

Variétés

Objektyp: **Group**

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

Band (Jahr): **2 (1894)**

Heft 6

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

VARIÉTÉS.

I. Harnack über Irenaeus III, 3, 2.

In den Sitzungsberichten der philosophisch-historischen Klasse der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom 9. November 1893 veröffentlicht *Adolf Harnack* eine Studie über die viel besprochene Stelle, an welcher sich Irenäus über das Ansehen der römischen Kirche äussert. Die Abhandlung richtet ihre Spitze namentlich gegen meine Deutung derselben Gesch. der röm. Kirche I, 170 ff. Dies ist der Grund, weshalb ich mich berufen glaube, Harnacks Auffassung einer genauen Prüfung zu unterwerfen.

Die Stelle ist bekanntlich nur in lateinischer Übersetzung erhalten und dadurch ihr Verständnis natürlich nicht erleichtert. Sie handelt von der Überlieferung der Apostel, welche in jeder Kirche ersichtlich sei durch die Aufeinanderfolge der Bischöfe bis zur apostolischen Zeit zurück. Irenäus fährt aber dann fort: weil es zu weitschweifig sein würde, an der Aufeinanderfolge der Bischöfe in allen Kirchen die Unversehrtheit der überlieferten Lehre zu zeigen, wolle er dies an der Tradition der grössten und ältesten und allen bekannten, von Paulus und Petrus zu Rom gestifteten Kirche thun. *Ad hanc enim ecclesiam — so lautet dann die Begründung — propter potentio rem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio.*

Die Erklärung des letzten Satzes ist kontrovers. A. a. O. habe ich die besonders von protestantischen Kritikern vertretene Auffassung mit neuen Belegstellen zu unterstützen versucht, nach welcher Irenäus sagen würde: wegen ihres Vor-

ranges müssten in der römischen Kirche Gläubige von allen Seiten zusammenkommen, und so werde die apostolische Überlieferung dort durch Gläubige der verschiedensten Kirchen bewahrt. Es hätte dann dabei der Gedanke zu Grunde gelegen, weil Rom überhaupt als Centrum des Weltreiches der Sammelplatz aller Nationen sei, müssten dort auch Christen aller Kirchen zusammenströmen, und so finde man daselbst die übereinstimmende Überlieferung der gesamten Kirche vor. Wie man damals Rom die „Welt im kleinen“ nannte, so wäre dann auch die römische Kirche die „Kirche im kleinen“ gewesen.

Harnack verwirft diese Erklärung und stellt ihr folgende gegenüber: Es kann nicht anders sein, als dass jede Kirche, sofern sie die apostolische Überlieferung bewahrt hat, mit der römischen übereinstimmt. Er fasst also das *convenire ad* im Sinne dogmatischer Übereinstimmung, aber nicht als Pflicht der Unterwerfung unter eine höhere Lehrautorität wie die Ultramontanen, sondern als Thatsache, die sich nach den damaligen Umständen von selbst ergab.

Ich vermag nach neuer sorgfältiger Prüfung dieser Interpretation nicht zuzustimmen.

1. H. giebt zu, dass *convenire ad* in dem Sinne von „übereinstimmen“ bei Irenäus nicht zu finden sei, und weiss für seine Deutung nur das eine Beispiel aus dem Lateinischen beizubringen: *pes convenit ad cothurnum*. Das heisst aber nicht: der Fuss stimmt mit dem Kothurn überein, sondern: er passt zu ihm. Nach diesem Beispiele müsste man an unserer Stelle übersetzen können: zu der römischen Kirche muss jede andere passen. Eine Harmonie in der Einrichtung ist aber etwas ganz anderes als eine geistige Übereinstimmung; bei jener könnte *εἰς* oder *πρός* gebraucht werden, bei dieser nicht.

2. Wie einfach wäre der von H. vorausgesetzte Gedanke auszudrücken gewesen! Das nach *convenire ecclesiam* Folgende wäre nicht bloss überflüssig, sondern verwirrend. Irenäus hätte schreiben müssen: es kann nicht anders sein, als dass mit ihr jede andere Kirche, in welcher die apostolische Überlieferung bewahrt wurde, übereinstimmt. Jetzt aber wird durch den Zwischensatz: *h. e. eos qui sunt undique fideles* zweifelhaft, ob das folgende in qua auf das vorhergehende *ecclesia* oder auf die römische Kirche sich beziehen soll, so zweifelhaft, dass H. nun über diesen Punkt anderer Meinung ist als früher.

3. Zu welchem Zwecke soll Irenäus hier *omnis ecclesia* erläutern durch *qui sunt undique fideles*, welche Redensart er dann nochmals wiederholt, während er früher das auch wohl keiner Erläuterung bedürftige *omnes ecclesiae* nicht erläutert hat? Nur wenn man *convenire ad* fasst für „zusammenkommen“, gewinnt jene Erläuterung einen vernünftigen Sinn, ja wird geradezu erforderlich. Solange von der Tradition aller Kirchen die Rede war, musste „Kirche“ genügen. Da aber Irenäus nun fortfuhr, von diesen Kirchen zu sagen, sie müssten nach Rom kommen, war der in dieser Verbindung ungewöhnliche Ausdruck zu erläutern durch „die Gläubigen, die von allen Orten her sind“. Darum auch die nicht geschmackvolle Wiederholung dieser Erläuterung in dem folgenden Satze, welcher wieder nicht von den Kirchen in abstracto, sondern von den nach Rom kommenden Gläubigen handelte.

4. Bei seiner Erklärung findet H. sogar den vorhandenen Text anstößig, indem er mit dem *semper: in* welcher (Kirche) *immer* von denen; die von allen Orten her sind, die apostolische Tradition bewahrt wurde, nichts anzufangen weiss. Er vermutet, der griechische Text habe etwa gelautet: *ἐν ἧ δίποτε* (in welcher anders). Aber warum hat der Übersetzer dann geschrieben: *in qua semper*, statt: *in qua quidem*? Und wozu das wiederholte *ab his qui sunt undique*, welches hier wo möglich noch sinnloser wäre, wie in dem vorhergehenden Satze? Das *semper* tritt hingegen mit den folgenden Worten in sein volles Recht, wenn wir übersetzen: *in* welcher (der röm. Kirche) *immer* von denen, welche von allen Orten her sind, die apostolische Überlieferung bewahrt wurde.

5. Am wenigsten vermag H. das *undique* zu erklären. Er räumt ein, dass Irenäus in der That *πανταχόθεν* geschrieben haben werde, fügt aber dann unbegreiflicher Weise bei: „Es ist kaum nötig, zu bemerken, dass auch bei der übertragenen Bedeutung von *convenire* [im Sinne von „übereinstimmen“] *πανταχόθεν* sehr gut am Platze ist.“ Durchaus nicht. Hätte der Verfasser in so überflüssiger Weise „Kirche“ erläutern wollen, so würde er geschrieben haben: „Die Gläubigen, welche allwärts (*πανταχοῦ*, *ubique*) sind.“ „Von allen Orten her“ findet nur seine Erklärung, wenn von einem Zusammenströmen von verschiedenen Orten zu einem Ziele die Rede ist.

Aus diesen Gründen muss ich H.s Interpretation für unrichtig halten und bei meiner Deutung verbleiben.

Es erübrigt nur noch, auf folgende Bemerkung (S. 946) zu erwidern: „Die Stellen, die Herr Langen für seine Erklärung angeführt hat, entscheiden schlechterdings nicht; denn so gewiss es ist, dass die Provinzialhauptstädte und Rom selbst oftmals als Städte bezeichnet worden sind, wo man zusammenkommt, so gewiss ist erst zu beweisen, dass an diese Thatsache hier gedacht ist. Was aber die Stelle aus der späten Schrift des Hugo Eterianus betrifft, so beweist sie im günstigsten Falle nur, dass dieser Schriftsteller den Text des Irenäus so verstanden hat, wie Herr Langen; denn ihm lag auch nur die lateinische Übersetzung vor, wie wir sie lesen.“ Die Stellen, welche ich (nebenbei in Anmerkungen) angeführt habe, sollten auch nichts beweisen, sondern nur zur richtigen Deutung der Worte des Irenäus behülflich sein. Wenn bei kirchlichen Fragen oft hervorgehoben wurde, dass man in den Hauptstädten zusammenzukommen pflege, so lag es nahe, an diese Idee und Ausdrucksweise zu erinnern. Auf Stellen aus Herveus und Hugo aber verwies ich ultramontaner Missdeutung gegenüber mit der ausdrücklichen Bemerkung: „Da diese Deutung [die meinige nämlich, welche auch die Döllingers und Friedrichs war] mitunter für eine protestantisch-tendenziöse Erfindung ausgegeben wird, machen wir auf zwei sehr orthodoxe Schriftsteller des 12. Jahrhunderts aufmerksam.“ H. scheint diese Worte übersehen zu haben und streitet infolgedessen gegen eine Beweisführung, die selbstverständlich gar nicht versucht wurde.

Noch mögen einige nebensächliche kritische Notizen gestattet sein.

Bei der Deutung des *potentior* (al. *potior*) *principalitas*, welche Irenäus der römischen Kirche zuschreibt, kömmt H. auf den Verfasser der *Predigt de aleatoribus* zurück und meint, derselbe sei jedenfalls ein römischer Bischof. Die früher von ihm aufgestellte Vermutung, es sei Viktor I. gewesen, scheint ihm doch selbst nun zu unsicher vorzukommen. Aber auch überhaupt auf einen römischen Bischof weist in jener Schrift nichts hin. Zunächst ist festzustellen, dass H. nur durch eine unrichtige Interpunktion die Schrift zu einer Anrede an die Bischöfe machte, wie nach Funks und meinen Bemerkungen auch *Miodonski* Anon. adv. aleat. p. 68 gesehen hat. Es ist

eine von einem Bischof gehaltene Homilie. Wenn er sich *apostolatus ducatum, vicariam domini sedem* und den *apostolatus super quem Christus fundavit ecclesiam* zuschreibt, so sind dies Ausdrücke, welche in der Zeit Cyprians von dem Episkopat überhaupt gebraucht wurden. Keiner davon verweist speciell auf Rom, was auch von denen, welche den römischen Ursprung verteidigen — die Ultramontanen natürlich ausgeschlossen — zugegeben wird. Die von Miodonski (S. 35 f.) für Rom angeführten Gründe beweisen nur die Möglichkeit, welche man an sich nicht bestreiten kann. Allein der auffallende Nachdruck, mit welchem der Redner seine Hirtenpflicht für die „gesamte Brüderschaft“ betont, sowie die Echtheit seines Apostolates, die er mit der Nachfolge seines „Vorgängers“, mit seiner Succession begründet, die Hinweisung endlich auf eine Kontroverse über das Busswesen (p. 62) lassen darauf schliessen, dass die Homilie das unter Cyprian in Karthago entstandene Schisma im Auge hat. Gegen diese Argumente, welche ich bereits in v. Sybels *Historischer Zeitschrift* LXI, 480 f. ausführte, weiss Miodonski S. 37 nur zu erinnern, dass Cyprian nicht *duplicem crimen* und *venenum letalem* geschrieben haben würde — Versehen, die leicht einem Zufall oder der Nachlässigkeit eines Schreibers zur Last fallen könnten. Im übrigen erkennt er gleich Harnack an, dass Gedanken und Form — allerdings in populärer Sprache — durchaus cyprianisch sind, und sucht seinerseits gegen Harnack (S. 26 ff.) zu zeigen, dass der Verfasser am meisten Cyprian nachgeahmt habe. Da die Schrift in den Manuskripten unter den Werken Cyprians steht, alles — mit Ausnahme zweier *Accusative!* — auf Cyprian, nichts auf einen römischen Bischof schliessen lässt, wozu denn die einmal herrschend gewordene *Caprice* ihren Ursprung in Rom zu suchen? Miodonski giebt auf Grund seiner sorgfältigen Untersuchungen S. 23 die bemerkenswerte Erklärung ab, unsere Schrift besitze keine Berührungspunkte mit andern pseudo-cyprianischen Traktaten. Unter diese ist sie also nur durch die ersten Herausgeber geraten, welche nach ihrer Anschauungsweise und Unkenntnis des altkirchlichen Sprachgebrauchs die starken Ausdrücke über den Apostolat und die Verwendung von Matth. 16, 18 bloss auf einen Papst, nicht aber auf Cyprian zu deuten vermochten. Und der von ihnen in verzeihlicher Weise begangene Fehler wirkt bis heute in dem Masse nach,

dass man glaubt, für die nur seit dem 16. Jahrhundert als pseudocyprianisch geltende Schrift sich um irgend einen „Papst“ umsehen zu müssen, während m. E. die Entdeckung des Verfassers so ausserordentlich nahe liegt.

Bonn.

J. LANGEN.

II. Une nouvelle Histoire de la Faculté de Théologie de Paris.

M. l'abbé Feret vient de publier le premier volume d'un ouvrage intitulé: *la Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*¹⁾. Ce n'est pas un ouvrage de lecture facile, encore moins un ouvrage populaire; c'est un ouvrage de science et surtout d'érudition, destiné avant tout aux spécialistes, c'est-à-dire aux théologiens, aux philosophes, aux historiens. Il s'impose à toutes les bibliothèques publiques et à toutes les bibliothèques philosophiques et historiques privées. L'auteur a consulté non seulement les ouvrages de seconde main relatifs à son sujet, mais il a puisé aux sources mêmes, il a consulté les manuscrits des archives, en un mot il a fait une œuvre substantielle, solide, exacte, sûre. Cette œuvre était nécessaire; elle comble une grosse lacune.

Le savant auteur a d'abord montré quelles ont été les origines de l'université de Paris, ainsi que son organisation aux XII^e et XIII^e siècles; quelles ont été les méthodes suivies dans l'enseignement théologique, les études et les chaires de la Faculté de théologie. Il a mentionné cinq collèges théologiques réguliers et quatre collèges séculiers; parmi ces derniers était le collège de Constantinople (probablement vers 1204), où, d'après du Boulay, des étudiants grecs auraient été envoyés par Baudouin, premier empereur latin de Constantinople (1202—1206), qui voulait ménager la réconciliation entre l'Eglise d'orient et l'Eglise d'occident (p. 185).

M. Feret distingue d'abord l'école théologique de Notre-Dame, celle de Sainte-Geneviève et celle de Saint-Victor. Il indique les principaux maîtres de chacune: à Notre-Dame,

¹⁾ Paris, Alph. Picard et fils, 1894; *Moyen Age*, T. I, gr. in-8°, 368 p., 7 fr. 50.

Anselme de Laon, Manegold, Guillaume de Champeaux, Robert Pullus, Pierre-le-Mangeur, Adam du Petit Pont, Maurice de Sully, Pierre-le-Chantre, Pierre de Poitiers, Pierre et Michel de Corbeil; — à Sainte-Geneviève, Pierre Lombard, Jescelin, Robert de Melun, Gautier de Mortagne; — à Saint-Victor, Guillaume de Champeaux, Hugues, André et Richard de Saint-Victor. Un chapitre spécial est consacré à Abélard et à Gilbert de la Porrée.

Dans la première moitié du XIII^e siècle, l'auteur étudie les maîtres ou docteurs séculiers français: Guillaume d'Auxerre, Jean d'Abbeville, Philippe de Grève, Jacques de Vitry, Gauthier Cornut, Guillaume d'Auvergne et Jacques Pantaléon (ou Urbain IV); — puis les maîtres séculiers anglais: Alexandre Neckam, Etienne Langton, St. Edmond (ou Edme), Jean Blond (ou Blount), Robert Grosse-Tête, Richard de Wich; — ensuite les maîtres franciscains, parmi lesquels Alexandre de Halès; les maîtres dominicains, notamment Hugues de Saint-Cher; enfin trois docteurs des autres ordres religieux.

L'auteur s'est attaché surtout à résumer ce que l'on sait de la vie des théologiens en question, et à énumérer les titres de leurs écrits. Pour quelques-uns, comme Anselme de Laon, Richard de Saint-Victor, Abélard, Gilbert de la Porrée, Alexandre de Halès, etc., il est entré dans plus de détails, il a indiqué le plan de leurs ouvrages et même quelques points de leur doctrine. Mais ces indications nous paraissent insuffisantes. Peut-être l'auteur a-t-il fixé à sa publication des limites qu'il ne doit pas dépasser. Ce serait fort regrettable: car le public spécial auquel il s'adresse a des exigences scientifiques qui doivent être satisfaites. Nous avons besoin de mieux connaître Guillaume d'Auxerre, Jacques de Vitry, Guillaume d'Auvergne (ou de Paris), Robert Grosse-Tête, Hugues de Saint-Cher, etc., etc. Tous les ouvrages inédits dont M. Feret nous donne les titres devraient être analysés; ceux mêmes qui ont été publiés sont encore insuffisamment connus; leurs analystes se bornent trop facilement à des indications écourtées et banales. Il ne faut pas perdre de vue qu'au douzième siècle on trouve encore des restes curieux des anciennes doctrines théologiques, et que l'on voit déjà en même temps poindre des doctrines nouvelles, qui commencent à s'exprimer et qui dans les siècles suivants seront formulées et deviendront peu à peu

dans l'Eglise romaine des doctrines courantes, ordinaires et même dogmatiques. Un exposé historique de ces doctrines qui serait fait à ce point de vue, serait extrêmement intéressant et même nécessaire. Il est regrettable que l'auteur n'ait eu ni la patience ni la hardiesse de le faire.

Il a du moins préparé les voies au savant qui voudra l'entreprendre. Çà et là il se laisse aller, en passant, à quelques remarques, par exemple : — Alexandre de Halès († v. 1245) enseigne encore que Marie, tout en ayant été sanctifiée, ainsi que plusieurs autres, avant sa naissance, n'a cependant pas pu l'être dans sa conception, *in sua conceptione sanctificari non potuit* (p. 317). — L'origine du *de Emmanuele* de Richard de Saint-Victor serait curieuse. Ce traité aurait été composé contre André de Saint-Victor, qui n'appliquait pas à la mère de Jésus, mais à la femme du prophète, ce passage d'Isaïe : «Voilà qu'une vierge concevra et enfantera un fils.» A ce point de vue, dit M. Feret, André fit presque école ; ses disciples étaient les plus ardents à défendre cette explication (p. 119). — En 1148, les Pères du concile de Poitiers, qui fut présidé par le pape Eugène III, eurent à juger Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers. Comme les cardinaux voulaient décider eux-mêmes, les prélats, docteurs et abbés de France s'y opposèrent, rédigèrent eux-mêmes (y compris St-Bernard) une déclaration doctrinale, et la remirent au pape en lui faisant dire qu'il pouvait s'entendre de son côté avec Gilbert, mais que, pour eux, ils ne changeraient rien à leur déclaration (p. 158). Et M. Feret, tout en reconnaissant les «témérités théologiques» de Gilbert, salue en lui, d'accord avec M. Hauréau, «le plus éminent logicien qu'ait possédé l'école réaliste au XII^e siècle, le plus profond, le plus exercé, le plus avancé des métaphysiciens de l'une et de l'autre école (p. 164).»

Robert Grosse-Tête, évêque de Lincoln, a traité le pape Innocent IV d'Antéchrist. «Le pape, a-t-il dit, n'a point honte d'annuler impudemment les constitutions des pontifes ses prédécesseurs ; il réproouve et détruit ce que tant et de si grands Saints ont édifié. Quel mépris des Saints ! C'est à juste titre que le contempteur sera méprisé lui-même. Encore que plusieurs papes aient déjà affligé l'Eglise, le pape actuel l'a réduite à une plus lourde servitude.» Et M. Feret rapporte, d'après Knygthon et du Boulay, que, deux ans après sa mort,

Robert serait apparu à Innocent IV pendant son sommeil; et que, revêtu de ses ornements pontificaux, il aurait dit à ce dernier: «Lève-toi, misérable, et viens au jugement.» Puis, de sa crosse, il aurait frappé le pape au cœur, et le lendemain le pontife aurait été trouvé mort dans son lit (p. 301).

M. Feret, qui déclare hétérodoxe la doctrine d'Abélard sur la Trinité (mais sans justifier sa déclaration, p. 134), raconte cependant, d'après Abélard même, une «singulière bévue» du cardinal-légat en plein concile de Soissons (1121). C'est dans ce concile que ce cardinal-légat, Conon, évêque de Préneeste, condamna Abélard sans lui permettre de se défendre. «Lorsqu'on reprocha à Abélard d'avoir avancé que le Père seul était tout-puissant, le cardinal-légat exprima toute sa surprise qu'un homme aussi savant ait pu dire pareille chose; car les enfants eux-mêmes savent parfaitement qu'il y a trois tout-puissants. Aussitôt — c'était adroitement rappeler le cardinal-légat à la connaissance du dogme — une voix s'éleva dans l'assistance qui récita ces paroles du symbole de St-Athanase: *Et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens*, et cependant il n'y a point trois tout-puissants, mais un seul. Que faut-il penser de l'anecdote? (p. 136)» — Pourquoi ne serait-elle pas vraie? En fait d'erreurs, les cardinaux en ont bien dit d'autres! En tout cas, fût-elle fausse, elle prouve du moins qu'au XII^e siècle on ne croyait pas plus à l'infailibilité des légats qu'à celle des papes.

A la page 208, il est dit que le pape Innocent III, voulant condamner une doctrine attribuée à Pierre Lombard par Joachim de Flore, a employé la formule suivante: «Nous, *avec l'approbation du saint concile général* (Latran, 1215), nous croyons et confessons...» Ce n'est certes pas là le langage d'un pape qui se serait senti personnellement infailible.

Pierre de Poitiers († 1205) enseignait encore à Paris que, dans le sacrement de la pénitence, ce n'est pas le prêtre qui absout; qu'il ne fait que déclarer que le pécheur est absous par Dieu (p. 70). Pareillement, Gautier de Mortagne († 1174) enseignait que c'était «Dieu seul qui confère spirituellement le don invisible de la grâce, et non pas les ministres par lesquels les sacrements sont dispensés» (p. 95); et que par conséquent la grâce sacramentelle est indépendante des mérites de celui qui confère le sacrement. Hugues de Saint-Victor incli-

nait à croire que le prêtre excommunié et manifestement hérétique n'a pas le pouvoir de consacrer (p. 10). A quoi M. Feret ajoute: «Cette opinion étrange n'est pas la seule qu'on rencontre dans la *Somme des Sentences*. Hugues admet que la sainte Vierge n'avait pas fait vœu de virginité avant son mariage; que le vœu de continence suivit seulement l'annonce divine du mystère de l'incarnation: singulière opinion qu'on s'étonne de trouver sous la plume d'un théologien si exact.»

Il est à remarquer aussi qu'à mesure que se répandait la notion de la suffisance de la communion sous la seule espèce du pain, disparaissait la notion de la raison même du sacrifice. M. Feret raconte le fait suivant: «Mathieu, abbé de St-Florent de Saumur, avait consulté Gilbert de la Porrée sur le cas suivant: Un prêtre, après la consécration, s'est aperçu qu'il avait prononcé les paroles sacramentelles sur le calice où il n'y avait pas de vin; et ayant versé dans le calice le vin nécessaire, il recommença la double consécration. Que penser de cela? et, dans l'hypothèse d'une faute, quelle pénitence doit subir le prêtre? Gilbert répondit que la faute est certaine: le prêtre aurait dû communier sous une seule espèce, puisque J.-C. est tout entier sous l'une et l'autre. *Mais la raison du sacrifice alors? Le casuiste n'en tient pas compte* (p. 162).»

On parlait, vers 1142, de l'«adoration» du corps de Jésus-Christ. Osbert, chanoine de St-Victor, employa cette expression (p. 8). Mais, d'autre part, Gilbert de la Porrée déclara qu'il fallait distinguer l'adoration de latrie, qui convient au seul créateur, et l'adoration de dulia, qui peut être rendue aux créatures; il refusait donc le culte de latrie à l'humanité de Jésus-Christ (pag. 162). Et l'on voit par ce détail que le mot «adoration», appliqué à l'humanité de Jésus-Christ, signifiait simplement hommage.

Les prétendues hérésies que l'on condamnait alors comme des hérésies formelles, soit dans de simples conciles particuliers, soit même dans de simples réunions théologiques, n'étaient-elles pas quelquefois d'anciennes opinions, autrefois permises et devenues suspectes en présence des innovations contraires? C'est ainsi, par exemple, qu'en 1240 l'évêque de Paris et la Faculté de théologie condamnèrent comme erronées dix propositions, dont la troisième était ainsi conçue: «Le Saint-Esprit, en tant qu'amour ou lien, ne procède pas du Fils,

mais seulement du Père.» Cette vérité d'autrefois était devenue une erreur! Et la Faculté voulait que l'on enseignât la procession du Saint-Esprit «du Père et du Fils» (p. 219)! Déjà Robert de Melun († 1167) avait enseigné que le Père est *principium non de principio*, le Fils *principium de principio*, le St-Esprit *non principium de principio* (p. 91). Véritable théologie de jeux de mots.

Les fanatiques ne manquaient pas plus que les ignorants. Là, c'était un Joscelin († 1152), évêque de Soissons, qui ignorait le grec au point de faire dériver le mot *symbole* de *syn* et de *bolus*: «*Bolus bucata est, id est quantum panis vel cibi bucca simul capit... Sicut ergo multi convivæ confram faciunt, id est commune convivium, et unusquisque pro se ponit, ita sancti Apostoli fuisse noscuntur... Confram spiritualem confecerunt, id est Symbolum* (p. 87).» Ici un Gautier de St-Victor qui traitait de «quatre labyrinthes de la France» Abélard, Gilbert de la Porrée, Pierre de Poitiers et Pierre Lombard (p. 207). Les dénonciateurs et les juges des prétendus hérétiques n'étaient pas toujours un saint Bernard; ils n'étaient souvent que des audacieux cassants, aussi ignorants qu'inconnus, un Albéric et un Lotulphe (p. 135), un Arnaud «qui ne rit pas» et un Calon (p. 155), etc.

Bref, M. Feret, curé de Saint-Maurice de Paris, est un catholique romain qui ne saurait sortir de l'alignement imposé par Rome; il ne peut donc pas tout dire. Néanmoins son livre est plein de choses, et nous attendons son second volume avec une vive impatience.

E. M.
