

Zeitschrift: Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review
Band: 9 (1901)
Heft: 36

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: 26.11.2024

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

BIBLIOGRAPHIE THÉOLOGIQUE.

J. E. ALAUX : **Dieu et le monde, Essai de philosophie première** ; Paris, F. Alcan, in-18, 1900. 2 fr. 50.

M. Alaux a toujours pris plaisir à affronter les problèmes redoutables. Ses nombreux ouvrages en sont la preuve. Métaphysicien par goût, il est malheureusement plus ontologiste que logicien, et il s'imagine trop facilement « qu'à la connexité des idées correspond la connexité des choses » (p. 5). Oh ! sans doute, il paraît réaliste de temps en temps, par exemple, quand il déclare que « tout raisonnement qui contredit un fait est faux » (p. 9). Mais, en réalité, trop souvent il passe à côté des faits et se paie de mots. Certes, il est rempli d'intentions excellentes, et il a même des pages qui sont à la hauteur de ses intentions. Mais elles me paraissent rares dans ce volume, qui est loin de valoir les précédents. Au lieu de se concentrer sur quelques points « premiers » ou fondamentaux, comme la nature de la matière et de l'esprit, qu'il ne fait qu'effleurer (p. 156-157), il se disperse dans une quantité de questions, où les mots abstraits me semblent jouer un trop grand rôle et tenir trop souvent lieu de preuves.

Je le regrette vivement ; car la question, toujours ancienne et toujours nouvelle, de Dieu et du monde, mérite toujours des efforts nouveaux et attend toujours des lumières nouvelles. Il me paraît que M. Alaux l'a plus obscurcie qu'éclaircie. Qu'on en juge par les propositions suivantes, que je détache au hasard.

« Dans le moi triple et un, le fini et l'infini se découvrent (p. 41)... Le moi est une force libre (p. 52)... Comme connaissant, le moi est liberté ; comme connu, il est passif, il est nécessité (p. 63)... L'intelligence est sans cesse engendrée par la liberté qui est le moi (p. 67)... L'amour est passif

comme l'intelligence (p. 68)... Toute activité est une personne (p. 71)... Il faut le non-être à l'être, pour que l'être soit (p. 103)... Le Verbe, seconde personne du moi divin, est la première personne de tout moi fini (p. 111)... L'être et le néant s'unissent en une synthèse qui est le fini ou le monde (p. 145)... Dieu veut librement ce qu'il veut nécessairement (p. 150)... La souffrance vient du péché (p. 162)... Un monde où l'on souffre est donc un monde où l'on est entré pour une forme d'existence conséquence d'une autre (antérieure)...» Etc.

M. Alaux veut à tout prix trouver une trinité dans le moi ; selon lui, cette trinité est tantôt le connaissant, le connu et la connaissance, tantôt la liberté, l'intelligence et l'amour ; et pour essayer de prouver ses assertions, il recourt à des formules étranges où l'arbitraire le dispute à la fantaisie. Les mots « indéterminé, déterminé, fini, infini, virtuel, réel, vivant », etc., sont employés sans preuve qui les justifie suffisamment. De tels ouvrages ne peuvent que compromettre de plus en plus l'étude de la métaphysique, cependant si nécessaire et si élevée.

E. M.

LOUIS BOURDEAU: **Le Problème de la vie, essai de sociologie générale** ; Paris, Alcan, in-8°, 7 fr. 50, 1901.

Louis Bourdeau, que nous avons déjà fait connaître aux lecteurs de la *Revue* par une étude sur son *Problème de la mort*¹⁾, est mort le 9 mars 1900, à l'âge de 77 ans. C'était un esprit très sérieux, très érudit, qui cherchait à mettre de l'unité dans ses vastes connaissances et qui y serait arrivé sans ses préjugés antimétaphysiques et antireligieux. Il avait un grand talent d'expression, et mettait en bon style classique les pensées abstraites et généralisatrices qui le hantaient malgré lui. Il croyait ne faire que de la science, et son dernier ouvrage est rempli d'hypothèses plus hasardées les unes que les autres. C'est une conception de la vie et de l'univers, conception étendue et qui serait grandiose, si elle n'était un effort mesquin et une sorte de tour de force pour éliminer le créateur même de l'univers. Sous prétexte que « les dieux » ont été

¹⁾ *Revue*, n° XVIII, p. 422-425 ; 1897.

ridicules et qu'on leur a fait jouer, dans la création du monde, un rôle absurde, M. Bourdeau s'est cru autorisé à nier Dieu même. Quoiqu'il décerne à l'éther le nom de Dieu et de puissance créatrice, sa philosophie n'est au fond que l'athéisme sous le nom de monisme.

Il faut distinguer dans son ouvrage trois catégories d'assertions : celles où il parle des devoirs de la science et de la métaphysique, et des méthodes à suivre pour découvrir la vérité ; celles où il affirme la nécessité de recourir au point de vue spiritualiste pour rendre compte de l'ordre admirable qui règne dans la nature, et pour résoudre le problème de la vie ; enfin celles où il interprète à son propre point de vue certaines données de la science. Les deux premières catégories sont excellentes, et sous ce rapport je ne saurais assez recommander aux matérialistes les précieux aveux qu'il ne craint pas de faire. La troisième, au contraire, n'est guère qu'un tissu de contradictions et de sophismes, quelques-uns très captieux, tous enveloppés de spéciosités « scientifiques » et qu'il importe de réfuter. Je ne saurais le faire convenablement dans cette simple notice, mais j'y reviendrai, l'ouvrage méritant une étude à part.

Citons, pour le moment, quelques passages sur lesquels nous sommes, avec l'auteur, entièrement d'accord.

P. 4-6 : « Au lieu de s'opposer et de s'exclure, de rester étrangères ou pis encore ennemies, la *science* et la *métaphysique* auraient intérêt à s'entendre, à se concerter et à s'unir. Elles relèvent l'une et l'autre de la même raison à laquelle leur contradiction semble infliger un démenti, et toutes deux scrutent le même fond d'universelle réalité, dont la nature ne change pas, qu'elle soit saisie ou reste cachée. Le résultat de leur double enquête devrait se confondre dans la connaissance claire ou vraisemblable des choses. Il n'y a, pourrait-on dire, que la mauvaise science et la mauvaise métaphysique qui se querellent, l'une incomplète, restreinte à l'étude des phénomènes et de leurs rapports, sans ouverture d'idées sur ce qui les dépasse ; l'autre présomptueuse, chimérique, se complaisant à spéculer sur des abstractions, sans tenir aucun compte des notions les plus sûres . . . Là où finit la certitude scientifique, l'induction métaphysique commence, et la seconde doit être le prolongement idéal de la première. Par malheur, les métaphysi-

ciens ont précédé les savants, alors que, rationnellement, ils auraient dû venir après eux . . . Au lieu de débiter ainsi par un saut dans les ténèbres, la métaphysique devrait être le développement rationnel, l'extension inductive de l'ensemble des connaissances les mieux établies. Il lui conviendrait donc de se montrer aussi réservée qu'elle a jusqu'ici été téméraire, de n'aborder l'inconnaissable qu'à partir du connaissable exploré, et de ne tenter quelques pas dans la nuit de l'inconnu qu'en empruntant, pour s'y guider, les lumières de la science acquise. Puisque sa tâche consiste à donner une explication plausible de l'univers, il importe avant tout de consulter ce qu'on en sait pertinemment . . . Une seule méthode paraît logique et profitable : prendre pour base de la spéculation métaphysique la solide assise des vérités de la science, et s'élever par degrés jusqu'aux généralisations les plus hautes qui se puissent concevoir. Sans doute, les inférences de ce genre n'auront jamais de rigueur scientifique, puisqu'elles anticipent sur l'inconnu ; mais d'accord avec les données de la science, au lieu d'être sans lien avec elles et souvent démenties par elles, les conjectures cesseront d'être imaginaires pour devenir vraisemblables. Elle profiteront alors, pour s'affermir ou se rectifier, de tous les progrès de la connaissance, et l'avenir aurait le lointain espoir de voir s'instituer un jour une métaphysique positive, et pour ainsi dire une religion scientifique ». — Si l'auteur, qui était plus métaphysicien qu'il ne pensait, avait suivi ce bon conseil, son ouvrage aurait une tout autre valeur ; malheureusement il a fait de très mauvaise métaphysique.

Ce qu'il a dit de la nécessité de reconnaître dans l'univers une idée directrice, un plan idéal, une sagesse suprême, un esprit créateur, n'est pas moins excellent. Malheureusement, la façon dont il l'escamote ensuite est pitoyable.

Son ouvrage est divisé en trois livres. Dans le premier, il a analysé la vie individuelle, soit le somatisme individuel, soit le psychisme individuel ; dans ce qu'il a appelé « les fonctions *psychiques* du système nerveux, des plastides de l'organisme, et des éléments physico-chimiques de l'organisme », on voit déjà percer son semi-matérialisme, qu'il a décoré du nom de monisme. Dans le deuxième livre, il a exposé des synthèses de la vie collective (la symbiose des êtres humains, celle des

êtres vivants, et la symbiose intracosmique), puis des synthèses intercosmiques (système hélioplanétaire et système interstellaire), enfin des synthèses précosmiques (synthèses cosmogoniques, les nébuleuses, et synthèse universelle, l'éther). Dans le livre troisième, il a établi des conclusions et des déductions, en exposant, à son point de vue, des lois générales de la vie, la cause et l'origine du mal, et enfin une esquisse d'une morale positive, déduite des lois susdites de la vie.

Je le répète, c'est très sérieux, très méthodique, bien écrit, conçu avec ampleur, rempli de détails scientifiques très suggestifs, mais aussi d'interprétations sophistiquées et d'une tendance dont je démontrerai prochainement la fausseté.

E. MICHAUD.

BRÄUNLICH, Pfr., Lic. theol.: **Die Los-von-Rom-Bewegung in Steiermark.** München, Lehmann, 1901.

Steiermark und *Ferdinand* — diese Namen sind eng verknüpft in der Geschichte der katholischen Restauration. Der Name Ferdinand aber hat einen bösen Klang im Lande. Niederreissung evangelischer Kirchen, Verjagung der Prediger, Verbrennung evangelischer Bücher und Schriften, Nötigung der Bewohner zum katholischen Glauben, — das sind Ferdinands „Thaten“. Weder Bitten noch Drohungen vermochten, ihn umzustimmen; sie trafen, wie der krainerische Geschichtschreiber Valvassor sagt, „einen festen Marmel an, welchen ihre Feder nicht konnte durchdringen, noch erweichen“. Aber es giebt eine Nemesis der Geschichte. Abermals tönt laut der Ruf: „Los von Rom!“ durch das Land. Altkatholische und evangelische Gemeinden bilden sich. Altkatholischerseits stehen Graz und Leoben im Vordergrund; evangelischerseits bestehen 14 Seelsorgsgebiete mit 18 Geistlichen, im ganzen 50 Orte, „die für die evangelische Zukunft des Landes Bedeutung haben“. Wie das so kam und wie es jetzt steht, das bespricht Bräunlich des nähern. In einem besondern Kapitel behandelt er die altkatholische Bewegung, der er freundliche Worte widmet. Dennoch möchten wir zwei Punkte berichtigen. Nach Bräunlich beträgt die Zahl der Altkatholiken in ganz Steiermark 300. Aber das Volkszählungsergebnis, auf das sich Bräunlich's Gewährsmann stützt, kann für uns nicht massgebend sein; es ist ja nur zu

gut bekannt, wie ein fanatisches Boykottsystem jede offizielle Zählung beeinflusst. Nach pfarramtlicher Zählung beträgt die Zahl der Altkatholiken in Graz und Umgebung 457, in Leoben und Umgebung 203. Wenn ferner Bräunlich die Bedeutung des Altkatholizismus gegenüber dem Protestantismus in der Los-von-Rom-Bewegung darin sieht, „dass der Altkatholizismus römischen Priestern die Gelegenheit giebt, unmittelbar aus dem römischen Pfarramt in ein von Rom unabhängiges überzutreten“, so heisst das denn doch den *Geist der Reform innerhalb der katholischen Kirche* gänzlich verkennen. Worin die Bedeutung der katholischen Reform besteht, darauf hat die altkatholische Wissenschaft und Kirche schon vielfach klare Antwort gegeben. Und das Wort von dem „formenfrohen Alpenvolk“ und seinem Zug zum Altkatholizismus ist denn doch nicht so leicht zu nehmen. Warum dennoch die Zahl der zum Protestantismus Übertretenden eine grössere ist, das sagt uns Altkatholiken das kurze, aber schwerwiegende Wort: *Die Ernte ist gross, aber der Arbeiter sind wenig*. Doch, ausdrücklich sei es gesagt, wir neiden unseren evangelischen Brüdern ihre Erfolge nicht, wir freuen uns ihrer und wünschen, dass sie von denselben Gesinnungen uns gegenüber beseelt bleiben. Ist es doch ein *gemeinsamer*, mächtiger Gegner, dem wir gegenüberstehen! Dürfen wir um Nebensächliches streiten, wo es sich um Grosses handelt? *In necessariis unitas!* Pfr. SCHIRMER.

Rudolf EUCKEN: **Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten.** Berlin 1901.

Der jetzt im Sonderabdruck vorliegende Aufsatz Euckens ist zuerst in Vaihingers Kantstudien (1901) veröffentlicht worden. Wir dürfen ihn wohl als eines der sich mehrenden Zeichen dafür ansehen, dass ein gewisser selbstbewusster Indifferentismus, welcher in deutschen Universitätskreisen gegenüber dem ultramontanen Vordringen auf allen Gebieten der geistigen Kultur lange Zeit hindurch bestanden hat, teilweise wenigstens der deutlichen Erkenntnis der Gefahren gewichen ist, welche von jener Seite der freien Wissenschaft drohen¹⁾. Die Zeiten, wo

¹⁾ Wir verweisen hierzu noch auf die Bemerkungen von Nippold in seinem Vortrag in Wiesbaden über den «religiösen Frieden der Zukunft». Leipzig 1901. S. 6 f.

Herr von Hertling infolge seiner scholastischen Rückständigkeit in Preussen zu keiner Professur gelangen konnte, sind vorüber, und erst im vergangenen Jahr hat die Regierung der Breslauer philosophischen Fakultät gezeigt, dass die Rücksicht auf eine politische Partei in der ausschlaggebenden Stellung des Centrums mehr bedeute als ein abstraktes Privilegium.

Hand in Hand mit dieser thatsächlichen und zahlenmässig nachweisbaren Verstärkung der ultramontanen Position im deutschen Geistesleben ist eine veränderte Haltung ihrer Vorkämpfer gegenüber den Heroen unserer Bildung gegangen. Die Apologetik ist zur Polemik geworden. Und gegen zwei Namen richtet sich hier der Angriff vor allem: Goethe und Kant. Baumgartners Goethebiographie hat in Willmanns Geschichte des Idealismus ihre Ergänzung erfahren, insofern sie dem klassischen Philosophen der Deutschen ebensosehr den Krieg erklärt wie jene unserm grössten Dichter.

Hiermit wird wesentlich der von Leo XIII. schon im Jahre 1879 ausgegebenen Parole entsprochen, welche Thomas von Aquin für den Normaltheologen wie -philosophen erklärte, von dem bereits Innocenz VI. gesagt habe, dass, wer ihn bekämpfe, der Heterodoxie verdächtig sei. — 1899 ist diesem Erlass eine Encyklika an den französischen Klerus gefolgt, in welcher vor jenen von auswärts eingeführten philosophischen Systemen protestantischen Ursprungs (*d'importation étrangère et d'origine protestante*) gewarnt wird, die einem radikalen Subjektivismus huldigten und alle Beweise der herkömmlichen Metaphysik als unzulänglich verwürfen. — Die „Kantstudien“ haben darin „eine offizielle Warnung des Papstes vor der Kantischen Philosophie“ gesehen; wir lassen dahingestellt, ob eine so specielle Beziehung der Encyklika gerade auf das Kantische System angenommen werden darf, — doch ist natürlich nicht zu bezweifeln, dass dieses nach römischer Auffassung allgemein in den Bereich der „schlechten Philosophie“ gehört, die mit „nichtigen Spitzfindigkeiten“ den Geist der Gläubigen täuscht.

Wir sehen uns also, wie Eucken mit Recht in der Einleitung seiner Broschüre hervorhebt, auf den durchgreifenden Gegensatz der Weltanschauungen verwiesen, den Kampf „mittelalterlicher und neuer, gebundener und freier Denkart“ (S. 5). — Und dieser ist ein solcher, dass für jeden, „der sich im thomistischen Gedankenkreise festgelegt hat, ein Verständnis der

Kantischen Philosophie schlechterdings unmöglich ist“, während auf der andern Seite für den, „der vom Kantischen Geist berührt ist und der die weltgeschichtliche Arbeit der letzten Jahrhunderte zu würdigen versteht, sich eine Rückkehr zu Thomas verbietet“ (S. 8).

Für beide Behauptungen wird der Beweis erbracht. — Die Thatsachen und Erfahrungen des geistigen Lebens müssen für das mittelalterliche Denken greifbare Stützen haben, die ihnen teils Realität verleihen, teils sie auch autoritativ beschränken. Die *sichtbare* Kirche leistete für die religiös-sittlichen Bedürfnisse jener Jahrhunderte diesem Verlangen Genüge. Sie allein gab die objektive Gewähr des Heiles. — Der protestantische Subjektivismus und Individualismus liegt daher ganz ausser dem Bereich des Verständnisses für den rechtgläubigen Katholiken dieser Art (vgl. S. 11 ff.). So bildet sich die falsche Auffassung Kants heraus, als vertrete er in der Erkenntnistheorie wie in der Ethik den Standpunkt eines völlig willkürlichen Subjektivismus. — Tatsächlich erkennt Kant eine immanente unaufhebbare Gesetzmässigkeit der Vernunft in ihrer theoretischen wie praktisch-sittlichen Anwendung an (S. 16 f.). Übrigens verkennt Eucken durchaus nicht, dass eine Überspannung des an sich berechtigten Subjektivismus in vielen Äusserungen des modernen Geisteslebens vorliegt (S. 21).

Der ultramontanen Behauptung, dass nur ein so realistisches System wie das aristotelisch-thomistische gegenüber solchen Auswüchsen Sicherheit gewähre, antwortet Eucken mit drei prinzipiellen Fragen: „Eignet sich die aristotelische Philosophie zur beharrenden Grundlage der Wahrheitsforschung?“ „Ist sie, was immer ihr Wert sein mag, vereinbar mit der christlichen Überzeugung?“ — „Genügt die Verbindung beider in der thomistischen Form den Ergebnissen der modernen wissenschaftlichen Forschung?“ (S. 25).

Man kann die Leistungen eines Aristoteles und in gewisser Weise auch eines Thomas vom geschichtlichen Gesichtspunkt aus für sehr bedeutend halten; das aber giebt keinen Massstab für den *absoluten* Wert ihrer Systeme. Auf diesen jedoch versteift sich der moderne Thomismus (S. 27). — Mit Recht wird dem gegenüber hervorgehoben, wie Aristoteles mit seinem ganzen Denken in der griechischen Kultur wurzelt (S. 28 ff.), wie man darum seine Philosophie wie auch das Christentum

recht farblos fassen müsse, um sie nach scholastischer Methode miteinander zu verbinden, „so farblos, dass, was übrig bleibt, kaum noch einen Wert behält, jedenfalls alle Kraft der Erhöhung und Umwälzung einbüsst“ (S. 37). — Die wesentliche Unvereinbarkeit des Christentums mit dem Aristotelismus ist übrigens ausserhalb der römischen Kirche und mehrfach sogar innerhalb derselben auch auf katholischer Seite erkannt worden. Auf die prinzipielle Kritik einzelner aristotelischer Grundgedanken bei Eucken (S. 29 ff.) sei hier nur kurz verwiesen; an einen seiner schneidigsten und durchgreifendsten Vorgänger in dieser Kritik, F. A. Lange, erlauben wir uns bei dieser Gelegenheit die Leser zu erinnern. (Geschichte des Materialismus. 5. Aufl., I. Bd., S. 163 ff.) — Der Vorwurf des Unglaubens, des Subjektivismus und Relativismus, der von seiten des ultramontanen Neo-Thomismus gegen das moderne Geistesleben erhoben wird, erscheint hiernach selbst für den, der es nicht in solchem Umfange wie Eucken in Schutz zu nehmen geneigt ist, nur zu sehr als ein „Pharisäismus, der draussen lediglich Zöllner und Sünder sieht“, sich aber seiner eigenen Schwäche durchaus nicht bewusst ist. R. K.

E. HAECKEL: **Le monisme, lien entre la religion et la science; profession de foi d'un naturaliste.** Préface et traduction par G. Vacher de Lapouge; Paris, Reinwald, 1897, in-8°, 47 p.

La question du lien entre la religion et la science est une question éternelle, mobile comme la science qui progresse sans cesse et comme l'idée que nous nous faisons de la religion, idée qui progresse également. Lorsque des savants, au lieu de nier la religion, ne craignent pas d'affirmer et de parler hautement des « principes de la foi du savant » (p. 11), il faut les écouter avec respect et sympathie.

Malheureusement le mot *monisme* n'est pas clair, soit parce que ceux qui le présentent comme une vérité ne le définissent pas clairement, soit parce qu'ils lui adjoignent des notions avec lesquelles il semble en opposition. En soi, et à priori, un système qui prétend glorifier l'unité, ne pourrait être que sympathique aux esprits qui affirment le monothéisme et l'unité de la Providence, qui aspirent à l'unité de la religion

parmi les hommes, qui croient à l'harmonie entre les diverses parties de l'univers, et qui professent la loi de l'unité comme l'une des principales lois de toutes les œuvres de valeur en science, en philosophie et en art. Et cependant, il faut bien le reconnaître, le monisme ne provoque, même dans les esprits dont je parle, que suspicion, pour ne rien dire de plus. La raison en est, je le répète, dans la manière erronée dont ses défenseurs le représentent et dont ils le mettent en opposition avec le théisme et le christianisme.

Indiquons d'abord les points qui nous paraissent être communs entre M. le prof. Hæckel et nous.

« Nous exprimons par le mot « monisme », dit-il, la conviction qu'un esprit est en tout, et que tout le monde connaissable existe et se développe d'après une loi fondamentale commune » (p. 11); nous admettons aussi cette assertion, en ajoutant toutefois qu'à cette loi fondamentale commune sont subordonnées d'autres lois générales et particulières. — M. Hæckel affirme « l'unité cosmique, la solidarité inséparable de la force et de la substance, de l'esprit et de la matière, ou, comme on peut le dire aussi, de Dieu et du monde » (p. 12); or ces points de vue, bien expliqués, ne nous répugnent nullement. — Plus loin (p. 15), M. Hæckel rejette les deux idées anthropocentrique et géocentrique, d'après lesquelles la nature n'aurait été faite que pour servir à l'homme et la terre, comme résidence de l'homme, occuperait le point central du système du monde; nous les rejetons également. — Il dit encore (p. 16): « Ces deux grandes lois, la loi fondamentale physique de la conservation de la force et la loi fondamentale chimique de la conservation de la matière, nous pouvons les réunir dans un concept philosophique, la loi de conservation de la substance; dans notre conception moniste, en effet, la force et la matière sont inséparables, et de simples manifestations d'une même essence universelle, la substance. » Nous sommes aussi de cet avis. — M. Hæckel se déclare « convaincu que la morale rationnelle de la « religion naturelle moniste » n'est aucunement en contradiction avec la partie bonne et vraiment précieuse de l'éthique chrétienne, et qu'unie avec elle, elle peut encore servir longtemps au vrai progrès de l'humanité » (p. 31). Or ceci n'est point pour nous déplaire. — De même, nous ne pouvons qu'applaudir au coup droit qu'il porte au

papisme lorsqu'il dit (dans la note 24 de son discours, p. 46) : « Au nombre des phénomènes les plus étonnants du XIX^e siècle et des plus honteux pour la raison humaine, se trouve l'influence persistante de cette puissante hiérarchie du Vatican, que nous nommons le papisme. On sait que cette caricature de la religion catholique est en complète opposition avec sa forme primitive. Les vœux de renoncement et d'amour du prochain, de pauvreté et de chasteté, ont depuis longtemps fait place à l'opposé. Les bénédictions morales du christianisme pur, dont la seule base solide est l'Évangile du N. T., sont devenues les malédictions des peuples par l'action du papisme. Rien n'est plus honteux, pour le nouvel Empire allemand, que de voir que la minorité du centre ultramontain ait acquis, vingt ans seulement après sa fondation, une influence décisive sur son sort. La religion ne sert plus que de manteau pour couvrir les visées politiques, mais par la perfection de l'organisation hiérarchique et par la déraison des masses qui obéissent aveuglément, le papisme lui-même est devenu une puissance redoutable ». Très bien. — L'auteur dit encore (p. 47) : « Toutes les conceptions variées des croyances religieuses qui attribuent au Dieu personnel des qualités *purement humaines* peuvent se réunir sous la dénomination d'homothéisme ou d'anthropothéisme. Pour diverses que soient les conceptions anthropomorphes dans les religions dualistes et pluralistes, elles contiennent toutes également le concept irrévérencieux que Dieu est semblable à l'homme et organisé pareillement à lui. » Si par ces mots « homothéisme » et « anthropothéisme », l'auteur veut combattre l'incarnation chrétienne, nous les repoussons, parce que nous sommes persuadés qu'on peut donner une explication parfaitement rationnelle de l'incarnation chrétienne ; mais s'il veut simplement condamner ce que l'on appelle « anthropomorphisme » en religion, nous sommes entièrement de son avis.

Je ferai remarquer également que M. Hæckel, en reconnaissant « l'esprit de Dieu en toutes choses » (p. 34), en résumant « les trois points principaux du monisme » dans la connaissance du vrai, dans l'apprentissage du bien et dans le culte du beau (p. 37), en proclamant en un mot que « nous obtenons le concept naturel de Dieu par l'union naturelle du Vrai, du Bien et du Beau et par leur complément réciproque »,

s'assimile simplement la doctrine chrétienne, avec cette différence toutefois que les chrétiens sont encore plus unitifs que lui (je n'ose dire monistes), puisqu'il considère le Vrai, le Bien et le Beau comme « trois divinités sublimes », tandis que les chrétiens, qui sont monothéistes, ne reconnaissent dans leur trinité qu'un seul Dieu, et un Dieu si parfait qu'il est absolument *sui juris et sui compos*, c'est-à-dire personnel.

Je suis persuadé que, si M. Hæckel connaissait mieux la théologie chrétienne, il se rapprocherait davantage encore du vrai christianisme. Malheureusement il confond le christianisme avec la doctrine de certains théologiens anthropomorphistes et même matérialistes, doctrine qui ne peut donner qu'une idée erronée du christianisme. Ces théologiens, par leur littéralisme absolu, dénaturent le sens de la Bible et de la grande tradition spiritualiste. M. Hæckel devrait savoir que les dogmes de la trinité, de la création, et autres, ont été expliqués « selon l'esprit qui vivifie », et non selon la lettre qui tue, par des théologiens éminents, et s'il voulait bien s'en référer à leurs interprétations plutôt qu'à celles des matérialisants ou des « littéralistes », il saurait que le christianisme vrai n'est pas une religion dualiste, que la personnalité en Dieu ne contredit nullement l'unité scientifique de la nature (p. 31), que la trinité chrétienne ne consiste nullement en « trois bons Dieux personnels » (p. 34), etc., etc.

Je ne saurais, dans un simple article bibliographique, discuter à fond le monisme de M. Hæckel et indiquer les méprises qu'il commet, lorsque, quittant le terrain des pures sciences naturelles, il se transporte sur celui de la métaphysique et du dogme. Qu'il veuille bien croire que tous les métaphysiciens et tous les dogmatistes ne sont pas idiots ; qu'il en est parmi eux qui connaissent aussi les données certaines des sciences naturelles, qui savent les distinguer des simples hypothèses, et qui croient ne pas manquer à la plus stricte logique en établissant l'accord entre leur foi chrétienne et les données scientifiques certaines.

M. Hæckel nous concédera sans doute que son monisme repose sur de nombreuses hypothèses, et qu'une hypothèse, si vraisemblable qu'elle paraisse à ses partisans, ne saurait être, dans le monde savant, érigée en certitude. Cela nous suffit, en attendant mieux. C'est à la fois pour renseigner plus

exactement le lecteur et pour rendre plus amplement justice à l'éminent naturaliste, que je reproduis ici quelques-uns de ses aveux :

« Nous devons accorder, dit-il, que nous sommes pour le moment *tout à fait hors d'état* de nous faire une idée *satisfaisante* de l'essence propre des atomes et de leurs relations avec l'éther universel qui remplit l'espace (p. 16)... *On peut se représenter* cet éther soit comme une substance continue, remplissant l'intervalle entre les atomes, ou comme composé lui aussi de particules discrètes... *On pourrait aussi* rapporter l'action de l'espace universel aux vibrations de l'éther universel (p. 17)... Il ne s'agit pour le moment, dans toutes ces *tentatives* de philosophie naturelle, que d'articles de foi scientifiques *sur le bien-fondé* desquels *on peut avoir les vues les plus différentes* selon son jugement subjectif et son degré d'instruction. *Je crois* que la solution de ce grand problème est encore, pour le moment, *de l'autre côté des limites de la connaissance de la nature*, et que nous devons encore *pour longtemps* nous contenter de dire *ignoramus* sinon *ignorabimus* (p. 20)... Il nous paraît encore, au point de vue de notre civilisation actuelle, que la morale chrétienne a le droit d'être considérée comme plus parfaite et plus pure que celle des autres religions» (p. 30). Plus loin (p. 43), M. Hæckel reconnaît encore avec Kant que « nous ne pouvons connaître l'essence profonde et réelle de la substance, la chose en soi, ou l'union de la matière et de la force ».

M. Hæckel ne saurait donc m'en vouloir d'oser préférer sa modestie et ses aveux, non pas à sa science naturaliste que je crois très grande, mais à ses interprétations philosophico-théologiques et surtout à ses attaques contre le christianisme, qu'il ne semble pas connaître assez exactement. Quant au monisme, quoi qu'il en soit du mot, je ne doute pas qu'un jour l'unité de Dieu et l'unité du monde soient proclamées non seulement philosophiquement, mais encore scientifiquement, je veux dire par des arguments vraiment et rigoureusement scientifiques.

E. MICHAUD.

Ad. HATZFELD: **Pascal**; Paris, Alcan, 1901. 5 fr.

L'auteur commence par une biographie psychologique de Pascal; il suit son héros année par année, et passe à chaque instant la plume aux personnages qui ont vécu dans l'intimité de Pascal, à M^{me} Périer surtout, à son autre sœur Jacqueline, etc. Cette partie est très simple et très intéressante. L'auteur n'indique rien de neuf; il s'applique toutefois, et avec succès, à montrer que Pascal n'a jamais été dissipé; que ce qu'on appelle ses « conversions » a été tout simplement des recrudescences du sentiment religieux dans cette âme qui a toujours été religieuse; que, si Pascal s'est tout d'abord opposé à l'entrée de sa sœur Jacqueline à Port-Royal, ce n'est pas par défaut de piété, mais parce que, après la mort de son père, il se sentait si seul, surtout étant malade, qu'il aurait voulu la garder auprès de lui. L'auteur a montré que si l'on a parlé de la dissipation de Pascal, c'est surtout à sa sœur Jacqueline qu'on le doit, celle-ci voulant l'attirer à Port-Royal et lui écrivant, dans ce but, qu'il avait tort de se « divertir » dans le monde et dans la science, lorsqu'il est mieux de vivre dans des « larmes continuelles ». Ce qui prouve combien Pascal a été religieux, même avant son entrée à Port-Royal (1655), c'est la lettre qu'il a écrite, le 17 octobre 1651, sur la mort de son père, lettre pleine d'une fois sublime et qu'il n'a jamais démentie.

Je n'ai qu'une chose à relever dans cette première partie, c'est cette indication de la table des matières: « Pascal *croit* mourir en catholique », indication qui pourrait donner à penser que Pascal n'est pas mort dans des sentiments vraiment catholiques, et qui d'ailleurs serait contredite par ces propres paroles de l'auteur (p. 76); « Pascal eut donc, à ses derniers moments, la pleine conviction qu'il mourait, *comme il avait toujours vécu*, dans la foi catholique ».

Le fait est qu'il est mort en pleine révolte contre la signature du formulaire, c'est-à-dire en pleine révolte contre Rome. Il était convaincu que l'acceptation du formulaire, dans les circonstances d'alors, était une atteinte à la vérité; et c'est contre cette signature qu'il s'élevait, ainsi que contre la restriction mentale, faite par Arnauld et Nicole, que les cinq fameuses propositions n'étaient pas de fait dans Jansénius. Pascal, ainsi que sa sœur Jacqueline, morte le 4 octobre 1661

« première victime » de la signature, aurait voulu plus de franchise et plus d'énergie contre Rome, pour la défense de la vérité. On voit dès lors combien l'on aurait tort de croire que Pascal faisait consister le catholicisme dans l'union avec le pape. Lorsqu'il a écrit à M^{lle} de Roannez (qui lui montrait du « petit zèle » pour l'union avec le pape) qu'il ne se séparerait jamais de la communion de ce dernier, c'était une simple concession conditionnelle qu'il lui faisait ; il supposait que le pape resterait lui-même dans la vérité. Même réflexion à faire au sujet de la déclaration identique contenue dans la dix-septième *Provinciale* (du 19 février 1657). La preuve en est que, quelque temps après, lorsque Rome condamna les *Provinciales*, Pascal « ne s'en émut nullement » (p. 62). Il préférait l'union avec la vérité, avec l'Eglise, avec J.-C., à l'union avec le pape.

Dans la seconde partie, intitulée : *Conquête de la certitude*, l'auteur montre très bien, contre Cousin, que Pascal n'a jamais été sceptique et que la fameuse thèse du « scepticisme » de Pascal est née de la méconnaissance de la juste doctrine de Pascal. Non, Pascal n'a jamais été un sceptique, mais bien un philosophe qui a trouvé dans la raison même les motifs de soumettre la raison à la foi (p. 77). Il a signalé deux excès : exclure la raison, n'admettre que la raison. Il a enseigné qu'il ne suffit pas de connaître les sciences, mais qu'il faut surtout aimer Dieu et faire son salut ; que l'on n'aime pas vraiment Dieu par la raison, mais par le cœur, qui le sent : « Dieu *sensible* au cœur et non à la raison ». Donc, selon Pascal, la philosophie, la géométrie et les autres sciences, objets de la raison, sont d'excellentes choses ; mais ces excellentes choses ne sont rien pour l'homme, si l'homme n'a pas l'humilité, la sainteté et la foi. Or ce qui donne la sainteté, ce qui touche la volonté, ce qui applique la volonté au bien, ce qui l'unit à Dieu, c'est la foi, c'est la grâce. Tant qu'on n'a pas la foi et la grâce, tant que la volonté n'est pas attachée fermement à Dieu, elle flotte dans une région inférieure, où la grande certitude fait défaut. Admettre que la somme des angles d'un triangle est égale à deux angles droits, que les corps s'attirent en raison inverse du carré de la distance ; juger les choses par notre volonté à nous, qui est pleine d'erreur et de malice ; cela ne suffit pas. Ce qu'il faut,

c'est de tout juger par la volonté de Dieu; c'est cet effort de notre volonté unie à celle de Dieu, qui vaut mieux qu'un simple effort de l'esprit et de la raison. Toute la vie chrétienne dérive de là. Telle est la lumière surnaturelle, qui n'est jamais suivie de ténèbres: il faut vivre la vérité pour la posséder. Telle est la doctrine de Pascal. Telle est la grandeur de l'homme, quand sa raison l'élève jusqu'à cette hauteur; et telle est sa petitesse, quand, n'écoutant que son esprit propre et sa volonté propre, il vit dans les ténèbres morales, qu'il décore mensongèrement du nom de raison et de philosophie. On voit, par ce court résumé, comment Pascal résolvait les antinomies de l'âme humaine et combien sa doctrine était opposée au scepticisme.

La III^e partie est une étude sur les travaux scientifiques de Pascal. On nous avertit, dans l'avant-propos, qu'elle a été rédigée par M. le lieutenant Perrier. Elle est assez volumineuse (p. 113-191) et extrêmement intéressante. Je passe outre, n'étant pas compétent pour en discuter la valeur.

La IV^e est consacrée à la controverse, c'est-à-dire aux questions du jansénisme et de la casuistique. C'est la partie faible du volume, bien que l'auteur soit évidemment sympathique à Pascal. N'étant en théologie qu'un simple dilettante, il a accueilli, sans les contrôler, tous les préjugés habilement répandus par les jésuites contre les jansénistes, qu'il identifie avec les prédestinatiens sans en fournir la moindre preuve. Il serait trop long, en pareil cas, de reprendre la question *ab ovo* et de discuter toutes les assertions de l'auteur. Si, comme il l'affirme, l'Eglise se borne à établir que la grâce ne détruit pas le libre arbitre et que le libre arbitre ne peut se passer de la grâce, sans déterminer de quelle manière s'opère la conciliation et en laissant les molinistes et leurs adversaires libres de garder leurs opinions (p. 195 et 214), il aurait dû ne pas accuser les jansénistes d'hérésie, car ils reconnaissent les deux vérités en question. L'autorité du P. Monsabré dont il se couvre (p. 215) pour établir qu'« il y a de la doctrine janséniste à la doctrine thomiste la distance de la nuit au jour », est absolument nulle.

Il est mieux inspiré, quand il affirme que Pascal n'avait pas lu l'*Augustinus* de Jansénius (p. 197); qu'il a été simplement renseigné par Arnauld, qui lui a affirmé « n'y avoir point trouvé les

propositions condamnées »; qu'il a eu tort de le croire sur parole, car la première et la cinquième s'y trouvent presque mot à mot (p. 199-200). Ici l'on pourrait arrêter l'auteur et lui demander pourquoi il a borné sa constatation à la première et à la cinquième proposition, et pourquoi il a glissé si prudemment sur les trois autres, comme si en pareille matière on pouvait prendre la partie pour le tout. Mais passons et remercions-le d'avoir reconnu l'entière bonne foi de Pascal (p. 193), en ajoutant toutefois qu'il s'est de nouveau trompé lorsqu'il a dit (p. 193) que les *Provinciales* ont été condamnées « par l'Eglise » : il a confondu l'Eglise avec la curie romaine.

Sur le chapitre des casuistes, M. Hatzfeld est très court et plus exact. Il reconnaît que Pascal « soutient la cause de la morale en flétrissant les excès de certains casuistes, et que ce qu'il condamne est justement condamné » (p. 216). Il remarque toutefois que Pascal a fait quelques citations inexactes ou faussement interprétées, qu'il a eu tort d'étendre à l'ordre entier des jésuites la condamnation méritée par quelques-uns seulement, et, en outre, que la casuistique « n'est pas l'œuvre exclusive des jésuites ». C'est juste. Le seul point où M. Hatzfeld se trompe, c'est lorsqu'il accuse Pascal d'injustice (p. 218), au sujet du fondement même de la morale jésuitique. Selon Pascal, les jésuites admettent les maximes évangéliques lorsqu'elles leur sont utiles pour gouverner certaines personnes, et ils les violent lorsqu'elles pourraient leur aliéner d'autres personnes (V^e *Provinciale*). Je crois que Pascal a vu juste et qu'il a raison.

Enfin dans la V^e partie, l'auteur examine l'Apologie de la religion ou les *Pensées*, d'après les trois documents connus : la préface d'Etienne Périer parue en tête de la première édition des *Pensées* (1669-1670), le discours de Filleau de la Chaise, qui devait primitivement servir de préface à cette même édition, enfin le travail de Nicole (sous le pseudonyme du sieur de Chanteresse, dans son *Traité de l'éducation d'un prince*). Le plan de l'Apologie était : 1^o de préparer l'incrédule à recevoir les preuves de la religion, en dissipant les préventions qui obscurcissent sa raison, par le sentiment de sa misère, par la nécessité d'en chercher le remède, et par l'impuissance de le trouver ailleurs que dans la religion; 2^o de convaincre la raison ainsi préparée, en exposant les preuves

de la religion chrétienne ; 3° de combattre les passions qui peuvent faire obstacle à la foi, et de purifier le cœur pour le mettre en état de recevoir la foi et la grâce. On le voit, Pascal s'adresse à la raison, au cœur et à la conscience ; il veut que toutes les facultés de l'âme concourent à l'œuvre de la croyance, de la sanctification et du salut.

L'auteur fait très bien ressortir les lacunes et les mérites de cette Apologie ; il s'applique particulièrement à montrer qu'elle n'est pas conçue dans ce qu'on appelle l'esprit janséniste, sauf en ce qui concerne le pessimisme de certains points de vue, c'est-à-dire la tendance qu'avait Pascal à considérer de préférence les côtés misérables de la nature humaine, à les exagérer et à les peindre sous les couleurs les plus sombres (p. 277). Cette dernière partie me semble fort juste.

Bref, ce volume est l'un des meilleurs de la collection des *Grands philosophes*, et peut-être ce que M. Hatzfeld a fait de mieux, ses autres ouvrages n'étant guère que des ouvrages de collaboration. Il s'est efforcé d'être équitable et exact ; et s'il n'a pas réussi à établir clairement le bilan de l'actif et du passif de Pascal dans la question de la grâce et du libre arbitre, c'est que cette tâche n'est pas du domaine des lettres.

E. MICHAUD.

HENSCHEL, Ad. : Dr. Johannes Hess, der Breslauer Reformator.

(Schriften für das deutsche Volk, herausgegeben vom Verein für Reformationsgeschichte.) Halle a. S., Niemeyer, 1901.

Schon *Köstlin* hat uns in der „Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Altertum Schlesiens“ mit dem Breslauer Reformator Hess oder Hesus bekannt gemacht. Vorliegende Schrift will diese Kenntnis in weitere Kreise tragen. Und mit Recht. Ist doch vor allem auf *seine* Arbeit der Durchbruch der Reformation nicht nur in Breslau, sondern in ganz Schlesien zurückzuführen ! Schon als „Notar der Kanzlei“ des Breslauer Bischofs Johannes V. (Turzo), der ein Verehrer des Erasmus war, stand Hess Martin Luther nahe. In einem Briefe aus Neisse 1513 an den Augustiner Johannes Lange schreibt er : „Ich befehle mich deiner und deiner Brüder Fürbitte, besonders der meines Vaters Martinus, dessen ich mich sehr oft erinnere.“

Im Jahre 1520 wurde er Domprediger in Breslau. Es konnte nun nicht ausbleiben, dass er mit seinen Kollegen am Dom und mit dem Bischof selbst in Konflikt kam. Er zog es darum vor, Hofprediger des Herzogs von Münsterberg zu werden. Allein schon 1523 wurde er vom Rate der Stadt Breslau als Pfarrer an die Magdalenenkirche berufen. Als solcher begann er offen seine reformatorische Thätigkeit. Mit Genehmigung des Rates schaffte er ab: „das Anbeten und die Verehrung der Bilder, die Prozession mit dem Sakrament, Seelenmessen, Reliquien, Anniversarien, Weihung des Wassers, Gewürzes, Salzes, der Kräuter; man fing an, deutsch zu taufen“. Von 1525 an wirkte mit ihm Ambrosius Moibanus, in dessen Person namentlich eine Kraft für die Leitung des Schulwesens gewonnen war. Von der Thätigkeit beider Männer bezeugte Melanchthon (1558): Kein anderer deutscher Stamm habe mehr in der ganzen Philosophie bewanderte Männer; nirgends in Deutschland lernen und verstehen mehr Leute aus dem Volk die Wissenschaften, als hier. Bemerkenswert war es, dass die Oberhoheit des Bischofs über Hess und Moiban evangelischerseits der Form nach immer anerkannt wurde. Und sowohl Bischof Jakob, als auch sein Nachfolger Balthasar, ein früherer Zuhörer Melanchthons, thaten das Ihrige, diesen Zustand in Frieden fortzuerhalten. Vierundzwanzig Jahre war Hess auf diesem Arbeitsfelde thätig, und schon krank, wollte er wenigstens noch durch Vorlesungen über biblische Bücher „ein nützlicher Diener“ bleiben. Seinen frommen Sinn bekunden die Worte, die er auf sein Psalmbuch schrieb: „baculus senectutis meæ“. Er starb 1547. Der württembergische Reformator Johannes Brenz nannte ihn einen dahingeschiedenen „Heroen“. — Die Pietät gegen die Väter, die Pioniere einer bessern Zeit, zu wecken und zu pflegen, war stets ein verdienstvolles Unternehmen; in unserer Zeit ist es dies doppelt und dreifach. Wir empfehlen darum auch vorliegende Schrift wärmstens.

Pfr. SCHIRMER.

Walther HERBERZ: **Der Zweckbegriff bei Lotze.** Inauguraldissertation. Breslau 1901.

Vorliegende Arbeit beruht auf einer gründlichen Kenntnis der Lotzeschen Philosophie; bei der bedeutsamen Stellung, welche der Zweckbegriff im Rahmen dieser Weltansicht ein-

nimmt, giebt sie zugleich eine gute Übersicht über die charakteristischen Züge von Lotzes Metaphysik. Wir halten es weiter für einen Gewinn, dass der Verfasser sich der Kritik mehr oder weniger ganz enthalten hat, vielleicht nur hier und dort eine Zustimmung zwischen den Zeilen lesen lässt. Das Interesse des Lesers wird so nicht abgelenkt, und der Eindruck der Lotzeschen Gedankenführung bleibt ein ungestörter.

Es war bekanntlich die Absicht Lotzes, der für einen weiteren Leserkreis berechneten Darstellung seiner Weltanschauung im „Mikrokosmos“ eine fachwissenschaftlich strenge folgen zu lassen. Sie sollte sein „System der Philosophie“ vollständig zum Ausdruck bringen. Die beiden ersten Teile, Logik und Metaphysik, in je drei Büchern hat er noch vollendet, den dritten Teil, welcher die praktische Philosophie, Ästhetik und Religionsphilosophie behandeln sollte, nicht mehr. — Baumann in Göttingen hat nun sogleich nach dem Tode Lotzes den Wunsch ausgesprochen, man möge die vorhandene Lücke teils durch Veröffentlichung der Vorlesungen Lotzes über die bezeichneten Materien (diese ist inzwischen erfolgt), teils durch Zusammenstellung aller hierher gehörigen Äusserungen aus seinen andern Schriften zu ergänzen versuchen, und man werde „überrascht sein über das Interessante und Anregende“, das durch eine solche geboten werde. Insbesondere verlohne es sich, die theologische Grundansicht Lotzes in allen ihren Verzweigungen in der angedeuteten Weise zu verfolgen¹⁾. — Die Herberzsche Dissertation entspricht somit (vielleicht ohne Wissen des Verfassers) einem schon vor längeren Jahren geäußerten Wunsche.

Wir geben, auf die Darstellung bei Herberz Bezug nehmend, ein kurzes Resumé der Lotzeschen Gedanken. Der Kritik wird zunächst zugestanden, dass die Erfahrung keine „hinlängliche Zahl von Daten liefert, aus denen sich die Aufnahme alles Geschehens in Zweckvollendungen ergäbe“; darum sei „ein schlusskräftiger Beweis dafür, dass alles Absichtslose ausgeschlossen und alles Vorhandene aus dem Walten einer zwecksetzenden Intelligenz fliesse, ja dass es überhaupt einen schöpferischen Weltgrund gebe, nicht zu erbringen“. (Mikr. III, 557 ff., Grundzüge der Religionsphilosophie 15 ff., cf. Herberz S. 25.) Sind

¹⁾ Philosophische Monatshefte Bd. XVII, 1881, S. 619 f.

doch die Zwecke nur „eine blosser Interpretation der Thatsachen, aber nicht ihr ungefälschter empirischer Ausdruck“ (Grundzüge der Religionsphilosophie S. 16, bei H. S. 41). Die Annahme einer teleologischen Auffassung der Welt bleibt daher „nur ein Glaube“, zumal „nur ein kleiner Teil aller Wirklichkeit unserer Beobachtung zugänglich ist“ (Mikr. II, 16, 61 — H. S. 41, cf. auch S. 22). Aber ist dieser Glaube nicht für Geist und Gemüt unendlich viel fruchtbarer und wertvoller als die Anschauung, welche *nur* den Bestand eines starren Mechanismus, der keinem höheren Ziele dient, und nichts ausser diesem anerkennt, und so diese Welt zu einem „gedankenlosen Spass“ macht! (System der Philosophie I. Teil, 2. Aufl. Drei Bücher der Logik. Leipzig 1880, S. 287. — H., S. 70.) Lotze hat schlagend das durchgehende Ungenügen eines derartigen materialistischen Standpunktes nachgewiesen (bei H. S. 36—45). Für ihn hat die Welt einen ethischen Sinn; der höchste Zweck der Gottheit auf der Erde ist „die Verwirklichung des Guten durch geistige Wesen, alles andere dient hierzu als Mittel“ (H., S. 59). Und ohne diese geocentrische Beschränkung gilt für Lotze der Satz: „Die Apodikticität des Daseins kann nur dem *Guten* zugestanden werden¹⁾.“ Indessen muss dieser Idealismus, welcher die Bedeutung der Sendung, welche der Mechanismus in dem Baue der Welt zu erfüllen hat, als völlig untergeordnet ansieht, doch zugleich seine ausnahmslose und universelle Ausdehnung zugestehen (Mikr. I, S. XV); er muss zugestehen, dass diese allgemeinen Gesetze ihre Träger in einem Reich konkreter Einzelrealitäten haben, und nur durch und in diesen, wenn wir sie als Mittel betrachten, die höchsten Zwecke sich verwirklichen können. „Die Zweckvollendung hat drei Glieder; das erste ist der wertvolle Sinn des Gedankens, der seiner ihm nie ganz entgehenden Verwirklichung zustrebt; das zweite die Reihe der wirkenden Ursachen, die jenen Sinn vollziehen; das dritte das Reich allgemeiner Gesetze, die, gleichgültig für alle Gestalt bestimmter Erfolge, nur durch die bestimmte Anordnung der wirkenden Kräfte, die ihnen gehorchen, zu diesem Ziele einer sinnvollen Erscheinung hingelenkt werden.“ (Kleine Schriften, I, 312. — H., S. 19 f.)

Möge unsere Schrift, welche in lichtvoller Weise die Stel-

¹⁾ Metaphysik von 1841, S. 324.

lung umschreibt, die ein so glänzender und scharfsinniger Denker wie Lotze zum Zweckproblem einnahm, wobei ihm eine vollständige Kenntnis aller für die Erörterung dieses Problems wichtigen naturwissenschaftlichen und physiologischen That-sachen zu Gebote stand, auch in weiteren Kreisen Beachtung und Anerkennung finden. R. K.

A. HOUTIN: **La Controverse de l'apostolicité des Eglises de France au XIX^e siècle**; Paris, Fontemoing, 2^e éd. 1901, 136 p. in-8^o.

Cette excellente publication serait sans reproche, si l'auteur avait indiqué davantage l'ordre chronologique des documents et la distinction naturelle des questions; la question des trois Marie, de Marthe et de Lazare est mêlée à celles de S. Denys l'aréopagite, de S. Martial, de S. Julien, de S. Front, de S. Firmin, etc. Au surplus, cette confusion relative est très secondaire, la valeur de l'ouvrage portant avant tout sur les deux manières de comprendre et d'écrire l'histoire religieuse et ecclésiastique qui se sont manifestées en France au XIX^e siècle, et que l'on retrouve, il faut le dire, partout et à toutes les époques: car ces deux manières correspondent à deux catégories d'esprits qui sont de tous les temps et de tous les pays. Les uns préfèrent la légende et ce qui plaît à leur piété, que ce soit vrai ou faux, peu leur importe; les autres ne veulent que la vérité, et ne comprennent pas que la religion puisse exister sérieusement en dehors de la vérité. Dans le cas présent, l'école légendaire est l'école « traditionniste » de l'apostolicité des Eglises de France et même du monde romain, et l'école historique est celle qui, au nom de la critique historique, nie cette prétendue apostolicité.

Ce débat est aussi curieux qu'il est important: il est important, à cause des graves conséquences qui en découlent logiquement; il est curieux, par les raisonnements et les procédés auxquels le parti légendaire n'a pas craint de recourir. Rien n'est plus intéressant que cette étude, si l'on veut savoir comment on fabrique une légende et par quels moyens on réussit à la faire passer pour l'histoire savante, comment et par quelles ruses on peut reculer la date d'un évêché et d'une

Eglise, et leur attribuer une origine apostolique. C'est ce que Faillon, sulpicien, a tenté en 1835, au sujet des Eglises de Provence (Marseille, St. Maximin, Tarascon, etc.). S'appuyant sur la légende du bréviaire romain (29 juillet), il soutint que Marthe, Madeleine, Lazare et un grand nombre de chrétiens furent entassés par les juifs sur un vaisseau, sans voiles, ni rames, ni provisions, et abandonnés à la mer. Le bon Dieu, qui aimait déjà la France, fit aborder le navire à Marseille; ils prêchèrent l'évangile dans la région et y finirent leurs jours, Madeleine à la Sainte-Baume, Lazare évêque de Marseille, Marthe à Tarascon, etc. En 1848, Faillon publia deux énormes volumes de 1560 et 1668 colonnes, contenant les documents les plus « extraordinaires », dans le but de démontrer la thèse en question. Dom Guéranger vint à la rescousse, aidé par deux autres bénédictins, ses élèves, dom Piolin et dom Chamard; ils furent suivis de Rohrbacher, de l'abbé Darboy, de l'abbé Freppel, d'un abbé mitré de Hongrie, Mgr. Mislin, de l'abbé Arbellot en 1854, de la congrégation des rites (cardinal Patrizzini) en 1855, de l'abbé Darras, de l'abbé Hénault, de l'abbé Bellet¹), etc. La presse ultramontaine les acclama. Ils furent combattus, d'autre part, par quelques historiens laïques, M. d'Ozouville qui s'attaqua surtout à dom Piolin, Paulin Paris qui combattit M. Ravenez, Alfred Maury qui rejeta les arguments de M. Ch. Salmon, Aubé qui réfuta dom Chamard, etc. En outre, l'abbé Duchesne, le P. de Smedt, l'abbé de Meissas, l'abbé Casimir Chevalier, l'abbé Pascal, en dernier lieu l'auteur de la présente étude, l'abbé Houtin, soutinrent la thèse historique. Je ne cite des deux côtés que quelques-uns des principaux lutteurs. Finalement, l'issue de la bataille fut celle-ci: l'école historique, par la force de ses arguments, a fait triompher sa thèse dans les cercles savants; mais, dans la majorité du clergé et des fidèles, c'est la thèse légendaire qui se maintient et qui fait autorité. A méditer.

Il faut signaler quelques-uns des arguments et des procédés de l'école légendaire. L'abbé Faillon, originaire de Tarascon, « croyait la gloire de son pays intéressée à maintenir l'affirmation de l'apostolat de Marie-Madeleine et de ses compagnons dans sa province » (p. 9): on est très patriote à

¹) Voir, sur ce dernier, le numéro XXV de la *Revue*, p. 161-165; 1899.

Tarascon, et l'on sait de quoi ce genre de patriotisme est capable. Dom Guéranger soutint l'apostolicité par deux arguments: elle est plus conforme à la piété, disait-il, et elle est appuyée par la liturgie (p. 17). La liturgie, c'était le bréviaire romain; et le bréviaire romain, c'étaient les fantaisies du pape Grégoire dit le grand, centuplées des fantaisies du moyen âge. Quant à la piété, on la faisait consister à croire que les fondateurs des Eglises des Gaules avaient été les disciples immédiats et les amis du Christ: Martial de Limoges, l'enfant élevé par J.-C. et montré à la foule; Gatien de Tours, l'un des 72 disciples et un des bergers de la crèche (p. 121); St. Amadour, Zachée, qui serait venu sur la recommandation expresse de la Ste. Vierge, terminer ses jours en Gaule, accompagné de son épouse Véronique (p. 124); et Véronique n'était autre que l'hémorroïsse de l'Évangile, que J.-C. avait guérie (p. 108); etc. « Ah! mes frères, » s'écriait le 28 janvier 1900 Mgr Rumeau, évêque d'Angers et chancelier de l'université catholique (!) de l'Ouest, « vous le confesserai-je? Cette pieuse et naïve croyance, si elle s'accorde mal avec les rigoureuses données de la critique historique, comme elle a le don de plaire à mon cœur! Quel doux penser que J.-C. ait choisi la France pour son peuple d'adoption; qu'ayant décrété *de se placer lui-même au centre comme le Monarque, en lui révélant, en lui léguant son cœur*, il ait voulu préposer à la garde de ses frontières, au sommet des Alpes, au pied des Pyrénées, au rivage de l'océan, aux confins de la Méditerranée, les trois femmes qui avaient eu auprès de son adorable personne un rôle prépondérant: « Marie sa mère, sainte Anne son aïeule, et Madeleine de Béthanie », etc. (p. 126).

A côté de ce puéril pathos, citons un autre argument développé ainsi par un « maître » en théologie, que M. Houtin ne nomme pas: « On doit croire à l'apostolicité des Eglises comme à l'immaculée-conception ou à l'infailibilité du pape. Ces deux derniers dogmes n'ont été définis que récemment; mais, comme dans l'*Ipsa conteret caput tuum* il y a l'immaculée-conception, comme dans le *Tu es Petrus* et le *Pasce oves meas* il y a l'infailibilité pontificale, de même, l'*In omnem terram exivit sonus eorum et in fines orbis terræ verba eorum* (Rom. X, 18) renferme la révélation que les apôtres, sur l'ordre de N. S. J.-C., ont évangélisé le monde entier, connu des an-

ciens et y ont établi des pasteurs. La foi à l'apostolicité des Eglises *n'est donc pas une croyance libre, pas plus que ne le fut autrefois l'infaillibilité papale*; c'est le seul enseignement de l'Eglise, exprimé maintes fois dans la sainte liturgie, *lex orandi, lex credendi*, et nous devons nous attendre à le voir *bientôt défini*» (p. 81).

C'est sur cette exégèse et sur cette méthode d'interpréter les Ecritures et d'en faire sortir l'histoire, que se sont appuyés les Mexicains du XVII^e siècle pour soutenir que St. Thomas, qui a évangélisé «les Indes», a dû évangéliser de fait les Indes occidentales (p. 71). Donc il l'a fait!

Malheur aux critiques qui osaient combattre cette histoire et cette dogmatique! On les accablait «d'injures dévotes» (p. 45): on les traitait de jansénistes, de protestants, de rationalistes; on les dénonçait à leurs supérieurs ecclésiastiques, on suspendait leurs cours s'ils étaient professeurs, etc. Et la thèse légendaire, pendant ce temps-là, était prônée par les académies régionales, «sociétés d'admiration mutuelle où la critique n'est pas toujours en honneur» (p. 35). On affectait d'entourer les légendes et les falsifications d'un appareil scientifique imposant: «renvois à d'innombrables volumes, longues citations latines, jargon spécial, immenses préambules, attitudes gourmées, démonstrations boursoufflées, annoncées longtemps à l'avance et fréquemment remémorées» (p. 45). Les principales Revues du parti clérical battaient de la grosse caisse: *Revue des sciences ecclésiastiques, Etudes religieuses, Revue du monde catholique, Revue des questions historiques*, etc. Les professeurs des grands séminaires faisaient écho, et les élèves gobaient tout. Les mensonges passaient dans les Manuels officiels d'histoire ecclésiastique (Blanc, Darras, Richou, Rivaux, Doublet, 1850—1886), etc. (p. 81). De grandes éditions étaient lancées et avaient un succès de librairie dans le parti; les bibliothèques publiques leur étaient ouvertes. Et le tour était joué.

Bref, il faut lire cette étude substantielle et courageuse, dont la valeur dépasse de beaucoup le titre. C'est ici qu'on peut dire que le tableau sort du cadre. Les lecteurs attentifs y trouveront une quantité de suggestions, que le défaut d'espace ne me permet malheureusement pas de mettre en relief. Il serait bien à souhaiter qu'une troisième édition suivît, mieux

ordonnée et très augmentée. L'auteur doit avoir une quantité d'autres documents. Il rendrait un important service à l'histoire, en entrant dans tous les détails et en faisant toutes les citations nécessaires.

E. MICHAUD.

H. JOLY : **Malebranche** ; Paris, Alcan, in-8°, 1901, 5 fr.

Il est plus difficile d'apprécier exactement Malebranche que Pascal. S'il y a dans Pascal des lacunes et des erreurs, c'est qu'il n'était pas un théologien de profession ; renseigné par Arnauld et Nicole dans ses *Provinciales*, il a été, dans ses *Pensées*, inspiré par son génie philosophique, par sa foi, par ses sentiments et par sa sainteté plutôt que par ses connaissances théologiques, qui, il faut le reconnaître, n'étaient pas suffisamment étendues. Malebranche, au contraire, était un théologien de profession, et il semble que, comme tel, il aurait dû traiter les questions de son ressort avec plus de précision et d'exactitude. Tous deux mathématiciens, ils ont appliqué très diversement les mathématiques à l'étude de la religion : Pascal, avec son besoin d'évidence algébrique, a demandé à la philosophie de lui résoudre les grands problèmes de la vie morale et religieuse, et comme elle ne pouvait pas lui fournir une solution algébriquement évidente, il l'a accusée, ainsi que la raison, de faiblesse et d'impuissance, et il s'est tourné vers la foi chrétienne avec une ardeur d'autant plus grande, ardeur qui lui a fait outrer certaines paroles et même certains jugements. Malebranche, comme Descartes son maître, a pris dans les mathématiques la notion et les procédés du mécanisme, et les appliquant à l'homme et à l'univers, il a introduit dans les plus grandes questions de la théologie des points de vue mécaniques qui ne pouvaient pas suffire à les résoudre, en ce sens que, si la matière et les corps sont soumis dans leurs mouvements à des lois physico-chimiques, les âmes avec leur liberté se meuvent autrement et sont soumises à d'autres lois. C'est ce que Malebranche n'a pas assez bien vu, ou du moins n'a pas suffisamment expliqué : sa passion pour l'unité l'a souvent empêché de voir la multiplicité.

Quoi qu'il en soit, l'illustre Oratorien est un personnage extrêmement original et l'un des penseurs les plus personnels

et les plus modernes du XVII^e siècle. Quoiqu'il y ait en lui beaucoup de Descartes et quelque chose aussi de St-Augustin et de Thomas d'Aquin, il est par dessus tout lui-même, à la fois humble et fièrement indépendant, parce qu'il se sentait une conscience. Trop métaphysicien et trop mystique pour être populaire, trop obscur et trop contradictoire pour être compris et approuvé de tous les métaphysiciens eux-mêmes, il a été attaqué à peu près de tous les côtés, et de tous les côtés aussi il s'est défendu : ses polémiques avec Arnauld ont été très vives (deux hommes qui auraient pu si bien s'entendre !); Bossuet, qui a voulu le régenter et qui lui a lancé le jeune Fénelon en tirailleur, ne s'est réconcilié avec lui que lorsque Malebranche a attaqué le quiétisme; le chanoine Foucher, de Dijon, l'a critiqué; les jésuites ne l'ont pas épargné. « Qu'ils triomphent, a-t-il répliqué, je ne leur envie point cet honneur, pourvu que la vérité triomphe avec eux! » Rome a mis à l'index son *Traité de la nature et de la grâce* : « bureaucratie théologique de la cour de Rome », dit M. Joly (p. 39). Malebranche ne s'en émut aucunement et il se borna à répliquer : « Ce tribunal (de l'Inquisition) n'ayant point d'autorité en France, on y lira le Traité. Cela sera même cause qu'on l'examinera avec plus de soin, et si j'ai raison, comme je le crois, la vérité s'établira plus promptement. Aimons toujours cette vérité et tâchons de la faire connaître *per infamiam et bonam famam*, de toutes nos forces ».

Malebranche estimait que, s'il faut obéir passivement aux autorités temporelles chargées de veiller à la paix des sociétés, on a le devoir de discuter avec les puissances spirituelles chargées, elles, d'expliquer, non pas « brutalement », mais rationnellement et intelligiblement, la doctrine de l'Eglise (p. 41). C'était le point de vue entièrement opposé à celui qui règne aujourd'hui dans l'Eglise romaine, où l'autorité spirituelle du pape passe pour infaillible et ne discute pas, mais tranche « brutalement », tandis que, par son *Syllabus*, elle ameute ses fidèles et son clergé contre les autorités temporelles. Malebranche, qui a écrit : « L'évidence est préférable à la foi, car la foi passera, mais l'intelligence subsistera éternellement », estimait trop la raison et il l'a trop hautement glorifiée (p. 157 à 159) pour pouvoir admettre l'infailibilité d'un homme. L'infailibilité de l'Eglise, il la plaçait dans l'Eglise même, et non

dans le pape ; et de plus, il ne la séparait pas de la tradition universelle. « Il sera facile, a-t-il dit, de faire entrer les hérétiques dans les sentiments de l'*Eglise*, en leur représentant que l'infaillibilité est renfermée dans l'idée de toute *société divine*, et en leur expliquant *la tradition de tous les siècles*, s'ils en sont capables ».

Le grand défaut de la théologie de Malebranche, c'est qu'il n'y a pas accord, mais contradiction, entre la partie métaphysique, qui est la base même de son système (p. 55), et la partie morale, qui devrait en être la conséquence logique et qui en est la dénégation. Il a eu le tort de confondre l'être en général ou l'être indéfini avec l'Être infini ; de voir directement et immédiatement l'Infini dans toutes les idées abstraites ; de considérer même cette notion de l'Infini comme précédant toutes nos idées et comme la source d'où elles émanent (p. 58 à 60) ; on connaît sa preuve ontologique de l'existence de Dieu (p. 61). Il a eu le tort de ne pas harmoniser le rôle de la cause seconde et le rôle de la cause première ; de dire que la cause première, Dieu, fait tout ; qu'il fait lui-même l'efficace des actions des causes secondes, qu'il est « l'acteur » des relations qu'elles ont entre elles, qu'un être n'agit donc sur les autres que par Dieu. « Je ne tiens rien, a-t-il dit, de la *nature imaginaire* des philosophes, tout de Dieu et de ses décrets. Dieu a lié ensemble tous ses ouvrages, *non qu'il ait produit en eux des entités liantes*. Il les a subordonnés les uns aux autres *sans les revêtir de qualités efficaces*. L'âme n'est unie immédiatement *qu'à Dieu*. Toutes les créatures ne sont unies *qu'à Dieu* d'une manière immédiate. Elles ne dépendent essentiellement et directement *que de lui*. Comme elles sont toutes *également impuissantes, elles ne dépendent pas mutuellement les unes des autres* » (p. 89-91) ; etc. Que devient dès lors l'union de l'âme et du corps ? Que devient la liberté de l'âme ? Avec cette vision de toutes choses en Dieu et avec ces causes inefficaces ou purement occasionnelles, comment éviter logiquement le panthéisme et le fatalisme ? C'est ce qu'il est difficile de voir.

M. Joly s'est efforcé de constater que Malebranche a enseigné l'existence du libre arbitre (p. 137-147). Ce n'était pas difficile. Mais ce qu'il fallait constater et expliquer, c'est que, si de fait Malebranche a admis le libre arbitre, c'est *malgré*

sa métaphysique. Quand Malebranche enseigne que « Dieu seul est *la cause* de nos connaissances », que « lui seul est *la cause* des mouvements naturels de nos volontés », que « lui seul est *la cause* de nos sentiments, le plaisir, la douleur . . . », que « lui seul est *la cause* de tous les mouvements de notre corps », n'est-ce pas l'annihilation *logique* des causes secondes et de la liberté humaine ? M. Joly prétend expliquer et justifier ces exagérations et ces erreurs par une « comparaison » puérile, empruntée à une fausse et grossière interprétation de l'eucharistie. « Qui de nous, dit-il, *surtout quand on lui faisait apprendre en ses jeunes années le catéchisme*, n'a pas entendu expliquer (?) en termes solennels (!) ce mystérieux pouvoir (!) du prêtre faisant descendre (!) J.-C. dans l'hostie » (p. 146) ? C'est par cette leçon de catéchisme, et quelle leçon, qu'un philosophe prétend expliquer la philosophie de Malebranche !

C'est le moment de nous demander ce qu'il faut penser de l'étude de M. Joly, et si cette étude explique suffisamment la philosophie et la théologie de l'illustre Oratorien. Je regrette vivement de devoir répondre négativement ; j'avoue même que lorsqu'on a lu attentivement son volume, presque toutes les questions paraissent plus obscures qu'auparavant. C'est du moins ce qui m'est arrivé. Je désire être seul de mon avis. Certes, la faute n'en est pas entièrement à l'auteur, mais aussi aux questions mêmes, qui sont difficiles, et au langage même de Malebranche, qui est souvent compliqué. Toutefois celui de M. Joly me semble l'être plus encore ; et en le relisant, dans maints passages, on songe involontairement au « galimatias » que Malebranche a reproché à Arnauld. Ce n'est pas qu'il soit abstrait, mais filandreux et délayé sans clarté ni vigueur. Il eût fallu pour une telle étude une grande souplesse d'esprit et de plume, et surtout une entière impartialité. Or, l'auteur a manqué de l'une et de l'autre. Sa partialité contre les jansénistes est éclatante ; il veut les noircir à tout prix. A l'entendre, Messieurs de Port-Royal n'étaient qu'une « secte » (p. 192), et le jansénisme était « la première grande hérésie du monde religieux du XVII^e siècle » (p. 196). Pourquoi ? Parce que, selon M. Joly, le jansénisme enseigne le fatalisme (p. 199), bien qu'Arnauld ait admis « le mot liberté ». En vérité, présenter Malebranche comme ennemi du fatalisme et Arnauld comme partisan de ce même fatalisme, n'est-ce pas avoir deux

poids et deux mesures et pousser la partialité jusqu'au paradoxe ? La partialité de l'auteur pour Malebranche n'éclate-t-elle pas encore, lorsqu'il veut qu'on admire toujours sa « lumineuse » profondeur (p. 234), et lorsque, pour effacer ce qu'ont de gênant la vision en Dieu et les causes occasionnelles, il propose d'en faire « de purs symboles » (p. 281) ? Ce n'est que sur le terrain de la politique que M. Joly ose blâmer son héros d'avoir enseigné « le silence envers le pouvoir temporel » et la résignation envers les inégalités et les injustices sociales, suites du péché (p. 261-262).

A quoi ne poussent pas l'amour du rapprochement et la recherche de l'antithèse, quand il s'agit de discréditer un adversaire et de glorifier un ami ? M. Joly, qui voit « les deux grandes hérésies du monde religieux du XVII^e siècle » dans le jansénisme et dans le quiétisme, les rapproche pour mieux flétrir le jansénisme et les considère comme « deux branches parties d'un même tronc » (p. 197) ; et une fois dans cette voie, il parle du « triste et dur abbé de Saint-Cyran » et du « doux et tendre Fénelon ». Saint-Cyran a été très dur pour lui, c'est vrai, mais le « doux et tendre » Fénelon n'a-t-il pas été très dur contre les protestants et en général contre tous ses adversaires ?

Toutefois, M. Joly a manqué plus encore de souplesse que d'impartialité. On ne le voit que trop, lorsqu'il essaie de montrer en quoi Malebranche a été cartésien et en quoi il ne l'a pas été (p. 203-206) ; lorsqu'il essaie d'expliquer comment Malebranche a compris la mémoire, l'entendement, les sens, l'instinct, les esprits animaux, l'action de l'âme, la vision en Dieu, et même la liberté, même les rapports de la morale et de la métaphysique, même cette Raison universelle qui n'est que l'Ordre, et même cet Ordre qui est la Raison universelle. Tout cela me semble à refaire.

Heureusement les ouvrages *sur* Malebranche ne manquent pas ; mais ce qu'il faut lire plus encore, ce sont les ouvrages mêmes *de* Malebranche ; ils nous apprendront du moins le sérieux avec lequel nous devons envisager la vie et la science de la vie, et, en nous faisant mieux connaître l'homme de conscience que fut Malebranche, ils nous communiqueront peut-être un peu de hardiesse contre la tyrannie romaine et contre la routine théologique d'aujourd'hui.

E. MICHAUD.

J. LANGEN, Prof. Dr.: **Das vatikanische Dogma von dem Universal-Episkopat und der Unfehlbarkeit des Papstes in seinem Verhältnis zum N. T. und der kirchlichen Überlieferung;** Bonn, II. Ausgabe, 1876; — **Geschichte der Römischen Kirche, quellenmässig dargestellt;** Bonn, Cohen, 1881—1893, IV B.; — **Die Klemensromane, ihre Entstehung und ihre Tendenzen, aufs neue untersucht;** Gotha, 1890.

Nous nous empressons de compléter notre Notice nécrologique sur notre regretté *Langen* (p. 658—659), en publiant, sur quelques-uns de ses principaux ouvrages, cet extrait d'une Notice parue, sous la signature de M. le prof. L. K. Gœtz, dans l'*Allgemeine Zeitung* du 23 juillet dernier:

„Gleich Reusch war er ein Gegner der Aufhebung des Zwangscölibats für die altkatholischen Geistlichen, und als dieses 1878 von der Synode wirklich aufgehoben wurde, zog er sich in ziemlichem Umfang von dem altkatholisch-kirchlichen Leben — er hatte bis dahin mit seinen Kollegen abwechselnd Gottesdienst und Predigt gehalten — zurück.

Wie bei allen Führern des Altkatholizismus hatten auch bei ihm die kirchlichen Ereignisse des Jahres 1870, mit dem tiefen Einschnitt, den sie in dem Leben so vieler Katholiken wie der deutschen katholischen Kirche bedeuten, die Folge, dass er eine gründliche Revision seiner bisher gehegten theologischen und kirchlichen Anschauungen vornehmen musste. Diese Revision trug einerseits den Charakter der Ablehnung der Lehren und Theorien des Ultramontanismus, andererseits musste sie in irenischem Sinne zu einer grössern Annäherung an die von Rom getrennten Kirchen führen. „Durch grobe Abweichungen — schreibt Langen 1874 über diese Revisionsarbeit — von der altkirchlichen Lehre und Praxis, welche einen die ganze Welt bewegenden Kampf heraufbeschworen, hat die römische Kurie alle unbefangenen und wohlmeinenden Theologen zu einer sorgfältigen Untersuchung der historischen Grundlagen der kirchlichen Lehre veranlasst, Untersuchungen, welche, so Gott will, dazu beitragen werden, lang geschiedene, durch Politik, Parteihass und hierarchische Herrschsucht selbst in Feindschaft gegeneinander versetzte Teile der christlichen Kirche einander wieder näher zu bringen, vielleicht gar miteinander zu versöhnen.“ („Die Kirchenväter und das Neue Testament“, Vorwort, S. VI.)

So hat sich auch Langen in ganz hervorragender Weise an der grossen Aufgabe des Altkatholizismus beteiligt, auf rein historischem Weg die Nichtberechtigung des ultramontanen Lehrsystems nachzuweisen. Aus einem Exegeten wurde er ein Historiker. Sein erstes Werk in der Reihe dieser historischen Arbeiten, denen hinfort seine schriftstellerische Thätigkeit gewidmet war, ist sein Buch: „Das vatikanische Dogma von dem Universal-Episkopat und der Unfehlbarkeit des Papstes in seinem Verhältnis zum Neuen Testament und der kirchlichen Überlieferung“ (vier Teile in einem Bande, zweite Ausgabe, Bonn 1876). Er bietet da eine fortlaufende geschichtliche, von der patristischen Periode bis zur neuesten Zeit reichende Darstellung von der Auffassung, die die katholische Theologie von den Lehren des Vaticanums und den zu ihrer Begründung angeführten Bibelstellen gehabt hat. So ist dieses Buch gewissermassen ein geistiger Übergang von dem Exegeten Langen zum Historiker Langen. Durch Verbindung von Exegese und Historie sucht er urkundlich zu zeigen, dass die nach der Formulierung des Jesuiten Bellarmin vom Papste auf dem vatikanischen Konzil festgestellten Lehren von seiner eigenen Gewalt und Unfehlbarkeit nicht bloss nach der allgemein menschlichen und christlichen Denkweise, sondern auch nach den Grundprinzipien der katholischen Theologie als Irrlehren zu betrachten seien.

Insofern der Altkatholizismus, geschichtlich angeschaut, seinen äussern Ausgang von der Verwerfung der vatikanischen Dogmen genommen hat, ist dieses Buch Langens für den Altkatholizismus äusserst wertvoll als die wissenschaftliche Grundlage und zugleich der wissenschaftliche Nachweis der Berechtigung der katholischen Opposition gegen das Vaticanum. Langens Buch hat, und das charakterisiert wohl am besten den Wert und die Unanfechtbarkeit seiner Resultate, eine wissenschaftlich gehaltene Widerlegung nicht erfahren.

Die eingehenden patristischen Studien, die Langen damals zur Abfassung dieses Werkes machte, erzeugten ein anderes, dogmengeschichtliches, dem ersteren ziemlich parallel laufendes: „Die Kirchenväter und das Neue Testament. Beiträge zur Geschichte der Erklärung der wichtigsten neutestamentlichen Stellen“ (Bonn 1874). Er macht hier den Versuch, der zum erstenmal in der katholischen Theologie geschah, „an Mit-

teilungen aus der patristischen Litteratur zu zeigen, wie die dogmatischen Lehren und Anschauungen der Kirchenväter grossenteils aus der neutestamentlichen Doktrin sich naturgemäss entwickelt haben“ (Vorwort, S. V); er bot also ein möglichst anschauliches und relativ vollständiges, in keinem Punkte einseitiges Bild von den auf das Neue Testament gegründeten Anschauungen der Kirchenväter.

Das Hauptwerk seiner historisch-kritischen Arbeit nach dem Vaticanum ist seine vierbändige „Geschichte der Römischen Kirche, quellenmässig dargestellt“ (Bonn, Cohen, 1881—1893), die von den Zeiten der Apostel bis auf Innocenz III. († 1216) reicht. Das Werk verfolgt den Zweck, „wissenschaftlich, das ist durchaus thatsächlich, die Entwicklung der päpstlichen Macht bis zu ihrem unter Innocenz III. erreichten Gipfel vor Augen zu führen“. Es ist das Pendant zu seinem genannten Werk über das vatikanische Konzil; es soll in Ergänzung zu den dort gebotenen dogmengeschichtlichen Nachweisen von der Unberechtigkeit der vatikanischen Dogmen als möglichst aktenmässige Darstellung der Geschichte der römischen Kirche zu dieser dogmengeschichtlichen Entwicklung den thatsächlichen Hintergrund liefern.

Der erste Band des Werkes (Bonn 1881) reicht bis zum Pontifikate Leos I. Die Regierung Xystus' III. (432—440) bildete da, nach Langen, einen passenden Abschluss, „indem die gegen Ende des 4. Jahrhunderts aufkeimende Herrschaft des römischen Stuhles über die ganze christliche Kirche durch seinen Nachfolger Leo I. systematisch begründet und konsequent ausgebildet wurde, mit Leo I. also eine neue Epoche in der Geschichte der römischen Kirche beginnt“. Der zweite Band (Bonn 1885) behandelt die Päpste von Leo I. bis Nikolaus I., also den Zeitraum von 440 bis 858. Der Abschluss des zweiten Bandes bot sich hier dadurch, dass, „wie Leo I. systematisch das geistliche Papsttum begründete, so Nikolaus I. der erste Papst war im Stile des Mittelalters, der Begründer der Papstherrschaft über Fürsten und Völker“. Die Zwischenzeit von Nikolaus I. bis Gregor VII., 558—1073, behandelt der dritte Band (Bonn 1892), die Zeit von Gregor VII. bis Innocenz III., 1073—1216, der vierte Band (Bonn 1893). Mit Innocenz III. schliesst Langen seine Darstellung gemäss dem Zweck, den sie hat: die Entwicklungsgeschichte des Papsttums zu bieten.

„Das System, welches in der sogenannten Konstantinschen Schenkungsurkunde skizziert, in den pseudo-isidorischen Dekretalen weitläufig entwickelt, dessen Verwirklichung von Gregor VII. vergebens angestrebt wurde, ist von Innocenz III., soweit dies überhaupt möglich war, zur Ausführung gebracht worden. Erst im 13. Jahrhundert hatte der römische Bischof sich die Weltherrschaft erstritten. Die Innocenz folgenden Päpste aber konnten nur versuchen, ihre Macht auf der Höhe zu erhalten, auf welche die Vorgänger sie unter jahrhundertelangen Kämpfen hinaufgeführt. Dass unter Innocenz III. der Abschluss dieser Entwicklung fällt, zeigen die bald nachher erfolgten Kodifizierungen der Lehre und des Rechtes, welche die Päpste vertraten. Jene unternahm, wenn auch nur als eine Privatarbeit, die aber in der Folge von massgebendem Einfluss wurde, Thomas von Aquin in seiner „Theologischen Summa“. Diese geschah in der formellsten Weise durch die Päpste selbst in der Rechtssammlung des Corpus iuris canonici. Was in der Lehre wie im Recht bis zum 13. Jahrhundert schwankend und unbestimmt geblieben war, wurde nun unter päpstlicher Autorität festgestellt, wie denn auch Thomas zuerst die Lehre vom Papsttum dogmatisch behandelte. Die eigentlich päpstliche Ära in möglichster Vollkommenheit datiert seit jener Zeit. Damit ist freilich nicht gegeben, dass auch die Lehre vom Papsttum damals ihren Abschluss erreicht habe. Vielmehr erscheint es psychologisch erklärbar, dass mit dem Verfall der Macht die theoretischen Ansprüche wuchsen. Das Unfehlbarkeitsdogma wurde erst aufgestellt, als die weltliche Gewalt des Papsttums — nach Gregor X. „das Zeichen der allgemeinen Herrschaft“ — wohl für immer zusammenbrach.

In diesen Thatsachen liegt es begründet, dass, während Langen in dem Buche „Das vatikanische Dogma von dem Universal-Episkopat und der Unfehlbarkeit des Papstes in seinem Verhältnis zum Neuen Testament und der kirchlichen Überlieferung“ die Lehrentwicklung bis zur Gegenwart verfolgen musste, die geschichtliche Darstellung mit dem vorliegenden Bande (bis Innocenz III., 1216, reichend) ihren Abschluss findet.

Langen hat es 1892 in der Vorrede zum dritten Bande „von dem Erfolg dieses Werkes abhängig gemacht“, „ob demselben nach vielfach geäußerten Wünschen eine gedrängte Übersicht der weiteren Geschichte der päpstlichen Macht bis

zur Gegenwart sich anschliessen wird“. Es ist zu vermuten, dass das Manuskript dazu in seinem Nachlass vorhanden sei; ob es zur Veröffentlichung dieser Arbeit kommt, erscheint freilich zweifelhaft.

Über den wissenschaftlichen Wert dieses Hauptwerkes Langens genügt es, den urteilsfähigsten Kritiker zu vernehmen, Döllinger, der an Langen schon nach dem Erscheinen des ersten Bandes schrieb (bei Friedrich: J. v. Döllinger, III, 671): „Exegi monumentum ære perennius, können Sie mit besserem Rechte als manche Celebrität, der dieses Wort geliehen wurde, sagen. Ich hegte eine hohe Erwartung von dem Buch, seitdem ich erfahren hatte, dass Sie sich damit beschäftigten. Aber meine Erwartung ist übertroffen worden. Sie haben eine längst schon, aber besonders seit 1870 empfundene Lücke ausgefüllt. Kein ähnliches älteres oder neueres Werk kann irgendwie sich mit dem Ihrigen vergleichen. Und wahrscheinlich wird auch nicht leicht jemand nach Ihnen denselben Gegenstand in diesem Umfange zu bearbeiten unternehmen...“ Die Münchener Akademie der Wissenschaften wählte nach dem Erscheinen des vollständigen Werkes Langen zum korrespondierenden Mitglied; die Bestätigung der Wahl verzögerte sich anfangs etwas, geschah aber schliesslich doch.

Eine weitere Schrift Langens zur Entwicklungsgeschichte des Papsttums ist seine Monographie über: „Die Klemensromane“ (ihre Entstehung und ihre Tendenzen aufs neue untersucht, Gotha 1890), welche nach Langen Ende des 2. und Anfang des 3. Jahrhunderts entstanden und Umarbeitungen, beziehungsweise Bekämpfungen einer nicht mehr vorhandenen Grundschrift sein sollen, welche letztere die Übertragung des kirchlichen Primates auf Rom nach Jerusalems Untergang (135) verfochten habe.“

LI TAI: **Le mystère posthume**; Paris, Reinwald, in-18, 4 fr., 1901.

Traiter de la vie, de la mort, de la survie, de l'âme, en un mot du grand « mystère posthume », sous forme de dialogue amusant, dans lequel l'auteur cherche à faire de l'esprit, et quel esprit, c'est une chinoiserie de mauvais goût, que M. Li Tai

soit un vrai Chinois ou non. Il déclare qu'il est, avant tout, un « philalèthe », et certes nous n'en doutons aucunement. C'est précisément parce que nous croyons à sa loyauté que nous mentionnons son ouvrage dans cette Revue. A la première page, nous avons trouvé cette dédicace : « Dédié aux incroyables par un sceptique », et nous nous sommes réjouis à la pensée de prendre connaissance des arguments qu'un « sceptique » peut faire valoir dans une telle question. Malheureusement cette dédicace est trompeuse : car l'auteur n'est pas un sceptique, mais un matérialiste, qui a pour but évident de défendre la thèse matérialiste. Est-ce pour essayer de ridiculariser la thèse spiritualiste qu'il rattache la doctrine de l'âme à Anaximène, qui faisait tout dériver de l'air ou du vent (*anemos, animus, anima*) ? Il doit cependant savoir qu'elle consiste en une tout autre chose et qu'elle repose sur une tout autre base.

Cette première désillusion a été suivie d'une seconde, lorsque nous avons vu l'auteur confondre comme synonymes les mots *condition, cause, siège, organe*, etc. Toute sa doctrine matérialiste est construite sur cette confusion. Les faits d'anesthésie, de catalepsie, d'hystérie, d'apoplexie, de syncope, etc., qu'il cite, sont admis par les spiritualistes aussi bien que par les matérialistes. M. Li Tai en conclut que l'âme, ou conscience psychique, simple « formule syntéthique pour exprimer l'ensemble des phénomènes psychiques » (p. 120), est anéantie dans ces faits. Les spiritualistes en concluent, au contraire, que la faculté sensible peut, en certains cas, être entravée et ne pas se manifester, tout en pouvant reparaître dès que l'obstacle est levé.

Nous n'avons trouvé dans ce volume aucun argument nouveau en faveur du matérialisme. L'auteur est persuadé qu'en tirant ses conséquences des faits qu'il a racontés et qu'il a déclarés authentiques, il a fait acte de science, et que ce sont les spiritualistes qui interprètent ces mêmes faits « à leur guise » (p. 189). Il se trompe : car ses conséquences sont illogiques, attendu qu'elles violent le principe de causalité ; tandis que l'interprétation spiritualiste n'est pas autre chose que l'application du principe de causalité aux faits psychiques d'intelligence, de volonté et de conscience.

M. Li Tai déclare (toujours en positiviste qui ne veut

citer que des faits authentiques et qui n'interprète rien à sa guise): que la science enseigne « la supériorité de l'automatisme, même sur l'intelligence » (p. 164); que « l'homme se réduit, en fin de compte, à un tube digestif, organe qui est le point de départ et reste le centre indéplaçable de toute son activité *psychologique*, puisque ce sont les exigences de son ventre qui ont fait l'homme ce qu'il est » (p. 168); que « la conscience n'est qu'un accident de la pensée » (p. 174); que « ce qui est permanent, éternel, infini, c'est l'inconscience qui nous guette tout aussi bien personnellement que spécifiquement » (p. 177); que « les savants, penseurs et intellectuels de tous les pays... s'adonnent de plus en plus au *bouddhisme* en tant qu'affirmation de la réalité du nirvâna » (p. 188)!...

Décidément Anaximène et Cakyamouni étaient de grands savants, et la science de M. Li Taiï, docteur en médecine de Mi-chi-gan, est admirable!

E. M.

Jules MARTIN: **St. Augustin**; Paris, Alcan, in-8°, 403 p., 1901, 5 fr.

St. Augustin a été un des esprits les plus étendus et les plus compréhensifs de l'humanité: il a touché à toutes les questions de son temps, parce que toutes l'attiraient et que rien d'humain ne lui était étranger. C'était le grand publiciste de la fin du IV^e siècle et du commencement du V^e; ses nombreux écrits étaient comme le miroir et la somme des opinions du monde latin à son époque. Je dis « du monde latin », parce qu'il a connu très insuffisamment le monde grec, et plus insuffisamment encore le monde sémite; et même, dans sa connaissance du monde latin, que de lacunes en histoire et en philologie, et que de superficialité en sciences naturelles! C'était moins sa propre faute, il est vrai, que celle de son milieu, mais le fait doit être affirmé, et la vérité exige qu'on ne le grandisse pas démesurément, qu'on ne prenne pas toutes ses opinions personnelles pour des solutions indiscutables, qu'on reconnaisse même ses subtilités, ses jeux de mots, sa recherche de la pointe et de l'esprit et ses autres défauts.

Quoi qu'il en soit, il fut à la fois un Saint, un philosophe et un théologien. M. l'abbé Martin a évidemment voulu ne

l'étudier que comme philosophe, bien que, dans son étude, il ait touché en plus d'un endroit à des questions qui sont plutôt du domaine de la théologie. Il a divisé son étude en trois parties: 1° la connaissance, 2° Dieu, 3° la nature. Cette division semble étrange, parce que la connaissance n'est qu'une partie de la psychologie, que la psychologie rentre dans l'anthropologie et celle-ci dans la nature; en sorte que c'est par sa troisième partie qu'il aurait dû logiquement commencer. Mais fermons les yeux sur cette architecture défectueuse de l'ensemble, et voyons si nous pouvons nous en consoler par la perfection des parties.

Ici encore il faut constater d'assez nombreuses déceptions. Mais, avant tout, je veux rendre hommage à la patience avec laquelle l'auteur a fait ses recherches, à la somme incontestable de travail qu'il a dépensée, aux efforts qu'il a faits pour guider le lecteur à travers le dédale des œuvres si variées et même si décousues de St. Augustin. Même après les ouvrages de Flottes, de Nourisson, de Dupont et de plusieurs écrivains allemands, son ouvrage est utile, mais il ne les remplace pas, et voici pourquoi.

D'abord, les textes qu'il a cités ne sont pas les plus caractéristiques; ensuite, l'appréciation qu'il en a faite est trop souvent superficielle et même insuffisante; enfin, sa conclusion, au lieu d'établir le bilan de ce que St. Augustin a emprunté aux philosophes qu'il a connus, de ce qu'il a rejeté de leurs systèmes et réfuté, de ce qu'il a tiré lui-même de son propre fonds, des parties caduques de son œuvre, des parties restées fermes encore aujourd'hui, de l'influence que cette œuvre a exercée soit en bien, soit en mal, etc., sa conclusion, dis-je, est flasque et banale, sans indications précises, sans trait et sans attrait, et même plutôt de nature à éloigner des œuvres de St. Augustin les lecteurs qui seraient tentés de les étudier.

Je m'explique. St. Augustin étant revenu maintes fois sur les mêmes questions, s'est beaucoup répété. Ses critiques ne sauraient donc citer tous les textes qu'il a écrits sur telle et telle question; ils doivent faire un choix, mais le meilleur possible. M. Martin n'y a pas toujours réussi. Par exemple, p. 25, il cite un texte dans lequel St. Augustin démontre que l'insensé ne peut ni connaître la sagesse ni arriver à la conviction certaine d'avoir trouvé le sage, puis il ajoute: «Voilà

bien, sur ce sujet, la page la plus forte, et plus encore, la seule page totalement vraie que d'Aristote à Kant et au delà, un illustre philosophe ait écrite; elle contient l'histoire réelle de l'intelligence.» Or, j'en demande pardon à l'auteur, elle me paraît extrêmement banale. Que le lecteur veuille bien s'en assurer lui-même. — P. 76. St. Augustin a dit dans son livre *Du Maître*: «Quiconque peut voir (les choses intellectuelles) est, à l'intérieur, le disciple de la vérité, et au dehors, le juge de celui qui parle ou plutôt du discours lui-même.» M. Martin ajoute: «Les *Confessions* et la *Cité de Dieu* n'ont rien d'aussi fort et d'aussi précis.» Or, à mon avis, c'est la même banalité que précédemment. — P. 167. St. Augustin enseigne qu'«un mode de perception intellectuelle, bien supérieur à la réflexion philosophique, nous donne parfois dès cette vie une certaine intellection claire de l'essence divine». Certes le sujet valait la peine d'être prouvé. Or M. Martin se borne à dire qu'il y a sur cette vision intellectuelle «trois passages essentiels», et ce qu'il en cite ne contient absolument rien d'«essentiel», mais seulement des assertions sans preuve.

En outre, lorsque M. Martin cite un texte de St. Augustin difficile à comprendre, il est rare qu'il cherche à l'éclaircir et à l'approfondir, il est rare surtout qu'il se permette de le critiquer. Je comprends ce respect; mais tout en respectant profondément St. Augustin, ne doit-on pas, dans une œuvre de critique philosophique, aller autant que possible au fond des choses pour le profit de la vérité? *Amicus Plato, magis amica veritas*. M. Martin n'a pas craint d'émettre ses propres critiques en ce qui concerne l'immortalité de l'âme, la liberté et la grâce, l'optimisme, la tolérance, etc. «Le raisonnement (sur l'immortalité de l'âme) longuement développé est faible, embarrassé, subtil, transformé parfois en jeu de mots» (p. 157). A propos de la liberté: «St. Augustin n'a pas étudié uniquement pour elle-même la question de la liberté... C'est un point qu'il aurait dû mieux approfondir» (p. 177). A propos de la coopération de la liberté et de la grâce: «La question est parfaitement formulée; St. Augustin y répond par des considérations peu claires, peu directes, desquelles enfin il ne se montre guère satisfait» (p. 203). A la p. 249, M. Martin signale, «sur le faux, une discussion trop subtile et trop embrouillée». C'est fort bien. Mais ce qui paraît, sinon plus subtil, du moins

plus embrouillé, c'est ce que M. Martin écrit (p. 384—388) sur la tolérance et l'intolérance, à propos de l'intolérance de St. Augustin; non pas que je désapprouve toutes ses opinions, mais il aurait dû mettre plus de précision dans les distinctions que cette question compliquée exige.

Les questions particulièrement difficiles auxquelles St. Augustin a touché, comme celles des trois personnes divines, de la prescience et de la prédestination, de la grâce et de la liberté, n'ont pas été assez éclaircies par M. Martin; il n'a pas produit tous les textes, peut-être gênants pour lui, qu'il aurait dû produire en critique impartial; même au simple point de vue bibliographique, qui semble cependant lui être très cher, il a bien cité, « pour une exposition sévèrement augustinienne de la doctrine » de la grâce, les ouvrages de Norris, Bossuet, Petau, Fénelon, Thomassin (p. 188), mais aucun des ouvrages de Jansenius, d'Arnauld, de Nicole, de Pascal, de Quesnel, etc. Dira-t-il que les « jansénistes » n'étaient pas dans la doctrine augustinienne? C'est du moins ce qu'il aurait fallu démontrer, pour éviter le reproche de partialité. A la page 220, il dit: « Baius et les jansénistes reprenaient sur ce point la doctrine de St. Augustin et ils la poussaient à un excès que St. Augustin n'autorise pas. Car, selon Baius et les jansénistes, *il faut nier la liberté et il faut admettre une vraie réprobation.* Les infidèles sont donc, *en vertu d'un décret divin, de véritables et d'absolus réprouvés; ils font le mal toujours et par nécessité formelle.* » Voilà, certes, de graves assertions. Comment M. Martin, qui, encore une fois, pousse si loin le scrupule des indications bibliographiques, a-t-il pu oublier, en pareil cas, de fournir *une seule* indication pour justifier ses accusations? On voit le parti pris moliniste et jésuitique jusque dans les théologiens qui semblent cependant admirateurs de St. Augustin, tant leur crainte de déplaire à Rome est grande, ou tant le point de vue romaniste a pénétré leur esprit. Il importe de noter ce parti pris jusque dans une simple question de bibliographie historique. M. l'abbé Houtin, dans son histoire de la controverse de l'apostolicité des Eglises de France au XIX^e siècle, a montré plus de courage et d'impartialité.

Bref, cet ouvrage, malgré des mérites incontestables, est donc loin d'être le dernier mot sur la philosophie de St. Augustin.

E. MICHAUD.

ROCHOLL, Dr. H., Konsistorialrat in Hannover: **Anna Alexandria, Herrin zu Rappoltstein, eine evangelische Edelfrau aus der Zeit der Reformation im Elsass.** Auf Grund archivalischer Dokumente. (Herausgegeben vom Verein für Reformationsgeschichte.) Halle a. S., Niemeyer, 1900.

Konsistorialrat Dr. Rocholl hat uns bereits mit mehreren bemerkenswerten Publikationen über elsässische Reformationsgeschichte beschenkt. Würdig reiht sich ihnen vorliegende Schrift über Anna Alexandria, Herrin zu Rappoltstein, an. Die Herren von Rappoltstein sollen ihren Ursprung herleiten von einem Markgrafen von Spoleto, welcher zur Zeit des Streites zwischen den Welfen und Ghibellinen aus Italien vertrieben wurde. Das Geschlecht war nicht nur wegen seiner Bestrebungen für Kunst und Wissenschaft, sondern auch wegen der Dienste, die es der römischen Kirche leistete, bekannt. Im Anfange der Reformation war Wilhelm II. das Haupt des alten Stammes. In der festen Meinung, dass die aufkeimende Reform auf kirchlichem Gebiete die Mutter der Revolution sei, trat er mit Aufbietung aller Kräfte den Reformbestrebungen im oberen Elsass entgegen. Die offenen Bekenner der neuen Lehre warf er ins Gefängnis, überlieferte sie dem Feuertode oder dem Schwerte. Anders sein Sohn Ulrich. Im Herzen der Reformation zugeneigt, wagte er es unter den Augen des strengen Vaters nicht, sich offen zu erklären. Eine Genugthuung war es ihm jedoch, sich im Heiligtum des Herzens eins zu wissen mit seiner Gemahlin Anna Alexandria, die aus dem fürstlichen Grafengeschlechte von Fürstenberg stammte. Sie war eine seltene Frau; die Chronisten jener Zeit sprechen von ihr wie von einer Heiligen. Ihr Sehnen war, das, was sie selbst innerlich erlebt, auch andern mitzuteilen und Gottes Wort und Namen auszubreiten. Schon 1531 verwitwet, übernahm sie neben der Erziehung der Kinder die noch schwerere Aufgabe, die Sache der Reformation weiterzuführen. Aber erst nach dem Tode ihres Schwiegervaters Wilhelms II. konnte sie freier auftreten. Trotzdem war auch jetzt wegen der herrschenden schmalkaldischen Wirren an eine Einführung der Reformation nicht zu denken. Erst nach dem Augsburger Religionsfrieden wagten es Anna Alexandria und ihr im Reformationseifer ihr nachstrebender Sohn Egenolph, hie und da im Lande evan-

gelische Prediger einzusetzen. Unterstützt wurden beide hierin von dem aus Reichsweier vertriebenen Superintendenten Matthias Erb. Als Kaiser Ferdinand an den jungen Herrn von Rappoltstein ernste Drohbriefe sandte, richtete Anna Alexandria, fürchtend, dass diese Drohungen ihren Sohn einschüchtern könnten, eine mütterliche Vermahnung an ihn, die „ein Muster eines christlichen Regentenspiegels“ ist und wohl verdiente, als ein Kleinod der deutschen Litteratur in unsern Lesebüchern eine Stelle zu finden. Der Sohn blieb gleich seiner tapfern Mutter standhaft, und 1560 wurde, da die Bürgerschaft wegen der Lehensabhängigkeit vom Hause Österreich die Reformation nicht annehmen durfte, eine „evangelische Hofkirche und Hofgemeinde“ begründet. Und so war ein Centralpunkt für die reformatorische Thätigkeit geschaffen, von dem viel Segen für die Unterthanen ausging. Anna Alexandria starb im Jahre 1581. Solche Arbeiten, die aus dem Staub der Archive so lebensfrische, kernige Gestalten erstehen lassen, sind sehr dankenswert; sie dienen nicht dem Augenblick, sie sind ein *κτῆμα ἐς αἰεί*.

Pfr. SCHIRMER.

SOUCHON, Martin: **Die Papstwahlen in der Zeit des grossen Schismas.** Entwicklung und Verfassungskämpfe des Cardinalats von 1378—1417. Zwei Bände in 8°. I. Bd. 1378—1408. VIII u. 300 S. II. Bd. 1408—1417. V u. 330 S. Braunschweig, bei Benno Gœritz, 1898—1899.

Das zweibändige Buch von Martin Souchon: Die Papstwahlen in der Zeit des grossen Schismas 1378—1417, behandelt einen kleinen Abschnitt der Geschichte einer römisch-kirchlichen Institution, aber es erhebt sich doch in seinem Wert für die allgemeine Erkenntnis der inneren Entwicklung der römischen Kirche und ihrer Verfassung weit über das Niveau einer nur wenigen verständlichen und zugänglichen Specialarbeit. Die Quintessenz der Ausführungen Souchons, die allgemeinen Resultate, zu denen seine Geschichtsdarstellung führt, ist von allgemeiner Bedeutung für die klare Anschauung von geschichtlichen Bewegungen, die in frühern Jahrhunderten in der Verfassung der römischen Kirche noch möglich waren und stattfanden.

Das Buch Souchons, die Fortsetzung eines vor 10 Jahren über die Papstwahlen von Bonifaz VIII. bis Urban VI. (also von Beginn des 14. Jahrhunderts bis zur Entstehung des Schismas im Jahre 1378) erschienenen Werkes des gleichen Verfassers, giebt im ganzen genommen die Geschichte des Kardinalskollegiums während des Schismas, in den Jahren 1378 bis 1417. Richtiger gesagt: Die Geschichte *der* Kardinalskollegien, denn im ersten Buch behandelt er das Kardinalskolleg und seine Geschichte der römischen Obedienz von 1378—1408, das zweite Buch ist der Geschichte der avignonischen Obedienz von 1378—1408 gewidmet, während im dritten Buch die Obedienz der vereinigten Kardinalskollegien von 1408—1417 geschildert ist, die ihr Ende in der Wahl Martins V. zu Konstanz 1417 findet.

Die Geschichte des grossen Schismas findet also hier eine Darstellung unter *dem* Gesichtspunkt vor allem, wie weit die Kardinäle an ihm beteiligt und thätig sind. Die Darstellung selbst ruht sichtlich auf den eingehendsten Quellenstudien, die bei einer so verzwickten Materie und dem verschiedenen durch den Parteistandpunkt bedingten Wert der Quellen einerseits um so mühsamer sind, andererseits aber in vorliegendem Buch *den* Eindruck machen, dass wir es mit einer auf sicherer Basis aufgeführten objektiven Darstellung zu thun haben. Die Forschung geht in breiter Ausführlichkeit auf alle Detailfragen ein, die sich ergeben, und sucht über alle Einzelheiten der Beteiligung der Kardinäle an den Wirren des Schismas und den Versuchen zu ihrer Lösung Klarheit zu verschaffen. Wenn auch nach dem Urteil des einen oder andern der Verfasser in ganz speciellen Vermutungen und Kombinationen manchmal ziemlich weit gehen mag, so verdanken wir dieser eindringenden Detailarbeit doch manche scharfumrissene Zeichnung der Zustände, Charakteristiken der treibenden Elemente dieser Kampfperiode, Bewertungen der Thätigkeit einzelner Personen, der Päpste, der hervorragenderen Kardinäle, Schilderungen damaliger führender Geister, Begründungen religiöser Hauptströmungen, die in der Zeit des Schismas eine grosse Rolle spielten, wie sie in dieser quellenmässigen Begründung von dem Verfasser zum erstenmal geboten werden. So ist das Buch eine wertvolle, erschöpfende Darstellung, die die Geschichte des Schismas in manchen Punkten anders als bisher

und wohl endgültig festzustellen berufen sein wird. Denn wenn auch Spezialistenfleiss und -spürsinn in dem oder jenem Einzelpunkt zu einem andern Resultat gelangen mag, zu *den* bekannten wissenschaftlichen Ergebnissen, die haarscharf beweisen, dass $4 + 5 = 9$ sind, nicht, wie der Vorarbeiter auf dem gleichen Gebiet meinte, $4^{1/2} + 4^{1/2} = 9$, an dem allgemeinen Wert der Resultate Souchons wird das wenig ändern.

In diesem allgemeinen Wert aber liegt die Bedeutung, die Souchons Buch für das Verständnis der inner-römisch kirchlichen Entwicklung im allgemeinen hat.

Die Epoche der Geschichte des Kardinalates, die Souchon schildert, ist für die Geschichte der römischen Kirchenverfassung von grosser Tragweite, und Souchons Resultate sind daher von Wert für die Beurteilung des Entwicklungsganges, den die römische Kirche genommen hat. Die Geschichtsforschung hat sich in den letzten Jahren ziemlich eingehend mit dem Kardinalat, seiner Geschichte und seinem inneren Wesen beschäftigt. Die Entstehung des Kardinalskollegiums, seine Thätigkeit und Stellung im Rahmen der Kirchenverfassung, das Verhältnis von Kardinalat und Primat ist dargestellt worden, auch sein inneres Wesen, seine Finanzverwaltung ist untersucht worden. Und da ist zu dem im Vorjahre erschienenen Werke P. M. Baumgartens über die Finanzverwaltung des Kardinalskollegiums für die Zeit von 1295—1437 Souchons Buch eine Art Pendant. Es bietet die Geschichte der Stellung, die das Kardinalat den andern handelnden Faktoren der Christenheit in der Zeit des Schismas gegenüber eingenommen hat. Zwei der hier zu machenden Abschnitte: das Kardinalat und die öffentliche Meinung zur Zeit des grossen Schismas, und das Kardinalat und sein Verhältnis zum Konzil von Konstanz, das das Schisma beendigte, haben relativ geringere, weil nur zeitweilige und vorübergehende Bedeutung gegenüber dem Hauptthema des Buches: das Kardinalat und das Papsttum.

So ist also der eigentliche Gegenstand des Werkes die Entwicklung des Kardinalats gegenüber dem Papsttum, das Verhältnis des Kardinalats zum päpstlichen Primat, die Kämpfe, die diese beiden Verfassungsinstitutionen der römischen Kirche miteinander in den Jahren von 1378—1417 ausgefochten haben. Unter den Streitpunkten, die ständig wiederkehren, sind wieder einige für die Geschichte der Entwicklung der römischen

Kirchenverfassung von geringerer Bedeutung, es sind diejenigen, die die Einkünfte der Kardinäle betreffen, sowie die Mitwirkung bzw. Zustimmung der Kardinäle bei Kreierung neuer Kardinäle. Der Punkt, auf den alles Gewicht zu legen ist und in dessen gründlicher Darstellung ein Hauptwert des Souchonschen Buches liegt, ist: welches ist die Stellung des Kardinalskollegiums als Verfassungskörpers neben dem Papst, welche Rolle hat es neben dem Papst in der Regierung der Kirche?

Was Souchon darüber bietet, ist die Schilderung des Kampfes zwischen dem Absolutismus der Päpste und dem Konstitutionalismus der Kardinäle. In diesem Gegensatz, in dem Konflikt, in dem die konstitutionellen Interessen der Kardinäle mit der absolutistischen Regierungsweise Urbans VI. (1378—1389) von Anfang seines Pontifikates an gerieten, lag die ganze Kirchenspaltung begründet, und während der ganzen Zeit des Schismas währte mit wechselndem Erfolg das Ringen der Kardinäle mit den Päpsten, einen verfassungsmässigen Anteil an der Kirchenregierung zu bekommen. Der Kampf, den da die Kardinäle um Erlangung der Stellung einer konstitutionell berechtigten Körperschaft neben dem Papste führten, ihr ständiges Ringen, sich die Rolle eines aufsichtsführenden Staatsrates neben dem Papste zu schaffen, ihr Streben, ein *Recht* darauf zu haben, auf die Kirchenregierung einen massgebenden Einfluss zu üben, all dieser hin und her wogende Kampf, wie ihn Souchon im einzelnen vorführt, gehört der Geschichte an.

Ziehen wir aber aus dieser Quintessenz das Facit, so lautet es, dass der ganze Kampf umsonst war. Die Entwicklung der römischen Kirchenverfassung ist *die* geworden, dass der Absolutismus Herr geblieben ist über den Konstitutionalismus. Das ganze mächtige Ringen des Kardinalskollegiums hat für die Folgezeit, für die Weiterentwicklung der Kirchenverfassung und vollends für ihre gegenwärtige Form neuesten Datums vom 18. Juli 1870 keinen bleibenden Wert gehabt. Wenn man mit diesem thatsächlichen geschichtlichen Ausgang vor Augen das Kämpfen und Streiten jener Jahrzehnte betrachtet, so überkommt einen eine gewisse Wehmut über den Weg, den der abendländische Katholizismus auch da eingeschlagen hat. Was damals als päpstlicher Anspruch gegenüber dem Kardinalskollegium dieses in helle Aufregung versetzte und einen Kampf entflammte, in dem die gelehrtesten Geister der Zeit

als für heiliges Recht der Kardinäle fochten, das ist heute der selbstverständliche Zustand, der bei der Ausbildung der römischen Kirchenverfassung gar nicht anders zu denken ist. An Stelle des konstitutionellen Lebens, für das damals die Kardinäle fochten, ist heutzutage der alles ertötende Absolutismus getreten.

Wie damals, so spielt auch heute bei der Bewertung der Stellung der Kardinäle neben dem Papsttum die finanzielle Frage, so wichtig sie manchmal bei der Kreierung eines Kardinals zu sein pflegte und so grosse Opfer sie manchmal von einem Staat verlangt, doch keine wesentliche Rolle. Für die Beantwortung der Frage, ob Konstitutionalismus, ob Absolutismus, sind auch die mancherlei Privilegien der Kardinäle von keiner Bedeutung. In allen solchen Kleinlichkeiten, als roter Hut, rotes Biret, Ring mit Saphir, weisse damastseidene Mitra, rote Pferddecke, Baldachin und — last not least neben manchem anderen — den seidenen Ombrellino, kommt, wie auch in den anderen oft kleinlich nichtigen Stücken der römisch-kirchlichen Kleiderordnung, für den, der die Sache etwas gründlicher anschaut und auf die ihr zur Basis dienenden Dinge blickt, das spezifische Wesen der römischen Kirche und ein Stück der ihr innewohnenden Macht über kleine Geister so recht zur Geltung. Auch der Anspruch der Kardinäle, bei der Kreierung eines Kandidaten mitzuwirken, ist von verhältnismässig geringer Bedeutung gegenüber dem Hauptstreben nach Mitregierung der Kirche. Ihre Wünsche werden auch heute noch die einzelnen Parteirichtungen im heiligen Kollegium bei Kreierung neuer Porporati vorher schon im stillen nach Kräften zu verwirklichen suchen, die Frage des Papstes an die Kardinäle aber, ehe er mit der Autorität des allmächtigen Gottes, *der* der heiligen Apostel Petrus und Paulus und mit seiner die neuen Kardinäle kreiert und publiziert, die Frage: *quid vobis videtur?* hat lediglich formelhaften Wert, sie ist eines der mancherlei Stücke in der Kurialsprache, die im Laufe der Zeiten in Übung geblieben sind, obwohl ihr eigentlicher Sinn ganz verloren gegangen ist.

Der Hauptpunkt, wenn wir den Vergleich ziehen zwischen dem damals vom Kardinalat Erstrebten und dem, was wir heute als Resultat der geschichtlichen Entwicklung vor uns haben, ist auch wieder: welchen Anteil haben die Kardinäle

an der Regierung der Kirche, und üben sie ihn neben dem Papst als Recht aus?

Die einfache Antwort ist da: von einem eigentlichen *Recht* des Kardinals neben dem Papst, im wirklichen Sinn des Wortes und Begriffes „Recht“, kann heutzutage keine Rede mehr sein. Die Rechte der Kardinäle sind wie die der anderen Zwischenstufen der römisch-kirchlichen Verfassung untergegangen im grossen Meer der unumschränkten Gewalt des Papstes. Ultramontanerseite drückt man das etwas schonender aus mit den Worten: die Verfassung des Kardinalskollegiums beruhe auf Gewohnheitsrecht, habe aber wegen der unumschränkten Gewalt des Papstes nur geringe Bedeutung. Was die Kardinäle in der von Souchon behandelten Epoche ihrer Geschichte mit so viel Eifer erstrebten, das freie Beratungsrecht als Grundlage und Voraussetzung ihrer Mitregierung der Kirche, das ist ihnen durch den fortschreitenden Absolutismus entrissen worden; sie dürfen sich ohne Erlaubnis des Papstes weder zu Beratungen noch zu gottesdienstlichen Feierlichkeiten versammeln.

Und wenn auch in unseren Tagen Leo XIII. noch so sehr, im Gegensatz zu seinem Vorgänger Pius IX., gleich in seiner Konsistorialallokution vom 28. März 1878 seinen Entschluss verkündigte, auf den Rat und die Weisheit der Kardinäle vertrauen zu wollen, und sie eindringlich um ihre Mitwirkung bei der Leitung des ihm unterstellten Volkes bat, da er sie, die ehemaligen Genossen der Ehre, jetzt als seine Helfer bei seinen Arbeiten und Plänen ansehen und in der Erledigung der kirchlichen Angelegenheiten als Genossen behandeln wolle, so darf man das in seiner Tragweite nicht höher als so viele andere kuriale Phrasen, in deren Anwendung Leo XIII. Meister ist, bewerten, nämlich eben als Phrasen. Denn rechtlich ist nach römischer Lehre der Papst niemals an den Rat, geschweige denn an den Konsens des heiligen Kollegiums gebunden.

Also darin liegt der Wert des Buches von Souchon, den es über die Bedeutung einer kirchengeschichtlichen Specialarbeit hinaus hat: es zeigt uns an einem wichtigen Punkt römisch-kirchlichen Lebens, wie die kirchlichen Ideale früherer Zeiten, um die man heiss stritt, im Laufe der Geschichte begraben werden mussten. Ein Vergleich von damals und heute lehrt, wie der altkirchliche Konstitutionalismus erschlagen worden ist vom Absolutismus. Und aus den Resultaten des

Buches gewinnen wir mit die Antwort auf die Frage, die wir bei der Prüfung moderner römisch-kirchlicher Institutionen so oft erheben können: ist die römische Kirche der Gegenwart, mit ihrer am 18. Juli 1870 festgelegten Verfassung, wirklich noch *der* konsequente Ausbau des Planes, den die alte Kirche vor Augen hatte und in dessen Rahmen sie sich organisch entwickelte?

Bonn.

Leopold Karl GÆTZ.

STRÜMPFEL, Emil: **Was heute jedermann von der Mission wissen muss.** Herrn Dr. theol. G. Warneck, Professor der Theologie in Halle a. S., gewidmet. Berlin, Warneck, 1901.

DÖRING, Paul: **Morgendämmerung in Deutsch-Ostafrika.** Ein Rundgang durch die ostafrikanische Mission. Herrn Pastor Dr. v. Bodelschwingh gewidmet. Berlin, Warneck, 1901.

Missionen sind so alt, als das Christentum selbst. Die Apostel sind von Jesus Christus in die ganze Welt, zu allen Völkern ausgesandt worden. Diese Sendung hat bis heute ihre Geltung, denn mehr denn 800 Millionen stehen noch ausserhalb des Reiches Gottes. Die katholische Kirche hat frühzeitig der Mission ihr besonderes Augenmerk zugewandt. Luther hat die Ausbreitung des Reiches Gottes über die Grenzen der Kirche hinaus nicht ins Auge gefasst; wohl aber hat Erasmus in seinem *Ecclesiastes* oder *Concionator evangelicus* seine Stimme für die Mission erhoben. Ein erster Versuch, der 1555 von Genf ausging, und zwar nach Brasilien, missglückte. Der erste wirkliche evangelische Missionar begann 1646 seine Thätigkeit unter den Indianern Nordamerikas; es war der Puritanerpastor John Eliot. Heute ist die evangelische Mission in allen Erdteilen in rastloser Arbeit für das Reich Gottes thätig. Einen schätzenswerten Einblick in diese Arbeit gewähren uns die Schriften von Strümpfel und Döring. Die erstere Schrift stellt sich folgende Fragen: 1. Warum treiben wir Mission? 2. Wie wurde die heutige Missionszeit vorbereitet? 3. Was leistet die evangelische Christenheit für die Mission? 4. Wo arbeitet die evangelische Mission? 5. In welcher Weise arbeitet die Mission? 6. Was hat die evangelische Mission bis jetzt erreicht? 7. Mit welchen Hemmnissen kämpft die evangelische

Mission? 8. Was hat in der Heimat zu geschehen? Strümpfel beantwortet diese Fragen in klarer, erschöpfender Weise. Wir ersehen daraus die Riesenarbeit der evangelischen Mission in aller Welt: 6618 Missionare, davon fast 900 aus Deutschland, und 3200 Missionarinnen, die hauptsächlich dem weiblichen Geschlechte der Heiden sich widmen, sind an der Arbeit. Aus der jungen Heidenchristenheit selbst sind 4000 ordinierte Pastoren und 65,000 nicht ordinierte Gehülfen, Evangelisten und Lehrer hervorgegangen. Die Zahl der evangelischen Heidenchristen beträgt 11,323,000. — Während uns Strümpfel eine Weltüberschau über die evangelische Mission giebt, führt uns *Döring* nach Deutsch-Ostafrika. Wir besuchen mit ihm Tanga, Dar-es-Salam, Kissarawe, Maneromango, Usambara, Wuga, das Land der Wambugu, Hohenfriedeberg, Neu-Bethel. Er erzählt uns in fesselnder Weise von dem Leben in Ostafrika, führt uns in Schule und Kirche, macht uns bekannt mit dem Charakter der Eingeborenen, berichtet von Freud' und Leid, Kampf und Sieg. Beide Schriften sind mit orientierenden, schön ausgeführten Bildern reich geschmückt. Wir empfehlen beide angelegentlich jedem, der für die Mission ein Interesse hat, — und das muss doch jeder Christ haben, der es nicht bloss dem *Namen* nach ist!

Pfr. SCHIRMER.

Petites Notices.

* James CHRYSTAL, M. A.: *Authoritative Christianity. The Third Ecumenical Council, Ephesus, A. D. 431. Part 1, Acts II and III; New Jersey, U. S. A., 1901. (Texte anglais.)* — Les notes sont nombreuses. On remarquera les deux suivantes sur l'eucharistie: — P. 19, note 72: « Nestorius injured many by leading them in his lifetime into a denial of the Incarnation and into making Christ a mere man, and into worshipping that mere man in heaven and in the Eucharist, and into eating him in the Eucharist, and during it he gave occasion for the establishment of the heretical sect of the Nestorians, and the creature-worship (*ἀνθρωπολατρεία*) and cannibalism (*ἀνθρωποφαγία*) which he taught have, *in a modified form*, spread into the Greek and Roman Communion. For while they reject some of the Nestorian errors regarding Christ, as, for instance, the denial of the Incarnation, they nevertheless hold with him to the cannibalism

of eating the substance of Christ's humanity in the Eucharist, and, besides, Rome holds to his error of worshipping Christ's mere humanity, as for instance in her worship of the Sacred Heart, and both Rome and the Greeks even worship other creatures less than Christ's humanity, that is, saints, &c., and in image worship are far worse than the Nestorians, though on the details of such errors they quarrel endlessly. It should be added that both Nestorius' and Kenrick's worship of Christ's humanity was *relative* to God the Word. The facts on that are told in vol. I. of *Ephesus* in this Set, pages 332-343, note 679.» — P. 98, note 3: «From the foregoing parts of this Act III., it is clear that *all* the First Act was read to the Legates of Rome, including not only its decision on the Incarnation, but also on *Man Worship* (ἀνθρωπολατρεία), that is *the worship of a human being*, and on *Cannibalism* (ἀνθρωποφαγία) in the Eucharist, *Economic Approbation*, and everything else in Act I. And what follows shows that the Roman Legates formally and most clearly accepted the decisions of the Council in that Act on those topics and on every other, so that Rome did most plainly commit herself then to a condemnation of the worship by bowing, invocation, or in any other way of *Christ's mere humanity*, the highest of all mere creatures, as all admit, and much more to the condemnation by necessary implication of the service by bowing, invocation, or in any other way of *any lesser creature*, be it the Virgin Mary, any other departed saint, or any angel or archangel, and much more to the condemnation of the worship, by bowing, kissing, incensing, or in any other way of *mere inanimate things*, such as crosses painted or graven, pictures, graven images, relics, altars, communion tables *and all other mere inanimate things*; and also to the condemnation of *Cannibalism* in the Eucharist, and hence also, by necessary implication, to the condemnation of Transubstantiation and Consubstantiation both which assert said Cannibalism, and include it as a part of their real substance presence dogma.»

* Aug. DIECKMANN: *Die christliche Lehre von der Gnade*; Berlin, Schwetschke, 1901, 8 M. — Cet important ouvrage, très étudié et très savant, dédié aux professeurs d'Iéna, MM. Hilgenfeld, Nippold, Seyerlen et Siegfried, n'est pas simplement, comme son titre pourrait le faire croire, une étude sur la grâce; il en-

visage la grâce non seulement en elle-même, mais encore dans sa source, dans ses canaux et ses moyens d'action et surtout dans ses effets; prédestination, incarnation, rédemption, justification, rien n'est oublié. C'est une véritable apologie du christianisme même. L'auteur a surtout puisé dans la Bible, et un de ses buts a été de réfuter les idées de Ritschl sur la justification. On le lira avec fruit, car il touche aux mystères même du christianisme.

* V. ERMONI: *L'Eglise romaine en face de l'Eglise grecque schismatique* (Extrait de la Revue anglo-romaine); Paris, Pousielgue, 1896, 63 p. — Cette étude a pour but de réfuter la Lettre encyclique que le patriarche Anthime de Constantinople a publiée, en août 1895, en réponse à celle de Léon XIII du 20 juin 1894. Léon XIII invitait les prétendus « schismatiques » à se soumettre à sa prétendue suprématie, et le patriarche Anthime lui a montré que sa suprématie n'est qu'une usurpation, et que plusieurs de ses doctrines sont erronées. Le Père Ermoni a voulu prendre la défense des prétentions romaines; son ton est sérieux et contenu, mais il rabâche contre l'Orient les accusations de schisme, sans avoir examiné si elles ne sont pas méritées par l'Eglise romaine; il répète les argumentations, mille fois réfutées, des théologiens papistes; thèse absolument banale, contraire à l'histoire et à la théologie la plus élémentaire.

* *Etudes de théologie et d'histoire*, publiées par la Faculté de théologie protestante de Paris, en hommage à la Faculté de théologie de Montauban à l'occasion du tricentenaire de sa fondation; Paris, Fischbacher, in-8°, 360 p., 1901. — Ces onze études sont intitulées: 1° La doctrine de l'expiation et son évolution historique (Aug. Sabatier); — 2° Jean Cameron, 1579 à 1625 (Bonet-Maury); — 3° L'enseignement de St. Paul et de St. Jacques sur la justification par la foi (Ménégoz); — 4° Michel Nicolas (E. Stapfer); — 5° André Gérard d'Ypres et la théologie pratique (Ed. Vaucher); — 6° Une Bible copiée à Porrentruy (S. Berger); — 7° Un incident philosophique de l'affaire Urbain Grandier (R. Allier); — 8° Les sources du 1^{er} livre de Samuel sur l'institution de la royauté israélite (A. Lods); — 9° La notion du droit naturel chez Luther (E. Ehrhardt); — 10° De la valeur du mithriacisme comme facteur religieux du monde antique

(J. Réville); — 11° Les origines de la réforme à Besançon, 1520-1534 (J. Viénot).

* *Grande Encyclopédie* (Paris, 61, rue de Rennes). Voir surtout, dans les dernières livraisons (746-750), les articles suivants: Tatien, Tauler, Téléphore, Temple, Ordre du temple, Card. de Tencin, Tertullien, Testu, Tetzels, Texte du sacre, Ste. Thais, théodicée, théologie, Théodoret, théopneustie, etc.

* Dr. G. HEINRICI: *Dürfen wir noch Christen bleiben?* Kritische Betrachtungen zur Theologie der Gegenwart; Leipzig, Dürr, 32 S., 60 Pf., 1901. — L'auteur répond affirmativement. On voit clairement sa pensée dans les « Leitsätze » qu'il a mis en tête de son étude, et dont nous détachons les suivants: « 4. Die als neue und epochemachende Wendung in der theologischen Forschung verkündigte « religionsgeschichtliche Methode » bedeutet, insofern sie neu ist, eine Anpassung der Grundsätze des Evolutionismus auf das religiöse Leben. Indem sie den absoluten Gehalt der religiösen Erfahrung in Zweifel stellt, verkennt sie das Wesen der Religion; indem sie die Theologie als ein der Eigenart wahrer Religion fremdes Gebilde beurteilt, verkennt sie das Wesen des Christentums; indem sie die Ableitbarkeit aller geschichtlichen Erscheinungen aus gegebenen Grössen behauptet, verkennt sie das Wesen der Persönlichkeit und die Schranken des geschichtlichen Erkennens. — 5. Die Grenze, welche die christliche Theologie als eine geschlossene wissenschaftliche Einheit mit eigenem Schwerpunkte aus- und absondert, ist nicht willkürlich gezogen, sondern durch die Thatsache der christlichen Kirche und den Bestand der durch das christliche Leben erzeugten Wissenschaft gefordert. — 6. Die Behauptungen der religionsgeschichtlichen Methode sind nicht geeignet, eine Beseitigung der christlichen Theologie durch eine allgemeine Religionswissenschaft zu begründen. Mit dem Bestande einer selbständigen christlichen Theologie ist aber das wissenschaftliche Recht, sich als Christ zu bekennen, erhärtet. »

* Bischof HERZOG: *Hirtenbriefe aus den Jahren 1887-1901*; Aarau, Wirz, 1901, 8°, 255 S., 4 Fr. — « Wer die Sammlung der Hirtenbriefe aus den ersten zehn Jahren meiner bischöflichen Amtsverwaltung mit diesen spätern Erlassen vergleicht, sagt der Verfasser, wird wohl eine gewisse Verschiedenheit des Tones wahrnehmen. Während wir in der ersten Periode

unter grossen Schwierigkeiten das Haus zu bauen und gegen mannigfache Gefahren zu schützen hatten, dürfen wir seit anderthalb Jahrzehnten unsere Aufmerksamkeit mehr und mehr auf die geistige Erbauung richten. Das gilt von den einzelnen Gemeinden wie von unserer ganzen Kirche. Wenn meine Schreiben Hörern und Lesern einigermaßen zur Erbauung gedient haben, so mag es nicht zwecklos sein, sie auch der neuen Generation zugänglich zu machen.» — *Die obligatorische römische Ohrenbeicht, eine menschliche Erfindung*. Antwort auf die von Herrn Bischof Dr. Egger in St. Gallen vorgetragene Abhandlung: «Die Beicht keine menschliche Erfindung»; Aarau, Wirz, 1901, in-18, 73 S. — Diese durchaus wissenschaftliche Schrift empfiehlt sich von selbst.

* Paul SABATIER: *Regula antiqua fratrum et sororum de pœnitentia seu tertii ordinis sancti Francisci*; Paris, Fischbacher, in-8°, 30 p., 1901. — L'auteur continue ses intéressantes publications sur le monde franciscain du moyen âge. Après les trois volumes déjà parus, voici des *Opuscules de critique historique*. Le 1^{er} fascicule, que nous annonçons, traite de l'ancienne règle du tiers-ordre de St. François, et en donne le texte latin. Nous annoncerons les suivants à mesure qu'ils paraîtront. — Conclusion de ce 1^{er} fascicule: Rome a faussé l'esprit de l'institution de St. François.

* Hieronymus SAVONAROLA: *Predigten*. Ausgewählt und übersetzt von Hiltgart Schottmüller; Berlin, Behr, 3 M., 1901. — 1. *Briefe*: an seinen Vater, 25. April 1475; an seine Mutter, 5. Dezember 1485 und 25. Januar 1490. — 2. *Predigten*: von der Liebe, von der Busse, von der Unterhaltung mit Gott und der Jungfrau; von der Wandlung der Regierungsform und den Gaben, die Gott dem Volk verheissen hat, wenn es ausharret im Glauben; vom rechten Gehorsam gegen das Gesetz; wider die Laster des Klerus; Prophezeiung der kommenden Drangsale; von der Übereinstimmung seiner Lehre mit der römisch-katholischen Kirche; von dem Vertrauen auf Gottes Hülfe; von der Barmherzigkeit Gottes; von der Hoffnung und dem Gottvertrauen; wider die Überhebung des Papstes; Rechtfertigung vor dem Volk und Abschied. — 3. *De Ruina Mundi*. Gedichtfragment. — 4. *Betrachtung über den Psalm: Miserere mei Deus*. — N. B. Lorsque Savonarole dit qu'il est d'accord

avec l'Eglise romaine, il entend parler de l'Eglise universelle, et nullement de la personne du pape; il ne commettait nullement la confusion que les papistes commettent aujourd'hui; il se croyait même obligé de désobéir au pape pour rester fidèle à l'Eglise. Voir sa 7^e prédication (p. 81-89), ainsi que les 11^e et 12^e.

* Wilhelm SCHIRMER: *Grundriss der katholischen Glaubens- und Sittenlehre*. Ein Leitfaden für den altkatholischen Religionsunterricht an höheren Schulen und zur Selbstbelehrung; zweite durchgesehene Auflage; Advena, in Münster i. W., 76 S. — *Kleine Bibelkunde für den Schulgebrauch*; II. Auflage; Sauerländer, in Aarau, 1901. — Ces excellentes publications, très simples et très pratiques, destinées aux enfants des écoles, se recommandent d'elles-mêmes par leur sérieux, leur clarté et leur bon marché.

Preisausschreiben des Evangelischen Bundes, 1901.

Um eine weitere Anregung zu *wissenschaftlicher* Beschäftigung mit der Geschichte der römisch-katholischen Kirche der Neuzeit und speciell ihren Beziehungen zum Protestantismus zu geben, hat der Centralvorstand des Evangelischen Bundes beschlossen, folgende *Preisaufgaben* auszuschreiben:

1. *Die römisch-katholische Presse Deutschlands im 19. Jahrhundert.*

Gewünscht wird eine Darstellung der Begründung, der Entwicklung und des gegenwärtigen Standes der römisch-katholischen Tagespresse und der römisch-katholischen periodischen Litteratur in Deutschland. Es wird darauf hingewiesen, dass zur Lösung dieser Aufgabe eine sorgfältige Berücksichtigung der kirchlichen und politischen Gesamtentwicklung Deutschlands erforderlich ist.

2. *Die Selig- und Heiligsprechungen der römischen Päpste im 19. Jahrhundert.*

Gewünscht wird ein historisch-kritischer Bericht über die Vorgeschichte, den Verlauf und die Begründung der einzelnen Selig- und Heiligsprechungen.

3. *Übertritte aus der römisch-katholischen zur evangelischen Kirche in Deutschland während des 19. Jahrhunderts.*

Erwartet wird nicht eine Statistik der Übertritte vom römischen Katholizismus zum Protestantismus, sondern eine Zusammenstellung und Bearbeitung der Konversionen derjenigen Persönlichkeiten, die durch ihre Lebensstellung, ihre Geschicke, ihre Leistungen oder irgendwelche andere Umstände allgemeines Interesse erregen. Die Sammlung ist gedacht als ein Gegenstück zu Rosenthal, Konvertitenbilder aus dem 19. Jahrhundert.

Der Preis für die erste Aufgabe beträgt *zwölfhundert* Mark; Ablieferungstermin 31. Dezember 1903.

Der Preis für die zweite und die dritte Aufgabe beträgt je *fünfhundert* Mark; Ablieferungstermin für beide Arbeiten 31. Dezember 1902.

Der Centralvorstand behält sich für den Fall, dass die eingereichten Arbeiten nicht allen Anforderungen genügen, vor, die Hälfte der ausgesetzten Preise zu verleihen. Die mit dem Preise gekrönten Schriften werden Eigentum des Evangelischen Bundes und von diesem veröffentlicht.

Ausser diesen wissenschaftlichen Preisaufgaben schreibt der Centralvorstand einen Preis von 150 Mark für eine «*Der Evangelische Bund*» betitelte Broschüre aus. Die Schrift soll über die Entstehung, die Geschichte und die Leistungen des Bundes zuverlässig orientieren und durch ihre Gesamthaltung sich dazu eignen, als Agitationsschrift verwandt zu werden; der Umfang soll 2¹/₂ Druckbogen — im Format der Flugschriften des Evangelischen Bundes — nicht übersteigen. Ablieferungstermin 1. April 1902.

Bewerbungsschriften, in deutscher Sprache abgefasst, deutlich geschrieben und mit einem Motto versehen, sind bei dem Centralvorstand des Evangelischen Bundes in Halle a. S. einzureichen. Beizufügen ist ein durch das Motto der Abhandlung gekennzeichneteter versiegelter Brief, der Namen, Stand und Wohnort des Verfassers, sowie die Erklärung enthält, dass der Verfasser Mitglied der evangelischen Kirche sei.

Die Ergebnisse der Bewerbungen werden in einer Sitzung des Gesamtvorstandes verkündigt.

Der Centralvorstand des Evangelischen Bundes.

Librairie.

The American Journal of Theology, vol. 5, n° 3, July 1901; Chicago, the University Press.

Analecta Bollandiana, T. XX, fasc. II; Bruxellis, Jun. 1901.

A. BOULHAKOFF: Ancien-catholicisme et liturgie catholique-chrétienne; Kieff, Gorbounoff, in-8°, 260 p., 2 r. 20 k. (*Texte russe.*)

The Rt. Rev. Charles GRAFTON, S. T. D., Bishop of Fond du Lac (U. S. A.): The Eucharistic Sacrifice, br., 19 p.; Fond du Lac, P. B. Haber Printing Company, 1901; — The Holy Eucharist in the New Testament; Milwaukee, Wis., the Young Churchman C°, 15 cents each.

A. HOUTIN: Dom Couturier, abbé de Solesmes; Angers, Germain, in-18, 1899; — Henri Bernier, chanoine d'Angers; in-8°, 1899.

I. É. MESOLORAS: Symbolique de l'Eglise orthodoxe d'Orient, T. II (1^{re} partie); Athènes, Apostolopoulos, in-8°, 288 p. (*Texte grec.*)

Bischof REINKENS: Religiöse Reden, herausgegeben von Pfarrer Schirmer; Gotha, Fr. A. Perthes, in-8°, 150 S., 1902. (Siehe nächste Lieferung der *Revue.*)

Dr. K. WEISS: Eine christkatholische Antwort auf einen römisch-katholischen Angriff; mit Auszügen aus den von den kirchlichen Obern approbierten Lehrbüchern der Moraltheologie des Heiligen und Kirchenlehrers A. Maria de Liguori, der Jesuiten Gury, Lehmkühl und des Redemptoristen J. Aertnys. St. Gallen und Leipzig, Wiser & Frey, 1901; br., 8°, 144 S., 75 Cts.

