

**Zeitschrift:** Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review  
**Band:** 7 (1899)  
**Heft:** 26

**Buchbesprechung:** Bibliographie théologique

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 01.04.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## BIBLIOGRAPHIE THÉOLOGIQUE.

---

### I. Bibliographie française.

**Esquisse d'une Apologie philosophique du christianisme dans les limites de la nature et de la révélation, par l'abbé CH. DENIS; Paris, Alcan, in-18, 1898; 4 fr.**

Cet ouvrage est plutôt une discussion sur la méthode apologétique qu'une apologie même: c'est une étude du surnaturel, de la révélation, de la grâce, voire même du miracle, étude non didactique, décousue même, très incomplète sur plusieurs points essentiels, trop longue sur plusieurs points secondaires; en somme, excellente en certaines parties, mais défectueuse et erronée en d'autres.

Avant tout, le but de l'auteur est excellent. C'est ainsi qu'il l'explique: « Faire subir à l'idée religieuse, et conséquemment au christianisme, l'épreuve d'une critique strictement philosophique qui les relève aux yeux des savants, tel est notre but. Nous sommes loin de l'impiété du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui ne trouvait à la religion ni objet déterminable ni fondement interne. Ce qui nous passionne aujourd'hui en elle est précisément ce que nous retrouvons en nous-mêmes comme lui appartenant. L'humanité se sent vivre d'une vie qui lui est propre et essentielle dans toute conception religieuse. Cette conception ne peut donc plus passer comme le produit artificiel, illogique et irrationnel de l'homme. Les caprices et la mode, l'illusion enfantine de l'humanité rêveuse de l'inconnu et de l'indefini ne sont plus des causes suffisantes pour expliquer la croyance et l'idée religieuse qui en est la synthèse réelle. Sous ce rapport, la critique philosophique a relevé prodigieusement la théologie, et ce serait une faute bien grave de ne pas profiter de cette nouvelle situation. Les règles traditionnelles de la dé-

monstration du christianisme doivent se modifier et évoluer d'après cette orientation. Les reprendre simplement sans se soucier que le monde de la pensée marche, ce serait laisser croire gratuitement qu'il marche contre l'objet de la Révélation; ce serait imposer aux esprits progressifs l'obligation intolérable de se suicider. Le penseur est plein de sa pensée, elle est sa vie et voici que vous venez lui dire que l'atmosphère qu'il respire et que l'aliment qui le nourrit sont radicalement empoisonnés; vous exigez de lui qu'il se fasse d'autres poumons, un autre estomac pour qu'il se remette à la vie d'il y a deux ou trois siècles. La tentative est plus difficile que vous ne l'imaginez; une régression de cette importance a trop de malchances contre elle (p. 83-84)... L'avantage des néo-apologistes est de faire la démonstration de la vraie religion en montrant ses conditions toutes naturelles. Autrement dit, la vraie religion n'apparaît plus seulement comme un système n'impliquant pas de contradiction et ayant une simple possibilité intrinsèque. La vraie religion est intrinsèquement et expérimentalement celle dont l'objet remplit les conditions d'intériorité et d'immanence que toute vraie science de l'âme détermine comme nécessaires selon notre nature actuelle (p. 133)... La nouvelle apologie montre que l'homme intégral doit rester absolument lui-même pour recevoir le divin » (p. 181). — Et encore: « Nous rattachons la foi chrétienne à l'harmonie universelle des lois de la nature et du déterminisme scientifique. La logique de la foi nous apparaît aussi rigoureuse que la logique de l'expérience et de l'intuition. C'est par elle que l'unité du divin et de l'humain se fait dans les âmes et c'est en la violant que les sceptiques et les dilettantes, les rationalistes et les séparatistes de toutes nuances apparaissent comme des anomalies et des étrangetés philosophiques » (p. 197).

On le voit, M. Denis, directeur des *Annales de philosophie chrétienne*, est un « néo-apologiste ». C'est le titre qu'il se donne formellement dans maintes pages de son livre. Comme tel, comme chef principal du mouvement nouveau (car il y a un mouvement nouveau en apologétique catholique-romaine, comme en stylistique, comme en peinture, comme en musique, etc.), il donne à la jeune école et surtout à l'ancienne (la traditionnelle) des conseils qui paraissent très hardis sous la plume d'un catholique-romain, mais qui souvent n'en sont pas moins très sensés. Écoutons-le :

« Le malheur des temps veut que le *clergé pensant*<sup>1)</sup> ait dépensé toute son initiative à la critique des systèmes négatifs. Si l'on excepte Lamennais, Bautain et les ontologistes, on ne trouve *aucune philosophie géniale et personnelle* sortie de sa pensée... L'une des pires calamités affligeant le clergé contemporain est de passer son temps dans les polémiques *stériles*, dans les discussions *inutiles*, dans des débats sur des questions secondaires où il engage souvent tout son *amour-propre* » (p. 26 à 27). M. Denis déclare que l'apologiste qui ne se paie pas de mots, qui accepte et applique les méthodes rigoureuses de la pensée, est « rare dans l'espèce » (p. 35). Il ajoute : « Hélas, grand Dieu ! combien de maîtres de la jeunesse cléricale s'en tiennent aux redites, aux vieux systèmes : tout s'ébranle autour d'eux, seule leur paresse intellectuelle et scientifique reste immobile ! Dès lors plus de coalescence possible entre des esprits élevés dans des conditions diamétralement opposées. Deux mondes se trouvent en présence : le monde de tous ceux que l'Université a formés, médecins, avocats, professeurs, hommes de lettres, instituteurs, esprits qu'inspire la pensée rationaliste et qui savent assez nettement les systèmes de leur temps pour les opposer à ce qu'ils croient être les idées chrétiennes ; d'autre part, le monde qu'inspire seule une théologie amoindrie, faite d'un manuel dont la méthode expositive est surannée, dont la terminologie est plus difficile à retenir que le contenu, dont le contenu — ce contenu divin qui devrait engendrer la vie et projeter la lumière en tous ! — se tient sur une charpente ardue, syllogistique, mortellement froide pour l'esprit et le cœur. Dans le monde irréligieux, beaucoup de *confiance* en la raison qui a fait de si belles découvertes et réalisé de si grandes merveilles, mais en même temps beaucoup de *dé fiance* contre les affirmations dogmatiques et métaphysiques qui ne peuvent plus soutenir leurs objets contre le discrédit provoqué par la science. Dans le monde croyant, on voit beaucoup de *confiance* dans les thèses métaphysiques, transcendantes et dogmatiques et beaucoup de *dé fiance* — une dé fiance injurieuse — vis-à-vis de la raison contemporaine que l'on croit ne plus s'accorder systématiquement avec les convictions religieuses ! De part et d'autre on va jusqu'à l'injustice, jusqu'à la passion.

---

<sup>1)</sup> Donc il y a un clergé *non pensant*.

Voilà l'abîme qui nous sépare, nous croyants, de la légion de ceux qui ne disposent plus de moyens pratiques pour nous comprendre. Est-ce à nous théologiens, dont le prosélytisme doit être *premièrement* inspiré par la charité, de considérer les derniers penseurs venus à la Foi comme une cible sur laquelle il est bon de tirer au hasard des coups heureux? Est-ce à nous de profiter des avantages incontestables que nous donne l'étude de la théologie pour leur imposer l'humiliation de nos critiques menues et épilantes? Est-ce à nous d'écrire contre eux: «vérité d'abord, charité ensuite», et de relever avec superbe leur inexpérience dans l'expression des formules dogmatiques? Agir ainsi n'est-ce pas s'exposer à tomber dans un pharisaïsme d'un genre démodé, où la menace inquisitoriale et la lettre scolastique tuent l'esprit de vérité et d'initiative? Ce n'est pas ainsi que le divin Maître a converti le monde: *Discite a me quia mitis sum et humilis corde* » (p. 81-83).

Et encore: «L'abus de la raison raisonnante est commun aux rationalistes et aux théologiens. Chez ces derniers, l'éducation toute objective du dogme ne crée-t-elle pas trop souvent des habitudes d'esprit contraires au développement normal de la réflexion philosophique et de la critique? La source des malentendus est identique dans les camps opposés » (p. 171). Selon M. Denis, certains théologiens « n'ont qu'une connaissance *très imprécise* de la philosophie contemporaine » (p. 387).

Certes, il a fallu à l'honorable ecclésiastique un assez grand courage pour oser représenter à ses collègues qu'ils frappent quelquefois «aveuglément» les systèmes des philosophes contemporains, même des philosophes «séparés». «Nous osons affirmer, dit-il, que les philosophes séparés ont beaucoup plus de bonne foi que les théologiens ne leur en prêtent ordinairement. Privés de nos lumières, ils cherchent naturellement et ils ne trouvent pas toujours mal; ne vivant que par leur raison propre, cette raison s'élargit, devient compréhensive, exigeante, impérieuse, — certains catholiques, pour se débarrasser de ces critiques parfois gênantes, disent orgueilleuse! — Une chose est à sa louange incontestablement. Elle ne connaît pas les dangers de la routine, la béatitude des convictions arrêtées, la somnolence d'une foi définie, l'immobilité, l'inertie d'un dogmatisme qui n'a de vigoureux et de vivant que son intolérance » (p. 81). Ailleurs, M. Denis, parlant de «Renan, Spencer, Huxley,

etc. », les appelle « grands critiques », « esprits aussi pénétrants » (p. 134). Il lui a fallu plus de courage encore, croyons-nous, pour oser combattre l'abbé Dubois, le professeur Didiot, les Pères dominicains Coconnier et Etourneau, les Pères jésuites Le Bachelet et de Grandmaison, et même le cardinal Pie, dont il a dit : « Chez le cardinal Pie, l'idée de la nature apparaît trop maigre et trop insuffisante pour qu'il ait pu construire un système logique et harmonieux tel que l'apologie doit le concevoir maintenant » (p. 190).

Bien plus, M. Denis trouve qu'on abuse du miracle dans l'Eglise romaine. « Il ne faut pas permettre aux fidèles, dit-il, de multiplier les miracles et de se croire miraculés à tout propos, tendance qui se constate trop souvent et qui n'est pas sans ridicule ! L'Eglise a publié des lois rigoureuses et sages selon lesquelles doivent être examinés les miracles et les miraculés. Il serait urgent de les appliquer avec rigueur et avec l'appareil d'un tribunal public. On éviterait alors le taxilisme, le spiritisme, le gouédonisme, etc., plaies honteuses de la religiosité contemporaine. La Société des sciences psychiques, bien recrutée, pourrait rendre de grands services à ce propos » (p. 337)... « Pratiquement, l'apologiste ne doit jamais oublier que le miracle n'impliquant qu'une discernabilité empirique n'a toute sa valeur que pour ses témoins *immédiats* et pour ceux qui en sont l'objet. En effet, ceux qui ne constatent pas directement un miracle sont obligés de s'en rapporter aux témoignages des autres : *fides ex auditu*. De là surgissent d'innombrables questions de critique historique, morale, philosophique et scientifique qui amoindrissent la portée pratique et immédiate de ce critère. Il y a très peu de miracles qui ne soulèvent une masse de difficultés. La science découvre sans cesse de ces difficultés ; la critique biblique se heurte tous les jours à de nombreux problèmes qui se résument en ceci : restituer par rapport à *notre* science les milieux humains dans lesquels les événements affirmés par la Bible se sont passés. Travail énorme auquel plusieurs générations ne suffisent pas ; travail qui demande toutes les précautions de l'intelligence et toutes les ressources du savoir ; travail où les constatations fausses, les témoignages menteurs, l'infirmité et la duplicité humaines sont d'autant plus redoutables qu'il s'agit de l'ordre suprasensible et mystérieux ! Certes, croyons au miracle ; mais que *notre*

croissance à tel ou tel miracle soit la dernière preuve que nous fassions intervenir dans la démonstration de notre foi; soyons croyants sans crédulité» (p. 349). Voir aussi p. 350-351.

M. Denis avoue que «chez certains catholiques on peut constater que les formules et les symboles ont remplacé l'esprit» (p. 360). Il ne veut pas que «l'esprit théologique pénètre indûment dans l'ordre scientifique», parce qu'alors «il tombe dans des excès lamentables, désastreux finalement pour la foi par la réaction qu'il inspire» (p. 46). C'est ce qui est arrivé, en effet, par exemple, dans la question de la transsubstantiation, où l'esprit théologique a voulu s'imposer à l'ordre scientifique et n'a abouti qu'à des excès lamentables et désastreux pour la foi. Il va de soi que cet exemple n'est pas cité par M. Denis.

M. Denis s'élève contre les théologiens qui exagèrent et faussent l'inspiration des Livres saints; il enseigne formellement que la Bible a été «rédigée par des hommes imbus nécessairement des idées de leurs milieux», et qu'elle «doit contenir et impliquer les idées contemporaines». Il ajoute: «L'*Univers* du 20 janvier 1898 a publié une lettre contre le P. Lagrange où on lui reprochait de tenter pour le Pentateuque la reconstitution du milieu humain dans lequel ce document a été nécessairement composé. L'auteur de cette critique prouve évidemment qu'il suppose la Bible sortie des mains de Dieu comme une page imprimée sort d'une presse!» (p. 372.) M. Denis ne veut pas que l'on donne comme soutien au dogme «des formules toutes faites et une philosophie ancrée» (p. 307).

Bref, l'esprit dans lequel il a écrit son volume apparaît très clairement dans les pages suivantes: «Ne faites donc plus dépendre — apologétiquement parlant — *tout* l'acte de foi de l'autorité du témoignage, et ne dites plus, avec la prétention *absolue* de résumer *toute* la démonstration chrétienne dans cet argument: «Si l'Évangile est authentique, je dois croire à tous les dogmes qu'il renferme.» — Non, je dois les admettre, rigoureusement parlant, comme faits ou affirmations simplement historiques et authentiques, *rien de plus*. Si, en fait, ils impliquent davantage, il faut le justifier autrement que par la *simple crédibilité d'un fait authentique*. Il faut montrer que ce fait a en soi une crédibilité intrinsèque, l'immanence *a priori* et *a posteriori* du divin. — *A priori*, le surnaturel doit être

montré légitimement postulé par l'existence du fait historique de l'Évangile en conséquence de l'hypothèse de ses propres décisions, des décisions libres de Dieu. — *A posteriori*, le surnaturel *doit* se révéler et se qualifier tel par l'ensemble des circonstances, par ses caractères sensiblement suggestifs et indicatifs du divin, comme étant un fait n'ayant pas en soi sa causalité naturelle suffisante et antécédente. Il y a donc, apologétiquement parlant, un droit philosophique qui prime l'interprétation du témoignage historique et qui légitime, en dehors du fait historique, l'acte de foi en sa surnaturalité. Bref, il faut donner à l'acte de foi — relativement aux incrédules philosophes ou savants — une autre base que celle du témoignage ou de la raison *raisonnante*. C'est une orientation toute différente et qui suppose entre l'homme et la Révélation une connexité plus grande qu'on ne la suppose. Cette connexité embrasse tout le dogme, parce qu'en fait la théologie chrétienne prend l'homme nécessairement dans toutes ses virtualités, dans tout son passé, son présent et son avenir, dans toute sa vie comme individu et comme espèce » (p. 388-389). Et encore : « En apologétique, il ne s'agit pas des fidèles, mais des incrédules, qui, s'ils croient pour le moins à Dieu, ne croient sûrement pas à l'Église ! L'Église, son autorité absolue et exclusive, son autonomie et ses droits divins sont précisément des articles de foi qu'il s'agit de prouver. De plus, l'Église, apologétiquement parlant, n'est qu'une conséquence du surnaturel antérieur et principe. Nous ne pouvons donc pas nous servir de l'autorité de l'Église dans un débat avec des hommes qui n'y croient pas » (p. 390)... « Nous sommes du côté des apologistes qui, sans condamner la précédente méthode <sup>1)</sup>, trouvent qu'elle est devenue insuffisante pour une nombreuse catégorie d'intelligences chez qui les idées de science, de vérité, de certitude ne dépendent pas de l'autorité ou du témoignage. Ces intelligences, conséquemment à ce qui se pratique dans tout le savoir humain, ne mettent-elles pas toujours un élément préalable de raison intrinsèque ou de droit immanent dans toute connaissance des faits ou de leur interprétation ? C'est par là qu'elles

---

<sup>1)</sup> Celle qui « cherche exclusivement les conditions naturelles de la foi au surnaturel dans l'autorité extrinsèque et la véracité hétéronome de Dieu, dans l'authenticité des faits historiques renfermés dans l'Écriture ; celle qui y suppose incluse toute la crédibilité du surnaturel ».



rattachent le contingent au nécessaire, le particulier à l'universel, ce qui est libre et surrogatoire à la raison divine souverainement juste et miséricordieuse. Nous estimons que la crédibilité du dogme chrétien est à la fois plus vaste, plus impérieuse, plus accessible, *plus vraie relativement à nous*, quand elle est démontrée d'après ces exigences. L'harmonie compénétrante qui existe en fait et en droit entre toutes les virtualités du moi et tous les attributs du surnaturel ne peut devenir apologétique et victorieuse qu'à ce prix » (p. 392).

Tel est le but et telles sont les intentions de l'auteur. Reste à savoir s'il a atteint ce but et réalisé ces intentions. Je dois avouer que les moyens qu'il a employés, les distinctions qu'il a faites, la façon dont il a représenté l'intellectualisme pour le combattre plus aisément, la psychologie qu'il a adoptée pour essayer de légitimer sa théorie sur la croyance religieuse (qu'il distingue de la foi), le sentimentalisme dans lequel il est tombé, sa notion du dogme et de l'évolution du dogme, etc., toutes ces choses m'ont paru, les unes obscures, d'autres exagérées et même erronées. Je regrette vivement que la place me manque pour donner les preuves de mes appréciations; je dis « vivement », car l'auteur est un penseur ouvert à l'esprit philosophique et à l'esprit scientifique; il est évidemment de bonne foi jusque dans les confusions et les erreurs qu'il commet, et il y aurait plaisir à discuter avec lui. Peut-être y reviendrai-je.

E. MICHAUD.

---

**Rational ou Manuel des divins offices**, de G. DURAND, évêque de Mende au XIII<sup>e</sup> siècle; trad. par Ch. Barthélemy, 5 vol. in-8<sup>o</sup>; Paris, Vivès, 1854, 30 fr.

Cet ouvrage, qui a eu 94 éditions, est une sorte de Somme liturgique, divisée en 8 livres et en 312 chapitres. Le traducteur, dans sa préface, le recommande parce que « l'étude consciencieuse de ces temps de foi et de génie nous a fait sentir le vide qui existe dans nos âmes, en même temps que le besoin de donner un double aliment à notre cœur et à notre esprit » (T. I, p. VII). Nous trouvons aussi cet ouvrage intéressant, mais pour un tout autre motif. Ce qui nous l'a fait étudier, c'est le désir d'y découvrir, d'une part, ce que le XIII<sup>e</sup> siècle a conservé des anciennes liturgies et des anciennes

doctrines, et, d'autre part, ce en quoi il a innové dans les questions liturgiques.

L'auteur (1230-1296), en intitulant son ouvrage *Rational*, a indiqué clairement qu'il avait pour but, non pas de relater purement et simplement quelles étaient les cérémonies liturgiques, mais d'en *expliquer* la nature, le sens, la raison d'être (*ratio*), leur pourquoi et leur comment. Avec lui, on est donc en pleine spéculation théologique. C'est ici que l'on voit nettement ce qu'est la scolastique, plus encore peut-être que dans son « Miroir de Droit » (*Speculum judiciale*), et dans son « *Repertorium juris canonici* ».

Dans certains passages, on trouve encore quelques restes des anciennes croyances; par exemple, touchant la confession, il est dit qu'en cas de nécessité on peut se confesser à un laïque (T. I, p. 139); touchant l'eucharistie, l'auteur se contente maintes fois du mot « changer », qui était ancien et très général, au lieu du mot « transsubstantier », qui était nouveau; il donne quelquefois le nom de « choses » (*res*), à ce qu'on appelait déjà « espèces » ou « apparences » (*species*). Il ne réserve pas à l'eucharistie le nom de « sacrifice », mais il compte trois sacrifices dans l'Eglise: le sacrifice de la pénitence, celui de la justice et celui de l'eucharistie, symbolisés dans l'A. T. par le propitiatoire, l'encensoir et l'autel (T. II, p. 7). Plus loin (p. 277-278), il distingue deux corps du Christ et deux manducations, la sacramentelle (il ne dit pas charnelle) et la spirituelle; il dit expressément: « Le vrai corps du Christ est mangé *sacramentellement*, c'est-à-dire sous les espèces; et le corps mystique est mangé *spirituellement*, c'est-à-dire par la foi du cœur. » Il ajoute: « Celui-là prend *indignement* le corps du Seigneur qui le prend *sacramentellement et non spirituellement*; car Judas est dit avoir reçu l'eucharistie avec les autres. Touchant la manducation *spirituelle*, le Seigneur dit: Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous. *C'est de cette manière que les bons seuls mangent le corps du Christ... Celui qui croit au Christ mange le Christ, parce qu'il est incorporé au Christ par la foi...* Le Christ insinue l'un et l'autre mode de manducation quand il dit: C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien, *parce que la chair du Christ, si elle n'est pas mangée spirituellement, est mangée non pour le salut, mais pour le juge-*

ment. Mais qu'advient-il du corps du Christ quand il a été pris et mangé? On peut répondre que, *si l'on cherche la présence corporelle, c'est dans le ciel qu'il faut la chercher*, dans le ciel, où le Christ est assis à la droite de Dieu.» Et encore (p. 301): «La forme du pain *signifie* les deux chairs du Christ, sa vraie chair et sa chair mystique; elle contient et *symbolise* la vraie chair, et elle *symbolise* aussi la chair mystique sans la contenir».

Mais, à côté de ces textes relativement modérés, il en est d'autres où les innovations scolastiques sont manifestes et où le mysticisme idiot (car il en est un) bat son plein. Partant de cette idée que Dieu est tout-puissant, l'auteur lui attribue tous les miracles dont l'idée lui passe par la tête, sans songer à se demander si Dieu a réellement usé de sa toute-puissance comme lui, Guillaume Durand, l'imagine. De cette méthode positive, de ce simple bon sens, de cette critique élémentaire, il n'a aucune idée. Il prend ses conceptions puérides, ses fantaisies qu'il croit pieuses, pour des réalités incontestables; les preuves qu'il en donne (quand il juge à propos d'en donner), sont toutes tirées, non de la réalité, non de l'histoire, non d'une exacte interprétation des textes, mais de rapprochements mystiques enfantins, de légendes niaises, de considérations ridicules.

Par exemple, il énumère « onze miracles dans le corps du Christ ». Et quand on lui en demande les preuves, il répond qu'« on ne peut en donner expressément la raison, mais qu'on peut les prouver par des similitudes » (T. II, p. 266)! Voyons donc ces *similitudes* qui remplacent les *raisons*.

Le troisième miracle, c'est que le corps de J.-C. est pris et consommé chaque jour sans que pour cela il éprouve aucune diminution. Quelle en est la raison, ou plutôt la similitude? C'est qu'on peut allumer mille flambeaux avec un seul flambeau sans que celui-ci perde rien de sa lumière! Quel rapport y a-t-il entre le corps du Christ et des flambeaux qui s'allument les uns aux autres? Aucun. Autre raison: c'est que « la veuve de Sarepta mangeait sans que la farine diminuât dans son pot et l'huile dans sa cruche » (*I Rois*, XVII, 16)! Le septième prodige, c'est que le corps du Christ est ravi au ciel, quand le communiant qui l'a reçu ferme la bouche. Quelle en est la raison? « La raison, dit l'imperturbable Durand, évêque

de Mende, c'est que le Christ sortit du corps d'une vierge pure, qu'il ressuscita d'un sépulcre fermé et qu'il entra dans le lieu où étaient ses disciples, les portes restant fermées» (p. 267)! Le neuvième prodige, c'est que le même corps se trouve à la fois dans divers lieux et est reçu par diverses personnes. La raison? «La raison, c'est que la parole une fois proférée frappe à la fois les oreilles de diverses personnes; c'est que celui qui a créé le corps et l'espace fait que l'un se trouve dans l'autre de la manière qui lui plaît; de plus, c'est que la lune et le soleil sont aperçus dans divers lieux et par diverses personnes!»

Je le répète, il n'est pas question pour Durand de chercher quelle a été l'intention de J.-C. en instituant l'eucharistie, quel est le sens exact des passages des Ecritures où cette institution est mentionnée, ce qu'il y a d'unanime dans l'interprétation de ces passages par les Pères et ce qu'il y a de divers. Il n'a pas l'idée de ce procédé, le seul cependant qui importe. Il n'est préoccupé que de trouver des « similitudes », des comparaisons, des images, pour essayer de rendre vraisemblables ses propres fantaisies ou celles des mystiques de son temps. Il substitue à la vérité des paroles et des actes du Christ la vraisemblance de ses subtilités misérables; il cherche à se duper, pour mettre ses enfantillages à la place des dogmes. Telle est toute la méthode scolastique.

Guillaume a-t-il besoin de se couvrir d'un nom? Il cite Hugues de St-Victor, et le fait qu'il lui attribue n'est pas de Hugues, mais de Maurice de Sully (p. 269); c'est ainsi qu'il connaît l'histoire ou plutôt la légende! A-t-il besoin d'un miracle pour appuyer ses onze miracles? Il en trouve, et quel miracle! Un jour que le bienheureux Grégoire, communiant une certaine dame, lui dit: «Que le corps de N. S. J.-C. garde ton âme pour la vie éternelle», cette certaine dame sourit. Le bienheureux lui demanda la raison de son sourire. «C'est, répondit-elle, que tu appelles corps du Seigneur ce pain que j'ai pétri moi-même de mes mains.» Et le bienheureux pria, et la parcelle de pain qu'il ne lui avait pas encore donnée devint chair et prit la forme d'un doigt. Et la dame se convertit. Et le bienheureux pria de nouveau. Et le doigt redevint pain. Et la dame communia sans rire. Et c'est ainsi que le docte évêque

de Mende démontra la transsubstantiation par une série de transsubstantiations (p. 268)!

Ailleurs, il remarque que le prêtre « fait sept fois des signes de croix sur le sacrifice pendant le canon »; total, 25 signes de croix. Sur quoi il raisonne ainsi: « Ce qui, tout réuni =  $5 \times 5 = 25$ , nombre qui, élevé au carré, conserve toujours la même racine, quand même on le multiplierait jusqu'à l'infini. Et c'est ainsi que, quelle que soit la multiplication du sacrement de l'eucharistie, il est toujours le même sacrifice!... On fait donc trois croix qui forment quatre angles sur le sacrifice, parce que le Christ, attaché sur la croix, racheta les quatre parties du monde. Ces signes de croix sont partagés en sept ordres, pour marquer les sept dons du St-Esprit. Et presque tous les signes, dans chaque ordre, sont disposés par nombre impair, *parce que* le corps du Christ, restant un, n'est pas divisé, comme pour signifier que tout honneur appartient au Seigneur et toute gloire à Dieu » (p. 336-337)!

Telles sont les profondeurs lumineuses de la théologie de Durand. Avec la même foi qu'« il croit au prépuce conservé dans la basilique de Latran, quoiqu'il y en ait qui prétendent qu'il fut transporté à Jérusalem par un ange et donné à Charlemagne, qui le fit porter à Aix-la-Chapelle, où il fut déposé solennellement dans l'église de Ste-Marie, mais dans la suite Charles-le-Chauve le fit transporter dans l'église du Sauveur à Charroux » (p. 292), avec la même foi, dis-je, il parle du pain et du vin transsubstantiés, dévorés par des vers ou par des rats, ce qu'il faut en faire, quelles pénitences il faut infliger à celui qui a laissé ces accidents se produire, etc. (p. 299). On est tenté de l'arrêter et de lui demander :

Est-ce vous qui parlez ou si c'est votre rôle?

Tel est le châtiment de ceux qui ont créé arbitrairement la confusion entre le vrai et le faux: ils ne savent plus eux-mêmes les distinguer. Quant aux notes du traducteur, elles sont, pour la plupart, aussi dénuées de sens critique que le texte même; voir, par exemple, au T. II, p. 499-501, les « histoires miraculeuses » touchant les paroles de la consécration et l'obligation de les tenir secrètes, etc. E. MICHAUD.

**Etudes critiques (VI<sup>e</sup> série),** par F. BRUNETIÈRE; Paris, Hachette, 1899, 3 fr. 50.

Ce volume, qui est avant tout une contribution à l'histoire de la littérature française, nous touche ici à cause de l'étude sur Bossuet, qui s'y trouve. Cette étude a été écrite en 1888 pour la « Grande Encyclopédie », et l'auteur, en la rééditant, l'a modifiée. Par exemple, dans la première rédaction, il avait appelé Joseph de Maistre « le talon rouge de l'ultramontanisme »; dans celle de 1899, ces paroles sont retranchées: c'est que, dans l'intervalle, l'auteur a fait son voyage *ad limina* et il a appris « à mieux connaître » celui qui fit « le pamphlet *De l'Eglise gallicane* »!

Toutefois, la nouvelle rédaction reste encore intéressante sur plus d'un point. J'en signalerai quelques-uns.

Il traite de « fable » le prétendu projet de mariage avec M<sup>lle</sup> Desvieux et avec M<sup>lle</sup> de Mauléon, et il s'abstient de tout détail (p. 196).

Il loue Bossuet de sa tendance à concilier la raison et la foi, à vouloir qu'on ne multipliât pas gratuitement les difficultés de croire, qu'on ne proposât pas à la raison de nouveaux motifs de se révolter et qu'on ne surchargeât pas le dogme d'inutilités aussi puérides que superflues ou funestes: car « il savait bien que dépasser le but, c'est une manière de le manquer » (p. 242).

Il reconnaît que Bossuet « a eu l'âme vraiment et profondément janséniste, si c'est du moins l'avoir que d'exiger du monde qu'il se plie à la morale et non pas de la morale qu'elle s'accommode et se proportionne au monde » (p. 230). Il avoue encore que Bossuet était gallican: « Il l'était déjà dans ses thèses de Sorbonne, il l'est dans le *Sermon sur l'unité de l'Eglise*, et il l'est enfin dans la *Defensio cleri Gallicani* ». Il fait remarquer avec beaucoup de vérité que les ultramontains ont tort de prétexter que Bossuet n'a pas publié lui-même cet ouvrage et d'en conclure qu'il le tenait pour nul. A ce compte, il faudrait dire qu'il désavouait aussi la *Politique tirée de l'Ecriture sainte*, les *Elévations sur les mystères*, les *Méditations sur les Evangiles*, la *Défense de la tradition et des saints Pères*; car il n'a pas non plus publié lui-même ces ouvrages. « Vingt raisons pour une, dit M. Brunetière, nous autorisent à croire que,

sur ce point de l'indépendance relative et de l'autonomie de l'Eglise gallicane, Bossuet pensait toujours en 1704 comme en 1682 et en 1648.»

M. Brunetière rappelle aussi que Bossuet a concédé à Molanus, abbé de Lokhum, que « *tota Ecclesia Romana immaculatam Beatæ Virginis conceptionem pro re indifferenti habet, neque ad fidem pertinente, quod sufficit* » (p. 237). Il rappelle cette lettre de Bossuet, du 1<sup>er</sup> décembre 1681, au cardinal d'Estrées: « Il me semble qu'il n'y a rien de plus odieux que les opinions des ultramontains, ni qui puisse apporter un plus grand obstacle à la conversion des rois hérétiques ou infidèles. » Et le 28 octobre 1682, Bossuet écrivait encore à M. Dirois, à propos de l'article de l'indépendance de la temporalité des rois: « Il ne faut plus que condamner cet article *pour achever de tout perdre* » (p. 239).

M. Brunetière avoue que « toute la polémique de Bossuet contre le protestantisme croulait si l'on souffrait une seule addition à la foi; que de son *Histoire des Variations*, de ses *Avertissements* aux Protestants, il ne subsistait pas pierre sur pierre; et que le catholicisme, en les imitant, autorisait enfin les nouveautés que Luther et Calvin avaient introduites dans le dogme » (p. 243). Cet aveu, très juste, est très grave: car, *de fait*, l'Eglise romaine a fait depuis lors des « additions à la foi ». Donc cette Eglise a cessé d'être catholique, de par le fond même de la thèse de Bossuet.

D'autre part, quoique M. Brunetière soit un grand admirateur de Bossuet, il n'hésite pas à concéder qu'il y a dans ce grand homme des lacunes et des points de vue erronés. Par exemple, « sa perspicacité n'a pas anticipé sur le temps, et aux environs de 1660, il n'a pas deviné les attaques encore lointaines de l'exégèse ou de la science des religions (p. 201)... Bien des choses qui ne s'apprennent qu'au contact et dans la fréquentation des hommes, lui sont demeurées étrangères (p. 202)... Qu'on le prenne, je ne dis pas dans ses *Sermons* ou dans ses *Oraisons funèbres*, mais dans ses *Histoires*, mais dans ses écrits de controverse eux-mêmes, dans son *Instruction sur les Etats d'oraison*, ou encore dans son *Traité de la concupiscence*, l'orateur y déborde constamment l'écrivain, jusqu'à ne pouvoir pas se contenir lui-même dans les limites qu'il s'est tracées, et la *dissertation théologique* y tourne à l'enthousiasme de l'ode sacrée

(p. 214)... Sans affecter d'ignorer la philosophie de Descartes, cependant Bossuet, dans le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, s'en est bien moins inspiré que de celle de St. Thomas » (p. 219). Enfin, selon M. Brunetière, la thèse soutenue par Bossuet dans l'*Histoire des Variations*, était forte alors (1688) et de nature à troubler les consciences protestantes, mais elle est « aujourd'hui si faible » (p. 225).

Etant données les récentes attitudes de M. Brunetière, il m'a paru piquant de relever toutes ces remarques et tous ces aveux.

E. M.

---

**Un Poète-philosophe au commencement du XVIII<sup>e</sup> siècle,  
Houdar de La Motte (1672-1731), par M. PAUL DUPONT;  
Paris, Hachette, 1898, in-8°, 318 p.**

C'est du philosophe que je veux parler ici, non pas pour analyser son système de philosophie (il n'en avait pas), mais pour indiquer les tendances de son esprit et pour préciser en quoi consistait l'esprit philosophique vers 1720.

Dans l'âge précédent, la philosophie était un corps de doctrines positives, un ensemble de conclusions certaines, régulièrement déduites de principes assurés. Vers 1720, elle n'est plus cela, mais elle n'est pas encore ce qu'elle sera quelque vingt ans plus tard, à savoir un scepticisme systématique et arrogant, qui va s'exercer contre toutes les vérités acceptées, croyances religieuses, foi politique, convictions philosophiques. Elle se borne, comme dit l'abbé Terrasson, « à préférer, dans les doctrines humaines, l'examen à la prévention et la raison à l'autorité ». C'est donc la défiance de toute prévention et de toute autorité; c'est l'extrême confiance dans la raison et dans le sens individuel; c'est l'évidence prise pour pierre de touche, l'analyse et la déduction pour méthode, la vérité absolue proclamée hardiment comme la fin possible de toute recherche. Le philosophe de 1720 continue Descartes, et prépare Voltaire. C'est Bayle et Fontenelle tout ensemble. La Motte se déclare disciple de Fontenelle.

Cet esprit est à noter: car il a son contre-coup dans la théologie très terne du temps, dans le dogme confus qu'on n'ose plus affirmer, et qui apparaît de plus en plus énigmatique à force d'avoir été corrompu par les théologiens. Le trait frap-



pant de cet esprit critique, c'est, comme le dit très bien M. Dupont (p. 103), l'amour extrême de l'indépendance, avec des habitudes de réserve prudente, et le sens et le goût de la mesure. Il n'aboutit pas au dogme, ni au système; mais il ne conclut pas non plus à ce qu'on pourrait appeler le scepticisme positif, celui qui ne doute que pour nier, qui ne discute que pour détruire. Le modeste scepticisme de Fontenelle, de La Motte, de Terrasson lui-même, n'est très hardi ni pour nier, ni pour affirmer; il consiste surtout dans une certaine tendance de l'esprit, qui, impatient des règles imposées, des réponses toutes formulées, veut à son tour examiner les choses et juger par lui-même.

On en veut à Homère et à Aristote, en général aux Grecs et aux Romains; on cherche à devenir soi-même. Chassé de la science et de la philosophie, presque abandonné des théologiens eux-mêmes, Aristote va être « exécuté » par La Motte dans le domaine des lettres, où l'on veut maintenant porter le libre examen, le principe d'évidence et la méthode cartésienne (p. 112-113).

Sur tout ce qui touche à la religion et à la morale, La Motte professe une sorte de libéralisme conservateur et conciliant; il respecte ce qui existe, il admire toutes les puissances, il ne désapprouve aucun des actes du pouvoir légitime. Même il a des trésors d'indulgence pour les pires abus de la force; il chante sur le ton de l'enthousiasme la révocation de l'édit de Nantes; quand il tonne contre les fanatiques, ce sont les protestants obstinés qu'il appelle ainsi, et non pas les furieux convertisseurs. En morale, il n'est pas plus hardi; il professe qu'elle ne peut pas être indépendante de la religion; et lui, homme de théâtre, auteur de comédies et d'opéras, il affirme comme Bossuet que le théâtre n'a aucune valeur pour former les hommes à la vertu et aux bonnes mœurs. En revanche, il attaque la guerre, il affirme la fraternité humaine, le rapprochement des peuples, la nécessité d'une plus grande justice parmi les hommes.

Tel est le milieu dans lequel ont dû se mouvoir les théologiens de cette époque.

E. M.

---

**Les origines de la Psychologie contemporaine**, par D. MERCIER, professeur à l'Université de Louvain; Louvain (Institut supérieur de philosophie, rue des Flamands, 1), 1897; 5 fr.

Cet ouvrage n'est guère qu'une sorte d'introduction à l'étude de la psychologie. Il est didactique et méthodique, mais peu clair en certaines parties, le sujet ne l'étant pas lui-même. L'auteur réussit à faire ressortir les exagérations de la psychologie cartésienne, moins bien à exposer logiquement ses évolutions, davantage à caractériser la psychologie actuelle, à préciser les points de vue particuliers de Spencer, de Fouillée et de Wundt, et à réfuter les erreurs de l'idéalisme, du mécanisme et du positivisme. En somme, ce volume est une bonne contribution à l'histoire de la psychologie moderne.

Il faut féliciter l'auteur de ses excellentes intentions et aussi de certaines idées, trop oubliées dans son milieu et qu'il remet en lumière. Non seulement il veut étudier les sciences modernes et accepter ce qu'elles démontrent réellement, mais encore: « Il n'est pas un philosophe catholique, dit-il, qui ne fût prêt à sacrifier une idée vieille de plusieurs siècles, du jour où elle contredirait un fait observé » (p. 455). Il rappelle que, dans l'homme, « les fonctions supérieures sont avec les fonctions inférieures en relation de réelle dépendance; qu'il n'y a pas chez l'homme une seule démarche intérieure qui n'ait son corrélatif physique, pas une idée sans image, pas une volition sans émotion sensible » (p. 456). On voit que l'auteur ne veut pas séparer la psychologie de la physiologie. Cet esprit scientifique est excellent.

Mais, sur d'autres points, il me paraît difficile de donner raison à l'auteur. Par exemple, il parle tantôt « de l'union substantielle du corps et de l'âme » (p. 425), tantôt « de l'unité substantielle de l'homme » (p. 295). L'union et l'unité sont deux choses différentes. L'auteur admet-il l'*union* seulement, à savoir que l'âme et le corps sont unis hypostatiquement, de manière à former une seule personne? L'*union substantielle* dont il parle est-elle autre chose qu'une union *hypostatique*? Si c'est autre chose, implique-t-elle que les substances de l'âme et du corps ne sont plus deux substances, mais une seule? Ne le croirait-on pas, lorsqu'on entend l'auteur parler de « l'unité

substantielle » de l'homme, et dire que l'homme est non seulement une personne, mais *une substance* composée de matière et d'une âme immatérielle? » (p. 456). Ne sommes-nous pas alors en plein *monophysisme* humain? Et ce monophysisme absorbe-t-il le corps au profit de l'âme, ou l'âme au profit du corps? Se résout-il en idéalisme ou en matérialisme? De plus, comment, dans ce système de « l'unité substantielle », l'immortalité de l'âme est-elle sauvegardée? Que devient l'âme, quand « l'unité substantielle » de l'homme se dissout?

Ce n'est pas tout. Tantôt l'auteur déclare qu'il veut « confronter la sagesse des âges passés avec les conquêtes scientifiques nouvelles » (p. V); tantôt, qu'il veut « étudier les découvertes modernes d'après la méthode d'Aristote » (p. VI). Or, il me semble peu scientifique de ne pas étudier les découvertes modernes d'après les méthodes scientifiques modernes, qui sont certainement supérieures à celle d'Aristote, et de leur préférer celle d'Aristote. Ce retour à des sciences défectueuses et erronées n'est-il pas un anachronisme et un paralogisme? N'est-ce pas une plaisanterie de louer « la méthode expérimentale et l'expérimentation » des scolastiques (p. 451)? Allons-nous revenir à l'expérimentation des quatre éléments, de la matière première et des formes substantielles? L'auteur ne craint pas de définir l'âme une « entéléchie »; quelle clarté! quelle méthode! « L'être de l'âme, dit-il, est comme (!) la forme d'un corps naturel ayant en puissance la vie; l'âme est l'acte premier du corps ayant en puissance la vie » (p. 471). Triste retour à la logomachie obscure et creuse du moyen âge.

De deux choses l'une: ou bien Mgr Mercier veut exploiter les sciences modernes, au profit de la scolastique qu'il s'agit de glorifier à tout prix; et alors il perd son temps, sa peine et son talent. Ou bien il veut contrôler les assertions physiques, chimiques, physiologiques et psychologiques de la scolastique aristotélicienne, et les rectifier par les méthodes et les sciences modernes, et alors nous l'applaudirons; mais en ce dernier cas, qu'il s'y résigne à l'avance, c'est la ruine de la *philosophie* scolastique, laquelle ne vaut pas mieux que la *théologie* scolastique.

En tout cas, nul ne suivra avec plus d'attention que nous les explications qu'il donnera de l'unité du composé humain,

de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme. Nous l'attendons avec impatience sur ces graves questions. E. M.

---

**L'avenir de la Philosophie**, par M. H. BERR; Paris, Hachette, 1899, in-8°, 512 p.

Cet ouvrage n'est pas seulement une exposition raisonnée des principales évolutions de la philosophie en Allemagne, en Angleterre et en France, pendant ces trois derniers siècles, c'est encore une sorte de philosophie tirée de ces évolutions mêmes, une « esquisse d'une synthèse des connaissances *fondée sur l'histoire* ». Ce point de vue a pour nous, anciens-catholiques, un intérêt tout particulier: car le critérium d'après lequel nous distinguons les dogmes chrétiens d'avec les simples spéculations théologiques, est un critérium essentiellement objectif et historique (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*); et l'auteur en appelle aussi, quoique d'une autre manière, à l'histoire. « Il y a une méthode, dit-il, pour savoir si l'esprit humain est capable de vérité, et cette méthode est historique. La vérité n'étant accessible à l'individu que si elle l'est à l'humanité, il faut commencer par réfléchir la réflexion des philosophes, par repenser la Pensée humaine et prendre conscience de son histoire (p. 444)... L'histoire est le nœud de la science et de la vie. Ce qu'est la psychologie à la conception de la science, l'Histoire l'est à la direction de la Synthèse... Le problème philosophique se résout par la synthèse dans l'histoire » (p. 446).

Cependant, malgré ce point de vue qui me semble fort juste, je ne saurais approuver toutes les opinions de l'auteur. Il cite (p. 498) un texte du Rév. Minot J. Savage où il est question d'une « religion de l'avenir, qui s'assimilera les tendances artistiques du paganisme, l'idéal moral du christianisme et le culte cosmique de l'univers ». Je le regrette pour le Rév. Minot, mais la religion de l'avenir me semble déjà fondée: c'est le christianisme même. J'y trouve le sublime et le divin. Que les générations humaines varient, suivant le progrès des sciences et de la philosophie, les explications théologiques et les applications sociales des dogmes éternellement vrais du christianisme, rien de mieux: car St. Paul nous dit que nous

devons croître dans la science de Dieu (*crescentes in scientia Dei*), et que le corps de l'Eglise doit croître *in augmentum Dei* (Coloss. II, 19). Mais ce n'est pas là fonder une religion nouvelle. Le Christ était hier, il est aujourd'hui et il sera dans les siècles des siècles (*Hébr. XIII, 8*). Sa religion admet toutes les sciences et tous les progrès des sciences; il n'y a donc pas à constituer une religion nouvelle avec la science; encore moins peut-on dire que «la religion et la philosophie tendent à s'évanouir pour ne laisser subsister que la science et la morale» (p. 502). Cette dernière phrase me surprend d'autant plus sous la plume de l'auteur qu'il semble d'ailleurs comprendre l'importance et la nécessité de la religion. Qu'il me permette de relever une autre proposition qui me paraît erronée. «La Réforme, dit-il, avait rejeté l'Eglise, c'est-à-dire la révélation permanente et l'autorité visible» (p. 39). Or, ni Luther ni Calvin n'ont songé à «rejeter l'Eglise»; en outre, l'Eglise n'est pas «la révélation permanente»; enfin, si la papauté, que la Réforme a rejetée, est considérée par M. Berr comme «l'autorité visible» de l'Eglise, il se trompe également sur ce point.

Le savant professeur de philosophie touche à trop de questions dans son volumineux ouvrage pour que je puisse ici lui indiquer toutes les opinions qui m'ont paru discutables. Je préfère dire avec quel vif intérêt j'ai suivi sa pensée, même dans les parties les plus touffues de son œuvre. Une des choses qui m'ont le plus frappé, c'est la place considérable qu'occupe la théodicée dans la pensée humaine depuis Descartes. L'auteur n'a nullement songé à l'amoindrir, et en cela il n'a été qu'exact. On remarquera particulièrement le chapitre intitulé: *Résultats*, où il expose des inductions historiques et des inductions philosophiques, et où il démontre «que le matérialisme est absurde», ainsi que l'idéalisme (celui où la pensée et son objet ne font qu'un), le phénoménisme et le scepticisme absolu (p. 297 à 299). L'auteur est moins sévère envers le monisme, qu'il caractérise ainsi: «Seul d'entre les systèmes possibles, le monisme subsiste, mais comme hypothèse à prouver et non comme vérité établie» (p. 444). On remarquera également la critique que l'auteur fait des problèmes métaphysiques, ce qu'il dit de la substance, de l'infini, de la causalité, de la liberté et de la raison (p. 386-408); enfin les pages intitulées: Synthèse et Religion (p. 494-507).

Espérons que cet ouvrage si savant et si suggestif aura plusieurs éditions; que l'auteur en supprimera quelques longueurs et quelques inutilités (sur le Ballon d'Alsace); que, par contre, il développera les jugements trop condensés sur certains systèmes; qu'il mettra encore plus d'ordre didactique dans chacune des trois phases dans lesquelles il a divisé le dix-neuvième siècle. Espérons surtout que cet ouvrage n'est qu'un aperçu général et une introduction. L'auteur est de ceux qui peuvent construire un édifice, et non seulement un portique.

E. M.

---

## II. Deutsche Bibliographie.

**Die theologische Litteratur der griechischen Kirche im sechzehnten Jahrhundert.** *Mit einer allgemeinen Einleitung von Dr. theol. PH. MEYER, Konsistorialrat in Hannover. (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, herausgegeben von N. Bonwetsch und R. Seeberg. III. Band, Heft 6.) Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Theodor Weicher, 1899. XI und 179 S. 8°. (Preis M. 4. —.)*

Der Verfasser, durch seine früher veröffentlichten Studien zur Geschichte der griechischen theologischen Litteratur und der neuern griechischen Kirche (Artikel in verschiedenen Zeitschriften: Theologische Studien und Kritiken, Byzantinische Zeitschrift, Zeitschrift für Kirchengeschichte, Theologische Literaturzeitung; biographische Artikel über griechische Theologen in der gegenwärtig im Erscheinen begriffenen 3. Auflage von Herzogs Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche; das Buch: „Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster“, Leipzig 1894) als einer der besten Kenner dieses Gebietes unter den gegenwärtigen protestantischen Theologen bekannt, geht, wie er in der Vorrede bemerkt, schon seit der Zeit, da er in den Jahren 1881—1888 Pfarrer der deutschen evangelischen Gemeinde zu Smyrna war, mit dem Plane um, eine Geschichte der theologischen Litteratur der neuern griechischen Kirche zu schreiben. Da bei den nötigen zeitraubenden Vorarbeiten und der grossen Schwierigkeit, eine

einigermassen vollständige Kenntniss der Litteratur sich zu verschaffen, die Vollendung des Ganzen voraussichtlich noch längere Zeit in Anspruch nehmen musste, so entschloss er sich, zunächst in dem vorliegenden Bande den ersten Teil der Darstellung dieser Litteratur herauszugeben. Der Inhalt des Buches schliesst sich da an, wo Ehrhards ausgezeichnete Darstellung der byzantinischen theologischen Litteratur in der 2. Auflage von Krumbachers Geschichte der byzantinischen Litteratur aufhört, wo Autoren der Zeit nach dem Falle Konstantinopels bis ins 16. Jahrhundert herein nur insofern noch zu nennen waren, als sie noch in Zusammenhang mit der letzten byzantinischen Zeit stehen. Den Anspruch, für den dargestellten Zeitraum etwas Abschliessendes zu geben, erhebt der Verfasser nicht. So viele Mühe er sich auch seit Jahren gab, so war es ihm doch nicht möglich, auch nur alles, was von der Litteratur dieser Zeit gedruckt ist, zu Gesicht zu bekommen; in der Darstellung selbst wird überall genau darüber Rechenschaft gegeben, wo er aus eigener Anschauung urteilen kann und wo er nur auf fremde Angaben verweisen muss, darunter teilweise auf solche, die als zu ungenau erscheinen, um nicht noch manche Fragen offen zu lassen. — Zunächst wird S. 1—32 eine Einleitung gegeben, die nicht nur zu der vorliegenden Darstellung der Litteratur des 16. Jahrhunderts, sondern zum Ganzen der neuern theologischen Litteratur der griechischen Kirche gehört, indem sie über die Periode derselben vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart orientiert und eine allgemeine Übersicht über die für dieselbe vorliegende litterarhistorische und bibliographische Litteratur giebt. Das 1. und umfangreichste Kapitel der Darstellung der Litteratur selbst handelt von der systematischen Theologie (S. 34—105), die wesentlich einen polemischen Charakter hat (Fortsetzung der alten Polemik gegen die römisch-katholische Kirche und beginnende Polemik gegen den Protestantismus). Von den dem Verfasser selbst vorliegenden Schriften (Exemplare der Bibliotheken von München, Göttingen, Hannover, manches auch in seinem Privatbesitz) giebt er, soweit dieselben interessant und wichtig genug erscheinen, zum Teil ausführliche, sehr dankenswerte Inhaltsangaben. Dass in den Urteilen zuweilen der hervortretende protestantische Standpunkt die Objektivität beeinträchtigt, soll nicht weiter betont werden. Auch über einige Inedita, von deren Handschriften der Verfasser Einsicht

nehmen konnte, werden genauere Mitteilungen gemacht (zu Pachomios Rhusanos). Eingehendere Darstellungen erfahren die bedeutenderen Theologen: Pachomios Rhusanos (S. 38—53), Meletios Pegas (S. 53—69), Maximos Margunios (S. 69—78), Gabriel Severos (S. 78—85), der Patriarch Jeremias II. und seine Theologen, die Verfasser der Antwortschreiben an die Tübinger Protestanten (S. 87—100). In Bezug auf diese Sendschreiben des Patriarchen Jeremias sind die Nachweise über die darin benutzten Quellen interessant; neben einzelnen griechischen Vätern sind einige Theologen des 14. und 15. Jahrhunderts (Symeon von Thessalonich, Nikolaos Kabasilas, Joseph Bryennios) ausgiebig benutzt. Zu der S. 89 bemerkten Litteratur wäre vor allem noch nachzutragen: *Hefele*, Beiträge zur Kirchengeschichte, Band I (Tübingen 1864), S. 444—463 (in der Abhandlung: „Versuche zur Protestantisierung der griechischen Kirche“; zuerst in der Theologischen Quartalschrift 1843). In der S. 96 aus zweiter Hand erwähnten *Συμβολική* von *Mesoloras* (Athen 1883) ist nicht nur der Text der Sendschreiben gedruckt, sondern auch eine ausführliche Einleitung zu denselben gegeben, S. 78—123. — Weiterhin behandelt Kapitel 2 die Erbauungslitteratur (S. 105—137), wobei darauf hingewiesen wird, dass über dieses interessante Gebiet von weiteren handschriftlichen Forschungen noch manche Aufschlüsse zu erwarten seien; Kapitel 3 die liturgische Litteratur (S. 137—157; Notizen über die Herausgeber und die Ausgaben der liturgischen Bücher im 16. Jahrhundert, hauptsächlich gestützt auf die Angaben in der Bibliographie Hellénique von Legrand); Kapitel 4 Bibel und Exegese (S. 157—161; griechische Drucke der Bibel und einzelner Teile derselben); Kapitel 5 Kirchengeschichte (S. 161—169); Kapitel 6 das Kirchenrecht (S. 169—172); Kapitel 7 Ausgaben von ältern theologischen Werken (S. 172—174). — Möge es dem Verfasser möglich werden, der vorliegenden sehr dankenswerten Arbeit eine Fortsetzung bald folgen zu lassen. LAUCHERT.

---



**Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments,**  
*in Verbindung mit Beer, Blass u. s. w. übersetzt und heraus-*  
*gegeben von E. KAUTZSCH, Professor der Theologie in Halle.*  
*Subskriptionsausgabe in 24 bis 30 Lieferungen. Freiburg i. B.,*  
*Leipzig und Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck),*  
*1898. 3.—6. Lieferung, S. 65—192. (Preis jeder Lieferung*  
*M. —. 50.)*

Über Plan und Einrichtung dieses Werkes und die beiden ersten Lieferungen desselben habe ich im letzten Hefte dieser Zeitschrift (S. 192 f.) berichtet. In den seither erschienenen Lieferungen liegen jetzt weiter die Übersetzungen folgender Bücher vor: der Schluss des 1. Buches der Makkabäer, übersetzt von *Kautzsch*; das 2. Buch der Makkabäer, übersetzt von *A. Kamphausen* (S. 81—119, mit einer Einleitung, die einen ziemlich radikalen kritischen Standpunkt vertritt); das sogenannte 3. Buch der Makkabäer, übersetzt von *Kautzsch* (S. 119—135); das Buch Tobias, nach dem Text des Codex Alexandrinus übersetzt von *M. Löhr* (S. 135—147); Judith, von demselben (S. 147—164); das Gebet Manasses, übersetzt von *V. Ryssel* (S. 165—171); die deuterokanonischen Stücke des Buches Daniel, übersetzt von *W. Rothstein* (S. 172—192; die Geschichte der Susanna und von Bel und dem Drachen in doppelter Übersetzung nach dem Septuaginta-Text und dem des Theodotion). Bemerkenswert ist, dass Rothstein geneigt ist, die Frage, ob hebräisches Original anzunehmen sei, nicht nur für das Gebet des Azarias und den Lobgesang der drei Jünglinge, sondern auch für die Stücke von Susanna und von Bel und dem Drachen zu bejahen, indem er wenigstens darin sich gegenüber der gewöhnlichen protestantischen Ansicht die Unbefangenheit des Urteils wahrt. — S. 86, im Texte von 2 Makk. 1, 10 l.: im 188. (statt 180.) Jahre. S. 88, Anm. Z. 5, l.: *Νεφθαί* (statt *Νεφθαι*). LAUCHERT.

---

**Die Adventsperikopen,** *exegetisch-homiletisch erklärt von Dr. PAUL WILHELM KEPPLER, Bischof von Rottenburg. (Biblische Studien, herausgegeben von Prof. Dr. O. Bardenhewer, IV. Band, 1. Heft.) Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlung, 1899. VI und 143 S. 8°. Preis M. 2. 40.*

Der hochwürdigste Verfasser hat seit Jahren der Homilie, ihrer Wiederbelebung und eifrigeren Pflege, von der er eine

Regeneration der Predigt überhaupt erwartet, das Wort geredet (vgl. Theologische Quartalschrift 1892, S. 179 ff.), auch einen ausführlichen Unterricht über dieselbe veröffentlicht (in der Zeitschrift: Der katholische Seelsorger, Bd. IV, 1892). Da aber bei der besondern Schwierigkeit dieser Predigtweise, die ihrer eifrigen Pflege neben der thematischen Predigt im Wege steht, blosser Empfehlungen und theoretischer Unterweisungen nicht zum Ziele führen, so fasste er den Plan, praktisch an den einzelnen Perikopen zu zeigen, wie dieselben in fruchtbarer Weise homiletisch behandelt werden können, und dabei auch besonders gegenüber den entgegenstehenden Bedenken und vorhandenen Schwierigkeiten zu zeigen, „wie dieselbe Perikope unter verschiedenen Gesichtspunkten mit verändertem Thema und Zielpunkt behandelt werden kann; wie auch homiletisch steril scheinende Perikopen manche Goldader bergen; wie dem heiligen Text ein um so reicherer Ertrag abzugewinnen ist, je tiefer man eindringt und je emsiger man ihn verarbeitet“ (S. 3). Als einen Anfang der Ausführung dieses Planes legt er in der vorliegenden Schrift die von diesem Gesichtspunkte geleitete Behandlung der Evangelien und Episteln der vier Advents-sonntage vor. In der Einleitung wird Seite 6 ff. eine kurze kritische Übersicht über die vorhandene katholische Litteratur seit Hirscher gegeben. Der Erklärung der Adventsperikopen wird sodann eine Darstellung der Bedeutung der Adventszeit im Kirchenjahr, ihres Charakters, Ideengehaltes und moralischen Zwecks vorausgeschickt (S. 10—15). Auch in der Erklärung der Perikopen selbst ist es der durchgehende Gesichtspunkt, dieselben nicht etwa nur als Lehrstücke für sich zu behandeln, sondern zu zeigen, wie dieselben „sich organisch in die Liturgie eines jeden der vier Sonntage einfügen“ (S. 15). Deshalb wird auch in der Einleitung zu den Perikopen jedes Sonntags jeweils eine kurze Charakterisierung des Grundgedankens der Liturgie des betreffenden Sonntags gegeben. Sodann werden die Perikopen zunächst exegetisch behandelt, mit gründlicher und allseitiger Entwicklung ihres Gedankengehaltes, wobei das homiletisch Wichtige und Brauchbare besonders berücksichtigt wird. Der Exegese folgt der Nachweis der Bedeutung der Perikope für den betreffenden Tag, im Zusammenhang mit dem ganzen Charakter der Liturgie desselben, mit Winken für die homiletische Verwendung; daran schliesst sich jeweils eine Reihe

von Dispositionen für die homiletische Bearbeitung jeder Perikope nach den verschiedenen in der vorausgehenden Erklärung gewonnenen und dargelegten Gesichtspunkten. Ausgearbeitete oder ausführlich skizzierte Homilien selbst sollten nicht gegeben werden, da die Schrift den Benutzern nicht die eigene Arbeit ersparen, sondern dieselben zu eigener ernster und fruchtbringender Arbeit anleiten will. Dieselbe erscheint dafür auch in ganz vorzüglicher Weise geeignet. Möge der hochwürdigste Verfasser auch in seinem jetzigen hohen Amte die nötige Musse finden, der vorliegenden schönen Gabe, wie das früher seine Absicht war, weitere Fortsetzungen folgen zu lassen.

LAUCHERT.

---

### III. English Bibliography.

**The Doctrine of the Church of England on the Holy Communion, re-stated as a guide at the present time.** *By the Rev. FREDERICK MEYRICK, M. A., Rector of Blickling, Norfolk, and Non-Residentiary Canon of Lincoln Cathedral. Fourth Edition. London, Longmans, 1899.*

Canon Meyrick is well known to the readers of this review, and to Old Catholic theologians. In the little book which stands at the head of this notice, he desires to re-state for the present generation what has unquestionably been the doctrine of the leading Anglican theologians until the rise of the Tractarian movement. Whether Canon Meyrick's doctrine is the doctrine of the Church of England, or not, is a point which will be energetically disputed by the disciples of Dr Pusey, who held and taught the doctrine known as the "Real Objective Presence", and whose teaching has frequently been summed up in what must be confessed to be the somewhat enigmatical formula that Christ is present in the Eucharist "in, with, or under the form of Bread and Wine". In this brief notice of Canon Meyrick's treatise there will be no attempt to decide this point, or to discuss the question of the nature of Christ's Presence in the Eucharist. I shall content myself with summarizing the Canon's views, which, as I have already said,

are the views of the great majority of the theologians of note in our Communion up to the year 1840 or thereabouts.

Canon Meyrick first shews that the Holy Communion, according to the formularies of the Church of England is “a Remembrance, a Sacrifice, a means of Feeding, a means of Incorporation, a Pledge”. He proceeds to deal with each of these points in detail, citing the best known authorities in our Church, up to the date mentioned above, in favour of his positions. Among these authorities are Bishop Jewel, Bishop Bilson, Bishop Andrewes, Bishop Hall, Archbishop Laud, Bishop Cosin, Bishop Patrick, Bishop Bull, Bishop Beveridge, Bishop Jeremy Taylor, Archbishop Wake, beside such other theologians of note among us as Hooker, Hammond and Waterland. I may remark in passing, that no one is competent to pass judgement on our Church who has not at least *some* acquaintance with the writings of the learned theologians just mentioned, men who yield to none in their explicit affirmation of the truths enshrined in the Catholic Creeds, and in acquaintance with the writings of the great divines of the early Church. I am glad to find this review opening its columns to short sketches of their lives and teaching. Only by this means can the history and position of the English Church be properly comprehended.

The Holy Communion, according to Canon Meyrick, was “ordained to be, and serves as, a continual Remembrance, Commemoration and Memorial of the Sacrifice of the Death of Christ, and of the benefits that we receive thereby”. It is moreover “a sacrifice of homage”, of “praise and thanksgiving”, a “commemorative Sacrifice”, by which is meant, according to Canon Meyrick, not “a Sacrifice commemorating the Death of Christ”, but “a Sacrament commemorating the Death of Christ”. He cites Aquinas in support of this view, and adduces Dean Field’s refutation of the view of the Mass held by Liguori and Bellarmine. He finally states (p. 83) his own view of the sense in which the Holy Communion may be regarded as a Sacrifice, and rejects the teaching of the Council of Trent. He next discusses the “Feeding” at considerable length, and protests against the notion that it is carried on by means of a Transubstantiation of the elements into the Body and Blood of Christ. He cites the same authorities of our Church against Transubstantiation as I have mentioned above,

and supports them by many other authorities not less learned and Catholic-minded, such as Archbishop Usher, Bishop Pearson and Mede, beside the great English martyrs of the Reformation period, Tyndale, Cranmer, Ridley, Latimer. He discusses Transubstantiation in relation to Reservation, Elevation, Processions of the Host, Fasting Communion, the Denial of the Cup, the tenet of the eating of Christ's Body by the wicked, the practice of "hearing Mass", or non-communicating attendance. He further rejects the doctrines of Consubstantiation, and of the Real Objective Presence of Christ in the Sacrament of Holy Communion, and decides in favour of a Real Presence in which "the where, the how, and the when" is not defined, but which involves a real, spiritual feeding on the Flesh and Blood of Christ by the faithful receiver of the Sacrament. He concludes with a brief discussion of the incorporation of the receivers of Holy Communion into the mystical Body of Christ, and of the question in what sense Holy Communion may be regarded by us as "a pledge of past forgiveness, of present acceptance, and of future inheritance". He concludes with a brief enumeration of the propositions he has desired to establish, and insists that none of the aspects of Holy Communion he has mentioned should be taken by themselves, but that it is only by the combination of them all that an adequate conception of the doctrine of Holy Communion can be formed.

It should be added that the treatise, short as it is, and whatever opinions there may be about the soundness of its arguments, is marked by a wide acquaintance with the literature of the subject, and especially with the teaching of the early Fathers. And any one who reads it will incidentally learn a great deal about the theology of the Anglican Church, and its continual and consistent appeal to antiquity against the private opinions of later theologians, and still more against their ultimate embodiment into the theological system of the Roman Church.

Two most important points, I must confess, strike me, as one who has read a vast deal of modern controversy on this subject, as having been most strangely and almost universally left out in dealing with it. The first is the definition of the term "Presence" in relation to the Eucharist. I must have seen the word in this connection a million times at least. I cannot re-

member ever having seen it defined. I cannot find out when the phrase was first used, nor can I conceive of an adequate Greek equivalent to it. The word *παρουσία* is usually confined to the Second Coming of Christ. I am not, I frankly admit, a great Patristic scholar. But I have sometimes searched the pages of the Greek Fathers on this subject. And I have not come across *παρουσία* or any other word equivalent to *praesentia*, in the pages of the Greek theologians. As to the word *Presence*, it is used now, like Substance, chiefly in an altogether materialistic sense,—one altogether contrary to its original signification. He would be a great benefactor to theology who would carefully define the word *Presence*, and distinguish, if distinction be necessary, between its metaphysical and theological, and its ordinary and colloquial sense. Were the same thing done in reference to *Substance*, we might begin to understand each other. But when, as at present, the same words are used, now in one sense, now in another, and now, as it would seem, in none at all, what wonder will it be if men go on disputing about it to the world's end?

The second point is that many of the Fathers, notably Athanasius and Chrysostom, seem to regard the Holy Communion as a feeding, not on the glorified Body of Christ, but on the Body of the Lamb *as slain in sacrifice*. If so, we are feeding on what has no actual present existence. The Slain Lamb is doubtless a fact eternally present to the Mind of God and in the Life of His Church. But in space and time the Flesh and Blood of the Slain Lamb have now no existence. What if, in Holy Communion, as in Baptism, we mystically die with Christ by faith, are raised with Him by the same faith from death to life, and are translated with Him to the Right Hand of the Majesty on high? He who receives Christ must needs receive the whole Christ. He who was slain is also Risen and glorified. But only by partaking in His humiliation, by identifying ourselves with His Sacrifice, can we rise to the participation in His Victory and His Glory. What if then, after all, the Presence of Christ in the Eucharist should prove to be in no sense a physical fact, but entirely and solely a spiritual mystery? Holy Communion is the solemn Commemoration, Remembrance, Memorial of the Great Sacrificial Act consummated on Calvary,—an Act which, as Scripture teaches us, is

ever present in the Mind of God. This it is which makes us partakers of the Glorified Humanity of the Living and Triumphant Christ, and knits us together in one Body in Him. Only by dying with Christ can we possibly live with Him. Only by uniting ourselves in spirit with His great act of self-immolation—that supreme and final consummation of His life on earth—can we have any participation in the blessings it has won for us. Only by turning our eyes from the temporal and material to the eternal and enduring can we have Fellowship with Christ, or be filled with the Presence of our Living Lord. Thoughts such as these might possibly help us to abate the violence of controversy, and tend to convert the Holy Communion from the battle-field of parties into the Sacrament of Eternal Love.

J. J. LIAS.

#### IV. Griechische und russische Bibliographie.

*Νεκταρίου Κεφαλαῖ, Μητροπολίτου Πενταπόλεως καὶ διευθυντοῦ τῆς Ῥιζαρείου ἐκκλησιαστικῆς σχολῆς, Μάθημα Ποιμαντικῆς πρὸς χρῆσιν τῶν μαθητῶν τῆς Ῥιζαρείου ἐκκλησιαστικῆς σχολῆς. Ἐν Ἀθήναις, ἐκ τοῦ τυπογραφείου Ἀ. Καλαράκη. 1898. 295 S. 8°. (Preis 3 Fr.)*

Der hochwürdigste Verfasser teilt seine Pastoraltheologie in einen allgemeinen und einen speciellen Teil. Die allgemeine Pastoraltheologie (S. 15—135) handelt in der 1. Abteilung von der Kirche, den Sakramenten, der Würde des Priesters und des Bischofs (S. 18—97); in der 2. Abteilung von den erforderlichen Eigenschaften der geistlichen Hirten (S. 98—135). In der speciellen Pastoraltheologie (S. 136—211) wird in 3 Abteilungen vom priesterlichen Charakter (S. 138—147), von den pastoralen Tugenden und den entgegengesetzten Fehlern (S. 148—180) und von den pastoralen Pflichten (S. 181—211) gehandelt. Als Anhang folgt eine „Pastoraltheologie der Väter“ (S. 213—263), eine Zusammenstellung von Auszügen aus griechischen Kirchenvätern, in 47 kurzen Kapiteln, und an zweiter Stelle in 30 Kapiteln geordnet eine Zusammenstellung der kirchlichen Kanones, die sich auf das Leben und die Pflichten des Klerus beziehen. — Die griechische theologische Litteratur ist an pastoraltheologischen Werken nicht reich. Das bekannteste

neuere Werk ist die 1883 erschienene *Ποιμαντική* des spätern Erzbischofs von Patras, Nikephoros Kalogeras. Das vorliegende Buch will dem elementareren Bedürfnis zunächst der Schüler der kirchlichen Schule in Athen dienen. Es ist kurz gefasst, teilweise in Fragen und Antworten. Eine schöne und für den Zweck des Buches jedenfalls sehr nützliche Beigabe ist die Zusammenstellung der Väterstellen. F. L.

---

A. WJASIGIN, **Skizzen aus der Geschichte des Papsttums im 11. Jahrhundert.** (*Hildebrand und das Papsttum bis zum Tode Heinrichs III.*) St. Petersburg, Druckerei W. S. Balaschew, 1898. VIII und 300 S. 8°. (Preis 2 Rubel.) (Russisch.)

Der Verfasser, Privatdocent der Geschichte an der Universität Charkow, der seit einer Reihe von Jahren die Geschichte und Litteratur des Gregorianischen Zeitalters zum Gegenstande seines speciellen Studiums gemacht hat (vgl. *Revue internationale* 1897, S. 452 f.), setzt in dem vorliegenden Bande, seiner Magister-Dissertation, diese Studien fort. Er giebt hier, um das historische Verständnis der Lebensarbeit Gregors VII. durch genauere Erkenntnis der gegebenen Vorbedingungen zu fördern, Untersuchungen über dessen frühere Lebenszeit und über den Anfang der reformatorischen Bestrebungen unter Gregor VI. und dessen Nachfolgern bis zum Tode Kaiser Heinrichs III. Die Arbeit war zuerst im „Journal des Ministeriums für Volksaufklärung“ 1898 veröffentlicht worden.

Unter dem Titel: „*Eine neue Sammlung der Denkmäler der mittelalterlichen Publizistik*“ (Charkow, Silberberg, 1898, 26 S., russisch) veröffentlicht derselbe Verfasser eine eingehende Besprechung des in den *Monumenta Germaniæ historica* 1897 erschienenen Bandes: *Libelli de lite Imperatorum et Pontificum sæculis XI et XII conscripti*, Tomus III, als Separatabdruck aus dem „Journal des Ministeriums für Volksaufklärung“ 1898.

F. L.

---



## V. Librairie.

- B. ALBERTI MAGNI, Ratisb. ep., opera omnia, ex edit. Lugd. excusa cura et studio Aug. Borgnet; Parisiis, L. Vivès, 36 vol. in-4°, 1000 fr.
- S. BONAVENTURAE opera omnia, cura et studio A. C. Peltier; Parisiis, L. Vivès, 15 vol. in-4°, 400 fr.
- F. BUOMBERGER: Déplacement religieux et national dans la population suisse, spécialement dans celle du canton de Fribourg; Fribourg, 1899, broch. 39 p.
- Rev. S. DABOVICH: The Lives of the Saints and several Lectures and Sermons; San Francisco, the Murdock Press, 1898, in-18, 217 p.
- D.-H. DALTON: Lasciana nebst den ältesten evang. Synodalprotokollen Polens 1555-61; Berlin, Reuther und Reichard, 1898, in-8°, 575 S. Preis: 12 M.
- DECKER: Wie kann die neutestamentliche, eschatologische Hoffnung für das religiös-sittliche Leben unserer Zeit die rechte praktische Bedeutung gewinnen? Kiel, Marquardsen, 1899, br.
- J. KÖBERLE: Die Tempelsänger im A. T.; ein Versuch zur israelitischen und jüdischen Cultusgeschichte; Erlangen, Junge, 1899, in-8°, 205 S., 3 M.
- P. KÖLBING: Bericht des theologischen Seminariums der Brüdergemeine in Gnadenfeld von den Studienjahren 1897-1898 und 1898-1899. Beigegeben: der Primat der Religion im menschlichen Geistesleben, von Th. Steinmann; Leipzig, Jansa, 1899, in-8°, 120 S.
- P.-A. PALMIERI: La Polemica religiosa in Oriente (Dal « Bessazione »), Roma, 1898, in-8°, 142 p. — Studi bizantini: Michele Cerulario e lo scisma d'Oriente. — Il Monachismo a Costantinopoli nella prima età del medio evo (Dalla Rivista Bibl. Italiana) 1898, br.
- A. PHILIPPOT: Essai philosophique sur l'efficacité de la prière (thèse présentée à la Faculté de th. prot. de Paris); Paris, Fischbacher, 1899, in-8°, 100 p.

R. ROTHE: Briefe an einen jungen Freund mit erklärenden Anmerkungen zu seinem hundertsten Geburtstag; Heidelberg, Petters, 1899, br. 38 S.

JOHANNIS DUNS SCOTI opera omnia; Parisiis, L. Vivès, 26 vol. in-4°, 800 fr.

Lic. TITUS: Luther's Grundanschauung vom Sittlichen, verglichen mit der Kantischen; Kiel, Marquardsen, 1899, br.

H. ZAHLER: Die Krankheit im Volksglauben des Simmenthals; Bern, 1898, br. 141 S.

E. Z. Zur Geschichte der altkatholischen Gemeinde München; München, Wolf, 1898, br. 78 S.

---

**NB.** Le comité ancien-catholique de la Presse, en Suisse, a établi à *Olten*, chez le libraire *H. Huber*, un dépôt d'ouvrages sur la réforme ancienne-catholique, à prix très réduits. Il suffit d'indiquer quelques noms: Beyschlag, Bühler, Dietschi, Fischer, Götz, Herzog, Kilchmann, Littledale, Meier, Michelis, Nippold, Reinkens, Richter, Stocker, Weibel, Woker; — Abriss der Kirchengeschichte; Der zweite Altkatholiken-Kongress in Luzern 1892; Altkath. Volkskalender, etc.

---