

Zeitschrift: Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review
Band: 2 (1894)
Heft: 7

Buchbesprechung: Bibliographie théologique

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 01.02.2026

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

BIBLIOGRAPHIE THÉOLOGIQUE.

I.

Les Origines du Concordat, par M. L. SÉCHÉ. — *T. I. Pie VI et le Directoire; T. II. Pie VII et le Consulat, d'après des documents inédits tirés des archives nationales et de celles des Affaires étrangères de France et d'Espagne; Paris, Delagrave, 2 vol. in-8°, 1894, 15 francs.*

Ces deux volumes sont pleins de renseignements, dont plusieurs sont nouveaux, notamment la correspondance du marquis del Campo et du chevalier d'Azara, ainsi que celle de Cacault, agent de la République française en Italie. Ils s'imposent donc par leur valeur historique à tous les historiens des papes Pie VI et Pie VII, du Directoire et du Consulat, de Bonaparte, du Concordat de 1801, et en général des relations entre l'Eglise et l'Etat, en France, de 1795 à 1801.

L'auteur ne s'est pas borné aux origines immédiates du Concordat; il est remonté jusqu'à ses origines très lointaines, comme d'ordinaire on s'enquiert, lorsqu'on raconte la vie d'un personnage, de la première rencontre de ses parents, de leurs premiers regards d'amour ou de convoitise. Selon M. Séché, il y aurait eu, depuis 1795, parmi les constitutionnels et les réfractaires, un désir de réconciliation, désir que le bref de Pie VI, du 5 juillet 1796, n'aurait fait qu'augmenter; et ce serait de ce besoin de rapprochement que serait né ce même Concordat qui cependant sacrifia l'Eglise constitutionnelle (I, 39) et donna finalement gain de cause aux réfractaires! La thèse n'est-elle pas un peu forcée? N'est-il pas plus exact de dire: 1° que la vraie cause du Concordat a été dans le désir qui a poussé Bonaparte à se faire un clergé à lui, un *instrumentum*

regni, et dans le désir non moins intéressé qu'a eu le pape de ruiner en France une Eglise qui pouvait devenir nationale et autonome, et de n'y en souffrir qu'une, qui fût soumise avant tout à la papauté; 2^o que, si telle fut la vraie cause du Concordat, sa véritable origine fut dans la conférence de Verceil, du 25 juin 1800, entre Bonaparte et le cardinal Martiniana (II, 21)?

Aussi M. Séché aurait-il mieux fait d'intituler son ouvrage: « Histoire des relations entre la France et Rome, de 1795 à 1801. » Dans le premier volume, il remonte jusqu'à l'élection de Pie VI et s'arrête à l'enlèvement de ce même pape et à son internement dans la chartreuse de Florence (1798); dans le second, il raconte le conclave de Venise où fut élu Pie VII (1799), expose les pourparlers de Verceil, les négociations au sujet du Concordat projeté et enfin sa conclusion. On remarquera de curieux détails sur d'Azara, ministre plénipotentiaire du roi d'Espagne près de Pie VI; sur l'abbé Pieracchi, envoyé du pape à Paris (1796), et sur ses impuissantes négociations avec Delacroix, ministre des relations extérieures; sur l'inter-nonce Salamon; sur les cardinaux secrétaires d'Etat, Busca, Doria, Consalvi; sur la mission du cardinal-légat Caprara à Paris, pour y discuter la nouvelle circonscription diocésaine et pour y obtenir la restitution des Légations; sur Mgr. Spina et ses négociations à Paris avec l'abbé Bernier; sur celles de Cacault à Rome en 1796 et en 1801; sur la part que Talleyrand prit à la rédaction du Concordat; sur le rôle du comte d'Hauterive dans cette affaire; sur l'attitude de Maury vis-à-vis de Louis XVIII; sur le libéralisme théologique du P. Quinônes, général des dominicains, qui rejetait le prétendu dogme de l'infailibilité papale, et qui osait ne pas condamner les prétentions du Directoire, lorsque celui-ci exigeait que Pie VI rétractât ses bulles, rescrits, brefs, etc., de 1789 à 1796 (ceux contre la constitution civile du clergé y compris); sur l'abbé Emery, sur l'évêque Grégoire, sur les très intéressants conseils de celui-ci à Bonaparte au sujet du Concordat; sur les relations entre les constitutionnels et les réfractaires en 1796, et surtout en 1800 et 1801; sur le fanatisme des masses, des femmes en particulier, en matière de superstitions, dans la Sarthe, la Haute-Vienne et ailleurs; sur l'état numérique du clergé constitutionnel, sur les deux conciles nationaux tenus par ce clergé

en 1797 et en 1801 ; sur la prétendue rétractation des évêques constitutionnels, faussement affirmée par le cardinal-légat Caprara en 1801 (II, 196-197) ; sur les idées, les colères et les habiletés de Bonaparte dans toutes ces questions ; etc., etc. Tous ces incidents, dont plusieurs furent des accidents, et quelques-uns des malheurs, sont pleins d'intérêt et de piquant. Aussi la lecture de cet ouvrage est-elle aussi captivante qu'instructive.

Elle le serait davantage encore, si l'auteur avait donné des titres à ses chapitres, qui n'ont d'autre clarté que celle du numérotage, et à son style un caractère plus constamment soutenu, comme il convient à l'histoire.

Que l'auteur me pardonne, si je me permets de lui adresser encore quelques autres reproches plus graves. S'il s'était borné à raconter les faits en simple historien, je n'aurais guère qu'à le louer ; mais il a voulu encore les apprécier, exprimer ses propres opinions sur leur portée politique et religieuse, attaquer ceux qui pensent autrement que lui, traiter, par exemple, de « songe-creux » ceux qui trouvent caduc, en 1894, le Concordat de 1801 (I, p. III) ; dès lors il ne saurait trouver mauvais, je pense, qu'on discute ses opinions et ses attaques.

Je leur reprocherai d'abord de manquer de précision et par conséquent de force.

Par exemple, au sujet de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, tantôt il semble en être partisan, lorsqu'il dit qu'elle serait « une solution beaucoup (plus) digne des deux parties en cause (II, 208) » ; que c'est là « la solution de l'avenir », et que « nous devons y tendre (I, p. VII) ». Tantôt, au contraire, il prétend que l'histoire a ratifié le jugement de Pie VII, à savoir que le Concordat a été « un acte chrétiennement et héroïquement sauveur (II, 207) ».

Tantôt il semble opposé et même hostile aux constitutionnels : il appelle la Constitution civile du clergé « la pire de toutes les Constitutions (I, p. IX) » ; il prétend qu'elle a « changé la Constitution de l'Eglise » ; il dit « ces malheureux schismatiques (II, 91) », « le schisme de l'Eglise constitutionnelle » (I, page XIII) ; et ce sont les réfractaires qu'il déclare « orthodoxes » (I, p. IX) ; le clergé constitutionnel « avait de bonnes maximes et pas de crédit (II, 92) ». — Tantôt, au contraire, il raconte que les constitutionnels étaient en beaucoup plus grand nom-

bre que ne l'a prétendu M. Boulay de la Meurthe (II, 55-56); à propos de leur second Concile national, il dit même: « Les orthodoxes (*sic*) avaient beau se moquer, il n'en est pas moins vrai que les 43 archevêques et évêques, les 8 procureurs fondés des prélats absents et les 53 prêtres, réunis à Notre-Dame pour le jour de la Saint-Pierre, formaient un ensemble très respectable, et que Bonaparte avait là, sous la main, une Eglise toute faite, avec des cadres assez solides quoique incomplets, qui n'avaient besoin pour croître et prospérer que de l'appui moral et matériel de l'Etat (II, 126). » M. Séché cite aussi des paroles très élogieuses de Bonaparte en l'honneur des constitutionnels: « Si tous les prêtres constitutionnels, disait Bonaparte, eussent, comme ceux qui ont émigré, craint les échafauds de la Terreur, pour se sauver en pays étranger, il ne fût pas resté en France de trace, ni même de tradition de religion; et cela est si vrai que beaucoup de prêtres constitutionnels, et nommément Gobel, évêque de Paris, sont morts martyrs dans l'exercice de leurs fonctions; enfin, pour avoir le droit d'aller rechercher ce qu'ont fait les prêtres constitutionnels dans les moments de trouble, il fallait y avoir été (II, 179). » M. Séché rapporte encore le bien que Portalis a dit d'eux (II, 191-193). Il raconte, en outre, la scène superbe où les évêques constitutionnels répondirent avec une fierté toute chrétienne au cardinal Caprara, qui exigeait d'eux une rétractation: « Monsieur le cardinal, nous sommes des évêques français, vous paraissez nous méconnaître; non, jamais cette déclaration ne sera faite par nous; loin de nous les évêchés, loin de nous votre institution », etc. (II, 195). De tels sentiments honorent ceux qui les expriment, et M. Séché est certainement de cet avis.

Au sujet de Rome, il ne paraît pas moins perplexe; sa pensée est ambiguë. D'une part, il parle dans le sens ultramontain: il défend Pie VI le plus possible et attaque le Directoire le plus possible; il appelle « politiciens en chambre » ceux qui, avec le Directoire, voulaient en finir avec la monarchie pontificale et la remplacer par une grande république romaine (I, 5); il parle des « droits spirituels du pape sur l'Eglise gallicane (I, 3) »; il affirme sérieusement qu'« on sait que les honneurs de la pourpre romaine ne sont jamais accordés qu'au mérite (II, 19) »; il dit avec une certaine mésestime « la Russie

schismatique et la protestante Angleterre (I, p. XVII) » ; il loue Bonaparte d'avoir réconcilié l'Eglise de France « avec la papauté (II, 57) » ; il appelle le pape « le chef du catholicisme (I, p. VI) » ; etc. Et cependant, d'autre part, il reproche à la Révolution d'avoir abandonné l'Eglise constitutionnelle (I, page VIII) ; il rapporte des paroles peu favorables à Pie VI et à Pie VII, dont il fait des portraits peu flatteurs (I, 2 ; II, 3) ; il avoue que Pie VII a été nommé « à la suite de toutes sortes d'intrigues », que les Pères du Conclave « n'inspiraient rien moins que le respect », que Pie VII méritait qu'on lui appliquât dans une certaine mesure le mal que Maury disait de son entourage, et le langage de Maury était terrible (II, 26). M. Séché dit expressément : « C'est un fait certain que, dans toutes les phases critiques de son histoire, les plus grands théologiens de l'Eglise se sont trouvés en désaccord avec la papauté. Pourquoi s'en étonner d'ailleurs ? Quand le pape était un souverain temporel, il était bien obligé, pour défendre ses Etats, de subordonner quelquefois la religion à la politique (I, 68). » Et encore : « La casuistique de la curie est tellement souple que ce qui était hier hétérodoxe cesse de l'être du jour où la papauté y trouve son avantage (I, 43) . . . Il ne servait à rien de mettre le pape en contradiction avec lui-même, la logique n'ayant jamais beaucoup fleuri sur les bords du Tibre (I, 150) . . . On n'apprécie le bien à Rome que quand on l'a perdu (I, 89). » M. Séché avoue que, pour la cour de Rome, le plus urgent et le plus nécessaire, en négociant le Concordat, ce n'était pas de rendre la paix à la France, mais de rentrer en possession de son temporel (I, p. XVII ; II, 105). Il trouve que le trait suivant, malgré son exagération, ne manquait pas d'une certaine justesse (II, 159) :

Pio (VI) per conservar la fede
Perde la sede,

Pio (VII) per conservar la sede
Perde la fede.

Il reproche à La Revellière-Lepeaux, à Rewbell et à Barras de s'être « imaginé naïvement qu'en supprimant le pape ils supprimeraient la religion catholique (I, 33) » ; reproche qui implique évidemment la persuasion que la religion catholique peut exister sans le pape.

On le voit, toutes les assertions de l'auteur ne semblent pas concorder entre elles; de là, dans son ouvrage, un inévitable défaut de solidité. L'auteur en est encore au préjugé clérical, si commun en France, contre les droits des simples fidèles dans l'Eglise (I, 157); il voit aussi des hérésies où il n'y en a pas (II, 94). Bref, pour traiter toutes ces questions à fond, il faudrait connaître la théologie à fond et surtout savoir à quoi s'en tenir, dogmatiquement et historiquement, sur l'institution de la papauté, question à laquelle on n'ose pas encore toucher en France. Il est plus facile de s'en tenir à la routine, qui consiste, entre autres choses, à attaquer le Directoire en bloc et à déclarer que c'est Bonaparte qui a rétabli la religion en France.

La vérité est que, si le Directoire a eu, pour l'intérieur de la France, une politique ecclésiastique mauvaise, qui lui a permis d'abandonner l'Eglise constitutionnelle et de faire le jeu des réfractaires à force d'indifférentisme religieux, il a eu, d'autre part, à l'extérieur, vis-à-vis de Rome, une politique ecclésiastique très juste, en voulant saper la papauté temporelle et établir à Rome un gouvernement libéral issu de la nation même.

Quant à Bonaparte, il a eu tort de faire le Concordat; il l'a d'ailleurs compris lui-même plus tard et il s'en est repenti (II, 116). Oui, l'évêque Grégoire avait raison, quand il disait qu'un Concordat avec Rome n'était nullement nécessaire, ni pour le bien de la religion, ni pour la paix du pays (II, 56, 81); de fait, le Concordat de 1801 n'a été qu'un compromis essentiellement diplomatique, que la papauté et l'Etat se sont toujours efforcés d'interpréter chacun dans ses propres intérêts, au grand détriment des vrais intérêts, religieux et même politiques, de la France; aujourd'hui encore, c'est grâce à ce Concordat que les catholiques antipapistes sont étouffés, ne pouvant ni réclamer leur part du budget des cultes, ni jouir des églises et des cures, qui sont toutes au bénéfice des seuls romanistes, de par le Concordat. Bonaparte devait, non pas négocier avec Rome, mais se passer d'elle; il devait exécuter la menace qu'il a faite à Caprara, de «doter le pays d'une Eglise nationale». Il avait tous les moyens de le faire avec succès, puisque cette Eglise, qui existait déjà, n'avait besoin que d'être soutenue contre les réfractaires pour triompher

prochainement. S'il l'eût fait, il eût préservé à jamais la France de ce cléricalisme fanatique et étroit qui la ronge, et qui, quoi qu'en disent les partisans de l'« esprit nouveau » (esprit très peu nouveau), est le principal et le plus dangereux ennemi. Napoléon, avec son Concordat, n'a sauvé ni la France ni l'Eglise de France, il les a fait dévier l'une et l'autre, l'une, du vrai libéralisme, l'autre, du vrai catholicisme ; et aujourd'hui que le gâchis règne, tout est d'autant plus à refaire qu'on n'a pas encore sérieusement commencé.

E. MICHAUD.

Mémoires du chancelier Pasquier, 3 volumes (1789—1815);
Paris, Plon, 2^e édit., 1893, 24 francs.

Nous avons déjà indiqué ¹⁾ quelques-uns des points les plus intéressants de ces trois premiers volumes, notamment ce qui concerne le divorce de Napoléon I^{er}. En voici quelques autres :

1. *Le Concordat de 1801.* — « Le traité avec le saint-siège touchait à sa conclusion ; c'était, sans aucun doute, un grand pas fait vers une réconciliation sincère avec la portion de la France que la Révolution avait le plus froissée. Mais c'est ici qu'un autre danger attendait Bonaparte. Il rencontra dans l'armée une opposition qu'il devait redouter plus que toutes les autres, car c'est là que se trouvaient ses partisans les plus dévoués. Le signal de l'explosion fut donné par l'apparition d'un envoyé du pape, reçu aux Tuileries avec les honneurs dus à son rang. Un tel spectacle ne pouvait manquer d'enflammer la colère des fanatiques qui, depuis 1789, s'étaient signalés par leur haine contre le catholicisme. C'était, disait-on parmi eux, le retour de l'empire des prêtres. Des conciliabules se tinrent aussitôt ; beaucoup d'officiers supérieurs y entrèrent, et même quelques généraux importants. Moreau n'y fut pas étranger, bien qu'il n'y ait pas assisté. Les choses furent portées si loin que *l'assassinat du premier Consul fut résolu*. Je tiens du duc de Rovigo, alors qu'il était ministre de la police et moi préfet de police, les détails qui vont suivre (I, 157—158)

« J'ai assisté à la cérémonie de la proclamation du concordat à Notre-Dame. Jamais Bonaparte n'a paru plus grand

¹⁾ Voir la Revue, n^o 6, p. 381—383.

que ce jour-là Il aurait pu obtenir du pape, j'en ai été informé d'une manière non douteuse, des concessions *beaucoup plus larges* que celles qui lui ont été faites. Le cardinal Consalvi avait à cet égard des pouvoirs plus étendus que ceux dont il a usé, notamment sur ce qui concernait le divorce et le mariage des prêtres. Le premier Consul en fut averti, mais il répondit à ceux qui lui firent cette révélation et qui l'invitaient à profiter des avantages qu'elle pouvait lui offrir : « Est-ce que vous voulez que je me fasse une religion de fantaisie, qui ne soit celle de personne ? Ce n'est pas ainsi que je l'entends ; il me faut *l'ancienne religion catholique* ; celle-là seule est au fond des cœurs, d'où elle n'a jamais été effacée ; elle peut seule me les concilier, elle est seule en état d'aplanir tous les obstacles (p. 160—161). »

Bonaparte avait raison, et aujourd'hui encore c'est seulement l'ancienne religion catholique qui peut « aplanir tous les obstacles ». Malheureusement, son ignorance religieuse lui a fait prendre pour elle la religion ultramontaine, qui, effectivement, depuis le Concordat, n'a fait que se développer en France au détriment du vrai catholicisme de l'ancienne Eglise.

2. *La Commission de 1809.* — Pie VII s'étant obstiné à refuser les bulles d'institution à plusieurs évêques nommés, les diocèses où les sièges étaient vacants étaient confiés à des administrateurs nommés par les chapitres. A la fin de 1809, Napoléon assemble une Commission ecclésiastique, dans le but de chercher les meilleurs moyens de pourvoir aux besoins de l'Eglise ; elle était composée des cardinaux Fesch et Maury, de l'archevêque de Tours, des évêques de Nantes, de Trèves, d'Evreux, de Verceil, du Père Fontana, ancien supérieur général des Barnabites, et de l'abbé Emery, supérieur de Saint-Sulpice. Ces choix étaient plutôt de nature à rassurer le parti ultramontain.

La Commission commença par établir, à propos de l'institution des évêques, que si le Concordat venait à n'être plus exécuté par l'une des parties, le nouveau mode d'institution qui serait adopté devrait être approuvé par l'Eglise ; que, par conséquent, on ne pourrait songer à rétablir la Pragmatique Sanction, ainsi que Napoléon semblait le désirer, qu'autant que l'autorité ecclésiastique interviendrait dans ce rétablissement. La Commission, à cet égard, se déclara incompétente

et pensa que le plus sage serait de convoquer un concile national chargé d'examiner la question et de la résoudre.

« Napoléon, dit Pasquier, ne fut pas suffisamment satisfait de cette réponse. Il voulait savoir si le concile national aurait certainement en lui-même l'autorité nécessaire pour suppléer aux bulles apostoliques, ou s'il faudrait encore recourir à cette autorité supérieure. La Commission interpellée de nouveau, et poussée ainsi dans ses derniers retranchements, fut conduite alors à dire qu'il ne lui appartenait pas de préjuger ce que le concile national jugerait utile et convenable de faire dans l'étendue de ses pouvoirs; il était probable que le concile adresserait au Saint-Père de respectueuses remontrances et pourrait amener Sa Sainteté à un arrangement dont l'utilité serait démontrée par le bien de l'Eglise; que si cette espérance se trouvait trompée, le concile se croirait peut-être autorisé à faire un règlement provisoire, mais en déclarant que l'Eglise de France ne cesserait de demander l'observation du Concordat, et qu'elle serait toujours prête à y revenir, aussitôt que le Souverain Pontife ou ses successeurs consentiraient à l'exécuter, en ce qui les concernait. Dans le cas contraire, on aurait la ressource du recours à un concile général, la seule autorité qui fût dans l'Eglise au-dessus du pape; mais ce concile pourrait devenir impossible à assembler soit par le refus que ferait Sa Sainteté de le reconnaître, soit par une foule de circonstances politiques assez faciles à prévoir. Alors que ferait-on? C'était là le nœud de la question, et Napoléon voulait absolument qu'il fût tranché.

« La Commission finit par répondre « qu'après avoir protesté de son attachement inviolable au Saint-Siège et à la personne du Souverain Pontife, après avoir réclamé l'observation de la discipline en vigueur, le concile national pourrait déclarer qu'attendu l'impossibilité de recourir à un concile œcuménique, attendu l'immense danger dont l'Eglise de France était menacée, l'institution donnée conciliairement par le métropolitain à l'égard de ses suffragants, ou par le plus ancien d'entre eux à l'égard du métropolitain, tiendrait lieu des bulles pontificales, jusqu'à ce que le Pape ou ses successeurs eussent consenti à l'exécution du Concordat ». Ce retour provisoire à une partie de l'ancien droit ecclésiastique paraissait à la Commission suffisamment justifié par la première de toutes les

lois, la loi de la nécessité, loi, disait-elle, que le Pape lui-même avait reconnue, lorsque, pour rétablir l'unité dans l'Eglise de France, il s'était mis au-dessus des règles ordinaires, en supprimant, par un acte d'autorité sans exemple, les anciennes Eglises pour en créer de nouvelles. L'expédient indiqué par cette dernière partie de la réponse était précisément celui auquel Napoléon était impatient d'arriver.

« Au sujet de la bulle d'excommunication, ils n'hésitèrent pas, après une discussion fort habile sur les faits et sur les principes, à déclarer que les « censures et excommunications portées dans la bulle du 10 juin étaient nulles, tant en la forme qu'au fond, et qu'elles ne pouvaient lier ni obliger les consciences ». Ils avaient sur ce sujet pris la question de fort haut, et, comme la bulle d'excommunication avait été lancée au sujet de l'envahissement de la souveraineté temporelle du Pape, ils s'étaient attachés à prouver que, la discipline et la foi ne reposant pas essentiellement sur cette souveraineté, les fulminations pontificales n'avaient point été, dans la présente occasion, justement mises en usage. Ils n'avaient pas craint de faire observer à ce sujet que, sous Louis XIV et Louis XV, Avignon avait été occupé par les troupes françaises, et que les papes s'étaient abstenus de lancer les foudres de l'excommunication.

« Napoléon n'hésita pas à continuer de nommer aux sièges qui devenaient vacants. Il avait, outre plusieurs nominations, hasardé celle de M. d'Osmond, évêque de Nancy, au siège de Florence, et du cardinal Maury à celui de Paris. » (I, 435—437.)

3. *La Note du 19 mai 1811.* — « Napoléon s'était décidé, à la suite des délibérations de la Commission ecclésiastique et des réponses qu'il en avait obtenues, à assembler un concile national. Les lettres de convocation avaient été expédiées dès le 25 avril, elles étaient adressées aux évêques de France et d'Italie. Une députation, composée des évêques de Tours, de Nantes, de Trèves, était partie en même temps pour se rendre auprès du Pape à Savone; elle avait mission de lui annoncer cette convocation et de lui déclarer que le Concordat de 1801 n'existait plus, attendu le refus qu'il avait fait d'en observer les clauses essentielles. Ils devaient ajouter qu'à l'avenir les évêques recevraient l'institution comme avant le Concordat, suivant la forme qui serait réglée par le concile et approuvée par l'Empereur.

« Si, cependant, les députés trouvaient le Pape dans des dispositions conciliantes, ils étaient autorisés à traiter avec lui, et alors il y aurait deux conventions à faire, indépendantes l'une de l'autre. La première serait relative à l'institution des évêques, et sur ce point l'Empereur consentait à revenir au Concordat de 1801, mais à deux conditions: 1^o le Pape instituerait les évêques déjà nommés; 2^o à l'avenir, les nominations seraient communiquées au Pape dans les formes ordinaires et à l'effet d'obtenir l'institution canonique; si, au bout de trois mois, elle n'était pas accordée par Sa Sainteté, la nomination serait communiquée au métropolitain qui devrait *instituer* son suffragant, lequel à son tour *instituerait* également, même s'il s'agissait d'un archevêque.

« La seconde convention aurait pour objet de régler les affaires générales, et à la suite de celle-là, si le Pape consentait à observer toutes les conditions convenues, il pourrait, suivant son bon plaisir, retourner à Rome ou résider à Avignon, avec toute liberté d'administrer le spirituel, même d'avoir auprès de lui des résidents des puissances chrétiennes. Il aurait deux millions pour son entretien, le tout pourvu encore qu'il s'engageât à ne rien faire dans l'Empire qui fût contraire aux quatre articles de 1682. Ces points étant réglés, beaucoup d'autres difficultés de détail s'aplaniraient sans peine.

« Les députés étaient tenus, en outre, de déclarer à Sa Sainteté que, dans aucun cas, elle ne rentrerait dans la puissance temporelle de Rome; ils devaient aussi la prévenir, dans le cas où elle se refuserait aux arrangements proposés, que l'Eglise de France, réunie en concile national, pourrait agir d'après les exemples des temps passés, en s'inspirant de la nécessité de pourvoir au salut des âmes et au bien de la religion.

« Afin d'obtenir plus de créance, les trois évêques s'étaient munis d'une lettre signée par plusieurs autres évêques réunis chez le cardinal Fesch, et enfin d'une lettre particulière de ce cardinal. Les évêques suppliaient le Pape de mettre toute confiance dans les trois députés qui lui étaient envoyés, et le cardinal entraînait dans un exposé assez détaillé de tous les avantages qui résulteraient de sa condescendance aux propositions qui allaient lui être faites. Il insistait particulièrement sur ceux de ces avantages qui devaient tourner au profit de la religion

et qui se feraient ressentir aux Eglises de France et d'Italie : « La liberté et l'indépendance du chef de l'Eglise, le retour des cardinaux à la cour de Sa Sainteté, un revenu suffisant en biens-fonds, le rétablissement des missions étrangères, l'admission auprès du Pape des ministres des différentes puissances, l'augmentation du nombre des évêques, beaucoup de facilités pour l'exercice du culte et pour l'éducation cléricale, enfin des secours considérables pour les ministres de la religion. »

« Tels étaient les grands biens que Son Eminence faisait envisager au Souverain Pontife, s'il adhérerait aux propositions de Napoléon. Plusieurs autres cardinaux, évêques et archevêques, qui se trouvaient momentanément à Paris, avaient aussi écrit particulièrement au Pape.

« Il était enjoint aux députés d'être de retour pour le 1^{er} juin. Je n'entrerai pas dans le détail des négociations qui eurent lieu, à Savone, entre eux et le Pape. Ils le trouvèrent irrité et furent au moment d'échouer complètement. Mais Pie VII était ému des maux de l'Eglise ; la lettre du cardinal Fesch lui avait fait une grande impression, et, au moment où tout semblait rompu, il se décida à approuver verbalement une note dont il reçut un double et qui contenait les conventions suivantes :

« Prenant en considération les besoins et les vœux des Eglises de France et d'Italie, etc., il accorderait l'institution canonique aux sujets nommés par Napoléon, dans les formes convenues à l'époque des concordats de France et du royaume d'Italie. Il se prêterait à étendre, par un nouveau concordat, les mêmes dispositions aux Eglises de Toscane, de Parme et de Plaisance. Il consentait à ce qu'il fût inséré dans les concordats une clause par laquelle il s'engageait à faire expédier des bulles d'institution aux évêques nommés par l'Empereur et Roi, dans un temps déterminé, qu'il estimait ne pouvoir être moindre de six mois, et, dans le cas où cette institution serait différée de plus de six mois, pour d'autres motifs que l'indignité personnelle des sujets, il investirait du pouvoir de donner des bulles en son nom, après les six mois expirés, le métropolitain de l'Eglise vacante et, à son défaut, le plus ancien de la province ecclésiastique. Toutefois, il ne se déterminait à ces concessions que dans l'espérance, que lui avaient fait concevoir les évêques, qu'elles prépareraient la voie à des arrangements qui rétabliraient l'ordre et la paix dans l'Eglise,

et rendraient au Saint-Siège l'indépendance et la dignité qui lui convenaient. Les divers arrangements, relatifs au gouvernement de l'Eglise et à l'exercice de l'autorité pontificale, seraient l'objet d'un traité particulier pour lequel Sa Sainteté était disposée à entrer en négociation, lorsque sa liberté et ses conseils lui auraient été rendus.»

« Ce fut le 19 mai que cette note fut agréée, et les évêques députés, heureux d'un succès aussi peu espéré, se hâtèrent de revenir auprès de Napoléon auquel ils se flattaient de faire sentir l'avantage de s'en tenir à cette convention, dont la franche adoption pouvait rendre inutile la tenue du concile. Mais les choses étaient trop avancées, les évêques convoqués étaient déjà arrivés. Le consentement du Pape n'était d'ailleurs que verbal, il n'avait rien signé, et l'Empereur se flattait d'obtenir du concile des décrets qui remédieraient à ses embarras d'une manière beaucoup plus certaine. Il se complaisait dans la pensée que la tenue d'un concile était une illustration qui ne devait pas manquer à son règne; il se flattait apparemment que cette assemblée ne serait pas beaucoup plus difficile à conduire et à gouverner que son Corps législatif. » (I, 472—476.)

4. *Les Décrets du Concile de 1811.* — La place me manque malheureusement pour relater ici tous les intéressants détails dans lesquels le chancelier Pasquier entre relativement à l'histoire du Concile. Je me bornerai à rapporter ce qu'il dit au sujet de ses décrets.

« Le concile rendait deux décrets, le premier portant que le concile était compétent pour statuer sur l'institution des évêques *en cas de nécessité*; le second relatif à cette même institution, et peu différent du projet émané de l'Empereur; le dernier article seulement était ainsi conçu: « Le premier décret sera soumis à l'approbation du Pape. A cet effet, l'Empereur sera supplié de permettre à une députation de six membres de se rendre auprès de Sa Sainteté pour obtenir la confirmation d'un décret qui peut seul mettre un terme aux maux des Eglises de France et d'Italie. »

« Les députés arrivèrent à Savone vers la fin d'août. M. de Pradt, archevêque nommé de Malines, en faisait partie. Pour gagner un peu plus la confiance du Pape, Napoléon avait permis que cinq cardinaux et un archevêque *in partibus*, qui

était son aumônier ordinaire, se rendissent auprès de lui. Ce fut donc en leur présence et assisté de leurs conseils, que le Saint-Père ouvrit les conférences avec les évêques députés; elles durèrent environ trois semaines et, le 20 septembre, il se détermina enfin à donner un bref par lequel il confirma le décret du concile, mais toutefois sans prononcer le mot de concile, et en se bornant à adopter, « comme conformes à ses vues et à sa volonté, les articles convenus entre les évêques réunis à Paris », articles qu'il transcrivait littéralement. Le bref commençait par des félicitations, adressées à ces évêques réunis, sur leur attachement à la chaire de Saint-Pierre; ils étaient formellement loués de leur soumission filiale et de leur véritable obéissance au Saint-Siège, à l'Eglise romaine, la mère et la maîtresse de toutes les autres. Puis venait une dernière exhortation de continuer à recourir au Saint-Siège, comme au centre de l'unité catholique, de lui être toujours soumis et inviolablement attachés.

« Le bref étant adopté, la députation profita des bonnes dispositions, dans lesquelles Sa Sainteté paraissait alors se trouver, pour la prier de faire, aux bulles déjà accordées à l'archevêque de Malines, quelques rectifications sur des points qui en avaient jusqu'alors empêché la publication. Ils lui demandèrent aussi d'accorder, à quelques-uns des évêques nommés, les bulles d'institution qui leur étaient nécessaires. Les rectifications eurent lieu ainsi qu'ils le désiraient, et des bulles furent expédiées à quatre évêques nommés.

« Le Saint-Père écrivit de sa propre main à Napoléon. Sa lettre était conçue dans les termes les plus modérés. Les députés croyant alors qu'ils n'avaient plus qu'à se féliciter de leur succès, persuadés que la captivité du Pape allait cesser, et, avec elle, tous les maux de l'Eglise, se hâtèrent d'écrire à Paris pour informer le gouvernement d'une issue aussi heureuse. » (I, 484—485.)

On sait comment il n'en fut rien et comment la lutte recommença, le Conseil d'Etat ayant remarqué que le pape ne faisait pas mention du Concile dans son bref; qu'ainsi il paraissait en méconnaître l'autorité; et, de plus, qu'il ne s'était pas expliqué formellement à l'égard des évêchés du royaume d'Italie et de ceux des divers pays réunis ou à réunir à l'empire. C'est un fait que Rome a toujours cherché à retirer de la main gauche

ce qu'elle avait accordé de la main droite. Elle négocie pour duper, et elle dupe pour dominer; *omnia pro dominatione*.

E. MICHAUD.

Theologischer Jahresbericht, herausgegeben von H. HOLTZ-MANN; *XII^{ter} Band (die Litteratur des Jahres 1892)*; *Braunschweig, Schwetschke & Sohn, 1893, 649 S. in-8°*.

Ce volume est une bibliothèque, qui ne laisse presque rien à désirer au point de vue bibliographique, et qui serait parfait si tous les ouvrages indiqués étaient suffisamment analysés. Il est divisé en quatre parties. — La première, consacrée à la *théologie exégétique*, contient une vaste étude de Carl Siegfried, de Iéna, sur la littérature relative à l'Ancien-Testament; et une seconde, de l'éditeur même, sur la littérature relative au Nouveau-Testament. — La seconde partie traite de l'*Histoire religieuse et ecclésiastique*. Elle renferme sept études: H. Lüdemann, de Berne, étudie l'Histoire de l'Eglise avant le concile de Nicée; G. Krüger, de Giessen, celle du concile de Nicée au moyen âge; P. Böhringer, de Bâle, le moyen âge (la littérature byzantine non comprise); G. Loesche, de Vienne, va de 1517 à 1648; A. Werner, de Guben, de 1648 à l'époque actuelle; O. Kohlschmidt, de Denstadt, étudie la théologie interconfessionnelle;¹⁾ K. Furrer, de Zurich, l'histoire des religions. — La troisième partie, consacrée à la *théologie systématique*, est l'œuvre de A. Baur, de Münsingen, qui passe en revue l'encyclopédie, l'apologétique, la polémique, la symbolique, la philosophie de la religion et les principes théologiques; de P. Melhorn, de Leipzig, qui indique les ouvrages de dogmatique; de J. Marbach, d'Eisenach, qui traite de la littérature relative à l'éthique. — Enfin, la quatrième partie, consacrée à la *théologie pratique* et à l'*art ecclésiastique*, comprend six études: R. Ehlers, de Francfort, étudie les ouvrages de théologie pratique, à l'exclusion du droit ecclésiastique et de la constitution ecclésiastique; Th. Woltersdorf, de Greifswald, le droit et la constitution ecclésiastiques; A. Kind, de Iéna, les associations religieuses, les missions et les branches accessoires; O. Dreyer, de Meiningen, la littérature de prédi-

¹⁾ Voir *Revue intern. de Théologie*, T. I, 1893, p. 739.

cation et d'édification; A. Hasenclever, de Fribourg en Brisgau, l'art ecclésiastique; F. Spitta, de Strasbourg, la liturgie. Sui-vent des tables précieuses, qui remplissent 73 pages (p. 576—649). Je le répète, cet ouvrage, malgré d'inévitables lacunes, est, comme indication, de premier ordre. E. M.

II.

Συμβολικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας ὑπὸ Ἰ. Ἐ. Μεσολωρᾶ,
Α. Φ., ὑφηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου. Τὰ συμβολικὰ βιβλία. Τόμος Α΄.
Ἐν Ἀθήναις, τυπογραφεῖον „ὁ Παλαμήδης“, 1883. IV u. 494 S. 8°.
— Παράρτημα τοῦ Α΄ τόμου. Ἐν Ἀθήναις, ἐκ τοῦ τυπογραφείου Ἀλεξ.
Παπαγεωργίου, 1893. 163 S. 8°.

Nachdem der erste Band der vorliegenden „*Symbolik der orthodoxen morgenländischen Kirche*“ von Mesoloras nach einem Zeitraum von zehn Jahren nun seine Ergänzung erhalten hat, benutzen wir diese Gelegenheit, unsere Leser zugleich auf den früher erschienenen Teil des wertvollen, durch seinen Inhalt vorzüglich wichtigen Werkes hinzuweisen.

Das Werk ist bestimmt, einem Bedürfnis zu entsprechen, das von allen gelehrten Theologen in Griechenland längst gefühlt wurde; es erschien daher auch mit Approbation der heiligen Synode des Königreichs Griechenland und wurde durch ein Rundschreiben derselben schon vor dem Erscheinen des ersten Bandes zur Subskription empfohlen. Während der 1. Band die vollständige Sammlung derjenigen Schriften enthält, welche in der orthodox-katholischen Kirche das Ansehen von symbolischen Büchern haben, soll im 2. die systematische Darstellung der Symbolik auf Grund dieser Bücher gegeben werden. Beides fehlte bis jetzt in der griechischen theologischen Litteratur, und die im Abendlande erschienenen einschlägigen Werke können auch an und für sich nicht in jeder Beziehung den Anforderungen entsprechen, welche der griechische Theologe an eine Symbolik seiner Kirche stellt¹⁾. Herr Professor Dr.

¹⁾ Die ältere Sammlung der symbolischen Bücher von *Kimmel*: *Libri symbolici Ecclesiae orientalis*, Jenae 1843; 2. Aufl. in 2 Bänden herausgegeben von Weissenborn unter dem Titel: *Monumenta fidei Ecclesiae orientalis*, Jenae 1850,

Mesoloras, der seit einer Reihe von Jahren die Symbolik an der Universität Athen dociert und sich in seinem Werke nicht nur mit den symbolischen Büchern seiner Kirche, sondern auch mit denen der abendländischen Kirchen und mit der einschlägigen Litteratur gründlich vertraut zeigt, war jedenfalls der richtige Mann für die Ausführung eines solchen Werkes.

Der jetzt vollständig vorliegende 1. Band enthält also die Texte, nebst einer allgemeinen Einleitung in die Symbolik und speciellen historischen und erläuternden Einleitungen zu den einzelnen Texten. Die Einleitung (S. 1—28) handelt in klarer Darstellung, wissenschaftlich und doch zugleich für das Verständnis eines weiteren Kreises von Gebildeten berechnet, von den allgemein einleitenden Fragen, vom Begriff des Wortes *σύμβολον* im Sinne eines kirchlichen Glaubensbekenntnisses, vom Begriff und den Grenzen der Symbolik, von Zweck, Bedeutung und Wert der Symbole und der symbolischen Bücher, von der Geschichte der Symbolik als Wissenschaft, und vom Wert und Zweck derselben. Der letzte Paragraph führt aus, dass die Symbolik, wenn sie in erster Linie eine historische Wissenschaft ist, daneben auch eine hervorragende praktische Bedeutung hat. Einmal soll sie die Glieder einer Kirche in positiver Weise über die Lehre derselben unterrichten und ihnen die offiziellen kirchlichen Bekenntnisschriften vorführen und erläutern, um sie auch in die Lage zu setzen, von ihrem Glaubensstandpunkt Rechenschaft geben zu können; andrer-

ist vor allem nicht vollständig; die 3 Sendschreiben des Patriarchen Jeremias II. an die Tübinger Protestanten (s. unten), die einen beträchtlichen Teil des 1. Bandes von Mesoloras ausfüllen, fehlen darin. — In der „Symbolik der griechischen Kirche“ von W. Gass, Berlin 1872, ist ein sehr reiches wissenschaftliches Material verarbeitet; der protestantische Standpunkt ihres Verfassers macht sich aber vielfach in unangenehmer Weise geltend, indem statt einer positiven Darstellung öfter nur eine tendenziöse Kritik des Standpunktes der orientalischen Kirche gegeben, manches auch von vornherein schief aufgefasst ist; das genannte Buch kann unter diesen Umständen zwar demjenigen, der im stande ist, selbständig zu urteilen, vielfach nützlich sein, während es für Anfänger zum Studium nicht eben empfohlen werden kann. — Das neueste protestantische Werk, „Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde“ von F. Kattenbusch, 1. Teil, „die orthodoxe anatolische Kirche“, Freiburg i. B. 1892, hat sich weitere Grenzen gesteckt, behandelt das Dogma der orientalischen Kirche im Rahmen eines grösseren Ganzen (Geschichte, Verfassung, Lehre, Kultus etc.), vom protestantischen Standpunkt beurteilt, ohne aber in dieser Hinsicht in Bezug auf systematische Vollständigkeit und Ausführlichkeit das bieten zu wollen, was die Symbolik zu leisten hat.

seits sollen durch die Vergleichung des eigenen Glaubensstandpunktes mit demjenigen der andern Kirchen die Differenzen wie die Übereinstimmungen hervorgehoben und ins Licht gesetzt werden, wodurch erst die solide Basis für weitere Arbeit zur künftigen Wiedervereinigung der Kirchen gelegt wird. Für die Griechen speciell habe die durch die Symbolik vermittelte genauere Kenntnis ihrer Kirchenlehre um so höhere Wichtigkeit, als das Wohl und Wehe des griechischen Volkes auf das engste mit seiner Anhänglichkeit an seine Kirche verknüpft sei.

Die mitgeteilten Texte sind einmal die drei ökumenischen Symbole, nämlich das apostolische, das nicäno-konstantinopolitanische und das pseudo-athanasianische Glaubensbekenntnis; sodann diejenigen seit der Eroberung von Konstantinopel verfassten offiziellen Bekenntnisschriften, welche seither in der orientalischen Kirche als symbolische Bücher Geltung haben. Zur Vermeidung von Missverständnissen wird in der Einleitung ausdrücklich erklärt, dass jedoch nicht allen diesen Schriften die gleiche absolute Bedeutung beigelegt wird. Den Charakter der Unfehlbarkeit erkennt die orthodox-katholische orientalische Kirche nur dem von den beiden ersten ökumenischen Konzilien festgestellten nicäno-konstantinopolitanischen Symbolum und den dogmatischen Erklärungen der 7 ökumenischen Konzilien zu; das sog. apostolische Symbolum verehrt sie seines hohen Alters wegen und als Ausdruck des Glaubens der allgemeinen Kirche, ohne ihm doch gleichen Wert beizulegen, wie dem Nicænum, das allein im kirchlichen Gebrauch ist; das Pseudo-Athanasianum erkennt sie, mit Ausschluss des Filioque, als korrekten Ausdruck des Glaubens der ungeteilten Kirche an, legt ihm aber bei seinem apokryphen Ursprung keinen offiziellen Wert bei. Die spätern symbolischen Bücher der orientalischen Kirche haben ihren relativen Wert, soweit sie mit dem ökumenischen Symbolum und der Lehre der ökumenischen Konzilien übereinstimmen; da sie aber, obwohl zunächst Arbeiten einzelner Hierarchen, später allgemein von der orientalischen Kirche als richtige Bekenntnisse ihres Glaubens offiziell anerkannt worden sind, so dürfen sie auch als offizielle Dokumente dieses Glaubens betrachtet werden, und sind auch von dem Bearbeiter der Symbolik der orientalischen Kirche als solche zu behandeln.

Im einzelnen sind es folgende Bekenntnisschriften, welche der I. Band des Werkes von Mesoloras enthält:

1) *Das Bekenntnis des Patriarchen Gennadios Scholarios* (S. 66—77), des ersten Patriarchen von Konstantinopel nach der türkischen Eroberung, auf die Aufforderung des Sultans Muhammed II. geschrieben.

2) *Die Antworten des Patriarchen Jeremias II.* an die protestantischen Theologen von Tübingen (S. 78—264). Dieselben sind hier zum erstenmal wieder gedruckt nach der von den Tübingern veranstalteten Ausgabe der Verhandlungen: *Acta et scripta theologorum Wirtembergensium, et Patriarchæ Constantinopolitani D. Hieremiæ . . . Witebergæ 1584¹⁾*. Die Verhandlungen, während der Jahre 1576—1581 geführt, von den Tübingern angeknüpft, deren Wortführer der Theologe Jakob Andreæ und der Philologe Martin Crusius waren, bezweckten eine Vereinigung, konnten aber unmöglich zu einem Ziele führen, da die Protestanten, wie sie immer unverhüllt zu erkennen gaben, sich die Vereinigung so dachten, dass der Patriarch und mit ihm seine Kirche zum Protestantismus übertreten sollten²⁾. Der Patriarch, der ihnen in ruhiger und würdiger Weise die Lehre der orthodoxen Kirche auseinandersetzte und dafür den Beweis aus Schrift und Tradition führte, konnte und durfte um so weniger davon abgehen, je mehr er die wahre Absicht der Tübinger erkannte, die immer offener die Autorität der katholischen Tradition bekämpften und immer hartnäckiger auf allen specifisch protestantischen Lehren bestanden. Die erste Schrift des Patriarchen folgt der Anordnung der Augsburgerischen Konfession, die ihm übersandt worden war, und legt

¹⁾ Über den historischen Verlauf dieser Verhandlungen vergl. *Hefele* in der *Theol. Quartalschrift* 1843; wieder gedruckt in seinen „*Beiträgen zur Kirchengeschichte*“ etc., Bd. I (1864), S. 446—461.

²⁾ Gegenüber abweichenden Gerüchten, die über diese Verhandlungen verbreitet wurden, erklärten die Tübinger Protestanten selbst öffentlich in der Vorrede zu ihrer Ausgabe der Akten in ziemlich fanatischer Weise: *Tantum abest, ut ad Græcos transire cupieremus, ut ipsos magis ad nos perducere simus conati. Et quid olim Dominus Jeremiæ Prophetæ suo dixit, eumque consolatus est: Convertentur ipsi ad te, et tu non converteris ad eos: id sibi omnes Pontificii, sive Orientales, sive Occidentales, dictum putent: nos nempe nunquam abjecta, quam ex verbo Dei didicimus, religione, ad ipsos accessuros, etiamsi fractus illabatur orbis. Si vero æternæ animarum suarum saluti consultum isti cupiant, necesse est eos ad nos accedere, nostramque amplecti doctrinam, aut in æternum peribunt.*

sowohl positiv als im Gegensatz zu derselben die Lehre seiner Kirche dar; seine beiden folgenden Antworten auf neue Zuschriften der Tübinger beschäftigen sich speciell mit den Unterscheidungslehren. Da die Verhandlungen immer weiter von dem Ziele einer Vereinigung abführten, so schloss sie der Patriarch, indem er am Schluss des 3. Schreibens seinen Korrespondenten bemerkte, sie möchten ihn nicht weiter mit Zuschriften über dogmatische Gegenstände belästigen.

3) *Das Bekenntnis des Metrophanes Kritopulos* (S. 265—361). Der spätere Patriarch von Alexandrien, der in jüngeren Jahren im Auftrage des Cyrillus Lukaris in England und an deutschen Universitäten Studien machte, verfasste sein Bekenntnis auf die Aufforderung der protestantischen Theologen in Helmstädt im Mai 1625, denen er die Handschrift bei seinem Abschied hinterliess. Das Bekenntnis zeigt sich nicht von protestantischen Ideen beeinflusst, wie man vielleicht nach dem persönlichen Verkehr des Verfassers mit protestantischen Theologen vermuten könnte, sondern vertritt ganz den Standpunkt der orthodox-katholischen Kirche, wie dies auch der spätern kirchlichen Haltung des Metrophanes Kritopulos entspricht ¹⁾. Die Schrift kann deshalb den symbolischen Schriften beigerechnet werden, wenn sie auch ihrem Ursprunge nach eine blosse Privatarbeit ohne offizielle Autorität ist.

4) *Das Bekenntnis des Petrus Mogilas* († 1647), Patriarchen von Kiew (S. 362—487). Die Veranlassung zu diesem Bekenntnis gab die Gefahr, die der Glaubenseinheit in Russland durch die proselytistischen Bemühungen einerseits der Jesuiten, andererseits protestantischer Emissäre drohte. Diesen Bestrebungen sollten Schranken gesetzt werden durch die Abfassung dieser die orthodox-katholische Lehre zur ausführlichen Darstellung bringenden Schrift. Dieselbe hat die Form eines Katechismus in Fragen und Antworten; sie ist in drei Abschnitte geteilt, deren erster vom Glauben handelt, im Anschluss an die 12 Artikel des nicäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses; der zweite Abschnitt, von der Hoffnung, handelt vom Gebet und giebt eine Erklärung des Vaterunser und der neun Seligpreisungen, Matth. 5; der dritte, von der Liebe, handelt

¹⁾ Vgl. über ihn die Monographie des Archimandriten Andronikos K. Demetrakopulos: *Δοκίμιον περὶ τοῦ βίου καὶ τῶν συγγραμμάτων Μητροφάνους τοῦ Κριτοπούλου πατριάρχου Ἀλεξανδρείας*. Leipzig 1870.

von den christlichen Tugenden und den entgegenstehenden Sünden, und von den zehn Geboten¹⁾. — Die Bekenntnisschrift wurde ursprünglich russisch abgefasst, bald aber auch ins Neugriechische übersetzt. Sie wurde von der Synode von Jassy 1642 und alsbald auch 1643 von den vier Patriarchen der orientalischen orthodoxen Kirche approbiert und in offiziellen Gebrauch genommen als „Bekenntnis des orthodoxen Glaubens der katholischen und apostolischen Kirche“; von Peter dem Grossen wurde sie 1723 in die russische Kirchenordnung aufgenommen. Sie hat noch heute in Griechenland wie in Russland offizielle Geltung als die Hauptbekenntnisschrift der orthodoxen orientalischen Kirche.

Der jetzt erschienene Anhang zum I. Band von 1893 enthält diejenigen kirchlichen Erklärungen und symbolischen Schriften, die durch das dem Patriarchen Cyrillus Lukaris zugeschriebene und unter dessen Namen 1629 und 1633 veröffentlichte calvinisierende Bekenntnis veranlasst wurden. Mesoloras tritt übrigens mit voller Entschiedenheit dafür ein, dass dieser unglückliche Patriarch das fragliche vom orthodox-katholischen Standpunkte zu verwerfende Bekenntnis nicht verfasst habe, dass er vielmehr demselben und den darin vorgetragenen protestantischen Lehren durchaus fern gestanden sei; wie denn auch schon die Synode von Jerusalem von 1672 dessen Person von der verurteilten Sache trennte und zum Nachweis seiner persönlichen Rechtgläubigkeit zahlreiche Stellen aus seinen Homilien anführte. — Die in diesem Hefte enthaltenen Dokumente sind die Akten der gegen das angebliche Bekenntnis des Cyrillus Lukaris gehaltenen Synoden von Konstantinopel 1638, Jassy 1641/2, Jerusalem 1672; den zweiten Teil der besonders wichtigen Akten der unter dem Patriarchen Dositheos gehaltenen Synode von Jerusalem bildet das Bekenntnis dieses Patriarchen, das auch im Jahre 1723 die Patriarchen der orthodox-katholischen Kirche als das Bekenntnis ihrer Kirche an die anglikanischen Bischöfe sandten²⁾; ferner die

¹⁾ Dieselbe Einteilung hat der jetzt im Gebrauch befindliche offizielle russische Katechismus („Ausführlicher christlicher Katechismus der orthodox-katholischen orientalischen Kirche“, neueste deutsche Ausgabe St. Petersburg 1887), der dieselbe von dem Bekenntnis des Petrus Mogilas annahm.

²⁾ Vergl. meine Übersetzung des Sendschreibens der Patriarchen und des Bekenntnisses des Dositheos im 1. Bande unserer Zeitschrift, S. 206—236.

Akten der Synode von Konstantinopel von 1672, deren Bekenntnis von dem Patriarchen Dionysios IV. von Konstantinopel verfasst ist.

Der 2. Band dieses wichtigen Werkes, der die systematische Darstellung der Symbolik enthalten wird, befindet sich, wie mitgeteilt wird, schon im Druck; ich hoffe auch ihn unsern Lesern bald in einer Besprechung vorführen zu können.

Dr. F. LAUCHERT.

Μηνᾶ Δ. Χαμουδοπούλου, Μεγάλου ῥήτορος τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας, Ὁρθόδοξος χριστιανικὴ κατήχησις πρὸς χρῆσιν τῶν σχολαρχείων καὶ παρθεναγωγείων. Ἐκδίδεται ἐγκρίσει καὶ συστάσει τῆς Ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Ἐν Ἀθήναις, ἐκδότης Ἀλέξανδρος Παπαγεωργίου. 1893. 112 S. 8°.

Die neuerwachte geistige Regsamkeit in der Kirche des Königreichs Griechenland giebt sich auch darin kund, dass auch dem Religionsunterricht mehr Aufmerksamkeit zugewandt wird, als dies früher der Fall war und nach den Verhältnissen sein konnte. Aus dem Bedürfnis, ein *Lehrbuch für den Religionsunterricht an höheren Schulen* zu haben, ist die Arbeit des schon durch eine Reihe von theologischen und pädagogischen Schriften bekannten Herrn *Chamudopulos* hervorgegangen. Dieselbe hat nicht die Form eines Katechismus, sondern eines Leitfadens für den höheren Religionsunterricht. Nach einer Einleitung über die allgemeinen Fragen, über Religion, natürliche Gotteserkenntnis, Offenbarung, und über die Quellen der geoffenbarten Lehre, hl. Schrift und Tradition, behandelt der erste Teil die Glaubenslehre der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes nach den zwölf Artikeln des nicäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses, der zweite Teil die Sittenlehre nach den zehn Geboten, mit einer Erklärung des Gebetes des Herrn am Schluss. In knapper, präziser Form, die sich an die Fassungskraft fortgeschrittener Schüler wendet, ist das reiche Material bis in ganz specielle Einzelfragen der Dogmatik hinein zur Darstellung gebracht. Dabei findet in allen Punkten die Lehre und kirchliche Praxis (z. B. in der Lehre von den Sakramenten) der orientalischen orthodoxen Kirche ihren scharfen Ausdruck, auch im Gegensatze, wo ein solcher besteht, zu der abendländischen Kirche. Das Lehr-

buch erschien mit Approbation und Empfehlung der heiligen Synode des Königreichs Griechenland.

Dr. F. LAUCHERT.

Die Erlösungslehre des hl. Athanasius. *Dogmenhistorische Studie* von Dr. HERMANN STRÄTER, *Priester der Erzdiözese Köln. Freiburg im Breisgau, Herdersche Verlagshandlung. 1894. — VIII u. 201 S. 8° (Preis M. 3. —).*

Die vorliegende Schrift stellt in zwei Hauptteilen die Lehre des hl. Athanasius vom Urstand und Sündenfall (die erlösungsbedürftige Menschheit als Objekt der Erlösung) und von der Erlösung durch Christus dar. Eine vorausgehende Einleitung behandelt die Erlösungstheorien des hl. Irenaeus und des Origenes, als „die beiden wichtigsten patristischen Quellen des hl. Athanasius für seine Erlösungslehre“. Die Schrift zeugt von einem sorgfältigen Studium der Werke des hl. Athanasius, und auch die Darstellung ist zu loben; es war jedenfalls das Richtige, wenn der Verfasser sich bestrebt hat, wie er auch im Vorwort erklärt, „überall die Lehren möglichst im Lichte des Ideenkreises des hl. Athanasius aufzufassen und zu entwickeln, nicht etwa in einem schon vorher fertigen System unterzubringen.“ Vielleicht hätten nur da und dort die philosophisch-spekulativen (platonischen) Ideen der beiden Jugendschriften *Contra gentes* und *De incarnatione* und die tieferen theologischen Gedanken der späteren Schriften aus der Zeit des Kampfes auch in der Darstellung mehr auseinandergehalten werden sollen¹⁾. (Über die jüngst angefochtene Echtheit der beiden Schriften will ich unten noch ein Wort sagen.)

Die beiden kritischen Exkurse über die unter dem Namen des hl. Athanasius überlieferten Psalmenkommentare (S. 29—35)

¹⁾ In meiner eigenen, umfassender angelegten Darstellung der gesamten dogmatischen Lehre des hl. Athanasius (*Die Lehre des hl. Athanasius des Grossen*), die, seit mehreren Jahren im wesentlichen fertig, sich gegenwärtig im Druck befindet und noch dieses Jahr erscheinen wird, habe ich mich bestrebt, diese Unterscheidung mehr zur Geltung kommen zu lassen, als dies in der bisher erschienenen Litteratur der Fall ist. Dadurch wird auch eine einseitige Überschätzung der Jugendschriften gegenüber den Schriften des reifen Mannes am besten vermieden, welche letzteren, obwohl meist Gelegenheitsschriften, erst jene grossartige Geistesarbeit enthalten, an die wir bei dem Namen Athanasius denken.

und über die Echtheit der beiden Bücher gegen den Apollinarismus (S. 75—90) zeugen von einem guten Takt in der Behandlung kritischer Fragen. Der zweite Exkurs richtet sich gegen die neuerdings von Dräseke verfochtene Behauptung (Theol. Studien und Kritiken, 1889, wiederabgedruckt in dessen Gesammelten patrist. Untersuchungen, 1889, S. 169—207), die beiden Bücher contra Apollinarium seien nicht von Athanasius, sondern von zwei andern alexandrinischen Theologen, Nachahmern des grossen Bischofs. Dagegen hatte u. a. bereits Funk in der Theol. Quartalschrift 1890, S. 312, betont, dass die Gründe Dräsekes gegen die von Montfaucon angeführten „tot veterum testimonia nec non antiquorum codicum auctoritas“ nicht aufkommen können. Sträter betrachtet hier die Argumente Dräsekes im einzelnen und widerlegt sie durchaus überzeugend.

Die neueste Arbeit von Dräseke: „Athanasiana. Untersuchungen über die unter Athanasios' Namen überlieferten Schriften „Gegen die Hellenen“ und „Von der Menschwerdung des Logos““ (Theol. Studien und Kritiken 1893, S. 251—315), in welchen Dräseke die Echtheit dieser beiden Bücher bestreitet, hat Sträter dagegen vor dem Erscheinen seines Buches nicht mehr kennen gelernt. Ein Schaden ist dem letzteren aus der Unbekanntschaft mit dieser Arbeit nicht erwachsen. Da ich immerhin zu der darin aufgestellten Behauptung Stellung nehmen muss, so möge es mir gestattet sein, hier das Nötige darüber zu sagen. Wenn G. Krüger (Theol. Litteraturzeitung 1893, Nr. 14, S. 359) urteilt: „Von Dräsekes Argumenten scheint mir in der That kaum ein einziges ernstlicher Erwägung wert zu sein“, so ist damit nicht zu viel gesagt. Die Nichtigkeit der meisten ist auf den ersten Blick klar, und wie diejenigen beschaffen sind, die noch einige scheinbare Bedeutung haben könnten, wenn die Voraussetzungen richtig wären, mag das Folgende zeigen. S. 290 sagt Dräseke: „Wenn Apollinarios von Laodicea in wissenschaftlichen Erörterungen etwas als thöricht und ungereimt bezeichnen will, bedient er sich mit Vorliebe des Wortes ἄτοπον. In seinen um 360 verfassten Schriften gegen die Arianer begegnen wir diesem der Gegner Schlussfolgerungen ablehnenden oder als ungereimt bezeichnenden Ausdruck fast auf Schritt und Tritt. Denselben Gegnern gegenüber bedient er sich ferner einer ganz eigen-

artigen Wendung, indem er, seine eigene Meinung klar hinstellend, die Worte folgen lässt: *καὶ ἔννομος μὴ θέλη, καὶ μὴ θέλης Ἀέτιε*, auf denselben bezüglich *καὶ μὴ θέλης, καὶ μὴ θέλωσι μετὰ σοῦ οἱ Ἰουδαῖοι*. Beide Besonderheiten finden sich nun auffallenderweise genau ebenso in unserem zweiten Buche. Da lesen wir das *ἄτοπον* in demselben Sinne und in demselben Umfange, wie es Apollinarios verwendet..., und II, 37, jenes merkwürdige, an eine bedeutungsvolle Wahrheit — hier: Christus unser aller Leben, der wie ein Schaf für das Heil aller sein Leben in den Tod gab — angeschlossene *καὶ Ἰουδαῖοι μὴ πιστεύωσιν*. Sollte hier nicht eine gewisse Abhängigkeit anzunehmen sein, so zwar, dass der später schreibende Syrer Apoll., selbst ein vorzüglicher, rhetorisch gründlich gebildeter Schriftsteller, seines grossen Landsmannes [des von D. angenommenen Verfassers, s. unten] rhetorisch ausgezeichnete Schrift mit Teilnahme gelesen und dessen Eigenart im Ausdruck sich angeeignet habe?“ Dagegen ist zu sagen: Was das *ἄτοπον* betrifft, so beweist 1) eine Übereinstimmung in einem so gewöhnlichen Worte überhaupt nichts; dazu braucht doch ein Schriftsteller nicht von einem andern abhängig zu sein, um irgend etwas (es handelt sich bloss um die Übereinstimmung im Worte, nicht um eine sachliche) absurd zu finden und mit dem ganz gewöhnlichen Worte so zu nennen; 2) finden wir aber das *ἄτοπον* auch ebenso in den späteren Schriften des hl. Athanasius; davon nur ein paar Beispiele: Or. I. c. Ar. 15: *τὸ ἴσον ἄτοπον ἀπαντήσῃ*. 16: *τοιούτων δὴ οὖν ἀτόπων*. (19: *ὅσῃς δὴ ἀτοπίας γέμον ἐστὶ τοῦτο*.) 20: *καὶ γὰρ φανερώτερον ἂν τις ἴδοι πάλιν τὸ ἄτοπον τῆς αἰρέσεως*. 25: *ἄτοπος ἡ τοιαύτη ἐρώτησις, καὶ ἄτοπος καὶ πλέα δυσφημίας*. Or. II. c. Ar. 21: *ὅπερ ἄτοπον ἂν εἴη καὶ ἀδύνατον*. Was aber den zweiten Punkt, die „ganz eigenartige Wendung“, betrifft so wird sich jeder, der einigermaßen mit den Werken des hl. Athanasius vertraut ist, erinnern, dass dieselbe eben zu den charakteristischen Eigentümlichkeiten seiner Sprache gehört. Folgende Beispiele werden genügen: Or. I. c. Ar. 52: *καὶ οἱ Ἀρειανοί, ὡς τυφλοί, μήτε ταύτην μήτε ἄλλο τι τῶν θείων λογίων βλέπωσιν*. Ib. 64 (Schlussworte des 1. Buchs): *καὶ ἀχάριστοι τυγχάνωσιν οἱ αἰρετικοὶ καὶ φιλόνοικοι πρὸς ἀσέβειαν*. Or. II. c. Ar. 22: *καὶ Ἀρεῖω μὴ δοκῇ*. Ib. 23: *καὶ οἱ Ἀρειανοὶ ἐν τούτῳ διαρρηγνύωσιν ἑαυτούς*. Ib. 70: *καὶ μαίνωνται οἱ Ἀρειομανῆται*. Or. III. c.

Ar. 8: *κἂν μαίνωνται οἱ διαβολικοί*. Ib. 42: *κἂν οἱ Ἀρειανοὶ τῇ ἀγνοίᾳ καταπίπτωσιν*. Ib. 49: *κἂν οἱ Ἀρειανοὶ.... μὴ προσδοκῶσι*. Ep. II. ad Serap. 9 (Schlussworte): *κἂν διαρραγῶσι μυριάκις τῇ ἑαυτῶν ἀγνοίᾳ οἱ Ἀρειανοί*. Ep. ad Adelphium 4: *κἂν τοῖς Ἀρειανοῖς μὴ δοκῇ*. Ib. 8: *κἂν Ἀρειομανῆται διαρρηγνύωσιν ἑαυτούς*. Resultat: Wenn man den angeführten sprachlichen Einzelheiten überhaupt eine Beweiskraft zuerkennen will, so wendet sich dieselbe gegen Dräseke, denn es ist erwiesen, dass in diesen Punkten der Sprachgebrauch der unbezweifelten Schriften des hl. Athanasius mit dem der beiden angegriffenen Bücher derselbe ist. Mit solchen und ähnlichen Argumenten stützt Dräseke seine These, die beiden Bücher seien nicht vor dem arianischen Streit von dem damals noch jungen Athanasius verfasst, überhaupt nicht von einem Alexandriner, sondern c. 350 von einem zwar mit alexandrinischer Bildung vertrauten antiochenischen Semiarianer: Eusebius von Emesa heisst der aus der Geschichte des hl. Athanasius und aus ein paar überlieferten Fragmenten bekannte Mann, der durch den an Athanasius begangenen Raub zu einem der hervorragendsten Theologen des 4. Jahrhunderts gestempelt werden soll. Nun sollen die Schriften mit ihrem ganz philosophisch-spekulativen Charakter, mit ihrer ganzen aus der alexandrinischen Schule hervorgehenden Art, nach Dräseke auf einmal in der gesamten Schriftbehandlung „antiochenisches Gepräge, antiochenische Art und Weise“ zeigen (S. 286 f.). Die Lehre soll die eines nüchternen, gemässigten Semiarianers sein, der „der Anwendung fremdartiger spekulativer Formeln in der Dogmatik abgeneigt war“, nur die Schriftlehre vortragen wollte (S. 306 ff.). Die Bemerkungen S. 306 ff. über vermeintliche Besonderheiten der Lehre, in denen die beiden Bücher mit den überlieferten Fragmenten des Eusebius von Emesa übereinstimmen sollen, sind nicht viel wert, ungefähr von gleicher Qualität wie das oben besprochene Argument aus dem Sprachgebrauch. Bewiesen oder auch nur wahrscheinlich gemacht wird dadurch nichts. Der Raum verbietet mir ein näheres Eingehen, es ist auch ganz überflüssig für jeden Urteilsfähigen, der die beiden fraglichen Bücher einmal gelesen hat. Nur auf *eine* dogmatische Stelle will ich noch hinweisen, von der D. nichts sagt. De incarn. 47 lesen wir: *μόνος δὲ ὁ Χριστὸς ἐν ἀνθρώποις ἐγνωρίσθη θεὸς ἀληθινὸς θεοῦ θεὸς λόγος*. So konnte der spätere Vertei-

diger des *ὑπομνήσιος* vor dem Kampfe schreiben, und damit stimmt die ganze Logoslehre der beiden Bücher überein; ein Semiarianer hätte sich wohl nicht so ausgedrückt. Aus dem Gesagten wird zur Genüge hervorgehen, dass die Darstellungen des Lebens und der Lehre des hl. Athanasius ruhig ihren bisherigen Charakter behalten können, ohne einer „eingehenden Berichtigung und Umgestaltung“ zu bedürfen, wie Dräseke am Schluss seiner Arbeit verlangt.

Nach diesem Exkurs, der zwar mit dem vorliegenden Buche direkt nichts zu thun hat, aber doch sehr zur Sache gehört, wie der Schlusssatz zeigt, schliesse ich mit nochmaliger Empfehlung des fleissig gearbeiteten Buches.

Dr. F. LAUCHERT.

III.

The Cambridge companion to the Bible. *Edited by Prof. LUMBY D.D. Cambridge at the University Press, 1893.*

No Englishman can fail to be gratified at the unstinted praise which the Editor of the *Revue* has lavished with such an unsparing hand on the Oxford Aids to the Study of the Bible, and it would certainly be unbecoming to suggest for a moment that that praise is not fully deserved; but as a loyal son of the University of Cambridge, I feel that I must ask those who have read the notice of the Oxford Book to read also a few words on the Cambridge one which was issued very shortly before the other. The Cambridge book is not a new edition of old materials, but is an entirely new work and unlike its rival it is thoroughly representative of the University whose name it bears. The general editor is the Lady Margaret, Professor of Divinity and the great bulk of the book is produced by the Divinity Professors or other residents in the University. On the other hand comparatively little of the Oxford work is due to men now closely attached to the University and the general Editor of the New Edition, to whom it owes very much indeed of its value, is Dr. Maclear, Principal of S. Augustine's Missionary College in Canterbury and a distinguished member not of Oxford but of Cambridge. The Cambridge book then, besides its intrinsic

importance to all who wish to understand their Bibles, is of interest to those who are anxious to learn the teaching of the Church of England on Biblical subjects, because, though it is not officially authorised to represent that teaching, it certainly represents the teaching of one great University where a large proportion of the clergy receive their general and theological education. The book is without illustrations and in that point must yield the palm to its rival, but the Maps, though of course not perfect, are excellent and are produced with great clearness and on the whole accuracy. The edition—several have been issued at prices from 1/ to 4/6—that lies before me consists of 412 8° pages of extremely close print and contains a mine of information on all subjects connected with the Bible, concluding with an Index of Subjects and a Concordance. The structure of the Bible and the History of the Canon are treated by Prof. Ryle and are followed by a most characteristic article on Sacred Books of other Faiths by the Bishop of Durham. The History of the Hebrew and Greek Texts and of the Translations of the Bible are treated by Dr Sinker, Mr. Murray of Emmanuel College and Dr Moulton. These are followed by excellent Introductions to the several Books of the Old and New Testaments and an account of Biblical History from the earliest times down to the Apostolic Age. In this part I would specially ask attention to the admirable article by Prof. Stanton on the History of the Progress of Revelation and the Messianic Hope and to that by Prof. Gwatkin on the Jewish People, the Roman Empire and the Greek World in the Apostolic Age. These are very short, but are a mine of sound information. The Antiquities of the Bible are treated by Dr Watson, Prof. Lumby and others. In this part Dr Watson's work is specially admirable, while no better authority on the Natural History of the Bible than Canon Bonney could be found. One other feature deserves notice and that is the Glossary of Bible Words which is furnished by Prof. Skeat, one of the greatest living Authorities on the subject of Old and Medieval English. I will say no more but simply ask those who wish to know what is being done and thought about the Bible in England at present to give this work their most careful consideration.

A. J. C. ALLEN.

The Church in Scotland by Herbert Mortimer Luckock D.D.
Dean of Litchfield. London, Wells Gardner, Darton and Co.

This is one of a series of books that are being issued under the general editorship of the Rev. P. H. Ditchfield dealing with the history of the various national Churches throughout the world. Each national Church is treated in an octavo volume of about 350 pages. The result of course is a great unevenness of treatment, as the history of some Churches is so much less extensive than that of others and yet the account of each has to be compressed into about the same space. Thus some of the volumes are very satisfactory and this is notably the case with the one before us, while others are little more than a mere outline. Still the series is no doubt very useful and will help many to gain some idea of Ecclesiastical History in an easy and pleasant form.

The interest of the History of the Church in Scotland centres very largely round the contrast which it offers to that of the Church in England and to the illustration it affords of the influence of political events and political antipathies on Church affairs.

It is impossible to assign a definite date to the beginning of Christianity in the country which we now know as Scotland. Some knowledge of Christ must have been brought to the country by the Roman soldiers and the Church in Southern Britain cannot have been altogether without influence in the North, but the first authentic information that we have is in connection with the preaching of S. Ninian in the end of the fourth century. His missionary work and the building of the church at Whithorn in Galloway mark the beginning of what we may call the Celtic period of the Scottish Church. This period is notable for the name of S. Kentigern and for the work of the Irish missionaries who followed in the steps of S. Columba and made Iona the centre of Christian work not only in Scotland but in the North of England as well. The period is noteworthy for the complete absence of any attempt at parochial or even diocesan organisation. The Church was almost entirely monastic. The rulers were the Abbots of the greater houses, and though of course there were Bishops to discharge the spiritual function of ordination, so far as jurisdiction was concerned the Abbots

were supreme. This period lasted to the reign of Malcolm Canmore who came to the throne in 1057. He married Margaret, an English Princess, and through her influence and that of her son David, who succeeded his father on the throne, Parochial and Diocesan organisation, similar to that existing in England, was introduced and the Bishops gained their rightful place as rulers of the Church. But this change brought troubles with it. The Archbishops of York revived an old claim based on Gregory's instructions to Augustine to Metropolitan Authority over Scotland and, to free themselves from the tyranny that they feared near at hand, the Rulers of Scotland threw themselves first into the arms of Canterbury and then into those of Rome. Just as opposition to England continually made Scotland during the Middle Ages the political ally of France so jealousy of the English Metropolitans made the Church in Scotland more intensely Roman than perhaps any other Church in Europe. It was not till 1442 that Scotland had an Archbishop of her own. In that year the See of S. Andrews was raised to Archiepiscopal dignity by a Bull from the Pope and Glasgow received the same privilege fifty years later. During the whole of the preceeding centuries the Pope exercised direct Metropolitan authority in Scotland. The extent to which the Church was under the rule of the Pope comes out very clearly in the founding of the Scotch Universities. Very little seems to have been done for education for a long time. No University existed in Scotland before the fifteenth century. In that century S. Andrews, Glasgow and Aberdeen were founded—all by Papal Bulls. Edinburgh did not come into existence till after the Reformation.

The Church seems to have fallen into a deplorable condition during the centuries before that event. Corruption, neglect, simony appear to have been rampant to a degree that was quite unknown in England and with the exception of Kennedy, who was Primate in the fifteenth century and took a great interest in the development of the University of S. Andrew's, there is scarcely a single ecclesiastic noteworthy either as a theologian, statesman or patriot.

The Reformation began in an unpropitious manner. George Wishart who had been active in preaching Lutheran doctrine in various parts of Scotland was burned by Cardinal Beaton in 1546 and the Cardinal himself was murdered by a party of the

nobles, stirred up to the deed partly by anger at the treatment of Wishart and partly by the influence of Henry VIII who was anxious to extend his power over the whole of Britain. The death of the Cardinal was the signal for the outbreak of civil war and the years that followed are filled with strife and murders. It is hard to find a ray of light anywhere. The one redeeming feature of the time—and that does not go very far—is the disinterestedness of John Knox. It is impossible here to attempt to give even the barest outline of the changes that took place during the century and a half that elapsed between the death of Beaton and the final settlement at the Revolution. Dean Luckock has given a very clear if somewhat short narrative of the time and it is on the whole the part of the book that will be read with most interest. In 1560 what is known in Scotland as the first reformation took place, the old Church came to an end. The priests and bishops were forbidden to continue their sacred ministrations and they seem for the most part to have submitted to this without much struggle. The use of a Liturgy was abandoned and the rule of the Church was handed over to presbyteries. Nominal Bishops were appointed to hold the ancient sees, but these were not consecrated and had no ecclesiastical functions. The object of appointing them was that they might receive the revenues and hand over all or a large part to their patrons amongst the nobles. The Medieval Church in Scotland was extremely rich. During the Reformation she was reduced to the extreme of poverty and still less was done there than in England to apply the spoils to any good use. In 1610 under the influence of James I Episcopacy was restored to Scotland. Three of the nominal Bishops were consecrated in the Chapel of London House by four English Bishops and the other Bishops were consecrated by these. The rule over the Church was to a large extent entrusted to them, but nothing could be done to restore the use of a Liturgy. The effort to introduce this was reserved for Charles I and Laud: it led, as is well known, to the adoption of the National Covenant and contributed very largely to the overthrow and death of Charles. At the Restoration episcopacy was again restored as it had been under James and lasted till the Revolution of 1688. At that time the Bishops without exception took up the position of non-jurors. We may admire their conscientiousness, but cannot

but mourn over the result of their action. Deserted by the Bishops, William of Orange was driven to throw himself into the arms of the Presbyterian party. The result was that Presbyterianism was established as the acknowledged religion of Scotland and as such has remained to the present day.

Dean Luckok treats the History of the Church in Scotland from the time of the Revolution under three divisions. These are occupied with the Established Church, the Episcopal Church which draws its succession from the non-juring Bishops and the Roman Catholic body. The last of these dates from 1560. At that time there were some who refused to desert the faith of their fathers and clung to the old ways. This was especially the case in the Highlands. The body who did this was kept together by the agency of mission priests, but for a long time there was no definite Church organisation. In 1653 the Pope appointed a Vicar Apostolic to superintend the clergy in Scotland but it was not till 1695 that the Vicar was consecrated and the first Roman Catholic Bishop set foot in Scotland. During the present century the Roman Body in Scotland has made much progress. In 1878 eight dioceses were formed by a decree of Leo XIII. These were coincident with some of the ancient sees of Scotland and were already occupied by Bishops of the Episcopal Church. These latter issued an indignant remonstrance at the act of aggression which of course fell on deaf ears but vindicated their claim to represent the Catholic Church in the country. There are now in Scotland 362 clergy besides the Bishops and about 340,000 laymen belonging to the Communion. The great increase however which has taken place is not due to any considerable progress in the work of converting the people of Scotland but to the large Irish immigration that has taken place of recent years. This is clear from the fact that there are 220,000 of the laity in Glasgow alone and Glasgow and Liverpool are the two centres to which Irish emigration has naturally flowed.

I have no space to say anything on the History of the Established Church and the other Presbyterian bodies that have been formed at various times by secession from it. An interesting account of these will be found in the Dean's pages and the narrative will suggest many reflections as to the impossibility of maintaining the unity of the Church once the stand-

ards of Catholic faith and practice are abandoned. I must employ the remaining space at my disposal to give some slight account of the history and present state of the Episcopal Church. The fortunes of that Church have been very chequered. After the Revolution she became identified with the Jacobite party and did not shake herself free from this connection till the death of the young Pretender in 1788. During the century before that event the history of the Church is a record of efforts to maintain her life under very adverse circumstances and is marked by only two events of note. These are the drawing up of the Scotch Communion Office mainly under the guidance of Bishop Forbes, which was issued in 1764, and the consecration of Samuel Seabury to be the first Bishop of Connecticut which took place in an upper room in Aberdeen in 1784. The old diocesan organisation had been abandoned, and during the half century that followed the Revolution, the Church was governed by a College of Bishops with an elected Primus. This state of things was brought to an end in 1732, when nine Dioceses were apportioned out. There are now seven Diocesan Bishops presiding each over one or more of the ancient Dioceses of the country. There are 305 clergy in all and nearly 96,000 laymembers of whom more than 37,000 are communicants. The financial position of the Church is also satisfactory and there appear to be great possibilities opening before her in the future. A large proportion of the nobility belongs to the Church and the hold of orthodox Presbyterianism seems to be becoming weak. The result of this may be an addition to the ranks of practical atheism: it may be the increase of the power of Rome: if the Church is faithful it will be the return of a large part at any rate of the people of Scotland to the pure Catholic faith as that is taught by the Church. But if this end is to be attained, the Church must become more thoroughly Scotch than she is. At present she appears to Scotch eyes to be nothing but a part of the Church of England transplanted to Scotland. This idea is encouraged by the fact that when a Bishop dies his successor is nearly always sought not in the ranks of the Scotch clergy but from England. In this way the Church may secure the services of men of more power than she could find at home, but the loss is great and she never will become in reality as well as in name the Church of Scotland, till she learns to educate

her own ministers from the highest to the lowest and becomes thoroughly national in her constitution and her teaching.

A. J. C. ALLEN.

IV.

AMÉLINEAU: Traduction de l'histoire des monastères de la Basse-Egypte en copte; in-4°, Paris, Leroux.

ARMAND JEAN (le P.), S. J.: Les évêques et les archevêques de France de 1682 à 1801; 1 vol. in-8°, 544 p., Paris, Picard.

H. BOIS: de la Connaissance religieuse, essai critique sur de récentes discussions; Paris, Fischbacher, gr. in-8°, 366 p., 1894.

J. BOVON, Théologie du N. T., T. II.: l'enseignement des apôtres, in-8°, 604 p.; Lausanne, G. Bridel, 12 fr.

L. BRUNSCHVIG: Spinoza (ouvr. couronné), in-8°, 225 p.; Alcan.

FR. DELACROIX: les Procès de sorcellerie au XVII^e siècle; in-12, Paris, librairie nouvelle, 3 fr. 50.

DIDON (le P.): la foi en la divinité de J.-C.; in-16, Paris, Plon, 3 fr. 50.

GONTHIER (l'abbé): Journal de S. Fr. de Sales durant son épiscopat (1602-1622); in-8°, Annecy.

STEPH. GSELL: Essai sur le règne de l'empereur Domitien, in-8°; Paris, Thorin, 12 fr.

Die zweite Auflage der Schrift von INNOCENTIVS MIRABUNDUS wird zu Freiburg i. Br. in der Fr. Wagnerschen Buchdruckerei erscheinen und kann durch Vermittlung jeder Buchhandlung bezogen werden. Behufs möglichster Verbreitung der trefflichen Broschüre und zur Erleichterung der Anschaffung für Unbemittelte ist der Preis für dieselbe pro Exemplar auf 20 Pfg. festgesetzt. Die zweite Auflage ist übrigens durch verschiedene Zusätze und eine überaus interessante Vorrede vermehrt.

IRELAND (Mgr.): L'Eglise et le siècle, avec préface de l'abbé Klein; in-12, 4^e édit., 2 fr.

G. JÉQUIER: le Livre de ce qu'il y a dans l'Hadès; version abrégée d'après les papyrus de Berlin et de Leyde; gr. in-8°, Paris, Bouillon, 9 fr.

H. KLEFFLER: Science et conscience, ou théorie de la force progressive; T. I, la méthode naturelle; in-8°, 377 p., Paris, Alcan, 4 fr.

E. LAVISSE et RAMBAUD, Histoire générale du IV^e siècle à nos jours, T. IV: Renaissance et Réforme, les nouveaux mondes; Paris, Colin, 12 fr.

LÉON XIII: Lettres apostoliques, encycliques, brefs, etc., texte latin avec la trad. française, et table alphabétique; 3 vol. in-8°; Paris, Roger et Chernoviz, 9 fr.

L. MÉNARD, Etudes sur les origines du christianisme, in-12, 56 p.; — Exégèse biblique et symbolique chrétienne. in-12, 35 p.; Paris, librairie de l'art indépendant.

Oficios provisionales de la Iglesia episcopal Mexicana ó Iglesia de Jesús; Mexico, tipogr. Gonzales, 1894, in-18, 94 p. (Avec l'autorisation de M. John Williams, président de la Chambre des évêques des Etats-Unis.)

F. PILLON: l'Année philosophique, IV^e année, in-8°, 316 p., Paris, Alcan, 5 fr. Ce volume contient trois importantes études: de M. Renouvier, sur la doctrine de Jésus; de M. L. Dauriac, sur Dieu selon le néo-criticisme; de M. Pillon, sur l'évolution de l'idéalisme au XVIII^e siècle. Suivent 94 études bibliographiques de M. Pillon sur les plus intéressants ouvrages de philosophie publiés en langue française pendant l'année 1893. Quoique le point de vue du critique soit systématique et exclusif, ses comptes-rendus n'en constituent pas moins un vaste et intéressant répertoire philosophique.

L. DE ROSNY: le Bouddhisme éclectique, in-16, Paris, Leroux, 2 fr. 50.

L. RUFFET: le prof. Louis Gaussen (1790-1863), broch., Genève, Wyss et Duchêne.

S. François d'Assise et la sainte Eglise romaine, en réponse à M. Paul Sabatier; extr. du «XX^e siècle»; Marseille, broch., 22 p.

SICARD (l'abbé); les évêques pendant la Révolution, in-8°; Paris, Lecoffre, 6 fr.; — les évêques avant la Révolution, in-8°, 2^e édit., Paris, Lecoffre, 6 fr.

Theologischer Jahresbericht (HOLTZMANN); XIII. Band, I. Abt. 1893, Exegese von Siegfried und Holtzmann; in-8°, 148 S., Braunschweig, Schwetschke & Sohn, 5 Mark.

L. TRIAL, Sermons, 2^e série; Nîmes, Lavagne-Peyrot, 3 fr. 50.

TH. TROIZKY, der Völkerapostel Paulus und die Apostel der Beschneidung in ihren Beziehungen zu einander, in ihrem Leben und in ihrer Lehre; Kazan, in-8°, 258 S. (russisch).

ALB. EHRHARD, Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung seit 1880; Freiburg i. B. und Strassburg, Herder, XIX und 239 S., Mark 3. 40. (Wird im nächsten Heft besprochen.)