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

Band: 7 (1899)

Heft: 25

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: 01.02.2026

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

VARIÉTÉS.

I. — Militsch von Kremsier, der Vorläufer des Reformators Johannes Hus.

Militsch (Milec, Milicius) *Johann* war in Militsch in Pr. Schlesien (nicht in Kremsier, wie herkömmlich berichtet wird) geboren. Er wurde 1350 Geistlicher, Kanonikus zu Kremsier, Archidiakon der Metropolitankirche zu Prag. Von 1360—1362 begleitete er Kaiser Karl IV. als Unterkanzler durch Deutschland. Aber schon im Herbst 1363 entsagte er allen Würden und erklärte, in völliger Armut nur Christo und seinem Evangelium dienen zu wollen. Vergeblich waren die Vorstellungen des Erzbischofs Ernest. Militsch begab sich zunächst nach Bischofteinitz, um als Kaplan des dortigen Pfarrers in die Seelsorge eingeführt zu werden. Nach einem halben Jahre kehrte er nach Prag zurück und begann in der Kirche St. Nikolaus auf der Kleinseite, später auch in der Altstadt (beim hl. Ägidius) zu predigen. Seine Predigten, auf Erregung des Gefühls abzielend, waren mystisch gefärbt und stark mit apokalyptischen Bildern durchwebt. Bald war er als Prediger so gesucht, dass er oft drei- bis fünfmal an einem Tage an verschiedenen Orten predigte. Jene Stellen der hl. Schrift auslegend, welche vom Kommen des Antichrists am Ende der Welt handeln, kam er zu dem Schluss, dass die vorhergesagte Zeit in die Jahre 1365—1367 falle und verkündete nun seine Entdeckung in Wort und Schrift. Da gab es keinen Stand und kein Verhältnis, in denen er nicht des Antichrists Wesen gefunden und zu schildern unternommen hätte. Im besonderen fand er im Klerus, vom Erzbischof bis zu den Bettelorden, reichlich Anlass zum Tadel. Aber auch Fürsten, Adel und Volk traf sein richtendes Wort. Als er jedoch in einer Versammlung Karl IV. selbst den grossen Antichrist nannte, strafte der Erzbischof Očko von Wlašim solche Kühnheit mit

einigen Tagen Gefängnis. Karl IV. jedoch, der Militsch immer zugethan gewesen, entzog dem Eiferer darum seine Freundschaft nicht. Ja, er gab dem Reformator, als sich derselbe 1367 nach Rom begab, um vor Papst Urban V. seine Sache gegen die Prager Theologen zu vertreten, einen Begleitbrief. Da Urban in Avignon weilte, und Militsch auf sein in Aussicht gestelltes Kommen lange warten musste, beschloss er, nach Avignon zu gehen. Ehe er jedoch seinen Entschluss ausführte, schlug er an der Peterskirche eine Erklärung an, des Inhalts, dass er in öffentlicher Predigt mitteilen werde, wie der Antichrist seinen Sitz auf Erden bereits aufgeschlagen habe („quod Antichristus venit", libell. de Antichr.). Daraufhin wurde Militsch von dem römischen Inquisitor in der Peterskirche verhaftet und durch mehrere Wochen bei den Minoriten in Ara cœli in strenger Haft gehalten. Jubelnd verkündeten die Bettelmönche in Prag, der Ketzer werde nun bald verbrannt werden. Als jedoch Urban V., 16. Oktober 1367, nach Rom kam, änderte sich die Sachlage. Militsch wurde, weil unter dem Schutze des Kaisers stehend, aus der Haft entlassen und mit allerlei Ehren überhäuft. Was er mit dem Papste verhandelt, weiss man nicht; Thatsache ist, dass er von da an in der Verkündigung der Lehre vom Kommen des Antichrists zurückhaltender und massvoller wurde.

Nach Böhmen zurückgekehrt, fing er, um des Volkes Heil besorgt, um so eifriger an, gegen Unzukömmlichkeiten aller Art zu predigen. Und nicht mit der Predigt allein begnügte sich sein Eifer, Tausenden wurde er Berater, Freund, Wohlthäter. Selbst überaus mässig lebend, suchte er Notleidende auf, um ihnen zu helfen. Besonders lag ihm die Heranbildung guter Prediger am Herzen. Täglich scharten sich Hunderte Schüler um ihn, um seinen Unterweisungen zu lauschen. Wer immer mit ihm zu thun hatte, holte sich bei ihm Anregung, Erhebung, Trost. „Nullus erat, qui cum ipso habebat loqui vel agere, qui amorem et gratiam atque suavitatem spiritus ab ipso non hauriret, nullusque non consolatus ab eo recedebat", sagt Matthias von Janow von ihm. Dieser Eifer übte einen unvorhergesehenen Einfluss auf das religiöse Leben in Böhmen aus. Eines der berüchtigtesten Viertel der Stadt Prag, im Volksmunde „Venetiæ" genannt, eine Heimstätte des Lasters, verödete gänzlich. Militsch errichtete daselbst ein Haus für büssende Frauen mit einer

Kapelle der hl. Maria Magdalena. Dieses echt christliche Wirken und die grossen Erfolge desselben liessen seine Gegner, namentlich die Bettelmönche, nicht ruhen. Sie suchten ihn zu verderben. „Fuit fere quotidie in articulo mortis pro veritate constitutus“, berichtet Matthias von Janow. Schliesslich denunzierten sie ihn als Irrlehrer beim Papste, indem sie ihm im besonderen vorwarfen, er lehre das Kommen des Antichrists, er befördere den öfteren Empfang des Abendmahls, er tadle und schmähe den Klerus, er schätze die Strafe der kirchlichen Ausschliessung gering, er verwehre den Geistlichen einen Eigenbesitz, er sei hochmütig und rufe die weltliche Obrigkeit gegen die geistliche an. Die Folge der Anklage war, dass Gregor XI. den 10. Januar 1374 in mehreren Bullen an Kaiser Karl, an den Erzbischof von Prag, an die Bischöfe von Leitomischl, Olmütz, Breslau und Krakau — ein Beweis, dass Militsch' Stimme auch in diese Diöcesen gedrungen war — die Lehren Militsch' verwarf und die Bischöfe zu strenger Untersuchung aufforderte. Daraufhin begab sich Militsch in der Fastenzeit 1374 nach Avignon, um sich zu rechtfertigen. Es gelang ihm, die in seine Rechtgläubigkeit gesetzten Zweifel abermals zu zerstreuen. Doch erkrankte er hier schwer und starb am 29. Juni 1374, ehe seine Sache entschieden war.

Militsch' Erscheinung erinnerte an die ersten Verkünder des Christentums. Sein Schüler, Matthias von Janow, sagt von ihm: „Ipse Milicius, filius et imago domini Jesu Christi, apostolorumque ipsius similitudo prope expressa et ostensa.“

(Quellen: Militsch' eigene und viele zeitgenössische Schriften; die „vita Milicii“ in Balbin. Miscellan. lib. IV. part. 2; die ausführliche Charakteristik Militsch', von Matthias von Janow; die Darstellung Palackys in „Dějiny nar. česk.“ und viele neuere Schriften.)

Konstanz. PFARRER SCHIRMER.

II. — The Thirty-Nine Articles of the Church of England.

Explained with an introduction, by Edgar C. S. GIBSON, Vicar of Leeds and Prebendary of Wells, sometime Principal of Wells Theological College. Vol. II. London, Methuen & Co., 1897.

Some time ago I gave in this review a *résumé* of the contents of Dr Gibson's first volume on the Thirty-nine Articles.

I now give a similar *résumé* of the contents of the second. As before, I do not propose so much to criticize the book, as to give information to the readers of the *Revue internationale de Théologie* of the views entertained by living English Theologians on the points to which our Articles refer. I should premise that Dr Gibson is a very modern theologian indeed. He does not, like the earlier Anglican writers on the Thirty-nine Articles, feel bound to defend every proposition maintained in them. Nor does he, like Beveridge and Burnet and Harold Browne, give copious quotations from the Fathers in defence of our position, nor is he steeped in the teaching of the Church of England during the past three centuries, as some of them were. Instead of Cranmer, Ridley, and Latimer, instead of Andrewes, Bramhall, Field and Taylor, we find him chiefly quoting Driver and Sanday, Liddon and Gore, and Lightfoot. The references to the Fathers in his pages are few, and unfortunately rather Western than Eastern. The Scholastic divines are, I think, a little too much *en évidence*. The only Anglican writers of past days with whom he seems to be familiar are Hooker, Bull and Pearson. If he desires to interpret St. Paul's language in the Epistle to Romans, Sanday and Headlam's recent Commentary appears to be his final Court of Appeal. Without endeavouring unduly to disparage the habit which has now become common among us of referring to modern scholars as giving us the ultimate verdict of modern research, it may be well to remember that there were brave men before Agamemnon, and that it is by no means certain that the latest Oxford Commentary on the Epistle to the Romans contains the absolutely final interpretation of St. Paul's deep and difficult language in regard to Justification. I should myself be disposed to think Sanday and Headlam's utterances on Justification cited on p. 397 a very incomplete statement of the case. But I have no wish to enter on the discussion of the point.

Article IX Dr Gibson defends thus: "Admit in any true sense the Fall, and Divine Grace becomes a necessity. Deny the Fall, and grace may perhaps be dispensed with and human nature without supernatural assistance be found equal to the conflict with sin." He does not explain what he regards as a true sense of the Fall, nor does he define the word "Grace". He appears to regard it as "supernatural assistance". But this

is quite a Western conception of the meaning of the word. *Χάρις* is surely, strictly speaking, rather Divine favour than assistance. The best definition of it is that given in the 42 Articles of 1553, "the Holy Spirit by God given"; which involves, through the impartation of the Divine Humanity of our Lord, the immanent Presence of the Blessed Trinity in the spirit of man. As Cardinal Newman puts it:

> "A higher gift than grace,
> Both flesh and blood refine
> God's Presence and His Very Self,
> And Essence all Divine."

In p. 370 Dr Gibson rejects the Calvinist theory of the utter depravity of man, and regards the "very far gone from original righteousness" of the English Article as expressing the mind of our Church better than the "quam longissime" of the Latin version. He translates (p. 374) *φρόνημα σαρκός* "the *mind* of the flesh". Perhaps "bent" would be better, since *φρόνημα* refers to the *effects* of the working of the *φρήν* (whatever may be the exact meaning of that word [1])—the general tendency which the flesh impresses on the thoughts, desires and purposes of the man.

Dr Gibson's words on p. 389 deserve careful notice from theologians on the Continent. He points out, what ought not to have escaped any careful reader of our Articles, that our eleventh Article "stops short, and does not transfer to the Anglican formulary what has been aptly termed 'the peculiar symbol of Lutheranism', viz. the statement that a man is justified when he believes himself to be justified". This idea, it is true, had at one time a very firm hold on English popular theology. But it is losing that hold altogether now, and at all times during the last three centuries it has been steadily disputed by the Anglo-Catholic school in our Church.

On p. 391 Sanday and Headlam on the Romans are quoted to show that *δικαιόω* cannot possibly mean *to make righteous*. It is admitted that verbs ending in *-οω* have this signification when derived from "adjectives of *physical* meaning". There can be no doubt that *as a rule δικαιόω* means either to *account* a person righteous, or to *prove* him to be so. But when it is re-

---

[1]) It seems to involve moral as well as intellectual qualities.

membered that the cause of justification is the indwelling of Christ through the Spirit; that sanctification is only the final result of the process of which justification is the initial step; and that on some occasions the sacred writer (as in 1 Cor. VI, 11) reverses the process, and places justification (i. e. the *making* righteous) after sanctification (the making holy), we may doubt whether the word *δικαιόω* has not in some cases the sense to *make* holy in the N. T. Besides, if God makes us holy (and this is not disputed), why should He not make us righteous also? What is the precise difference between the two things, that God may be said to do the one, but not the other? Dr Gibson rejects the doctrine of justification by "infusion of grace"—again he misses the truth that justification, sanctification, salvation, are due to the infusion of *Christ* into the human spirit—though he admits that even St. Augustine taught it. And he seems entirely unaware how strongly the doctrine of an immanent Presence of Christ within the believer is taught by the Eastern Divines, and for the matter of that, by St. John and St. Paul also. "If Christ be in you, the body is dead because of sin, but the spirit is life because of righteousness." What righteousness? Let St. Paul answer the question. "If the Spirit of Him that raised up Jesus from the dead dwell in you, He that raised up Christ from the dead shall also quicken your mortal bodies on account of His Spirit which dwells in you." [1]) The righteousness is that of the Risen Lord, dwelling in the heart and spirit of man. [2]) What, too, does St. Paul mean by *δικαίωσιν ζωῆς* in Rom. IV, 18? Dr Gibson uses ambiguous language when he speaks of "the merit and atoning work of our Saviour" as the "meritorious cause of justification". We need in these days to have it clearly explained that justification is as much due to the Presence in the heart of the Living Christ, as to the "One Sacrifice, once offered", on the Cross.

On the Article on Predestination Dr Gibson makes it clear that it carefully refrains from affirming any one of the five Calvinistic propositions on the point, and refers to the fact that the endeavour of Archbishop Whitgift to get these propositions

---

[1]) Rom. VIII, 10, 11. Cf. Rom. VI, 5, where we are described as *σύμφυτοι* with Christ.

[2]) See also 1 John, V, 11, 12.

made obligatory on our Church in his celebrated Lambeth Articles was defeated, as a proof that the Calvinists, and perhaps even the Lutherans, regarded the language of our Article as altogether unsatisfactory. The judicious vagueness of that language must be allowed to be quite as much that of honest men who had to deal with a deep problem which they felt themselves unable to solve, as of skilful tacticians endeavouring to draw up a formula which should commit those who adopted it to as little as possible.

Art. XX is shown to be a definite protest against the idea which was then gaining ground among Protestants, that the Church was an *invisible* society, and Dr Gibson points out that its omissions in regard to the question of Church Government are supplied under Article XXXVI. But when Dr Gibson takes upon himself to fill up the deficiencies of the Article, and to state in what a due administration of the Sacraments consists, it must be admitted that he travels beyond his brief, and undertakes to define what our Church has neglected to define, except so far as she has stated in the Catechism what are the necessary matter and form in Baptism. But he is on safer ground when he points out (p. 520) that the only authority claimed for the Church by our Articles in controversies of faith is not that of making new articles of faith, but of pronouncing "what the true doctrine is". He quotes Hooker's words on the point: "Laws touching matter of order are changeable by the power of the Church; articles concerning doctrine not so." And (p. 536) he very clearly points out how "no answer can be returned at the moment" to the question whether a Council be Œcumenical or no. "That which alone can shew this", he continues, "is *the after reception of the decisions of the Council by the different parts of the Church*". In support of this view he cites Bishop Forbes on the Articles, Sir W. Palmer's *Treatise on the Church*, Ottley's *Doctrine of the Incarnation* (a recent work) and the recently delivered Lectures of the Church Historical Society.

In treating of Purgatory he contends (p. 538) that "it is impossible to strain the words of our Article", "to indicate" any condemnation of the practice of praying for the dead, and that the article could not have been directed against the teaching of the Council of Trent, because it was drawn up before the

decrees of Trent were formulated. It was, however "not one whit too strong in its condemnation of the ancient practice and teaching which the Reformers had before them". He points out that some of the errors condemned in our Article XXII were admitted to be such by the decrees of Trent itself. Whether there be remedial discipline after death or not is regarded as matter of opinion, not of faith, and it is contended that the "possibility remains that the stains of sin may be removed in the moment of death, so that the sanctification may be complete" (p. 553). This is of course *possible*. But Dr Gibson does not seem to feel that it is extremely improbable, and not at all in accordance with the gradual development which appears to be characteristic of the kingdoms of nature and grace alike. He further contends in relation to this Article that neither Scripture nor any certain or consistent tradition of the Church warrant us in addressing our prayers to the saints (p. 571).

While giving due weight to the reasons which induced the early Western missionaries to use Latin as the language in which Divine service was held (p. 584), Dr Gibson holds that at present the disadvantages of such a practice outweigh its advantages. In the definition of the Sacraments in Art. XXV as "effectual signs of grace", he points out that "an 'effectual sign' is a sign that carries its effect with it". He states that the "mystic number seven" was not fixed upon for the number of sacraments till the eleventh century. He tells us how "the Anglican Church maintains that the word sacrament should either be restricted to *two* rites with outward visible signs ordained by Christ Himself, or else that Sacraments are innumerable", but reminds us that, as the Roman Church admits the superior dignity and necessity of the two great Sacraments of the Gospel, the difference between the two Churches on this point is not very serious. He admits that the language of our Article in regard to Confirmation is inaccurate, but not intentionally so, so that its exclusion from an equal rank with Baptism and the Lord's Supper is defensible. And he explains that the omission in 1563 of the condemnation in the Articles of 1553 of the phrase *ex opere operato* is due to the fact that the expression may be taken in two senses.

Under Art. XXVII Dr Gibson is content with the definition of "regeneration" contained in the Catechism, "a death unto

sin and a new birth unto righteousness". He has here hardly emancipated himself from the Western traditions which have fettered us for centuries. Our recent study of the New Testament in the original, and our renewed appreciation of the Greek Fathers have told us how the "new birth unto righteousness" is neither more nor less than the gift of the Divine Humanity of Christ, the possession of which renews our sundered fellowship with God.

In regard to the doctrine of the Real Presence of Christ in the Eucharist, Dr Gibson points out (p. 645) that though the so-called "Black Rubric" of the Second Prayer Book of Edward VI was doubtless inserted under strong Zwinglian influences, it was withdrawn under Elizabeth, and if re-inserted in 1662, was re-inserted with some important modifications. It is however, I believe, generally held by those who have a right to speak upon the subject, that the strength of the foreign influences brought to bear upon us in the reign of Edward VI has been greatly over-rated, and that the real reason of the Protestant tendencies manifested in the latter part of that reign was the gradual growth of doubt in the mind of Cranmer, as he diligently pursued his Patristic studies, in regard to the soundness of the whole ecclesiastical system in which he had been brought up. Dr Gibson adds, in regard to Transubstantiation, that "as an opinion, hard as it is to free it from materialistic conceptions, it has been conceded by Anglican divines representing very different schools of thought", and "that it need be no bar to communion, provided no assent to it were demanded from us" (p. 659). With this opinion I am very happy to express my very cordial agreement.

Art. XXVIII, discouraging the reservation of the Eucharist and the like, is shown to be no more than the assertion that such practices cannot claim to be of Divine institution. Personally, I may say that I wish it went further. Nevertheless it is a palpable fact that it does not. Dr Gibson, in regard to the question of the eating of the Body and Blood of Christ by the wicked, refers to Witmund, *De Corporis et Sanguinis Christi Veritate,* for the "extraordinary shifts" to which the mediævalists were driven when they strove to explain what happened when a portion of the Eucharist was consumed by birds or mice. I must confess to a wish, since the work of Witmund is

not generally accessible, that some particulars had been given us of the "shifts" aforesaid. But it is very easy to see that carnal and local notions of the nature of the Presence in the Eucharist, however convenient they may be in teaching those who will not or cannot take the trouble to think, present considerable difficulties to those who cannot altogether refrain from the exercise of their reason.

In the regard to the doctrine of the Sacrifice in the Eucharist, Canon Bright's well-weighed words are quoted, that the Eucharistic Sacrifice "must be put in a line (if we may so say), not with what Christ did once for all upon the Cross, but with what He is continually doing in heaven", as well as those of Archbishop Bramhall, that this Sacrifice is "commemorative, impetrative, applicative".

The last point to which I shall refer is Dr Gibson's candid admission that our Church goes no farther on Episcopacy in the Articles than that "it is *an allowable form of Church Government*" (p. 744). But the Prayer Book, he contends, *does* go farther than this. It says that "no one is to be accounted a lawful Bishop, priest, or deacon without Episcopal ordination". Dr Gibson, however, has here omitted some very important words. In our ordinal the words "in the Church of England" follow the words "lawful Bishop, priest or deacon". It was obviously, therefore, not the intention of our Church to formulate any general principle of universal obligation on the point, but simply to lay down a rule for our own Communion. Our Church, therefore, has nowhere decreed that Episcopacy is a vital condition of the existence of a Church. She has simply asserted that it was an universal rule in ancient days, and that, for herself, she intends to abide by it.

I have now given an idea of the teaching, on some crucial points, of what may be described as the modern Oxford school of theology amongst us. The volume gives as good an idea as any can do, of the principles accepted by a large body of the most intelligent among our younger clergy, and is therefore valuable to Continental theologians who wish to understand the present theological position of our Church. I should add that when quoting Dr Gibson, the italics are in all cases his, not mine.

J. J. Lias.

III. — La « Défense de l'Eglise romaine », par Brébeuf (1664).

Le poète Brébeuf a écrit une *Défense de l'Eglise romaine.* Cette œuvre de polémique théologique, commencée vers 1656, était déjà terminée en 1658, bien qu'elle n'ait été publiée qu'en 1664, trois ans après la mort de son auteur, par les soins de son frère le prieur de Venoix (près Caen). Une seconde édition parut en 1671.

Il faut, avant tout, remarquer que cette œuvre, telle que nous l'avons, n'est pas entièrement l'œuvre de Brébeuf. Sous prétexte que celui-ci n'en avait pas été entièrement satisfait et que des chapitres étaient trop courts, Mme de Bellefonds, supérieure de Notre-Dame des anges à Rouen, « y mit la dernière main ». M. Harmand, dans son étude sur Brébeuf[1]), dit: « On peut se demander avec une certaine inquiétude quelles furent l'étendue et l'importance de ces modifications; mais le style de la *Défense* porte bien la marque de notre auteur. Nous croyons volontiers que le prieur et la religieuse se bornèrent à un travail de revision, analogue tout au plus à celui des éditeurs de Pascal. Bouhours lui-même remarque que Mme de Bellefonds fit la division des chapitres. » M. Harmand ajoute, mais sans en fournir la preuve, que « ces retouches superficielles n'ont pas dû altérer la physionomie d'un ouvrage où l'idée a plus d'importance que l'art ».

Quoi qu'il en soit de la question d'authenticité, on peut se demander ce qui a pu pousser Brébeuf à entreprendre une telle œuvre, pour laquelle il paraissait si peu qualifié. Il faut reconnaître qu'il avait des sentiments religieux, et qu'il éprouvait le besoin de les exprimer; ses *Entretiens solitaires* en font foi. En outre, il vivait en Normandie, et ce pays était particulièrement agité, à cette époque, par les polémiques entre les protestants et les catholiques-romains; il a voulu, comme tant d'autres, dire son mot. Peut-être a-t-il aussi espéré par là plaire à la cour, dont il sollicitait les faveurs; l'état de gêne matérielle dans lequel il vécut, le détermina maintes fois, malgré sa fierté naturelle et aristocratique, à demander des secours à Mazarin et à d'autres. Mais ce qui paraît l'avoir déterminé par-dessus

---

[1]) *Essai sur la vie et les œuvres de Georges de Brébeuf*, p. 315; Paris, Lecène, 1897, in-8°.

tout à écrire l'ouvrage en question, c'est l'influence qu'exercèrent sur lui Mme de Bellefonds et l'abbé Marcel. M. Harmand le reconnaît: « Mme de Bellefonds, sa bienfaitrice et son amie, donnait aux conversions une grande part de son temps... Son couvent était un véritable centre de propagande catholique [1]). » C'est elle qui détermina Mlle de Haucourt et le médecin Guiffart à quitter le protestantisme. Quant à l'abbé Marcel, il était l'ami intime de Brébeuf et en même temps l'un des partisans les plus actifs de la contre-réformation.

Entraîné par sa religion, par son lyrisme, par sa situation et par cette double amitié, Brébeuf se fit théologien, bien qu'il n'eût pas étudié sérieusement la théologie. C'est même une question de savoir s'il a reçu les ordres mineurs; le bénéfice que Mazarin lui offrit et qu'il ne crut pas pouvoir accepter, ne saurait être considéré comme un certificat suffisant de science théologique. En réalité, Brébeuf n'a été, comme Balzac, qu'un dilettante en théologie. Sa *Défense* s'ouvre par un discours en vers, et c'est ce qu'elle a de mieux, parce qu'il était poète. A quelles sources Brébeuf a-t-il puisé? Avant tout, dans le concile de Trente, qui passait pour avoir enseigné le résumé le plus précis, le plus complet et le plus authentique de la doctrine de l'Eglise. C'est là la grande autorité de Brébeuf; il ne songe pas à remonter au delà et à contrôler les assertions du concile; il les accepte les yeux fermés! Un de ses guides semble avoir été aussi le *Socrate chrétien* de Balzac (1652). C'est tout.

On comprend aisément qu'un poète lyrique, excité par les motifs que je viens d'indiquer et éclairé par des lumières aussi peu sûres, n'ait pu faire qu'une œuvre dénuée de toute valeur: science exégétique, science historique, science patrologique, tout y fait défaut. Il faut ajouter que Brébeuf était incapable, par tempérament de poète et d'écrivain, d'employer un style strictement exact; qu'il était porté naturellement à l'exagération et à l'emphase, comme sa *Pharsale* ne le prouve que trop; qu'il avait en outre les défauts du préciosisme. M. Harmand l'avoue: « Brébeuf a des tirades où l'on retrouve l'éloquence passionnée, l'enflure, les images éclatantes, souvent aussi les développements confus, les tours pénibles et prosaïques [2])... Souvent ses raisons paraissent plus ingénieuses que solides [3])...

---

[1]) P. 311-313. [2]) P. 316. [3]) P. 335.

Ce livre n'est après tout que l'œuvre d'un amateur intelligent d'un homme du monde, chrétien sincère et curieux de théologie... A côté de phrases éloquentes, trop oratoires peut-être, il en est d'autres où l'écrivain se laisse entraîner par la passion sincère dont il est animé; ici le sentiment l'emporte sur la raison [1]... Il a trop aimé les élégances de la préciosité, les figures, les procédés de la rhétorique; et ce n'est pas assez de dire pour l'excuser que cette manière était conforme à sa nature [2]... Il suffit de lire sa poésie en l'honneur de la Vierge pour observer ce mélange d'afféterie et de piété [3]. »

Tel était Brébeuf comme écrivain, je n'ose dire comme penseur [4].

Brébeuf a des arguments naïfs. Par exemple, il nie toute valeur à la mission de Calvin pour deux raisons: d'abord, parce qu'elle n'a pas été consacrée par le miracle, comme si le Christ avait fait dépendre son œuvre et sa grâce des miracles, et comme si la prétendue mission d'Alexandre VI, de Léon X et des autres papes avait été consacrée par des miracles; et ensuite, parce qu'il ne sert de rien de prétendre que ce réformateur ait agi avec l'approbation d'une partie de l'Eglise, car celle-ci, dans l'état de corruption où elle se trouvait, avait perdu ses droits. « Brébeuf, dit M. Harmand, insiste sur cet argument plus spécieux que solide, car les partisans de Calvin pouvaient répondre que la partie de l'Eglise dont il fut le mandataire était la plus pure et la plus saine [5]. »

Selon Brébeuf, les protestants auraient dû se borner à protester contre les fautes du clergé, et non « se séparer ». Il ne remarque pas que le clergé romaniste en les excommuniant les mettait dans la nécessité d'avoir leur clergé à eux et leur propre administration ecclésiastique.

Brébeuf les condamne parce que J.-C., dit-il, « a promis à nos pontifes, en la personne du prince des apôtres, une foi qui ne peut jamais s'altérer ». A quoi M. Harmand lui-même réplique: « Ici, comme on le voit, l'affirmation de sa croyance lui tient lieu de preuve. ») Brébeuf confond l'Eglise romaine avec l'Eglise catholique!

---

[1]) P. 339. [2]) P. 386. [3]) P. 395.

[4]) M. l'abbé Laurent a publié, dans la *Semaine religieuse de Bayeux* (14 juin 1868), une étude sur la *Défense*, étude que je regrette de n'avoir pu consulter.

[5]) P. 318. [6]) P. 319.

En ce qui concerne l'eucharistie, il n'entre pas dans la question de fond. Il se borne à citer le concile de Trente et à mettre en opposition Luther et Calvin, comme si de cette opposition devait résulter logiquement que Rome fût dans la vérité! Pour essayer de justifier la suppression du calice aux fidèles, il distingue dans la messe deux éléments, le sacrifice et le sacrement: l'un a rapport au prêtre, l'autre aux fidèles; c'est dans la communion du prêtre que doit se trouver l'image parfaite du mystère divin, mais le sacrement peut n'en pas offrir une copie aussi achevée, car il a pour unique objet la sanctification du fidèle; au reste, dans un être plein de vie, le corps se distingue à peine du sang; le fidèle qui participe à l'un participe réellement à l'autre. M. Harmand, qui mentionne cette distinction, ne dissimule pas qu'elle « n'est pas sans quelque subtilité » [1]; disons, pour être exacts, qu'elle est absolument fantaisiste, contraire à l'Ecriture, à la tradition et au but même de l'institution eucharistique. M. Harmand avoue aussi que la brièveté de ce chapitre montre qu'il n'était pas achevé; que d'autres questions n'ont même pas été abordées par Brébeuf, malgré la réelle importance que les polémistes leur attribuaient; qu'on ne trouve rien de précis sur le purgatoire, les indulgences et tant d'autres matières de controverse [2].

Toutefois, lorsqu'on compare les doctrines de Brébeuf avec celles d'autres théologiens romanistes, on ne peut que les trouver modérées: il reconnaissait, par exemple, que la messe est « une manière d'intercession » du Christ et « un sacrifice de commémoration »; que c'est le Christ même qui s'immole, et qu'ainsi il « applique le mérite et retrace l'idée » du sacrifice de la croix. — Il est plus que modéré, il est exact en ce qui concerne le culte des saints, des images et des reliques. Il s'efforce de démontrer que « le service des saints diffère de celui de Dieu »; que ce culte n'est pas expressément commandé par l'Ecriture, non plus que d'autres usages reçus et légitimes; que, si nous prions les saints, c'est sans terminer à eux nos prières, puisque nous les prions toujours de prier J.-C. pour nous, et que nous fondons tout le mérite de leur intercession sur celui de J.-C. Il enseigne que les marques de respect que nous donnons aux images ne s'adressent pas à elles, qu'elles

---

[1]) P. 325. [2]) P. 329.

vont au delà et dépassent l'objet sensible pour s'élever jusqu'au modèle. « Quand vous chérissez dans un tableau le visage d'un père, dit-il, ce ne sont pas ni la toile ni les couleurs qui sont les objets de vos affections; l'estime que vous avez pour la copie retourne de soi-même à l'original. » Touchant les reliques, il dit: « Bien que ces vêtements précieux n'aient aucune vertu ni aucune efficace en eux-mêmes, vous demeurerez d'accord avec nous que la main de Dieu, qui n'est point raccourcie depuis ce temps-là, peut bien quelques fois produire par eux des effets extraordinaires. » — Au sujet de la confession, Brébeuf montre combien est relatif le jugement du prêtre, puisqu'il ne pénètre pas au fond des consciences et qu'il ne peut sonder jusqu'en ses racines la foi ou la malice du pécheur. « Nous ne présumons pas, dit-il, que la sentence du juge produise son effet, s'il n'y a de la disposition dans le coupable, si la foi, si la charité ne mettent en nous une sincère douleur des fautes commises et une résolution expresse de ne les commettre plus. » — En expliquant la doctrine de la justification, il reconnaît que la vertu humaine a son prix, et il montre que « tout ce qu'il y a en nous de zèle et de charité vient de Dieu ou directement et par lui-même, ou indirectement et par le ministère de ses élus ». Parlant des enfants morts sans baptême, il dit: « Nous ne croyons pas qu'il y ait des flammes éternelles qui soient allumées pour eux. » En ce qui concerne l'intention requise dans celui qui administre un sacrement, il enseigne « que nos sentiments ne sont pas capables de détruire l'action du sacrement »; que la Providence prend soin de corriger les effets de nos erreurs; qu'« en ce point, non plus que dans les autres, nous ne limitons point la bonté d'un Dieu ».

Donc, on le voit, Brébeuf garde son bon sens dans les questions de morale pratique; mais, dans les questions dogmatiques, il manque absolument des connaissances nécessaires, et, ici, son œuvre est sans valeur. Il faut plaindre l'Eglise romaine d'avoir eu un tel défenseur, mais surtout il faut plaindre Brébeuf de s'être chargé d'une telle cause. E. Michaud.