

Zeitschrift: Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review
Band: 8 (1900)
Heft: 32

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: 29.03.2025

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

BIBLIOGRAPHIE THÉOLOGIQUE.

Edward White BENSON, sometime archbishop of Canterbury:
The Apocalypse, an introductory study of the Revelation of
S. John the divine; London, 1900.

The Book of the Revelation has received a good deal of attention from English Theologians during recent years. F. D. Maurice, the late Dean of Llandaff and Prof. Milligan have all issued expositions of it. The Speaker's Commentary contained an elaborate edition by the late Archdeacon Lee and the Rev. G. A. Simcox published a most admirable commentary in the Cambridge Bible for Schools. I have now before me the latest work on the subject, the product of the pen of our late revered Archbishop. The book is interesting not only on account of its author but from its own merits and all students of the Apocalypse will find it full of help and suggestiveness. The book — to quote the Archbishop's words — "makes no pretensions to be an interpretation, still less, what many interpretations are, a new Prophecy. It is meant only to help people to read the Apocalypse as itself counsels people to read it, without additions or subtraction." To attain this purpose the Archbishop has furnished a new translation printed in paragraphs and lines with headings to shew the position of each portion in the dramatic structure of the book. The translation is based on the text of Westcott and Hort; it shews all the fine scholarship of the Author and is in many ways the best we possess. One specially noticeable feature is the care with which all words probably taken from or based on phrases of the Old Testament are indicated, thus shewing the relationship of S. John to the Prophets of old. The Translation is introduced by Essays dealing with "The Persons", "The Framework" and what the Archbishop calls in one of those phrases that

he was so found of "Four Cardinals of Introduction". This last is in fact a brief account of the opening verses of the Book shewing how they contain the fundamentals of the Christian Creed — fundamentals which must be kept in mind all through the work. After the translation there are two more Essays dealing with the idea of "Apocalypse" and "The Grammar of Ungrammar". Unfortunately this last is the part of the book which the Archbishop left most unfinished but even as it stands it is one of the most interesting and instructive. In it the Archbishop shews that much that appears at first sight to be simply the product of ignorance of the Greek language is really intentional and adds much to the force of the writing.

As has been said no effort is made to furnish a formal interpretation. At the same time the view the Archbishop takes of the meaning is fairly plain. To him the Apocalypse is a dramatic representation of the endless struggle between the forces of good and evil, the struggle that began in the struggles of the Church and the Empire, which goes on in various forms from age to age and will reach its final and fiercest stage in the coming of Antichrist before the end of the world.

Taken on the whole I think there is little doubt that this is the true line of interpretation. At the same time it cannot be denied that many points still want explaining and I do not see that the Archbishop helps us much farther to the understanding of them. One point however he discusses at some length in a Note at the end and, it seems to me, goes a long way to settling. The identification of Nero with the fifth King of XVII. 10 who was fallen and was to return again as the eighth in the person of Domitian has been maintained by a large number of scholars amongst us and much stress has been laid on the belief that Nero was not really dead but would return again. The Archbishop examines with great care the evidence for the existence of this belief in the first and following centuries and shews, I think conclusively, that though it lingered in a dim form in the minds of some it never had any real place in popular belief and that the statements made regarding it have been grossly exaggerated. If this is the case it goes far to destroy the arguments adduced with so much confidence in favour of an early date for the Apocalypse and to restore the traditional date of the reign of Domitian.

There is much more that might be said about this book but I hope I have drawn attention to it sufficiently to induce those who are interested in the Apocalypse to get it and study it for themselves.

A. J. C. ALLEN.

E. BOUTROUX: **Pascal**; Paris, Hachette, in-18, 1900, 2 fr.

Pascal est un problème, et un problème très compliqué. Les complications viennent, *d'abord*, de la personne même de Pascal, de son esprit et de sa tournure d'esprit, de son caractère, de son milieu, plus encore peut-être de son tempérament, qui, loin d'avoir été pondéré, fut maladif et influa certainement sur sa pensée et sur son sentiment. Elles viennent, *ensuite*, des questions traitées par Pascal, soit dans les *Provinciales*, soit dans les *Pensées*; questions déjà difficiles en elles-mêmes, mais rendues plus difficiles encore par les distinctions et les subtilités extrêmes des théologiens, et que Pascal, qui n'était pas assez théologien et qui ne connaissait pas assez l'histoire de la théologie, ne pouvait pas résoudre à fond. *Enfin*, ces complications viennent des contradictions commises par les historiens et les critiques dans leurs appréciations de Pascal et de son œuvre. Jugé très diversement aux XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles, Pascal nous apparaît, à travers son éclatante auréole de sainteté, mystérieux dans son mysticisme et sa théologie.

Dire qu'il a été de Port-Royal, ne suffit pas: car il y a eu le Port-Royal de Saint-Cyran, celui de Singlin et de de Saci, celui d'Arnauld et de Nicole, et ce serait se tromper que de croire que Pascal a été d'accord en tous points avec ses amis. M. Boutroux dit lui-même: « Quant à Pascal, il s'efforça d'acquérir les vertus qu'on y pratiquait, mais il ne se considéra pas comme lui appartenant véritablement. Il s'absentait souvent de Port-Royal pour vivre à Paris, soit chez lui, soit à l'auberge du Roi David, sous le pseudonyme de M. de Mons. Lié aux personnes de Port-Royal, il ne crut pas faire partie d'une communauté; il entendit conserver son indépendance » (p. 91).

Dire que Pascal a été janséniste, suffit encore moins: car, outre que rien n'est plus obscur que cette expression, on con-

naît suffisamment ses dissentiments avec Arnauld, Nicole et ses autres amis sur la question du formulaire; comment, en 1661, à la suite d'une longue discussion avec eux, il se trouva mal, tomba sans parole et sans connaissance (p. 101 et 153).

Ce qui est certain, c'est qu'il fut, en *philosophie*, aussi éloigné du scepticisme que du dogmatisme. Il a très bien vu ce qu'il y a eu de vrai et de faux soit dans Epictète, soit dans Montaigne. Epictète a bien connu le devoir de l'homme, mais il s'est trompé en pensant que l'homme pouvait à lui seul le remplir. Montaigne a bien vu que, livrée à elle seule, la raison ne peut aboutir qu'au pyrrhonisme, mais il a eu tort de trouver bon que l'homme s'en tînt à ce qu'il peut, en négligeant ce qu'il doit (p. 92-93).

Ce qui est certain, c'est que Pascal fut, en *religion*, l'ennemi soit des jésuites, soit des libertins, parce qu'il voyait l'impiété chez les uns et chez les autres et qu'il voulait combattre les adversaires du christianisme, soit qu'ils fussent dedans, soit qu'ils fussent dehors (p. 142).

C'est aussi avec justesse que M. Boutroux a dit des religieuses de Port-Royal qui refusèrent de signer purement et simplement le formulaire: «Etait-ce là se séparer du pape et de l'Eglise? Dans la pensée de Pascal, c'était au contraire rester uni à l'Eglise catholique indivisible, invisible et éternelle, qui seule est la véritable Eglise de Dieu» (p. 153). Là est le vrai Pascal. Il est aussi dans les réponses qu'il fit à certaines questions relatives à ses *Provinciales*. «Pascal ne s'émut pas des condamnations dont elles furent l'objet. Si mes *Lettres* sont condamnées à Rome, ce que j'y condamne est condamné dans le ciel, écrit-il dans ses notes. Et il ajoute: *Ad tuum, Domine Jesu, tribunal appello*. Un an avant sa mort, comme on lui demandait s'il se repentait d'avoir fait les *Provinciales*: «Je réponds, dit-il, que loin de m'en repentir, si j'étais à les faire, je les ferais encore plus fortes» (p. 137). Sur le point de mourir, s'étant confessé à M. Beurier, curé de St-Etienne-du-Mont, sa paroisse, celui-ci lui demanda s'il n'avait rien à se reprocher au sujet des *Provinciales*. Il répondit tranquillement que sa conscience ne lui reprochait rien, et qu'il n'avait agi que pour la gloire de Dieu et la défense de la vérité, sans avoir jamais été poussé par aucune passion contre les jésuites (p. 154).

Le christianisme de Pascal était trop vivant pour qu'il se contentât de croire spéculativement des dogmes et de démontrer logiquement des vérités. A la raison il joignit le cœur ; et les raisons de la raison, il les complétait par les raisons du cœur. Ce n'est pas à dire pour cela qu'il fût ce qu'on appelle aujourd'hui « sentimentaliste », c'est-à-dire partisan du seul sentiment religieux, en dehors de toute doctrine dogmatique. Loin de là. Toute son apologétique proteste contre un tel sentimentalisme.

Mais dans quelle mesure fut-il partisan de la raison en matière de foi ? Dans quels rapports tint-il la raison, la science, la philosophie et la foi ? Fut-il cartésien ? Apprécia-t-il de la même manière qu'Arnauld la philosophie de Descartes ? Quelle fut exactement sa pensée sur les droits de la raison et de la conscience, sur la nature, le péché, la grâce, le concours du libre arbitre de l'homme et de la grâce divine dans l'œuvre du salut ? Quelle fut sa vraie notion du christianisme et de l'Eglise ? C'est ce que personne, pas même M. Boutroux, n'a précisé jusqu'ici. M. Boutroux a analysé d'une façon fort intéressante les principales *Provinciales*, mais les explications qu'il a essayé de donner sont insuffisantes, à mon avis, pour dissiper pleinement les obscurités du problème pascalien. Son livre, très consciencieux et très substantiel, n'en est pas moins un des meilleurs qui aient été écrits sur ce génie personnel et si extraordinaire, qui ne s'est reflété que très incomplètement, hélas ! dans les fragments laissés par lui.

E. MICHAUD.

P. BRÄUNLICH, **Das Fortschreiten der Los von Rom-Bewegung in Österreich.** I. Böhmen. München, Lehmann, 1900, 75 S.

Der Verfasser berichtet über das Fortschreiten der Bewegung, zunächst in Böhmen, hat jedoch dabei nur die Übertritte zum Protestantismus, die Erstarkung bereits bestehender und die Bildung neuer evangelischer Gemeinden und Predigtstationen im Auge. Im besondern nennt er: Falkenau und Königsberg a. E., Loretto (= Altkinsberg), Graslitz, Karlsbad, Neudeck, Komotau, Kaaden, Saaz, Podersam, Brüx, Töplitz, Karbitz, Wiklitz, Dux, Klostergrab, Turn, Krammel-Obersedlitz,

Aussig, Schönpriessen, Bodenbach-Tetschen, Leitmeritz, Trebnitz, Haida, Warnsdorf, Reichenberg, Gablonz, Friedland, Trautenau, Braunau, Hohenelbe, Langenau, Pilsen, Budweis. Aber auch in anderen Orten sind Übertritte in grösserer oder kleinerer Zahl erfolgt. Es ist ein reges evangelisches Leben, über welches der Verfasser teils auf Grund eigener Anschauung, teils auf Grund von Berichten zu erzählen in der Lage ist. Empfindlich vermissen wir in der vorliegenden Schrift Mitteilungen über die Entwicklung der Los von Rom-Bewegung nach der *altkatholischen* Richtung hin. Doch ist dies nicht auf jene „un-evangelische Engherzigkeit“ zurückzuführen, die Beyschlag (in seinem Geleitwort zu Robertsons Schrift über Campello) tadelt, sondern, wie der Verfasser mit Bedauern betont, auf den Mangel einschlägiger offizieller Daten. Wir möchten den Verfasser auf den Bericht über die österreichische altkatholische Kirche im altkatholischen Kalender für das Jahr 1901 hinweisen, welcher Bericht die in Betracht kommenden statistischen Daten aus der Feder des Bistumsverwesers Cech enthält.

Pfr. SCHIRMER.

Baron CARRA DE VAUX: **Avicenne**; Paris, Alcan, in-8°, 1900, 5 fr.

L'auteur a divisé son ouvrage en dix chapitres, dont les quatre premiers sont consacrés à la théodicée du coran, aux théologiens musulmans appelés motazélites, aux traducteurs, aux philosophes et aux encyclopédistes. Toute cette partie n'est qu'une sorte d'introduction, dans laquelle sont résumés beaucoup de renseignements sur la théologie scolastique musulmane. L'étude sur Avicenne même ne commence qu'à la page 127 et ne contient que 172 pages. Après une courte biographie et une simple indication des principaux ouvrages du médecin philosophe, l'auteur passe en revue sa logique, sa psychologie, sa métaphysique et sa mystique. C'est un exposé plus qu'une étude critique; j'eusse désiré, sur certaines questions importantes, comme la nature humaine, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, une étude plus documentée et plus approfondie.

L'auteur dit (p. 276): « Le système d'Avicenne a soulevé l'horreur des esprits religieux. Gazali, qui représente dans l'islam le point culminant de la scolastique à dominante philosophique, Gazali, dis-je, s'est attaqué avec violence au système d'Avicenne et en a ruiné la fortune en Orient. Un siècle après Gazali, ces mêmes doctrines renaissaient en Occident, et, franchissant les limites de l'islam, elles allaient, à la manière d'une hérésie redoutable, jeter l'épouvante dans le monde chrétien, sous le nom d'averroïsme. » Il est regrettable: 1° que l'auteur n'ait pas marqué en quoi l'avicennisme et l'averroïsme sont semblables et en quoi ils sont dissemblables; et 2° comment cette « hérésie redoutable a jeté l'épouvante dans le monde chrétien ». Ce dernier point serait d'autant plus intéressant que, d'une part, Avicenne n'a pas enseigné le panthéisme, et que, d'autre part, il a été, dans les questions de la nature de l'homme et de la spiritualité de l'âme, beaucoup plus spiritualiste que ne l'a été, deux siècles plus tard, Thomas d'Aquin. Si le monde chrétien devait être épouvanté, c'était plutôt, ce semble, du matérialisme de celui qu'on a appelé si étrangement l'Ange de l'école. E. M.

A. DUFOURCQ: **Etude sur les Gesta martyrum romains**; Paris, Fontemoing, in-8°, 441 p., 1900, 12. fr. 50.

Cet ouvrage est de première valeur: il est écrit sur les sources mêmes, avec une parfaite impartialité et d'après une méthode de critique irréprochable. Sans doute, il ne s'agit que des martyrs romains; mais cette étude, quoique restreinte, a une portée générale, et ses conclusions logiques s'étendent à toute l'histoire de l'Eglise romaine. Je laisse de côté les points particuliers, quoique très intéressants, que l'auteur a traités en passant, tels que les origines de l'Eglise romaine, le martyre de St. Pierre et de St. Paul, les rapports entre Byzance et Rome aux V^e et VI^e siècles, les changements opérés au IV^e siècle, ce qu'il faut penser du pape Grégoire le Grand, de l'ascétisme, des attaques plus ou moins manichéennes contre le mariage, etc. Je préfère me borner au fond même de l'ouvrage, à savoir: la manière dont les *Gesta martyrum* romains ont été rédigés, et le peu de valeur qu'ils offrent pour l'histoire même des per-

sécutions, bien qu'ils laissent apercevoir la nature et les aspects de la vie religieuse, dans les milieux populaires, depuis Constantin jusqu'aux Lombards.

L'auteur a recueilli 77 textes comme autant de sources possibles du Martyrologe (édition adonienne), en ce qui concerne l'histoire des persécutions romaines. Il les a étudiés à fond; il a fait preuve d'une grande et solide érudition, et il est arrivé à ce résultat: « Nous n'avons que des récits banals et ternes, dus à de braves gens de sous-diacres, d'intelligence bornée et de cœur mesquin; au lieu de l'Epopée des martyrs de Rome, qui aurait pu rayonner dans le monde pour la plus grande gloire du Christ et de l'Eglise, nous avons une cinquantaine de gestes assez insipides. L'historien se montrera plus indulgent que le lettré. Indépendamment des expressions de tendre et admirative piété qu'on y relève, les gestes romains expriment par eux-mêmes la vénération profonde qu'inspiraient les martyrs: les rédacteurs ne pouvaient pas admettre que leur histoire fût abandonnée à l'oubli. Les tentatives des manichéens pour introduire leurs théories parmi ces traditions pieuses et pour faire bénéficier celles-là du prestige de celles-ci, soulignent ce fait d'une éclatante manière: ces tentatives rappellent celles qu'ils faisaient encore, à la même époque, pour exploiter le prestige de ces autres puissants patrons qu'étaient les apôtres. Les deux faits se répondent, se complètent et s'éclairent: ils nous confirment dans l'idée que c'est par les cultes intercesseurs que le christianisme a conquis les foules, et que c'est grâce à ces cultes que celles-ci ont pu passer des religions polythéistes locales à la religion chrétienne catholique » (p. 420).

L'auteur établit les faits suivants. Reçus au moyen âge comme textes authentiques, les gestes romains sont critiqués maintenant comme textes apocryphes. On a d'abord constaté le *fait de leur inauthenticité*; on en a ensuite cherché la cause dans l'*hypothèse de l'interpolation*; on en a enfin trouvé la raison dans la *théorie de l'apocryphicité*. Telle a été l'évolution de la critique à l'égard de ces « légendes ». Au moyen âge, « les notions d'authentique, d'historique, d'apocryphe, n'avaient pas cours » (p. 4). Elles pénétrèrent ensuite peu à peu dans les esprits. Au XVI^e siècle, le cardinal Valère, ami de St. Charles Borromée, pensa qu'« une des causes de la falsification des légendes a été la coutume qu'on avait autrefois dans plusieurs monastères d'exercer

les jeunes religieux par des amplifications de rhétorique qu'on leur faisait faire sur le martyre de quelque saint » (p. 13). Au XVII^e siècle, Baillet, qui suivit presque toujours le savant Tillemont, a écrit : « Nous ne connaissons pas même d'actes de martyrs venus de la ville de Rome, qui n'aient été composés *longtemps après* les persécutions de l'Eglise, sur des mémoires *souvent défectueux* ou sur des traditions populaires, bien qu'écrits pour la plupart avec un grand air de simplicité. » Les savants de l'école de Tillemont ont compris que les textes romains étaient *apocryphes* et qu'ils avaient été rédigés *vers le VI^e ou le VII^e siècle*. Héritier de leurs souples méthodes, l'abbé Duchesne a relevé leurs thèses : il a démontré que le *Liber Pontificalis* avait été rédigé au début du VI^e siècle, vraisemblablement au temps de Symmaque et d'Hormisdas, et il a assimilé la rédaction des *Gesta pontificum* à celle des *Gesta martyrum* (p. 15). Il est certain qu'à la fin du IV^e siècle on n'avait à Rome, dans les milieux cultivés, qu'une très imparfaite connaissance de l'histoire des martyrs qui y avaient souffert (p. 17). Ambroise, Augustin, Prudence, Damase lui-même, croient souvent devoir avertir le lecteur qu'ils ne sont pas certains des faits qu'ils racontent, et qu'ils donnent non comme une histoire, mais comme une légende. On sent leur ignorance de l'histoire des Saints dans les *traditur* et les *fertur* dont ils sèment leurs discours, et plus encore dans les détails qu'ils rapportent (p. 28-29).

M. Dufourcq constate que le Martyrologe est né avec le monachisme et qu'il en a suivi la fortune (p. 31). Ce fait est très important. Il montre que les *Passiones* et les *Gesta martyrum* qui abondent au IX^e siècle, ont pris naissance dans les couvents entre le V^e et le IX^e siècle, grâce à des traditions très flottantes et surtout à des imaginations dénuées de tout souci d'exactitude (p. 43). Le narrateur est ignorant et sans gêne ; il pratique le *pro pietate mentiri* en toute liberté. « Relisez, dit M. Dufourcq, dans les gestes de Nérée et Achillée, l'idéal que rêve Flavie Domitille, ce curieux paradis qui semble un premier dessin du paradis de Mahomet, où, dans l'air bleu, sous les palmiers d'or, les houris souriantes attendent le fidèle serviteur d'Allah ; et vous croirez sans peine qu'à côté des phrases toutes faites que le narrateur doit placer dans la bouche des martyrs, on discerne sans effort, à travers les idées qu'il

se forme des événements et des hommes, sa personnalité propre, aussi peu développée au point de vue moral qu'au point de vue intellectuel, aussi incapable de sortir d'elle-même par l'amour que par la pensée; sa psychologie particulière perce sous la psychologie de rigueur que le sujet comporte et que la tradition impose. Nous n'avons pas ici une authentique histoire des martyrs de Rome : l'impression qu'elle donne est trop discordante et contradictoire. Cette opinion s'affermit lorsqu'on remarque que les préoccupations attestées par nos légendes sont tout étrangères à l'époque des persécutions. Leur *caractère tendancieux* n'est pas moins remarquable que leur *enfantine psychologie*; on aurait peine à en trouver beaucoup qui soient contées ou conçues en dehors d'un parti pris et d'un point de vue déterminé; le narrateur entend toujours accréditer, à propos d'un fait historique ou d'une doctrine morale, sa propre manière de voir; et ce n'est pas par une discussion franche qu'il prétend l'imposer au lecteur; c'est par des *artifices* et des *habiletés* qu'il s'efforce de l'insinuer en lui » (p. 61). « Lorsque les circonstances favorisent son dessein, il pousse plus loin encore *l'audace de ses inventions* et il *imagine des lettres rédigées par les saints eux-mêmes* : témoin la lettre de Ponce Pilate dans les gestes de Pierre et Paul » (p. 62), etc.

Ce sont donc des documents apocryphes, rédigés non sur des documents autorisés, mais d'après des tradition orales « incomplètes et déformées », par des clercs « de faible culture intellectuelle et morale » et dans lesquels l'âme des martyrs ne vibrerait nullement (pp. 66 et 359). Les masses étaient alors très friandes de vies de Saints; de là les légendes dont on les satura. « La vie de saint Martin, la vie de saint Ambroise, les vies de saint Hilaire et de saint Honorat, celles de saint Séverin et de saint Epiphane ont poussé les dévots des martyrs à rappeler à leurs contemporains la gloire des premiers témoins de Jésus; et peut-être l'écrit d'Euchaire sur les martyrs d'Agaune n'a-t-il pas été sans influence sur quelqu'un de nos rédacteurs, jaloux de la gloire romaine » (p. 291).

Bref, les conclusions de l'auteur, que je ne fais qu'indiquer et résumer, sont appuyées par lui sur des textes et des faits nombreux et minutieusement étudiés. Elles me semblent irréfutables.

E. MICHAUD.

Etienne LAMY : **La France du Levant** ; Paris, Plon, in-8°, 1900, Fr. 7. 50.

Par « France du Levant », l'auteur entend le rôle de la France en Orient, soit vis-à-vis des populations musulmanes, soit vis-à-vis des populations orthodoxes. Il est regrettable qu'il ait mêlé, dans son volume, celles-ci à celles-là. Dans la distribution des parties de ce volume, il semble même avoir ignoré les orthodoxes : le livre I^{er}, en effet, traite de « la lutte de la chrétienté contre l'islam », le II^e de « l'alliance de la chrétienté avec l'islam », et le III^e des « chances d'avenir ».

L'auteur a envisagé la question orientale à trois points de vue : le politique, le commercial et le religieux. Le point de vue politique historique est assez bien traité, surtout ce qui concerne la description de la situation présente. Je me déclare incompetent sur les affaires commerciales. Quant au côté religieux et ecclésiastique, le volume est d'une faiblesse qui fait sourire. L'auteur est amené par son sujet à prononcer une quantité de jugements sur le catholicisme, sur l'orthodoxie gréco-russe et sur le protestantisme ; et l'on voit que la connaissance élémentaire des principes et des œuvres de ces trois confessions lui fait à peu près défaut.

D'abord, il va de soi qu'il confond le catholicisme avec le romanisme ; qu'il n'a pas étudié les origines du papisme et de la papauté ; qu'il n'en connaît pas l'histoire exacte, mais seulement l'histoire ultramontanisée qui a cours en France. L'auteur n'a pas indiqué une seule fois (détail qui caractérise bien ce genre de connaissance) les sources dans lesquelles il a puisé ses renseignements et ses prétendues preuves. Cet ouvrage est un curieux spécimen de la façon dont les dilettantes du romanisme se voilent les yeux pour ne pas voir telles qu'elles sont les Eglises autres que la leur, et surtout pour ne pas voir la leur propre telle qu'elle est. Par exemple, parlant de l'Eglise orientale, l'auteur dit (p. 374) : « Ce qu'on y voit à nu, dans son impudeur vulgaire, c'est la promiscuité de la religion et de la politique, c'est la soumission de l'Eglise au pouvoir, quel qu'il soit et quoi qu'il veuille. » L'auteur ne se doute donc pas que ce grief est un fer rouge sur le front de l'Eglise romaine elle-même et que toute l'histoire de ces dernières années, notamment en France, en est la démonstration péremptoire ? Il en est encore à répéter la phrase jésuitique, qui dénote une com-

plète ignorance de la constitution de l'Eglise orthodoxe : « La constitution de l'Etat et de l'Eglise assure au tsar un empire *absolu sur les âmes* et sur les corps » (p. 378). C'est le tsar, et le Saint-Synode, et tous les théologiens orthodoxes, qui doivent bien rire ! Et encore (p. 379) : « Aux angoisses de la pensée sur la destinée humaine, l'Eglise orthodoxe ne répond que des *psalmodies* ; à la pitié du cœur pour les maux de la vie présente, elle ne donne pas davantage, elle est *vide d'œuvres*. C'est cette *stérilité* qui transforme les égoïstes en sceptiques et les passionnés en destructeurs. » Puis, l'auteur énumère les forces religieuses, « la fécondité des vocations généreuses, la science du sacrifice, la discipline des ordres religieux, la force cachée dans les saintes mains des femmes, tous les miracles de l'action », et il ajoute (p. 381) : « Avec l'orthodoxie, la Russie *n'a rien de ces forces* ; le catholicisme les possède et les lui donnerait. » Le catholicisme, selon M. Lamy, c'est le papisme ; or le papisme a le monopole de la vérité, de la vertu, de la religion, de la sainteté !...

C'est dire, du même coup, que M. Lamy n'est pas plus impartial envers les protestants qu'envers les orthodoxes gréco-russes. Il faut lire les pages 339-346, pour se faire une idée de ce qu'un romaniste lettré peut imaginer sur les Eglises protestantes : leurs savants n'ont qu'une culture « plus en superficie qu'en profondeur », leurs instituteurs n'ont pas de dévouement, les œuvres de miséricorde leur sont inconnues, leurs diaconesses sont des mythes, il n'y a que la religieuse papiste ; « les protestants, bien que les plus actifs, n'ont pas donné aux fondations de bienfaisance une place digne d'eux. La libéralité de leur nature n'a-t-elle pas été paralysée par la nature de leur religion ? La réforme est née raisonneuse et vit par un esprit de discussion, par suite par des opérations d'intelligence, par suite est un culte d'aristocratie... Toutes ces imperfections sont absentes de la charité catholique (lire *romaine*). » Etc., etc. Bref, prenez mon ours, le pape !

Vraiment, on croit rêver en lisant de telles assertions, non pas sous la plume d'un assomptionniste, mais sous celle d'un écrivain qui se pique de littérature et d'exactitude.

On comprend qu'avec de tels préjugés et de telles normes, l'auteur ait traité la question d'Orient à rebours. Il n'a aucune idée du but poursuivi par les papes dans les croisades ; il ne

sait pas qu'ils ont visé avant tout à la fondation d'un empire latin d'Orient et à l'asservissement des Eglises d'Orient; il croit positivement que c'est l'Orient qui a prévariqué en repoussant la suprématie romaine, et non Rome qui a divisé l'Eglise; il croit a priori que tous les mouvements religieux contre Rome sont des mouvements irréligieux et hérétiques. C'est sur ces colossales erreurs qu'il fonde toute sa politique orientale, et qu'il ose prétendre qu'il n'y a d'autre solution de la question orientale que la solution papiste! Conversion de la Russie au papisme, de la Grèce au papisme, des Arméniens au papisme, des Coptes au papisme, des Syriens au papisme, ainsi que des chrétiens arabes, slaves, bulgares et autres; conversion aussi des musulmans au papisme par le moyen des moines de Rome, des patriarches créés par Rome, des agents romanistes de toutes robes et de toutes couleurs; etc.

En vérité, de telles choses ne sauraient se discuter, et il faudrait plaindre la France si elle s'obstinait dans de telles erreurs. Après avoir été trompée par les papes, qui l'ont épuisée au lieu de la fortifier, la France s'est encore trompée elle-même, en acceptant et en continuant la fameuse et absurde politique de François I^{er}. Se dire la fille aînée de l'Eglise catholique, et soutenir les intérêts turcs en Europe et en Asie, est une illogie criante. Que la papauté pousse secrètement la France à cette illogie antichrétienne, je le conçois: car la papauté a intérêt à ce que le Turc asservisse les Eglises orientales et les empêche de développer le christianisme vrai, celui que la papauté a dénaturé et corrompu, celui qui un jour la détruira elle-même. Que la France ne comprenne pas enfin, après tant de tristes expériences, à quel misérable jeu on la fait concourir, c'est ce qui étonne quiconque connaît l'histoire.

Le volume de M. Lamy a du moins cela de bon qu'il contient de précieux aveux en matière politique et commerciale. Il reconnaît que la France perd de plus en plus de son influence politique et commerciale en Orient; et certes il n'a pas de peine à le prouver. Malheureusement, au lieu d'indiquer les vrais remèdes politiques qui relèveraient le prestige de la France en Orient et en Europe, il ne lui conseille guère que la « barbe de capucin ». Ce n'est pas assez et c'est beaucoup trop.

E. M.

Clodius PIAT : **Socrate** ; Paris, Alcan, in-8°, 1900, fr. 5.

Excellent ouvrage, composé d'après les sources, avec méthode et clarté; pas de phrases creuses, mais des choses et des preuves. C'est, ce me semble, la meilleure étude que nous ayons sur Socrate. L'auteur commence par décrire le milieu philosophique et social dans lequel Socrate a vécu et agi (469 à 399); puis sa jeunesse, sa vocation et son « appel divin » son idée maîtresse (« rien n'est fort comme la raison »), sa méthode, son éthique, sa théologie, son eschatologie, enfin son procès, sa mort et son influence.

Bref, Socrate a philosophé pour tâcher de ramener à Athènes une vie plus noble que celle des sophistes et du peuple; son œuvre fut un essai génial de réaction contre la décadence morale qui perdait sa patrie (p. 51). Il voulut la conduire à la vertu par le savoir. La science du bien, le pourquoi du bien, tel fut le centre de ses pensées et le fond de ses discours. « Il s'y adonna avec un tel dévouement qu'il ne connut plus aucun autre souci, avec une telle puissance de volonté que rien plus jamais ne put l'en écarter, pas même la perspective de la mort » (p. 74). Il paya de sa vie la gloire d'être l'éducateur d'Athènes, le réformateur moral et religieux de son pays. M. Piat élève Socrate très haut à ce point de vue (p. 85).

Il est certain que Socrate a fait ressortir autant que possible l'importance de la science morale. Je dis « la science morale », parce qu'il signala de bonne heure l'insuffisance des connaissances physiques pour la direction de la vie humaine. Dissserter à l'infini sur l'universalité et l'origine des choses, lui paraissait inférieur, de toutes manières, à la connaissance et à la pratique du bien. Il s'appliqua donc à fonder une morale rationnelle, qu'il aurait voulue vivante et pratiquement efficace. Il aurait réussi, s'il suffisait d'avoir la science de la vertu pour être réellement vertueux, si savoir le bien était bien agir, si la justice et toutes les autres vertus n'étaient que la sagesse, en un mot si la sagesse qui éclaire l'intelligence pratique était aussi la force qui détermine la volonté et qui par la volonté produit l'action. Il n'en est rien; bon gré mal gré, il faut reconnaître que l'ordre spéculatif et l'ordre pratique sont distincts, et que la volonté libre est plus difficile à mouvoir que l'intelligence à éclairer. La faiblesse de la morale socratique, c'est précisé-

ment qu'elle se borne trop au côté intellectuel des choses, à la claire vue du bien, et qu'elle ne va pas assez jusqu'à la motion même de la volonté.

M. Piat l'a senti, je crois, lorsqu'il a dit : « En quoi consiste au juste l'action que la science exerce sur la volonté ? Est-elle nécessitante ou non ?... Socrate lui-même n'y a jamais pensé d'une façon bien précise... Il ne s'est pas expliqué à ce sujet. Sur ce point pourtant décisif, sa psychologie reste indécise... Lorsqu'on pousse la philosophie socratique jusqu'au déterminisme, c'est qu'on fait l'histoire d'autrui avec ses propres idées » (p. 163).

C'est le sentiment du devoir et de la stricte obligation morale qui influe directement sur la volonté. Socrate a pensé que ce sentiment peut naître d'abord de la saine intelligence des choses, de leur harmonie perçue et comprise, de leur enchaînement rationnel, de la connaissance des lois en tant que lois. Ensuite, il a eu recours à la religion. D'après sa théorie, dit M. Piat, « l'obligation morale n'est pas seulement un rapport de la volonté humaine à l'harmonie des choses ; c'est aussi et par-dessus tout un rapport de la volonté humaine à *la volonté divine* » (p. 178)... A propos de la théorie des lois, Socrate, pour trouver l'explication totale du devoir, est remonté jusqu'à la religion. On n'aurait qu'une partie de sa pensée, si l'on s'en tenait là... Il a esquissé toute une théologie, qui est, comme son éthique elle-même, une téléologie » (p. 193). Cette théologie, qui se réduit au spiritualisme ordinaire, est très bien exposée par M. Piat (pp. 193-208).

En somme, Socrate fut un point de départ. De lui sortirent divers systèmes, dont aucun ne fut assez fort pour s'imposer. Je n'oserais dire, comme le fait M. Piat (p. 267), que tous s'écroulèrent dans le scepticisme ; mais le socratisme n'atteignit à sa vraie force, comme le platonisme, que dans la synthèse chrétienne.

E. M.

ROBERTSON, Alexander, Rev., **Graf Campello und die katholische Reform in Italien.** Mit einem Einführungsworte von Prof. D. W. BEYSLAG. Halle, Fricke. 1900. 168 S. Preis M. 2.50, geb. M. 3.50.

Vorliegendes Buch ist die genehmigte deutsche Übersetzung des englischen Buches von Rev. Alex. Robertson und beruht zum grössten Teil auf der von Campello nach seinem Ausscheiden aus der päpstlichen Kirche (1881) niedergeschriebenen Autobiographie. Besonderen Wert giebt dieser Ausgabe das Geleitwort von Beyschlag. Es ist ein schlichtes, aber tief ernstes Lebensbild, das der Verfasser uns hier vor die Augen stellt: Graf Enrico di Campello wurde am 15. November 1831 in Rom geboren. Als Vierundzwanzigjähriger erhielt er die Priesterweihe. Kaum dreissig Jahre alt, wurde er schon Kanonikus von Santa Maria Maggiore und nach sechs Jahren Kanonikus von St. Peter. Damit hatte er jene Stufe in der Hierarchie erreicht, die ihm die Aussicht auf den Kardinalshut eröffnete. Allein Campello war anders geartet als seine Amtsbrüder. Die Pflichten seines Amtes, vier bis fünf Stunden täglich Gebete und Litaneien abzusingen, erschienen ihm nutzlos. Als wahrer Freund des Volkes schuf er eine Abendschule für junge Leute aus dem Arbeiterstande, der er sich ganz widmete. Man nannte ihn in Rom im Gegensatze zu den Purpurträgern den „schwarzen Kanonikus“. Je weiter desto mehr empfand er die Hohlheit der päpstlichen Kirche. Es kam der Syllabus und schliesslich das Unfehlbarkeits-Dogma. Campellos Bemühungen führten zur Gründung einer Genossenschaft, die sich nannte: „Società Cattolica Italiana per la rivendicazione dei diritti spettanti al popolo Cristiano ed in specie di cittadini Romani“. Im Jahre 1881 machte er dann den entscheidenden Schritt, indem er seine Entlassung als Kanonikus von St. Peter in die Hände des Papstes legte. In der Kirche der Methodisten in Rom gab er seinen Schritt öffentlich kund. Und nun begann er, zuerst allein, unter unsäglichen Schwierigkeiten und den Bannflüchen Roms sein Reformationswerk. Bald gewann er Mitarbeiter: Andrea d'Altagene (Paolo Panzani), Monsignore Giambattista Savarese, Filippo Cichitti-Suriani. Panzani starb jedoch schon 1884 und Savarese fiel wieder ab. Im Herbst des Jahres 1886 nahm Campello seinen Wohnsitz in Arrone,

einer von seinem Vater ererbten Besitzung im Valnerina-Thale, um dort das Banner der Reform zu entfalten. Es bildeten sich mehrere Gemeinschaften: Arrone, Terni, Casteldilago, Ferentillo, le Mure, la Valle, Montefranco, San Remo, Ventimiglia. Seitdem sind noch andere hinzugekommen. Es wirken ausser Campello noch mehrere eifrige Priester. Campello ist erwählter Bischof der katholisch-reformierten Kirche in Italien. Die Zukunft dieser Kirche ist auch die Zukunft Italiens. „Soll Italien“, sagt *Beyschlag* in seinem warmen Geleitswort zu diesem Buche, „eine Zukunft haben, so muss es eine andere, bessere und christlichere Religion gewinnen als die des Papsttums.“ Den Weg hierzu zeigt den Italienern Campello, „den Weg der Unterscheidung von Katholizismus und Romanismus, den Weg des idealkatholischen Bruches mit Rom, wie ihn nach dem vatikanischen Konzil die deutschen und schweizer Altkatholiken eingeschlagen haben“.

Pfr. SCHIRMER.

Th. RUYSEN: **Kant**; Paris, Alcan, in-8°, 1900, fr. 5.

« Ce livre est, avant tout, une histoire intérieure de la philosophie kantienne. De l'histoire extérieure, du milieu, des antécédents philosophiques, on n'a pu, dans un cadre aussi exigü, rappeler que les traits indispensables à l'intelligence du système. Le kantisme est un édifice d'architecture massive, qui ne reçoit le jour du dehors que par d'étroites fenêtres. C'est au dedans, quand l'œil s'est habitué à l'obscurité, qu'il en admire les proportions et la robuste charpente. » Ainsi s'exprime l'auteur sur la portée de son livre (p. X).

Il a divisé cette histoire en deux périodes : 1° la période *antécritique* (1746-1770), dans laquelle Kant a abordé successivement les questions les plus diverses : physique, mathématique, logique, métaphysique, morale et esthétique. Sa pensée a évolué du rationalisme à l'empirisme et a fini par se fixer, grâce à la découverte de l'idée critique ; — 2° la période *critique*. L'idée critique, trouvée dès 1769, n'aboutit qu'après onze ans de méditation à la publication de la *Critique de la raison pure*. Dès lors, la base du système fut assurée, et les grandes lignes en furent arrêtées. Kant poursuivit jusqu'à sa mort les conséquences de ses prémisses et les appliqua à toutes les

questions qui avaient occupé sa jeunesse. Les très nombreux opuscules de cette période, quel qu'en soit l'ordre chronologique, se groupent d'eux-mêmes autour de quatre grands ouvrages, qui se succédèrent de 1781 à 1793 dans leur ordre logique : *la Critique de la raison pure spéculative*, *la Critique de la raison pratique*, *la Critique de la faculté de juger*, et enfin *la Religion dans les limites de la raison pure*.

Ce plan est très simple et très clair. Ce qui nous intéresserait ici davantage, si la place ne nous manquait, serait le livre de *La Religion*, paru en 1793. Recueillir ce que Kant a écrit sur Dieu et sur la religion, soit dans ses trois *Critiques* et ses publications secondaires, soit surtout dans sa *Religion*, telle serait l'étude que nous aimerions faire, à la suite de J. Kaftan, B. Pünjer, P. Bridel, O. Pfeiderer, Nolen, etc. Qu'il nous suffise de rappeler, d'après les indications précises de M. Ruysen, qu'en 1792 parut dans la *Revue mensuelle* de Berlin, avec l'*imprimatur* de la censure, un article de Kant sur le *Mal radical* ; c'était la première des quatre études qui devait plus tard constituer le livre de *La Religion*. Mais la censure s'opposa formellement à l'impression du second article, *Sur le combat du bon et du mauvais principe*. Kant soumit alors les quatre articles de *La Religion* au jugement de la faculté de théologie de Königsberg, qui accorda l'*imprimatur* à l'unanimité. Dès lors il n'hésita plus à publier l'ouvrage en entier (1793). Le succès fut si vif qu'une seconde édition parut en 1794. Le 1^{er} août de cette même année, le ministre de Frédéric-Guillaume II, Wöllner, lui enjoignit de ne plus traiter les questions religieuses. Kant, sans abandonner ses principes, se soumit. Le roi étant mort en 1797 et son successeur ayant congédié Wöllner, Kant, dans son dernier ouvrage, *Le Conflit des Facultés* (1798), affirma une dernière fois les droits de la raison et de la philosophie en face de la croyance (p. 14).

Rappelons qu'au-dessus de son tombeau, des mains amies firent graver ces mots extraits de la *Raison pratique* : « Ce ciel étoilé au-dessus de moi, la loi morale en moi », symbole saisissant des deux objets qui avaient rempli tout son esprit et tout son cœur : la loi mécanique de l'univers matériel, et la libre loi des volontés bonnes (p. 19).

E. M.

P. J. SWETLOFF : **Essai d'exposition apologétique de la doctrine chrétienne orthodoxe**; 2 volumes, Kieff, 1899; — **Cours d'apologétique**; 1 volume, Kieff, 1900.

La *Revue* a déjà mentionné plusieurs ouvrages de l'éminent professeur de Kieff (n° 14, 1896 et n° 18, 1897). Ceux dont nous venons d'écrire les titres ont à peu près le même but, à savoir : l'apologie du dogme chrétien orthodoxe. Le second n'est en grande partie qu'un abrégé du premier. L'auteur réfute les attaques du rationalisme, du panthéisme, du positivisme, du darwinisme et du matérialisme. Parmi les rationalistes, Tolstoï est pris à partie. M. Swetloff connaît la littérature philosophique et apologétique moderne (allemande, française et russe), ainsi que la littérature patristique. Si nous ne nous trompons, l'*Essai d'exposition apologétique* est le premier en son genre dans la littérature russe, les œuvres dogmatiques des archevêques Philarète, Macaire et Silvestre ayant un autre caractère et un but différent. Tandis que les œuvres apologétiques des professeurs J. Smolensky et Rojdenstwesky se bornent à la défense des vérités fondamentales du christianisme, M. Swetloff embrasse le système entier de la dogmatique, surtout dans son *Essai*. Sans doute quelques parties sont inférieures, et l'auteur est le premier à la reconnaître. Qu'il reçoive toutefois nos sincères félicitations, et puisse-t-il réaliser bientôt son « *pium desiderium* », en couronnant son œuvre par l'Eschatologie, qui intéresse si vivement les esprits de notre temps. A. P.

Rev. Arthur WRIGHT M. A., Vice-President of Queen's College
Cambridge: **The Gospel according to S. Luke in Greek**;
London, 1900.

This book is intended to be a supplement to the Synopsis of the Gospels which Mr. Wright issued some time ago and to which I called the attention of readers of the *Revue*. I may say at once that the present work seems to me to be one of immense value and that every serious student of the Gospels will find it indispensable. The purpose and scope of the book cannot be explained better than by quoting Mr. Wright's own words given in his Preface. "To read S. Luke without con-

stant reference tho the other Synoptists and occasional reference to S. John is happily no longer tolerated..... An attempt therefore has been made to lay before the class the materials for comparative study. Parallel passages are printed at length on the open page, important differences in the tradition are indicated by thick type, conflations are marked and numbered, doublets are given in the margin, quotations from the Old Testament are printed in uncials and the LXX version of them is appended at the foot of the page, illustrative passages from other parts of the New Testament are collected in the fourth column, a selection of various readings is given..... Some brief critical notes draw attention to important points. Exegetical notes I have given only where I had something special to say."

The text adopted is that of Westcott and Hort and the execution of the work seems in every way excellent. As is well know Mr. Wright has been for years a most painstaking student of the Gospels. He is an enthusiastic supporter of the view that they do not rest on written documents but on the oral teaching that was current in the Apostolic Church and this book will I think go far to persuade most impartial judges that this view is right. At any rate no one is justified in rejecting it without giving Mr. Wright's arguments the most careful consideration. They are largely based on actual facts, on the phenomena of the Gospels themselves and on what must have been the actual method of teaching by the Catechists in the first century. That these catechists existed, that by constant repetition they taught their classes to repeat by heart lessons of the life and teaching of Christ are surely certain facts: that written documents of sufficient authenticity to be made the basis of their work by the Evangelists existed is matter of hypothesis which needs to be supported by much better evidence than any which so far as I can see has yet been produced.

A. J. C. ALLEN.

Dr. Eberhard ZIRNGIEBL: **Zur religiösen Frage.** Beiträge. München, Oskar Beck. 1900. 278 S. 4 M.

In sechs Kapiteln (I. Zur Lage; II. Über Glauben und Wissen; III. Ein Mysterium im Lichte des Glaubens und Wissens; IV. Ausflüge in die Geschichte; V. Zur Unionsfrage; VI. An der Wende des Jahrhunderts) forscht der Verfasser den Gründen nach, „welche Glauben und Wissen, Religion und Konfession, Christentum und Kirche in eine zeitlich so feindliche Gegenstellung gebracht haben“ (Vorw. III), und die Erkenntnis darüber weist ihm den Weg, „der ohne Preisgabe des wirklichen modernen Wissens zur Versöhnung desselben mit dem Glauben leitet und die edelsten Güter der Menschen rettet: den Geist und die Freiheit innerhalb der Naturnotwendigkeit ebenso wie gegen erstarrte Konfessionen und Kirchen“ (Vorw. IV). Der Wurm, der an der modernen Kultur und am Kulturstaat nagt, das ist dem Verfasser der Widerstreit von Wissen und Glauben in der Gesellschaft und in den Individuen. „Aber nicht dadurch werden die Errungenschaften der Kultur auf politischem und religiösem Boden gerettet, dass ein dem blossen religiösen Mechanismus (Materialismus) verfallenes Kirchentum Aufklärung und Wissenschaft in erstickende Halsfesseln schlägt, sondern allein dadurch, dass Glauben und Wissen, der eigenen Schranken bewusst, eins vom andern lernen, sich gegenseitig wert achten und infolgedessen Kultur und Christentum eine Versöhnung im Geiste des Lichtes und der Wahrheit feiern. Was heute der an Geist und Gemüt erkrankten Menschheit aufhilft, das ist ein von Christentum und Wissenschaft im edelsten Sinne des Wortes gleich sehr getragener Idealismus des Lebens; dieser aber tritt nur da auf, wo sich religiöser Geist und vergeistigte Religion zusammengefunden haben“ (p. 9). Der Verfasser betont, dass die Menschen die tiefsinnigste Auslegung des Gottesbewusstseins durch *Christus* empfangen haben. Können wir auch dem geschätzten Herrn Verfasser in seiner Auffassung der Person Christi nicht folgen, so stimmen wir mit ihm darin überein, dass nur christliche Wiedergeburt im Geiste und in der Wahrheit die Menschen auf eine höhere Kulturstufe emporzuheben vermag. In einem besondern Abschnitt sagt uns der Verfasser, was ihm *Christentum* ist: „kein System von Begriffen (Dogmen),

das äusserlich angelernt wird, sondern eine innerliche Kraft des schöpferischen Geistes Jesu Christi, die neues Leben erzeugt — die Liebe zu Gott und den Menschen“ (p. 80), „Religion der Gesinnung“ (p. 84), „persönliches Liebes- und Wahrheitsleben“ (p. 85), „Kindschaftsverhältnis der Menschen zum Vater“ (p. 86). Darum lehnt der Verfasser auch allen kirchlichen Despotismus und Kurialismus ab, unter dem auch die bestberechtigten Reformationsbestrebungen nicht aufkommen können (p. 103), und bekennt mit Freih. Fr. C. v. Moser, „dass die christlich-apostolisch-katholische Kirche glücklicher, ehrwürdiger, durch Reinheit der Lehre beseligender war, ehe sie römisch-katholisch wurde“, und dass „wir diesem Zeitpunkt wieder näher kommen, je mehr wir uns von Rom entfernen, je mehr *aus Papsttum nur wieder Christentum wird*“ (p. 122). Darum verweilt er auch mit besonderer Wärme bei der *katholischen Reformbewegung*: sie ist „der Kampf des Gewissens gegen den Zwang in Sachen der Religion — ein eben so christlicher als moderner Gedanke“ (p. 196), sie ist zugleich „ein nationaler Kampf“ in der Wahrung der nationalen Eigenart auch für das religiöse Gebiet (p. 198), endlich die keimende Hoffnung „einmal für eine Versöhnung von Glauben und Wissen, Christentum und Wissenschaft, sodann für eine Wiedervereinigung der so lange entzweiten christlichen Konfessionen (p. 199)“. Die Verwirklichung der letzteren Hoffnung zumal sieht der Verfasser nicht auf dem Boden des „Konfessionalismus“ und des „damit nur zu innig verbundenen alleinseligmachenden Kirchentums“, sondern auf dem Fundament, das da ist: Jesus Christus. Mit Bischof *Reinkens* bekennt er: „Wenn die Christen nur bauen wollen auf das Fundament Jesus Christus, wenn sie nur seine Sprache reden, ihn bekennen vor den Menschen, dann haben sie den Boden gefunden, wo sie die Kluft überbrücken können, wo sie einander die Hand reichen mögen“ (p. 213), und mit Bischof *Herzog*: „Wenn die Teilkirchen sich dazu verstehen könnten, festhaltend am Glauben der ungeteilten Kirche, ihre besonderen Meinungen nur als menschliche Versuche zu betrachten, sich die Geheimnisse des ewigen Wortes zu deuten, und wenn sie sich verständigen könnten über die wesentlichen Formen des kirchlichen und gottesdienstlichen Lebens, so würden sie sich auch gegenseitig wieder erkennen und anerkennen als Glieder des *einen* Leibes... Ist Christus ihr Haupt, so

werden sie in allen Dingen das suchen, was Jesu Christi ist (Phil. 2, 21), und sich nicht übereinander erheben, sondern nach Kräften einander dienen“ (p. 214). Von dieser hohen Warte aus macht der Verfasser interessante Ausblicke auf die einzelnen christlichen Kirchen; freimütig schätzt er deren Soll und Haben ab und gelangt zu dem Ergebnis: „Mag sich der Einzelne zur englisch-amerikanischen oder russisch-griechischen Kirche bekennen, mag er sich reformiert, lutherisch, irvingianisch, waldensisch oder altkatholisch nennen — gemeinsam werden sie nur über Unglauben und Afterglauben siegen, sobald sie auf das zeitläufige „Hie Ultramontanismus“ — nicht mit „Hie Katholizismus“, dort mit „Hie Protestantismus“ oder „Hie Orthodoxie“ antworten — sondern einmütig und gemeinverständlich im Rufe sich finden „Hie Christentum!“ (p. 263). — Wir konnten nur die Hauptgedanken des höchst interessanten Buches andeuten. Wen es nach mehr verlangt, der lese selbst. Denen aber, die sich nicht mit allem und jedem in den Ausführungen des Verfassers einverstanden erklären, ruft derselbe zu:

Tadelt am Werk! Nur erkennt drin redliches Ringen nach Wahrheit! Ringen ist menschlich, ist Pflicht; zwingen ist Gottesgeschenk.

Pfr. SCHIRMER.

Petites Notices.

* A. BERNUS: *Théodore de Bèze à Lausanne*; Lausanne, Bridel, 1900, in-8°, 112 p. — Parmi les réformateurs, qui tous méritent d'être mieux connus (car tous ont été calomniés), il faut citer Théodore de Bèze. Réformateur religieux, humaniste, pédagogue, professeur, écrivain, il a été un homme fort distingué, et à tous ces titres il a droit à une plus grande justice que celle qui lui a été rendue jusqu'à présent. C'est dans ce but que M. le professeur Bernus a écrit sa savante et intéressante étude.

* A. DARMESTETER, A. HATZFELD, A. THOMAS: *Dictionnaire général de la langue française*, 2 vol.; Paris, Delagrave, 30 fr. — Les questions de mots sont si importantes, en théologie comme ailleurs et peut-être même plus qu'ailleurs, que nous nous faisons un devoir de parler de ce dictionnaire dans cette Revue. Il fait connaître, en effet, le sens exact et clair des

mots, dans l'ordre à la fois historique et logique de leur développement. Quoiqu'il n'embrace que la période des trois derniers siècles, il expose, dans un *Traité* spécial de la formation de la langue, l'origine et la transformation des mots dans les siècles antérieurs. Ce *Traité* (300 p.) est un travail colossal et mérite la plus grande attention. Quiconque veut connaître scientifiquement et à fond la langue française, doit l'étudier minutieusement. Les auteurs y ont mis sinon toute la clarté désirable, du moins toute la clarté actuellement possible. Malgré quelques points de phonétique et de syntaxe qui me paraissent discutables et que je ne saurais détailler ici, je n'hésite pas à dire que ce traité, comme composition et comme distribution des matières, est un chef-d'œuvre. Cette quantité de distinctions, effrayante au premier abord et non exempte de complications (il faut le reconnaître), montre avec quels soins et quelles subtilités les philologues et les lexicographes étudient de nos jours ces difficiles matières. La langue étant un instrument, le plus important est certainement de savoir s'en servir *littérairement* le mieux possible; néanmoins il est toujours utile, pour ne pas dire nécessaire, et en tout cas il est fort intéressant de connaître la composition et l'histoire de cet instrument. A ce dernier point de vue, ce *Dictionnaire* est de première valeur.

E. M.

* A. DELAIRE: *St-Jean-Baptiste de la Salle, 1651-1719*; Paris, Lecoffre, 1900, 2 fr. — Il ne faut pas juger du fondateur de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes par cet Institut, qui, fondé en 1682, est moins aujourd'hui une *œuvre* du XVII^e siècle qu'une *milice* du XIX^e; milice qui certes a ses bons côtés et qui a produit ses bons résultats, mais qui, il faut le reconnaître, compte trop de Frères réellement « ignorantins » et de toutes manières indignes d'élever la jeunesse. J.-B. de la Salle vaut mieux que son Institut actuel. Son nouvel historien, qui est plutôt son panégyriste (comme d'ailleurs le furent ses trois premiers biographes, le Frère Bernard, le bénédictin Elie Maillefer, son neveu, et le chanoine Blain, son ami), entre dans beaucoup de détails, où les qualités sont exagérées et les défauts effacés. Il glisse le plus rapidement possible sur les reproches qui ont été adressés à son héros par ses contemporains; il sabre en un tour de main l'archevêque de

Rouen qui s'est permis de condamner de la Salle et de lui retirer le pouvoir de confesser; il donne naturellement tort à son frère Louis, le chanoine janséniste de Reims; etc. Bref, de la Salle fut-il un saint? Dieu seul le sait, et je n'ai aucune peine à le croire. Mais, quelles qu'aient été ses bonnes intentions (les intentions ne sont pas tout), il est manifeste qu'il a trop ignoré les sciences théologiques, pour ne pas parler des autres, et qu'il s'est trop rapproché des jésuites. Ce n'est pas là l'esprit qui éclairera et qui sauvera le monde.

* *Σκέσις τῆς Ἐκκλησίας πρὸς τὴν Ἐπιστήμην, τὴν πολιτικὴν, καὶ τὸν πολιτισμόν. Ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1900; br. 58 p.* Tel est le titre d'une brochure anonyme d'abord publiée en russe, puis en grec, par un théologien russe, dans le but de préciser les relations de l'Eglise chrétienne envers la science, la politique, la civilisation, et de réfuter les exagérations connues soit des ultramontains, soit de certains écrivains, comme les Solowiew, les Tolstoy, etc. L'auteur rappelle, par exemple, que l'Eglise orthodoxe prie sans cesse pour la paix du monde entier, et que, si dans certaines circonstances elle bénit les armées et prie pour le triomphe de l'orthodoxie, elle ne favorise jamais pour cela la guerre comme telle. Il rappelle que l'Eglise orthodoxe n'a jamais approuvé un système de gouvernement à l'exclusion des autres; qu'elle peut vivre sous toutes les formes gouvernementales; que, fidèle à sa vocation, elle ne fait pas de politique. Il montre comment la vraie science et la vraie foi, loin de se combattre, s'harmonisent; comment l'art peut servir à la religion, lorsqu'on n'en exagère pas la portée et qu'on ne le confond pas avec la religion même. Etc.

A. P.

