solchen über die drei älteren Evangelien (von Joh. Weiss) folgt als erste Übersetzung die des Markusevangeliums, das „nach den immer wieder neu geprüften Untersuchungen der kritischen Theologie“ das älteste der 3 synoptischen Evangelien ist, und eine Hauptquelle für die anderen beiden bildet, „und zwar so, dass sie ihm einfach nacherzählen“ (S. 32). Als besondere Einzelheiten seien hervorgehoben: die Ausführung über die *Aufer-*

stehungsgeschichten als „ein höchst lehrreiches Beispiel, wie die Phantasie der gläubigen Gemeinde in die dunkeln Räume des Nichtwissens hineinleuchtet und auf die Fragen der frommen Wissbegier zu antworten versteht“ (S. 41). Über den „Sohn Gottes“ (im Anschluss an Mark. 1, 11) wird gesagt, dass Paulus und Johannes im Gegensatz zu den Synoptikern eine wesentlich andere Auffassung haben: „Beide meinen mit diesem Namen nicht mehr einen irdischen Menschen, der durch eine besondere Berufung Gottes diese Würde erhalten habe, sondern sie verstehn darunter ein Wesen, das von Anfang an göttlicher Herkunft ist, aus dem Himmel stammt und Gottes Art und Wesen an sich trägt . . . Bemerkenswert ist, wie Paulus und Johannes nicht davon reden, dass diese göttliche Herkunft durch eine besondere Art der Geburt bedingt sei. Wie sie sich die Menschwerdung vorgestellt haben, bleibt unklar . . . In den späten Kindheitsgeschichten (Matth. 1 und Luk. 1 f.) findet sich nun endlich der Name „Sohn Gottes“ in der Auffassung, die den griechischen Heidenchristen natürlich war, dass nämlich Jesus vom heiligen Geiste geboren sei (Matth. 1, 20; Luk. 1, 35). Diese beiden letzten Deutungen des Namens sind in der Kirche zur Herrschaft gekommen, sowohl im Dogma als in der religiösen Volksvorstellung. Heute ist dies der Punkt, *wo immer wieder alte und neue Weltanschauung aufeinander stossen*. Und da von berufenen und unberufenen Verteidigern des christlichen Glaubens dies als wesentliches und unentbehrliches Kernstück unserer Religion ausgegeben wird, so kann man sich nicht wundern, wenn viele um dieser ihnen unverständlichen und fremden Lehre willen dem Christentum überhaupt den Rücken wenden. Die Geschichte dieser Ideen lehrt, dass der Gedanke der übernatürlichen Geburt ein Stück heidnischer Mythologie ist, das, zu Anfang in der christlichen Gemeinde noch unbekannt, erst in den späteren Schriften der neutestamentlichen Literatur auftaucht. Er gehört nicht zum „Wesen“ des Christentums. Der moderne Mensch aber, der in jeder Geburt ein unbegreifliches Wunder Gottes verehrt, wird sich gerade aus dieser seiner ihm eigentümlichen Frömmigkeit heraus gegen den Gedanken sträuben, dass Gott um der Sendung Jesu willen seine wundervolle Ordnung hätte korrigieren müssen. Gerade dass Jesus nichts weiter war als ein Menschenkind, wie wir anderen auch, und dass er dennoch

der Gewaltige sein konnte, der er war, das ist das Grosse, in das wir uns andächtig versenken. Die Zeit ist endgültig vorüber, da man die Offenbarungen Gottes über und trotz der Natur suchte; wir finden sie in der Natur, und nirgends grösser und überzeugender als in diesem Menschenleben. Wir bekennen, dass Gott der Menschheit kein schöneres und wertvolleres Geschenk gemacht hat, als Jesum, und wir haben es erfahren, dass wir durch niemand besser und wahrhafter zu Gott, zur Erkenntnis seines Wesens und zum Leben nach seiner Art geführt werden, als durch ihn. Etwas anderes wollte im Grunde genommen auch die alte Gemeinde nicht mit dem Namen „Sohn Gottes“ ausdrücken. Auch sie wollte damit sagen, dass durch ihn Gott zur ihr geredet habe. Das ist der bleibende religiöse Kern dieses Lehrstückes, das uns in seiner altertümlichen Ausdrucksform fremd geworden ist“ (S. 67). G. M.

Hermann SCHULZE, Pastor em. in Naunhof: **Die Ursprünglichkeit des Galaterbriefes.** Versuch einer Apologie auf literarhistorischem Wege. Leipzig, Richard Wöpke. 1903. 88 S. Preis Mk. 2.

Schulze sucht die in der modernen Kritik aufgetauchte Behauptung zu entkräften, der Galaterbrief sei erst um 130 n. Chr. entstanden. Er greift zunächst Stecks Ausführung in dessen „Galaterbrief, nach seiner Echtheit untersucht“ auf, nach der die biographischen Notizen des Galaterbriefes auf der Apostelgeschichte beruhen sollen, und weist das so gedachte Abhängigkeitsverhältnis als unmöglich nach, dreht es vielmehr dahin um, dass die Apostelgeschichte erweiterte Exzerpte aus dem Galaterbriefe zusammenarbeite und auch sonst paulinische Briefstellen benütze; im besondern sucht er Pauli Abschiedsrede in Milet als „ein gelungenes Kunstprodukt, aus Äusserungen des ersten Thessalonicherbriefes (und einiger anderer Briefe) zusammengebaut, gleichsam ein Mosaikbild paulinischer Aussprüche“ nachzuweisen. Weiter sucht er in ähnlicher Weise die Spuren der wichtigsten Paulusbriefe, in erster Linie immer des Galaterbriefes, in der Offenbarung, dem Markusevangelium, dem Jakobus- und dem Hebräerbriefe aufzuzeigen, damit „die Echtheit oder Priorität des Galaterbriefes auf dem Wege des

literarhistorischen Nachweises, wie gediegenes Gold aus dem Prüfungsfeuer der Untersuchung hervorgehe“.

Schulzes Nachweise bieten dem Spezialforscher manche interessante Einzelheit, von zwingender Beweiskraft sind sie für den nicht, der nicht etwa schon durch andere Gründe von dem Ergebnis seiner Untersuchung überzeugt ist. Da er ihm zweimal ausdrücklich im voraus begegnet, scheint er selbst die Berechtigung des Einwandes empfunden zu haben, dass er in seinem Nachweise gegenseitiger Abhängigkeit aus der Übereinstimmung einzelner Worte jedenfalls zu weit geht, denn das tut er, wenn er z. B. die Übereinstimmung der Worte *μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης* Eph. IV, 2 und Apg. XX, 19 betont, oder gar, wenn er die wunderliche Behauptung aufstellt, auf die Parteizerrissenheit (1. Kor. I, 12) in Korinth werde, nur in streng umgekehrter Ordnung, angespielt im Gleichnisse vom Säemann (Mark. IV, 4—20). Bezüglich des Markusevangeliums schweifen diese Nachweise der Abhängigkeit von paulinischen Quellen so weit aus, dass zum Schluss das Bild des Herrn selbst nur mehr ein dürftiger Abklatsch seines Apostels scheint. Diese Übertreibungen schaden dem Buch. E. K. Z.

Moderne Predigtbibliothek. Verlag von Richard Wöpke in Leipzig. Preis für jedes Heft Mk. 1. 20, Subskriptionspreis für 4 Hefte, welche immer eine Serie bilden, Mk. 4.

Der Wöpkesche Verlag für moderne Theologie gibt seit einigen Jahren „eine der modernen Weltanschauung Rechnung tragende Sammlung von Predigten“ heraus. Die erste, 1902 erschienene Serie umfasste folgende vier Hefte zu je fünf Predigten: Aus Höhen und Tiefen, von Pfarrer D. Paul Mehlhorn in Leipzig; Für die Wahrheit, von Pfarrer em. Hermann Schulze in Naunhof; Fünf Brote zur Seelenspeise, von Pfarrer Ernst Ludwig in Thielschitz; Wahre Lebenskraft, von Pfarrer Karl König in Urspringen. Die darin zusammengetragenen Predigten sind nicht gerade etwas ganz besonders Hervorragendes, aber doch zum grössten Teil sehr ansprechende Beispiele unserer Zeit angepasster Kanzelreden; am wirkungsvollsten scheinen mir die im 4. Hefte vereinigten von Karl König. Die Sammlung trägt ihren Namen nach dessen Gefühl mit Unrecht,

der in einer „modernen Predigtbibliothek“ die religiöse Durchdringung moderner Fragen, etwa nach Friedrich Naumanns Art, erwartet; die vorliegende Sammlung will in anderem Sinne modern sein: einmal vermeidet sie den berüchtigten salbungsvollen Kanzelton der älteren Zeit und bemüht sich, schlicht und verständlich, einfach, aber dabei durchaus edel die Sprache unserer Zeit zu reden; das ist sehr wohltuend und um dessentwillen kann sie manchem Seelsorger warm empfohlen werden, der daran lernen könnte, wie Frömmigkeit und Erbauung wirkungsvollen Ausdruck finden können, ohne allein für pietistische Weichlichkeit geniessbar zu sein. Zum zweiten und hauptsächlich sucht die Wöpkesche Sammlung überall die zeitlich bedingten Bestandteile der Schrift durch die Anschauungsformen unserer heutigen wissenschaftlichen Weltanschauung zu ersetzen und so den religiösen Gehalt des Christentums unseren Zeitgenossen so nahe als möglich zu bringen. Es ist anzuerkennen, dass dabei nur ganz selten ein Ausgleiten in unerbaulich lehrhaften Rationalismus vorkommt.

E. K. Z.

Paul SEEBERG: **Vorstudien zur Dogmatik.** Leipzig, Richard Wöpke, 1902. 60 S. Preis M. 1. 20.

Das Schriftchen schliesst sich den in den letzten Jahren häufiger gewordenen Versuchen an, „dem Verlangen ernstgerichteter Gemüter, die sich über die Grundlagen unserer religiösen und sittlichen Weltanschauung orientieren wollen, entgegenzukommen“. Sollte der Verfasser dabei den Kreis seiner Leser nicht nur über die Theologen, sondern auch über die mit philosophischem Fachwissen Ausgerüsteten hinaus sich ausgedehnt gedacht haben, so ist zu fürchten, dass seine Darstellung sich als zu akademisch-fachwissenschaftlich erweise. Im ersten Abschnitte, „Zur Erkenntnistheorie“, sucht er im Kapitel „Endlichkeit und Unendlichkeit“ dem Raum-, im Kapitel „Zeit und Ewigkeit“ dem Zeitbegriff gegenüber Stellung zu gewinnen. Im zweiten Abschnitte, „Zur Theologie und Anthropologie“, fasst er im Kapitel „Vom Grunde aller Dinge“ Gott als absolute Kausalität, im Kapitel „Gott“ führt er zum Verständnis Gottes als einer selbstbewussten geistigen Realität und seiner Dreipersonlichkeit, in den folgenden Kapiteln „Gottes Wille“, „Unser

Wille“, „Der Zusammenstoss“, behandelt er Gewissen, ethischen Dualismus im Menschen, Willensfreiheit, Sünde und Strafe. Die Ausführungen regen fruchtbar an und weisen mehrfach in glücklichster Weise die Richtung zu innerer Fortarbeit; gelöst ist damit natürlich keine dieser grossen Fragen, aber diesen Anspruch erhebt der Verfasser selbst nicht. Da er übrigens Günther und seine Schule nie erwähnt, scheint er sich gar nicht bewusst zu sein, wie er sich mit ihr in manchem Punkte, wie ausserordentlich innig besonders in der Erfassung der Trinität berührt. Güntherianer seien deshalb besonders auf das Schriftchen aufmerksam gemacht. E. K. Z.

SULLY PRUDHOMME: **La vraie religion selon Pascal**; Paris, Alcan, in-8°, 1905, 7 fr. 50.

La meilleure manière de connaître Pascal, c'est de le lire, de le relire, de l'approfondir en l'expliquant par lui-même. M. Sully Prudhomme a compris cette vérité, et, ne se rapportant plus aux critiques qui ont insuffisamment étudié Pascal et qui n'en ont vu qu'un des nombreux côtés, il a voulu en appeler à Pascal même; il a cherché en lui, dans ses *Pensées*, la logique ou l'ordonnance logique qui s'y trouve, indépendamment de la date de leur rédaction. Son travail est énorme; il décèle non seulement une grande application, mais encore une remarquable perspicacité, un esprit d'analyse poussé jusqu'à la finesse presque subtile et pourtant exacte. Il a su mettre à nu, en quelque sorte, la pensée directrice et maîtresse de Pascal, et trouver le fil conducteur qui dissipe les prétendues contradictions qu'on a imputées au grand penseur. Non pas que Pascal ne se soit jamais trompé et que son Apologétique soit en tout péremptoire. Nullement. Le but de l'auteur n'était pas d'en prendre la défense et de la justifier, mais seulement de la faire connaître exactement en expliquant le mieux possible l'esprit même de Pascal et son point de vue fondamental. Il y a réussi, ce me semble.

Je dis «ce me semble», parce que, dans plusieurs détails, je ferais des réserves et je désirerais plus de précision, voire même plus d'exactitude. Mes réserves porteraient, d'abord,

sur quelques appréciations contenues dans le corps même du volume ; ensuite et surtout sur l'*Appendice* intitulé : « Critique des formules dogmatiques par les règles de Pascal pour les définitions » (p. 391-414). Cet *Appendice* est rempli de méprises provenant de ce que l'auteur juge les vrais dogmes chrétiens d'après des textes de quelques catéchismes, de Thomas d'Aquin, etc., qui ne prêtent que trop à de fausses interprétations, surtout si l'on donne aux mots anciens le sens qu'ils ont aujourd'hui et qu'ils n'avaient pas lors de leur admission en théologie. La scolastique, loin d'être l'orthodoxie, n'est, dans trop de questions, que la caricature du christianisme. Mais, dans son ensemble, cette étude me semble l'une des meilleures, peut-être même la mieux suivie et la plus logique que nous ayons. Le rôle du cœur et du sentiment, le sens particulier de ces deux expressions dans la langue de Pascal, le rôle de la raison, celui de la volonté, les rapports du raisonnement et de la foi, de la foi et de la charité, ce sont là des questions très délicates que M. Sully Prudhomme a très finement analysées. L'appréciation du pari comme argument *ad hominem*, à l'adresse des rationalistes rebelles qui refusent de se rendre aux arguments psychologiques et historiques, me paraît aussi très étudié. La grande place occupée par le Christ dans l'âme de Pascal, est également bien marquée.

Ce qui me frappe surtout dans cette étude et ce que j'y admire particulièrement, c'est la facilité avec laquelle M. Sully Prudhomme a pu faire abstraction de ses propres sentiments en matière de religion, sortir de son moi, s'objectiver, entrer en quelque sorte dans l'âme de Pascal, âme si différente de la sienne, et la juger avec une si parfaite impartialité. Je pense que ce qui a aidé M. Sully Prudhomme dans cet effort psychologique, c'est son attrait pour Pascal ; et la cause de cet attrait, c'est la profonde sincérité de Pascal, qui n'a rien dissimulé ni dans les difficultés de la religion chrétienne, ni dans sa ferme attitude envers la philosophie courante et les philosophes, ni dans ses propres sentiments en face des énigmes du monde. Une telle âme, effectivement, ne peut qu'attirer toutes les âmes loyales que tourmente le mystère de la vie.

Pour justifier mon admiration pour ce beau livre, je devrais en citer maintes pages, mais cette Revue n'y suffirait pas. Les lecteurs s'accorderont le plaisir de le lire en entier ; je dirai

même que tout ami de Pascal devrait le posséder, les méprises de l'*Appendice* pouvant être facilement écartées par d'exactes définitions.

E. MICHAUD.

D. PRÉCIEL TOSTIVINT : **Les 70 ans de Jérémie et les 70 semaines de Daniel**; Louvain, Ista, 1903.

Cette savante et importante étude a paru dans le *Muséon*, Revue qui s'imprime à Louvain, qui fut fondée en 1881 par Ch. de Harlez, et qui actuellement, sous la direction de MM. Colinet et L. de la Vallée Poussin, s'occupe d'études philologiques, historiques et religieuses. Nous ne pouvons que la recommander, si nous la jugeons d'après l'étude de M. Préciel Tostivint. L'auteur commence par indiquer les diverses opinions qui se sont exprimées sur les deux prophéties susdites (vol. IV, n. 3). Du fait de ces opinions, il conclut qu'il n'y a dans l'interprétation des 70 semaines « aucune tradition ferme » (p. 263). « Les Evangiles ne les rapportent point au Sauveur ; St. Justin n'en fait pas usage contre Tryphon, et les traductions sont en désaccord sur beaucoup de points importants. On s'est demandé si le nombre 70 était un nombre indéterminé ou s'il équivalait à 490 ans. Les Testaments des patriarches ne se préoccupent nullement du nombre des années de ces 70 semaines, et plusieurs exégètes modernes voient dans ce chiffre l'annonce d'une période indéterminée. On a examiné si les semaines étaient réellement des semaines, si elles n'étaient point des décades, des jubilés de 49, de 50 ou de 100 ans, des périodes quelconques. Ainsi le livre d'Hénoch voit dans ces 70 semaines 70 périodes. Après avoir admis que ces 70 semaines étaient de vraies semaines, il a fallu rechercher si elles étaient des semaines de jours, de mois ou d'années, et, quand on s'est arrêté à des semaines d'années, il a été nécessaire d'examiner si elles se composaient d'années lunaires ou solaires. Était-ce la fin des recherches ? Non. Beaucoup d'exégètes se sont demandé si les semaines avaient toutes la même longueur. » Ici encore, désaccord. En outre, « les passages prophétiques qui annoncent la captivité ne contiennent point le nombre 70, et ils n'indiquent ni le commencement ni la durée de l'exil. . . D'autre part, l'histoire, sinon le texte lui-même, ne nous permet point de confondre les 70 ans de rui-

nes de Jérusalem avec les prétendus 70 ans de captivité. Or, si la Bible ne prédit point 70 ans d'exil, il devient impossible de montrer la réalisation d'une prophétie qui n'existe pas et de justifier les 70 ans de ruines dont parle Zacharie (I, 12) seize ans après la fin de la captivité. Une seconde raison qui explique les controverses anciennes, c'est l'incertitude où se trouvaient certains exégètes relativement à la chronologie de cette époque » (p. 272). — En outre : « Jérémie n'a point prophétisé 70 ans de captivité. Le texte hébreu qui emploie le mot *hâbedou*, celui des versions qui traduisent ce terme par *nefleoun*, *iplehoun*, *douleuçoûcin* et *servient* prouvent assez qu'il n'est point question ici d'une déportation. La captivité dont Jérémie menaça les Juifs dans les autres passages de ses écrits et qui tomba sur leur tête, dura 49 ans » (p. 373). Pour la justification de ce dernier chiffre, voir p. 305. — « Quant au v. 11 du ch. XXV de Jérémie, il contient en réalité deux prophéties, car on peut et on doit l'interpréter ainsi : « ce pays sera une ruine pendant 70 ans et ces nations serviront le roi de Babylone pendant 70 ans ». La forme de la phrase dans l'original, l'étude de Zacharie et de Daniel démontrent la vérité de cette interprétation. L'histoire et la chronologie affirment la réalisation de ces deux prophéties » (p. 374). C'est sur cette base que l'auteur a fondé son interprétation des 70 semaines de Daniel. Lorsque nous connaissons la fin de son étude, nous la ferons connaître aux lecteurs. E. M.

Ant. VILLIEN : **L'abbé Eusèbe Renaudot**; Paris, Lecoffre, 1904, in-16, 4 fr.

L'abbé Eusèbe Renaudot, quoique d'une santé chétive, fut un travailleur infatigable; comme orientaliste, il se fit une réputation distinguée. Quoiqu'il ne pût jamais arriver, à son très grand regret, à être nommé bibliothécaire du roi, il fut cependant très écouté des Colbert et de Pomponne. Il fut lié avec Bossuet, Boileau, Labruyère, Racine, et surtout avec Arnauld et Nicole, dont il fut le collaborateur. Il n'appartint au clergé que par les ordres mineurs. Il entra à l'Oratoire en 1665, mais il le quitta en 1672, à cause de sa mauvaise santé. Dévoué à Port-Royal, il fut toujours d'une piété austère, même

mélancolique et sombre. Son nouveau biographe, M. l'abbé Villien, qui lui reproche de la vanité (p. 167), est toutefois obligé de faire son éloge en ces termes : « Il devint de plus en plus gallican. Etre gallican, c'était, pour lui, concilier sa religion et son patriotisme... Au reste, tout ce que l'Eglise de France comptait *de plus vénérable et de plus estimé* parmi ses docteurs et ses prélats, partageait à cette époque le même sentiment » (p. 149). Un tel éloge sous la plume d'un membre du clergé romaniste actuel, est rare, surtout si l'on considère que Renaudot se déclara opposé à l'opinion de l'immaculée-conception, et qu'il combattait le livre étrange de Marie d'Agréda (*La mystique cité de Dieu*, 1694); qu'il contribua à faire condamner par le Parlement l'ouvrage de Rocaberti (*De romani pontificis auctoritate*, 1694), où l'infaillibilité du pape était enseignée (p. 54-55); qu'il fut opposé aux jésuites, notamment dans la question des rites chinois (p. 79-83) et dans celle de l'attrition (p. 85-87); et qu'il ne se gênait pas pour diriger sa verve caustique et son « ironie méprisante » non seulement contre les « torticolis » (c'est ainsi qu'il appelait les jésuites), mais encore contre les congrégations romaines, qu'il appelait le « grenier du pape » (p. 165), contre le collège des cardinaux, qu'il comparait à un magasin de chapeaux (p. 166); etc.

Si donc il ne s'agissait que d'apprécier Renaudot au point de vue religieux et moral, nous ne pourrions que l'admirer. Mais il a joué un certain rôle dans le monde théologique de son temps, et c'est ici qu'il semble moins digne d'admiration.

Remarquons, d'abord, qu'il étudia peu la théologie. Après avoir fait ses premières études chez les jésuites du collège de Clermont à Paris, il entra à l'Oratoire, bien qu'il n'eût « aucun attrait pour l'état ecclésiastique » (p. 9). Il fut aussitôt envoyé au collège de Saumur, où il ne resta que deux ans, de 1666 à 1668. Elève d'un maître inconnu (le P. Persé, p. 20), il s'appliqua surtout aux langues orientales : l'hébreu, le syriaque, le chaldéen, le copte, le sanscrit, etc. Pendant les quatre années qui suivirent, il professa le grec et le latin au collège de Juilly; et en 1675, son père se déchargea sur lui de la rédaction de la *Gazette de France*, rédaction qui lui incombait jusqu'en 1716, date à laquelle il la remit à son neveu, M. de Verneuil, secrétaire du cabinet du roi (p. 154). Il fut ainsi

journaliste pendant plus de quarante ans; besogne qui, évidemment, «imposa une fréquente diversion à ses études purement scientifiques» (p. 37).

Il faut remarquer, ensuite, que c'est l'étude des langues orientales qui le conduisit à l'étude des liturgies d'Orient et de la question eucharistique. Il n'étudia même cette dernière que comme liturgiste et orientaliste, et non comme dogmatiste, ni comme exégète: car, au fond, il ne fut ni dogmatiste, ni exégète, ni même historien, mais simplement liturgiste et orientaliste. Entraîné par des nécessités de polémique, il voulut faire du dogme avec des documents liturgiques et il prit à la lettre des textes qui n'étaient que l'expression orientale de sentiments de piété et non de doctrines strictement dogmatiques. De là la faiblesse de son argumentation dans les parties de la «Perpétuité de la foi» dont il est l'auteur, et dans sa polémique contre Richard Simon. Je regrette de ne pouvoir, dans cette notice, mettre ce point en lumière et citer les aveux de son biographe en cette importante matière. Le lecteur y suppléera.

Bref, ce volume est instructif. Il écrase un peu son héros, dont la valeur théologique est moins considérable; mais les questions auxquelles il a touché méritaient une étude particulière. Il faut même regretter que M. Villien n'ait pas poussé cette étude à fond et qu'il n'ait voulu faire qu'un «Essai sur sa vie et sur son œuvre *liturgique*». C'est surtout le point de vue dogmatique et exégétique qu'il eût fallu approfondir.

E. M.

Petites Notices.

* R. E. FUNKE: *Die historischen Grundlagen des Christentums*; Leipzig, P. Schimmelwitz, 282 S., Mk. 4. — Il sera toujours difficile, pour ne pas dire impossible, de dire un dernier mot, c'est-à-dire de dissiper toute obscurité, dans une question d'histoire qui, comme celle-ci, touche à tant d'autres questions. Les documents que nous avons dans les livres canoniques soit de l'A. T. soit du N., suffisent à poser des bases, à établir des faits et à construire un édifice, mais non à faire circuler une pleine lumière dans toutes les parties de cet édifice. L'auteur a raison de signaler les légendes, mais il a le tort de ne pas

montrer assez les vérités que ces légendes recouvrent. Ceux qui en concluraient que l'édifice chrétien ne repose pas sur une base historique solide, se tromperaient. Quant aux toiles d'araignée et à la poussière accumulée çà et là, il est bon qu'elles disparaissent; mais il est nécessaire que cet utile travail soit fait par des mains habiles qui n'endommagent ni les peintures ni les murailles.

* D. Dr. J. HAUSSLEITER: *Die Glaubenserziehung, wie sie Jesus geübt hat*. Leipzig, Dörffling & Franke, 1904, 20 S. Preis 50 Pf. — Der Greifswalder Theologieprofessor gibt in seinem zuerst von der Allgemeinen evangelisch-lutherischen Kirchenzeitung veröffentlichten Vortrag ein Bild von der Arbeit des Herrn an seinen Jüngern: In zuvorkommender Liebe sucht Jesus die irrenden Seelen auf, durch Selbstzeugnis und Wunder führt er sie dann «zu einem inneren Erlebnisse, das sich in der Verbindung Jesu mit Gott gegründet weiss, oder das die Gnade Gottes als in Jesu ruhend und durch ihn vermittelt erfährt», und weiter durch die allmähliche Erkenntnis von der Lebensmacht der Geistesworte Jesu zum Glauben, dass Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist. Danach leitet er sie zum Verständnis der Notwendigkeit seines Todes, und noch am Kreuze ist er der grösste Erzieher zum Glauben. Das Wort des Auferstandenen: «Selig sind, die nicht sehen und doch glauben», drückt das Siegel auf die ganze Entwicklung. Nicht blinder Glaube wird dabei verlangt, aber dass dem Zeugnisse derer, die gesehen haben, geglaubt werde, weil es mit den Weissagungen der Schrift und der eigenen Voraussage Jesu zusammenstimmt. E. K. Z.

* H. HANDLEY: *The fatal Opulence of Bishops*. Contents: I. Our Impotence; II. A Cause; III. Riches out of Place; IV. Palaces; V. The House of Lords; VI. More Light on the Harm to the People; VII. More Light on the Harm to the Church; VIII. More Light on the Harm to the Bishops; IX. Hear the Other Side; X. The (once) Impossible Birmingham Bishopric; XI. The See of London; XII. The See of Canterbury; XIII. Approval of Reform: Bishop Lighfoot; XIV. Inception of Reform: Bishop Fraser; XV. A Voice from the Ends of the World: Bishop Patteson; XVI. The Opportunity; XVII. Pardon.

* Max JANSEN: *Kaiser Maximilian I. Auflösung des Reiches. Neues Kulturleben.* Mit 80 Illustrationen. München, Kirchheim 1905, Mk. 4. — L'époque et le personnage (1493-1519) sont toujours dignes d'une nouvelle attention. Nos lecteurs liront surtout les chapitres sur l'Eglise, les abus et les tentatives de réforme, pp. 9-16, 25-29, 61-72. Ajoutons que l'impression en caractères gothiques et les gravures sont superbes. Ce volume fait partie de l'histoire universelle publiée par MM. Kampers, Merkle et Spahn.

* Dr. Gustav KRÜGER: *Kritik und Überlieferung auf dem Gebiete der Forschung des Urchristentums.* Zweiter, um ein Nachwort vermehrter Abdruck. Giessen, J. Ricker, 1903. 32 S. Preis 60 Pf. — Ein rechtes Wort zur rechten Zeit. Bei der Übernahme des Rektorates der Universität Giessen am 1. Juli 1903 hat Professor Krüger seinen Mahnruf nach rechts und links erschallen lassen, weder mit positiver noch mit negativer Voreingenommenheit, sondern allein mit wissenschaftlicher Wahrhaftigkeit und Gewissenhaftigkeit an die Forscherarbeit zu gehen: « Du sollst deine Auffassung von der Geschichte nicht zur Richterin über die Urkunden machen! » Die freimütige, von tiefem sittlichen Ernst getragene Rede fand vielfachen Widerhall; was der zweite Abdruck in seinem Nachworte uns darüber wissen lässt, beweist gleichzeitig, wie notwendig ein solcher Mahnruf noch immer ist. E. K. Z.

* Const. VON KÜGELGEN, Lic. theol.: *Die Gefangenschaftsbriefe des Johann Hus.* Nach dem Originaldruck vom Jahr 1536 zum Wittenberger Universitätsjubiläum neu herausgegeben. Leipzig, Richard Wöpke, 1902. XII und 30 S. und 3 Tafeln. Preis Mk. 1. 50. — In einer Zeit, da in Böhmen die religiöse Bewegung, die sich den römischen Ketten entwindet, nicht mehr zur Ruhe kommen will und nach den Deutschen auch die Tschechen erfasst hat, sind die erstmalig deutsch von Luther selbst herausgegebenen Briefe des Johann Hus eine willkommene Gabe. Sie wäre berufen, der unbefugten Einmischung der Politik in eine Bewegung religiöser Erweckung entgegenzuwirken dadurch, dass sie das rein und tief religiöse Zeugnis eines Mannes für die Heiligkeit seiner Überzeugung erneuert, eines Mannes, den der Parteihunger unserer Tage als einen vorwiegend politisch-nationalen Helden in Anspruch nehmen

möchte. Diese Briefe sind es wert, auch in unserer Zeit als ein Beispiel frommen Martermutes in Andacht gelesen zu werden und C. v. Kügelgen verdient für die Neuausgabe Dank.

E. K. Z.

* Dr. Johannes KUNZE: *Die ewige Gottheit Jesu Christi*. Leipzig, Dörffling & Franke, 1904. Gr. 8°. 86 S. Preis Mk 2. — Vorliegende Schrift ist der erweiterte Abdruck eines Vortrages, den der Verfasser, Professor der Theologie in Wien, auf Einladung des Vorstandes der (alten) Chemnitzer Konferenz am 17. Februar 1903 gehalten hat. Seine Aufgabe ist, die ewige Gottheit Jesu Christi im streng metaphysischen, im eigentlichen und buchstäblichen, dogmatischen Sinne allen Abschwächungen, symbolischen u. s. w. Auffassungen gegenüber ins Licht zu setzen. Die Darstellung ist sehr ermüdend: ohne jede Gliederung, die Übersicht und hie und da einen Ruhepunkt böte, läuft sie ununterbrochen vom ersten bis zum letzten Wort; das wirkt um so empfindlicher, als die Erörterung der Haupt- und aller Nebenfragen (Allwissenheit Christi, Allmacht Christi u. s. w.) sehr eingehend und gründlich geschieht.

E. K. Z.

* D. KYRIAKOS: *Περὶ Ἀρμονίας Θεολογίας καὶ Ἐπιστήμης. Ἐν Ἀθήναις*, 1905, 24 p. Ce discours, prononcé le 30 janvier dernier pour le jubilé de l'Université d'Athènes, a pour objet l'accord de la religion et de la science. Le savant professeur montre, d'abord, la nécessité et la possibilité logique de cet accord; puis, le fait de son existence dans l'histoire grecque, comme l'attestent les écrivains ecclésiastiques de l'ancienne Eglise, ainsi que les plus illustres théologiens byzantins, depuis l'époque des Philipponos, des Damascène, des Photius jusqu'à nos jours. C'est surtout cette dernière partie qui nous intéresse.

* Prof. Jul. Oskar MICHAEL: *Die Gottesherrschaft als leitender Grundgedanke in der Offenbarung St. Johannis. Ein Beitrag zum Verständnis derselben*. Leipzig, Friedrich Jansa, 1904. 74 S. Preis M. 1. — Ein Greis, der seinen greisen Bruder in einer Festschrift zu dessen 80. Geburtstag bekannt macht mit seiner Auffassung der Apokalypse. Von Kritik kann dabei natürlich so wenig *über* diese Schrift, wie *in* ihr die Rede sein. Dem Verfasser hat sich bei immer innigerer Beschäftigung mit

dem rätselvollen Buche der Gedanke an die Theokratie, den idealen Gottesstaat aufgedrängt; einmal ins Bewusstsein gekommen, hat er sich dann hinter jedes Bild, jeden Rätselschleier gestellt und schimmert für das Auge des Verfassers überall durch; diesem ist das Buch dadurch ein Quell tiefster Erbauung geworden. Wer die Apokalypse einmal rein erbau-lich auf sich wirken lassen will, wird dem Verfasser vielleicht dankbar sein für die Führung durch diese Schrift. E. K. Z.

* F. PILLON: *L'Année philosophique*, 15^e année, 1904; Paris, Alcan, in-8°, 5 fr. Contenu: G. Rodier, La cohérence de la morale stoïcienne; O. Hamelin, L'union de l'âme et du corps d'après Descartes; F. Pillon, La critique de Bayle; critique des attributs de Dieu: aséité ou existence nécessaire; L. Dauriac, La logique du sentiment; F. Pillon, Bibliographie philosophique française de l'année 1904.

* Dr. Eugen ZOMARIDES: *Die Dumbasche Evangelienhandschrift vom Jahre 1226*. Leipzig, Dörffling & Franke, 1904. 28 S. und 2 Lichtdrucktafeln. Preis Mk. 2. — Der Direktor der griechischen Nationalschule in Wien beschreibt eine jetzt im Besitze des Herrn Nikolaus Theodor Dumba in Wien befindliche, von Michael Potlis, dem früheren Minister Königs Otto und Professor an der Universität in Athen, dem Vater des jetzigen Besitzers geschenkte Evangelienhandschrift. Geschrieben wurde sie 1226 in Cäsarea von dem πρωτονοτάριος Βασίλειος, Sohn des Priesters Orest aus Melitene, dem heutigen Malatia, im Osten Kappodoziens, für den eigenen Gebrauch. Die vorliegende Beschreibung ist sehr eingehend und genau und wird durch die beigegebenen Abbildungen sehr glücklich unterstützt, wenn auch vielleicht bezüglich der letzteren zu bedauern ist, dass sie nicht in der vollen Grösse des Originals gegeben sind. Die sämtlichen aussergewöhnlich reichen Beigaben der Handschrift zu dem eigentlichen Evangelientext sind im vollen Wortlaut in der Reihe ihres Vorkommens gegeben, dazu Varianten anderer Handschriften, besonders aus peloponnesischen Klöstern. Ein beträchtlicher Teil dieser Beigaben war bisher unbekannt.
E. K. Z.

Ouvrages nouveaux.

Bericht über den 6. internationalen Altkatholiken-Kongress in Olten vom 1. bis 4. September 1904; zusammengestellt von den Sekretären des Organisations-Komitees und des Kongresses, herausgegeben vom Organisations-Komitee. Aarau, E. Wirz, 1905. 2 fr.

G. BITTKAU: Leben und Glauben des Christen, nach dem Wort und Vorbild des Heilandes im Anschluss an Luthers Katechismus dargestellt. Leipzig, Dürr, 1905, 2 M. 40 Pf.

Th. CALMES: Epîtres catholiques, Apocalypse, traduction et commentaire, 2^e édit Paris, Bloud, 4 fr. Ce volume fait partie de la Bibliothèque de l'enseignement scripturaire, publiée par MM. Batiffol, Rose et Touzard.

P. COURBET: Das Dasein Gottes. Ein Postulat der Wissenschaft. Strassburg, Le Roux, 50 Pf.

M. G. DAMPIER: The Orthodox Church in Austria-Hungary. Rivingstons, 2 s. 6 d. net.

Prof. Th. FLOURNOY: Le génie religieux, br., 60 cent. Librairie de l'Association chrétienne suisse d'Etudiants.

V. FRITZSCHE: Das Berufsbewusstsein Jesu mit Berücksichtigung geschichtlicher Analogien untersucht. Leipzig, Dürr, 1905, 1 M. 20 Pf.

ADOLFO GIL: Prelado de la Iglesia Católica Cristiana en la América Latina: Primera Pastoral. Berne, Stämpfli, 1905.

Bishop J. JEWEL: On the English Reformation; translated by Canon Meyrick; London, 8, Dower str. W., Six pence.

D^r J. KREYENBÜHL: Das Evangelium der Wahrheit. Neue Lösung der Johanneischen Frage. II. Band. Berlin, Schwetschke, 1905, 842 S., 23 M.

D^r LEPSIUS. Der christliche Orient. Monatschrift der deutschen Orient-Mission. 1905. — Das Reich Christi. Monatschrift für Verständnis des Evangeliums, 1905.

H. LIETZMANN : Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Übungen, NN. 9-13. Preis 0.30 M. Bonn, Marcus und Weber, 1904-1905.

* * * : *Nécessité d'une Révolution ecclésiastique en France* ; Lyon, Agence des journaux, rue Thomassin, 1905, br. 14 p. 10 cent.

D^r Erwin PREUSCHEN : Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums ; Giessen, Töpelmann, 1906 ; 10 M.

V. ROSE, o. P. : Les Actes des Apôtres, traduction et commentaire. 2^e édit. Paris, Bloud, 4 fr. Ce volume fait partie de la Collection «La Pensée chrétienne».

Rev. G. F. TERRY : The Old Theology in the New Age. Londoun-road, Hampstead, 6 s.

J. TIXERONT : Histoire des dogmes : I. La théologie anténicéenne, 2^e édit. Paris, Lecoffre, 1905, 3 fr. 50 (*Sera étudié dans la prochaine livraison*).

Chez Vic et Amat, Paris, 11, rue Cassette : A. LACROIX : Les trois sanctuaires. Massabielle ; 451 p., 3 fr. 50. — F. LEFORT, La science moderne devant le surnaturel ; in-8°, 26 planches, 5 fr. — J. DU VALDOR, Les signes de la fin du monde, 1905, 4 fr.
