

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

Band: 3 (1895)

Heft: 10

Rubrik: Variétés

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: 03.04.2026

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

VARIÉTÉS.

I. — Zur Lehre von der Kirche.

Seit langer Zeit ist im Abendlande die „Stagnation“ der „orientalischen Kirche“ zur stehenden Redensart geworden. Wir wollen hier nicht untersuchen, inwieweit mit Recht. Auf alle Fälle ist auch dabei der Grundsatz anzuwenden, dass jede Sache ihre zwei Seiten hat. Wer eine Philosophie der Kirchengeschichte schreiben wollte, würde es vielleicht als ein weise Fügung der Vorsehung zu preisen haben, dass eine gewisse Stagnation im Orient den kirchlichen Revolutionen des Abendlandes ein Gegengewicht bieten sollte. Dass seit dem 13., namentlich aber seit dem 16. Jahrhundert durch den Jesuitismus, als den konträren Gegensatz zu dem Protestantismus, in der katholischen Kirche grosse Veränderungen sich vollzogen, die dann 1870 besiegelt wurden, kann kein Unbefangener verkennen. Der Protestantismus aber stellte durch die Leugnung des besonderen Priestertums und der dogmatischen Überlieferung als bindender Norm einen so radikalen Bruch mit der ganzen kirchlichen Vergangenheit dar, dass er als eine durchaus neue Auffassung der christlichen Religion bezeichnet werden muss. Wer weiss, welche Rolle die Vorsehung der Kirche der griechischen Väter für die Zukunft vorbehalten hat, wie wir sie noch heute im Orient lebendig, wenn auch etwas verrostet, vor uns sehen? Soll das Christentum die Religion der Menschheit bleiben, so kann das nicht geschehen, indem man es seines wesentlichen Inhaltes entkleidet und von ihm neben einigen allgemein menschlichen Sätzen nur noch den Namen übrig behält. Ein ehrliches, aufrichtiges Festhalten der Lehren und Einrichtungen der alten Kirche, das Charisma der Orientalen,

verbunden mit der fortgeschrittenen Wissenschaft des Occidentes, dürfte das Ideal der Zukunft sein.

Dass die Redensart von der Stagnation des Orientes auf Übertreibung beruht, erkennt man sofort bei näherer Beschäftigung mit der griechischen Theologie. Wir greifen die Lehre heraus, in welcher man die dichteste Verfinsterung erwarten könnte, die Lehre von der Kirche, und zwar aus einem Zeitalter, welches als barbarisch verrufen ist, der Mitte des 14. Jahrhunderts. Damals wurde die griechische Kirche aufgeregt durch den Streit der Mönche auf dem Berge Athos, Hesychasten, spottweise Nabelbeschauer genannt. Von dem sogenannten Dionysius Areopagita ausgehend, verirrten sie sich zu neuplatonischer Ekstasik und glaubten, das sichtbare göttliche Licht zu besitzen. Sie bildeten allmählich eine pietistische Sekte, ähnlich der der Quäker oder Methodisten. Ihr Führer war der Erzbischof Gregorius Palamas. Ihm trat unter andern entgegen *Johannes Cyparissiota*, der in seinem 4. Sermo gegen seine Sekte (Kap. 1) die Lehre von der Kirche erörtert. Dies geschieht durchaus in biblischem Sinne — wir gebrauchen das Wort evangelisch nicht, um keine Begriffsverwirrung zu veranlassen — obwohl Johannes mit allen seinen Zeitgenossen an der bestehenden Priesterkirche nicht zu rütteln dachte. Die h. Kirche Gottes, führt er aus, ist nach der göttlichen Offenbarung die h. Versammlung, die nicht bloss aus zahlreichern und heiligen (d. i. geistlichen) Männern, sondern auch aus wenigern in dem Namen des wahren Lichtes, das jeden in die Welt kommenden Menschen erleuchtet, sich zusammensetzt. Denn das h. Wort sagt: Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen. Ausserdem ist die h. Kirche Gottes die h. Versammlung, das Erbe Christi, das königliche Priestertum, das eigene Volk Gottes, auf den Felsen der Überlieferungen der Apostel und Väter gegründet, keine Neuerung zulassend, die auf die Zerstörung der von Anfang an empfangenen Lehren zielt. Denn das Wort des Erlösers warnt davor: lehret sie alles halten, was ich euch geboten habe. Der h. Apostel aber sagt: vermeide profane neue Lehren. Und wieder: wenn ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkündete, als welches ihr empfinget, oder ich Paulus selbst, so sei er verflucht. Ferner ist die h. Kirche die Lehrerin der göttlichen und menschlichen Dinge, und nach dem Apostel nimmt sie

jeden Gedanken gefangen für Christus, d. h. zu den gemeinsamen Gedanken über Gott, nach diesen, wie der h. Basilius sagt, alles zu lösen suchend, und auf sie wieder alles zurückbeziehend. Wenn es sich um ein Wort der Schrift handelt, wie die h. und ökumenische Synode von Chalcedon bestimmte, erklärt die Kirche es nicht anders, als ihre Lichter und Lehrer in ihren Schriften es erläuterten, in keinem Punkte die bereits gesetzten Grenzen oder die Überlieferung der Väter überschreitend. Endlich ist die h. Kirche die Vollgliedrigkeit des Leibes Christi, die sich unter Einem Haupte zusammenschliesst nach dem Worte des Herrn: und es wird Eine Herde und Ein Hirt sein. Notwendig aber folgt der so richtig nach den göttlichen Aussprüchen definierten Kirche die Frucht des Geistes. Das ist nach dem h. Apostel Liebe, Freude, Friede, Geduld, Güte, Wohlwollen, Glaube, Sanftmut, Enthaltbarkeit. Gegen solche ist nicht das Gesetz, weil sie geistlich sind und über allem Gesetze stehen, und eher mit der Gesetzgebung selbst betraut erscheinen, als bestimmt, durch das Gesetzliche geleitet zu werden.

Diesen biblisch-katholischen Kirchenbegriff stellte Johannes ausdrücklich nach Kap. 2 auf, um zu zeigen, dass die erzbischöfliche Würde des Gregorius Palamas bei der Frage nach der Richtigkeit der hesychastischen Lehre gar nicht in Betracht komme. Auch Arianer, Monotheleten, Ikonoklasten hätten sich im Besitze bischöflicher Stühle befunden, aber deshalb doch nicht in dem der Orthodoxie. Er wurde um so mehr hierzu veranlasst, als die Hesychasten mehrere Synoden für sich hatten, weil die Gegner der Verwerfung des Mönchtums fälschlich beschuldigt wurden. So sahen diese sich in die Notlage der Minorität gebracht und genötigt, mit der echten kirchlichen Überlieferung gegen die Macht der Hierarchie zu kämpfen, ähnlich wie später die Jansenisten und die Antiinfallibilisten gegen die Kurie. Aber wenn der Verfasser auch durchaus auf biblischem Boden sich bewegt und am Schlusse der mitgeteilten Auseinandersetzung deutlich genug die Auflehnung gegen irreführte Hierarchen predigt, so verleugnet er doch das katholische Prinzip der kirchlichen Überlieferung nicht, sondern macht gerade dieses gegen die feindlich gesinnten Bischöfe geltend, deren hierarchische Würde an sich er natürlich nicht anzutasten wagte. Dass er sich so in der richtigen Mitte hielt, zeugt von selbständigem theologischem Denken.

Ob nicht der hochgebildete Occident, der katholische wie der protestantische, am Ende des 19. Jahrhunderts von der „Stagnation“ des Orientes im 14. einiges lernen könnte?

J. LANGEN in Bonn.

II. — On the validity of Anglican Orders.

It is with sincere pleasure and thankfulness that English clergy and laity who are interested in efforts for the ultimate reunion of Catholic Christendom have read the defence of the validity of Anglican Ordination contained in the article of Bishop Reinkens and Dr Friedrich which appeared in the January number of the *Revue internationale de Théologie*. They recognise in it a calm and forcible refutation of the feeble and unhistorical arguments which unhappily induced the Committee of the Old Catholic Church of Holland in their Report to the Old Catholic Congress at Rotterdam to deny the validity of Anglican Orders. It is particularly valuable to have called attention to the fact that appeal to primitive Church history proves beyond doubt that certain formulæ of words and ceremonial rites which a whole series of Papal theologians pronounce essential to the valid ordination of a Priest in the Church of God were entirely unknown for many centuries. It follows therefore that their absence from the Anglican ordinal cannot be alleged in proof of the invalidity of Anglican Ordination, unless those who employ such an argument are prepared to admit that all ordinations in the Latin Church for at least 900 years were invalid. Learned and impartial archæologists and liturgiologists, such as Morinus and Martène, have produced conclusive evidence showing that the formula pronounced by the Bishop in ordaining Priests, *Accipe potestatem offerre sacrificium Deo missasque celebrare tam pro vivis quam pro defunctis*, is not found in any Pontifical earlier than the tenth century, nor mentioned by any old writers in their description of ecclesiastical rites. It is absolutely incredible, if this explicit mention of the power of offering sacrifice had been deemed essential to the right conferring of priestly functions, that all reference to it should have been omitted for so many ages in all countries, places and books.

And as has been justly pointed out, even in the Roman Pontifical in present use, this bestowal of sacrificial power takes

place after the candidates for the Priesthood have been already ordained. The Bishop is directed to place the paten and chalice in manibus *ordinati* cujuslibet, and then proceeds to commit to them the power of offering sacrifice. It is quite possible that there may be serious differences of opinion as to what according to Scripture and the earliest ecclesiastical tradition are the distinctive functions of the Christian Presbyter or Priest, and also as to the nature of the eucharistic sacrifice, but whatever they are, these functions must reasonably be understood to be implied when, as in the Anglican Ordinal, a man is set apart "to the work and office of a Priest in the Church of God" by the imposition of the hands of the Bishop.

It would be dishonest not to add that, if ever the time should arrive when a revision of both the Roman and Anglican Ordinals can be calmly and impartially made in the light of Scripture and primitive antiquity, it will have to be acknowledged that the bestowal of the power of absolution, which now forms an integral part of the formula of Anglican ordination and is introduced at a subsequent stage in the Roman formula, is of still later introduction than the bestowal of the power of offering sacrifice. It can claim no higher antiquity than the 12th or 13th century. Its introduction seems to have been closely connected with the first adoption of the indicative form of absolution, which gradually displaced the earlier precatory form. The Greek Church therefore, which has never adopted this formula in its Ordinals, and the American Episcopal Church, which provides an alternative form in the ordination of Priests, "Take then authority to execute the office of a Priest in the Church of God now committed to thee by the imposition of our hands. And be thou a faithful dispenser of the word of God and of his holy Sacraments" cannot be condemned for omitting an explicit bestowal of a power which was never deemed an essential element of Priestly Ordination in the earliest ages of the Church.

Beati pacifici. Men like Bishop Reinkens and Dr Friedrich may claim this blessing, who remove obstacles in the way of peace and union, not by the sacrifice, but by the loyal and unprejudiced assertion and maintenance of truth.

WILLIAM INCE,
Regius Professor of Divinity, Oxford.

III. — Eusèbe Renaudot ¹⁾, théologien.

Si l'abbé Renaudot a été une autorité comme philologue orientaliste, il ne saurait être considéré comme tel en théologie. Après avoir fait ses humanités chez les jésuites, il ne demeura que peu de mois chez les Pères de l'Oratoire, et ne songea pas à entrer dans les ordres, bien qu'il portât le titre d'abbé et l'habit ecclésiastique. Il s'appliqua surtout aux langues orientales. Si le cardinal de Noailles l'emmena avec lui au conclave de 1700 et si le nouveau pape, Clément XI, lui accorda quelques distinctions, ce n'était pas assez pour lui donner une intelligence exacte et profonde des questions théologiques, ni pour le mettre à même de distinguer le vrai dogme de l'ancienne Eglise et les opinions théologiques qui y furent ajoutées. De ce qu'il traduisit pour Arnauld la plupart des actes et des extraits des documents orientaux dont celui-ci fit usage dans la *Perpétuité de la foi*, il ne faudrait pas en conclure qu'il ait été autre chose qu'un philologue orientaliste. Nous verrons que, lorsqu'il a voulu sortir du domaine de sa compétence, toucher au dogme et l'interpréter théologiquement, il n'a guère montré que ses côtés faibles.

Il n'a signé ni la *Défense de la Perpétuité de la foi*, ni les cinq *Observations* qui la suivent, dans le T. IV de l'édition de Migne (1841), col. 23—296. N'était-ce que simple modestie, ou se sentait-il quelque peu mal à l'aise dans des questions plus théologiques que philologiques? Toujours est-il que sa *Défense* et ses *Observations* sont des travaux confus, mal composés, sans méthode, où tout est jeté pêle-mêle, avec des redites perpétuelles, tantôt contre Cyrille Lucar, qu'il s'agissait surtout de faire passer pour un hérétique, un fourbe, un ignorant, etc., tantôt contre Aymon, prêtre gallican devenu protestant, qu'il fallait discréditer, bafouer, injurier. Renaudot, à chaque page, répète à satiété ses injures et ses assertions, et il est persuadé qu'en les répétant il les prouve; mais, de fait, son

¹⁾ Né à Paris en 1646, mort en 1720; membre de l'Académie française en 1689, et de celle des Inscriptions en 1691. Il composa, entre autres, les ouvrages suivants: *Liturgiarum orientalium collectio*, 1716; *Défense de la Perpétuité de la foi* (contre Aymon), in-8°, 1709; le IV^e volume de la *Perpétuité de la foi*, 1711; le V^e sur les sacrements et sur les autres points contestés, 1713; etc. — Voir l'éloge de l'abbé Renaudot, par M. de Boze, secrétaire de l'Académie des Inscriptions, en 1721.

argumentation, loin d'être serrée, est molle et même souvent nulle.

J'ignore en quelle estime les Orientaux le tiennent, lui et ses œuvres théologiques; toujours est-il qu'il a écrit cette phrase (IV, 39): «Aymon dit, *ce que tout le monde sait*, que l'ambition, la simonie et tout ce qui se peut employer de mauvaises pratiques sont tellement passées en coutume parmi les Grecs, que c'est la cause pour laquelle il y a de si fréquents changements de patriarches.» Plus loin (40), Renaudot insiste sur «les brigues et les mauvaises pratiques *trop ordinaires* parmi les Grecs», et «si connues qu'on n'avait pas besoin de les apprendre de M. Lacroix». Il parle du «renversement de la discipline ecclésiastique qui s'est introduit dans l'Eglise grecque pour ce qui regarde les moyens de parvenir au patriarcat (41)». Il mentionne de nouveau des procédures simoniaques, des accusations calomnieuses, etc. Il traite de «schismatiques» tous les Grecs qui ne sont pas unis à Rome. S'il prend, contre les récits et les attaques d'Aymon, la défense de Gennadios, de Jérémie II, de Métrophane Kritopulos, de Pierre Mogilas, de Gabriel de Philadelphie, de George Coressius, de Meletius Syrigus, de Dosithée, de Nectaire et de quelques autres théologiens orientaux de cette époque, c'est moins par respect pour leurs personnes que parce qu'il veut les faire passer pour transsubstantialistes dans le sens papiste. C'est uniquement comme tels qu'il les traite avec quelques égards; mais, ce point excepté, il serait parfaitement disposé à les mettre tous dans le même sac de schismatiques, où il jette avec dédain quiconque n'accepte pas les décrets du concile de Florence. Il a besoin d'eux pour faire valoir sa thèse transsubstantialiste, et il les exploite comme une marchandise exclusivement *ad hoc*; mais, cette besogne faite et ce but atteint, ils ne sont plus bons à rien. Je ne pense pas que ce rôle flatte beaucoup les orientaux, ni qu'ils soient très sensibles à ses éloges, manifestement plus intéressés que sincères.

Quoi qu'il en soit, Renaudot apparaît, dans toute cette discussion, comme un homme de parti, violent, blessant et injuste. Aymon certes, à ce point de vue, ne valait pas mieux, peut-être même moins; mais les injures de Renaudot sont tellement constantes qu'à la fin on se sent tenté de se retourner contre l'insulteur au profit de la victime, si peu intéressante

qu'elle soit. Il accuse positivement Aymon de n'avoir publié ses *Monuments authentiques de la religion des Grecs* que pour « couvrir » sa sortie de l'Eglise romaine, « action qui ne peut être justifiée », dit-il (p. 21). Voilà la vraie cause de la haine de Renaudot contre Aymon. — Tu as quitté notre Eglise, qui est l'Eglise de la vérité, et cela pour glorifier l'Eglise protestante, qui est l'Eglise de Satan; donc tu n'es qu'un ignorant, un misérable, etc.! Tel est, au fond, le principal mobile qui inspire Renaudot, et le point de vue qui le dirige. Outre que ce lieu commun est dénué de toute valeur théologique, ses écrits sont essentiellement des œuvres de parti.

Il ne veut pas qu'on cite comme des autorités Moreri, Gautier, Sponde et le *Mercure français*: « cela, dit-il, est à peine pardonnable à un écolier (122) ». « Le *Dictionnaire* de Moreri, ajoute-t-il, est une bibliothèque pour les paresseux et pour un savant de la dernière et la plus basse espèce (138). » C'est le concile de Florence qu'on doit citer, et non ce *Dictionnaire*! « Les vrais savants auraient honte de n'avoir qu'un *Dictionnaire historique* à alléguer (218). » Richard Simon est un peu moins maltraité, mais encore avec quel dédain! Aymon l'ayant opposé ainsi que Moreri à Panaiotti, Renaudot s'écrie: « Voilà comme il traite la critique; on se moquerait de celui qui emploierait deux lignes à répondre à une telle absurdité (271). » Même procédé envers le chevalier Ricaut, à qui Aymon s'était référé. « Il ne faut pas, dit-il (245—246), que le sieur A. s' imagine que l'autorité du chevalier Ricaut soit incontestable. Nous pourrions faire voir par des remarques faites à Constantinople sur son état de l'empire ottoman, qu'il est plein de fautes; c'est encore pis sur les matières de religion, qu'il n'entendait point. » Lacroix, secrétaire de l'ambassade de France à Constantinople, étant aussi cité en témoignage par Aymon, est déclaré par Renaudot « n'avoir eu aucune connaissance des matières ecclésiastiques » et n'avoir joui que « d'une autorité fort médiocre, même dans l'histoire de ce qui s'est passé de son temps (40) ».

C'est de ce ton tranchant que Renaudot sabre les écrivains qui lui déplaisent et qui le gênent. Si encore il donnait des raisons pour justifier ses exécutions; mais il se contente d'affirmer.

Ses grandes autorités sont Léon Allatius, Habert, le P. Goar. « Il y a longtemps, dit-il, que Léon Allatius a fait voir, par des preuves très solides, que ce qui avait été dit par Caucus (archevêque de Corfou) sur les Grecs était un tissu de faussetés (219). » Or, on sait ce qu'il faut penser de la valeur théologique et morale d'Allatius; il suffit de lire, entre autres, l'article que Bayle lui a consacré.

Qu'il suffise, pour donner une idée de la violence de Renaudot et de ses injures, de rappeler qu'il a traité Cyrille Lucar d'impudent, de scélérat (14), d'hypocrite abominable et d'homme sans religion (30), d'ignorant qui ne savait pas la religion de ceux parmi lesquels il était tous les jours (60), de fourbe (60), d'imposteur, sur lequel on ne peut faire aucun fond (55); Aymon, d'extravagant (70), de calomniateur (54), d'ignorant qui ne connaît pas les premiers éléments de la langue grecque (80), ni de la matière dont il écrit (9), et qui n'est rien moins que théologien, de quelque côté qu'on le prenne (10). « Il faut, dit-il, avoir perdu toute honte, et croire qu'on parle à des brutes pour faire de pareilles réflexions (47). » On sent sa haine toutes les fois qu'il parle des luthériens, des calvinistes, de « ceux de Genève » et des « créatures du prince d'Orange (61) ». Parlant d'Antoine Léger, il dit avec dédain: « Nous n'avons rien à dire sur lui; c'était un ministre, et c'est là tout (31). »

Autant Renaudot éprouvait de ressentiment contre les protestants, autant il était, comme Allatius, entiché des préjugés papistes. Il s'indignait qu'on osât opposer la qualité de *chrétien* à celle de *papiste*: c'était, selon lui, manquer d'éducation (25)! Il écrivait que « les rois catholiques sont soumis au pape (154) ». Il n'osait pas blâmer l'inquisition, et donnait même à entendre qu'il était plutôt disposé à l'approuver (50). Il ne voulait pas que la foi fût une science, et il parlait de la philosophie comme l'eût fait un adversaire. « Les SS. Pères, disait-il, ont dit que les philosophes étaient les précurseurs et les patriarches des hérétiques (10). » Il ne voulait pas que « les philosophes eussent la liberté d'examiner les dogmes de la foi (11) ». Il faisait l'apologie des papes, qui, à l'en croire, n'auraient jamais tourmenté les Grecs pour les réunir à l'Église romaine. C'est ainsi qu'il écrivait l'histoire. « Les papes, disait-il, y ont employé les libéralités, la douceur, la dispute, les con-

férences, de puissants secours; et si on comparait le procédé des Grecs schismatiques avec celui des Latins, on trouverait que ceux-là ont poussé la violence, la haine, la vengeance, quand ils ont pu, beaucoup plus loin que ceux-ci (117).» Quand il parlait des Grecs qui avaient repoussé le joug du pape au concile de Florence, il disait « la cabale de Marc d'Ephèse (56) » ! Aussi, dans la notice qui lui est consacrée en tête du T. I^{er} de la *Perpétuité de la foi* (édit. Migne, p. 14—15), est-il dit : « Quelque lié qu'il fût avec quelques personnes du parti janséniste, Renaudot ne sut pas les imiter dans les intrigues et les mouvements de parti (*sic*), et ne fit pas de manifeste contre les décrets du saint-siège. » On le croira sans peine.

Plus pédant que savant, il a reproché à Aymon d'avoir parlé d'un *Héracléas*, patriarche d'Alexandrie; or, c'est *Héraclas* qu'il fallait écrire (31)! De même, Aymon a écrit *Chaouz-Bacha* au lieu de *Chaouz-Bachi*; preuve évidente d'incapacité (31)! Aymon ayant prétendu concilier les *Homélies* et la *Confession* de Cyrille Lucar, Renaudot s'écrie : « On peut de cette manière concilier la Bible et l'Alcoran (108). » A qui fera-t-il croire qu'il y a autant de différence entre les *Homélies* et la *Confession* de Cyrille Lucar, qu'entre la Bible et l'Alcoran? Il ne montre pas moins son esprit de chicane, lorsqu'il reproche à Aymon d'avoir donné le qualificatif de *Grecs* aux Arméniens, aux Cophtes, aux Syriens, aux Ethiopiens, aux Moscovites, aux Valaches, aux Moldaves, aux Cosaques et aux autres nations qui suivent la religion grecque; il soutient qu'il est ridicule de dire « les Grecs moscovites (216) ». Il oublie que la distinction entre les Latins et les Grecs est générale, et que, de même qu'on classe dans l'Eglise latine les Italiens, les Français, les Allemands, les Anglais, etc., ainsi on classe, sous le titre général d'Eglise grecque ou orientale, non seulement les Grecs de la Grèce, mais encore tous les peuples orientaux qui professent la religion grecque.

Aymon ayant suspecté l'authenticité et l'exactitude des documents théologiques envoyés en France par M. de Nointel, ambassadeur de France à Constantinople, Renaudot, au lieu de le réfuter et de l'éclairer avec calme, préfère écrire avec emportement cette phrase commode, qui supprime toute discussion sérieuse : « Peut-on souffrir qu'un homme de ce caractère ose dire d'un ambassadeur de France ce qu'il ne dirait

pas impunément d'un notaire, si on examinait une pareille accusation devant une justice réglée (43)?»

Avec le ton tranchant propre aux théologiens papistes, Renaudot abat d'un seul coup de plume toute la science protestante! «Les fausses interprétations des ministres Aubertin et Claude, dit-il, ont été si solidement réfutées que la matière n'a pas besoin de nouveaux éclaircissements (197).» Si on lui fait observer que cette exécution sommaire n'est pas de nature à convaincre les calvinistes, il réplique, pour toute raison: «Les calvinistes croient que M. Claude a satisfait à tout; c'est un effet de leurs *préjugés*, qui sont ordinairement plus forts à proportion que ceux qui les ont sont moins capables de la méthode de discussion (197).»

On voit par ces détails combien faible a été la critique et la discussion de Renaudot vis-à-vis des protestants: si ceux-ci répudiaient le romanisme, c'était simple affaire de *préjugés*! Il ne voyait pas que, dans le romanisme, tout repose aussi sur des *préjugés*. La manière dont il prétendit faire découler la transsubstantiation papiste des explications données par les anciens Pères, est dénuée de toute critique et de toute science. Il accuse ses adversaires de «n'avoir pas la moindre teinture de l'ancienne théologie des Pères (196)»; mais c'est lui surtout qui mérite ce reproche, lorsqu'il prétend «fonder le dogme de la transsubstantiation» sur «l'intelligence simple» des textes des Pères: car autant les Pères, en répétant simplement les paroles de J.-C., se doutaient peu de la transsubstantiation matérielle qui devait être imaginée plus tard, autant les partisans de cette dernière se plaisent à la compliquer par une série de miracles dont il est impossible de voir la trace dans les textes des Pères. Prétendre, comme le fait Renaudot, établir une équivalence, une identité même, entre la doctrine des Pères et la transsubstantiation papiste, est un véritable tour, non de force et de logique, mais de transformation, d'escamotage, de prestidigitation. Pour Renaudot, il n'y a pas de présence vraie en dehors de la transsubstantiation, il n'y a pas de changement autre que le changement des substances (194); *vrai*, *réel* et *substantiel* sont pour lui synonymes; il n'a pas une idée de la présence véritable et spirituelle, mais seulement de la présence réelle matérielle, à la façon des Capharnaïtes. C'est la peur du symbolisme vide et purement métaphorique

qui le pousse au transsubstantialisme (101—103), comme s'il ne pouvait éviter celui-là que par celui-ci; et le comble, c'est qu'il veuille imposer son propre aveuglement aux Pères et faire réellement professer à l'ancienne Eglise, comme dogme, une doctrine absolument fantaisiste, que les Tertullien, les Origène, les Athanase, les Cyrille de Jérusalem, les Basile, les Grégoire de Nysse, les Chrysostome, les Augustin, les Théodoret, etc. ont répudiée clairement et énergiquement. Ici Renaudot n'est même plus un orientaliste, mais seulement un homme de parti, qui veut combattre *per fas et nefas* les protestants qu'il déteste, et qui, par réaction, tombant dans l'exagération opposée, a voulu, pour se donner quelque force, faire croire non seulement que les Orientaux du XVII^e siècle professaient le dogme papiste de la transsubstantiation, mais encore que les Pères l'avaient enseigné et que l'ancienne Eglise l'avait professé. Ici, il fait manifestement violence à la patrologie et à l'histoire; il n'est pas seulement faible, il est erroné et nul.

E. MICHAUD.
