

Zeitschrift: Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte = Revue d'histoire ecclésiastique suisse
Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte
Band: 43 (1949)

Buchbesprechung: Comptes rendus
Autor: [s.n.]

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 16.05.2025

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

gekommen ist, konnte ich nicht ermitteln. Frühere Besitzer der Handschrift haben hie und da ihre Namen in derselben vermerkt. Auf der Rückseite des Einbandblattes liest man : « Leonardus diuina fauente clemencia vicecomes Palatinus », in Schrift des XV. Jh. Fol. 189 : « Georgius Meixnarr 1569 » und « Mathias Farabosco ».

Budapest.

P. Polykarp Radó O. S. B.

Comptes rendus

Histoire de l'Eglise publiée sous la direction de A. Fliche et V. Martin, t. XVII. *L'Eglise à l'époque du concile de Trente*, par M. Cristiani, doyen de la Faculté des lettres de l'Université catholique de Lyon. Paris, Bloud et Gay, 1948, 495 pages, 480 fr.

Le dernier volume paru — la 1^{re} partie du t. IX — de la grande Histoire de l'Eglise s'arrêtait à la mort de saint Bernard. Pour accélérer la publication de la collection, M. Fliche s'est décidé à ne plus s'en tenir, aussi rigoureusement qu'il l'a fait jusqu'ici, à l'ordre chronologique, et c'est ainsi que nous passons aujourd'hui au t. XVII, consacré par M. le chanoine Cristiani à l'histoire du concile de Trente et de la réforme catholique qui en a été la conséquence.

Si Adrien V avait vécu, le célèbre synode se serait peut-être ouvert 20 ans plus tôt. En réalité, entre l'appel au concile lancé par Luther, le 28 novembre 1518, et l'ouverture effective de l'assemblée, le 13 décembre 1545, 27 années se sont écoulées, marquées par « les intrigues politiques de toute nature, les calculs, les méfiances réciproques, les accusations et suspicions, non seulement entre protestants et catholiques, mais entre les catholiques eux-mêmes, de l'empereur au roi de France, du Pape à l'empereur » (p. 45).

Sur l'attitude de ce dernier, l'auteur insiste, soulignant beaucoup plus qu'on ne le fait d'ordinaire, ce qu'elle offre, à certains égards, de déconcertant. C'est lui qui, en 1530, avait arraché la convocation du concile à Clément VII, plus porté cependant, ainsi que l'a écrit Ehses, à exagérer les difficultés qui s'opposaient à cette convocation qu'à les écarter. Il s'était incliné, sans conviction et même à contre-cœur, retenant du moins le choix de Mantoue proposé par l'empereur, qui avait rejeté, sur ce point, les exigences allemandes. Puis, Charles-Quint se montra susceptible, formaliste, autoritaire vis-à-vis du Souverain Pontife. Gagné par les idées de son frère, Ferdinand d'Autriche, il était maintenant partisan de colloques religieux, qui n'aboutirent à aucun résultat, y compris le plus célèbre, celui de Ratisbonne de 1541, auquel le pape avait envoyé comme légat le cardinal Contarini. Rome éprouvait des inquiétudes au vu des prétentions de l'empereur et blâmait tout naturellement les concessions, d'ordre même doctrinal, qu'il se permettait de faire aux protestants. Cela n'empêchait pas Charles-Quint de chercher à attirer le pape de son côté contre François I^{er}, prétention d'autant plus naïve que Paul III inclinait à s'appuyer sur la France

pour faire précisément contre-poids au pouvoir démesuré exercé par l'empereur. Celui-ci s'en aperçut, ce qui lui arracha un jour un propos d'une grossièreté inouïe (cf. p. 89) à l'adresse du Souverain Pontife.

Le jour cependant où Charles-Quint et François I^{er} eurent tous deux besoin du pape, ils promirent de participer au concile ; mais on sait les prétentions que l'empereur ne tarda pas à émettre, voulant que l'on commençât par les décrets concernant la réforme ecclésiastique, car il continuait à s'imaginer que les divergences d'ordre doctrinal finiraient par s'aplanir.

Quand le concile eut été transféré à Bologne — à l'occasion de la peste qui venait d'éclater à Trente, mais en réalité pour soustraire le synode à l'influence de l'empereur — celui-ci ne dissimula pas son violent mécontentement, tandis que se félicitaient, jusque dans la curie romaine « qui vivait des abus et ne pouvait comprendre que l'on y touchât » (p. 48), ceux qui ne trouvaient pas de leur goût les mesures d'ordre disciplinaire portées au cours des sessions précédentes. Charles-Quint émit alors l'extraordinaire prétention de déclarer nulles les séances de Bologne, puis, dans son fameux intérim d'Augsbourg, il entendit régler lui-même, sans la participation du pape, les questions religieuses, accordant en particulier aux novateurs le « calice laïque » et le mariage des prêtres, deux concessions que naguère, Clément VII inclinait à accepter. Paul III protesta avec véhémence, puis, pour en finir avec le concile inactif de Bologne, il songea à convoquer à Rome un synode qui s'occuperait exclusivement de réforme ecclésiastique. Charles-Quint se montra cependant inexorable, maintenant comme siège de l'assemblée Trente, ville d'empire, où il réussit finalement à faire ramener le concile que, peu avant sa mort, Paul III avait déclaré dissous.

Le pape Jules III, à qui revient le mérite de cette décision, était celui qui, comme cardinal, avait transféré le concile à Bologne. C'est dire qu'il n'avait pas été le candidat des Impériaux. Par son goût pour les réjouissances, il rappelait un peu Léon X et son accès à la tiare semblait donc signifier plutôt un recul. Il fut néanmoins partisan des réformes qui s'imposaient et décréta la reprise de l'assemblée de Trente. Charles-Quint, après l'échec de son intérim, s'y montrait favorable. Il en résulta, entre lui et le pape, un rapprochement dont la France fut jalouse. La guerre, que l'incident de Parme avait déjà failli déclencher, éclata après que Maurice de Saxe, traître à ses engagements, se fut allié à Henri II, roi de France, ce qui entraîna pour dix ans la suspension du concile.

Après le pontificat de 20 jours seulement de Marcel II, le rigoriste et intransigeant cardinal Carafa qui était devenu le pape Paul IV ne parlait pas de reprendre le concile. Il n'en était pas moins un partisan énergique, parfois même trop absolu, de la réforme ecclésiastique et il organisa dans ce but à Rome un important synode, qui réunit 200 participants, bien plus que n'en avait compté jusqu'alors l'assemblée de Trente.

A l'arrivée de Pie IV, la France songeait plus ou moins à convoquer un synode national, et Ferdinand ainsi que François II — contrairement à Philippe II, qui partageait absolument le point de vue du Souverain Pontife — souhaitaient que le synode qui allait rouvrir ses séances à Trente

ne fût pas la continuation de celui qui avait été interrompu en 1552, postulat qui fut naturellement écarté.

Dans cette 3^e et dernière phase, le concile fut beaucoup mieux fréquenté, notamment de la part des Français, que durant les deux parties précédentes. Au cours des 18 années écoulées depuis l'ouverture, la cause de la réforme avait fait d'immenses progrès dans les esprits, de telle sorte qu'il faut en somme se féliciter « que le concile n'eût pas pu terminer ses travaux avant d'avoir bénéficié de la poussée puissante qui portait désormais l'Eglise catholique tout entière vers une restauration complète de l'idéal sacerdotal et chrétien » (p. 205). L'auteur, qui avait insisté sur la préoccupation des Pères de Trente de rendre aux évêques la place qui leur revient de droit dans leur diocèse, parle ici *con amore* du décret sur les séminaires. Il souligne l'influence exercée au cours de cette 3^e partie par le cardinal de Lorraine qui, avec Morone, activa les débats. La fin fut un peu précipitée. On laissait du moins au Souverain Pontife le soin de régler les problèmes qui restaient en suspens : la question du missel, du bréviaire, du catéchisme. Le cardinal Morone prit encore la précaution de faire approuver par les Pères tout ce qui avait été décrété au cours des sessions précédentes, de telle sorte que l'ensemble formait bien un tout, que Pie IV s'empressa de confirmer, après avoir fait encore examiner par ses théologiens les décisions qui avaient été prises.

Le concile avait porté principalement des décrets dogmatiques. M. Cristiani, après les avoir exposés en détail, en résumant les sessions, souligne encore, dans une vue d'ensemble, les conséquences doctrinales du concile. « Dans le domaine disciplinaire, où son œuvre aussi a été considérable, bien que moins importante, au total, que dans le domaine dogmatique, il a peu inventé, et n'a guère fait que généraliser une réforme déjà commencée spontanément en beaucoup de lieux et presque achevée en quelques-uns » (p. 231). Vaines furent les protestations des princes qui en voulaient aux Pères d'avoir stigmatisé leurs empiétements sur les biens d'Eglise, notamment en Allemagne. La cause de la vraie réforme était gagnée. Rome l'appuyait de toute son autorité « et se mit à pratiquer elle-même, sans hésiter et dès le premier jour, tout ce qui avait été décrété. Et elle ne se départit plus de cette attitude, la seule qui fût convenable et qui pût effacer à jamais les lourdes fautes du passé » (p. 220).

C'est à cette réforme qu'est consacrée la 2^e partie du volume. L'auteur, selon une tendance qui se généralise, du moins chez les historiens de langue française, rejette l'expression de « contre-réforme » ; qu'on parle, dit-il, de révolution protestante, à laquelle s'est opposée la réforme catholique, tandis que la contre-réforme, sorte de raidissement de la pensée catholique consécutive à la crainte presque morbide de l'hérésie, « loin de se confondre avec la réforme catholique, la contrecarre, comme l'Inquisition d'Espagne a souvent contrecarré la mystique ». L'un de ses méfaits a été la mise à l'index des ouvrages du P. Baptista da Crema, l'inspirateur de saint Gaétan (p. 251).

Enumérant les congrégations religieuses créées par la réforme catholique, M. Cristiani s'occupe longuement des clercs réguliers, c'est-à-dire de

ces religieux destinés à être davantage mêlés au peuple chrétien que ne l'étaient les moines mendiants et à servir de modèles aux clercs — nous dirions aujourd'hui : aux prêtres séculiers. L'Oratoire tout d'abord, dont les débuts, à Gênes, se placent avant l'éclosion du protestantisme. Avec saint Philippe Néri, bien que celui-ci ne songeât pas à fonder une congrégation, l'institut se développe. On appelle souvent philippins les oratoriens d'Italie pour les distinguer de l'Oratoire de France fondé par Bérulle au siècle suivant, assez différent de l'oratoire italien « qui comportait des maisons indépendantes les unes des autres, sans aucun supérieur général, avec des vœux temporaires » (p. 337). Puis, ce sont les théatins de saint Gaétan de Thienne et de Jean-Pierre Carafa, le futur Paul IV ; les barnabites, dénommés tout d'abord Pauliniens et qui, contrairement aux précédents, n'hésitaient pas à faire état de leurs pénitences et de la simplicité de leur vie ; les somasques de Jérôme Miani, appelé plus communément saint Jérôme Emilien.

Enfin les jésuites. Ignace, au début, n'avait pas exigé de ses disciples le vœu d'obéissance ; leur seul désir à tous était de s'en aller en Palestine, d'où leur maître était revenu, après un essai qui avait en somme avorté. L'engagement qu'ils prirent à Montmartre, le 15 août 1534 « est considéré, dans la compagnie de Jésus, comme l'acte de naissance de la société. Il est bien entendu toutefois qu'il n'y a encore à cette date aucune congrégation proprement dite, pas même une confrérie, mais un simple groupement de jeunes hommes animés des mêmes inspirations et des mêmes désirs » (p. 310). A Rome, le cardinal Carafa les reçut assez froidement — n'avait-il pas inquiété même les théatins, qui étaient cependant ses fils ? — et c'est parce qu'il le pressentait qu'Ignace était demeuré à Venise pendant que ses compagnons le devançaient dans la Ville éternelle. On y accepta cependant de leur conférer la prêtrise *ad titulum paupertatis*, preuve qu'on les considérait déjà comme des religieux. La fondation proprement dite de l'ordre remonte toutefois seulement à la décision du 3 mai 1539. L'intention première avait été modifiée. Les Ignatiens avaient compris « qu'il n'est pas nécessaire d'aller en pays infidèle pour trouver des âmes à convertir. D'une association en vue des missions étrangères, ils vont donc se transformer en congrégation au service du pape » (p. 314). La compagnie fut approuvée par une bulle de Paul III en 1540. Le fondateur emploie dès lors ses dernières années à rédiger les constitutions, qui, à cette date, existaient tout au plus à l'état d'ébauche et qui ne furent terminées que vers 1550. Ignace avait réussi « à gagner, à force de respect et de soumission, même un pape aussi autoritaire et aussi entier que Paul IV » (p. 322), qui disait de Loyola « qu'il avait été pour les siens une idole et aussi un tyran » (p. 323). Il n'approuva les constitutions de la compagnie qu'en y apportant, au sujet de l'office du chœur, une importante modification, qui fut abrogée ensuite par Pie IV.

L'auteur souligne que cette éclosion d'ordres nouveaux fut absolument spontanée et n'a subi « aucune inspiration du dehors, pas plus celle de la papauté ou de l'épiscopat que celle d'une réaction contre le protestantisme » (p. 261). On les regardait d'autre part comme interchangeables, puisqu'il

y eut, au début, des tentatives de fusion : « somasques avec les jésuites, jésuites avec les théatins, barnabites avec les jésuites, somasques avec les théatins » (p. 266) ; mais saint Ignace en particulier s'est montré toujours absolument opposé à toute union de la compagnie de Jésus avec une autre congrégation, et c'est parce que Carafa avait, quant aux théatins, désiré cette fusion, qu'il se montra, comme pape, peu favorable aux Ignatiens.

Parmi les congrégations féminines, M. Cristiani signale les ursulines d'Angèle de Mérici et les angéliques ainsi que les « filles de Marie » de Louise Torelli, une convertie du P. Baptiste puis une émule d'Antoine-Marie Zaccaria.

Simultanément, on assiste à la réforme de certains ordres anciens : les camaldules de saint Romuald par Paolo Giustiniani, les augustins par Gilles de Viterbe et Jérôme Seripando, et surtout les capucins qui, combattus par les observants, se rattachèrent aux conventuels, lesquels reçurent ensuite l'interdiction d'embrasser le nouvel institut.

M. Cristiani expose enfin ce que la réforme catholique a opéré dans les principaux pays. En France, le mouvement débute avec Briçonnet et Lefèvre d'Etaples, demeuré orthodoxe, contrairement à la thèse de M. Pannier, qui proposait de voir en lui le père du protestantisme français et presque du protestantisme tout court.

Malheureusement, l'Eglise de France « se fige ensuite dans une attitude de résistance purement légale contre les envahissements du luthéranisme, puis du calvinisme. Au lieu de réagir puissamment en poursuivant sa propre réforme, au lieu de répondre aux accusations de corruption lancées par le luthéranisme, par un vigoureux effort apostolique et mystique, comme l'Eglise d'Italie et celle d'Espagne, elle se couvre, contre l'adversaire, du rempart des condamnations sorbonniques, des édits royaux et des exécutions d'hérétiques et elle oublie le principal, la réforme du clergé et des fidèles » (p. 368).

Le nombre des adhérents que l'hérésie avait suscités en France a été exagéré par certains historiens ; mais le danger a néanmoins été plus grand qu'on ne l'imagine communément. La Réforme y était devenue « un parti politique, par l'accession dans ses rangs de très hauts personnages de l'Etat » (p. 399), lorsque Henri II, d'abord hésitant, se décida à recourir à des mesures énergiques en faveur de la vraie foi. Les guerres qui éclataient régulièrement sous la minorité du roi « et que l'on a appelées d'un nom choisi pour discréditer la religion au XVIII^e siècle, les guerres de religion, alors que les contemporains les ont toujours appelées des guerres civiles, ou plus simplement les troubles, furent donc avant tout des guerres de minorité ou de carence du pouvoir central. Elles furent encore des guerres de rivalités féodales, ... des clans qui s'affrontent en des luttes sans merci et se renvoient l'assassinat d'un camp à l'autre » (*ibid.*). L'auteur s'arrête en 1563, au massacre de Vassy et à la paix d'Amboise, précédée de l'édit de janvier 1562, dont il souligne qu'il « contenait d'avance à peu près toutes les clauses de l'édit de Nantes de 1598 ; mais il faudrait huit guerres sanglantes et un million de morts, des ruines innombrables, pour en montrer la nécessité aux Français » (p. 419).

En Espagne, les progrès du luthéranisme ouvrent les yeux aux admirateurs d'Erasme. L'existence, d'autre part, des *Alumbrados* ou *Illuminés*, secte mystérieuse, prouve la fausseté de « l'opinion assez répandue... que si le protestantisme n'a pas pénétré, ou si peu, dans la péninsule ibérique, cela tient à ce que le tempérament espagnol était imperméable à une théologie trop dépouillée de tout appareil extérieur » (p. 431). L'Espagne du XVI^e siècle, portée au mysticisme comme peu de peuples l'ont été, est redevable à la redoutable inquisition espagnole, dont l'activité, les méthodes et la rigueur doivent être nettement désapprouvées et l'ont d'ailleurs été de la part des papes, d'avoir été préservée des guerres dites de religion. On peut voir dans cette institution comme un réflexe particulier à ce pays, mais qui fut bientôt malheureusement utilisé pour des fins politiques. Douleur fut l'affaire de l'archevêque de Tolède Carranza, soi-disant teinté d'hérésie. Paul IV donna à ce sujet des pouvoirs démesurés à l'inquisition espagnole, après avoir été sur le point d'emprisonner, comme trop clément, le futur Pie V lui-même. Après la mort du pape, le procès traîna en longueur. Pie IV se trouvait en face de ce dilemme : « abandonner Carranza, ou rompre avec Philippe II, alors que le concile battait son plein » (p. 441). Le pape refusa néanmoins de laisser l'Espagne prononcer le jugement final ; mais il n'obtint ni qu'on lui envoyât l'accusé, ni qu'on lui soumit le dossier. C'est Pie V qui, après avoir dû menacer de jeter l'interdit sur le royaume, réussit enfin à faire transférer Carranza à Rome. On est obligé de voir dans cette lamentable affaire « un témoignage... de la conscience de la supériorité catholique dont l'on se vantait dans la péninsule sur tous les pays du monde, sans en excepter l'Italie et le Saint-Siège » (*Ibid.*).

L'auteur, qui ne voudrait pas, comme il le dit lui-même, laisser le lecteur sur cette impression, consacre les dernières pages du volume à l'Espagne mystique et missionnaire, ce qui lui donne l'occasion de tracer un excellent portrait de saint François Xavier et un autre non moins fouillé de sainte Thérèse, « cette grande contemplative qui fut l'une des femmes les plus hardies, les plus agissantes, les plus géniales que l'humanité ait connues » (p. 459) et dont « l'esprit demeure l'un des plus riches que l'on connaisse en littérature » (p. 461).

Plus haut déjà, M. Cristiani nous avait présenté saint Pierre d'Alcantara, saint Louis de Grenade, saint Charles Borromée, Giberti, évêque de Vérone, — réformateur et précurseur à plus d'un point de vue de saint Philippe Néri, — saint Pierre Canisius, sans parler des divers Papes. Ces portraits sont particulièrement vivants et contribuent à rendre l'exposé attrayant et suggestif. L'auteur ne se fait pas faute de rendre justice à certains personnages qu'on laisse trop dans l'ombre, comme aussi de formuler au besoin les réserves nécessaires quitte à ne pas énoncer que des appréciations louangeuses. Il fait remarquer, par exemple, au sujet de saint Charles, qu'« on ne saurait lui attribuer de grandes initiatives dans l'œuvre de la réforme ecclésiastique. Sous Pie IV, il a joué surtout le rôle de secrétaire, s'identifiant en toutes choses avec son maître, mais c'est à Pie IV qu'il faut laisser et l'honneur et la responsabilité des grandes choses accomplies sous

son pontificat » (p. 180, note 2). Il formule à l'occasion des remarques, de détail en apparence, mais qui ont leur importance : ainsi quand il note que le concile de Trente indique, comme sources également autorisées du dogme et de la morale, la Sainte Ecriture et *les traditions* — et non pas *la tradition*, comme on le répète toujours — et il ajoute : « peut-être la seconde expression est-elle un peu plus large que la première » (p. 232). Il n'hésite pas à signaler certains abus, ainsi celui-ci, « l'un des plus criants de l'Eglise de ce temps-là : l'existence de frères spécialisés dans les quêtes d'aumône et la prédication des indulgences, on dirait plus justement de leur commerce » (p. 195). Certes, on ne lui fera pas le reproche d'avoir passé sous silence ou diminué les torts des catholiques, que ce soit pour reconnaître le nombre assez élevé des victimes de l'inquisition espagnole, ou pour déplorer la mise à mort de pas mal de protestants en France.

M. le chanoine Cristiani est en général bien au courant de tout ce qui a été écrit sur l'époque dont il s'occupe. Pour ne relever que des travaux de chez nous, il cite (p. 177, note 2) l'étude de Mgr Wymann sur saint Charles et il renvoie à plusieurs reprises à la *Nouvelle revue de science missionnaire* du professeur Beckmann. Il cite souvent, avec la considération qui lui est due, l'*Histoire des Papes* de Pastor et il lui arrive même d'y rectifier quelques points de détail. Dans la bibliographie, il a, pour ne pas surcharger les notes, omis ce qui n'était que d'importance secondaire. Le livre capital de Lortz sur la Réforme en Allemagne (cf. cette Revue 1940, p. 143), dont le second volume principalement rentrait dans le cadre de M. Cristiani, lui a échappé, ce qui s'explique, puisqu'il a paru pendant la guerre. De la collection « Les Saints », il signale le volume que lui-même a publié sur le Père Canisius et celui de M. de Maulde de la Clavière sur saint Gaétan. D'autres auraient pu être cités également. Plus étonnante est l'absence, dans la bibliographie relative à saint Ignace, du gros volume du P. Dudon ainsi que de celui de Ludwig Marcuse, traduit cependant en français par Pierre Degon (Paris, Payot), en 1936. Le livre de Fülöp-Miller sur les jésuites, traduit, lui aussi, en français, par Guidau (Plon, 1933, 2 volumes) aurait aussi mérité une mention. Sur saint Canisius, l'auteur renvoie, pour la bibliographie, à son volume, qui date de 1925 ; mais il aurait fallu mentionner au moins, parmi les travaux parus depuis, le *Petrus Canisius* de Walter Schäfer (Göttingen, 1931), ainsi que le gros volume, en anglais, du P. Brodrick (1935). On aurait aimé connaître l'avis de l'auteur sur le livre de Léon Dorez : *La cour de Paul III* (Leroux, 1932) et il aurait trouvé la confirmation de ce qu'il dit de l'Oratoire à Rome dans l'étude de M. Dupont, parue dans les *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, en 1932, sur l'influence exercée par Philippe Néri auprès des chefs de la réforme catholique dans la Ville éternelle. Sauf erreur de notre part, M. Cristiani ne renvoie pas à l'ouvrage de M. l'abbé Constant : *La Légation du cardinal Morone* ; mais ceci ne peut être qu'un oubli, car il est bien évident qu'il le connaît et qu'il l'utilise. Il en faut dire autant du gros travail de Jourda sur Marguerite d'Angoulême (Champion 1932).

Une Histoire de l'Eglise, si volumineuse soit-elle, ne peut pas donner à chaque pays la part qui, toutes proportions gardées, lui revient. La

France est ici, tout naturellement, privilégiée ; mais l'Italie et l'Espagne sont traitées avec la même générosité. M. Cristiani consacre, en outre, quelques pages à l'Allemagne et à la Pologne. Les autres nations, par contre, sont passées sous silence. Il doit être permis de le relever, non pas du tout pour en faire un grief à l'auteur, qui a déjà, plus que d'autres, élargi son horizon, mais simplement pour constater une lacune inévitable, à laquelle seule pourrait remédier une équipe internationale de collaborateurs.

MM. Fliche et Martin avaient publié en 1934, au début de leur entreprise, les noms des auteurs auxquels avaient été confiés les 24 volumes de la collection. Par suite de décès ou de raisons devant lesquelles le directeur a dû s'incliner, cette liste est aujourd'hui profondément modifiée. Des 15 volumes qui doivent encore paraître, deux seulement sont annoncés sans changement. Pour les autres — y compris celui que nous venons de présenter, qui avait d'abord été confié à M. l'abbé Constant — ou bien l'auteur ou du moins l'un de ses collaborateurs est nouveau. La direction elle-même a été modifiée. M. Fliche, après la mort de Mgr Martin, s'était assuré le concours de Mgr Amann ; mais, ainsi que l'annonce un post-scriptum, celui-ci mourut à son tour au moment où le présent volume allait sortir de presse, de telle sorte que, pour l'instant, M. Fliche demeure seul à la tête de l'entreprise. Il est presque superflu de dire les vœux que l'on forme pour qu'il trouve sans retard le collaborateur ecclésiastique qui doit associer son nom au sien à la direction de cette magistrale entreprise, à laquelle se réfèrent de plus en plus les ouvrages les plus divers qui veulent avoir l'avis autorisé des catholiques sur l'un des points de l'Histoire de l'Eglise.

L. Wæber.

J. D. Burger : Saint Augustin, un Père de l'Eglise. Editions de la Baconnière, Neuchâtel 1948, 240 p.

Ce livre veut offrir au grand public une vie de saint Augustin, « Père du catholicisme occidental et Père aussi bien de la Réforme » (p. 11). Le but de l'auteur n'est pas d'apporter sur l'évêque d'Hippone des vues nouvelles ni d'approfondir tel ou tel point de sa philosophie ou de sa théologie. Il le suit tout le long de son existence, qu'il s'applique à rendre vivante pour le lecteur en décrivant ce qui en a constitué le cadre : le paganisme, le monde scolaire et l'Eglise chrétienne d'Afrique au IV^e siècle, le manichéisme et naturellement les mouvements schismatiques et hérétiques avec lesquels Augustin s'est trouvé aux prises plus tard : le donatisme et surtout le pélagianisme. M. Burger utilise principalement, cela va de soi, les Confessions (dans « l'excellente édition de C. H. Bruder de Leipzig, 1865 » ; on s'étonne que ne soit mentionnée nulle part l'édition, avec traduction française, que M. de Labriolle a donnée, en 1925, dans les *Belles-Lettres*) et il y joint habilement, pour combler les lacunes de l'autobiographie d'Augustin, des extraits des *Soliloques*, du *De Vita beata*, des lettres, des sermons.

L'auteur est en général bien informé, avec tendance cependant à adopter des solutions simplistes en matière de théologie (ainsi p. 154 au

sujet de la théorie donatiste sur la valeur des sacrements ; ainsi encore p. 202, la réflexion finale sur le pélagianisme).

L'introduction s'ouvre par cette affirmation que c'est Jansénius qui a le mieux compris l'augustinisme, ce dernier mot étant pris dans le sens de synthèse de la pensée de saint Augustin. On entend en réalité d'ordinaire par « augustinisme » une conception dérivant, il est vrai, de saint Augustin, mais qui ne se fait jour pleinement que bien des siècles après lui : la tendance, qui fut celle de l'Ecole jusqu'au triomphe du thomisme, de ne pas suffisamment distinguer entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel ; il y a eu de même un « augustinisme politique », celui auquel Mgr Arquillière a consacré un gros volume.

Nous avons noté également quelques petites erreurs en matière de liturgie : p. 117, la collecte, à la messe, placée après les lectures ; p. 92, une confusion entre les diverses onctions d'huile dans les cérémonies de l'initiation chrétienne ; l'onction faite par l'évêque avec le Saint-Chrême ou huile parfumée, de suite après le baptême, était pratiquée sur la tête seulement ; l'auteur l'identifie avec l'onction d'huile des catéchumènes, faite, celle-là, par un prêtre et qui, à Milan, c'est vrai, précédait immédiatement l'immersion, mais qui, à Rome par exemple, avait lieu plus tôt, lors du dernier scrutin. Ce qui est dit, p. 117, de « l'épiclèse, invocation au Saint-Esprit, afin que, par son opération, les espèces *contiennent* (c'est nous qui soulignons) la chair et le sang du Seigneur », est une explication qui paraîtra tendancieuse, mais qui l'est probablement inconsciemment.

D'autres inexactitudes sont d'ordre exégétique. Saint Augustin aurait écrit à saint Jérôme : « Je ne voudrais pas te voir traduire en latin les saintes lettres canoniques... tu pourrais faire erreur » (p. 118) ; ce n'est pas donner la vraie nuance de la divergence de vues, sur cette question, entre les deux docteurs. P. 183, n. 1, l'auteur attribue à tort à saint Jérôme la traduction fautive du *eph'ô* de Rom. V. 12 par le *in quo* de la Vulgate. On lit, p. 137, au sujet du canon scripturaire, que le concile d'Hippone de 393, suivi en cela par celui de Carthage de 397, s'est « montré très large, admettant dans le recueil sacré non seulement les deux Testaments actuels, mais en ajoutant encore à l'Ancien Testament six livres qui, depuis lors, ont été déclarés apocryphes par le concile de Trente » ; c'est le contraire qui est vrai : ces deux conciles africains, tranchant en cela avec d'autres synodes, donnent exactement le canon scripturaire qui sera fixé à Trente. On sait d'ailleurs que les protestants désignent comme apocryphes (ainsi p. 137, note 2) les livres que nous appelons deutérocanoniques, et qui sont, pour eux, des pseudépigraphes. M. le chanoine Cristiani, dans le livre dont il vient d'être question, rappelle que le concile de Trente n'a pas établi de distinction entre livres protocanoniques et deutérocanoniques.

La terminologie dont se sert M. Burger n'est pas toujours la nôtre. Il écrit que le Dieu d'Augustin « intervient quand il lui plaît par des miracles aussi arbitraires et irrationnels que son incarnation, sa passion et sa résurrection » (p. 9). On trouve, au bas de la p. 119, cette déclaration : « Il lui arriva (à saint Augustin prêtre) d'affirmer, comme feront peu après les Nestoriens, que le Christ « selon sa divinité », « n'eut pas de mère », et

l'auteur renvoie en note au *De fide et symbolo* IV, 9, en ajoutant : « Augustin, plus tard, se rallia, sur ce point, à l'orthodoxie. Cf. Lettre CCXIX. » Commençons par constater qu'il n'est pas touché à cette question dans la lettre 219 ; aussi bien Augustin n'avait-il nullement à se rétracter. Voici, en effet, son argumentation dans le *De fide et symbolo*. Parlant des noces de Cana, il commence par cette déclaration : « detestandi sunt illi qui Dominum nostrum Jesum Christum matrem Mariam in terris negant habuisse ». En disant, poursuit-il, à Marie : « nondum venit hora mea », Jésus ne contredit nullement cette vérité, mais il s'exprime de la sorte « ut intellegamus secundum Deum non eum habuisse matrem cuius maiestatis personam parabat ostendere aquam in vinum vertendo ». L'intention d'Augustin est évidente ; il veut dire : l'heure du Christ, c'est-à-dire le moment où, par ses miracles, il manifesterait sa divinité, lui sera notifiée non pas par Marie, mais par son Père céleste. Que, dans sa *nature* divine, le Christ n'ait pas de mère, c'est par trop évident, et l'on a peine à croire que M. Burger découvre l'hérésie nestorienne dans une allégation dont le contraire, à savoir que « le Christ, selon sa divinité, aurait eu une mère » serait donc, selon lui, l'affirmation de la foi catholique, alors qu'elle est une pure absurdité. Ce que le concile d'Ephèse, ou plutôt celui de Chalcédoine a défini contre Nestorius, c'est que le Christ, réunissant les deux natures (divine et humaine) dans son unique personne (divine), Marie étant mère de quelqu'un qui est Dieu, peut et doit être appelée mère de Dieu. Il n'y a aucun nestorianisme dans la phrase citée de saint Augustin.

Relevons enfin une dernière inexactitude dans une question de morale. Parlant du fils naturel donné à Augustin par la femme avec laquelle il avait vécu un certain nombre d'années, M. Burger écrit : « Le 1^{er} concile de Tolède, en 400, admit qu'un chrétien célibataire entretienne une concubine, mais une seule. Cette tolérance paraît avoir été généralement admise. Augustin, à la rigueur, pouvait se sentir en règle avec l'Eglise. Etait-ce ce sentiment qui lui fit choisir, pour son fils, le nom d'Adéodat ? » (p. 35, n. 2). Cette dernière supposition fera sourire, comme d'ailleurs, au sujet du même Adéodat, cette phrase de la p. 98, qu'il est mort tout jeune, parce que « le régime austère qu'Augustin supporte, à l'âge de trente-quatre ans, fut fatal à son fils adolescent, privé de tous soins maternels ». Mais revenons au synode de Tolède. Notre auteur renvoie à l'Histoire des conciles de Hefele, mais ne signale pas ce que ce dernier rappelle en note au sujet du 17^e canon de Tolède : ce terme de concubine n'est pas pris ici au sens actuel du mot. Il s'agit d'une femme de condition sociale inférieure et que, pour ce motif, un homme de rang supérieur n'avait pas le droit d'épouser ; ceci quant au mariage civil, comme nous dirions aujourd'hui ; mais l'Eglise, quant à elle, n'interdisait pas ce genre d'union, regardée par elle comme un vrai mariage. On sait que déjà le pape Calliste avait innové en ces matières, brisant avec une conception qui ne cadrerait pas avec l'idée chrétienne de l'égalité de tous les hommes rachetés par le Christ. C'est dans le même sens que se prononce le concile de Tolède : « Si quis », décide-t-il, « habens uxorem fidelem, si concubinam habeat, non communicet. Ceterum qui non habet uxorem et pro uxore concubinam habet,

a communione non repellatur, tantum ut unius mulieris aut uxoris au concubinae sit coniunctione contentus », ce qui veut dire : un homme marié à une chrétienne ne sera pas admis à la communion s'il entretient en outre (ou conserve) une concubine ; mais on n'écartera pas des sacrements celui qui s'est uni à une — une seule — femme ; qu'elle soit, devant la loi, taxée d'épouse ou de concubine, elle n'en est pas moins, aux yeux de l'Eglise, sa femme légitime. Calliste avait de même, deux siècles auparavant, autorisé des matrones chrétiennes à épouser par exemple un affranchi, mariage valide aux yeux de l'Eglise, mais qui était nul selon la loi civile, de telle sorte que cette union n'entraînait pas pour elles, devant l'Etat, la déchéance de leur rang. Nous reconnaissons cependant que Hefele et son traducteur ont introduit, dans la même note, une explication qui pourrait être comprise de travers.

Il y aurait encore d'autres remarques à faire au sujet du livre de M. Burger. Nous avons insisté un peu sur deux erreurs assez graves ; mais nous nous plaisons, en terminant, à reconnaître que, surtout dans les milieux protestants pour lesquels elle a été écrite, cette vie de saint Augustin, qui vise à le rendre compréhensible et sympathique au grand public, en fournissant à celui-ci les notions historiques, liturgiques et philosophiques nécessaires pour comprendre le grand évêque d'Hippone, marque un réel progrès par rapport à d'autres ouvrages de vulgarisation. Il peut dès lors être recommandé aux lecteurs qui veulent se faire rapidement une idée d'ensemble de la personnalité de saint Augustin, des thèses qu'il a défendues et du rôle qu'il a joué dans l'Afrique chrétienne si peu de temps avant l'entrée des barbares qui allaient faire disparaître cette ville d'Hippone, à tout jamais illustrée par son nom.

L. Wæber.

Plusieurs articles intéressent directement l'histoire de l'Eglise dans le fascicule XXIII du **Bulletin de l'Institut historique belge de Rome** (Bruxelles, Palais des Académies — Rome, Academia Belgica, 1944-46).

Le Vte Ch. Terlinde édite le *Journal de voyage d'un médecin bruxellois de Munich, à Rome, en 1755* (pp. 123-160), qui donne, sur les coutumes et les petits événements de la Ville éternelle au milieu du XVIII^e siècle, de pittoresques détails. Les lettres et rapports adressés à Rome en 1830, par Capaccini, internonce à Bruxelles, et par son secrétaire Antonucci, jettent quelque lumière sur l'attitude si réservée de Grégoire XVI à l'égard des transformations qui s'accomplissaient en Belgique et sur l'activité du clergé belge à cette occasion. A. Simon qui les publie (pp. 181-218), les commente avec sobriété, en y joignant quelques extraits de lettres également significatifs du nonce parisien Lambruschini. On trouvera enfin une suite de lettres sur l'épisode « irlandais » de l'anti-jansénisme belge (1680-1684). Le franciscain irlandais, P. Porter, qui les écrit de Rome en un latin concis, était alors, ainsi que deux autres religieux irlandais, le représentant, à Rome, des anti-jansénistes de Belgique (L. Ceyssens OFM, *Romeinsche brieven uit de Ierse episode van het Belgisch anti-jansenisme (1680-1684)*, pp. 73-122).

M. H. Vicaire.