

Bibliographie théologique

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **17 (1909)**

Heft 68

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

BIBLIOGRAPHIE THÉOLOGIQUE.

Ch. BASTIDE : **L'Anglicanisme**. St. Blaise (Suisse), Foyer solidaire, 1909, 1 vol., 2 fr.

Ce volume très objectif, détaillé et impartial, raconte la façon dont l'Eglise d'Angleterre a été fondée et réformée, et il expose sa situation actuelle. Ce qu'il dit des actes de Henri VIII, de la reine Marie, de la reine Elisabeth, de Charles II, de la reine Anne, de la dynastie hanovrienne, est connu. Les quatre « types d'ecclésiastiques » qu'il décrit (p. 82-84), sont curieux. Il ajoute : « Ce qui frappe surtout, c'est la déconsidération de l'Eglise. L'Angleterre la traite un peu comme les grands seigneurs traitent leurs chapelains. L'autorité de l'évêque, écrit un voyageur en 1731, est très peu respectée maintenant... En 1630, un Anglais sur 3600 étudiait dans l'une des deux universités; en 1700 la proportion n'était plus que d'un sur 5600, et en 1801, d'un sur 11,400. Il ne faut pas s'étonner que l'Angleterre fût alors irreligieuse » (p. 85). L'auteur va jusqu'à parler de « l'état d'abjection de l'Eglise du XVIII^e siècle » (p. 88); il dit « qu'il y a dans l'Etablissement à peine dix clergymen capables de prêcher l'Evangile » (p. 90); que « l'Etablissement du XVIII^e siècle fut très matérialiste » (p. 100). Etc.

Voici quelques renseignements relatifs au XIX^e siècle et à l'époque actuelle :

Le ritualisme a eu pour but de « revenir sur l'œuvre révolutionnaire des organisateurs de l'Eglise anglicane du XVI^e siècle, qui n'ont pas eu le sens historique ni les lumières suffisantes » (p. 105). — « Les Anglais, écrivait Muralt (1694), sont toujours prêts à se faire la guerre pour quelque frivole cérémonie du culte. » Le sacerdotalisme, le ritualisme sont redoutés des partisans de la basse Eglise et des dissidents, parce que ceux-ci y soupçonnent un secret désir de rétablir le catholicisme. C'est

la route qui mène à Rome » (p. 107). — « En 1831, une commission royale fut instituée pour faire une enquête sur la situation financière de l'Eglise. On constata que les revenus nets annuels montaient à 87 millions, 262 mille, 425 francs, sur le total desquels les évêques et les hauts dignitaires prélevaient 10 millions, 876 mille, 150 francs. L'écart entre certaines situations créait des inégalités choquantes. Une loi de 1835 institua la commission ecclésiastique permanente... Les bureaux de ce véritable ministère des cultes sont situés à Londres (Millbank, S. W.). Ils contrôlent une partie des biens de l'Eglise, etc. » (p. 112). — « Il existe en Angleterre un petit nombre de partisans du désétablissement, ce sont des non-conformistes extrêmes et des rationalistes que l'exemple de la France a gagnés. Il est possible, que dans un avenir plus ou moins lointain, la Chambre des communes soit disposée à les écouter favorablement » (p. 117).

Et encore: « L'évêque est élu par le doyen et les chanoines du diocèse, en vertu d'une licence de la couronne appelée *congé d'élire*. Depuis la 25^e année du règne d'Henri VIII, cette licence est accompagnée d'une lettre désignant le candidat du roi. *Le chapitre doit élire ce candidat* s'il ne veut encourir les peines d'un *præmunire* ». Si le premier ministre qui propose le candidat du roi n'est pas anglican, c'est le lord chancelier (anglican) qui devient le véritable ministre des cultes (p. 123). Tous les évêques ont le titre de lord et figurent avec leurs femmes et leurs enfants dans les annuaires de la noblesse (p. 124). Les futurs clergymen sont préparés pendant trois ou quatre ans par des études de culture générale (baccalauréat-ès-arts), « sans se soucier de leur spécialisation, sauf que, *la dernière année*, ils ont suivi *quelques* cours de théologie, de façon à obtenir le certificat d'*assiduité* exigé par *certains* évêques » (p. 126). — « Les attributions de la Convocation sont limitées par la loi, elle ne peut toucher au Prayer-Book ni modifier aucun acte du Parlement, ses décisions n'obligent que le clergé et n'ont de valeur légale qu'après avoir reçu *la sanction de la couronne* » (p. 129).

D'après le relevé de 1908, l'archevêque de Canterbury reçoit annuellement 375,000 fr., celui d'York et l'évêque de Londres 250,000 fr., l'évêque de Durham 175,000 fr., Salisbury 125,000 fr., etc. Les doyens reçoivent de 25 à 50,000 fr., les

chanoines de 12,500 à 25,000 fr., les « *incumbents* » 7500 fr. en moyenne. — Je ne fais pas de réflexion, pour que le *Church Times* ne m'accuse pas d'« iniquité » !

L'auteur publie des statistiques de communions, de mariages, etc., et constate « un recul très net de l'anglicanisme ». « En revanche, l'augmentation des libres-penseurs est effrayante; en 50 ans, la proportion est passée de 4^o/_o à 15^o/_o; ils sont à la veille de former *le cinquième* de la population totale... L'anglicanisme traverse une période difficile. Il ne peut plus parler haut comme autrefois. Une maladresse un peu forte qui détacherait quelques centaines de milliers d'adhérents mettrait l'Eglise en minorité » (p. 137). — D'aucuns pensent qu'une statistique confessionnelle complète la mettrait, même déjà maintenant, en minorité.

Enfin, « l'Eglise anglicane, dit M. Bastide, est une *secte* plus importante par la *position sociale* de ses membres que par la quantité de ses adhérents ». « Les publications officielles donnent comme chiffre total : 29 millions, 200 mille » (p. 151).

E. MICHAUD.

BOSSUET: **Correspondance, T. II (1677-1683)**. Paris, Hachette, in-8°, 526 p., 1909.

Ce second volume contient 287 lettres, soit de Bossuet, soit à Bossuet, et, de plus, en appendice, quelques lettres d'Arnauld à l'évêque Neercassel (1681-1683), et quelques autres déjà connues. Je n'étonnerai personne en remarquant que quelques-unes de ces lettres sont de simples billets sans valeur; elles sont de Bossuet, voilà tout. Les annotations des deux éditeurs, MM. Urbain et Lévesque, sont toujours d'une érudition très minutieuse, même quand il s'agit de personnes inconnues et de détails dénués de toute portée. Toutes ces lettres sont espacées de 1677 à 1683.

J'indiquerai quelques sujets intéressants qui y sont, non approfondis (il est rare que de simples lettres aillent au fond des questions), mais touchés: — la discussion entre Bossuet et Huet sur la démonstration de la religion chrétienne par les prophéties bibliques; Huet la trouvait insuffisante (p. 21), Bossuet la maintenait; — la discussion entre les mêmes sur la

prophétie de Jacob; Huet attaquait l'explication traditionnelle, Bossuet la défendait (p. 2-21); — Huet doutait que l'Épître aux Hébreux fût de St. Paul; Bossuet lui répliquait qu'il fallait « prendre garde » (p. 23); — Bossuet désapprouvait l'« Histoire critique du V. T. » de Richard Simon (p. 65 et 73); Nicole était très sévère contre R. S., qui, à son tour, trouvait Nicole incompetent; — les difficultés faites à Huet au sujet de la publication de sa « Démonstration évangélique » (p. 77); — les différences qui séparaient, d'après Bossuet, les catholiques et les protestants en 1680 (p. 202-211); — et encore, Cajétan fut traité par Bossuet d'« auteur si plein d'ignorance et qui a donné si grossièrement dans le rabbinisme moderne, depuis qu'il a eu un peu goûté de l'hébreu » (p. 18).

L'opinion de Bossuet sur Bellarmin, la grande lumière de Rome, mérite aussi d'être signalée. « Votre peinture de l'état présent de la cour de Rome, écrit-il à Diroys, me fait trembler. Quoi! Bellarmin y tient lieu de tout et y fait seul toute la tradition! Où en sommes-nous si cela est, et si le pape va condamner ce que condamne cet auteur? Jusqu'ici on n'a osé le faire; on n'a osé donner cette atteinte au concile de Constance, ni aux papes qui l'ont approuvé », etc. Toute cette tirade de Bossuet contre le trop illustre jésuite (p. 317-321) est formidable.

C'est dans cette même lettre que Bossuet déclare que l'infailibilité ne se trouve que dans l'Eglise universelle. « J'ai un peu de peine à concevoir, dit-il, comment vous croyez que le IV^e article de notre Déclaration puisse s'accorder avec la doctrine des ultramontains: nous n'avons pas eu ce dessein, quoique d'autre part nous ayons bien vu que, quoi qu'on enseignât en spéculative, en pratique il en faudrait toujours revenir à ne mettre la dernière et irrévocable décision *que dans le consentement de l'Eglise universelle, à laquelle seule nous attachons notre foi dans le symbole.* Je ne puis m'imaginer qu'un pape si zélé pour la conversion des hérétiques et pour la réunion des schismatiques, y veuille mettre *un obstacle éternel* par une décision telle que celle dont on nous menace. Dieu détournera *ce coup* » (p. 320-321).

Il importe de remarquer que, dans cette question comme dans plusieurs autres, Bossuet s'est montré très ondoyant et très faible, lui quelquefois si entier et si cassant. Lorsqu'il

s'agissait d'obtenir de Rome une approbation (par exemple, pour son « Exposition »), ou une faveur, il n'hésitait pas à flatter le pape, à lui dire qu'il « tenait la première place de l'univers plus encore par ses vertus que par l'autorité d'une charge si éminente » (p. 88); il proclamait alors Rome « la source de la foi » (p. 87), et présentait la foi catholique comme étant « la foi romaine »: il ne voulait pas que l'on distinguât « entre l'Eglise romaine et l'Eglise en général » (p. 276); il avait bien soin de faire remarquer au cardinal d'Estrées qu'il prenait soin de relever la majesté du Saint-Siège autant qu'il pouvait (p. 277); etc. Mais, dès qu'il ne s'agissait plus de sauvegarder ses propres intérêts en cour de Rome, alors il revenait aux doctrines gallicanes, c'est-à-dire à l'*anti*ultramontanisme. Il reconnaissait alors qu'on pouvait en appeler du pape au concile, et « procéder contre le pape en disant qu'il n'est plus pape » (p. 280). Il n'était pas de ceux qui disaient qu'obéir à l'Eglise c'est *ipso facto* obéir à J.-C.; mais il soutenait « qu'il faut entrer *premièrement* dans l'esprit que le Christ a prescrit » (p. 322). Selon lui, l'Eglise n'était donc infallible qu'à la condition d'être d'abord fidèle aux enseignements du Christ. Il attaquait les « hauteurs » de Rome. « Dieu veuille donner des bornes à ces excès! Ce n'est pas par ces moyens qu'on rétablira l'autorité du Saint-Siège » (p. 329). C'est d'Innocent XI, de ce pape qu'il avait tant exalté quand il avait à solliciter de lui quelque privilège, c'est de lui qu'il écrivait à l'abbé de Rancé le 30 octobre 1682: « Les affaires de l'Eglise vont très mal. Le pape nous menace ouvertement de constitutions foudroyantes et même, à ce qu'on dit, de formulaires nouveaux. Une bonne intention *avec peu de lumières*, c'est un grand mal dans de si hautes places. Prions, gémissons » (p. 331). Peut-être Bossuet aurait-il mieux fait de moins gémir en secret, et de proclamer plus énergiquement la vérité en public.

C'est aussi à l'abbé de Rancé qu'il écrivait que le XVII^e siècle était « très éloigné et peut-être très peu capable des instructions célestes si naturelles au christianisme ». Ce siècle « si corrompu », ajoutait-il (p. 308). C'était aussi le point de vue d'Arnauld lorsqu'il reprochait aux évêques de France (y compris certainement Bossuet) leur « lâcheté » de n'avoir pas dit au roi ce qu'ils étaient obligés « en conscience » de lui dire (p. 454).

Un mot, en terminant, à l'adresse des deux annotateurs. A la page 82, ils ont bien voulu remarquer que c'est moi qui ai « le premier publié les documents diplomatiques » échangés entre la cour de Louis XIV et celle d'Innocent XI (Charpentier, 4 vol. in-8°); mais ils ont ajouté que la façon dont je l'ai fait « ne peut dispenser de se reporter aux originaux ». Si ces messieurs veulent dire que je n'ai pas pu, même dans quatre énormes volumes, reproduire intégralement les *86 volumes in-4°* du ministère des affaires étrangères, ils n'ont que trop raison, et j'ai été le premier aussi à le dire et à demander la publication intégrale de la *Correspondance de Rome* (voir mon Introduction). Mais, s'ils ont voulu insinuer que mes analyses et mes citations ont été inexactes, je proteste et je les mets au défi de citer une inexactitude. Le fait est qu'ils affectent de se renseigner moins dans les originaux de la *Correspondance de Rome* que dans le volume de Gérin, ouvrage d'une partialité ultramontaine notoire. Si toutefois ils consultent les originaux, ils doivent savoir à quoi s'en tenir, et ils ne s'étonneront pas si, moi surtout, pour compléter leur très insuffisant exposé, je prie les lecteurs « de se reporter aux originaux ».

E. MICHAUD.

P. CALLUAUD: **Le problème de la résurrection du Christ.**

Paris, E. Nourry, in-12, 160 p., 1909, 2 fr. 50.

Après le volume de M. Paul Le Breton sur la résurrection du Christ, il faut lire celui-ci, qui examine plus à fond les diverses explications données jusqu'ici, et qui se prononce en faveur de la mort apparente sur la croix. M. le pasteur Calluud croit à l'action de Dieu en J.-C. et par conséquent au rôle divin du Sauveur, mais il veut que cette foi soit rationnelle, et en conséquence il écarte toutes les contradictions qu'il croit apercevoir dans les récits de la résurrection; il cherche l'explication qui triomphe le mieux, à ses yeux, de toutes les difficultés; il passe en revue successivement les explications par la revivification du cadavre, par les visions, par le corps spirituel et par la mort apparente; il s'applique ensuite à réfuter une à une toutes les objections dirigées contre cette dernière. Je regrette que, dans un aussi grave sujet, l'auteur ait cherché un appui dans les opinions de Pierre Leroux, de Proudhon et

de Sainte-Beuve. N'est-ce pas plutôt amoindrir sa thèse? Quoi qu'il en soit, il l'a exposée avec une argumentation sérieuse. Je regrette aussi qu'il partage les vues de M. Loisy sur la proximité de la parousie imputée non seulement à quelques chrétiens, mais même à J.-C. Cette erreur n'ôte rien d'ailleurs à la substance de la thèse en question.

L'explication des origines du docétisme et de son contre-coup dans la notion de la naissance miraculeuse, est ainsi résumée (p. 122): « Ainsi est née et s'est généralisée la doctrine christologique à laquelle on a donné le nom de docétisme. C'est certainement sous l'influence de cette doctrine que les derniers rédacteurs des synoptiques et surtout du IV^e Evangile se sont représenté le Christ comme un être surnaturel impassible, doué d'un corps subtil, traversant les murs à la façon des esprits, tantôt visible, tantôt invisible, mais toujours vivant. C'est encore à coup sûr sous cette même influence que les interpolateurs de Matthieu et de Luc ont écrit leurs récits légendaires et contradictoires sur la conception et la naissance miraculeuse du Messie. Car la légende de la Vierge-Mère nous vient incontestablement, en ligne directe, du docétisme, qui, n'admettant pas la matérialité du corps de Jésus, lui faisait, selon l'expression du gnostique Valentin, traverser celui de Marie comme l'eau passe dans un canal. »

On voit par ces détails sur quel terrain la critique exégétique opère et quel en est le contre-coup sur la théologie elle-même.

REV. R. J. CAMPBELL: **Le christianisme de l'avenir, ou la Théologie nouvelle**; trad. de l'anglais par J. Arnavon. Paris, E. Nourry, in-12, 334 p. 1909, 3 fr. 50.

La «Revue» a publié les critiques de M. le Chancelier Lias¹⁾ et de M. Ermoni²⁾ sur la «Théologie nouvelle» du célèbre prédicateur du Temple. La traduction française qui vient de paraître à la librairie critique de Nourry, attirera certainement les lecteurs français. M. Campbell est un Anglais de tempérament, qui veut penser par lui-même et le proclamer.

¹⁾ Janvier 1908, p. 153-158; avril, p. 298-305.

²⁾ Avril 1908, p. 414.

Il s'inquiète très peu de ce qu'en diront le pape, lord Halifax et l'archevêque de Cantorbéry. Son critérium n'est certainement pas celui de Vincent de Lérins; aussi ne cherche-t-il pas à préciser, historiquement, ce qu'a été la croyance de l'Eglise primitive. L'histoire ne l'embarrasse pas. Ce qu'il veut, c'est de savoir comment on peut interpréter les doctrines chrétiennes, pour les faire accepter des contemporains et de l'avenir. Son critérium, c'est son bon sens, un rude bon sens pratique, qui ne craint pas d'être excentrique dans ses comparaisons, quand il s'agit de se faire comprendre, par ses compatriotes surtout.

M. Campbell a pris connaissance de ce qu'il appelle «le bavardage théologique» et «la quantité colossale de pieuses sottises» dont sont remplies les œuvres des théologiens (p. 156 et 159). Il en a frémi en lui-même, et, non content d'être vif et ironique, il a répudié toutes les opinions qui lui paraissaient erronées. On sent en lui un homme de réflexion et de liberté, j'ajoute aussi un homme de *foi*: car s'il combat la crédulité, il veut faire estimer et aimer la vraie croyance.

Il faut lire son livre une première fois pour en avoir une connaissance de surface, mais il faut le relire pour en saisir le fond, lequel n'est pas toujours clair. Il est regrettable, je crois, que l'auteur se laisse aller à des distinctions plus subtiles que précises: qu'est-ce que la *déité*, qui n'est pas la *divinité* (p. 97)? qu'est-ce aussi que la *christité*, que nous devons nous approprier (p. 123)? Puisque l'auteur veut parler sans ambages et rompre avec les systèmes qu'il croit périmés, ne devrait-il pas employer des termes simples et indiscutables? Il faut qu'il revienne sur le moi supérieur, sur le moi inférieur, sur le subconscient, sur sa notion de Dieu, sur sa notion de l'homme; il faut qu'il montre mieux comment il évite le panthéisme en ces matières.

Bref, il a bien raison de repousser les erreurs des théologiens, et de chercher à dégager les vérités qu'ils ont voulu exprimer. S'il rejette leurs formules défectueuses, il s'efforce toujours de voir ce qu'elles contiennent de vrai. C'est ce noyau vrai qu'il propose aux intelligences et aux consciences, pour les christianiser (p. 95-96). De tous les dogmes traditionnels, il donne des explications qui peuvent d'abord choquer, mais qu'il faut cependant méditer; car dans toutes il y a quelque chose à prendre.

S'il dédaigne ses détracteurs, c'est qu'il se sent ferme sur les fondements de sa foi. Son premier fondement est « la foi réelle en l'immanence de Dieu ». L'univers, à ses yeux, n'est que l'expression de Dieu. Il en conclut que l'humanité, elle aussi, est une expression de Dieu. Tel est son unitarisme. « L'unitarisme de nos jours, dit-il, prêche avec ferveur, avec clarté, la vérité qui sert de base à la Théologie nouvelle, à savoir l'unité fondamentale de l'homme et de Dieu » (p. 107). En quoi consiste cette unité fondamentale? Comment le Christ est-il Dieu? Comment tout chrétien, et même tout homme, doit-il devenir un autre Christ? En quoi consiste la filiation divine du Christ et la nôtre? quel rapport cette filiation a-t-elle avec la trinité? dans quel sens admet-il cette dernière?... Certes, ce sont là de graves questions, que le prédicateur a abordées, mais en prédicateur qui se paie peut-être trop facilement de mots, et qu'il devra traiter plus sérieusement en vrai théologien. Un homme de sa valeur doit dissiper les obscurités qu'on lui reproche. Le grand et fécond « spiritualisme » qu'il veut mettre en relief, contre le matérialisme contemporain, mérite et appelle plus de clarté. De même, son grand amour pour le Christ exige qu'il explique davantage sa supériorité et l'unicité de son rôle providentiel par rapport aux autres hommes. Peu à peu les préjugés se dissiperont. On verra mieux ainsi ce que le christianisme est et ce qu'il n'est pas; ce qu'est l'incarnation et ce qu'elle n'est pas; ce qu'est la rédemption et ce qu'elle n'est pas.

M. Campbell remarque que « le contenu de son livre forme pour le moins un ensemble qui se soutient par lui-même » (p. 318). Oui, certes, mais à la condition que les parties obscures seront éclairées. L'auteur est un de ces chrétiens robustes, en communion vivante avec Dieu (p. 321-322), et dont on peut dire que plus sa crédulité diminue, plus sa foi augmente. Je ne saurais en faire un plus sincère éloge. E. MICHAUD.

L. DAVILLÉ : **Leibniz historien**. Essai sur l'activité et la méthode historiques de Leibniz. Paris, Alcan, in-8°, 798 p., 1909, 12 fr.

Cette étude d'érudition est fortement documentée, grâce aux recherches que l'auteur a faites dans les bibliothèques de

France, d'Angleterre, des Pays-Bas et d'Allemagne au cours de différentes missions qui lui ont été confiées par l'Association internationale des Académies, en 1902 et 1903, pour rechercher les manuscrits inédits de Leibniz. M. Davillé a consulté tous les ouvrages imprimés de celui-ci : il a apporté ainsi à l'étude de Leibniz une importante contribution, qui méritait de trouver place dans la *Collection historique des grands Philosophes*.

Dans une première partie, l'auteur a montré que Leibniz a été surtout historien. Poussé par le goût très vif qu'il avait pour l'histoire, il a profité de sa situation de conseiller des ducs de Brunswick pour rechercher la généalogie de ces princes ; il a, peu à peu, étendu ses recherches à toute l'Allemagne et même à tout l'Empire d'Occident. De ses voyages et de ses recherches sont sortis des recueils diplomatiques, le *Codex juris gentium diplomaticus*, et la *Mantissa*, des collections historiques, les *Accessiones historicæ* et les *Scriptores Brunsvicensia illustrantes*, et un ouvrage historique qui devait rester manuscrit pendant plus d'un siècle, les *Annales imperii brunsvicensis*.

Dans sa seconde partie, l'auteur a voulu montrer que Leibniz a eu une méthode consciente. Il a conçu l'histoire d'une façon très générale, il a même vu le moyen d'en faire une science ; il a voulu l'appuyer sur des documents de toutes sortes, en particulier sur les langues pour les périodes préhistoriques et sur de nombreuses sciences auxiliaires, surtout la chronologie et la généalogie. Il a surtout conçu la critique historique à la façon des modernes : il n'est pas une des nombreuses et délicates opérations qu'elle comporte que Leibniz n'ait connue et pratiquée. Il a recherché des faits historiques de toutes sortes et reconnu l'importance des faits économiques aussi bien que de l'histoire de la civilisation ; il les a reliés entre eux par des hypothèses et des raisonnements et les a exposés d'une façon claire et simple, en suivant de près les documents. Certaines idées philosophiques dominent cette histoire aussi bien que l'œuvre générale de Leibniz, d'autres peuvent plus particulièrement se dégager de son œuvre historique : M. Davillé les a exposées sous le nom de philosophie de l'histoire *a priori* et *a posteriori* de Leibniz.

* * *

Et. GIRAN: **Le Christianisme progressif**. Paris, E. Nourry, in-12, 139 p., 1909, 2 fr. 50.

Les lecteurs connaissent déjà «Le Jésus de Nazareth» de M. Giran¹). Son nouveau volume a pour but de faire accepter le vrai christianisme par tous les «libres croyants», c'est-à-dire par tous les hommes de bonne volonté qui cherchent la vérité de bonne foi. Il s'efforce de mettre fin au conflit qui existe entre ce qu'il appelle «les christianismes professés» et la conscience moderne. L'intention est excellente. Mais il aurait fallu définir, d'une part, les christianismes en question, et, d'autre part, la conscience moderne. Certes, l'auteur a voulu faire cette double définition; mais, est-ce ma faute? j'ai trouvé sous sa plume, trop abondante et trop oratoire, moins de clarté et de précision que d'images flottantes et de vagues insinuations. Le lecteur ne peut guère conclure que dans le général et dans l'indéterminé, au lieu de conclure dans le positif et le précis. Il attaque les protestants orthodoxes presque autant que les catholiques soumis à Pie X; il attaque aussi les protestants libéraux, sans oublier les libres-penseurs irreligieux et anti-chrétiens. Il ne ménage guère que les modernistes, mais lesquels? Il veut que l'on vive de l'esprit du Christ, car là est le vrai christianisme. Très bien; toutefois faut-il encore que cet esprit inspire des actes positifs, non seulement libres, mais déterminés, accomplis avec la force que donne l'union fraternelle, et conformément aux enseignements mêmes du Christ. L'auteur ne dit pas assez nettement si le christianisme, qui est une vie et une doctrine (je ne dis pas une scolastique), peut n'être qu'une vie individuelle, isolée, plus ou moins livrée aux contradictions et aux disputes de tous et de chacun. Et s'il est partisan de l'ordre — ce dont je ne doute pas — il faudrait pourtant en préciser les conditions fermes. La liberté est une belle chose, mais quand elle ne mène pas à la tour de Babel.

E. M.

¹) Voir la *Revue* de juillet dernier, p. 581.

H. GUYOT: **L'Apologétique de Brunetière.** Paris, E. Nourry, in-12, 81 p., 1 fr. 25, 1909.

Brunetière a été d'abord irreligieux; puis, de 1875 à 1895, il s'est rapproché du catholicisme pour des motifs de tempérament autoritaire et de politique; et de 1895 à 1905, il s'est fait apologiste. Qu'il ait été, à ce dernier point de vue, très faible, cela ne saurait surprendre que ceux qui veulent à tout prix être surpris; car il n'avait jamais étudié à fond la religion, et il s'est lancé dans cette voie militante en simple dilettante. M. Guyot dit excellemment (p. 80): « Les aperçus de M. Br. sont restés superficiels, hâtifs, contradictoires. Ainsi encore l'interprétation qu'il a donnée du Positivisme, sa façon de traiter l'Inconnaissable, sa conception de l'Evolution, ses jugements sur le Bouddhisme et les autres religions, le rapport qu'il établit entre le Progrès et le Christianisme, la Tradition et l'Individu, la Morale et la Société, le Dogme et la Libre-Pensée. Aussi l'apologétique catholique de Brunetière a dû toute sa réputation à la réclame dont les catholiques environnent toujours l'homme notoire qui vient à eux, à la notoriété même et d'ailleurs littéraire plutôt que théologique et philosophique de son auteur, à l'incomparable audace d'affirmation qui caractérisait Brunetière. »

M. Guyot a fait rouler toute sa critique de l'apologétique de Brunetière sur trois points: la religion en général, le christianisme en particulier, puis le catholicisme. Bien entendu, M. Guyot, comme Brunetière, ne connaît qu'un catholicisme, le romain. Donc la triple question est celle-ci: Br. a-t-il établi: 1° qu'il existe un Dieu « parfait et parfaitement puissant », c'est-à-dire que la croyance religieuse est fondée; 2° que le christianisme est bon à l'exclusion des autres religions; 3° que le catholicisme est bon à l'exclusion des autres communions chrétiennes? M. Guyot répond négativement, et il n'a pas de peine à le prouver: car l'apologétique de Brunetière est pleine de questions mal posées, de réponses contradictoires et de paradoxes.

Si M. Guyot s'était borné à cette démonstration, son petit livre serait excellent et j'aurais grand plaisir à le recommander à cause de son exactitude. Malheureusement, M. Guyot, en voulant réfuter Brunetière, a voulu édifier sa propre thèse

à lui, à savoir: que l'on ne peut démontrer philosophiquement ni l'existence de l'absolu appelé Dieu, ni la vérité du christianisme, ni à plus forte raison celle du catholicisme. L'argumentation de M. Guyot est très insuffisante, soit en ce qui concerne l'Inconnaissable, soit en ce qui concerne le christianisme qu'il ne définit pas et qu'il prend en bloc (avec les préjugés qui pèsent sur ce mot en *isme*), soit enfin et surtout en ce qui concerne le catholicisme romain, qu'il définit encore moins. Je ne saurais suivre le critique sur ce triple terrain; ce sont trois volumes qu'il faudrait écrire, contre trois chapitres spécieux et sophistiques dans leur brièveté insuffisante. — E. M.

André MEYER: **Etude critique sur les relations d'Erasme et de Luther.** Paris, Alcan, in-8°, 180 p., 4 fr., 1909.

On savait déjà les points communs à ces deux esprits: leur haine des abus de l'Eglise et des moines, leur souci de revenir au vrai christianisme. Mais, d'autre part, que de divergences entre eux! Erasme, très tolérant, aurait voulu que Luther ne rompît pas avec l'autorité de l'Eglise, dont il jugeait indispensable l'action modératrice; il trouvait que le rôle social de l'Eglise (qu'il confondait avec Rome, p. 57) devait l'emporter sur les questions d'orthodoxie, et il aurait voulu, en conséquence, modérer la réforme, dont il reconnaissait cependant les bienfaits. Il était trop timide, et Luther ne songeait pas à s'arrêter. Cette mésintelligence a été expliquée déjà par Kœstlin, Hausrath, Arnold Berger. Meyer en a mieux marqué l'étendue et la fin. « Il a décrit les colloques aigres-doux à distance, dit M. Ch. Andler, les menus stratagèmes, le cheminement des calomnies anonymes ou des accusations ouvertes, la marche diffuse des soupçons, la répercussion des dissentiments d'idées dans le cœur des protagonistes. Son utilité, quand il y a tant de travaux sur Luther, est d'avoir pris pour centre Erasme. » Bref, excellente et consciencieuse contribution pour la future Vie d'Erasme.

Erasme s'est assis entre deux chaises, et il a été traité d'hérétique soit par les papistes, soit par les luthériens. C'était trop pour ceux-là, et trop peu pour ceux-ci. A la fois précurseur et ennemi de la réforme, censeur et apologiste du catholicisme, il ne fut assez clair dans ses idées, ni pour lui ni pour les autres.

Ses notions de l'autorité et du siège de l'autorité dans l'Eglise n'étaient ni précises, ni exactes. De là la fausse route qu'il a suivie et l'échec qu'il a subi. Papistes et protestants peuvent le traiter d'ancien-catholique avant la lettre; cela ne nous gêne nullement pour donner tort aux trois partis, et pour poser le drapeau de la réforme ancienne-catholique au centre des trois. Les temps ont marché, les questions sont mieux posées, et les solutions doivent être nouvelles. Il ne s'agit plus de défendre l'humanisme d'alors qu'Erasmus admirait trop, mais de défendre la raison philosophique et scientifique que Luther n'a pas assez défendue et à laquelle il a préféré quelquefois un certain piétisme. La *via media*, aujourd'hui, est plus visible. En tout cas, si l'exemple d'Erasmus peut être utile à méditer de nos jours, c'est à démontrer que la tergiversation, la timidité illogique et les demi-mesures ne peuvent conduire qu'à une réforme illusoire. On ne réforme rien ni à Rome, ni avec Rome. E. M.

Die Stoiker: — *Seneca Sentenzen.* Ausgewählt und ins Deutsche übertragen von Karl PREISENDANZ. Jena 1908. XXXII und 259. Brosch. Mk. 5, geb. Mk. 6. 50. — *Epiktet, Handbüchlein der Moral.* Mit Anhang, ausgewählte Fragmente verlorener Diatriben, eingeleitet und herausgegeben von Wilhelm CAPELLE. Jena 1906. XXXII und 76. Brosch. Mk. 2, geb. Mk. 3. 50 — *Unterredungen mit Epiktet.* Ausgewählt und ins Deutsche übertragen von Joseph GRABISCH. Jena und Leipzig 1905. 157 S. Brosch. Mk. 3, geb. Mk. 4. 50. — *Mark Aurel, Selbstbetrachtungen.* Neu verdeutscht und eingeleitet von Otto KIEFER. Mit Buchornamenten von Peter BEHRENS. 2. Aufl. Jena 1906. XXXII und 176. Brosch. Mk. 3, geb. Mk. 4. 50.

Durch die in der Überschrift genannten Übertragungen werden die Aussprüche der spätern Stoiker in anerkennenswerter Weise von der rührigen Verlagshandlung Diederichs in Jena einem erweiterten Leserkreis zugänglich gemacht. Die Übersetzungen sind philologisch sauber, dabei fließend und im allgemeinen leicht leserlich. Der Druck ist scharf und deutlich, der Preis durchaus angemessen.

Die stoische Philosophie kann als *materialistischer Pantheismus* bezeichnet werden. Als Pantheismus, insofern die Weltvernunft,

die Vorsehung, der Logos, die *Gottheit* nicht ausser- oder überweltlich von den Stoikern gedacht wird. Vielmehr ist sie nach ihnen mit der Materie unlöslich verbunden und den Dingen immanent. Als Materialismus, insofern der Logos als der ganz feine feurige Hauch, das Pneuma oder der Äther, der alles durchdringt, vorgestellt zu werden pflegt (Vgl. Handbüchlein S. XVI f.). Wie den Stoikern die Natur mit Gott identisch ist, so sind auch Körper und Geist nur zwei verschiedene Seiten eines und desselben Wesens, untrennbar mit einander verbunden. In jedem Menschen lebt ein göttlicher Funke, seine Seele, die von der Allseele nur ein Absenker, ein Teil, ist, und im Tode zum Ursprung, zur Allseele, zurückkehrt, während der Körper sich in die vier Elemente auflöst, aus denen er entstanden ist (Vgl. Unterredungen, S. 49 ff. „Gott in uns“).

Diese Grundanschauung müssen wir uns gegenwärtig halten, wenn uns z. B. von Epiktet Aussprüche mitgeteilt werden, wie: „Wage es, zu Gott aufzuschauen und zu sprechen: Gebrauche mich fortan, wozu du willst. Ich stimme dir zu; dein bin ich. Nichts von allem, was dir gut scheint, lehne ich ab. Führe mich, wohin du willst. Willst du, dass ich ein Amt bekleide oder Privatmann bin, im Lande bleibe oder fliehe, arm oder reich bin? Ich werde wegen all dieser Umstände den Menschen gegenüber zu deinem Lobe sprechen“. Und: „Wenn mich der Tod ereilt, dann bin ich zufrieden, wenn ich zu Gott meine Hände erheben und sprechen kann: Die Gaben, die ich von dir empfangen habe, um dein Walten zu erkennen und ihm zu folgen, die habe ich nicht verkümmern lassen. Ich habe dir keine Schande gemacht, soviel an mir lag. Habe ich je wider dich gemurrt? War ich je unzufrieden mit dem, was geschah, oder wollte ich es anders, als es geschah? Dass du mich hast werden lassen, danke ich dir. Dank gegen dich erfüllt mich für alles, was du mir gegeben. Soweit ich deine Gaben gebrauchen darf, genügt es mir. Nimm sie zurück und verwende sie, wo du willst; denn dein ist alles, du hast es mir gegeben“ (Handbüchlein, S. XIX f.). Darnach sind auch in den „Unterredungen“ die Ausführungen zu beurteilen über: „Gott ist der Vater aller Menschen“ (S. 9 f.), „Die Vorsehung“ (S. 10 ff.), „Weil wir Kinder Gottes sind“ (S. 16 ff.), „Wie man Gott wohlgefällig lebt“ (S. 25 f.), „Gott sieht alles“ (S. 26 ff.), „Gott sorgt für uns“ (S. 30 ff.), „Gott in uns“ (S. 49 ff.).

Den Kern der stoischen Lehre, auf den deren Verfechter in den verschiedensten Wendungen immer wieder zurückkommen, finden wir gleich zu Anfang des Handbüchleins in folgenden Worten ausgesprochen: „Von den Dingen stehen die einen in unserer Gewalt, die anderen nicht. In unserer Gewalt steht: unsere Meinung, unser Handeln, unser Begehren und Meiden — kurz: all unser Tun, das von uns ausgeht. Nicht in unserer Gewalt stehen: unser Leib, unser Besitz, Ansehen, äussere Stellung — mit einem Wort: alles was nicht unser Tun ist. Was in unserer Gewalt steht ist von Natur frei, kann nicht gehindert oder gehemmt werden; was aber nicht in unserer Gewalt steht, ist hinfällig, unfrei, kann gehindert werden, steht unter dem Einfluss anderer. Sei dir also darüber klar: wenn du das von Natur Unfreie für frei, das Fremde dagegen für dein Eigentum hältst, dann wirst du nur Unannehmlichkeiten haben, wirst klagen, wirst dich aufregen, wirst mit Gott und der Welt hadern; hältst du aber nur das für dein Eigentum, was wirklich dein ist, das Fremde dagegen für fremd, dann kann kein Mensch einen Zwang auf dich ausüben, niemand dir etwas in den Weg legen, du wirst niemandem Vorwürfe machen, niemandem die Schuld geben, wirst nichts gegen deinen Willen tun, niemand kann dir dann schaden, du wirst keinen Feind haben, denn du wirst überhaupt keinen Schaden erleiden. Wenn du nun nach solch hohem Ziele strebst . . . und zugleich hohen Ämtern und Reichtum nachjagst, so wirst du vielleicht nicht einmal diese Dinge erreichen, weil du zugleich nach jenem strebst. Jedenfalls aber dürftest du ganz sicher das nicht erreichen, woher allein Freiheit und Glück kommt. Bemühe dich daher, jedem unangenehmen Gedanken sofort zu begegnen, indem du sagst: ‚Du bist nicht das, was du zu sein scheinst, du bist eine blosse Einbildung‘. Dann prüfe und beurteile ihn nach den Regeln, die du gelernt hast, besonders aber nach der ersten: ob er zu dem gehört, worüber wir frei verfügen können, oder nicht. Und wenn er zu den Dingen gehört, die nicht in unserer Gewalt stehen, dann sage dir sofort: Geht mich nichts an.“

Die Frage also: Wie werde ich dauernd glücklich?, wird beantwortet mit der Anweisung, man solle unterscheiden, was von uns abhängt, und was nicht. Was aber nicht von uns abhängt — so lautet die übereilte Folgerung — gehe uns über-

haupt nichts an. Was aber von uns abhängt, ist unser Wille. Haben wir diesen in unserer Gewalt, passen wir ihn dem Laufe der Natur an, so gelangen wir zur Unerschütterlichkeit (Ataraxia), worin allein (also in einer Leidenslosigkeit) das Glück des stoischen Weisen besteht. Übrigens wird theoretische, nicht praktische Verzichtleistung gefordert. Nur in Gedanken sollen wir uns losmachen von dem, was nicht in unserer Macht steht, damit wir im Ernstfalle gerüstet seien. In diesem Sinne heisst es im Handbüchlein, S. 8: „Wenn auf einer Seefahrt das Fahrzeug vor Anker geht, und du aussteigst, um frisches Wasser zu holen, dann magst du wohl unterwegs noch etwas nebenher tun, etwa eine Muschel oder einen Tintenfisch aufheben, aber deine Aufmerksamkeit muss auf das Fahrzeug gerichtet bleiben, du musst es beständig im Auge behalten, ob nicht etwa der Steuermann ruft. Und wenn er ruft, so musst du alles andere liegen lassen, damit man dich nicht gebunden aufs Schiff wirft, wie man es mit den Schafen macht. So ist es auch im Leben: Ist dir Weib und Kind bescheert, wie dort eine Muschel oder ein Fisch, so darf das kein Hindernis bilden. Wenn aber der Steuermann ruft, dann eile zum Schiffe, lass alles liegen und sieh dich nicht um. Bist du aber alt geworden, so entferne dich nicht zu weit vom Schiffe, damit du nicht etwa ausbleibst, wenn du gerufen wirst.“

Trotz scheinbar schlagender Parallelen sind die Stoiker vom Christentum unberührt geblieben und stehen ihm innerlich fremd gegenüber. Es ist aber selbstverständlich, dass ihre Schriften bei den Christen Aufsehen erregten und nach dem Grundsatz behandelt wurden: Alles ist euer. Machen wir es doch in der Gegenwart nicht anders, und zwar mit vollem Recht. Für den Christen, der die Antwort kennt auf die Frage: Zu wem sollen wir gehen?, kann zwar nicht davon die Rede sein, dass irgend ein philosophisches System, irgend ein Gelehrter oder Dichter ihm seinen Heiland, seinen Glauben und seine Religion ersetzen könnten. Aber wie schon Paulus sein Urteil über die Kreter mit einem Zitate ausspricht, so wird auch der christliche Lehrer von heute seine Hörer und Leser darauf hinweisen, dass die manchmal so hoch geschätzten — mit Recht hochgeschätzten, nur dürfen sie nicht *überschätzt* werden — Dichter und Philosophen nicht selten in eigenartiger und treffender Weise für die christliche Wahrheit Zeugnis ablegen. In solcher

Art hat sich auch das alte Christentum mit den Ergebnissen griechisch-römischer Weisheit auseinandergesetzt und deren Schätze nutzbringend verwendet. Und liest nun der moderne Mensch die in den genannten Büchern vorliegenden Ausführungen der Stoiker, so wird er hier und da zu seiner Beschämung und Besserung erkennen, dass er von den heidnischen Philosophen manches für christliches Denken und Leben lernen kann, wenn es auch selbstverständlich ist, dass er bei ihnen keinen Ersatz für das Evangelium findet. In diesem Sinne wünschen wir den Büchern von einem zahlreichen Publikum Beachtung und Beherzigung. Der aufmerksame Leser wird im einzelnen manche befolgenswerte Lebensregel finden. Wer aber für die Geschichte der Philosophie sich interessiert, wird in der Übersetzungsbibliothek ein wertvolles Hilfsmittel für seine Studien finden.

D.

Georges WEILL: **Histoire du catholicisme libéral en France, 1828-1908.** Paris, Alcan, in-16, 312 p., 1909, 3 fr. 50.

L'auteur commence son volume en remarquant que des hommes qui se disent catholiques-libéraux, répudient, comme une insulte et une absurdité, le « catholicisme libéral ». Ceci se trouve écrit dans le *Correspondant* du 25 juillet 1888. Cette contradiction éclatante montre que tout le système des catholiques-libéraux en question repose sur une méprise, méprise qu'il faudrait cependant une bonne fois, mettre à jour. M. Weill, chose étrange, n'y a pas songé.

Cette méprise est double: l'une porte sur le mot *catholicisme* et l'autre sur le mot *libéral*. Comme la plupart des Français, M. Weill a confondu catholicisme et papisme, comme si l'essence du catholicisme consistait dans la soumission au pape. Les Français n'ont pas encore voulu étudier les origines de la papauté romaine; ils ont craint d'y voir sur quel fondement fragile elle repose; ils préfèrent ne pas scruter et rester unis à cette papauté, qu'ils appellent obstinément le « Saint-Siège ». C'est ainsi que la majorité d'entre eux a repoussé la Constitution civile du clergé pour rester en union avec Rome et sous la dépendance de Rome. Cette dépendance est leur vie! Rome les maltraite, n'importe; la femme de Molière veut être battue.

L'autre méprise est dans le mot *libéral*. Est-ce en politique, ou en religion, que les catholiques en question ont voulu être libéraux? Ce sont là deux points de vue bien différents. Or leur libéralisme n'a été longtemps et n'est guère, même encore maintenant, qu'un libéralisme *politique*. M. Weill fait commencer l'histoire de ce mouvement à 1828, lorsque Lamennais et ses amis, voyant l'Etat se laïciser et ne plus vouloir se soumettre à l'Eglise, cherchèrent à séparer l'autel du trône et réclamèrent pour l'Eglise la liberté de droit commun. Ce fut de leur part une lutte essentiellement politique, bien que les mots « religion, catholicisme, Eglise » fussent continuellement prononcés par eux. Ils luttaient contre l'Etat et contre l'Université bien plus qu'ils ne songeaient aux vraies doctrines chrétiennes et à la liberté de les remettre en lumière et en pratique. Aussi furent-ils battus.

Lamennais a vu sa faute; aussi rompit-il bientôt avec Rome, qui ne voulait que sa propre domination et non la vraie liberté des consciences chrétiennes. Ni Lacordaire, ni Montalembert ne comprirent alors. Montalembert ne comprit que plus tard, en 1870, mais c'était trop tard. Les catholiques-libéraux de leur école ne voulaient pas s'émanciper de Rome, puissance plus politique que religieuse, et ils furent écrasés par elle, d'abord en 1864, lors du *Syllabus*, puis en 1870, au concile du Vatican. Ce fut leur seconde défaite. Dupanloup chercha à subtiliser sur le *Syllabus*, d'autres sur les conditions de l'*ex cathedra*, pour tâcher de maintenir encore la fameuse soumission à Rome. Casuistique et sophistique.

Mais d'autres catholiques-libéraux comprirent enfin que la prétendue autorité infaillible et absolue du pape, telle qu'on venait de la définir, n'était qu'un leurre et un enfantillage; et ils la repoussèrent énergiquement. M. Weill prétend que « la troisième apparition du libéralisme se produisit *sous les auspices de la papauté* » (p. 282). Il fait allusion au ralliement à la République conseillé par Léon XIII. C'est ne voir qu'une très petite partie des faits, et seulement la partie politique. La vérité est que ce sont les catholiques-libéraux *antiinfaillibilistes* qui ont commencé cette troisième période, qui ont arboré énergiquement le drapeau de la réforme théologique, dogmatique et ecclésiastique; qui ont montré que Rome faussait l'histoire, l'exégèse et la dogmatique, et qu'il fallait enfin délivrer l'Eglise

catholique de toutes ces falsifications. Nous n'avons pas à citer ici les nombreuses publications dans lesquelles, dès 1872 et depuis, nous avons soutenu et développé cette thèse. M. Weill semble n'en avoir aucune idée. Il se borne (p. 288-289) à mentionner, en quelques lignes, la rupture de Lamennais, du Père Loyson, de M. Loisy, et le mot célèbre de Montalembert contre « l'idole » du Vatican. Et il ajoute, après cette exécution sommaire : « Ils n'ont jamais poussé l'opposition jusqu'à la révolte. »

Ceci n'est pas exact. M. Loyson s'est révolté, et M. Loisy actuellement est un révolté. M. Weill objectera-t-il que son récit n'embrasse que ce qui s'est passé en France ? C'est possible. Mais un historien avisé qui traite du catholicisme libéral français, ne devrait-il pas s'occuper non seulement des Français restés en France, mais encore de ceux qui, pour *mieux* défendre le catholicisme libéral en France, ont cru devoir le défendre hors de la frontière ? *En France même*, il n'y avait rien à faire alors ; et même encore aujourd'hui, tant que les injustices criantes de l'article IV seront perpétrées, il n'y a rien à faire. Le mieux, déjà en 1876, et même déjà en 1872, était de transporter la lutte contre la tyrannie romaine sur le terrain où elle pouvait être efficace. C'est ce que nous avons fait en Suisse. Des Français, catholiques libéraux, s'y sont réfugiés et y travaillent encore ; et cette aile gauche du catholicisme libéral français, quoique minime comme nombre, y soutient et y encourage, de parole et d'exemple, l'aile droite restée en France et à demi paralysée. L'avenir montrera si la tactique a été mauvaise. M. Weill, en tout cas, ne l'a ni comprise, ni même vue. C'est la lacune et l'erreur de son volume.

Qu'il me permette de lui faire remarquer encore que, tout en citant le nom de Guettée, il n'a pas fait une juste place à cet homme de science, de valeur et de vaillance. A-t-il même une page de l'*Union chrétienne*, qu'il ne cite pas ? Je ne le crois pas, pas plus qu'il n'a lu un seul des 17 volumes de la *Revue internationale de Théologie*, où toutes les questions relatives au catholicisme libéral, même français, sont traitées. Dans quelle illusion n'est-il pas tombé, lorsqu'il a dit (p. 287) que « les fondateurs de la *Revue catholique des Eglises* ont rêvé l'union de toutes les confessions chrétiennes ». La vérité est — que M. Weill relise leur déclaration — la vérité est qu'ils ont voulu expressément la soumission de ces confessions à Rome et qu'ils

n'ont jamais consenti à permettre la moindre discussion contraire aux doctrines *romaines*. C'était simplement se moquer de la conscience de toutes les confessions antiromaines.

Disons toutefois, à l'actif de M. Weill, qu'il a remarqué, en finissant son volume (p. 290-291), que les catholiques demeurés croyants ont été éloignés du libéralisme catholique par « l'influence des dévotions nouvelles et la foi croissante aux miracles »; de plus, que « l'évolution doctrinale qui a produit le *Syllabus* et les décrets du concile de 1870 ont aussi contribué à creuser *le fossé* entre les croyants et les incrédules, entre les cléricaux et les anticléricaux »; enfin, que les tentatives des libéraux de concilier l'ancienne foi des aïeux et l'esprit moderne sont toujours « réprimées par le Saint-Siège ». Comment l'auteur, en face d'une telle répression, ne daigne-t-il pas prêter la moindre attention aux catholiques libéraux qui passent outre à cette répression, et qui osent démontrer que la prétendue autorité papale qui cause le plus grand mal de la France, est une autorité fautive, usurpée et antichrétienne? M. Weill croit-il ce fait indigne de son attention? Attendre que les lutteurs aient triomphé, pour leur rendre justice, c'est peut-être plus commode, mais ce n'est pas de l'histoire intégrale.

E. MICHAUD.

Petites Notices.

* BARBEY d'AUREVILLY: *L'internelle consolacion, Ste. Thérèse, Pascal, Bossuet, St. Benoît Labre, le curé d'Ars*. Paris, Bloud, br. 60 cent. — Après avoir lu la traduction des œuvres de Ste. Térése par l'abbé Marcel Bouix, le Pascal de M. Havet, le Bossuet de Floquet, le B. Labre d'Aubineau, et le curé d'Ars de l'abbé Monnin, Barbey d'Aurevilly a éprouvé le besoin de dire ce qu'il en pensait. L'auteur du *Dandisme* et d'*Une vieille maîtresse* parlant des personnages susdits, c'est une de ces anomalies dont le XIX^e siècle est rempli. Le plus étrange est qu'il se trouve des catholiques-romains pour recommander l'appréciation de ces personnages par un tel critique. S'il est vrai, comme le remarque Barbey lui-même, qu'« un certain plain-pied doit exister entre l'historien et son héros pour que l'histoire soit entendue » (p. 38), que faut-il penser de la valeur de cette

appréciation? Je laisse aux lecteurs le soin de tirer la conséquence.

* Henri DELISLE: *L'Ecclésiaste*, adaptation en vers. Paris, édit. du Beffroi, 1909. — Cette traduction en vers est bonne. Elle n'était pas toujours facile à faire. Rappelons que l'auteur a voulu écrire un Abrégé de morale pratique, comme il l'indique à la fin (p. 52—53). Cette morale n'est pas très élevée. Il signale les maximes des pessimistes et des sceptiques: Vanité de la gloire, des plaisirs, de la fortune, oppression du juste, ruine du travailleur, etc. Que faire alors? Compter sur la vie future? Mais nul n'est revenu des portes du tombeau, et les morts ne savent rien. Cette objection n'est pas réfutée. Cependant l'auteur conclut qu'il faut éviter le mal (p. 35); que l'honneur est préférable à tout (31), qu'il faut chercher la vertu, pratiquer la patience (32), faire la volonté de Dieu, suivre la sagesse; que Dieu nous jugera (50), etc.; cependant qu'il ne faut ni être trop sage (33), ni chercher à tout savoir (37), qu'il est mieux de se contenter de peu, et de ne pas oublier que la femme est un piège (34), etc. Donc œuvre très mélangée, dont le sage peut profiter en ne suivant que les bonnes maximes, et le sot abuser en transformant les objections en préceptes.

* L. Cl. FILLION: *L'existence historique de Jésus et le rationalisme contemporain*. Paris, Bloud, br. 60 cts., 1909. — Dupuis et Bruno Bauer, suivis de quelques autres, notamment de A. Kalthoff, de W. B. Smith, de P. Jensens, ont nié l'historicité de J.-C. M. Fillion les réfute en fournissant les preuves de cette historicité, preuves tirées du témoignage des écrivains payens, des écrivains juifs contemporains du Christ, et enfin des témoignages chrétiens. Excellent résumé.

* Prof. H. JORDAN (Erlangen): *Das Frauenideal des N. T. und der ältesten Christenheit*. Leipzig, Deichert, 1909. Mk. 1. 20. — Der Verfasser hat sich gleicherweise fern gehalten von einer Apotheose der Bedeutung des christlichen Frauenideals wie von einer Karikatur. Nach einleitenden Bemerkungen über das Problem behandelt er zunächst das *Frauenideal* im *israelitisch-jüdischen Volke*, im *Buddhismus* und in der *griechisch-römischen Welt*, um darauf folgen zu lassen das *christliche Frauenideal* im allgemeinen (Prinzip der Ebenbürtigkeit, antike Einflüsse zur Erreichung dieses Prinzips, Zurücktreten der

ästhetischen Würdigung), den *Einfluss dieses Ideals auf die Ehe* (Askese, Ehelosigkeit und Jungfrauenideal, das neue Ideal der Ehe als religiös-sittlicher Lebensgemeinschaft in der Liebe), die *neuen Aufgaben der Frau* und schliesslich das *christliche Frauenideal in der modernen Welt*. Die Darstellung ist in jeder Hinsicht *allgemein verständlich* gehalten, hat aber hinter sich *die ganze Durcharbeitung der vorhandenen zahlreichen Probleme und Literatur zu der Frage*. Eine grössere Reihe von Anmerkungen ergänzen die Darstellung in wirksamer, ebenfalls dem Laien verständlicher Weise. Auch nimmt die Arbeit vielfach auf *moderne Probleme* Rücksicht. *Also ein Buch, das weiteste Verbreitung verdient und dem weiteste Verbreitung zu wünschen ist.*

* R. A. KOHLRAUSCH: *Vademecum homileticum*. Leipzig, Deichert, 1909. Mk. 4. — Nach einer trefflichen Einleitung über die moderne Predigt gibt Verf. 2030 Muster-Dispositionen bekannter Prediger über Texte aus dem N. T. vom Ev. Matth. bis Offb. St. Joh. zu einem Texte bald mehr, bald weniger Dispositionen. Dann folgt ein Verzeichnis der Texte, über welche Dispositionen gegeben sind. Den Schluss macht eine Tabelle der am meisten benutzten 10 (bezügl. 15) Perikopensysteme. Aus diesen Angaben ist die Brauchbarkeit des mit bienenhaftem Fleiss und grosser Sorgfalt gearbeiteten Buches ersichtlich.

* H. E. OXENHAM: *Le principe des développements théologiques*, trad. par Bruneau. Paris, Bloud, br. 60 cent. — Cet opuscule est l'introduction mise en tête de l'«Histoire du dogme de la rédemption», dans nous avons parlé dans la *Revue* d'avril, p. 406—408. Tissu de confusions.

* D. Erich SCHAEDEK (Prof. der Theol. in Kiel): *Theozentrische Theologie. Eine Untersuchung zur dogmatischen Prinzipienlehre. Geschichtlicher Teil*. Leipzig, Deichert, 1909. Mk. 4. — Einführung. Schleiermacher. Die Erlanger Theologie (Hofmann und Frank). Seeberg und Grützmacher. Der Biblizismus (Cremer und Kæhler). Ihmels. Ritschl. Herrmann. Jul. Kaftan, Häring. Th. Kaftan. Die religionswissenschaftliche Theologie. Schluss.

* Prof. D. W. WALTHER (Rostock): *Gottes Liebe*. Leipzig, Deichert, 1909. Mk. 2. 40. — Was inhaltlich diese Predigten

auszeichnet vor so vielen, ist eine «Modernität» im besten Sinne des Wortes. Ein zartes Schonen suchender Seelen, ein feines Verständnis für alle Anstöße und Zweifel unserer Zeit, eine wohltuende, seelsorgerliche Scheu vor schädlicher Zudringlichkeit waltet überall in ihnen. Ihr treibender Gedanke ist, die Suchenden zu suchen, zu finden; gerade dem Menschen von heute, wie er nun einmal ist, auf all seinen Irrwegen und Schleichpfaden nachzugehen und ihn zurückzuführen zum «Wasser des Lebens». So sind diese Predigten weder «erwecklich» noch «erbaulich» — weder «dogmatisch» noch «ethisch» im hergebrachten Sinne. Sie bringen vielmehr direkt angreifende und zugängliche Wahrheit. Aus dem Ganzen der göttlichen Heilswahrheit entfaltet jede einzelne Predigt durchweg einen einzelnen kräftigen Heilsgedanken nach allen seinen Seiten und bringt ihn dem modernen Denken und Empfinden gegenüber zu immer überzeugendem, oft ergreifendem Ausdruck.

* Pastor H. WIEBERS (Altona): *Jesus und Petrus*. 12 Predigten über persönliches Christentum. Leipzig, Deichert, 1909. Mk. 1. 40. — Wir brauchen Persönlichkeiten. Darum muss Ziel und Inhalt der Predigt unserer Zeit sein: Persönliches Christentum. Das wollen diese Predigten sagen und zeigen, die 12 Szenen aus dem Leben des Petrus behandeln und darstellen, wie Jesus in ihm persönliches Christentum wirkte, entfaltete, stärkte und erhielt.

Ouvrages nouveaux.

Prof. Dr. Fritz BARTH: *Calvins Persönlichkeit und ihre Wirkungen auf das geistige Leben der Neuzeit*. Bern, Francke, 24 S., 1909.

Dr. J. J. BAUMANN: *Die Staatslehre des hl. Thomas von Aquino*. Leipzig, Hirzel, br., 101 S., Mk. 2. 40, 1909.

Prof. A. BULLINGER: *Die Götterdämmerung der Radioaktivität und die Notwendigkeit der Versöhnung der Naturwissenschaft mit Hegel*. München, Ackermann, 56 S., 1909.

K. DUNKMANN: *System theologischer Erkenntnislehre*. Leipzig, Deichert, in-8°, 166 S., 1909, Mk. 3. 50.

- R. H. GRÜTZMACHER: Eigenart und Probleme der positiven Theologie. Leipzig, Deichert, in-8°, 132 S., 1909, Mk. 2. 60.
- Fritz HOFFET: Das Reformierte Kirchenrecht in Elsass-Lothringen und seine wichtigsten Urkunden. Strassburg, Ev. Gesellschaft, 36 S., 1909, Mk. 2. —.
- A. W. HUNZINGER: Der apologetische Vortrag, seine Methodik und Technik. Leipzig, Deichert, in-8°, 51 S., 1909, Mk. 1. 20.
- E. MÜSEBECK: Carl Candidus. Ein Lebensbild zur Geschichte des religiös-spekulativen Idealismus und des elsässischen Geisteslebens vor 1870. München, Lehmann, 86 S., 1909, Mk. 1. 80.
- H. STUHRMANN: Das moderne Jungmännerproblem und seine Lösung, 58 S., 1909. — Westdeutscher Führer über das gesamte Arbeitsgebiet an der jungen Männerwelt. Barmen, Verlag des Westdeutschen Jünglingsbundes, 80 Pf.
- Theologischer Jahresbericht.* 28. Bd. 1908 (Krüger und Schian):
I. Abt. Vorderorientalische Literatur und Ausserbiblische Religionsgeschichte (Gressmann und Segerstedt). Leipzig, Heinsius, Mk. 3. 60.
- W. WALTHER: Die christliche Sittlichkeit nach Luther. Das Erbe der Reformation im Kampfe der Gegenwart. III. Heft. Leipzig, Deichert, in-8°, 137 S., 1909, Mk. 2. 80.
- E. K. ZELENKA: *Der Alt-Katholizismus.* Eine kurze Antwort auf die Frage nach seiner Entstehung, seiner Absicht, seinen Erfolgen, seinem Schicksal, seiner Zukunft. III. Aufl. Kempten und München 1909, 24 S., 15 Pf.
-