

Zeitschrift: Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review
Band: 14 (1906)
Heft: 53

Artikel: Notes sur l'Union des Églises
Autor: Michaud, E.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-403639>

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: 29.03.2025

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



NOTES SUR L'UNION DES ÉGLISES.

IV^e article ¹⁾.

IV. Pourquoi les tentatives d'union entre l'Orient et l'Occident, aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles, ont échoué. — Conclusions.

I. Rome et la Russie. — Prenons encore pour guide le comte Dmitry Tolstoy, qui, dans ses « Etudes historiques sur le catholicisme romain en Russie » ²⁾, a utilisé les papiers officiels de l'Empire russe et a donné, dans toute cette question, la note exacte.

Sigismond, roi de Pologne et élève zélé des jésuites, s'efforça avec le pape de romaniser la Russie. En 1600, il envoya Sapieha comme ambassadeur auprès du tsar Boris Godounoff, et lui proposa, entre autres conditions d'alliance: que les Polonais de Russie pourraient non seulement y professer librement la religion romaine, mais encore bâtir des églises de leur culte dans leurs terres; qu'à Moscou et dans d'autres villes de la Russie, on construirait des églises catholiques-romaines, des écoles, des collèges, aux frais du gouvernement russe. Mais les espérances de Sigismond ne se réalisèrent pas; il fut répondu à Sapieha que les étrangers en Russie pouvaient professer librement leur foi, mais qu'il était impossible de leur permettre d'y bâtir des églises latines ³⁾.

Le faux Démétrius fut reconnu par le roi de Pologne et par la cour de Rome comme souverain légitime de la Russie, sous la condition expresse qu'il adopterait la foi romaine et qu'il amènerait la Russie au giron de cette Eglise. Cet usurpateur (qui avait nom Otrepieff), avait près de lui deux jésuites, Nicolas Czernicky (Cernicovius) et André Lawicky (Lavitius), qui, soutenus dans leur mission par le nonce en Pologne, Rangoni, évêque de Regia, et par le cardinal Maceiowski, le pressaient de convertir le peuple

¹⁾ Voir la *Revue*, janvier 1905, p. 1-33; avril, p. 273-307; juillet, p. 437-460.

²⁾ Paris, Dentu, 1863, 2 vol. in-8°.

³⁾ T. I, p. 78-79.

russe au latinisme. Le pape Paul V envoya un ambassadeur, le comte Alexandre Rangoni, neveu du nonce de Cracovie, dans le même but ¹⁾. Rome plaçait surtout ses espérances dans le mariage de Démétrius avec la catholique Marie Mniszec, fille du palatin de Sendomir. Démétrius, il est vrai, n'assujettit pas l'Eglise de Russie à la papauté. Néanmoins Rome gagnait chaque jour du terrain; le patriarche Job de Moscou était destitué par Démétrius, qui gémissait sur les progrès de l'hérésie romaine dans son Eglise. Finalement les habitants de Moscou se soulevèrent et Démétrius fut tué. Dans l'anarchie qui suivit, les jésuites s'efforcèrent d'introduire en Russie l'Union qui commençait à se propager en Lithuanie. Un vaste plan d'opérations fut arrêté ²⁾. La couronne fut offerte à Wladislas, fils de Sigismond et catholique-romain comme son père. Le patriarche Hermogène voulait que Wladislas renonçât au romanisme et embrassât l'orthodoxie grecque; mais comme Sigismond s'y opposa, Hermogène affranchit les Moscovites du serment prêté à Wladislas, et le pays échappa au péril d'être assujetti à la Pologne et à Rome. Toutefois le parti polonais destitua Hermogène, qui fut enfermé et étranglé au couvent de Fézoudow ³⁾. Tolstoy remarque qu'avec l'année 1612 cessèrent pour longtemps les tentatives d'introduire en Russie le catholicisme romain par l'intermédiaire de la Pologne ⁴⁾. On voit pourquoi l'union des deux Eglises échoua durant cette période: c'est qu'il s'agissait de la part de Rome et des jésuites d'*asservir* l'Eglise russe, de l'asservir religieusement pour le compte de la papauté, et politiquement pour le compte de la Pologne, l'alliance entre la Pologne et Rome étant complète.

Jusqu'à la fin du XVII^e siècle, il ne fut permis aux catholiques-romains ni d'élire domicile en Russie, ni d'y bâtir des églises. Rome avait fini par comprendre que ses instances étaient inutiles et lorsque des envoyés des puissances catholiques faisaient quelque demande à ce sujet, on leur répondait brièvement: « A Rome, il n'y a pas encore non plus d'église orthodoxe russe. » Depuis l'époque du faux Démétrius, et dans le cours du XVII^e siècle, il n'y eut de relations entre le tsar et la cour de Rome que pour une seule affaire, qui n'avait rien de religieux et qui était toute politique. La puissance toujours croissante de l'Empire ottoman, une nouvelle invasion des Turcs en Pologne en 1672, la prise de Kameniez Podolsk, et le danger qui menaçait la partie de la Petite Russie qui avait été annexée à la Russie, portèrent le tsar Alexis à aller au secours de la Pologne. Il ordonna de préparer des lettres à tous les souverains pour les inviter à former une alliance

1) P. 81. 2) P. 85-87. 3) P. 96. 4) P. 99.

contre les Turcs. Il consentit à en adresser une aussi au pape. Paul Menésius, major d'infanterie et catholique-romain, fut désigné pour cette ambassade. Il reçut l'ordre du tsar de ne donner au pape que le titre de « précepteur (*oucziel*) de l'Eglise romaine », de ne lui baiser que la main, mais non le pied ni l'habit, et d'exiger que le pape donnât au tsar le titre de tsar et non seulement de grand-duc. Le pape ayant refusé ce dernier point, Menésius quitta Rome (20 septembre 1673).

En 1684, l'empereur d'Allemagne Léopold envoya comme ambassadeur à Moscou Girowsky, qui était accompagné de jésuites déguisés. En 1685, une maison fut achetée pour eux dans cette ville, et ils firent une grande propagande de romanisme. « Ils commencèrent par fonder une école où ils attiraient les enfants russes; ils propagèrent des livres romains traduits dans la langue du pays; ils répandirent des images qui pouvaient servir leurs vues; ils s'immiscèrent dans les affaires temporelles et servirent d'agents aux puissances catholiques; ils ne se donnaient pas la peine de dissimuler leurs intentions, et ils procédaient, dans leurs moyens propagandistes, avec une effronterie à peine croyable. Dans leur ignorance absolue de l'esprit de la Russie, ne comprenant pas l'attachement sincère des Russes à leur foi, ils regardaient comme chose facile d'introduire à Moscou le catholicisme romain. Un des leurs songea même à occuper le siège patriarcal¹⁾. »

En 1688, le patriarche Joachim pria les tsars Jean et Pierre Alexiewich d'expulser les jésuites de Moscou; et effectivement, malgré la protection du prince Basile Galitzin, favori de la tzarawna Sophie, ils durent partir. Les chrétiens des autres confessions, comme les luthériens et les calvinistes, jouissaient en Russie d'une entière liberté de culte, à la condition toutefois de n'y point faire de prosélytisme. Cela ne suffisait pas à l'empereur d'Allemagne, qui insistait toujours auprès des tsars pour le retour des jésuites en Russie. Finalement, comme le gouvernement désirait « conserver des relations amicales avec la cour de Vienne », il ferma les yeux, et jetant le masque, les jésuites qui étaient déjà de retour en contrebande, établirent de nouveau une école et persuadèrent même au ministère des affaires étrangères d'y placer les jeunes gens destinés au service diplomatique, sous le prétexte qu'ils y apprendraient le latin et l'allemand²⁾. C'est surtout dans la classe moyenne qu'ils firent le plus de prosélytes. En 1715, les

¹⁾ Aux archives principales de Moscou, on trouve l'extrait d'une lettre du jésuite Michel Jakonowich au maître de poste Sangala, dans laquelle il se plaint de ce que Moscou ne veut pas l'avoir pour patriarche, et de ce que cette dignité est réservée au métropolitain de Kazan. P. 112.

²⁾ P. 131.

jésuites Engel, Baier et Milan se signalèrent par des intrigues. En 1719, le tsar Pierre I^{er} les expulsa pour des raisons politiques. Toutefois, sous le règne de Pierre, les catholiques-romains jouirent d'une pleine liberté pour l'exercice de leur culte tant dans les capitales que dans le reste de l'empire.

Après ce second renvoi des jésuites, des capucins venus de Rome et de Suisse les remplacèrent en 1720; mais le pape, mécontent d'eux, envoya des franciscains pour les remplacer. Ce furent, pendant quatre ans, des divisions telles qu'en 1724 le gouvernement les renvoya les uns et les autres et appela des dominicains pour plaire à Benoît XIII, qui était dominicain.

Il importe de noter que le pape Innocent XI, en 1684, exprima le désir de renouer avec le tsar les relations rompues; mais que cette tentative échoua, parce que le pape voulait que le tsar l'appelât « Très saint Seigneur et Père », et que le tsar voulait seulement lui donner le titre de « Très pieux et très illustre Seigneur Innocent XI, pape et très digne pasteur de l'Eglise romaine », titre qui parut insuffisant à Sa Sainteté. La politique du tsar Pierre le rendait favorable à Rome, en ce sens qu'il désirait avoir le concours du pape pour mieux arriver à ses fins. C'est ainsi qu'en 1707 il envoya un ambassadeur à Clément XI, le prince Kourakin, chargé de le gagner à sa cause contre Stanislas Lesczinski, roi de Pologne, qui devait son trône au roi luthérien Charles XII de Suède. Le pape ne se prêta pas au détronement de Stanislas, mais il sut retenir Kourakin pendant sept mois à Rome, dans le but d'obtenir du tsar le plus de faveurs possible. Pierre laissait « entière liberté à tous d'embrasser l'Union », et le pape l'en remercia ¹⁾. En somme Pierre était un orthodoxe peu fervent; il cherchait surtout ses intérêts politiques. Lors de son séjour à Paris en 1717, le nonce Bentivoglio fut chargé par le cardinal secrétaire Paulucci d'obtenir de lui une charte de franchises pour les catholiques-romains en Russie, ainsi que la permission d'accréditer un nonce à Pétersbourg. Mais Pierre se borna à des paroles flatteuses pour le pape et ne dit mot de la religion ²⁾. Même insuccès des représentants du pape à Spa et à Amsterdam, sauf que le pape était autorisé à envoyer un plénipotentiaire en Russie.

Cette question d'une nonciature en Russie avait été soulevée déjà en 1705, mais elle n'eut pas de suite, probablement à cause des dissentiments qui éclatèrent entre la Russie et l'empereur d'Allemagne. La tractation la plus importante fut provoquée en 1717, à l'occasion de la visite du tsar Pierre à la Sorbonne. On lui présenta des livres de théologie en langue slave et on toucha à la

¹⁾ P. 149. ²⁾ P. 150-153.

possibilité d'une union des deux Eglises. Il répondit qu'il s'occupait de politique et ne saurait discuter théologie, mais que, si les docteurs de la Sorbonne voulaient entrer en pourparlers avec les évêques russes, il proposerait à ceux-ci de répondre aux questions qui leur seraient adressées. Les théologiens de Paris rédigèrent une note qui lui fut remise, et que Tolstoy résume ainsi: « Autant les divergences étaient traitées superficiellement dans la note, autant étaient nombreuses les preuves de la ressemblance des deux Eglises, toutes deux opposées au protestantisme. Ils ne crurent pas nécessaire d'entrer en discussion sur les rites et la discipline ecclésiastique, sur le sacrement de l'eucharistie, parce que, dans quelques contrées catholiques, les rites n'étaient pas les mêmes. Les Russes, disaient-ils, pouvaient conserver leurs rites, à l'instar de ce qui avait été permis aux Grecs-unis par la cour de Rome, pourvu qu'ils ne blâmassent point les rites latins. En fait de dogmes, il n'y en avait qu'un seul qui fût traité d'une manière tant soit peu approfondie: c'était celui de la procession du St-Esprit; la conclusion était que la différence entre les deux Eglises ne consistait que *dans des mots*; qu'elles donnaient l'une et l'autre la même signification au symbole de foi; et que les Russes n'étaient point obligés d'ajouter le trop fameux *Filioque* de la théologie romaine. Il restait à examiner le dogme ecclésiastico-politique de la suprématie du pape; sur ce point, les docteurs de la Sorbonne se montrèrent encore plus conciliants. Ils accordaient au pape la même autorité qu'aux autres évêques, avec la prééminence sur ceux-ci en sa qualité de successeur de St. Pierre; mais ils ne reconnaissaient pas son infailibilité, blâmaient la tendance si connue de la cour de Rome à se mêler des affaires temporelles, et prouvaient qu'il n'y avait aucune raison pour que l'Eglise russe se soumit à différentes ordonnances composées à Rome, lesquelles n'étaient même pas suivies par beaucoup de catholiques-romains. « Telles sont nos idées sur le pape, ajoutaient les docteurs, et quoiqu'elles ne soient point partagées par les ultramontains, cela ne nous empêche pas cependant d'être de bons catholiques¹⁾. »

Donc — il faut le remarquer — les catholiques gallicans, tout en combattant l'ultramontanisme et en rejetant les ordonnances de la cour de Rome, avaient la conviction d'être *de bons catholiques*. Les revendications que Rome avait formulées sur sa prétendue puissance, sur sa prétendue infailibilité, et les ordonnances qu'elle avait édictées en conséquence, étaient rejetées par les catholiques non ultramontains, qui ne voulaient être que catholiques tout court (catholiques d'Occident, bien entendu), et qui l'étaient de

¹⁾ P. 160-161.

fait, malgré l'enseignement contraire de Rome. Et c'était sur cette base seule qu'ils proposaient l'union.

En 1718, Etienne Javorsky rédigea un projet de réponse, et Théophane Procopowich un autre. Ce fut celui-ci qui fut préféré, et qui fut expédié à la Sorbonne en 1720. La conclusion pratique était que la décision devait être prise non par la Russie, mais par les quatre patriarches orientaux. Tolstoy remarque que, « si la réunion peut jamais être un fait accompli, ce sera sans aucun doute plutôt au moyen de la doctrine *gallicane* que de l'ultramontanisme: car le grand obstacle est surtout à Rome... Le gallicanisme convenait mieux aussi au tsar que l'ultramontanisme; ce prince avait même des tendances protestantes. Les brochures qui se publiaient en Hollande contre le pape trouvaient un accueil favorable à la cour de Pierre; elles couraient à cette cour de main en main; on les traduisait même en russe. Dans les fêtes du palais, on tournait en ridicule le conclave et les cardinaux; Zotoff jouait dans les occasions le rôle du pape » ¹⁾.

A la fin de l'année 1728, l'abbé Jubé ²⁾, curé d'Asnières près Paris, vint en Russie comme précepteur dans la famille Dolgorouky et comme agent de la Sorbonne ³⁾. Cette mission avait été décidée sur les conseils de Petitpied, de Boursier, de d'Etemar, du P. Fouquet, oratorien, etc. Il était porteur d'une lettre de créance datée du 24 juin 1728, et il avait pleins pouvoirs pour entrer en pourparlers avec le clergé russe au sujet de la réunion des Eglises. Il fut secondé par le duc de Liria, ambassadeur d'Espagne, qui était dans les meilleures relations avec Dolgorouky, favori de l'empereur, et très aimé de Pierre II. Il fut même aumônier de l'ambassade d'Espagne. Malheureusement les assemblées où se traitait la question de l'union, n'eurent rien d'officiel, et elles restèrent sans résultat. Jubé fut renvoyé de Russie en 1732 ⁴⁾.

De plus amples détails sur cette négociation sont donnés par Dupac de Bellegarde dans l'Histoire de l'Eglise d'Utrecht, par Tabaraud, et par le P. Pierling; mais ce que j'en ai dit ici suffit pour le but que je me propose, c'est-à-dire pour montrer pourquoi cette tentative d'union a échoué et comment on aurait tort en Russie de s'en prévaloir au détriment du projet proposé par les anciens-catholiques d'aujourd'hui. D'une part, en effet, il n'est plus question des intérêts politiques auxquels le tsar Pierre son-

¹⁾ P. 163. ²⁾ Tolstoy écrit *Jubet*.

³⁾ La princesse Irène Petrowna Dolgorouky, femme du prince Serge Petrowich, née Galitzin, avait été convertie au catholicisme en Hollande, en 1727, par la princesse d'Auvergne (d'Aremberg), et réunie à l'Eglise latine par M. Barchman, archevêque d'Utrecht.

⁴⁾ P. 165.

geait. D'autre part, nos discussions ont lieu au grand jour, sous le regard des évêques, et surtout nos points de vue et nos arguments ne sont plus du tout ceux de l'abbé Jubé et de la Sorbonne de ce temps-là. Tolstoy même s'est trompé, lorsqu'il a écrit que l'union des Eglises se réaliserait « au moyen de la doctrine *gallicane* ». Les anciens-catholiques ont répudié l'étroitesse et l'illogicité des doctrines « gallicanes » des XVII^e et XVIII^e siècles, parce que leur catholicité ou leur orthodoxie n'était pas pure. C'est à la catholicité ou à l'orthodoxie de l'ancienne Eglise indivisée qu'ils en appellent; c'est sur le terrain des huit premiers siècles et des sept conciles œcuméniques qu'ils ont transporté la question; c'est au critérium orthodoxe des Pères qu'ils se réfèrent pour résoudre cette question, comme les Pères l'ont pratiqué pour rétablir l'union entre les Eglises particulières lorsqu'elles étaient divisées.

Ce point étant important, nous nous permettons les considérations suivantes, dans le but de dissiper toute prévention :

1^o Jubé et ses amis, soit de Paris, soit de Hollande, avaient pour but d'unir l'Eglise de Russie à l'Eglise de Rome, c'est-à-dire de placer celle-là sous la juridiction de celle-ci.

Or telle n'est pas l'intention des anciens-catholiques d'aujourd'hui. Nos notions de l'Eglise catholique et de la papauté ne sont nullement les notions qu'avaient Boursier et Jubé; ces notions étaient gallicanes, d'après le gallicanisme de leur temps, tandis que les nôtres sont les notions catholiques d'après le catholicisme vrai de l'ancienne Eglise indivisée ou orthodoxe des huit premiers siècles.

La Sorbonne, Boursier, Jubé croyaient que le pape était le centre et le chef de l'Eglise catholique, et le système d'union qu'ils favorisaient d'après cette croyance erronée était lui-même erroné. Nous, anciens-catholiques, nous ne reconnaissons qu'un seul chef de l'Eglise catholique, à savoir J.-C., et nous plaçons l'autorité de l'Eglise dans l'Eglise même et dans les conciles vraiment œcuméniques, et nullement dans le pape. Aussi voulons-nous non pas la soumission à Rome, mais la soumission de Rome à l'Eglise universelle, la subordination du pape au concile œcuménique, ainsi que l'union des Eglises orthodoxes entre elles, dans la profession de la même foi et dans l'autonomie de toutes et de chacune.

A ce premier point de vue, l'Eglise de Russie ne saurait donc aucunement nous appliquer les sentiments de méfiance ou d'hostilité qu'elle a pu ressentir contre l'Eglise gallicane.

2^o Jubé a fait cause commune, dans ses tractations, avec le duc de Liria, ambassadeur d'Espagne auprès de la cour de Moscou, et avec l'aumônier officiel de cet ambassadeur, le dominicain

Ribera. Cette alliance semble étrange : car Jubé était gallican et janséniste (c'est ainsi qu'on le qualifiait), et, comme tel, hostile à l'ultramontanisme ; et, d'autre part, l'ambassadeur d'Espagne et le dominicain espagnol étaient tout à fait ultramontains, et poursuivaient certainement la soumission de l'Eglise de Russie au pape.

Or, il est clair que telles ne sont ni nos doctrines ni nos visées. Il est clair que nous n'avons aucune alliance, ni de loin ni de près, avec le parti ultramontain, avec la papauté, avec la cour de Rome. Nous en répudions les faux dogmes, les faux principes, la fausse discipline, etc. Une union entre les anciens-catholiques et les orthodoxes ne saurait être ni un rapprochement avec ce qu'on appelle le latinisme ou le romanisme, ni une menace quelconque contre l'orthodoxie, contre les droits des Eglises orientales et des nationalités orientales.

3° Jubé a été favorisé en Russie par la princesse Dolgorouky, qui avait embrassé les croyances romaines pendant un séjour en Hollande, et par les partisans de Javorski (archevêque de Riazan), ainsi que par Lopatinski, archevêque de Twer († 1741), Vonatowich, archevêque de Kiev, et l'archimandrite Coletti († 1739). Tous ces personnages, favorisés par la cour de Pierre II († 1730), représentaient l'idée de la soumission à la papauté romaine, et étaient même « soupçonnés d'être vraiment catholiques (romains) », s'il faut en croire un rapport du duc de Liria ¹⁾.

Ce courant ultramontain dans une partie de la prélature de l'Eglise russe à cette époque, était très combattu par les partisans de Prokopovich (archevêque de Novogorod). Ceux-ci étaient traités de luthériens par les amis de Rome. Prokopovich avait cru devoir enrayer le mouvement d'union, bien qu'il fût dévoué à l'idée de Pierre le Grand ; mais il avait compris que l'union, telle qu'elle était visée par Rome et même par la Sorbonne gallicane, n'était pas une véritable union orthodoxe. Prokopovich avait raison.

Nous, anciens-catholiques, nous n'avons pas à nous immiscer dans la division qui a régné parmi les prélats et les théologiens russes à cette époque ; nous n'avons à nous prononcer ni pour la *Christiana orthodoxa Theologia* de Prokopovich, ni pour la *Pierre de la foi* d'Etienne Javorski, ni pour l'*Epître apologétique* (1729) de Buddée, professeur luthérien de Iéna, contre la « Pierre de la foi » de Javorski, ni pour la *Réponse antapologétique* du P. Ribera contre Buddée (1731). Certes, je crois qu'une étude claire et approfondie de ces diverses œuvres serait, encore aujourd'hui, surtout aujourd'hui, fort intéressante et fort utile. Mais, je le répète, nous, anciens-catholiques, nous n'avons pas à prendre parti dans

¹⁾ Voir *La Sorbonne et la Russie*, par le P. Pierling, p. 132.

ce débat, par la bonne raison que nous ne sommes pas sur ce terrain. Notre terrain, nous ne saurions assez le répéter et nous l'avons déjà déclaré en 1874, est exclusivement le terrain des documents des huit premiers siècles; nous n'y trouvons ni les débats du XVII^e siècle, ni ceux du XVIII^e, ni le gallicanisme dégénéré de la Sorbonne d'alors, ni le luthéranisme de Buddée, ni l'ultramontanisme de Ribera. Nous ne connaissons que l'ancienne Eglise des Pères et des sept conciles œcuméniques; c'est leur foi qui est la nôtre, ce sont leurs dogmes qui sont nos dogmes. Et par conséquent, les vrais orthodoxes de Russie, de Grèce et des autres contrées de l'Orient, n'ont point à faire peser sur nous les méfiances qu'ils ont à bon droit entretenues envers les partisans de la papauté romaine qui ont voulu les asservir. Ne confondons plus des époques qui sont entièrement différentes, ne continuons pas des passions qui ont disparu et qui n'ont plus de raison d'être, ne voyons que la vérité qui est éternelle, la vérité qui a été crue et publiquement professée partout, toujours et par toutes les Eglises orthodoxes particulières.

Tel est l'esprit ancien-catholique.

Ajoutons que, grâce à la liberté dont jouissaient en Russie les partisans du romanisme, ceux-ci se livrèrent à un prosélytisme très habile, notamment à Astrakhan et en Arménie, en 1730 et après. D'Astrakhan, les missionnaires romanistes avaient des relations avec la Perse, où les jésuites faisaient des recrues. Vers le milieu du siècle, ils se déclarèrent ouvertement sous le nom de « mission romaine d'Astrakhan ». En 1746, Bakounine, consul de Russie à Guiliany, attira sur eux l'attention du gouvernement. Les Arméniens se plaignaient des capucins autrichiens fixés parmi eux et dont le propagandisme les troublait. Méthodius, archevêque russe d'Astrakhan, se plaignait aussi. La cinquième partie de la population de la ville était passée au latinisme. En 1769, l'impératrice Catherine II, à la prière de la communauté catholique de Pétersbourg, fit publier un règlement administratif qui la mettait à l'abri de l'arbitraire des prêtres et des missionnaires ¹⁾. Bref, si une chose est claire dans tous ces agissements des agents de Rome, c'est non pas leur désir de l'union, mais leur volonté arrêtée d'exercer une domination sur les autres communautés.

II. Allatius et le « De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione libri tres ». — Avant d'indiquer la valeur de cet ouvrage, indiquons la valeur de l'auteur. Léon Allatius (Allacci) fut un grand travailleur et un érudit. Gardien de la

¹⁾ P. 173-174.

bibliothèque du Vatican, il fut à même de consulter de très nombreux documents; et quoiqu'il ait publié une cinquantaine d'écrits, on s'étonne qu'il n'ait pas été plus fécond pendant sa longue existence (1586-1669). Il faut citer en particulier sa *Græcia orthodoxa* (2 vol in-4°, 1652 et 1659), et son *Accord perpétuel entre les Eglises occidentale et orientale* (1648). Mais il avait plus de mémoire que de jugement. Dezobry dit qu'« il avait peu de pénétration et était médiocre logicien ». C'était un de ces Grecs romanisés que le romanisme fanatise toujours davantage et qui, par tempérament non moins que par éducation, sont incapables d'impartialité. Aussi intolérant qu'étroit, il a traité d'insanité l'opinion de Louis Vivès de Louvain, qui a placé en paradis les Hercule, les Thésée, les Numa, les Camille, les Caton, les Scipion, les Virgile¹⁾; il voulait qu'on corrigeât les ennemis de la vérité par le fer et par le feu²⁾.

Lorsqu'on lit ses Dissertations « sur les Livres ecclésiastiques des Grecs » (1646), on y trouve une énorme érudition de détails, d'opinions, de citations, mais érudition *stérile*, qui n'éclaircit aucune question. Les théologiens qu'il cite sont presque toujours des moines qui ont émis leurs opinions privées, opinions absolument sans valeur: rêveries mystiques sur la manière dont la Vierge Marie a conçu et enfanté J.-C., dont J.-C. est descendu aux enfers, sur le résultat de cette descente et de cette prédication, sur ce qui se passe dans la vie future, sur l'état des damnés et des bienheureux. Ces théologiens savent tout! Allatius est plus savant encore: il approuve celui-ci, corrige celui-là, et dicte la sentence. Son grand cliché est l'hérésie d'Origène! parce qu'Origène a été condamné par le cinquième Concile! Lorsque quelques Pères enseignent une doctrine qu'il rejette, il sait très bien dire que quelques Pères ne sont pas la tradition universelle et qu'il y a des erreurs chez les Pères; mais lorsqu'il trouve des Pères qui enseignent sa doctrine, alors ces quelques Pères sont la tradition constante et universelle, et cette doctrine est l'orthodoxie même, et la doctrine opposée est hérétique! Cet arbitraire est puéril, cette théologie infantine.

Il est de ceux qui calomnièrent Cyrille Lucar et cherchèrent à le faire passer pour hérétique. Le D^r Zotos l'a réfuté³⁾, et a dit du *De ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione* qu'il est « plein de mensonges du commencement jusqu'à la fin »⁴⁾.

¹⁾ *De libris ecclesiasticis Græcorum*, II^a Dissert., p. 323.

²⁾ *Union chrétienne*, 1868, p. 362.

³⁾ *Ibid.*, p. 183.

⁴⁾ P. 361. Voir aussi p. 365-367, 523, 526.

Allatius s'est étrangement trompé en soutenant qu'il y a eu trois Gennade. Richard Simon lui a démontré qu'il n'y en a eu qu'un. Renaudot a donné raison, sur ce point, à Richard Simon, et a même ajouté que l'opinion d'Allatius dans cette question était « peu de chose et même rien »¹⁾.

Les termes dans lesquels il a dédié l'ouvrage susnommé à Louis XIV, et surtout les vingt pages de vers qu'il a ajoutées à cette dédicace pour célébrer la naissance du Dauphin, sans oublier l'hommage qui les suit (« à l'éminentissime Prince Jules Mazarin »), montrent à quel point il fut excessif et courtisan.

Quoi qu'il en soit de son caractère et de sa science, examinons son *De perpetua consensione*. C'est un ouvrage volumineux, de 1399 colonnes en caractères assez fins, divisé en 63 chapitres. Il pourrait être intitulé : « De la guerre perpétuelle entre les deux Eglises »; car l'auteur y démontre, de fait, plutôt la guerre que l'accord. Lui-même, lorsqu'il se substitue à l'histoire, emploie des expressions qui sont plus que militantes : *deliria* Græcorum, *Græcorum deliramenta*, *Græci schismatici oblatrant*, *Ephesius* (Marc d'Ephèse) *ineptiat*, etc. Tels sont ses plus péremptoires arguments; les autres sont empruntés à Bellarmin et à quelques auteurs papistes, ou à des orientaux romanisés, théologiens inconnus du dernier ordre. Lorsqu'il cite des faits ou des textes de l'Écriture, il les interprète presque toujours à faux. A l'en croire, il est démontré que St. Pierre a reçu du Christ une autorité sur tous les fidèles; qu'il a fondé les Eglises de Rome, d'Antioche et d'Alexandrie; qu'il a été le seul prince de l'Eglise; qu'il n'y a eu aucune parité entre lui et Paul; que tous les patriarches dépendent du pontife romain, non par décret du concile de Sardique, mais par un « privilège que le Christ a accordé à Pierre et par Pierre au souverain pontife »; que les appels des Orientaux au pape prouvent que le pape leur est supérieur, et qu'ainsi, étant suprême, il ne saurait être soumis au jugement de ses inférieurs; que l'évêque de Rome possède en propre la puissance universelle, attendu que les Pères l'ont appelé « *custos vineæ, aureæ catenæ conservator* », etc.; que, si les conciles sont infaillibles, c'est grâce non aux empereurs, mais au pape seul; que celui-ci est donc seul infaillible²⁾; que les patriarches ont tous reconnu que le pontife romain leur est supérieur; que Photius a fait schisme, mais qu'après Photius les patriarches de Constantinople ont reconnu le

¹⁾ « Allatiana defensio nihil aut parum facit ». Fabricius, t. X, p. 344-345, 358.

²⁾ « Ideo recurrendum est ad unam solamque Ecclesiæ catholicæ Petram, quæ falli fallereque nescit, ex privilegio sibi ab ipso Christo per Petrum concesso, Romanum nempe pontificem. Et male adversarii argutantur . . . ». L. I, c. 23, n. 34.

pontife romain pour leur modérateur; que les papes ont toujours procuré en Grèce la paix et l'union, *etiam cum rei familiaris dispendio*»; etc., etc.

Il s'agit donc manifestement d'une œuvre de parti, et non de science; et la seule base qu'il propose pour « l'accord », à savoir la reconnaissance de la suprématie et de l'infaillibilité du pape, et cela de droit divin, est donc inadmissible, outre que les arguments par lesquels il prétend la démontrer sont de valeur nulle, absolument contraire à l'exégèse et à l'histoire.

Toutefois tout n'est pas erreur dans ce chaos. Il échappe à l'auteur des aveux dont il faut tenir compte, et dont peuvent profiter les hommes intelligents des deux Eglises. Le premier est ce fait que, quelles qu'aient été les luttes des patriarches, des évêques et des théologiens entre eux, dans les deux Eglises, les Eglises elles-mêmes sont restées en accord, et, de plus, que les membres des deux Eglises qui se tenaient en dehors de ces luttes et de ces anathèmes, fraternisaient entre eux en dépit des batailleurs et pratiquaient même l'intercommunion, les uns célébrant dans les églises des autres, et maintenant ainsi l'unité de l'Eglise, comme les arbres fruitiers dans la plaine maintiennent la vie et la fécondité, pendant que les nuages des régions supérieures de l'atmosphère déversent sur eux la pluie, lancent la foudre et semblent se complaire à faire rouler le tonnerre. Citons quelques textes intéressants :

L. II, c. 14, n. 2 : Allatius remarque que le mariage est le lien le plus étroit parmi les hommes ; que les Grecs n'ont pas eu horreur de le contracter avec les Latins (*nec a Latinorum nuptiis abhorruerunt*). Il en donne des preuves, entre autres à l'époque de Jean Ducas (1222-1255) : « *Sub illis temporibus Græcos non ita condemnasse Latinos, ut, si opus fuisset, et rerum publicarum status poposcisset, una cum Latinis ipsis non possent societatem inire et simul sacra celebrare, et mentionem Papæ inter missarum solemnities facere; quæ Hæreticis permittenda non sunt; Græcis etiam ipsis id asserentibus. Quare necesse est fateantur, vel Latinos in iis quæ fidei sunt recte sentire ideoque posse cum iis pacem facere, concordiam conjungere, preces fundere eorumque quotidianis congressibus uti; vel, si negant Latinis pietatem et veram religionem, semetipsos condemnant, qui non probata sequantur et nefaria foveant... Et sane, temporis Joannis Ducæ, Latini ut hæretici non condemnabantur...* »

L. II, c. 18, n. 19. Parlant du XV^e siècle, l'auteur dit : « *Hac etiam ætate, licet schisma odiaque recrudescerent, prudentiores doctioresque in ea natione a dogmatibus Latinorum non abhor-*

ruisse, sed summam reverentiam ipsi pontifici, cujus benedictionem avide expetebant, exhibuisse, neque eum veluti hæreticum, cum processionem ex Filio Spiritus non assereret modo, sed etiam in symbolo additam palam in Ecclesia recitaret, condemnasse, probat Gregorius Protosyncellus, Respons. in epist. Marci Ephesii. »

Prière aux lecteurs de vouloir bien remarquer que les textes d'Allatius peuvent être interprétés dans deux sens: *ou bien*, en ce sens que le pape et les théologiens de sa curie étaient orthodoxes et tenus pour tels par les théologiens les plus savants de l'Eglise grecque; cette interprétation est celle d'Allatius et des Grecs romanisants; nous la repoussons comme erronée; — *ou bien*, il faut entendre que, pendant que le schisme et les haines croissaient (licet schisma odiaque recrudescerent), les théologiens grecs les plus sages et les plus savants, tout en condamnant les hérésies commises par certains Latins, notamment par la curie romaine, savaient que ces Latins coupables *n'étaient pas l'Eglise latine*, mais que leurs erreurs et leurs hérésies étaient repoussées par nombre de Latins, fidèles et théologiens, restés orthodoxes; et en conséquence, ils communiaient avec ces derniers et maintenaient la paix et l'union. Telle est la véritable histoire. C'est dans ce second sens qu'il faut entendre aussi les textes suivants:

L. III, c. 10, n. 4: « Græci etiam ipsi, ut plurimum in iisdem regionibus Latini nominis amantissimi, quæ Latinorum sunt, fovent, et animo deosculantur . . . et promiscue cum Latinis, quemadmodum Latini cum Græcis, in ecclesiis utriusque ritus, sacra audiunt, officia celebrant, neque a mutuis matrimoniis abhorrent. » Puis, l'auteur raconte qu'à Chio il a vu l'évêque latin Marc Justinien officier solennellement dans le couvent des moines grecs, puis des Grecs fraterniser aussi chez les Latins. Il ajoute que, dans un banquet, un Grec de Chio parla sur des questions religieuses avec éloquence et liberté; que les citoyens l'admirent d'abord, mais qu'ayant été accusé de calvinisme par un des auditeurs, la ville aussitôt ne s'entretint que de cette accusation, et que ce fut un *tolle* de la part des femmes et de la populace: *omnes tum cives, etiam mulieres et ex infima plebe potior pars, hominis commercium refugiunt.* Ce fait est une des mille preuves de la superficialité avec laquelle l'accusation de protestantisme est lancée par les ignorants contre d'excellents orthodoxes. Il va de soi que l'auteur est heureux de tomber sur les calvinistes et les anglicans, et sur ceux de ses compatriotes qui étudiaient en Allemagne et en Angleterre, tandis qu'il exalte, au contraire, ceux qui étudiaient à Rome! Mais passons.

L. III, c. 12, n. 1: Allatius commence par distinguer d'une part la foi et les dogmes, et, d'autre part, les rites et les mœurs. Il déclare que la foi et les dogmes ne peuvent avoir que Dieu pour auteur (*nec alium quam Deum auctorem agnoscunt*); quant aux rites, ils dépendent de la volonté des hommes (*ritus ex voluntate hominum pendent*). Il ajoute que les Eglises grecque et latine ont des rites différents, mais une foi une. Il observe (*n. 2*) que la diversité des rites se fait remarquer non seulement entre les Latins et les Grecs, mais aussi chez les Grecs eux-mêmes, sans qu'ils se condamnent pour cela (*non propterea sese condemnantibus*). Il ajoute (*n. 6*) que, plus tard, même les Grecs hostiles au schisme, n'ont jamais condamné les Latins comme hérétiques, qu'ils ont même pris part à leurs offices religieux: *nec Latinos unquam ut Hæreticos damnarunt, sed cum illis simul cibum sumebant, et precabantur, et Latinorum adeuntes ecclesias, crabant et sacrificiis intererant.*

C. XIII, n. 1. Allatius demande aux Grecs s'ils ont eux-mêmes toujours conservé les coutumes d'autrefois, comme ils s'en vantent si superbement. Il dit que cela n'est pas possible: «*Quomodo enim eosdem semper mores retinere una natio poterit, qui inter ipsam nationem non iidem sunt sed diversi, et pro civitatum ac locorum genio, imo etiam ejusdem urbis civium arbitratu varii?*» *Au n. 4*, Allatius affirme le fait des changements disciplinaires et liturgiques chez les Grecs: «*Typica privata et publica abunde fidem faciunt, non eosdem mores neque easdem ceremonias semper apud Græcos, nec nunc potissimum, esse.*» *Au n. 13*: «*Plura sunt quæ possent addi, quibus manifeste probaretur Græcos a suis priscis consuetudinibus in plurimis descivisse.*» Et il montre en effet des changements introduits dans l'administration du baptême et de la communion. *Au n. 17*, il s'en tient, pour les questions de foi et de dogme, aux décisions des conciles œcuméniques; quant aux choses disciplinaires et à tout ce qui est *extra fidem*, il admet la variété, comme il admet les changements de vêtements. *Au n. 18*, appuyé sur Vincent de Lérins, il dit: «*Quemadmodum non omnes omni tempore unum vestimentorum genus exornat, sed temporum et aliarum circumstantiarum varietate ad speciosiorum corporis cultum immutantur, ut occasio dederit et necessitas tulerit; ita et ritus et consuetudines Ecclesiæ, arbitratu prudentum hominum, potissima Ecclesiæ circumvestiunt; et quæ modo laudabiles erant, successu temporis, nova sui immutatione, laudabiliores efficiuntur. Idque agnovere Orientales et palam confessi sunt.*»

On voit ainsi, aisément, ce qui est vrai et ce qui est faux dans la thèse d'Allatius: ce qui est *faux*, c'est, en ce qui concerne

l'Eglise latine, la prétention de la papauté et de ses théologiens d'avoir conservé purs les dogmes de l'ancienne Eglise, et, en ce qui concerne l'Eglise grecque, la prétention de certains de ses théologiens de n'avoir changé ni les rites ni la discipline, et de vouloir imposer comme obligatoires des choses de leur nature variables. Et ce qui est *vrai*, c'est que les deux Eglises peuvent parfaitement être unies sur la base de la distinction entre la foi objective qui doit être la même, et les usages soit liturgiques, soit disciplinaires, qui peuvent varier.

III. La « Confession orthodoxe » de Pierre Mogila. — La question est celle-ci : cette « Confession » doit-elle être considérée comme une base dogmatique pour l'union des Eglises, en ce sens qu'il serait nécessaire d'en tenir le contenu comme dogme, sous peine de rendre l'union impossible? *Réponse*. Ce document ne saurait être considéré ni comme une définition de foi, ni comme un recueil d'articles de foi. L'imposer comme une condition de l'union des Eglises serait donc violer le critérium orthodoxe, d'après lequel cela seulement est tenu pour catholique qui a été cru partout, toujours et par tous. Cette réponse paraîtra, sans doute, suffisamment justifiée par les considérations suivantes :

1. La « Confession » elle-même déclare qu'il n'y a que douze articles de foi, ceux du symbole de Nicée-Constantinople; et que c'est là, *ni plus ni moins, tout ce qui doit être cru*. Voici, en effet, le texte des trois rédactions latines que nous possédons :

Ms. original : ... In quibus conciliis *omnia* quæ ad nostram fidem pertinent adeo declarata sunt, ut *nec minus nec aliter sit credendum* quam intellexerunt illi Patres ...

Schelstrate : ... In quibus adeo bene sunt *omnia* exposita quæ ad nostram fidem pertinent, ut *neque plura debeamus, neque pauciora, neque alio modo* quam intellexerunt illi Patres ...

Normann : ... Quibus in conciliis ita sunt accurate exposita quæ ad fidem nostram attinent *omnia*, ut *neque plura neque pauciora* a nobis *credi oportent*, neque alio sensu intellectuque quam quo Patres illi intellexerunt ...

Donc, de par cette « Confession » même, ceux qui seraient tentés de la tenir pour obligatoire, devraient être les premiers obligés de ne pas la tenir pour dogmatique.

2. Les auteurs de ce document n'avaient ni mission ni autorité pour rédiger et formuler des dogmes. D'abord, Pierre Mogila n'était qu'un métropolitain, et comme tel il ne pouvait de son chef définir la foi. Ensuite, il n'est même pas sûr qu'il soit l'auteur du document. « Quelques-uns ont cru que le véritable auteur

n'était pas le métropolitain lui-même, mais un autre membre du synode de 1640, Isaïe Trofimovitch Kozlovski, higoumène du monastère St. Nicolas. »¹⁾ Et encore: « Dans la lettre qui fut mise en tête du ms. offert à Louis XIV, le patriarche Denys, de Constantinople, va jusqu'à dire que Méléce est l'auteur de la *Confession*. »²⁾ Quoi qu'il en soit, Méléce en a retouché le texte, il l'a « revu et mis en ordre ». Or, Méléce Syrigos, simple « docteur de la Grande Eglise », est loin d'être une autorité dogmatique. De plus, on ne sait même pas en quelle langue elle fut écrite. On pense que ce fut en latin. La rédaction latine qui passe pour originale, est d'un latin « scolastique assez médiocre³⁾ »; la rédaction latine de Schelstrate n'a été faite, à Paris, que vers 1680, et n'a été publiée qu'en 1739⁴⁾; celle de Laurent Normann, d'Upsala, n'a été publiée, à Leipzig, qu'en 1695⁵⁾. Kimmel a réédité cette dernière à Iéna, en y joignant le texte grec. Michalcescu l'a donnée tout entière en grec, aussi d'après Kimmel, en 1904⁶⁾. En outre, les éditeurs ont encore moins d'autorité que les rédacteurs. D'après M. G. Morel, ce fut en Hollande que se fit la première édition de cette « Confession ». Panaiotti, premier interprète de la Porte, ayant envoyé un exemplaire en Hollande pour qu'il y fût imprimé à ses frais, ce furent « Messieurs les Etats » qui en firent la dépense (laquelle s'éleva à 4000 francs). Cet exemplaire fut envoyé en 1665, et l'impression fut terminée en 1667. Panaiotti en reçut des exemplaires en 1668; deux furent remis le 4 mars 1672 au drogman de l'ambassade de France; la bibliothèque nationale de Paris en possède un⁷⁾. Le *ms.* actuellement conservé à cette bibliothèque, dit M. Morel, a été mentionné pour la première fois dans une lettre de Panaiotti à M. de Nointel, lettre datée d'Andrinople le 20 décembre 1671; le 21 septembre 1673, Nointel l'envoya à Louis XIV, et Arnauld l'utilisa aussitôt⁸⁾. La première édition ayant été épuisée, le patriarche Denys de Constantinople pria Panaiotti d'en faire une seconde, ce qu'il exécuta aussitôt (1672), s'il faut en croire ce patriarche; mais, d'après E. Legrand et G. Morel, cette seconde édition de 1672 serait douteuse⁹⁾. Pourquoi l'impression se fit-elle en Hollande, chez des hétérodoxes, et pourquoi les volumes qui y furent imprimés ne portent-ils aucune indication du lieu d'impression¹⁰⁾? On accordera que tous ces détails, qui laissent planer des doutes

¹⁾ G. Morel, dans la *Revue catholique des Eglises*, mars 1905, p. 148.

²⁾ P. 149 ³⁾ P. 159. ⁴⁾ P. 155. ⁵⁾ *Ibid.*

⁶⁾ *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orthodoxen Kirche*; Leipzig, 1904.

⁷⁾ P. 152. ⁸⁾ P. 155-156. ⁹⁾ P. 154. ¹⁰⁾ P. 153.

sur l'authenticité du document, sont loin d'en démontrer la dogmaticité: car ce n'est pas ainsi qu'on publie des dogmes.

3. Mais, dit-on, ce document a été approuvé par le synode de Kieff en 1640, par celui de Jassi en 1641, et par les quatre patriarches d'Orient en 1643. Mais qui ne voit que de telles approbations sont insuffisantes pour donner à un document un caractère dogmatique? D'abord, nous avons vu que des doutes ont été émis sur la suffisance des discussions qui sont censées avoir eu lieu dans ces synodes¹⁾. Ensuite, nous savons que le patriarche Parthénus, de Constantinople, au synode de cette ville en 1643, a déclaré expressément n'approuver que le texte grec²⁾. De plus, rien ne garantit qu'entre les dates de l'approbation et celle de la publication, les rédactions soit latines, soit grecques, n'ont pas été retouchées. D'ailleurs, si les noms des Méléce Syrigos, des Panaiotti, des Nointel, paraissent dénués d'autorité, ceux des patriarches Parthénus, Joannicius d'Alexandrie, Macaire d'Antioche, Païsius de Jérusalem, et des neuf métropolitains qui ont signé avec eux³⁾, ne représentent pas l'autorité requise par le critérium catholique. La même réflexion doit être faite au sujet des patriarches postérieurs, Denys, Dosithée et autres. Enfin, Mogila n'a publié lui-même qu'un catéchisme (1643), catéchisme qui fut traduit en russe dès 1645; il n'a voulu agir et il n'a agi qu'en son propre nom⁴⁾.

IV. Les « Confessions » de Cyrille Lucar et de Métrophane Critopoulos. — M. Michalcescu, dans son *Θρησκευτικὴ τῆς Ὀρθοδοξίας* (1904), a cru devoir ajouter aux définitions des conciles œcuméniques non seulement la « Confession orthodoxe » de Pierre Mogila, mais encore quatre autres: celle du patriarche Dosithée, celle de Gennadius (présentée au sultan Mahomet II), celle de Métrophane Critopoulos, et celle de Cyrille Lucar. On a accusé celle de Métrophane Critopoulos d'avoir été inspirée par des idées protestantes, et on a condamné celle de Cyrille Lucar comme contenant formellement des doctrines protestantes. En sorte que l'on pourrait poser cette question: l'union des Eglises ne doit-elle se faire qu'à la condition expresse de rejeter comme hérétiques les confessions de Métrophane Critopoulos et de Cyrille Lucar?

Il est bon de distinguer dans cette question deux autres questions: 1^o quelle est la valeur doctrinale du contenu de ces

¹⁾ Voir la *Revue* de juillet 1905, p. 441.

²⁾ G. Morel, p. 151.

³⁾ *Ibid.* ⁴⁾ *Ibid.*

deux confessions? 2° indépendamment de ce contenu et quel qu'il soit, ces deux documents ont-ils été décrétés d'hérésie par l'Eglise universelle, de telle sorte que tout véritable orthodoxe doive les répudier comme tels?

La première question serait très intéressante et même très utile, mais ce n'est pas d'elle qu'il s'agit ici. Il ne s'agit que de la seconde. Or poser cette seconde, c'est la résoudre: car il est manifeste que l'Eglise universelle, dans aucun concile œcuménique, n'a condamné ni l'un ni l'autre de ces documents.

La Confession de Cyrille Lucar (1631) a été combattue par Méléce Syrigos. Mais Méléce Syrigos a été accusé lui-même de romanisme. Démétrius Procopius, dans son Catalogue des Grecs érudits (publié dans Fabricius, T. XI, à la fin), le caractérise ainsi (n. 17), au sujet de ses *Commentarios ecclesiasticos*: «*Quanquam in illis omnino Bellarminum spirare videtur, tamen fervidus etiam sectator fuit dogmatum orientalis Ecclesiæ et orthodoxæ fidei genuina proles, neutiquam vero Romanæ aulæ mancipium.*» En vérité, il est difficile de concilier ces deux assertions et de comprendre comment on peut être un fervent sectateur de l'orthodoxie lorsqu'on paraît entièrement inspiré des doctrines de Bellarmin! Donc le seul fait d'avoir été combattu par Méléce Syrigos ne constitue pas, pour Cyrille Lucar, une culpabilité d'erreur, encore moins d'hérésie.

Cyrille Lucar a été condamné par les synodes de Constantinople (1638) et de Jassy (1642), à cause de sa Confession de foi (1631). Mais, outre que ces deux synodes ne sont pas des conciles œcuméniques, ils n'ont pas fourni la preuve d'un examen approfondi du document en question. Voici les accusations de Trivier sur ce point.

Cyrille Lucar a été condamné, dit-on, par le patriarche Dosithée et par son synode de 1672. Mais, ici encore, il est manifeste que la démonstration de la culpabilité de Cyrille est insuffisante. Voici pourquoi:

1. Ce synode n'est pas un concile œcuménique.
2. Les actes de ce synode ne fournissent pas la preuve d'une discussion en règle soit sur la personne de Cyrille Lucar, soit sur sa Confession.
3. Il est avéré aujourd'hui que la Confession de foi de ce synode est du patriarche Dosithée; que ce patriarche en la rédigeant, a été inspiré et conduit par l'ambassadeur français, M. de Nointel, dont on connaît maintenant toutes les visées; que les procédés employés dans cette affaire ne sont nullement des garanties théologiques, encore moins des garanties dogmatiques; que

Démétrius Procopius, dans le Catalogue susmentionné (n. 19), semble avoir fait peu de cas des capacités de Dosithée, lorsqu'à propos de ses écrits (*de variis Ecclesiæ orientalis et occidentalis rebus*), il s'exprime ainsi: On y voit quel homme il fut (*qualis vir fuerit perspicuum erit*); éloge fort médiocre. Et, de plus: *Græcæ linguæ leviter peritus, vix de summo digito eam gustavit, ut ipsemet libere profiteretur, latinæ vero omnino ignarus extitit* ».

4. De fait, le synode de 1672, sachant très bien que Cyrille avait été un homme religieux, et qu'il avait joui d'une parfaite réputation d'honnêteté, ne l'a pas personnellement condamné. Et, au lieu de constater qu'il était bien réellement l'auteur de la Confession de foi publiée sous son nom, et que cette Confession était réellement hérétique, ce synode s'est borné à condamner certaines doctrines comme hérétiques. Donc, au fond, la question de Cyrille même et de ses doctrines personnelles et authentiques, n'a pas été traitée par le synode¹⁾.

5. Aujourd'hui il est démontré que Cyrille a été calomnié et persécuté par le parti romaniste; que, pour le perdre dans sa propre Eglise, les agents de Rome ont excité contre lui ceux de ses coreligionnaires qui le jalousaient, et l'ont accusé de protestantisme, accusation grossière qui a toujours du succès dans les milieux ignorants et passionnés. Aussi la réhabilitation de Cyrille est-elle tenue maintenant pour un acte de justice, et cela jusque dans les milieux où il a passé pour coupable. Déjà Démétrius Procopius a dit de lui (n. 8): « *Alii in eum invecti, alii ejus causam tuentes, res ejus silentio a nobis prætereundas satius esse duximus.* » Certes, ce silence est peu noble; mais du moins il donne à penser que l'auteur n'avait aucune raison péremptoire à faire valoir contre Cyrille. En 1868, le D^r Zotos a démontré que les jésuites ont voulu se débarrasser de sa personne parce qu'il était l'ennemi du romanisme, et le remplacer par un patriarche romanisant. Le D^r Zotos ne craint pas de citer Aymon comme une autorité dans cette question²⁾. En 1905, dans la « Nouvelle Sion » (janvier-février, p. 17-35), l'archimandrite Chrysostome Papadopoulos, de Jérusalem, a publié une apologie de Cyrille Lucar, fondée entre autres sur un document jusqu'ici inédit, découvert dans la bibliothèque de Genève. Ce document est une copie authentique de l'apologie de Cyrille même, écrite en 1634 et adressée à la paroisse de la Vierge à Léontopole (Petite Russie). Cyrille y repousse le calvinisme et affirme nettement son orthodoxie contre ses calomniateurs: « Tous ceux, dit-il, qui ne voient

¹⁾ Voir la *Revue* de 1896, p. 122.

²⁾ *Union chrétienne*, 1868, mars, p. 136-144; avril, p. 183-192.

pas la lumière, essaient de nous blâmer et nous accusent de calvinisme et d'hérésie; ils montrent par là leurs mauvaises dispositions, leur malice et leur ignorance. En voulant nous combattre sur différents points, ils tâchent de nous rendre responsable sur d'autres questions; mais leur peine est vaine.»

Nous sommes heureux de constater cette justification d'un homme qui, après une vie de travail et de lutte, est mort victime des ennemis de l'orthodoxie. Nous en sommes d'autant plus heureux que ces mêmes ennemis, toujours vivants, ont adopté contre les anciens-catholiques les mêmes accusations et les mêmes tactiques que contre Cyrille Lucar. Puisse cette leçon du triomphe final de la vérité, leur être utile!

Quant à la Confession de foi que Métrophane Critopoulos a rédigée et publiée à Helmstædt en 1661, elle contient 22 chapitres, où tout, sans doute, n'est pas indiscutable. Mais si son exactitude a paru suspecte à quelques-uns, d'autre part H. Coringius, dans la préface qu'il a écrite en tête, admet qu'elle expose fidèlement les dogmes de l'Eglise orientale; Heineccius en a fait usage pour faire connaître la doctrine de cette Eglise¹). Il y a donc matière à controverse. En tout cas, deux points sont clairs, c'est qu'elle n'est ni un document dogmatique qui s'impose à ce titre, ni un document déclaré officiellement hérétique et qu'il faille rejeter sous peine d'hérésie.

La question de l'union des Eglises doit donc se traiter en dehors de ces deux documents, qui ne sont que des documents simplement théologiques. L'union, comme il a été maintes fois démontré, ne peut se réaliser que dans le dogme dûment démontré.

V. Le conflit eucharistique et l'abbé Eusèbe Renaudot. — Les discussions et les divisions n'aboutissent pas toujours à des résultats complètement heureux. En matière religieuse et ecclésiastique, celles des XVI^e et XVII^e siècles en sont une preuve éclatante. Certes, les protestants avaient mille raisons trop légitimes de protester contre Rome, et même de rompre avec la papauté et avec le système ultramontain. Mais, tout en ayant raison, ils commirent de grosses fautes et même de grosses erreurs. Les protestants d'aujourd'hui sont les premiers à l'avouer. Toutefois les torts des protestants pendant les deux siècles dont il s'agit, ne sont pas une justification des catholiques-romains. Ceux-ci ont commis, à leur tour, la grande faute de se ruer, à peu près aveuglément, sur les protestants, sans se demander auparavant en quoi

¹) P. Trivier, *Cyrille Lucar*, p. 100-1 et 109.

les protestants avaient raison et quelles concessions il fallait leur faire, pour amener la cour de Rome à opérer la réforme dont tout le monde reconnaissait la nécessité. Au lieu de faire cette impartiale analyse, les catholiques-romains voulurent démontrer que les protestants se trompaient sur toute la ligne et dans toutes leurs protestations. Était-ce esprit de routine, ou amour-propre blessé, ou besoin de se serrer autour d'une institution (la papauté) qu'on croyait à tort de droit divin? Quoi qu'il en soit du motif, le fait est certain. Et pour mieux réussir dans leur démonstration, les catholiques-romains cherchèrent à s'appuyer sur les orthodoxes orientaux et à montrer qu'il y avait accord entre les croyances orientales et les croyances romaines, surtout dans la question des sept sacrements et notamment en matière eucharistique. De là les recherches d'Arnauld, de Nicole, de Renaudot sur les croyances eucharistiques des Eglises d'Orient. Et cette façon de s'appuyer sur les Eglises d'Orient pour élucider les questions susdites, ne fut pas propre aux seuls catholiques-romains. Les protestants aussi y eurent recours. Ce fut ce qui envenima l'enquête et les débats: car les protestants, qui en Orient étaient considérés comme des Allemands, étaient l'objet d'une vive antipathie de la part des Grecs et des Slaves; en sorte que les théologiens orientaux, pour mieux les combattre, admirèrent, presque les yeux fermés, les arguments théologiques des catholiques-romains, et beaucoup d'entre eux consentirent à rédiger des déclarations théologiques, notamment sur la présence « réelle », déclarations qu'ils remirent à l'ambassadeur Nointel, à Galland, et que ceux-ci transmirent à Paris, au ministre de Louis XIV, le marquis de Pomponne, à Arnauld et à Nicole, qui les firent traduire et interpréter par l'abbé Renaudot. Et c'est ainsi que fut composée une grande partie de la *Perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie*, ainsi que l'ouvrage intitulé: *Gennadii patriarchæ Constantinopolitani Homiliæ de sacramento eucharistiæ, Meletii Alexandrini, Nectarii Hierosolymitani, etc., Opuscula græce et latine. 1709.*

J'ai déjà indiqué, dans plusieurs livraisons de la *Revue* ¹⁾ plusieurs points faibles de ces ouvrages et de cette polémique. Le récent volume du professeur Ant. Villien sur l'abbé Eusèbe Renaudot et son œuvre liturgique ²⁾, nous fait un devoir de compléter nos renseignements.

La *Perpétuité*, étant avant tout un recueil de documents orientaux, ne peut tirer sa valeur que de la valeur même de ces documents. Toute la question roule donc sur la valeur de ces docu-

¹⁾ Année 1896, p. 115-120, et 1895, p. 305-311.

²⁾ Paris, Lecoffre, 1904. Voir la *Revue*, juillet 1905, p. 590—592.

ments, c'est-à-dire sur la manière dont l'ambassadeur Nointel se les est procurés et sur la manière dont Renaudot les a interprétés. Dans cette affaire, l'approbation et la signature de Nointel n'ont aucune portée théologique, parce qu'il était lui-même d'une complète incompétence. C'est Antoine Galland qui les lui a procurés. Or Galland était alors un jeune arabisant de 24 ans, occupé à rédiger le Catalogue des manuscrits orientaux de la Sorbonne. Nointel se l'attacha et le chargea « de la besogne que réclamaient les auteurs de la *Perpétuité* »¹⁾. Le futur traducteur des *Mille et une Nuits* apprit vite le grec vulgaire et obtint de quelques théologiens grecs les attestations qu'il désirait²⁾. Aymon a fait ressortir l'insuffisance des garanties d'authenticité et de religion de la plupart de ces documents. En outre, ces documents, expédiés par Nointel à Arnauld et à Nicole, qui ne pouvaient les traduire, étaient remis à Renaudot, qui devait les traduire et les interpréter. Or, sans toucher aucunement à la parfaite honorabilité de Renaudot, on doit cependant faire les remarques suivantes :

1° Tout en étant orientaliste, Renaudot a oublié, dans cette question, le caractère très souvent figuré du style oriental. Il a voulu, au mépris des documents traditionnels contraires, que les textes bibliques et autres sur l'eucharistie fussent entendus exclusivement dans le sens littéral et matériel³⁾.

2° Il a voulu aussi assimiler des prières liturgiques à des documents strictement dogmatiques, et les faire passer pour des « professions de foi »⁴⁾. Or c'est la liturgie qui doit se conformer à la foi, et non la foi à la liturgie ; presque toujours les prières sentimentales, les cantiques, les hymnes, etc., dans le but d'émouvoir le cœur et l'imagination, emploient des images excessives qu'il est impossible de prendre à la lettre sans erreur. M. Villien, qui semble partager le point de vue de Renaudot⁵⁾, loin de fournir des preuves à l'appui, l'ébranle plutôt en faisant remarquer que les formules liturgiques sont faites « pour le peuple » ; on ne sait que trop, en effet, que le peuple a besoin de procédés simplistes, d'images frappantes et terrifiantes, etc.

3° Renaudot n'était ni un dogmatiste, ni un exégète, ni un historien. Il n'a étudié que très peu la théologie même, et il n'a considéré les questions sacramentaires qu'au point de vue liturgique ; il ne connaissait guère d'autre dogmatique que la liturgique. Villien lui-même, analysant le T. V de la *Perpétuité*, s'exprime ainsi au sujet de la doctrine du sacrement de pénitence : « Il semble qu'ici l'érudition, si étendue soit-elle, ne laisse pas dans

1) Villien, p. 33. 2) Ibid.

3) P. 132. 4) P. 228. 5) P. 231.

l'esprit une impression aussi satisfaisante qu'on l'eût désiré. Elle paraît *superficielle*. Les citations sont trop longues, insuffisamment liées; elles ne forment pas un corps de doctrine, un système bien coordonné¹⁾. Ses notions sur l'ordre ne paraissent pas avoir été plus profondes, comme le prouve son argumentation contre la validité des ordres anglicans²⁾. Il en fut de même dans la question eucharistique. Son exégèse était insuffisante. Richard Simon le lui fit bien sentir « en ne tenant aucun compte de ses récriminations » au sujet des paroles de la consécration chez les Grecs³⁾, et dans plusieurs autres occasions. Le surnom de « rabbin » qui lui était donné, ainsi qu'à quelques autres membres du « Petit Concile » de St. Germain⁴⁾, ne contenait-il pas une pointe contre son littéralisme?

4° Renaudot, tout en détestant les jésuites, surtout dans ses dernières années, a trop conservé de leurs doctrines (c'est chez eux qu'il a fait ses premières études); il est resté lié avec le P. Darot, en « commerce assidu », jusqu'à sa mort⁵⁾; en 1700, à Rome, au conclave de Clément XI où il assista comme conclaviste du cardinal de Noailles, il ne craignit pas de voir « le doigt de Dieu » dans cette élection, bien qu'on eût dit d'Albani: *Ama troppo i Gesuiti*⁶⁾. Même encore en 1711 il dédia à ce même Clément XI, ennemi des jansénistes, son IV^e volume de la *Perpétuité* (p. 118). A Saumur, au collège des Oratoriens, en opposition contre le collège des protestants, il développa son animosité systématique contre le protestantisme, animosité dans laquelle ses relations avec Bossuet ne firent que le fortifier. Du reste, tout ce travail sur les croyances de l'Orient semble bien avoir été fait, moins par un esprit de recherche désintéressée et pour faire triompher la vérité quelle qu'elle fût, que tendancieusement et dans un esprit de dispute, pour combattre les protestants, qui, du reste, n'étaient pas moins combatifs que les jansénistes et que les jésuites. L'esprit et la théologie de cette époque étaient tout à la lutte. Et puis, jansénistes et protestants voulaient alors, pour des motifs différents, il est vrai, plaire à Louis XIV, qui était très hostile aux protestants. Renaudot, directeur de la *Gazette de France*, tenait à la Cour par des intérêts de famille auxquels il était loin d'être insensible. Cet esprit de dispute, qui était général et qui sévissait en particulier chez les Renaudot⁷⁾, a certainement concouru à obscurcir les questions plus qu'à les éclaircir.

1) P. 138. 2) P. 62-68. 3) P. 69. 4) P. 26. 5) P. 8. 6) P. 113.

7) Le grand-père et le père de l'abbé, l'un et l'autre médecins, furent en grandes disputes avec leurs collègues de la Faculté. Le grand-père Théophraste s'était attiré des épithètes comme celles-ci: « nez pourry, alchymiste, charlatan, empirique, usurier comme un Juif, perfide comme un Turc, meschant comme un renégat (il avait abjuré le protestantisme vers 1629), grand fourbe, grand usurier, grand gazetier de France ».

5° L'étendue des connaissances linguistiques de Renaudot était assez rare, surtout dans le clergé, pour qu'on en prît occasion de le surfaire en d'autres matières. Il ne faut pas oublier qu'en pleine académie des Inscriptions, dans un Mémoire sur « l'origine de la sphère », il enseigna que « ce qu'il y a de sérieux et d'utile dans l'astronomie et l'astrologie, a une origine plus ancienne que les Chaldéens et doit être rapporté *aux patriarches* » ; bien mieux, que l'origine doit en être attribuée « à la science infuse du premier homme » ; qu'il faut se moquer des millions d'années réclamées par les Egyptiens pour leur histoire ; que le premier savant en la science des astres fut Abraham ; que le premier homme avait joui, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, d'une science infuse, mais que cette science ne passa pas toute à ses descendants ; etc.¹⁾. De plus, Renaudot était homme à répliquer à Aymon qu'il n'y avait pas, en Orient, de Grecs latinisants (*λατινόφωνοι*), et que, par conséquent, les documents favorables à la transsubstantiation qui avaient été envoyés d'Orient à Paris par M. de Nointel, étaient l'expression de la pure orthodoxie grecque. L'Anglais Thomas Smith et Bayle avaient beau donner raison sur ce point à Aymon²⁾, Renaudot s'opiniâtrait : il ignorait évidemment les faits de latinisation qui se sont produits en Russie, en Grèce, en Turquie, etc., notamment pendant le XVI^e siècle et depuis. On sait, en outre, qu'il fut un des conseillers de Bossuet dans son opposition contre *l'Histoire critique du Vieux Testament*. « Son système théologique, dit Villien, était complètement bouleversé par ces nouvelles théories sur une matière *qu'il n'avait pas spécialement étudiée*³⁾. »

6° Il ne faut pas oublier que Renaudot est loin d'avoir été approuvé par tous les hommes sérieux de son temps. J'omets les attaques des protestants, qui furent nombreuses⁴⁾. Citons seulement quelques catholiques. On connaît ses dissentiments avec Richard Simon au sujet de plusieurs ouvrages relatifs aux questions qui nous occupent. M. Villien, qui les indique, ne peut s'empêcher de terminer ainsi son résumé : « On ne saurait trop regretter les persécutions dont Richard Simon fut la victime. Il eût mieux valu

¹⁾ *Ouvr. cité*, p. 99.

²⁾ On lit dans les *Nouvelles de la République des Lettres* : « L'auteur (Renaudot) prend d'abord la chose sur un ton terriblement haut ; et le lecteur est surpris de le voir tout d'un coup si élevé chanter lui-même son triomphe... Sûr de remporter pleinement la victoire sur un ennemi méprisable, il traite M. Aymon, qu'il regarde déjà comme abattu sous sa puissante main, avec une extrême hauteur et avec le dernier mépris. Il l'accable des reproches les plus vifs et les plus piquants, entre lesquels il n'a pas oublié celui d'avoir, dit-il, volé le manuscrit de son *Concile de Jérusalem* dans la Bibliothèque du Roi... » Etc. (Cité par Villien, p. 128).

³⁾ P. 69. ⁴⁾ Voir p. 245-250.

réfuter ses *prétendues* erreurs ou ses allégations téméraires que supprimer ses œuvres. Tout n'était pas mauvais dans les nouveautés qui soulevaient alors l'opinion publique. Plusieurs de ces théories si longtemps condamnées sont aujourd'hui *universellement reçues*. Personne n'oserait plus traiter d'hérétique celui qui admet que le Pentateuque n'est pas sorti tel que nous l'avons de Moïse. Il nous est permis... d'affirmer que le décret du Concile de Trente sur la valeur authentique de la Vulgate et son usage dans les discussions doctrinales a un caractère *plus disciplinaire que dogmatique*. La sévérité de Bossuet fut *grandement nuisible* aux études bibliques chez les catholiques. Quels que fussent les défauts personnels de Simon et même parfois ceux de sa méthode, Bossuet n'est pas sans reproche. Il n'a *nullement* mis en poudre, comme il disait à Ledieu, les arguments de son adversaire. Renaudot, qui paraît être demeuré *étranger aux questions d'exégèse*, crut confondre l'auteur des *Histoires critiques* en lui reprochant de n'être pas très versé dans l'arabe, le copte et le syriaque. *C'était insuffisant*¹⁾. » Richard Simon ne fut pas seul à attaquer Renaudot. Les Pères de Longuerue et Le Quien firent des « réserves »²⁾. Renaudot eut aussi pour adversaire Joseph-Simon Assemani, « qui ne lui cédait en rien pour la vivacité et parfois l'insolence de la critique »³⁾. Les deux autres Assemani le combattirent aussi⁴⁾. Le P. Lebrun, liturgiste aussi, lui a adressé « un certain nombre de critiques »⁵⁾. Fabricius, dans sa *Bibliotheca græca*, donne plusieurs fois à Renaudot le qualificatif de *doctissimus* et de *eruditissimus*, mais il le donne aussi à son adversaire Richard Simon ; et, de plus, il a publié la très grave note suivante (T, XIII, p. 818) : « Renaudoti autem versione non tuto ubique stare nos posse, sive causæ suæ inservientis, sive non satis assequentis verum sensum, docuit vir supra laudes Maturinus Veisserius la Crose, in apologia pro Jobo Ludolfo contra Renaudotum, inserta Diario literario Hagensi ». Cf. T. X, p. 448, etc.

7° Enfin, M. Villien, dont nous avons déjà cité quelques aveux, en a fait plusieurs autres qui méritent aussi d'être signalés.

Renaudot employait souvent comme procédés de discussion la raillerie et le dédain : il « plaisante » Thomas Smith⁶⁾ ; il « se débarrasse en quelques phrases assez dédaigneuses » des principaux orientalistes protestants⁷⁾. On ne saurait prétendre que ce soient là des réfutations. — Parlant des dissertations de Renaudot sur les Versions de la Bible et d'une dissertation (dirigée contre Richard Simon) sur l'antiquité et l'authenticité des Livres saints, Villien

1) P. 69-75. 2) P. 245. 3) P. 250. 4) P. 251-256. Voir aussi p. 144.

5) P. 257. 6) P. 130. 7) P. 133.

dit: « Il va sans dire que les récents travaux sur la critique biblique ont enlevé à *peu près toute valeur* à ces dissertations ¹⁾. » — Au sujet de l'œuvre *liturgique* de Renaudot — laquelle est la base de sa dogmatique —, Villien remarque que les savants d'aujourd'hui sont « *obligés de reconnaître que cette œuvre n'a pas conservé toute sa valeur*, et que, *si elle rend encore des services, elle ne répond cependant pas pleinement par sa méthode et ses résultats aux desiderata de la science moderne* ²⁾. » — Et encore: « La critique de Renaudot est *beaucoup moins sagace* quand elle s'exerce sur les textes... On se convainc *malaisément* qu'il ait toujours su reconnaître la meilleure leçon ou la plus ancienne et la plus authentique ³⁾... Sur l'âge de ces liturgies, l'opinion de Renaudot *n'est pas admissible* ⁴⁾... Les adversaires de Renaudot ont fait à son œuvre liturgique un reproche général, reproduit par Saint-Martin dans l'article qu'il lui consacra dans la *Biographie générale* de Michaud: « Le désir, dit-il, de retrouver la pure doctrine catholique partout et dans tous les auteurs, même dans ceux dont les opinions sont le plus suspectes, *l'entraîna trop loin* et lui fit traduire, *d'une manière trop conforme à ses opinions*, des expressions un peu ambiguës... « Qu'il ait commis involontairement *quelques erreurs de traduction, nous ne pouvons y contredire* » ⁵⁾. C'est ainsi, par exemple, qu'il abusa du mot français « transsubstantiation », en l'employant là où les anciens se bornaient à parler de la « vérité » de la chose (*in rei veritate* ⁶⁾). La différence est grande entre la *vérité* et la *transsubstantiation*.

Chose curieuse, M. Villien, après avoir mentionné l'ouvrage de Renaudot intitulé: *Défense de la Perpétuité de la foi* (contre Aymon), 1709, ajoute: « Renaudot lui-même n'attribuait pas une importance trop grande à son œuvre ⁷⁾. » C'est pourquoi il publia ses *Gennadii Patriarchæ Constantinopolitani Homiliæ de sacramento eucharistiæ; Meletii Alexandrini, Nectarii Hierosolymitani, Meletii Syrigi et aliorum, de eodem argumento opuscula...* Ces documents lui avaient été envoyés par M. Picques. On sait déjà que Gennade (ci-devant George Scholarios) était un latinisant, quoi qu'en ait dit Renaudot ⁸⁾. M. Villien trouve qu'il serait « fastidieux et inutile de donner l'analyse des homélies »; il a tort, comme il a tort de dire que « les Gennade, les Meletius Piga, les Nectaire étaient d'ardents adversaires des Latins ». C'est le « Journal des Savants » qui le disait, mais sans preuve. Les « Nouvelles de la République des Lettres », au contraire, se sont prononcées contre Meletius Syrigus et pour Cyrille Lucar; elles accusent le discours

¹⁾ P. 146. ²⁾ P. 257. ³⁾ P. 258 et 259. ⁴⁾ P. 261. ⁵⁾ P. 263. ⁶⁾ P. 241 à 242. ⁷⁾ P. 129. ⁸⁾ P. 130.

de Meletius Syrigus d'être forgé de toutes pièces « ou du moins *largement interpolé ou modifié par les jésuites* »¹⁾.

Il importe aussi de remarquer que le T. IV de la *Perpétuité*, que Renaudot a publié en 1711 et dédié à Clément XI, est une collection de documents analogues et de même provenance, « collection faite sous la direction de feu M. de Meaux et de feu M. l'archevêque de Reims, qui l'avaient eue entre les mains manuscrite longtemps avant l'impression »²⁾. Nous savons déjà que ni Bossuet ni Le Tellier n'étaient des garanties suffisantes en pareille matière. Villien lui-même a reproché à Renaudot d'avoir été « le disciple *trop fidèle* » de Bossuet, et d'avoir subi « l'influence *néfaste* que ses principes exégétiques ont dû avoir sur la masse de ses contemporains. De nouvelles découvertes viennent chaque jour donner *un démenti nouveau* à certains principes du « Discours sur l'Histoire universelle » *et aux thèses de l'abbé Renaudot* »³⁾. Ajoutons que Renaudot lui-même a laissé dans ses mémoires « des remarques et des réflexions, souvent trop mordantes (dit M. Villien), contre l'ignorance et la déplorable insuffisance des missionnaires latins en Orient »⁴⁾. Il y a aussi exprimé des sentiments *hostiles à l'égard de la Propagande* et au sujet de la formation *insuffisante* des missionnaires »⁵⁾. Or c'étaient aussi ces missionnaires qui renseignaient l'Occident sur la théologie orientale. De là tant d'erreurs que l'on doit corriger aujourd'hui.

Il faut donc en convenir, l'union des Eglises sur la base de la théologie, ou plutôt de la polémique théologique du XVII^e siècle, est impossible. C'est ailleurs, répétons-le, dans la foi même de l'ancienne Eglise, et d'après le critérium catholique ou orthodoxe, qu'on peut l'étudier et la réaliser.

VI. La « Lettre des Patriarches orientaux de 1723 ». — La *Revue internationale de théologie*, d'avril 1893 (p. 206-236), a publié la traduction allemande soit de cette lettre, soit de la Confession de foi de Dosithée, qui l'accompagnait. Cette lettre a été envoyée aux évêques anglicans, comme seconde réponse à une seconde lettre de ces derniers; elle accompagnait l'envoi de la Confession de Dosithée. Quelle que soit l'importance de ces documents, il est évident qu'ils ne sont pas, de leur nature, *dogmatiques*, mais seulement *théologiques* et *historiques*, ni Dosithée ni le synode de 1672 n'ayant eu autorité pour définir officiellement la foi de l'Eglise universelle. L'évêque Grafton⁶⁾, dans la lettre au métropolitain Antoine de St-Petersbourg (octobre 1903), a remarqué que « le

¹⁾ P. 131. ²⁾ P. 133. ³⁾ P. 101. ⁴⁾ P. 136-137. ⁵⁾ P. 162.

⁶⁾ Du Fond-du-Lac, Etats-Unis d'Amérique.

grand et saint théologien Philarète a *éliminé* les termes de substance et d'accident de sa traduction des Actes du concile de Bethléem »¹⁾. Le P. Petit, de l'Assomption, a remarqué, en outre, que les lettres patriarcales de 1723 aux prélats d'Angleterre n'ont qu'une importance « relative », « comme tout lecteur de bonne foi pourra s'en convaincre en parcourant le volumineux dossier de cette affaire, très mal connue jusqu'ici, dans le tome 38^e du nouveau Mansi »²⁾. Telle est certainement aussi l'opinion de tous les théologiens instruits, russes et grecs, sur la valeur de ces documents. Par conséquent, les imposer comme des dogmes ou comme des doctrines obligatoires dans la question de l'union, serait rendre l'union impossible, parce que ce serait fausser la notion du dogme et violer le critérium orthodoxe de la foi.

VII. **Conclusions.** — Quoique nous ayons encore de nombreux documents à étudier sur tous les projets d'union qui ont été émis, et qu'il se dégagerait de cette étude une lumière pratique et fort utile, cependant, une Revue n'étant pas un livre, il faut nous limiter. Les faits et les documents que nous avons produits sont, au fond, suffisants pour éclaircir la question (en attendant que nous les complétions, s'il le faut), et pour que nous soyons autorisés à tirer déjà quelques conclusions.

I. *Conclusions générales : Le But et l'Esprit de la question.* — Pour atteindre un but difficile, il faut, avant tout, être persuadé de sa grandeur, de sa beauté, de son utilité, voire même de sa nécessité. Sans cette conviction réfléchie, profonde, arrêtée, on n'a qu'une action flasque et on ne tend au but qu'avec mollesse, bientôt avec indifférence; finalement, on le manque ou on y renonce.

Donc il faut, d'abord, se demander si l'union des Eglises est un but rationnel, chrétien, désirable, nécessaire. Les anciens-catholiques n'hésitent pas à répondre *affirmativement*. Pourquoi?

1^o Parce qu'il est scandaleux de voir divisée l'Eglise que J.-C. a voulue une : omne regnum divisum contra se desolabitur (*Matth. XII, 25*).

2^o Parce que, s'il est utile que les vérités soient discutées et que les arbres fruitiers soient de temps en temps secoués par le vent, il est nuisible à la religion et aux âmes que des Eglises qui se disent chrétiennes s'anathématisent, celle-là disant à celle-ci : « Tu n'es qu'une Eglise Photienne », celle-ci répliquant à celle-là :

¹⁾ La traduction française de cette lettre a été publiée dans les *Echos d'Orient*, de mai 1905, p. 143-148.

²⁾ *Echos d'Orient*, mai 1905, p. 189.

« Tu n'es qu'une Eglise Borgiaque », etc. Il faut en finir avec ces procédés et ces récriminations.

3° Parce que, dans les circonstances actuelles d'indifférentisme, de matérialisme, d'athéisme, d'organisation formidable des partis irréligieux contre le christianisme et contre l'Eglise chrétienne en général, aucune Eglise particulière, se disant chrétienne, ne saurait répondre par des anathèmes aux efforts des autres Eglises pour rétablir l'union, surtout lorsque celles-ci déclarent que, quels que soient les dissentiments théologiques, elles veulent glorifier et servir le même Christ et travailler, dans l'esprit du Maître et selon ses préceptes, au salut commun de la grande famille humaine.

4° Parce que la maxime « diviser pour régner », appliquée à la religion et pratiquée par tant de membres de la hiérarchie ecclésiastique, mérite non seulement d'être flétrie, mais doit être pratiquement rendue impossible par le concours de tous les chrétiens pacifiques appartenant à toutes les Eglises.

5° Parce que l'union fait la force et que l'union des Eglises chrétiennes serait utile à toutes et à chacune : toutes pouvant alors mieux s'éclairer et s'avertir les unes les autres (*pleni dilectione, repleti omni scientia, ita ut possitis alterutrum monere, Rom. XV, 14*) ; toutes se sentant alors davantage solidaires et étant ainsi plus disposées à se secourir les unes les autres, comme tous les organes concourent mieux au maintien de la vie du corps entier lorsqu'ils sont bien unis entre eux (*ut non sit schisma in corpore, sed idipsum pro invicem sollicita sunt membra, I Cor. XII, 25*). Divisées, les Eglises vivent toujours solitaires, souvent hostiles, ne se pardonnent pas leurs fautes, les augmentent même ; unies, elles se corrigent fraternellement, s'édifient, se sanctifient dans la charité et la paix.

6° Parce que les objections contre l'union ne reposent que sur des méprises. Dire qu'elle est aujourd'hui impossible, c'est nier la force de la volonté humaine et de la grâce divine. Dire que les oppositions doctrinales et même dogmatiques entre les Eglises excitent un saint zèle entre les enfants de Dieu, c'est autoriser le scandale sous prétexte de procurer le bien, c'est nier l'unité voulue par le Christ, c'est confondre le zèle avec la jalousie et la haine, l'esprit de Dieu avec l'esprit de schisme, etc.

Donc il faut vouloir l'union et travailler à la réaliser. L'esprit dans lequel ce travail doit se faire est un esprit de lumière et de vérité, de discipline et de liberté, de conciliation et de généreuse fraternité.

D'abord, c'est un esprit *de lumière et de vérité* : car les hommes ne peuvent être unis solidement que dans la vérité, et la

lumière seule peut montrer l'unité. Donc, il faut répandre de plus en plus la lumière et la vérité; et pour les répandre, il faut les posséder toujours plus abondamment. Donc, tout unioniste doit être un chercheur de vérité et un propagateur de lumière.

Ensuite, c'est un esprit *de discipline et de liberté*: car, sans discipline, nulle union n'est possible, et sans liberté l'union perd toute valeur morale et religieuse. On est discipliné par l'identité de la foi, et libre par la liberté même des opinions. Tout théologien a le droit d'exprimer les opinions personnelles qu'il croit vraies: s'il est croyant, s'il respecte le dogme chrétien, il n'émettra certainement pas des opinions qui seraient en contradiction avec ce dogme, car il faut supposer ce théologien logique avec sa foi; et s'il ne l'est pas, s'il viole le dogme, il est clair qu'il rompt l'union et s'exclut lui-même de l'Eglise.

Enfin, c'est un esprit *de conciliation et de généreuse fraternité*: car qui dit union, dit nécessairement conciliation. La conciliation est indiquée dans l'ancienne devise chrétienne: l'unité dans les choses nécessaires (les enseignements mêmes de J.-C.), la liberté dans les choses douteuses (les enseignements des hommes), la charité dans les unes et les autres. Les vrais frères partagent entre eux le pain de la famille et chacun donne aux autres ce dont il peut disposer: quod autem habeo, hoc tibi do (*Act. III, 6*). Celui qui a la science, donne la science; celui qui peut guérir, guérit: in nomine Jesu surge et ambula. Joachim de Flore, à Treborna, demanda un soir l'hospitalité à un prêtre grec nommé Leo, dont la femme était malade. Celle-ci le pria à son tour de la guérir, et il la guérit.

Chaque Eglise communique à ses sœurs le don spécial ou les dons spéciaux qu'elle a reçus du Christ; et ainsi chacune est riche des trésors de toutes. Celle qui a reçu beaucoup donne beaucoup, celle qui a reçu moins donne moins; la riche n'a pas lieu d'être orgueilleuse, puisque sa richesse lui vient de Dieu et qu'elle ne lui est que confiée; la pauvre n'a pas lieu d'être humiliée, puisque ceux qui sont petits devant les hommes peuvent être d'autant plus grands devant Dieu. Le D^r Zoto a eu la sincérité d'avouer que l'Eglise grecque s'est peu développée depuis 1453, tandis que le développement occidental a été considérable¹⁾; que l'Eglise occidentale donne donc sa science et que l'orientale lui communique en retour sa piété naïve, sa patience, sa longanimité, ses qualités contemplatives et reposantes. Et ainsi, sous des formes diverses voulues par l'auteur même de la nature, un même esprit régnera dans tous les organes et animera tout le corps: Unus-

¹⁾ *Union chrétienne*, 8 décembre 1867, p. 44.

quisque sicut accepit gratiam... multiformis gratia Dei (*I Pierre, IV, 10*)... multiformis sapientia Dei (*Ephes. III, 10*)... Omnia et in omnibus Christus (*Col. III, 11*). Là où le Christ est tout en tous, les Eglises ne peuvent pas être désunies.

II. *Conclusions particulières: Les Moyens.* — Grâce à Dieu, l'union des Eglises n'est plus aujourd'hui une utopie; mais il faut avouer qu'elle est encore loin de sa réalisation. Pourquoi? Parce que jusqu'à présent on a employé des moyens mauvais, moyens inspirés par l'ambition et par l'intérêt. On comprend aujourd'hui que *la vérité seule* peut résoudre la question et indiquer les vrais moyens.

Ce dont il faut se pénétrer avant tout, c'est que l'union n'est pas une simple question de sentiments, de persuasions, de compromis fraternels, de concessions à l'amiable. Si elle n'était que cela, elle serait déjà faite: car on a tout tenté dans ce genre, du XVI^e au XX^e siècle; cette matière semble épuisée.

On oublie le vrai point de départ, à savoir: qu'il s'agit d'un bien qui n'appartient en propre à aucune des parties, mais à l'Eglise entière, et même que celle-ci n'en est que la dépositaire, donc qu'elle ne peut en aliéner aucune partie. Les vérités enseignées par le Christ, elle ne peut pas en disposer. Elles sont ce qu'elles sont, les mêmes pour tous, qu'on les accepte ou non. Elles ne changeront pas pour notre bon plaisir. Ce qu'il faut, c'est les constater, c'est savoir quelles elles sont, c'est savoir si ce que tels théologiens nous donnent comme divin vient vraiment du Christ, et non pas des écoles qui ont ajouté aux paroles du Christ sous prétexte de les interpréter. Voilà la vraie question. Le sentiment n'a rien à y faire; c'est la science historique et philologique, la science exégétique, qui peuvent et qui doivent nous renseigner avant tout; le sentiment viendra ensuite, pour nous déterminer à donner notre *assentiment* aux démonstrations.

Il ne s'agit donc pas d'une union dans la pratique de certains rites et d'un culte commun; car ce n'est là que le matériel de la religion, matériel qui doit varier et changer suivant les temps, les lieux, les traditions, les besoins des âmes. Il faut l'unité dans les éléments divins; et les seuls éléments divins des chrétiens sont ceux que le Christ lui-même leur a apportés.

L'union ne sera possible que lorsque les confessions chrétiennes en sentiront la nécessité, en éprouveront un vif désir, seront disposées, en conséquence, à rejeter tout ce qu'il y a d'erroné et de vicieux dans leur situation, donc à se réformer toutes dans la mesure du nécessaire. L'union exige une réforme. Toute Eglise qui se croit parfaite et irréformable ne peut que *vouloir dominer* et *vouloir s'imposer*, et non s'unir.

C'est dire que les indifférents ne sauraient réaliser cette union, qui est une union de foi, d'espérance et de charité, et non d'indifférentisme.

C'est dire aussi que les impérieux ne peuvent pas davantage la réaliser, car elle est une question d'humble acceptation de la vérité, et non de domination.

Ceux qui veulent réduire l'union des Eglises à une question de simple sentiment et de fraternelle charité se trompent : 1° parce que le bien vivre est fondé sur le bien croire et qu'il n'est pas possible de faire abstraction, en matière religieuse et ecclésiastique, des bases essentielles de la religion et de l'Eglise; 2° parce que c'est le Christ même qui a posé ces bases essentielles et qu'il est impossible d'être vraiment son disciple sans les accepter et sans leur être fermement fidèle.

Le Christ, voilà la pierre angulaire de l'édifice, le seul ciment de l'union, le seul Maître, le seul Médiateur. L'union ne peut se faire qu'en lui seul, dans ses enseignements révélés une fois pour toutes dès le commencement, dans ses préceptes, dans ses moyens de grâce. C'est dire que l'union ne se fera pas dans les mots, mais dans les idées, et dans les idées émises par le Christ. Arrière les formules des hommes, les systèmes des hommes, les inventions et les spéciosités des hommes : même si ces choses sont vraies, elles ne sont qu'humaines; or, c'est Dieu que nous cherchons, c'est en lui seul, Père céleste, que ses enfants peuvent être unis. Ce n'est pas là nier les progrès réalisés par les hommes, mais c'est les remettre à leur vraie place; progrès humains, qui ne doivent pas être confondus avec les éléments divins de la révélation du Christ; progrès humains, qui doivent progresser sans cesse, donc toujours variables. Arrière donc l'union par les mots et les jeux de mots, tels que Rome et les esprits littéralistes veulent les imposer; arrière l'union par les seuls sentiments, sentiments d'un jour qui ne reposent que sur l'arbitraire et le caprice. Ce qu'il faut, c'est l'union solide et éternelle, par les vérités divines et éternelles, par les enseignements de l'Eternel, qui nous a parlé autrefois par ses prophètes et en dernier lieu par son Christ.

Tel est le point de vue ancien-catholique; et si l'on veut le formuler en quelques points précis, voici les principaux :

1. J.-C. est le *seul chef* de l'Eglise qu'il a fondée. Donc les chrétiens doivent être *ses* disciples à lui et à lui seul, et non les disciples d'un tel ou d'un tel. Donc, aussi, il n'y a pas d'autre dogme, pas d'autre doctrine divine et obligatoire pour les chrétiens que *sa* doctrine, non pas celle dont il est l'objet, d'après le système de tel ou tel théologien, mais celle qu'*il* a enseignée lui-même.

2. Cette doctrine, il l'a enseignée et confiée non pas seulement à telle ou telle Eglise particulière, mais bien à l'Eglise *entière*, à l'Eglise *universelle*, qui en est la *dépositaire* et la *gardienne*, et non pas la maîtresse. Or, si l'Eglise n'est pas la maîtresse de la doctrine du Christ, elle n'a pas le droit d'avoir, à côté de la doctrine du Christ, une prétendue doctrine complémentaire; car l'Eglise n'a pas été fondée par le Christ pour être plus parfaite et plus savante que le Christ. Sa mission est d'éclairer le monde en prêchant la doctrine du Christ, et non en y ajoutant de son fond quoi que ce soit. Si le Christ a jugé à propos de laisser des mystères dans sa doctrine, l'Eglise doit les respecter; c'est à chacun à s'efforcer de les éclaircir, s'il le peut, et à ses risques et périls; mais l'Eglise n'est pas chargée de faire une seconde révélation, pas même sous prétexte d'expliquer celle du Christ.

3. Les anciens-catholiques veulent donc avant tout s'attacher à la doctrine même de J.-C., telle qu'il l'a enseignée et confiée à son Eglise une et universelle. Et c'est pour cela qu'ils interrogent l'Eglise une et universelle, afin de savoir ce qu'elle a cru unanimement, toujours et partout, comme venant de J.-C. même. De là leur critérium, si exactement formulé par Vincent de Lérins: *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*. Critérium absolument sûr, qui distingue et écarte toutes les opinions personnelles, tous les systèmes scolastiques, toutes les théories d'écoles ou de partis; qui est le même pour tous, qui ne fait grâce d'aucun caprice à personne, qui est impitoyable dans la constatation des faits, et qui ne peut pas plus tromper qu'il ne peut être trompé.

4. Avec ce principe de la tradition *universelle* et avec ce critérium *infaillible* (même humainement), il est facile de découvrir la doctrine même du Christ. Elle est dans les *saintes Ecritures* qui ont été déclarées canoniques par l'Eglise universelle. Elle est dans le *symbole de foi*, qui a été déclaré œcuménique par les conciles œcuméniques de Nicée et de Constantinople, et confirmé par les suivants. Elle est dans les *définitions de foi* des conciles œcuméniques. Voilà la base solide et indestructible de la croyance vraiment catholique, et il n'y en a pas d'autre.

5. Si, outre cette *constatation* de la foi chrétienne ou du dogme chrétien, on veut encore se livrer à un travail *d'explication*, ce qui n'est nullement nécessaire pour la sanctification et le salut et ce dont les simples fidèles sont certainement dispensés, mais ce qui est très utile pour les esprits réellement aptes à ce travail et pouvant réellement l'entreprendre — dans ce cas, dis-je, la méthode est aussi simple que le travail est considérable: elle consiste

à poser, sur chaque dogme, des questions nettes et précises; à recueillir, sur chacune de ces questions, les passages des Ecritures, des Pères et des Docteurs; à voir si ces passages sont en accord ou en désaccord; à voir ainsi ce qui rentre dans le dogme en question et ce qui n'y rentre pas; à tracer de cette manière la ligne de démarcation entre la croyance unanime, constante et universelle de l'Eglise, d'une part, et, d'autre part, les opinions particulières, diverses et libres, qui ne sauraient être transformées en dogmes, et que chacun peut admettre ou ne pas admettre, selon qu'il en est édifié ou non.

Ce travail est considérable, il est vrai, mais il peut être fait et il le sera certainement avec le temps. Du moment que la voie est tracée, il n'y a plus qu'à la parcourir; *labor omnia vincit improbus!*

6. De cette manière, il n'y a plus à se faire des concessions arbitraires, à entrer dans des compromis de circonstances, à avoir des égards pour telle école, ou telle Eglise, ou telle personnalité. Le système de l'arbitraire individuel n'est plus de mise dans la constatation même de la foi; il n'est permis que pour les opinions libres individuelles, *in dubiis libertas*. Dès qu'il s'agit de la foi, aucun parti n'a plus le droit de dire: Ceci me plaît, je l'admets; cela me déplaît, je le rejette. Nous n'avons plus à nous soucier de ce qui plaît ou de ce qui déplaît, mais uniquement de ce qui a été enseigné, de fait, par J.-C., de ce que l'Eglise universelle a toujours cru, de fait, comme venant de lui.

7. Mais, dira-t-on, il y a très peu de vérités qui soient ainsi marquées au sceau de l'unanimité, de la constance et de l'universalité; par conséquent, vous diminuez le nombre des dogmes. Nous répondons que nous ne le diminuons pas, mais que nous le constatons objectivement et impartialement; qu'en fait de dogmes, le nombre n'est rien, mais la vérité est tout. Si celle-ci est considérable et infinie, ce n'est pas par la quantité, mais seulement par la qualité. Dans l'ordre naturel et philosophique aussi, les vérités fondamentales, les principes essentiels sont très peu nombreux; en sont-ils moins forts pour cela? Non. Ils suffisent partout et toujours à soutenir l'édifice des sciences. De même les vérités de foi, les dogmes, si peu nombreux soient-ils, sont suffisants pour éclairer la vie, pour échauffer le cœur, pour fortifier la conscience, pour servir de base inébranlable à l'édifice des théologies. Si les hommes sont tombés dans l'erreur, la faute n'en est pas au petit nombre des axiomes philosophiques, mais à la faiblesse de leur intelligence. Il en est de même des hérésies, qui ne sont nullement le résultat de la faiblesse intrinsèque du dogme, mais uniquement des mauvais raisonnements de l'esprit humain.

Donc, on voit comment notre méthode, qui n'est qu'une application exacte et absolument objective du critérium catholique de l'ancienne Eglise, diffère :

1° de la théorie de l'unité de la *doctrine* : car le mot « doctrine » est plus vaste que le mot « dogme » ou que les mots « foi objective » ; l'unité du dogme est possible, celle de la doctrine ne l'est pas.

2° de la théorie des *points fondamentaux* : car tous les enseignements de J.-C. sont pour nous fondamentaux ; nous ne faisons pas de triage entre eux. Si l'on veut dire qu'on entend par points fondamentaux tous les vrais dogmes, tous les enseignements de J.-C., nous sommes d'accord ; mais tel n'était pas le sens obvie de Jurieu (qui parlait des *dogmes fondamentaux* comme s'il y en avait qui ne fussent pas fondamentaux).

3° de la théorie des *symboles rédigés en termes vagues, généraux*. On les a accusés d'hypocrisie. Nous citons, nous, les propres paroles de J.-C., telles du moins qu'elles nous sont transmises dans les Ecritures. Nous n'avons pas à les sortir de leur vague, si on les trouve vagues. Nous suivons J.-C., et J.-C. seul. Ce n'est pas de l'hypocrisie, mais de la fidélité au Maître, notre seul Docteur. — Nous ne sommes pas ennemis des confessions de foi, ni des symboles ; au contraire. Mais nous ne leur attribuons pas une importance essentielle : notre foi objective est dans les *Logia* du Christ. Les symboles ne sont que des formules humaines.

4° de la théorie des *compromis* : pas de marchés, pas de concessions : ce que J.-C. a dit et ordonné, il l'a dit et ordonné. C'est tout.

5° de la théorie de la *discussion* des dogmes : nous nous occupons de leur *constatation*, du fait que J.-C. les a enseignés et que les apôtres les ont crus et transmis. Voilà tout. L'Eglise n'a pas d'autre mission. — Les explications sont humaines, elles varient, elles constituent la théologie, qui change ; l'union ne peut pas se faire sur ce terrain mobile.

6° de la théorie du *tribunal autoritaire* (à la romaine), qui décide les questions et tranche les conflits. J.-C. est notre seule autorité, notre seul chef, notre seul tribunal (*omnes stabimus ante tribunal Christi* ; *Rom. XIV, 10*). En dehors de ce qu'il a enseigné et ordonné, toute âme chrétienne est libre ; la discipline ecclésiastique n'est qu'humaine et non divine.

Donc, notre procédé est net, et, par sa nature même, il est assuré contre l'arbitraire et la partialité. Là est sa principale force.

Plus les théologiens impartiaux, soit de l'Orient, soit de l'Occident, réfléchiront à ses avantages, plus ils devront se persuader

de la possibilité, pour ne pas dire la facilité, de l'union désirée : car, de fait, — il importe de le remarquer — ce ne sont pas les deux *Eglises* d'Orient et d'Occident qui se sont séparées et anathématisées. De fait, il y a toujours eu, en Orient et en Occident, des fidèles et des théologiens qui ont protesté contre les erreurs et les fautes de leurs prétendus représentants. De fait, les négociations pour l'union ont été menées entre *Rome* et *Constantinople*, ou entre *Rome* et *Pétersbourg*, mais non entre l'Occident et l'Orient (car Rome n'est pas plus l'Occident que Constantinople ou Pétersbourg ne sont l'Orient); elles n'ont pas été conduites non plus entre les deux Eglises, car Rome ou la papauté n'est pas plus l'Eglise d'Occident que le patriarcat de Constantinople ou le synode de Pétersbourg ne sont l'Eglise d'Orient. Il faut aussi considérer que le grand meneur de l'Eglise orientale n'a été souvent que l'empereur de Constantinople, un Comnène, un Paléologue, etc., comme le grand meneur de l'Eglise occidentale n'a été que l'évêque de Rome; personnages, de part et d'autre, souvent médiocres, pour ne pas dire misérables. En présence de faits aussi graves, c'est aux Eglises à se reprendre elles-mêmes et à exercer enfin leur véritable autonomie; c'est aux fidèles de l'une et de l'autre à se ressaisir dans leur foi et dans leur liberté. Au fond, il n'y a eu que d'immenses malentendus, rien de plus. Donc, rien n'est fait et tout est à faire.

Donc, à dire vrai, la question de l'union entre dans une nouvelle période; ou, si l'on aime mieux, les tractations doivent se faire désormais, non plus entre quelques personnages qui n'ont d'autres titres que leurs titres hiérarchiques, mais entre théologiens compétents, d'après les données de la science historique et exégétique, et par l'application exacte du critérium orthodoxe, et cela, au grand jour de la publicité, avec la ratification des Eglises intéressées. Aujourd'hui, les Eglises ne se prennent plus en bloc comme autrefois; elles sont mieux connues avec leurs côtés forts et leurs côtés faibles; quoi que peuvent prétendre tels membres intéressés de la hiérarchie, ou tels moines n'ayant jamais consulté d'autres bibliothèques que celle de leur couvent, les Eglises aujourd'hui ne comptent plus, devant le monde savant, que pour ce qu'elles valent réellement; et la valeur réelle d'une Eglise n'est plus, ni le nombre toujours trompeur de ses prétendus adhérents, ni la richesse qu'elle manipule, mais seulement sa vie religieuse, ses actes religieux, la science de ses théologiens, la sainteté de ses pasteurs.

Bref, nous avons actuellement une vue plus claire et plus exacte des questions, des choses, des personnes et des Eglises; c'est dans cette lumière nouvelle, dans cette connaissance plus

exacte de la réalité que se forment les jugements nouveaux. Ceux qui n'ont rien appris et ne veulent rien apprendre sont condamnés à périr dans leur torpeur ; ceux qui s'obstinent à ne regarder le monde qu'à travers leurs lunettes de couleur et seulement dans l'encognure de leur cloître ou de leur sacristie, se condamnent eux-mêmes à n'être plus écoutés. De même les succès de circonstances, de méprises, de quiproquos, de mots, de nombre, de diplomatie ecclésiastique, ne sont que des succès éphémères qui ne trompent personne. Le seul succès digne de Dieu, de la religion, de l'Eglise, c'est le succès fondé sur la vérité démontrée. Ce qui doit triompher, ce n'est pas telle ou telle Eglise, c'est Dieu, c'est le Christ, c'est le christianisme, c'est la vérité : et c'est dans cette vérité divine, crue partout, toujours et par tous, que tous se sentent uns et que toutes les Eglises chrétiennes, quelles que soient les variétés de leurs formes, ne peuvent être qu'une seule Eglise.

Nous ne nous lasserons pas de répéter à ceux de nos frères d'Orient qui s'obstinent à retarder l'union, qu'ils doivent plus que jamais chercher à comprendre la situation actuelle et les événements actuels, en Europe et dans le monde entier. Ces événements sont pleins d'une lumière éclatante, et bien aveugles seraient ceux qui ne la verraient pas. De même que le vaste organisme européen s'ébranle de plus en plus pour faire place à un état de choses nouveau ; que chaque nation, entraînée par un irrésistible instinct de conservation, fait effort pour se donner, dans une plus grande justice et une plus grande liberté, des institutions plus parfaites, plus aptes à augmenter le bien de tous et de chacun : de même, dans le monde ecclésiastique, un nouvel ordre de choses se prépare manifestement : dans chaque Eglise, les âmes supérieures réclament une amélioration religieuse, sont avides d'une plus grande vérité, d'une théologie plus éclairée, plus scientifique, plus ouverte à la lumière des sciences. Oui, certes, plus que jamais les temps sont opportuns pour réaliser la grande réforme qui n'a cessé d'apparaître comme nécessaire, dans toutes les Eglises particulières, soit d'Occident, soit d'Orient, pour l'extension du royaume de Dieu et pour le triomphe de la vérité chrétienne sur l'irréligion grandissante. Ecoutez St. Paul : *Videte itaque fratres, quomodo caute ambuletis, non quasi insipientes, sed ut sapientes ; redimentes tempus quoniam dies mali sunt* (Eph. V, 15—16). Ecoutez surtout le Maître : *Facto vespere dicitis : Serenum erit, rubicundum est enim cœlum. Et mane : Hodie tempestas, rutilat enim triste cœlum. Faciem ergo cœli dijudicare nostis : signa autem temporum non potestis scire.* (Matth. XVI, 2—4).

E. MICHAUD.