

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Nestorius et la controverse nestorienne (*Bibliothèque de théologie historique*), Paris, G. Beauchesne, 1912, in-8°, 326 pages.

La prière pour l'unité chrétienne : Motifs spéciaux de prier pour le retour des chrétiens dissidents d'Orient à l'unité catholique, Paris, Bonne Presse, 1920, in-12, ix-356 pages.

Joseph de Maistre et l'Église gréco-russe, Paris, Bonne Presse, 1922, in-12, xviii-198 pages.

Homélieles mariales byzantines. Textes grecs édités et traduits en latin dans la *Patrologia orientalis* de R. Graffin-F. Nau, t. XVI et XIX, Paris, 1922 et 1925, 380 pages.

Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium, Paris, Letouzey et Ané, 1926-1935 ; cinq volumes in-8°, 3546 pages.

Theophanes Nicaenus : Sermo in sanctissimam Deiparam (Texte grec avec traduction latine), in-8° xxii-222 pages. (*Lateranum*, nouvelle série, t. I), Rome, 1934.

De processione Spiritus Sancti ex fontibus Revelationis et secundum Orientales dissidentes, in-8°, ni-418 pages, Rome, 1936 (*Lateranum*, iii-iv).

Le Purgatoire et les moyens de l'éviter ou le Ciel tout de suite après la mort, in-8° couronne de xvi-396 pages, Paris, 1941, P. Lethielleux.

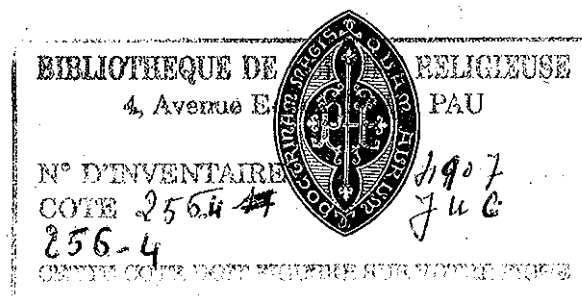
LE SCHISME BYZANTIN

APERÇU HISTORIQUE ET DOCTRINAL

PAR

MARTIN JUGIE

des Augustins de l'Assomption

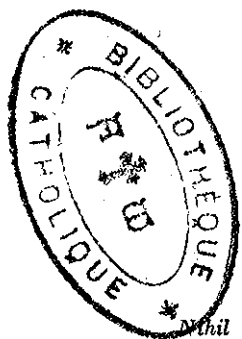


PARIS (VI^e)

P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR

10, RUE CASSETTE, 10

1941 .



Nil obstat

Chaville, le 23 novembre 1939

G. QUÉNARD,

Supérieur général des Augustins de l'Assomption

IMPRIMATUR

Lutetiae Parisiorum, die 17^o Maii 1940

V. DUPIN,
vic. gen.

AVANT-PROPOS

Composé à l'occasion du cinquième centenaire du concile unioniste de Florence, l'ouvrage que nous présentons au public constitue une vue d'ensemble complète sur le schisme byzantin depuis ses origines lointaines jusqu'à nos jours.

Dans une première partie, la plus longue, le schisme est étudié dans son développement historique. Préparé dès le IV^e siècle par l'influence de causes multiples, dissolvantes de l'unité chrétienne, mais contrecarré en même temps par des forces unionistes puissantes, dont la principale était l'action incessante des pontifes romains sur l'Église d'Orient, le mouvement centrifuge qui, après de longs siècles, aboutit à la séparation définitive de cette Église d'avec l'Église romaine, suivit une marche fort capricieuse, semée de beaucoup d'imprévus. De cette marche nous avons signalé, avec assez de détails, sans cependant en écrire l'histoire complète, les deux principales étapes, celle du IX^e siècle avec Photius, celle du XI^e, avec Michel Cérulaire, non seulement à cause de leur importance, mais aussi parce qu'un examen plus attentif des sources déjà connues et la découverte de quelques sources nouvelles en ont profondément modifié le véritable aspect, encore ignoré de nos manuels d'histoire ecclésiastique. Contrairement à l'idée qu'on en a depuis des siècles, la séparation s'est faite lentement, progressivement, tacitement dans la première moitié du XI^e siècle, à une date qu'il est encore impossible de préciser. Le coup d'éclat qui se produisit sous Michel Cérulaire ne fut que l'échec, fort grave, il est vrai, à cause des circonstances qui l'accompagnèrent, du premier essai d'union. Encore sur la fin du XI^e siècle, en 1089, on ne découvrait, dans les archives du patriarcat byzantin, aucun document officiel témoignant du fait, de la cause et de la date de la rupture, si bien que l'empe-

Cet ouvrage a été déposé, conformément aux lois en mars 1941.

L'auteur et l'éditeur réservent tous droits de traduction et de reproduction, pour tous pays.

reur Alexis Comnène demandait aux prélats byzantins de remplacer le nom du pape aux diptyques de Sainte-Sophie, en attendant que l'affaire fût tirée au clair. Près de quatre siècles durant, sous l'influence des événements politiques, ce furent des tentatives perpétuelles de réunion, dont aucune, malheureusement, ne réussit. La séparation ne devint vraiment stable et définitive que le jour où Constantinople cessa d'être la capitale d'un empire chrétien.

Ce que devint le christianisme byzantin, une fois privé de son vrai chef, le basileus, nous le disons brièvement dans le dernier chapitre de la première partie. C'est à partir de ce moment que le principe de l'autocéphalisme national, auquel le patriarcat byzantin avait dû toute sa fortune, commença à développer sans arrêt ses conséquences naturelles selon le cours des événements politiques. Les kniazes moscovites furent les premiers à réclamer la succession de Byzance. Ils se firent décerner le titre de *tsar*, équivalent de celui de *basileus*, et voulurent faire de Moscou la troisième Rome. Depuis le début du XIX^e siècle, les Romes se sont multipliées, et aujourd'hui c'est trente Églises, au lieu d'une, que le schisme byzantin peut réclamer pour ses filles. De ces Églises nous rapportons l'acte de naissance et décrivons brièvement l'état actuel.

Passant ensuite à la seconde partie de notre travail, partie avant tout doctrinale, mais toujours éclairée par l'histoire, nous examinons les conséquences du schisme sur le terrain de l'ecclésiologie. Qu'est devenue l'Église byzantine, une fois séparée de Rome, sous le rapport de l'unité, de l'infaillibilité doctrinale, de l'indépendance à l'égard de l'État, de l'activité missionnaire, de la fécondité sanctificatrice ? Telles sont les questions auxquelles on trouvera une réponse dans les chapitres qui composent cette partie. Nous y avons résumé les conclusions auxquelles nous ont mené de longues années de labeur, consacrées à l'étude de la théologie byzantine et gréco-russe, exposée dans les quatre premiers volumes de notre *Theologia Orientalium Dissidentium*. Dans cet examen, particulièrement délicat, de la nature et des effets du schisme byzantin, nous disons la vérité telle qu'elle nous est apparue,

sans chercher à la tamiser, mais aussi en nous efforçant de ne pas verser dans une apologétique de dénigrement systématique. Que nos frères séparés d'Orient, pour lesquels surtout nous avouons avoir écrit, nous pardonnent, si la lecture de ces pages les offusque ! C'est à eux-mêmes que nous en empruntons presque tout le contenu. Ils voudront bien reconnaître que, si nous faisons le procès de certaines institutions, nous ménageons le plus possible les personnes et que, dans la première partie, nous nous sommes efforcé de répartir équitablement les responsabilités dans les origines et la persistance de la rupture. Ces pages n'ont d'autre but que de solliciter leur attention et de provoquer leurs réflexions sur la véritable situation de leur Église. Qu'ils veuillent surtout remarquer ce qui est dit au chapitre final sur l'absence de toute barrière dogmatique véritable, qui pourrait empêcher leur accession à l'Église catholique romaine, dont l'autorité suprême en matière de foi et de discipline fut incontestablement reconnue par l'ancienne Église d'Orient ! Nous disons *accession* et non *retour*, car pour retourner, il faut s'être éloigné par sa faute. Or, ce n'est nullement leur cas.

La possibilité, les obstacles, les facilités de cette *accession*, de cette *réunion*, devaient, dans notre plan primitif, faire l'objet d'une troisième partie, que nous aurions intitulée : *Aperçu unioniste*. Nous avons dû renoncer au projet pour ne pas grossir démesurément le volume. Cela nous permettra, s'il plaît à Dieu, de consacrer au problème de l'union, envisagé dans toute son ampleur, une étude à part, à laquelle nous travaillons présentement.

Lyon, le 6 juillet 1939, au cinquième centenaire de la signature du décret d'union de Florence.

Le Schisme byzantin

PREMIÈRE PARTIE

APERÇU HISTORIQUE

AU T. R. P. GERVAIS QUÉNARD

ZÉLATEUR DE L'UNITÉ CHRÉTIENNE

Hommage filial

Parmi les schismes qui ont désolé l'Église d'Orient, trois surtout ont été particulièrement graves et si tenaces qu'ils persistent encore de nos jours : le schisme nestorien, le schisme monophysite et ce que nous appelons le schisme byzantin. Les deux premiers remontent au v^e siècle et groupent encore un nombre respectable d'adhérents. Si les Nestoriens sont en train de disparaître — il n'en reste plus que quelques milliers — il n'en va pas de même des Monophysites, dont le total peut être évalué à sept millions, répartis en quatre groupes principaux : l'Église copte d'Égypte, l'Église d'Abyssinie, hier encore vassale de celle-ci depuis l'époque de sa fondation au iv^e siècle, l'Église syrienne jacobite d'Antioche et ses affiliés du Malabar, l'Église arménienne dite grégorienne. Quant au schisme byzantin, qui n'apparut réalisé de fait qu'au xi^e siècle, il a été de beaucoup le plus important par le nombre des chrétiens qu'il a séparés du centre de l'unité catholique. Limité d'abord à l'empire byzantin tel qu'il existait au milieu du xi^e siècle, il s'étendit bientôt aux petites chrétientés restées catholiques des trois patriarcats orientaux d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, puis aux nouvelles Églises slaves des Balkans et de Russie, plus ou moins subordonnées au patriarche de Constantinople jusqu'au seuil des temps modernes. De nos jours, il englobe l'ensemble des Églises autocéphales de rite byzantin, qui se disent orthodoxes et que nous désignerons par l'expression commode d'Église gréco-russe. Le nombre des chrétiens de ce groupe se monte à cent cinquante millions environ.

C'est le schisme byzantin qui nous occupera uniquement dans cet ouvrage. Nous allons d'abord essayer d'esquisser à grands traits l'histoire de cette malheureuse rupture déjà presque millénaire. Il ne peut s'agir que d'une vue d'ensemble, non d'une histoire détaillée, qui exigerait plusieurs volumes. De ce schisme nous rechercherons d'abord les origines lointaines, les causes

multiples et les premières manifestations jusqu'au milieu du ix^e siècle, en même temps que nous signalerons les forces unionistes qui, au sein de l'ancienne Église byzantine, s'opposaient, durant la même période, aux tendances séparatistes et paraissaient suffisantes pour maintenir l'unité. Un chapitre spécial sera consacré au schisme photien proprement dit, prélude du schisme définitif ; un autre aux relations entre l'Église byzantine et l'Église romaine durant les cent cinquante ans qui s'écoulèrent entre la fin du schisme photien et l'entrée en scène du patriarche Michel Cérulaire. Comme ce prélat passe, non sans raison, pour l'auteur du schisme définitif, nous raconterons assez en détail les péripéties des pourparlers politico-religieux qui se déroulèrent entre Rome et Constantinople durant les années 1053-1054, pour revenir ensuite aux vues générales sur le développement progressif du schisme à partir de la fin du xi^e siècle jusqu'à nos jours.

CHAPITRE I

Les causes du schisme byzantin et ses premières manifestations jusqu'à Photius.

Comme tous les grands bouleversements sociaux ou religieux, le schisme byzantin ne s'est point produit subitement. Il a eu une préparation lointaine, due à de multiples causes, dont on découvre l'influence dès le iv^e siècle. Il convient de distinguer les causes directes, actives et vraiment efficaces, qui, de leur nature, tendaient à relâcher les liens de l'unité ecclésiastique, et les causes indirectes ou matérielles : événements, institutions, usages, tendances, manières de penser et de s'exprimer, qui par elles-mêmes n'auraient pas suffi à provoquer la rupture, mais qui l'ont facilitée indirectement en fournissant aux fauteurs du schisme des occasions et des prétextes. Les premières peuvent se ramener à trois principales : le césaropapisme des empereurs d'Orient ; l'ambition des évêques de leur capitale, Constantinople, qualifiée de Nouvelle Rome ; les antipathies ethniques entre Grecs et Latins, unies à l'orgueil national et aux rivalités politiques. Les secondes se laissent également grouper sous trois chefs : 1^o l'organisation hiérarchique de l'Église sur le modèle de l'organisation civile de l'empire romain aboutissant à la constitution de cinq grands centres de juridiction appelés patriarchats à partir de Justinien ; 2^o la diversité des langues et l'ignorance réciproque qui en a été le résultat ; 3^o l'évolution autonome des deux Églises, la grecque et la latine, à partir du iv^e siècle, dans le triple domaine de la spéculation théologique, des rites liturgiques et de la discipline canonique. Il convient d'examiner à part chacun de ces éléments. Commençons par les causes génératrices de l'esprit de schisme.

I. Le césaropapisme.

Le césaropapisme, comme le mot l'indique, c'est César, c'est l'État ou le pouvoir civil en général se substituant au pape dans le gouvernement suprême de l'Église ; c'est l'État totalitaire s'adjuvant un pouvoir absolu aussi bien sur le sacré que sur le profane, sur le spirituel que sur le temporel, ignorant pratique-

ment la distinction du pouvoir civil et du pouvoir spirituel, ou tout au moins subordonnant celui-ci à celui-là.

L'empire païen était césaropapique dans toute la plénitude du terme. La distinction des deux pouvoirs lui était inconnue. L'empereur païen, qualifié de *summus pontifex*, possédait à la fois la plénitude du sacerdoce et la plénitude du pouvoir sur le clergé et les choses sacrées. Ce césaropapisme absolu est incompatible avec la religion chrétienne, où nous trouvons une hiérarchie investie de pouvoirs liturgiques spéciaux, qui ne sauraient appartenir à un laïc, ce laïc fût-il revêtu de l'autorité suprême dans l'ordre civil. Un chef d'État chrétien ne saurait être souverain pontife, parce qu'il lui manquera toujours le pouvoir d'ordre. Mais il pourra usurper le rôle du pape dans l'Église catholique. Ce n'est pas, en effet, par le pouvoir d'ordre que le pape se distingue des autres évêques et leur est supérieur ; c'est par le pouvoir de juridiction pris dans sa plus large acception et comprenant le pouvoir de légiférer, de gouverner et d'enseigner. C'est ce pouvoir que César peut usurper et qu'il s'est, en fait, bien souvent adjugé, une fois qu'il est devenu chrétien. C'est pourquoi le terme de *césaropapisme* désigne bien les intrusions que se sont permises dans les affaires ecclésiastiques beaucoup de souverains chrétiens, aussi bien en Occident qu'en Orient.

Mais c'est surtout en Orient que le césaropapisme s'est donné libre carrière, et cela dès le iv^e siècle, au lendemain même du jour où Constantin s'est déclaré protecteur de la religion chrétienne. Au dire d'Eusèbe de Césarée, cet empereur manifesta d'abord, en fait de politique religieuse, les dispositions les plus sages et les plus rassurantes. Il avait sans doute l'intention de ne s'immiscer en rien dans les affaires purement ecclésiastiques lorsque, s'adressant à des évêques, il leur avait dit : « Vous autres, vous serez les évêques de ceux qui appartiennent à l'Église ; moi, je serai l'évêque de ceux qui sont en dehors d'elle, ayant reçu mission de Dieu pour cela¹. » Mais ce bon mouvement ne durera pas. Dès la fin de l'année 313, nous le voyons commencer à faire l'évêque du dedans, en usurpant une fonction proprement papale, celle de juge en dernière instance dans un conflit purement ecclésiastique.

1. « Ἀλλ' ὑμεῖς μὲν τῶν εἰσὼ τῆς Ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ Θεοῦ καθιστάμενος ἐπίσκοπος ἂν εἴην. » *De vita Constantini*, I. IV, c. xxiv, P. G., t. XX, col. 1172. Ces paroles sont souvent traduites à contresens, comme si Constantin avait voulu se proclamer « l'évêque du dehors », c'est-à-dire se charger des affaires temporelles de l'Église, de « la police ecclésiastique », laissant aux évêques du dedans, aux vrais évêques, le soin des choses strictement religieuses. Le contexte répugne à ce sens. En fait, Constantin qui n'était pas encore de l'Église — il n'y entra qu'à son lit de mort — voulait parler de ses sujets encore païens, comme l'indique la suite du texte d'Eusèbe : « Conformant sa conduite à ses paroles, il surveillait tous ses sujets et les exhortait de tout son pouvoir à embrasser la vraie religion (littéralement : la vie conforme à la piété). »

Un concile romain tenu en octobre 313 a condamné les Donatistes. Si nous étions encore dans la période des trois premiers siècles, durant laquelle le pouvoir impérial ne connaissait l'Église que pour la persécuter de temps en temps, la cause serait finie, puisque l'Église romaine, centre de l'unité, a parlé. Mais voici que les schismatiques s'avisent d'en appeler à l'empereur, devenu sinon chrétien lui-même — il ne sera baptisé qu'à son lit de mort — du moins protecteur des chrétiens. Si Constantin avait tenu sa parole de ne pas se mêler de ce qui ne le regardait pas, il aurait rejeté le pourvoi des Donatistes. Mais il eut la maladresse de l'accepter. C'était par le fait se substituer au pape. Ce premier pas dans la voie du césaropapisme fut bientôt suivi d'autres. Voilà que le souverain prend sur lui de convoquer le concile d'Arles, en 314, pour donner aux Donatistes de nouveaux juges. Convoquer les conciles pour des affaires majeures intéressant la foi et la paix de l'Église, voilà un privilège papal que le premier empereur chrétien a tôt fait de s'adjuger, alors même qu'il n'est pas encore baptisé. Et il continuera ainsi pendant tout son règne. Il deviendra bientôt l'instrument docile des prélats de cour favorables à l'hérésie arienne et groupés autour d'Eusèbe de Nicomédie. Après avoir convoqué le concile de Nicée — de quel droit ? — après en avoir approuvé la définition et la condamnation contre Arius et ses partisans, il se donnera bientôt à lui-même des démentis retentissants, car ce nouveau pape se distingue par sa versatilité, même en matière dogmatique. Au moment où il disparaît, il est devenu le jouet de l'oligarchie arienne. Il a pris la place de l'évêque de Rome dans le gouvernement général de l'Église. Comme l'a écrit P. Batiffol, « le catholicisme a le droit de lui tenir rigueur d'avoir traité comme inexistante la primauté de l'évêque de Rome, de s'être laissé endoctriner par l'oligarchie arienne, comme si elle avait eu quelque titre à parler au nom du catholicisme et à le régenter¹. »

L'exemple funeste donné par le premier empereur chrétien fut suivi par ses successeurs, surtout par ceux qui gouvernèrent la partie orientale de l'empire, après la division de celui-ci en deux moitiés. Ces empereurs d'Orient poussèrent à l'extrême leur intrusion dans le domaine religieux et agirent en vrais chefs visibles de la partie de l'Église comprise dans les limites de leur territoire. Ils se mêlèrent de tout, du dogme comme de la discipline et quelquefois de la liturgie, de la convocation des conciles comme de l'élection des évêques, spécialement des évêques des grands sièges. Les évêques prirent l'habitude de s'adresser à eux pour leurs affaires et leurs conflits et ne songèrent à s'adresser à l'évêque de Rome que lorsqu'ils les eurent contre eux. Il est remarquable, par exemple, que saint Athanase, déposé par le concile

1. *La paix constantinienne et le catholicisme*, 4^e édit., Paris, 1929, p. 394.

de Tyr en 335, on ait appelé d'abord à l'empereur et ne se soit tourné vers Rome qu'après que ses ennemis eux-mêmes y avaient eu recours pour mieux le perdre. Nestorius est-il menacé d'une condamnation romaine ? Il écarte le coup en faisant convoquer par l'empereur un concile œcuménique pour juger sa cause. Profitant de cette situation anormale, les intrigants de tout genre, les hérétiques plus ou moins dissimulés font la cour à l'autocrate, gagnent sa faveur et par lui passent par dessus tous les canons, par dessus même les définitions des conciles œcuméniques et font promulguer leurs opinions hérétiques comme l'orthodoxie officielle, que tout le monde doit accepter sous peine de déposition, d'exil et quelquefois de mort. Ici, c'est toute l'histoire de l'arianisme, toute celle des grandes controverses christologiques des v^e, vi^e et vii^e siècles, puis celle des persécutions iconoclastes, qu'il faudrait faire pour donner une idée des audaces du Césaropapisme byzantin. Deux empereurs surtout sont représentatifs du système : Constance II (337-369), conduisant les évêques de concile en concile, leur faisant souscrire formules sur formules et répondant aux évêques du synode de Milan (355), qui refusaient de signer la déposition d'Athanase comme anticanonique : « Ma volonté à moi est un canon : Obéissez, ou l'exil¹ » ; et Justinien I^{er} légiférant par ses innombrables nouvelles sur tout l'ensemble de la vie ecclésiastique, soumettant le pape Vigile à mille violences pour lui faire condamner les Trois Chapitres et finissant tristement par la promulgation du décret qui imposait à tous ses sujets l'hérésie de Julien d'Halicarnasse.

Il est vrai que le Césaropapisme impérial servit souvent les intérêts de l'Église. Il s'appliqua à ruiner le paganisme, à doter la religion nouvelle de biens temporels et de privilèges. Quelques-unes de ses immixtions furent heureuses pour le vrai catholicisme, si bien qu'à côté de l'histoire de ses méfaits, on pourrait écrire celle de ses services. Mais tout compte fait, mise à part la question de principe, les méfaits l'emportèrent de beaucoup sur les avantages. Du point de vue de l'unité de l'Église, il produisit trois effets désastreux : la nationalisation de l'Église, l'asservissement du clergé, l'hostilité sourde ou déclarée à l'égard des papes, qui furent souvent obligés de repousser ses attentats ou de s'opposer à ses prétentions.

Dès le iv^e siècle, les agissements Césaropapiques des empereurs d'Orient tendent à isoler l'Église grecque de l'Église latine et renforcent un penchant à l'autonomie qui s'était déjà manifesté à plusieurs reprises pendant les trois premiers siècles. Le christianisme oriental revêt un caractère ethnique très marqué. Il parle grec et ne connaît rien en dehors de ce qui est grec. Ce caractère

1. ATHANASE, *Hist. Arianorum*, 33 : ἀλλ' ὅπερ ἐγὼ βούλομαι, τοῦτο κανὼν νομιζέσθω.

s'accentua après la disparition de l'empire d'Occident et son invasion par les barbares. Avec Justinien, qui reconquit une partie de l'ancien empire occidental, il y eut bien une petite réaction dans le sens universaliste et catholique. Au cinquième concile œcuménique, à la troisième session, on proclama docteurs de l'Église universelle, à côté des grands noms de la patristique grecque, les Latins Hilaire, Ambroise, Augustin et Léon¹. Mais cette réaction ne dura pas. Les Pères latins furent bientôt complètement oubliés. A partir d'Héraclius, ce fut l'hellénisation complète de l'empire comme de l'Église. Celle-ci, étant en fait dominée par le basileus, fait corps avec lui. C'est lui qui lui impose par la force ses décrets dogmatiques, qui expriment souvent l'hérésie, ou du moins, la favorisent, si bien que les dissidents de l'orthodoxie officielle donnent le sobriquet de *Melkites*, c'est-à-dire d'*Impériaux*, aux chrétiens qui la professent. Cette nationalisation de l'Église byzantine fait déjà prévoir le schisme comme une conséquence inéluctable pour le jour prochain où les évêques de Rome devront, par suite des circonstances, demander aide et protection aux nouveaux maîtres de l'Occident et esquisseront en leur faveur un rétablissement de l'ancien empire d'Occident. Cet acte sera considéré par les basileis comme une véritable trahison et l'idée catholique ne surnagera pas longtemps, en Orient, au-dessus des rivalités politiques qui mettront le nouvel empire rétabli par les papes continuellement aux prises avec les souverains de Byzance.

Une autre conséquence lamentable du Césaropapisme fut l'asservissement de la hiérarchie ecclésiastique aux volontés des empereurs. Ce mal, l'Église grecque n'est pas la seule à l'avoir connu. Il a sévi aussi trop souvent et durement dans la chrétienté occidentale, et l'on sait les longues luttes du sacerdoce et de l'empire pendant tout le Moyen Âge, sans parler de celles des temps modernes. Mais à la différence de l'Église d'Occident qui, en dépit d'éclipses passagères, a trouvé dans les papes d'intrépides défenseurs de son indépendance, l'Église byzantine a eu trop peu de lutteurs, bien qu'elle n'en ait pas manqué complètement. En général, l'épiscopat oriental s'est montré fort docile aux fantaisies dogmatiques et aux hérésies politiques de ses basileis. On peut dire à sa décharge, qu'en bien des cas il s'agissait plus de terminologie et de logomachies que d'hérésies de fond, plus de réticences calculées que d'affirmations positivement hétérodoxes, et cela dans le but d'aplanir aux dissidents monophysites la voie du retour à l'orthodoxie. Il est quand même déplorable que les prélats byzantins en soient venus à dire communément avec le patriarche Ménas, au synode de Constantinople de 536, *que rien ne doit se*

1. MANSI, *Coll. concil.*, t. IX, col. 201-202.

faire dans l'Église sans l'assentiment et l'ordre de l'empereur¹. Avant lui, au peuple demandant l'institution d'une solennité pour commémorer le concile de Chalcédoine, le patriarche Jean II (518-520) avait répondu que pareille fête ne pouvait être établie sans le consentement préalable de l'empereur². Aussi voyons-nous l'épiscopat oriental souscrire en masse aux décrets dogmatiques des empereurs. Sans parler des scandales des conciliabules ariens, qu'on se rappelle la défection des évêques devant Dioscore au Brigandage d'Éphèse, les 500 signatures données à l'*Encyclique* de Basiliens, la publication de l'*Hénotique* de Zénon dans tous les patriarcats orientaux, l'affaire des Trois Chapitres, les conciles monothélites de 638 et 639 approuvant l'*Echèse*, celui de 712 pliant devant Philippique, enfin le grand synode iconoclaste de Hiéria, en 754, auquel participèrent 338 évêques. Ce qui montre bien que les empereurs commandent en maîtres à l'Église byzantine même quand il s'agit de questions doctrinales, c'est que les hérésies et les schismes qu'ils ont provoqués par leurs décrets dogmatiques prennent fin aussi par leur initiative. Un concile œcuménique, auquel est invité le pape par le basileus et le patriarche, vient régulièrement terminer le conflit, et les évêques byzantins retournent à l'orthodoxie avec la même unanimité qu'ils avaient manifestée à s'engager dans le schisme et l'hérésie.

Mais pourquoi y a-t-il schisme et hérésie ? C'est parce que l'évêque de Rome, centre de l'unité, résiste aux tout-puissants autocrates, lorsque les intérêts supérieurs de la foi sont en jeu. Certes les papes de ces premiers siècles ne peuvent être accusés d'intransigeance brouillonne. Ils se sont montrés fort patients et accommodants à l'égard de ceux qui usurpaient leurs droits supérieurs dans le gouvernement de l'Église. Ils ont manœuvré aussi bien qu'ils ont pu pour éviter les conflits ouverts, ont tourné les difficultés, ont cédé en toute circonstance où leur conscience leur permettait de le faire. Mais il y a eu des cas où ils ont dû répéter le *Non possumus* de saint Pierre. C'est alors que la fureur des autocrates s'est tournée contre eux. Aux IV^e et V^e siècles, grâce à la sagesse des empereurs d'Occident, les évêques de Rome, sauf le pape Libère, ont échappé aux sévices des basileis orientaux. Durant le schisme d'Acace, Rome n'est plus au pouvoir de ces derniers. Mais dès que Justinien a reconquis l'Italie, les conflits ne tardent pas à éclater. Les papes Silvere, Vigile, Martin I^{er} sont arrachés violemment de leur siège et soumis à d'odieux traitements, parce qu'ils refusent de plier devant la volonté impériale.

1. καὶ προσήκει μηδὲν τῶν ἐν τῇ ἀγιωτάτῃ Ἐκκλησίᾳ κινουμένων παρὰ γνώμην τοῦ βασιλέως καὶ κέλευσιν γενέσθαι. MANSI, *op. cit.*, t. VIII, col. 970.

2. Cf. S. SALAVILLE, *La fête du concile de Nicée et les fêtes des conciles*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXIV (1925), p. 457, 460.

D'autres n'évitent un sort pareil que grâce à l'impuissance de leurs bourreaux à se faire obéir. Que font alors ceux-ci ? Ils favorisent l'ambition du patriarche byzantin, qui est tout à leur dévotion, et l'associent à l'exercice de la primauté ecclésiastique qu'ils ont usurpée. Ils soutiennent en sous-main, et quelquefois ouvertement, des prélats italiens en rupture de soumission envers le Saint-Siège. C'est ainsi que l'empereur Constant II prend fait et cause pour l'archevêque de Ravenne Maurus, qui est allé jusqu'à excommunier le pape saint Vitalien, et par un décret du 1^{er} mars 666 ordonne que les archevêques de Ravenne seront pour toujours exemptés de la dépendance de tout supérieur ecclésiastique, y compris le patriarche de l'ancienne Rome¹. De même, en 732, Léon l'Isaurien, ne pouvant assouvir autrement sa vengeance contre le pape saint Grégoire III, qui a condamné l'iconoclasme au synode romain de novembre 731, enlève par décret tout l'Illyricum oriental et les diocèses de l'Italie byzantine au patriarcat romain pour les incorporer au patriarcat byzantin.

Aussi, voyez le triste bilan du Césaropapisme pour la période allant de la mort de Constantin (337) à la fête de l'Orthodoxie, qui marque la fin des persécutions iconoclastes (11 mars 843). Pour une période de 506 ans, nous ne trouvons pas moins de 217 années pendant lesquelles l'Église byzantine fut en rupture ouverte avec l'Église romaine. Ces années de séparation se répartissent sur sept schismes, qui ont préludé au schisme définitif et y ont préparé les esprits². Si, en dehors des séparations officielles, on voulait compter les mésententes passagères, par exemple celle qui a trait au schisme d'Antioche, dû, il est vrai, aux prélats et non directement aux empereurs, les années de séparation entre l'Orient et l'Occident augmenteraient encore³.

1. PARGOIRE, *L'Église byzantine de 527 à 847*, p. 196-197.

2. Voici la liste de ces schismes : 1° Le schisme arien, défendu par Constant II et Valens, de 343 à 379 ; 2° Le schisme occasionné par l'injuste condamnation de saint Jean Chrysostome avec l'appui des empereurs Arcadius et Théodose II, de 404 à 415 ; 3° Le schisme d'Acace, sous les empereurs Zénon et Anastase, de 484 à 519 ; 4° Le schisme à propos du monothélisme sous Héraclius, Héracléon, Constant II et Constantin VI Pogonat, de 640 à 681 ; 5° La première persécution iconoclaste, commencée par Léon III l'Isaurien et continuée par ses successeurs Constantin Copronyme, Léon IV et Constantin VI, de 726 à 787 ; 6° La rupture occasionnée par l'union adultère contractée par Constantin VI : le patriarche Nicéphore s'abstient pendant cinq ans, de 806 à 811, de communiquer avec Rome, à cause de cette affaire (Cf. PARGOIRE, *op. cit.*, p. 296) ; 7° Le second schisme iconoclaste, sous les empereurs Michel Rhangabé, Léon l'Arménien, Michel le Bègue et Théophile, de 815 à 843.

3. Cf. L. DUCHESNE, *Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées*, Paris, 1905, p. 164-165, qui fait un calcul un peu différent des années de schisme en partant de l'année 323 et en s'arrêtant au II^e concile de Nicée en 787 : pour cette période de 464 ans, il compte 203 ans de schisme.

II. L'ambition des patriarches de Constantinople.

A côté du césaropapisme des empereurs, à qui revient sans conteste la responsabilité principale dans la préparation du schisme, il faut placer parmi les éléments dissolvants de l'unité ecclésiastique dans les premiers siècles, l'ambition des évêques de Byzance, décorée par Constantin du titre de *Nouvelle Rome*, lorsqu'il fit de cette ville la nouvelle capitale de l'empire romain en 324. Ce titre de *Nouvelle Rome* semble avoir agi sur les évêques de cette ville à la manière d'une idée fixe. Il résume bien, en tout cas, le programme qu'ils ont cherché à réaliser avec une ténacité et un esprit de suite remarquables. Se rendre égaux, dans la mesure du possible, à l'évêque de Rome, tel a été leur rêve.

L'entreprise sans doute était ardue. Elle était même absolument irréalisable du point de vue de la foi catholique. Il avait été loisible à Constantin de faire de la ville à laquelle il a laissé son nom une nouvelle Rome dans l'ordre civil, de lui donner un éclat terrestre pareil à celui de l'ancienne capitale des bords du Tibre. Mais ce que ni lui, ni personne ne pouvait réaliser, c'était d'égaliser Byzance à Rome dans l'ordre ecclésiastique. Rome, en effet, avait reçu de l'apôtre Pierre, prince des Apôtres, un titre incommunicable et inaliénable de grandeur dans le domaine religieux. En y fixant pour toujours son siège, cet apôtre en avait fait la capitale du royaume de Dieu sur la terre, c'est-à-dire de l'Église catholique, dont il était le chef suprême par sa primauté. Cette primauté, avec les privilèges qu'elle entraîne, il l'avait laissée en héritage à ses successeurs sur le siège de cette ville. Tel est le fait dont témoigne la tradition des premiers siècles, malgré certaines voix passagèrement discordantes et inspirées par la passion. Ce fait, les évêques de la nouvelle Rome ne l'ignoraient pas, et ils ne firent pas difficulté de le confesser en certaines circonstances particulièrement solennelles. Mais sans prétendre, pendant la période qui nous occupe, à la primauté universelle, ils ont essayé de conquérir pour leur siège tous les privilèges qui pouvaient leur donner un air d'égalité avec le pontife romain. Dans la poursuite de ce but, ils ont trouvé dans les empereurs des auxiliaires naturels. Ceux-ci, s'étant arrogé en fait une primauté usurpée sur l'Église orientale, ont associé à l'exercice de cette primauté les évêques de leur capitale et ont appuyé, dans les conciles, leurs efforts pour grandir leur siège. C'était en même temps pour eux le moyen de contrebalancer l'autorité du primat légitime, qui résidait dans la Vieille Rome et dont la voix importune contrecarrait souvent leur politique religieuse.

Il faudrait ici entrer dans les détails et raconter par quels moyens et par quelles étapes successives l'évêché de Byzance, dont le premier titulaire sûrement attesté ne remonte pas au-delà

du début du iv^e siècle, est devenu, d'humble suffragant de la métropole d'Héraclée de Thrace, le plus puissant patriarcat de l'Orient. Moins d'un siècle a suffi à cette ascension. Commencée au concile de Constantinople de 381, qui marque la fin de la controverse arienne, elle est arrivée à son terme au concile de Chalcedoine de 451, qui l'a consacrée par ses canons. Esquignons-en les principales étapes¹.

1. Le principe des revendications byzantines.

Le 28^e canon du concile de Chalcedoine.

Rappelons tout d'abord le principe que, fort habilement, les évêques de la Nouvelle Rome ont mis en avant pour atteindre leur but. Ce principe n'est autre que celui qui a été généralement appliqué dans l'organisation hiérarchique de l'Église, en Orient, surtout à partir du iv^e siècle : « Le rang des évêchés dans la hiérarchie est déterminé par le rang civil des villes dont ils portent le titre. L'organisation ecclésiastique copie l'organisation civile. » Plusieurs canons de conciles orientaux (le 9^e canon du synode d'Antioche de 341, le 34^e canon apostolique, les canons 12^e et 17^e de Chalcedoine, le 38^e canon *in Trullo*) consacrent ce principe et quelques-uns ajoutent expressément que, si une ville subit quelque changement sur l'échelle de la hiérarchie civile, par exemple si elle devient métropole d'une province ou cesse de l'être, le changement affectera aussi le rang du siège épiscopal du lieu. On devine tout le profit que les évêques de la nouvelle Rome pouvaient tirer de cette règle pour se hausser à la hauteur du pontife romain. Ils n'avaient qu'à en faire l'application au siège de l'ancienne Rome en passant sous silence, sans la nier évidemment, la véritable raison de la prééminence de ce siège, c'est-à-dire la succession apostolique de Pierre, prince des Apôtres. Ils n'y manquèrent pas et raisonnèrent ainsi : Parce que Rome était la capitale de l'empire, on a reconnu et l'on continue d'attribuer le premier rang, avec des privilèges spéciaux, à l'évêque de cette ville. Comme Constantinople est devenue une nouvelle Rome, siège de l'empereur et du Sénat, l'évêque de cette ville doit occuper le second rang après celui de l'ancienne Rome et recevoir des privilèges identiques. Pour obtenir le premier rang parmi les prélats orientaux et des droits supérieurs de juridiction, l'évêque de Constantinople ne pouvait faire valoir que ce titre séculier de nouvelle capitale de l'empire. Pour qu'il fût valable, il n'y avait qu'à supposer un précédent et affirmer audacieusement qu'on reconnaissait à l'évêque de Rome la première place dans la hié-

1. Pour les détails, voir les articles du *Dictionnaire de théologie catholique*. VACANT-AMANN : *Constantinople (Église de)*, t. III, col. 1321-1335 (S. Vailhé) et *Patriarcats*, t. XI, col. 2253-2293 (P. Vancourt).

rarchie avec d'autres privilèges, en considération du rang de capitale de sa ville épiscopale. On ne recula pas devant cette manœuvre.

La manœuvre se dessine déjà dans le 3^e canon du concile de Constantinople de 381 ainsi conçu : « L'évêque de Constantinople a la *primauté d'honneur* après l'évêque de Rome, parce que Constantinople est une nouvelle Rome¹. » Elle s'affiche ouvertement dans le 28^e canon du concile de Chalcédoine, que les rédacteurs présentèrent comme une simple répétition du canon précédent. Il faut mettre sous les yeux du lecteur le texte intégral de ce 28^e canon, vu son importance capitale dans l'histoire du schisme :

« Suivant en tout les décrets des saints Pères et connaissant le canon des cent cinquante Pères très amis de Dieu qui vient d'être lu², nous décrétons aussi et votons la même chose au sujet des prérogatives de la très sainte Église de Constantinople, la nouvelle Rome. C'est à bon droit, en effet, que les Pères ont reconnu et reconnaissent³ au siège de l'ancienne Rome la première place (ou les privilèges dont elle jouit), parce que cette ville est le séjour de l'empereur. Mais par la même considération, les cent cinquante Pères très aimés de Dieu ont accordé des privilèges équivalents⁴ au siège très saint de la nouvelle Rome, estimant avec raison que la ville honorée de la présence de l'empereur et du Sénat et jouissant [dans l'ordre civil] de prérogatives égales à celles de l'ancienne Rome impériale, doit aussi monter en dignité dans les affaires ecclésiastiques, tenant le second rang après elle. En conséquence, les métropolitains seulement (non les évêques) des diocèses de Pont, d'Asie et de Thrace et, de plus, les évêques qui se trouvent dans les régions barbares rattachées à ces diocèses, seront ordonnés par le susdit très saint siège de la très sainte Église de Constantinople, c'est-à-dire que chaque métropolitain des susdits diocèses

1. Τὸ πρεσβεία τῆς τιμῆς : mot à mot : les prérogatives de l'honneur, le droit de préséance, la première place.

2. Il s'agit du 3^e canon du concile de Constantinople de 381.

3. Le texte grec porte : ἀποδεδόκασι τὰ πρεσβεία. Le verbe ἀποδίδωμι signifie dans son sens premier : donner à quelqu'un ce qui lui est dû, reconnaître ses droits. En grec classique, le parfait indique proprement un état permanent, qui a été pleinement réalisé dans le passé et qui persévère dans le présent. Il s'oppose à l'aoriste, qui marque simplement un fait historique qui a eu lieu dans le passé. On traduit habituellement ἀποδεδόκασι par le passé historique. Les traductions latines portent : tribuerunt. Il est permis de se demander s'il faut prendre ici ce parfait dans le sens classique. Cela faciliterait l'exégèse du canon et en changerait la perspective.

4. τὰ ἴσα πρεσβεία ἀπένευμαν : Alors que le verbe ἀποδίδωμι signifie : accorder, rendre à quelqu'un ce qui lui est dû, ἀπένευω implique l'idée d'une donation, d'une largesse, d'une distribution. Alors que le parfait ἀποδεδόκασι indiquerait un usage reçu, permanent, depuis longtemps établi, l'aoriste ἀπένευμαν nous reporterait simplement à un geste passé. Mais peut-on faire cas de ces différences en plein v^e siècle, alors que depuis longtemps l'usage de la langue commune ou κοινή a bouleversé la signification respective du parfait et de l'aoriste ?

ordonnera les évêques de sa province avec le concours des évêques suffragants, comme il est prescrit par les saints canons, tandis que, comme il a été dit, les métropolitains des diocèses indiqués seront ordonnés par l'archevêque de Constantinople, après que l'élection régulière et conforme à la coutume lui aura été notifiée¹. »

Ce texte, d'une rédaction laborieuse, appelle de nombreuses remarques, car il est loin d'être la clarté même.

Notons, tout d'abord que, du point de vue juridique, ce canon est nul et ne saurait être considéré comme un décret vraiment authentique de tout le concile de Chalcédoine. Il ne fut signé, en effet, que par 200 évêques environ sur plus de 500 que compta le concile, dans une session (la 15^e, 31 octobre 451) à laquelle n'assistèrent ni les légats romains, présidents du concile, ni les commissaires impériaux. Le lendemain, à la 16^e session, les légats romains protestèrent énergiquement contre ce décret et exigèrent que leur protestation fût insérée aux actes. De plus, le pape saint Léon, malgré les sollicitations pressantes des signataires, de l'empereur Marcien, du patriarche de Constantinople Anatole, le rejeta et l'abrogea expressément². Ces protestations obtinrent leur effet, au moins sur le moment, et les premières collections canoniques orientales omettent le 28^e canon de Chalcédoine. Dans la pratique, cependant, comme nous le verrons plus loin, empereurs et patriarches ne tinrent aucun compte des condamnations romaines.

Remarquons ensuite la différence qui existe entre le 3^e canon des cent cinquante Pères de Constantinople et le présent décret. A en croire leurs auteurs, celui-ci ne serait que la répétition de celui-là. Ils se défendent de vouloir innover et se couvrent de l'autorité de leurs devanciers. Mais leur affirmation ne résiste pas à l'examen. Le 3^e canon du concile de Constantinople ne parlait que d'une simple *préséance honorifique* pour l'évêque de la nouvelle Rome (τὰ πρεσβεία τῆς τιμῆς). Le canon chalcédonien supprime les mots τῆς τιμῆς et laisse suffisamment entendre par sa finale qu'il s'agit d'octroyer à l'évêque de la capitale autre chose qu'une préséance ou de vains titres, rien moins que la juridiction supérieure sur les provinces ecclésiastiques de trois diocèses entiers et sur les évêchés sis en terre barbare. Il va plus loin ; il pousse l'audace jusqu'à demander des *prérogatives égales* à celles du siège romain. Enfin, il ose exprimer tout haut ce que le 3^e canon ne faisait qu'insinuer discrètement : Les Pères ont accordé au siège de l'ancienne Rome la première place, parce que cette ville est le siège de l'empereur, la capitale de l'empire.

Arrêtons-nous ici pour nous demander quels sont les Pères qui

1. MANSI, op. cit., t. VII, ocl. 369.

2. In irritum mittimus et per auctoritatem beati Petri apostoli, generali prorsus definitione cassamus. Epist. CV ad Pulcheriam augustam, P. L., t. LIV, col. 1000. Cf. l'article Léon I^{er} (saint), du Dictionnaire de théologie catholique (P. Batiffol), t. IX, col. 260-267.

ont déferé et continuent d'accorder le premier rang à l'évêque de l'ancienne Rome. D'après la traduction que nous avons adoptée, ces Pères ne peuvent être que les évêques de la catholicité dans le passé et les évêques du concile de Chalcédoine dans le présent. Les rédacteurs du 28^e canon paraissent affirmer ici le fait que le siège de l'ancienne Rome occupe la première place dans la hiérarchie, qu'on lui a toujours reconnu ce droit et que personne ne le lui conteste dans le présent. Ce droit, disent-ils, lui est attribué *à juste titre*, parce que l'ancienne Rome est la ville de l'empereur.

Quant au mot grec « τὰ πρεσβεία », que nous avons rendu par *le premier rang, la première place*, il désigne étymologiquement toute marque d'honneur, tout présent accordé au plus âgé, puis un privilège d'héritage par droit d'aînesse. Il a pris ensuite le sens général de prérogative, de droit obtenu par privilège. C'est cette signification générale qu'il retient dans le langage canonique de la période patristique, comme il ressort de plusieurs documents et des actes mêmes du concile de Chalcédoine¹. Dans le texte du canon qui nous occupe, il signifie sans doute la première place, la primauté de préséance, mais il a aussi le sens de *prérogatives, privilèges*, et l'on est obligé de recourir à cette dernière signification pour traduire « τὰ ἴσα πρεσβεία », ces *prérogatives égales* que l'on réclame pour le siège de la nouvelle Rome. Il faut avouer que le sens de cette expression dans le canon est embarrassé, manque de netteté, tout comme la pensée des rédacteurs manquait de droiture. Si nous nous référons aux documents contemporains insérés dans les actes du concile pour le préciser, nous nous heurtons également à des difficultés. Dans la lettre qu'ils écrivent au pape pour lui demander d'approuver leur décret, les Pères du concile ne parlent que d'une préséance honorifique, qu'ils distinguent nettement du droit de haute juridiction sur les diocèses de Thrace, d'Asie et de Pont, alors que dans le canon cette juridiction est présentée comme une sorte de conséquence de la préséance en question². Il est vrai que dans cette lettre les Pères n'emploient pas l'expression « τὰ ἴσα πρεσβεία », c'est-à-dire *droits égaux*, mais seulement « τὰ πρεσβεία », c'est-à-dire le premier rang après Rome³. Dans la lettre qu'il adresse au pape à la même occasion, le patriarche Anatole sépare aussi très nettement le droit de préséance des privilèges juridictionnels et il se garde bien de demander des privilèges *égaux*, mais simplement *des privilèges*⁴.

1. Dans son sixième canon, le premier concile de Nicée demande que les Eglises conservent les privilèges déjà acquis : τὰ πρεσβεία σφύρασαι ταῖς Ἐκκλησίαις. Voir plus loin des exemples tirés des actes du concile de Chalcédoine.

2. *Epist. ad Leonem papam* (xcviii), P. L., t. LIV, col. 958 A : τὰ πρεσβεία τὸν Κωνσταντινουπόλεως ἔχει, δεύτερον τεταγμένον.

3. L'omission de τὰ ἴσα dans la lettre adressée au pape est remarquable. On voit le jeu des Orientaux et l'équivoque qui se cache sous le mot de πρεσβεία.

4. *Epist. ad Leonem papam* (ci), P. L., t. cit., col. 982 B : τὴν τιμὴν καὶ τὰ πρεσβεία μετὰ τὸν Ῥώμης.

Pour l'empereur Marcien, dans une lettre à saint Léon, tout se réduit à une simple préséance¹. Au fond, ce que l'on demande pour l'évêque de Constantinople, c'est d'abord la préséance sur tous les autres évêques d'Orient et d'Occident et qu'il vienne immédiatement après l'évêque de Rome ; c'est ensuite qu'on lui reconnaisse en droit ce qu'il a déjà usurpé en fait, c'est-à-dire la juridiction supérieure sur les trois diocèses de Thrace, d'Asie et de Pont et les évêchés circonvoisins, ce qu'on peut appeler des *droits patriarcaux*, une *primatie* semblable à celle que le pape exerce sur l'Italie et l'Occident en général.

Ce qui est irréductible à la vérité historique, comme à l'orthodoxie catholique, c'est le considérant relatif au siège de l'ancienne Rome qui accompagne la demande. Que l'on traduise le terme « τὰ πρεσβεία » par *premier rang, primauté* ou par *privilèges*, on arrive toujours à un sens inacceptable par rapport au siège romain ; car si celui-ci tient le premier rang dans l'Eglise ; s'il exerce une juridiction supérieure (métropolitaine ou patriarcale) sur l'Italie et l'Occident, ce n'est pas parce que Rome a été la capitale de l'empire et le séjour de l'empereur. Ce premier rang, cette juridiction, ce ne sont pas les évêques du monde catholique qui les lui ont accordés ou reconnus pour un pareil motif. Ces privilèges lui viennent d'une autre source. Ils découlent de son titre de successeur du Prince des apôtres, Pierre, dans sa primauté de droit divin. Aussi bien les rédacteurs du 28^e canon et les Pères qui l'ont approuvé n'entendaient point nier cette primauté de droit divin de l'évêque de Rome. Mais préoccupés de trouver un titre coloré pour exalter le siège de Constantinople et le doter de privilèges spéciaux, ils ont eu recours au considérant en question qui, *pris à la lettre et dans son contexte purement littéraire*, rend le son de l'hérésie. Si nous n'avions que le 28^e canon comme expression de leur pensée, nous pourrions conclure avec vraisemblance qu'ils n'ont attribué à la primauté romaine qu'une origine purement humaine et de droit ecclésiastique. Les mots qu'ils emploient, peuvent être tournés facilement dans ce sens et il n'est pas étonnant que, de bonne heure, les anciens Byzantins, et après eux les Orientaux dissidents de l'époque moderne y aient découvert une négation de la primauté de droit divin de l'évêque de Rome et l'affirmation soit d'une simple primauté d'honneur, soit d'une primauté de juridiction, mais d'origine purement ecclésiastique, sujette par conséquent à disparaître et susceptible d'être transportée ailleurs. Dès le ix^e siècle, et peut-être déjà dès le viii^e, il s'est trouvé à Byzance des logiciens pour tirer cette conséquence du principe

1. *Epist. ad Leonem* (c), P. L., t. cit., col. 973 B : ut post Apostolicam Sedem constantinopolitanus statim episcopus secundum habeat locum, quoniam splendidissima urbs junior Roma appellatur.

énoncé¹. Du même principe sont sorties toutes les primaties nationales, toutes les Églises autocéphales que nous voyons de nos jours. Ce n'est que par le contexte de l'histoire que l'on peut écarter le sens hérétique que suggère naturellement le texte même du canon. Mais le contexte de l'histoire sera vite oublié. Le jour viendra bientôt où l'on s'en tiendra aux mots employés et où on leur fera dire tout ce qu'ils expriment dans leur sens obvie et usuel : c'est-à-dire le principe fondamental sur lequel repose le schisme byzantin : la négation de toute primauté de droit divin dans l'Église, la translation de la primauté de droit ecclésiastique d'un siège à un autre, la multiplication des primautés ecclésiastiques suivant le nombre des capitales d'États indépendants.

Le contexte de l'histoire nous est fourni tant par l'attitude du pape saint Léon à l'égard du fameux décret que par la conduite et les déclarations de ses rédacteurs et approbateurs.

Il est remarquable, tout d'abord, que le pape a prêté à peine attention au passage sur l'origine des privilèges du siège romain, qui nous choque tant de nos jours. S'il repousse le 28^e canon, c'est surtout parce qu'il viole les préséances établies par le concile de Nicée qui, d'après lui, a accordé le second rang, après Rome, à Alexandrie et le troisième à Antioche². Il a donc vu dans les *prérogatives* (τὰ προεβεία) surtout un droit de préséance. Il fait aussi allusion à la finale du canon, à la juridiction usurpée sur les métropolitains des trois diocèses ; bien plus, il semble attribuer à Anatole l'intention d'empiéter sur les droits d'Antioche et d'Alexandrie. Ce prélat ne venait-il pas d'ordonner le nouvel évêque d'Antioche, Maxime, contrairement aux canons³ ? Mais point de

1. Un scoliaste, que certains font vivre au VIII^e siècle, accompagne le texte du 28^e canon du commentaire suivant : « Il faut savoir que les Pères ont accordé à l'Église de Constantinople le second rang, parce qu'alors l'ancienne Rome était capitale (ἐβασίλευε). Si donc, comme le dit ce saint concile, les Pères ont donné la primauté (δεδώκασι τὰ προεβεία) à l'ancienne Rome parce qu'elle était le séjour de l'empereur, maintenant que, par la grâce de Dieu, cette ville de Constantinople seule est le siège du basileus, c'est à bon droit qu'elle occupe le premier rang : εἰκότως ἀσπὴν ὄν καὶ τὴν προτέραν κέκτηται ». Ce passage se lit dans un manuscrit de la bibliothèque Laurentienne de Florence du XIII^e siècle. Cf. M. JUGIE, *Le plus ancien recueil canonique slave et la primauté du pape*, dans le *Bessarione*, t. XXII (1918), p. 47-55.

2. On ne voit pas que le concile de Nicée ait positivement établi un ordre de préséance des sièges orientaux. Il est vraisemblable qu'on a déduit cet ordre du texte du sixième canon, où l'on parle d'Alexandrie avant de parler d'Antioche. Saint Léon se réfère sans doute à un usage déjà reçu de son temps.

3. Cf. *Epist. CV ad Pulcheriam Augustam*, 2, P. L. t. LIV, col. 999 ; *Epist. CVI ad Anatolium*, P. L., *ibid.*, col. 1003 B : *ut his locis* (Alexandrie et Antioche) *juri tuo subditis, omnes metropolitani episcopi proprio honore priventur* ; et un plus loin, col. 1007 B, où il fait allusion aux trois diocèses : *Non convellantur provincialium jura primatum, nec privilegiis antiquitus institutis metropolitani fraudentur antistites*, où l'on voit que le mot *primatus* est employé au pluriel avec le sens de *primaties locales*.

protestation directe contre l'affirmation relative à l'origine des privilèges romains. Lui le grand docteur de la primauté de juridiction de droit divin de l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre, aurait dû, ce semble, proclamer à cette occasion ce qu'il enseigne si souvent et si clairement ailleurs. Or, dédaignant de défendre sa propre cause, il a surtout insisté sur la violation des droits d'Alexandrie, d'Antioche et des métropolitains des trois diocèses. La vraie raison de cette attitude est, croyons-nous, qu'il n'a pas vu la négation de la primauté romaine de droit divin dans le texte du 28^e canon. Il y a simplement découvert une manœuvre ambitieuse de l'évêque de Constantinople et de ses clercs pour s'arroger une sorte de primauté sur tout l'Orient. Du reste, il n'a pas complètement gardé le silence sur le faux considérant d'ordre profane mis en avant par les auteurs du canon pour exalter le siège de la nouvelle Rome. Il a écrit à l'empereur Marcien :

« Que la ville de Constantinople ait l'honneur qui lui revient et que sous la protection divine elle jouisse longtemps du gouvernement de Votre Clémence. Cependant, autre est la nature des choses séculières, autre celle des choses divines, et aucun édifice ne sera stable en dehors de la pierre que le Seigneur a posée (ΜΑΤΤΗ., XVI, 18). Celui-là perd son propre bien qui convoite le bien d'autrui. Anatole doit être satisfait d'avoir, avec le secours de Votre Piété et mon assentiment, l'évêché d'une si grande ville. Qu'il ne dédaigne pas la ville impériale, dont il ne peut faire un siège apostolique (ou mieux, à notre avis « *dont il ne peut faire le Siège Apostolique* ») ; qu'il perde tout espoir de se grandir aux dépens d'autrui¹. »

Le pape rappelle ici assez clairement l'origine divine de la primauté romaine et repousse l'assimilation de la nouvelle Rome à l'ancienne, sur laquelle repose tout l'échafaudage du 28^e canon. S'il n'insiste pas sur ce point, c'est qu'il ne pouvait penser que les auteurs de ce canon aient jamais songé à mettre en doute le titre divin du pontife romain à la primauté sur l'Église universelle. D'un côté, en effet, il voyait son légat en Orient, Julien de Cos, dont le dévouement au Saint-Siège ne pouvait être mis en doute, lui conseiller d'accéder à la demande des Orientaux² ; de l'autre, il avait, dans les actes du concile, dans les lettres de ses membres à lui adressées, de multiples et éclatants témoignages de leur foi à l'origine divine de la primauté romaine. Il ne découvrit donc dans cette tentative d'assimiler, au point de vue ecclésiastique,

1. *Alia tamen est ratio rerum sæcularium, alia divinarum ; nec præter illam petram quam Dominus posuit, stabilis erit ulla constructio. Propria perdit qui indebita concupiscit... Non dedignetur regiam civitatem, quam apostolicam non potest facere sedem, nec ullo speret modo quod per aliorum possit offensiones augeri.* *Epist. CIV ad Marcianum imper.*, 3, P. L., t. LIV, col. 993-995.

2. Cf. *Epist. CVII ad Julianum Coensem episcopum*, P. L., t. LIV, col. 1009-1010 : Julien est blâmé d'avoir appuyé la demande des Orientaux.

la nouvelle Rome à l'ancienne, que la manifestation d'une ambition démesurée en quête d'une raison pour appuyer ses prétentions et ne la prit pas autrement au sérieux. Par contre, il défendit énergiquement les droits des métropolitains orientaux lésés par la finale du 28^e canon, et n'estima pas qu'une prescription de soixante ans fût suffisante pour légitimer ces usurpations.

Que les Pères de Chalcédoine, aussi bien ceux qui souscrivirent au 28^e canon que ceux qui refusèrent de l'approuver, aient reconnu la primauté de juridiction de l'évêque de Rome sur l'Église universelle, cela ne fait aucun doute. Pour s'en convaincre il suffit de parcourir les actes mêmes du concile et en particulier la lettre si déférente que les signataires du canon écrivirent au pape saint Léon pour lui demander de l'approuver et de le confirmer par son autorité. Ils saluent en lui *l'interprète de la voix de Pierre, celui qui a reçu du Sauveur la garde de la vigne, c'est-à-dire de l'Église entière; la tête dont ils sont les membres, le père dont ils sont les fils*¹. Il faudrait citer aussi la lettre que le patriarche Anatole, le principal intéressé dans cette affaire, écrivit au pape à cette occasion. Impossible de reconnaître d'une manière plus explicite l'universelle primauté de juridiction du pontife romain. Il va jusqu'à écrire : *Le siège de Constantinople a pour père votre Siège Apostolique*².

Le même Anatole écrivit au pape, en 454, une autre lettre où il déclare n'avoir été pour rien dans la rédaction du 28^e canon, ajoutant que, du reste, ce qui avait été fait ne pouvait avoir de valeur sans la confirmation du pape³.

Comment, après ces déclarations et d'autres semblables, qu'on pourrait citer, s'arrêter à l'idée que les Pères de Chalcédoine se sont contredits grossièrement et ont voulu nier dans le 28^e canon ce qu'ils affirment ailleurs très clairement ? Sans doute, il faut donner à ce canon une interprétation qui tienne compte des véritables sentiments de ses rédacteurs. C'est ce que nous appelons le contexte de l'histoire. Mais le texte purement littéraire est désespérant. De quelque côté qu'on le retourne, quelque sens qu'on donne aux mots qui le composent, on n'arrive à rien de satisfaisant tant du point de vue de l'histoire que du point de vue

1. *Vocis beati Petri omnibus constitutus interpres... nobis tu quidem sicut membris caput præeras, in iis qui tuas vices gerebant benevolentiam præferens... Tuæ Sanctitati vineæ custodia a Salvatore commissa est... Radium apostolicæ vestræ sedis nimis potentem in constantinopolitanam Ecclesiam, cujus consuetam curam geritis, sæpius extendistis, dum sine invidia soliti estis vestrorum bonorum participatione ditare familiares. Epist. sanctæ synodi Chalced. ad Leonem papam (xcviii inter epist. S. Leonis) P. L., t. LIV, col. 951 sq.*

2. *Ὁ γὰρ θρόνος Κωνσταντινουπόλεως ἔχει πατέρα τὸν ἀποστολικὸν θρόνον ὑμῶν. » Epist. ad S. Leonem papam, 4 (CI inter ep. S. Leonis), P. L., t. LIV, col. 984 A.*

3. *Cum et sic gestorū vis omnis et confirmatio auctoritati vestræ Beatitudinī fuerit reservata. Epist. ad Leonem, 4 (Epist. CXXXII inter epist. S. Leonis), P. L., t. cit., col. 1084 A.*

de l'orthodoxie. P. Batiffol, après Julien de Cos, estime que le pape saint Léon aurait pu transiger sur le 28^e canon : « Par transaction, dit-il, j'entendrais accepter le 28^e canon et en retour faire accepter de l'Orient une formule comme celle que le pape Hormisdas lui fera accepter en 519¹. » On ne voit pas comment un pape pourrait jamais accepter le 28^e canon dans la rédaction que nous lui connaissons. Le considérant sur lequel il s'appuie est absolument à rejeter et à effacer. Saint Léon aurait pu transiger sur le fond des demandes byzantines — la question est de savoir si la transaction eût été opportune — mais alors une nouvelle rédaction du décret se serait imposée.

2. Le synode permanent de Constantinople. Le droit d'appel facultatif au patriarche byzantin.

Après avoir parlé du principe sur lequel les évêques de Constantinople se sont appuyés pour égaler leur siège à celui de Rome, voyons comment ils ont progressivement réalisé leur programme.

Le 28^e canon de Chalcédoine, sur lequel nous venons de nous étendre, n'avait d'autre but que d'ériger en droit ce qui existait déjà en fait. Les privilèges qu'il demandait pour le siège de la nouvelle Rome avaient déjà passé dans l'usage courant, comme le disent, du reste, expressément les Pères du concile et Anatole dans leurs lettres à saint Léon. Le concile de 381 leur avait déjà octroyé le second rang après l'évêque de Rome, sans que celui-ci eût été consulté. A partir de cette date, avait commencé à fonctionner à Constantinople cet organe du césaropapisme qui a reçu le nom de *synode permanent*, (*σύνδος ἐνδημοῦσα*). L'évêque de la capitale en était le président naturel et se trouvait, par le fait même, investi d'une sorte de juridiction supérieure sur tout le clergé de l'empire d'Orient, sans en excepter ces exarques et métropolitains supérieurs qu'on appellera bientôt les patriarches. Alors que l'évêque de Rome, à partir du 11^e siècle, ne réunissait habituellement son concile romain qu'une fois l'an, à l'anniversaire de son couronnement, l'évêque de Constantinople siégeait presque en permanence, avec les prélats de passage dans la capitale, pour s'occuper des appels de tout genre adressés à l'empereur par le clergé d'Orient. Car, malgré les défenses du concile de Sardique, les divers membres de ce clergé en appelaient sans cesse au souverain, et il le fallait bien, puisque lui-même se conduisait en vrai chef de l'Église et qu'il avait la force pour se faire obéir.

L'institution du synode permanent favorisa les intrusions de l'évêque de la capitale dans le gouvernement des diocèses et des provinces ecclésiastiques les plus rapprochées de ce centre. De

1. *Le Siège apostolique*, p. 567, note 5.

que surgissait quelque difficulté dans les élections des métropolitains ou des évêques des diocèses de Thrace, d'Asie ou de Pont, on en appelait ou au basileus ou à l'évêque de Constantinople, quand celui-ci ne prenait pas les devants. Nous voyons même saint Ambroise recourir à Nectaire pour obtenir la déposition du clerc milanais Géronce, qui s'était fait consacrer métropolitain de Nicomédie. Ces intrusions avaient quelque excuse dans le fait qu'elles étaient souvent sollicitées par les intéressés eux-mêmes. Elles n'en étaient pas moins de nature à troubler l'organisation ecclésiastique établie par la législation de Nicée et les canons mêmes du concile de 381. Au bout de quelques années, l'évêque byzantin se trouva être en fait, le vrai patriarche des vingt-huit provinces ecclésiastiques que comprenaient les trois diocèses de Thrace, d'Asie et de Pont. La finale du 28^e canon de Chalcedoine ratifie un fait accompli¹.

La même institution du synode permanent fournissait à l'évêque de Constantinople l'occasion de se mêler parfois des affaires d'Alexandrie et d'Antioche. A la veille même du concile de Chalcedoine, nous voyons Anatole ordonner, contre tout droit, Maxime d'Antioche. C'est donc à une suprématie sur tout l'épiscopat de l'empire d'Orient que visent les évêques de la nouvelle Rome, et cela rentre dans leur programme d'égaliser l'évêque de l'ancienne. Le pape ne commande-t-il pas à tout l'Occident ? Le concile de Chalcedoine est invité à faire passer dans le droit, d'une manière détournée, cette primauté orientale. Par ses canons 9^e et 17^e, il statue qu'en cas de conflit entre un clerc ou un évêque et le métropolitain de la province, le plaignant peut en appeler soit à l'exarque du diocèse dont fait partie la province, soit au siège de Constantinople. Certains critiques ont pensé que, dans ces deux canons, le titre d'exarque ne désignait que les métropolitains supérieurs d'Héraclée de Thrace, d'Ephèse et de Césarée de Cappadoce, à l'exclusion des patriarches proprement dits, c'est-à-dire des évêques d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem². Mais d'autres voient désignés par ce terme tous les prélats orientaux à juridiction interprovinciale qui seront bientôt appelés patriarches. Justinien l'a ainsi entendu dans sa 123^e nouvelle³. A notre avis, la portée de ces deux canons va bien jusqu'aux patriarches, à l'exception évidemment du patriarche d'Occident, qui tient la première place. Par le fait qu'on adjuge le second rang à l'évêque de Constantinople, on entend lui subordonner, à l'occasion, tous les prélats orientaux, et c'est bien ainsi que, dans la pratique, les évêques de la capitale et les empereurs l'ont compris. Ce droit d'appel

1. Voir un aperçu sur ces intrusions dans l'article du P. Vaillhé, *Église de Constantinople*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. III, col. 1321-1326.

2. Cf. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 462.

3. Cf. HEFFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. II, 2^e partie, p. 792-797.

facultatif accordé au siège de Constantinople est un nouveau pas dans l'assimilation avec le siège romain. C'est une sorte d'équivalent du droit reconnu au siège de Pierre par les canons de Sardique. On est étonné que ni saint Léon, ni ses légats à Chalcedoine n'aient élevé de protestation spéciale contre ces deux canons 9^e et 17^e et qu'ils aient concentré toute leur résistance sur le 28^e. En fait, le pape ignore toute la législation canonique de Chalcedoine et il a condamné spécialement le 28^e canon. Il n'a positivement approuvé et confirmé que le décret dogmatique du concile. Les Orientaux, eux, ont accepté tout le bloc des canons et y ont vu à tort l'expression de la volonté de toute la catholicité.

3. La question de l'Illyricum oriental.

Voilà donc l'évêque de la nouvelle Rome devenu primat de tout l'Orient, doté d'une large circonscription patriarcale, accrédité pour recevoir des appels de tout l'Orient. Il n'est pas satisfait cependant. Le principe laïc qu'il a mis en avant pour se hisser au premier rang ne joue pas encore complètement en sa faveur. Lors du partage de l'empire romain en deux moitiés, le diocèse de l'Illyricum oriental, dont la capitale est Thessalonique, a bien passé sous l'autorité de l'empereur d'Orient, mais, au point de vue ecclésiastique, les provinces de ce diocèse sont restées sous la juridiction supérieure de l'évêque de Rome, qui les gouverne par l'intermédiaire de l'évêque de Thessalonique, décoré à cet effet du titre de vicaire du Siège Apostolique. C'est un accroç évident au fameux principe. S'il était appliqué, l'Illyricum oriental devrait, au point de vue ecclésiastique, être rattaché à l'empire d'Orient et constituer une sorte d'exarchat ou patriarcat, au même titre que les autres diocèses, ou bien avoir le sort des trois diocèses de Thrace, d'Asie et de Pont. C'est évidemment la seconde solution qui sourit aux évêques de Constantinople. Aussi essaient-ils, dès avant le concile de Chalcedoine, d'enlever tout ce territoire oriental au patriarcat romain. Le 14 juillet 421, Théodose II, docile sans doute à la suggestion d'Atticus, publiait un décret dans ce sens. L'Illyricum était soumis au contrôle supérieur de l'évêque de Constantinople, *parce que cette ville jouit des prérogatives de l'ancienne Rome (quæ Romæ veteris prærogativa lætatur)*. Voilà déjà le considérant du 28^e canon. Si le pape Boniface I^{er} n'avait protesté énergiquement en faisant intervenir l'empereur d'Occident Honorius, le décret eût été bel et bien appliqué. Mais Théodose II céda aux remontrances de son oncle et, si la loi ne fut pas enlevée du code, son effet, du moins, fut suspendu. Ce ne fut pas la seule tentative des patriarches byzantins pour s'annexer cette région. En 531, nous voyons le patriarche Épiphane se mêler de l'affaire d'Étienne de Larissa. Celui-ci en appelle au pape Boniface II ; ce qui n'empêche pas Épiphane de le déposer, sûr qu'il est de l'appui

de Justinien¹. Malgré bien des tiraillements, en dépit des schismes qui survinrent, les papes maintinrent tant bien que mal leur suprématie sur ces provinces, jusqu'au jour où Léon l'Isaurien les leur enleva définitivement par un coup de force (732). Les réclamations romaines ne cessèrent pas pour autant. Elles se firent entendre bien souvent dans la suite, au cours des négociations avec la cour byzantine et ne contribuèrent pas peu à aigrir les relations entre les deux Églises. Ce qui ressort bien de ces tentatives des évêques de Constantinople, c'est qu'ils ont rêvé d'une sorte de dyarchie ecclésiastique calquée sur la dyarchie politique. Quand celle-ci a cessé du côté de l'Occident, toujours guidés par leur fameux principe, ils ont élevé des prétentions encore plus exorbitantes.

4. La fausse apostolicité du siège de Constantinople.

Quoi qu'ils fissent cependant, leur siège avait, par rapport au siège romain, une infériorité originelle que rien ne semblait pouvoir combler : il n'était pas de fondation apostolique ; et les paroles du pape saint Léon écrivant à l'empereur Marcien : *Qu'Anatole ne dédaigne pas la ville impériale, dont il ne peut faire un siège apostolique*, sonnaient durement à leurs oreilles. Or, il arriva que, durant le long schisme d'Acace ou peu après, un impudent faussaire se chargea de délivrer au siège de Byzance le brevet d'apostolicité qui lui manquait. Aux environs de 525, un certain prêtre Procope, sous le pseudonyme de Dorothée de Tyr, dans un opuscule sur les soixante-dix disciples, avança que l'évêché de Byzance avait été fondé par l'apôtre saint André, qui lui avait donné pour premier pasteur son disciple Stachys, celui-là même dont parle saint Paul dans l'*Épître aux Romains*, xvi, 9. Ainsi à Pierre le *Coryphée* on put opposer son frère André le *Protoclite*. La légende eut un rapide succès. Dès le début du vi^e siècle, elle était déjà entrée dans le courant de la tradition byzantine. Elle s'imposa bientôt dans l'Occident lui-même et Baroniüs l'a insérée dans son édition du martyrologe romain, au 31 octobre².

5. Le titre de patriarche œcuménique.

L'ambition des patriarches de Constantinople fit un autre éclat sur la fin du vi^e siècle. Au synode de Constantinople de 588, réuni — qu'on remarque cette circonstance aggravante — pour

1. Cf. J. PARCOIRE, *L'Église byzantine de 527 à 847*, p. 47-48.

2. Cf. S. VAILHÉ, *Origines de l'Église de Constantinople*, dans les *Échos d'Orient*, t. X, 1907, p. 287-295 ; PARCOIRE, *op. cit.*, p. 49. Voir l'opuscule du Pseudo-Dorothée, dans la P. G., t. XCII, col. 1059-1074.

examiner une accusation contre le patriarche d'Antioche, auquel assistèrent le patriarche d'Alexandrie et celui d'Antioche, Jean IV le Jeûneur, patriarche de Constantinople, se fit décerner le titre de *patriarche œcuménique*, comme une dénomination réservée désormais à lui seul et à ses successeurs. Cette épithète d'*œcuménique*, appliquée à un évêque, n'était pas nouvelle dans l'Église. L'évêque Olympios d'Évaza l'avait donnée à Dioscore d'Alexandrie durant le brigandage d'Éphèse en 449. Saint Léon, au concile de Chalcédoine, le pape Hormisdas en 518, le pape Agapet en 536 l'avaient reçue de la bouche d'Orientaux ; des synodes constantinopolitains tenus en 518 et en 536, des rescrits de Justinien en avaient honoré les patriarches Jean II, Épiphanie, Anthime et Ménas. Quelle était au juste sa signification ? Il est difficile de le dire. Si on la traduit par *universel*, le pape seul la mériterait en un certain sens, à cause de sa juridiction universelle sur toute l'Église. Dans la bouche de Jean IV le Jeûneur, le titre paraît bien viser à une sorte de suprématie sur tout l'épiscopat de cette *οἰκουμένη*, de ce petit monde qu'est l'empire byzantin. Les circonstances dans lesquelles Jean revendique ce titre pour lui seul favorisent cette interprétation. C'est lui qui préside le synode qui va juger le patriarche d'Antioche ; il affirme donc par là son autorité sur les autres patriarches d'Orient. Entend-il englober sous son obédience le patriarche même de Rome ? Il n'ose sans doute y penser, et sa conduite ultérieure prouve que, bon gré mal gré, il a été obligé de reconnaître la primauté du pape, qui cassera plusieurs de ses sentences, à la suite d'appels qu'il recevra de Constantinople¹. Mais n'y a-t-il pas chez lui une tendance encore non avouée à la suprématie vraiment universelle ? A son époque, en effet, la vieille Rome n'est plus capitale de l'empire. Constantinople seule a ce titre. A s'en tenir au principe proclamé dans le 28^e canon de Chalcédoine, le siège de la nouvelle Rome devrait avoir la primauté. Quoi qu'il en soit, ce titre de patriarche œcuménique ne dit rien qui vaille pour l'unité de l'Église et la primauté de droit divin de l'évêque de Rome. Il est de signification aussi imprécise, aussi équivoque, aussi trouble que les « *τὰ πρεσβεία* » du 28^e canon. Il sent le schisme et l'hérésie. On sait que les papes Pélage II et Grégoire le Grand protestèrent énergiquement contre cette appellation ambitieuse, sans obtenir que Jean et son successeur Cyrinaque y renoncassent. Ces deux papes eurent beau frapper ces patriarches d'une sorte d'excommunication partielle en défendant à l'apocrisiaire romain à Constantinople de communiquer *in sacris* avec eux. Ils ne purent venir à bout de leur résistance, qu'appuyait au moins tacitement l'empereur Maurice. Le pape Boniface III fut plus heureux non auprès du patriarche

1. Nous faisons ici allusion à l'appel du hiéromoine Athanase et à celui du prêtre Jean de Chalcédoine ; cf. PARCOIRE, *op. cit.*, p. 46.

Cyriaque, mais auprès de l'empereur Phocas qui, en 607, publia une constitution retirant au patriarche de Constantinople le fameux titre et reconnaissant la suprématie romaine. Triste situation pour les papes, qui étaient obligés de recourir au basileus pour se faire obéir du premier prélat de l'Église grecque ! Leur victoire, du reste, ne fut que d'un moment. Phocas disparu, les successeurs de Cyriaque reprirent le titre ambitieux, que les empereurs, à commencer par Héraclius, leur prodiguèrent et qu'ils ont gardé jusqu'à ce jour. Chose curieuse, tout comme saint Léon avait à peine relevé le considérant du 28^e canon de Chalcédoine sur l'origine de la primauté romaine, saint Grégoire, dans ses nombreuses lettres relatives au titre de patriarche œcuménique, n'aperçoit, dans ce titre, aucun attentat à cette même primauté. Ses remontrances, ses protestations, ses objurgations ne visent qu'à ramener les délinquants à la pratique de l'humilité, de la charité et de la justice. Anastase d'Antioche et Euloge d'Alexandrie, tous deux si dévoués au Saint-Siège, n'attachèrent aucune importance à la fantaisie de leur collègue de Constantinople. Comme l'écrit fort justement le P. Vailhé¹, en Orient on ne vit dans l'emploi du titre en question par le patriarche byzantin qu'une vaine formule, ou bien la précision des pouvoirs que lui avaient accordés successivement le 3^e canon de Constantinople, le 28^e et aussi les 9^e et 17^e canons de Chalcédoine. Le patriarche de Constantinople était déclaré œcuménique dans l'empire romain d'Orient, celui auquel toutes les causes pouvaient être portées en appel, sans préjudice du siège de Rome, qui restait toujours l'autorité suprême. L'étonnement de Rome et de l'Occident devant la manifestation de Jean le Jeûneur vient sans doute de ce qu'on tenait pour inexistante la législation du concile de Chalcédoine et qu'on oubliait en particulier les canons 9 et 17.

6. L'égalité dans la défaillance.

Le siège de Constantinople détenait sur celui de Rome un record peu enviable : celui de l'hérésie. Du concile de Nicée en 325 jusqu'à la fête de l'Orthodoxie en 843, dans la liste de ses évêques on ne compte pas moins de vingt-deux hérétiques notoires, dont plusieurs ont été condamnés nommément par les conciles œcuméniques. Une dizaine d'autres ont été suspects d'hérésie et en rupture avec Rome. Cela fait, au total, sur cinquante-sept patriarches, trente-deux hérétiques ou suspects d'hérésie et schismatiques². Pour

1. Saint Grégoire le Grand et le titre de patriarche œcuménique, dans les *Échos d'Orient*, t. XI, 1908, p. 170-171, et pour tout l'article, p. 65-69, 161-171. Voir aussi PARGOIRE, *op. cit.*, p. 49-51.

2. Cf. DUCHESNE, *op. cit.*, p. 72-73 ; S. VAILHÉ, *Les patriarches de Constantinople*, dans les *Échos d'Orient*, t. X, p. 210-221.

établir une égalité d'un nouveau genre, l'égalité dans la défaillance, il fallait qu'au moins un évêque de l'ancienne Rome fût cloué au pilori des hérétiques. L'occasion se présenta d'accomplir ce geste au concile œcuménique de 681, troisième de Constantinople, qui mit fin à la controverse monothélite. L'épiscopat oriental et ses deux chefs, le basileus et le patriarche, n'eurent garde de la laisser échapper. La victime fut le pape Honorius, à cause de ses deux lettres au patriarche Sergius sur la question des deux volontés et des deux opérations du Verbe incarné. Sa faute avait été d'avoir voulu arrêter en Orient une nouvelle logomachie, d'avoir usé de termes équivoques sans donner la réponse précise à une question d'ordre dogmatique déjà posée depuis longtemps en Orient et trop avancée pour qu'on pût l'é luder par le silence. Ce fut de sa part une négligence, un manque de prudence, ce ne fut point une hérésie positive. Cela n'empêcha pas qu'à la XIII^e session du concile, les Pères, qui, pour la plupart, venaient de quitter un schisme ancien de quarante ans, ne le missent sur le même pied que l'inventeur du monothélisme, Sergius, sous prétexte qu'il aurait sanctionné ses doctrines impies. Le fond et la forme de cette sentence sont d'une injustice criante. Le pape Léon II, mis en demeure par le basileus de confirmer tout le concile sous peine de se voir refuser la confirmation de son élection au trône pontifical, atténua, tant qu'il put, la faute de son prédécesseur, tout en usant de termes bien sévères. Mais Byzance était satisfaite. Dans la liste des hérétiques figurait enfin un pape, bien qu'il ne l'eût jamais été¹.

7. La première offensive contre la primauté romaine.

Les prélats byzantins, qui avaient formé la presque totalité de l'assemblée de 681, ne se contentèrent pas d'avoir fait passer le pape Honorius dans la liste des hérétiques. Une dizaine d'années après (691), ils essayèrent d'infliger à l'Église romaine une humiliation encore plus grande. Réunis dans la grande salle à coupole du Palais sacré — d'où le nom de concile *in Trullo* donné à cette assemblée — ils voulurent compléter au point de vue canonique les V^e et VI^e conciles œcuméniques, qui n'avaient porté aucun décret disciplinaire. Il s'agissait pour eux de codifier la discipline de l'Église universelle en prenant pour norme les usages byzantins. Ces derniers devaient être imposés à toutes les Églises, sans excepter l'Église romaine. Tout ce qui ne cadrerait pas avec eux devait être supprimé. Les 102 canons *in Trullo* sont un beau spécimen de législation chaotique. Dans les sources du droit

1. Cf. E. AMANN, *Honorius I^{er}*, dans le *Dict. de théologie catholique*, t. VII, col. 93-132.

ecclésiastique que l'on canonise, nombreux sont les éléments contradictoires ou désuets. Plusieurs ne sont pas exempts d'erreur dogmatique, par exemple les 35 derniers canons apostoliques. Les Pères *in Trullo* ignorent la plupart des conciles occidentaux et les décrétales des papes. Chose plus grave, ils attaquent plusieurs points de la discipline de l'Église romaine et les proscrivent sous peine d'excommunication ou de déposition. C'est le cas pour la loi du célibat ecclésiastique (canon 13^e), pour le jeûne des samedis de carême (canon 55^e), pour l'usage des œufs et du laitage, les samedis et dimanches de carême (canon 56^e). La messe des pré-sanctifiés est imposée durant toute la sainte quarantaine, sauf les samedis et dimanches et la fête de l'Annonciation (canon 52^e). On va jusqu'à interdire à l'Église romaine d'offrir le lait et le miel à l'autel pour les néophytes, aux fêtes de Pâques et de la Pentecôte (canon 57^e) et on lui fait grief de limiter à sept le nombre des diacres romains. A cet effet, on rédige un canon interminable pour essayer de démontrer que les sept diacres dont il est question dans les Actes des Apôtres n'étaient pas de vrais diacres mais des réfectoriens et servants de table (canon 16^e). On renouvelle le 28^e canon de Chalcédoine (canon 36^e) ; et si l'on omet le considérant sur l'origine de la primauté romaine, on a soin de conserver le passage où il est dit que le siège de Constantinople jouit des mêmes privilèges (*τῶν ἴσων προεβίων*) que celui de Rome.

Ainsi ces prélats, sous la présidence du patriarche de Constantinople, se posent en législateurs de l'Église universelle et font la loi à l'Église romaine elle-même. C'est le point culminant des ambitions byzantines. Il semble qu'on veuille déjà tirer la conséquence du principe énoncé dans le 28^e canon de Chalcédoine. Le siège de la vieille Rome a eu le premier rang, parce que cette ville était la capitale de l'empire et le séjour de l'empereur. Maintenant que Rome n'est plus capitale, son évêque n'a qu'à obéir et à s'effacer devant l'évêque de la nouvelle capitale. Cependant, cette première tentative de maîtriser l'Église romaine et de prendre le pas sur elle est encore timide, car elle se couvre de l'autorité d'un concile œcuménique dont le pape est censé faire partie. Les Pères *in Trullo*, en effet, présentent leur assemblée comme une simple continuation du sixième concile œcuménique, et ils comptent sur l'empereur Justinien II, tout gagné à leur projet, pour obtenir de force la signature du pape. C'est pour cela qu'à la fin des actes, ils laissent en blanc la place de cette signature immédiatement après celle du basileus, qu'on a prié de signer le premier, et avant la signature de l'évêque de Constantinople et des autres patriarches orientaux, dont deux au moins, celui d'Alexandrie et celui de Jérusalem, sont inexistants et sont remplacés par de simples vicaires. Le fait qu'on met le pape avant le patriarche de Constantinople prouve qu'on reconnaît encore sa primauté. Or, malgré toutes les démarches et toutes les menaces de Justinien II, l'appro-

bation romaine désirée ne vint jamais. Le dernier pape qui se soit occupé de cette affaire, Jean VIII, se contenta de recevoir ceux des canons du concile « qui n'étaient pas en opposition avec la foi orthodoxe, les bonnes mœurs et les décrets de Rome¹ ». Cela n'empêcha pas l'Église byzantine de passer outre à la ratification romaine et d'accorder l'œcuménicité — une œcuménicité de contrebande indument rattachée aux v^e et vi^e conciles œcuméniques sous la dénomination de concile *Penthecte* ou *Quinisexte* — au fameux synode, qui de nos jours encore est considéré par l'Église gréco-russe comme une partie intégrante du sixième concile œcuménique, de sorte que, lorsqu'elle parle des sept conciles œcuméniques, il s'agit en réalité, toujours de huit. Cette œcuménisation irrecevable du synode *in Trullo* pesa lourdement sur les relations entre les deux Églises, et nous verrons bientôt les fauteurs du schisme aller puiser dans la législation de ce concile leurs premières armes pour attaquer les rites et les usages de l'Église latine et commencer une polémique puérile et sans issue.

La dernière victoire de Constantinople sur Rome fut l'incorporation au patriarcat byzantin de l'Illyricum oriental, dont nous avons déjà parlé. La responsabilité de cette injustice retombe avant tout sur Léon l'Isaurien ; en fait, elle comblait les vœux des patriarches byzantins, qui avaient essayé plusieurs fois d'étendre leur juridiction sur cette région, et elle inaugurerait un nouveau schisme préliminaire, le plus long de tous avant le schisme définitif.

De tout ce que nous venons de dire il résulte que la conduite de plusieurs évêques de Constantinople, depuis la fin du iv^e siècle jusqu'au début du ix^e, n'a pas peu contribué à desserrer les liens de l'unité ecclésiastique. Ces prétentions ambitieuses à vouloir égaler leur siège à celui de Rome et le recours, dans ce but, à une réticence déloyale sur le véritable fondement de la primauté romaine ; ces usurpations successives sur les droits d'autrui, ces résistances et ces désobéissances au pape, même en dehors des périodes de schisme déclaré, tout cela a été grandement préjudiciable à l'unité et n'a pu que préparer les voies à la séparation définitive. Ici encore, du reste, le Césaropapisme des empereurs a favorisé l'ambition des prélats, quand elle ne l'a pas excitée. Et n'avaient-ils pas l'œil au choix des candidats ? Les récalcitrants, comme Eutychius, Germain et Nicéphore, étaient impitoyablement brisés.

1. Cf. MANSI, *op. cit.*, t. XII, col. 982 ; DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église. L'Église au VI^e siècle*, Paris, 1925, p. 476-485.

III. Les antipathies de race, l'orgueil national et les rivalités politiques.

Tandis que les empereurs et les patriarches battent plus ou moins ouvertement en brèche le principe de l'unité, les premiers par leurs intrusions perpétuelles dans les affaires de l'Église, les seconds par leurs agissements ambitieux, d'autres causes moins apparentes la minent sourdement. Ce sont les impondérables qui viennent des antipathies ethniques, de l'orgueil national et des rivalités politiques. Pendant la période que nous étudions, ces trois éléments n'en font pour ainsi dire qu'un, en ce sens qu'ils se renforcent mutuellement, favorisés qu'ils sont par les événements.

L'antipathie entre Orientaux et Occidentaux, entre Grecs et Latins, allant jusqu'au mépris réciproque, se manifesta bien avant le christianisme, et nous en trouvons plus d'un témoignage dans les auteurs classiques. D'une manière générale, les Latins affichèrent leur supériorité morale sur les Grecs et les autres Orientaux et insistèrent sur leur perfidie et leur servilité. Ceux-ci, à leur tour, se targuèrent de leur supériorité intellectuelle et artistique, tournant en ridicule la rusticité des Latins et se plaignant de leur arrogance. Qu'on relise le *Pro Flacco* de Cicéron : on y trouvera l'idée que les Romains se faisaient des Grecs : « Voici, dit-il, ce que je dois dire des Grecs en général. Je ne leur dispute ni les lettres, ni les arts, ni l'élégance du langage, ni la finesse de l'esprit, ni l'éloquence, et s'ils ont encore d'autres prétentions, je ne m'y oppose point ; mais quant à la bonne foi et à la religion du serment, jamais cette nation n'y a rien compris ; jamais elle n'a senti la force, l'autorité, le poids de ces choses saintes. D'où vient ce mot si connu : *Jure dans ma cause, je jurerai dans la tienne* ? Donne-t-on cette phrase aux Gaulois et aux Espagnols ? Non, elle n'appartient qu'aux Grecs, et si bien aux Grecs que ceux mêmes qui ne savent pas le grec, savent le répéter en grec : *Δάεισόν μοι μαρτυρίαν*. » L'orateur romain accorde cependant des éloges aux Athéniens et aux Lacédémoniens ; mais il est particulièrement sévère pour les Grecs d'Asie-Mineure, auxquels il adresse l'apostrophe suivante : « L'Asie-Mineure, si je ne me trompe, se compose de la Phrygie, de la Mysie, de la Carie, de la Lydie. Est-ce nous ou vous qui avez inventé l'ancien proverbe : *On ne fait rien d'un Phrygien que par le fouet* ? Que dirai-je de la Carie ? N'est-ce pas vous encore qui avez dit : *Avez-vous envie de courir quelque danger ? Allez en Carie*. Qu'y a-t-il de plus trivial dans la langue grecque que cette phrase, dont on se sert pour vouer un homme à l'excès du mépris : « *Il est, dit-on, le dernier des Mysiens* » ? Et quant à la Lydie, je vous demande s'il y a une seule comédie grecque où le valet ne soit pas un Lydien. » On se souvient aussi du *Græculus*

esuriens in cælum, jusseris, ibit, de Juvénal. La charité chrétienne atténuée sans doute cette antipathie réciproque, mais elle ne la supprima point. Elle se réveilla surtout du côté oriental, lors de la controverse arienne. L'épiscopat de cour qui se forma alors autour des empereurs à partir de Constantin, ne manque pas une occasion de manifester son animosité à l'égard des Occidentaux. Qu'on se rappelle la lettre arrogante et toute pénétrée de l'esprit de schisme que les Pères du concile d'Antioche de 341 écrivent au pape Jules pour lui signifier que les jugements rendus par les conciles orientaux, n'ont pas à être révisés en Occident ; la sécession des Orientaux au concile de Sardique (343) et l'excommunication qu'ils osent lancer contre le pape Jules lui-même ; la conduite des 150 Pères du concile de Constantinople de 381 refusant de se rallier à la proposition conciliante de saint Grégoire de Nazianze pour terminer le schisme d'Antioche et la scission qui en résultait avec Alexandrie et l'Occident, sans parler de leur fameux canon 3^e en faveur du siège de Constantinople. C'est à cette assemblée qu'on entendit formuler pour la première fois le célèbre argument des climats : au témoignage de l'évêque de Nazianze, les vieux de l'assemblée ne voulaient rien céder à l'Occident, considéré comme un étranger. « Il faut, disaient-ils, que les affaires s'accordent avec le soleil et qu'elles commencent là où le Dieu incarné a brillé pour nous comme un soleil levant » ; à quoi le spirituel évêque répondait : « Si le Christ est né en Orient, c'est aussi en Orient qu'on l'a crucifié¹. »

Il est vrai que dans cette affaire du schisme d'Antioche, comme aussi dans celle de Marcel d'Ancyre et d'Apollinaire, l'Occident avait eu ses torts. Rome alors voyait trop les affaires d'Orient par les yeux des évêques d'Alexandrie, dont l'impartialité n'était pas au-dessus de tout soupçon. De là des froissements, des rancœurs éprouvées par les meilleurs défenseurs de l'orthodoxie nicéenne en Orient à l'égard du pape Damase, rancœurs dont nous trouvons un écho dans telle lettre de saint Basile : « Quel secours, disait-il, pouvons-nous attendre des Occidentaux ? Ils ne connaissent pas la vérité et ne veulent pas s'abaisser jusqu'à l'apprendre. Prévenus de leurs fausses opinions, ils se conduisent maintenant comme ils ont fait autrefois à l'égard de Marcel (d'Ancyre), que l'Église romaine n'a jamais voulu condamner. Ils disputent contre ceux qui leur annoncent la vérité et fortifient de leur côté l'hérésie². »

Certains événements historiques ne tardèrent pas à venir renforcer les tendances séparatistes des Orientaux à l'égard des

1. Cf. S. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Carmen de vita sua*, vers 1637, 1690-1698, P. G., t. XXXVII, col. 1147-1148.

2. *Epist. CCXXXIX ad Eusebium Samosat.* P. G., t. XXXII, col. 893 B. Cf. DUCHESNE, *Églises séparées*, p. 178-179, 186-187 ; BATIFFOL, *Le siège apostolique*, p. 99-106, 119-123 ; *La paix constantinienne*, p. 428-430.

Occidentaux et l'aversion mutuelle des deux races. Ce fut d'abord le partage de l'empire romain en deux moitiés, à la fin du IV^e siècle ; la chute de l'empire d'Occident sous les coups des Barbares sur la fin du V^e ; l'hellénisation complète de l'empire byzantin à partir de l'empereur Héraclius ; la perte de l'Italie byzantine et la création des États pontificaux aux dépens de l'exarchat de Ravenne sous la tutelle des rois carolingiens, dans le courant du VIII^e siècle ; enfin le geste du pape Léon III couronnant Charlemagne empereur d'Occident, le jour de Noël de l'an 800. Bien qu'ils l'eussent rendu presque inévitable par leur politique religieuse et leur impuissance à protéger Rome contre les Lombards, les basileis byzantins virent dans ce geste de la papauté une véritable trahison. Ils continuaient, en effet, à s'appeler empereurs des Romains et à se bercer du rêve de la domination universelle. Il est vrai que saint Léon III profita du moment où l'empire pouvait être considéré comme vacant par le fait qu'une femme, l'impératrice Irène, régnait à Constantinople. Mais outre qu'Irène entendait garder tout le patrimoine de ses prédécesseurs en s'instituant elle-même *grand basileus et autocrator des Romains*, l'excuse ne pouvait être recevable auprès de ses successeurs. La vanité de ces derniers trouva du moins le moyen de se consoler de l'humiliation. Ils prétendirent que Charlemagne et ses successeurs ne pouvaient être de vrais *basileis* et restaient, comme les autres princes barbares, de simples *rois, ῥῆγες*. Ce qui est curieux, c'est que les nouveaux empereurs d'Occident prirent au sérieux cette prétention et que, dans leurs traités avec Byzance, ils exigèrent souvent que les monarques byzantins leur reconnussent officiellement le titre d'*empereur* ou *basileus*. Ce qui fit échouer les négociations de paix de 803 entre Nicéphore I^{er} et Charlemagne, ce fut justement cette question du titre de *basileus*, que l'empereur byzantin ne voulut pas reconnaître à son collègue d'Occident. Il dut capituler sur ce point en 811, bien à contre-cœur, et abandonner en même temps à Charles l'Istrie, la Dalmatie intérieure, l'exarchat de Ravenne, la Pentapole et Rome. Mais la concession sur le titre de *basileus* ne fut que momentanée. Quelques années après, Michel II le Bègue (820-829), écrivant à Louis le Pieux, libellait ainsi l'adresse : *Au glorieux roi des Francs et des Lombards, dit leur empereur*¹.

Les Byzantins partagèrent plus ou moins le ressentiment de leurs empereurs à l'égard des papes, devenus les amis et les prisonniers des barbares. Un pape soumis aux barbares leur fit l'effet, sinon toujours d'un ennemi, du moins d'un étranger. Comment se seraient-ils soumis bénévolement à l'autorité spirituelle de cet étranger, eux si fiers de leur passé, de leur supériorité

1. Cf. *Monumenta Germaniæ historica. Legum Sectio III : Concilia*, II, 2, p. 475.

intellectuelle, de leur culture raffinée ? Eux qui n'avaient que du mépris pour les anciens Latins, que ne devaient-ils pas éprouver à l'égard des nouveaux maîtres de l'Occident ? Il serait facile de rassembler des textes d'auteurs byzantins témoignant de cet état d'esprit. Citons seulement les paroles de Basile l'Arménien dans son *Tacticon* ou *Nomenclature des évêchés des cinq patriarchats*, composé vers le milieu du IX^e siècle. Parlant des provinces ecclésiastiques de l'Illyricum oriental arrachées au patriarcat romain par le décret de Léon l'Isaurien en 732, il écrit : « Ces prélats ont été rattachés au synode byzantin, parce que les barbares règnent sur le pape de l'ancienne Rome. » Cette raison est suffisante aux yeux de l'auteur pour justifier le coup de force de l'empereur iconoclaste. Sans doute, encore à cette époque, comme nous le dirons tout à l'heure, les âmes les plus religieuses et les plus éclairées savent s'élever au-dessus des considérations purement nationales et terrestres pour apercevoir dans l'évêque de Rome le successeur du coryphée des apôtres, chef de l'Église universelle, gardien de la véritable orthodoxie, à laquelle des décrets impériaux déclarent continuellement la guerre. Mais cette élite est elle-même considérée comme rebelle à l'autorité des basileis et ne peut librement communiquer avec le pontife romain. Rome ne peut pratiquement intervenir efficacement en Orient que lorsque l'empereur le veut et demande un concile œcuménique pour rétablir l'union des deux Églises.

La manière dont les empereurs persécuteurs traitèrent certains papes dans le cours des VI^e et VII^e siècles, les hérésies dont ils se firent les champions pour le besoin de leur politique et la docilité de l'épiscopat oriental à les suivre, ne firent qu'augmenter l'aversion, la défiance et le mépris des Occidentaux pour les Grecs. Il n'est pas étonnant qu'on trouve à leur adresse, sous la plume de certains papes de cette époque, les épithètes de *détestables* et de *haïssables*, de *pervers*, *nefandissimi Græci*, *odibiles*, *perversi Græci*¹.

Lorsque le pape Vitalien nomma à l'archevêché de Cantorbéry le moine grec Théodore, natif de Tarse, qui vivait dans un monastère de Rome, il ne voulut point le laisser partir seul, mais lui donna comme aide et un peu comme surveillant le moine africain Adrien, de peur que le Grec ne cédât au penchant habituel à ceux de sa race et ne fît quelque innovation contraire à la vérité de la foi². On voit par ce trait l'opinion qu'on avait généralement des Grecs en Occident à cause de leurs controverses perpétuelles et de leurs hérésies.

1. Cf. *Epist. XXV Pauli papæ I ad Pippinum regem*, P. L., t. XCVIII, col. 179-180 : *non ob aliud ipsi nefandissimi nos persequuntur Græci nisi propter sanctam et orthodoxam fidem ; Epistola LXV Hadriani I ad Carolum regem ; item Epist. LXVI ad eundem, ibid.*, col. 320, 322.

2. *Ne quid ille contrarium veritati Græcorum more... introduceret*. BÈDE, *Historia eccles.*, I, IV, c. 1, P. L., t. XCV, col. 172. Cf. DUCHESNE, *L'Église au VI^e siècle*, p. 620.

Dès que les Carolingiens eurent pris pied en Italie, et surtout après que Charlemagne eut été proclamé empereur des Romains, les rivalités entre les deux empires commencèrent. Tantôt ce fut la lutte ouverte, tantôt l'animosité sourde et l'antagonisme dissimulé. On en vit des manifestations non seulement sur le terrain politique, mais aussi dans le domaine de la théologie. C'est ainsi qu'on commença à se disputer sur la procession du Saint-Esprit au synode de Gentilly, en 767. Quelques années plus tard, ce fut l'opposition de Charlemagne et de ses théologiens aux décisions du second concile de Nicée, septième œcuménique. *Les livres carolins* passent au crible les actes de ce concile, y trouvent des propositions malsonnantes et sentant l'hérésie, et le pape Hadrien I^{er} est obligé de prendre la défense des Grecs contre leurs attaques. On est assez étonné aussi du zèle de Charlemagne à propager dans les Églises de ses États l'addition du *Filioque* au symbole de Nicée-Constantinople et à faire défendre par ses théologiens la doctrine que cette addition exprime. Ne voulait-il pas par là faire la leçon aux Grecs, et est-il téméraire de supposer que ce zèle pour l'orthodoxie fut un peu excité par la conduite de l'impératrice Irène refusant de tenir sa promesse de donner pour épouse à son fils Constantin la propre fille de Charles, Rothrade ? Le pape Léon III, qui voyait le danger de ce zèle intempestif pour l'unité de l'Église, essaya de le modérer, à l'occasion de la controverse des Bénédictins du Mont-des-Oliviers avec les Grecs de Jérusalem ; mais ses recommandations ne furent guère écoutées. Quelle qu'en ait été la nature, il est clair que ces rivalités n'annonçaient rien de bon pour l'union des esprits et des cœurs et venaient renforcer les tendances séparatistes dues à d'autres causes. Elles étaient d'autant plus dangereuses que les nouveaux empereurs d'Occident marchaient sur les traces des basileis d'Orient et affichaient, eux aussi, un Césaropapisme tout aussi autoritaire que celui de Constantin et de ses successeurs. On arrivait ainsi à la formation de deux blocs opposés sur le terrain politico-religieux. Ce mélange inextricable, ici et là, du temporel et du spirituel ne pouvait que favoriser la séparation religieuse, en laissant aux antipathies ethniques et aux orgueils nationaux toute liberté de développer leurs funestes effets.

IV. La constitution des patriarchats.

Le Césaropapisme des empereurs, l'ambition des patriarches de la nouvelle Rome, les antipathies de races accrues par l'orgueil national et les rivalités politiques : telles ont été les trois principales forces centrifuges de l'unité ecclésiastique, qui ont travaillé activement à préparer la séparation définitive. À côté de ces causes directes, il y a, avons-nous dit, ce qu'on peut appeler la *matière*

du schisme, toute prête à être informée par l'esprit de division. Il y a les nids à querelles, que les fauteurs du schisme pourront exploiter à leur gré et d'où ils pourront tirer des prétextes pour donner à la séparation une apparence de raison et l'ancrer dans l'esprit du peuple. Il y a certaines institutions qui ont relâché les liens qui unissaient, dans les trois premiers siècles, les Églises d'Orient avec le siège de Pierre, centre de la catholicité. Parmi ces institutions, il faut placer en première ligne la division de la chrétienté en cinq grands centres de juridiction supérieure, appelés *patriarcats* à partir de Justinien. La constitution de ces patriarchats a été l'aboutissement logique du principe qui a été appliqué, spécialement à partir du IV^e siècle, dans l'organisation hiérarchique des sièges épiscopaux. En parlant de l'ambition des évêques de Constantinople, nous avons déjà signalé ce principe, qu'admit officiellement la législation canonique de l'Église byzantine. Il a consisté à diviser et à hiérarchiser les juridictions épiscopales selon les divisions territoriales de l'empire. Cette organisation n'a pas été réalisée tout d'un coup. Elle s'est faite par étapes et n'a jamais été absolument complète, même en Orient, où son application a été plus étendue qu'en Occident.

Ici une remarque préliminaire s'impose. En vertu du droit divin, les évêques, successeurs des apôtres, sont tous égaux, qu'il s'agisse du pouvoir de juridiction ou du pouvoir d'ordre, exception faite pour l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre dans sa primauté sur l'Église universelle. Il suit de là que la juridiction d'un évêque sur un autre évêque n'est légitime que par une délégation *expresse* ou *tacite* du successeur de Pierre, en qui réside la plénitude de juridiction sur l'Église universelle. En fait, dès le IV^e siècle au moins, les papes ont approuvé *explicitement* la formation de la province ecclésiastique et aussi de deux groupements plus étendus, qui, au VI^e siècle, sont devenus les patriarchats d'Alexandrie et d'Antioche. Ils ont reçu, en effet, les canons du premier concile de Nicée (325) qui organise la province ecclésiastique ou *éparchie* dans les limites du territoire de la province civile et consacre la juridiction spéciale des évêques d'Alexandrie et d'Antioche. En vertu de cette législation, précisée bientôt par d'autres canons de conciles orientaux du IV^e siècle, l'évêque du chef-lieu de la province ou *métropole* fut investi d'une primauté d'honneur et d'une certaine juridiction conditionnée sur les autres évêques de la province, qui devinrent ses suffragants.

L'assimilation avec l'organisation civile se poursuivit à partir du concile de Constantinople de 381, dit second œcuménique. Un groupe de provinces, en effet, constituait ce qu'on appelait un *diocèse*, administré par un magistrat décoré du titre d'*exarque*. Cette terminologie passa dans l'usage ecclésiastique. Un exarque, dans le langage de l'Église, désigna un métropolitain supérieur résidant dans la capitale du diocèse civil et exerçant une sorte de

juridiction souvent mal définie, mais qui arriva à se préciser, à partir de Justinien, dans ce qu'on appela les droits patriarcaux¹. L'exarchat ecclésiastique des iv^e et v^e siècles se transforme, au vi^e siècle, sous l'influence de Justinien, en *patriarcat* proprement dit. Il y eut cinq patriarcats : 1^o le patriarcat romain, englobant tout l'Occident et le diocèse de l'Illyricum oriental ; 2^o le patriarcat d'Alexandrie pour les provinces d'Égypte, de Thébaidé ou Haute Égypte, de Libye, de Pentapole ou Cyrénaïque ; 3^o le patriarcat d'Antioche, comprenant les provinces du diocèse civil d'Orient moins les trois Palestines ; 4^o le patriarcat de Jérusalem, constitué par les trois Palestines ; 5^o le patriarcat de Constantinople, étendant sa juridiction sur les trois diocèses civils de Thrace, d'Asie et de Pont, dont les capitales étaient respectivement Héraclée, Éphèse et Césarée de Cappadoce. Ces centres supérieurs de juridiction, sans recevoir encore le nom de patriarcats, se trouvèrent constitués en fait, au lendemain du concile de Chalcédoine, en vertu même des canons de ce concile. Dans l'empire romain, tel que le rétablirent les conquêtes de Justinien, tous les évêchés de l'empire furent répartis entre les cinq patriarcats, à l'exception des évêchés de l'île de Chypre, que le concile d'Éphèse avait, dès 431, soustraites à la juridiction de l'évêque d'Antioche et organisés en autonomie distincte.

Nous avons vu le pape saint Léon I^{er} repousser expressément le 28^e canon du concile de Chalcédoine, qui consacrait les usurpations déjà anciennes de l'évêque de Constantinople sur les provinces ecclésiastiques des trois diocèses de Thrace, d'Asie et de Pont. Il ignore aussi, et ses successeurs ignorèrent longtemps, le patriarcat de Jérusalem et le reste de la législation chalcédonienne². Les papes, sinon dans la pratique, du moins dans la théorie, vou-

1. Répondant en 413 à une consultation d'Alexandre d'Antioche, le pape Innocent I^{er} fixe déjà avec précision les droits de l'évêque d'Antioche sur les provinces ecclésiastiques du diocèse d'Orient. Il ordonnera chaque métropolitain et aucun des autres évêques ne sera créé sans sa permission. Si l'ordination des suffragants de chaque province se fait en une région éloignée d'Antioche, Alexandre donnera des lettres permettant au métropolitain de procéder à l'ordination ; si la région est voisine d'Antioche, l'évêque d'Antioche pourra se réserver d'ordonner lui-même le suffragant, s'il le juge bon. *Innocentii I Epist. XXIV ad Alexandrum episcopum Antiochenum*. P. L., t. XX, col. 548.

2. Avant saint Léon, le pape Innocent I^{er} avait protesté contre le principe laïc de faire dépendre le rang des sièges épiscopaux des cadres de l'administration civile. À l'évêque d'Antioche, Alexandre, qui lui avait demandé si l'on devait créer une nouvelle métropole ecclésiastique, lorsqu'une province était scindée en deux par l'empereur, le pape répondit par la négative. L'Église de Dieu, dit-il, ne doit pas se mettre à la merci de l'administration impériale et du bon plaisir du prince : *non visum est ad mobilitatem necessitatum mundanarum Dei Ecclesiam commutari honoresque aut divisiones perpeti, quas pro suis causis faciendas duxerit imperator*. *Innocentii I Epist. XXIV ad Alexandrum episcopum Antiochenum*, 2 (an. 413), P. L., t. XX, col. 548-549.

lurent s'en tenir aux décisions du concile de Nicée, qui, dans son sixième canon, ne reconnaissait que trois métropolitains supérieurs, trois patriarches : celui de Rome, celui d'Alexandrie et celui d'Antioche. C'est cette sorte de *triarchie*, ingénieusement ramenée par eux à la monarchie de Pierre, qu'ils opposèrent à la *pentarchie* byzantine. Une première ébauche de cette théorie se rencontre dans les lettres d'Innocent I^{er} et de saint Léon². Elle trouve son expression complète dans une lettre de saint Grégoire le Grand à saint Euloge, patriarche d'Alexandrie, dont voici le passage capital :

« Votre Sainteté m'a dit beaucoup de choses, qui m'ont été douces, sur la chaire de saint Pierre, prince des Apôtres ; elle a même ajouté qu'il y préside toujours en la personne de ses successeurs. J'ai volontiers écouté tout cela, car celui qui me parle ainsi du siège de Pierre occupe, lui aussi, le siège de Pierre, et moi, qui n'aime point les honneurs qui ne s'adressent qu'à moi, je me suis réjoui, car vous vous donnez à vous-même, très cher Frère, ce que vous m'attribuez. Bien qu'il y ait eu plusieurs apôtres, le seul siège du prince des apôtres a obtenu la primauté, *ce siège d'un seul qui est établi en trois lieux* ; car Pierre a exalté le siège de Rome, où il a daigné se reposer et finir sa vie terrestre ; il a honoré le siège d'Alexandrie, où il a envoyé son disciple saint Marc l'Évangéliste ; il a affermi le siège d'Antioche, où il est demeuré sept ans. *C'est donc sur un seul siège et sur le siège d'un seul* que sont assis trois évêques de par la volonté divine. Aussi je prends pour moi tout le bien qui est dit de vous, et si vous entendez dire quelque bien de moi, attribuez-le à vos mérites, *car nous sommes une seule et même personne en l'apôtre Pierre*³. »

1. *Epist. ad Alexandrum, Antiochiæ episcopum*. JAFFÉ, *Regesta Pontificum romanorum*, ed. 2, t. I, n. 310 (de l'année 413), Leipzig, 1888 : *Prima primæ apostoli sedes urbis Romæ sedi non cederet, nisi quod illa in transitu meruit ista susceptum apud se consummatumque gauderet*. Cf. P. L., loc. cit.

2. *Epist. ad Proterium Alexandriæ episcopum*. JAFFÉ, *op. cit.*, n. 505 : « Il faut que nous soyons d'accord dans nos sentiments et dans nos actes. Puisque le bienheureux Pierre a reçu de Dieu le principat et que l'Église de Rome garde fidèlement ce qu'il a établi, comment serait-il permis de croire que son saint disciple, Marc, premier évêque d'Alexandrie, y ait formé une autre tradition et décrété d'autres règles ? Assurément un même esprit, coulant de la même source, anime le maître et le disciple, et celui-ci ne peut transmettre que ce qu'il a reçu de celui-là ». Voir aussi la *Lettre à Maxime d'Antioche*, du 11 juin 453, JAFFÉ, *op. cit.* : « Souviens-toi de la doctrine que Pierre a prêchée dans le monde entier, mais en particulier à Antioche et à Rome, par un magistère spécial... Il faut nous instruire par tes rapports de ce qui se fait pour le bien des Églises. Il est digne de toi de partager la sollicitude du Siège apostolique et, pour t'encourager à agir, de considérer les privilèges du siège d'Antioche, qui est le troisième. Ces privilèges ne doivent être amoindris en rien par qui que ce soit... Les mérites des évêques peuvent varier. Les droits de leurs sièges demeurent. »

3. *Cum multi sint apostoli, pro ipso tamen principatu sola Principis apostolorum sedes in auctoritate convaluit, quæ in tribus locis unius est... Cum ergo*

Encore au ix^e siècle, le pape saint Nicolas I^{er}, répondant aux consultations des Bulgares, s'en tient à la même conception et déclare qu'il n'y a que trois patriarcats véritables, les trois qui peuvent faire remonter leur origine à Pierre, prince des Apôtres¹.

Pourquoi cette hostilité des papes contre la création de nouveaux centres de juridiction patriarcale ? Ils y virent avec raison un grave danger pour l'indépendance et l'unité de l'Église, une menace contre leur primauté de droit divin.

Tout d'abord, l'application systématique du principe laïc, qui faisait varier la dignité et l'importance des sièges épiscopaux suivant les changements politiques des cités, outre qu'elle heurtait l'esprit de tradition de l'Église, rendait celle-ci en quelque manière sujette du pouvoir civil. De là à reconnaître aux empereurs le droit de changer à leur gré le rang des sièges épiscopaux, de morceler ou d'étendre leur territoire, de les supprimer, d'en créer de nouveaux, il n'y avait qu'un pas. Ce pas fut vite franchi² et nous verrons les canonistes byzantins du Moyen Age attribuer explicitement aux basileis ce pouvoir papal³.

Mais c'est surtout l'unité de l'Église qui était menacée par la constitution des patriarcats. En accordant à certains évêques une juridiction trop vaste et une quasi-autonomie, on favorisait d'abord les rivalités entre les grands sièges orientaux. On sait tout le mal que firent ces rivalités au iv^e et au v^e siècles, durant la querelle arienne et les controverses christologiques. C'était aussi créer, en fait, des centres de résistance redoutables à l'autorité du pape, successeur de Pierre et primat de l'Église universelle. On le vit bien, dans l'affaire de saint Jean Chrysostome, à l'occa-

unius atque una sit sedes, cui ex auctoritate divina tres nunc episcopi præsent, quidquid ego de vobis boni audio, hoc mihi imputo. » *Epistola ad Eulogium Alexandrinum*, P. L., t. LXXVII, col. 899.

1. « Veraciter illi habendi sunt patriarchæ qui sedes apostolicas per successiones pontificum obtinent, id est illis præsent Ecclesiis quas apostoli instituisse probantur : romanam videlicet et alexandrinam et antiochenam... Constantinopolitanus autem et Jerosolymitanus antistites, licet dicantur patriarchæ, non tantæ tamen auctoritatis quantæ superiores existunt. Nam constantinopolitanam Ecclesiam nec apostolorum quisquam instituit, nec nicæna synodus, quæ cunctis synodis celebrior est ac venerabilior, ejus mentionem aliquam fecit ; sed solum quia Constantinopolis nova Roma dicta est, favore principum potiusquam ratione patriarcha ejus pontifex appellatus est. » *Nicolai I epist. LXXXVI ad consulta Bulgarorum*. P. L., t. CXIX, col. 1011-1012.

2. C'est ainsi que Justinien, pour honorer son village natal, démembra l'Illyricum oriental pour créer la primatie de la *Justiniana I^a*. Il s'assura, du moins, du consentement du pape Vigile pour opérer ce changement et la nouvelle primatie resta sous la haute juridiction du vicariat papal de Thessalonique.

3. Cf. BALSAMON, *In canonem 38 Trullanum*, P. G., t. CXXXVII, col. 644 : « Dicimus præsent canone imperatori datam fuisse potestatem episcopatus novos constituendi, alios autem in jura metropoleos erigendi et de eorum electione aliqua administratione, prout ei visum fuerit, statuendi. »

sion de laquelle les hauts prélats d'Orient, ceux qu'on nommera bientôt les patriarches, rompirent avec le Siège Apostolique et entraînent dans le schisme toute l'Église d'Orient. La même chose arriva, lors de la controverse monophysite. Au Brigandage d'Éphèse (449), Dioscore d'Alexandrie parla en maître, écarta les légats du pape et fit plier presque tout l'épiscopat oriental. Bientôt il poussa l'audace jusqu'à déposer le pape lui-même. Son autorité sur ses suffragants d'Égypte était telle qu'aucun d'eux n'osait lui résister et que tous le redoutaient à l'égal d'un tyran. A la quatrième session du concile de Chalcedoine, lorsque les évêques égyptiens furent invités à souscrire à la *Lettre à Flavien* du pape saint Léon, ils déclarèrent ne pouvoir le faire sans l'assentiment de l'archevêque d'Alexandrie. Comme le légat romain Lucentius insistait, ils reprirent : « On nous tuera, si nous le faisons ; mieux vaut périr ici de votre main que d'être tués dans notre patrie. Nommez sans délai un archevêque pour l'Égypte (Dioscore venait d'être déposé) et, cela fait, nous promettons de souscrire. Ayez pitié de nos cheveux blancs ; Anatole de Constantinople sait qu'en Égypte tous les évêques doivent obéir à l'archevêque d'Alexandrie. Ayez pitié de nous ; nous aimons mieux mourir par ordre de l'empereur ou par votre ordre que d'être massacrés chez nous. Prenez nos sièges, si vous voulez ; choisissez un archevêque pour Alexandrie ; nous ne nous y opposons pas ; mais laissez-nous la vie¹. »

Cette institution des cinq patriarcats, telle qu'elle fut définitivement réglée et organisée par Justinien, présentait un danger plus immédiat encore pour l'unité et ne tendait à rien moins qu'à bouleverser la constitution divine de l'Église, en lui donnant pour autorité suprême et chef visible non plus le primat romain, successeur de Pierre, mais un collège de cinq prélats égaux en dignité et en pouvoir, parmi lesquels l'évêque de Rome ne ferait figure que d'un premier entre égaux. C'était, en germe, la théorie hérétique dite de la *pentarchie*. Sans doute, durant la période dont nous nous occupons, la pentarchie se maintient encore dans les bornes de l'orthodoxie. Il y a cinq patriarches, mais il est entendu — et les nouvelles impériales le déclarent hautement — que le premier de tous les patriarches, celui auquel les autres sont subordonnés et sans lequel rien de valable pour l'Église entière ne peut être décidé, est l'évêque de Rome, successeur de Pierre. Rien cependant ne pouvait empêcher que l'autorité suprême du pape ne fût indirectement diminuée et comme obscurcie aux yeux des Orientaux, du fait qu'il recevait le titre de patriarche d'Occident. On devait fatalement arriver peu à peu à voir en lui un patriarche comme les autres, le chef de la chrétienté occidentale et non le chef de l'Église universelle. Comme l'écrit fort justement L. Duchesne : « Le pape,

1. MANSI, *op. cit.*, t. VII, col. 51-62.

premier patriarche de l'empire byzantin, cela ne correspondait ni au droit ancien, ni aux revendications traditionnelles de l'Église romaine. Celle-ci avait longtemps protesté contre le patriarcat de Jérusalem et surtout contre celui de Constantinople. Ils étaient d'institution récente ; pour les organiser, il avait fallu faire litière des droits acquis. Les canons conciliaires dont ils se réclamaient n'avaient point, en cela du moins, été ratifiés par le Saint-Siège. Combien n'était-il pas dur de se voir ranger dans la même catégorie que ces nouveaux venus, ces usurpateurs¹ ? »

Bientôt, du reste, l'institution patriarcale perdit non seulement son importance, mais sa raison d'être par le triomphe du monophysisme dans les trois patriarcats d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, triomphe que favorisa et que stabilisa la conquête musulmane de la Syrie et de l'Égypte. Dès la fin du VII^e siècle, ces trois sièges ne furent plus que l'ombre d'eux-mêmes et leurs titulaires ne tardèrent pas à subir l'hégémonie du patriarche byzantin². On s'efforça quand même de maintenir le fantôme de la pentarchie. Chaque fois qu'il fut question de convoquer un concile œcuménique ou de traiter une affaire importante, les empereurs byzantins continuèrent à faire appel aux cinq patriarches et à obtenir leur participation ou, tout au moins leur consentement. Il semblait que rien ne fût valable dans l'Église sans leur approbation collective. La théorie avait la faveur des empereurs, tant parce qu'elle contrebalançait l'autorité souveraine de l'évêque de Rome que parce qu'elle leur fournissait un moyen de vaincre, à l'occasion, la résistance du patriarche byzantin à leur volonté. Quant aux évêques de Constantinople, ils firent aussi bon accueil à la théorie ; mais ils rêvaient toujours de faire reconnaître par les papes la *dyarchie* Rome-Constantinople, qui exista de fait, le jour où Léon l'Isaurien rattacha au patriarcat byzantin l'Illyricum oriental et la partie de l'Italie encore soumise à l'empire d'Orient. A partir du schisme photien, la pentarchie évolua rapidement dans le sens de l'hétérodoxie. Nous verrons plus loin que l'évolution était arrivée à son terme, lorsque parut Michel Cérulaire.

La constitution des patriarcats fut donc néfaste pour l'unité de l'Église. La triarchie elle-même que patronnèrent certains papes était plus ingénieuse que solide. Elle avait du moins le mérite de mettre en relief cette vérité que toute juridiction supérieure d'un évêque sur un autre est une émanation du pouvoir suprême de juridiction possédée par saint Pierre et ses successeurs sur le siège de Rome. Toute autorité patriarcale qui ne viendrait pas

1. *Histoire ancienne de l'Église*, t. IV : *L'Église au VI^e siècle*, p. 263.

2. Après la conquête arabe, les trois sièges en question furent longtemps privés de titulaires catholiques. Pour Alexandrie et Jérusalem, le veuvage dura près d'un siècle, pour Antioche, quarante ans au moins, de 700 à 740. Le nombre des fidèles était insignifiant. Cf. J. PAROIRE, *L'Église byzantine de 827 à 847*, p. 153-156, 276-277.

de là serait sans fondement dogmatique et constituerait une véritable usurpation. Dans les conciles unionistes qui se sont tenus après la consommation du schisme, les papes ont bien voulu approuver les droits acquis des patriarches orientaux ; mais ils ont eu soin de marquer que ces droits n'étaient que des privilèges par eux accordés en vertu de la plénitude de leur juridiction¹. C'est dire que ces privilèges, le successeur de Pierre peut les étendre ou les restreindre, comme aussi les supprimer, si le bien général de l'Église l'exigeait. Et qu'on ne se figure point que c'est là une idée nouvelle, inconnue de l'ancienne Église et déduite du développement du dogme de la primauté romaine dans les derniers siècles. On la trouve très clairement exprimée dans la lettre des Pères du concile de Chalcédoine au pape Léon pour lui demander d'approuver et de confirmer le fameux 28^e canon² et aussi dans celles de l'évêque Anatole au même sur le même sujet³.

V. La diversité des langues et l'ignorance réciproque.

Autrefois plus qu'aujourd'hui, la diversité des langues constituait entre les peuples une barrière difficile à franchir. Sans doute, l'unité de l'Église n'est pas à la merci de cet obstacle. Depuis

1. Dans la *Confession de foi de Michel Paléologue*, approuvée au II^e concile de Lyon (1274), on lit le passage suivant : « A l'Église romaine la plénitude du pouvoir appartient de telle sorte qu'elle admet les autres Églises à partager sa sollicitude ; parmi ces Églises il en est un grand nombre, et spécialement les Églises patriarcales, qu'elle a honorées de divers privilèges, demeurant ferme et toujours sauve sa primauté tant dans les conciles généraux que dans certaines autres affaires. »

2. Voir plus haut, p. 18. Relevons aussi ce passage : « Nous avons confirmé le canon des 150 Pères, qui prescrit que le siège de Constantinople ait le premier rang après votre très-saint et apostolique, persuadés que, le rayon apostolique étant chez vous dans tout son éclat, vous en étendez souvent le bienfait sur l'Église de Constantinople suivant votre habituelle sollicitude, parce que votre générosité, qui ignore l'envie, vous porte à faire part de vos biens à vos enfants, *διὰ τὸ ἀφθονοῦν ἐπαρχεῖν ὑμῖν τὴν τῶν οἰκείων ἀγαθῶν πρὸς τοὺς γνησίους μετέδοσαν*... Nous vous prions donc d'honorer de votre approbation notre décret ; et de même que nous sommes accordés pour le bien (= pour proclamer la vraie doctrine) avec la tête (que vous êtes), que la tête daigne de même consentir aux enfants ce qui convient » P. L., t. LIV, col. 958.

3. Voir plus haut, p. 18, note 3 : « Le concile a adressé à Votre Sainteté le décret susdit pour en obtenir l'approbation et la confirmation, et nous vous prions à votre tour, très saint Père, de faire droit à leur demande, car le siège de Constantinople a pour père votre siège apostolique ; il s'est uni à vous d'une manière spéciale. Que votre sollicitude à son égard démontre à tous que le sincère amour que vous lui avez témoigné par le passé persévère toujours. » *Anatolii epistola ad Leonem* (CI), 5, P. L., t. cit., col. 984. Cf. *Epist. CXXXII ad Leonem*, 4, P. L., *ibid.*, col. 1084 : « La confirmation du décret a été réservée à l'autorité de Votre Béatitude ; de cette confirmation dépend toute sa valeur : *cum et sic gestorum vis omnis et confirmatio auctoritati vestrae sit reservata.* »

longtemps, l'Église catholique romaine a réussi à l'écartier, ou du moins à l'atténuer par l'usage universel du latin dans les études ecclésiastiques. Dans les premiers siècles du christianisme, c'est-à-dire jusqu'à la fin du iv^e siècle, la langue grecque joua un peu le rôle que joue de nos jours le latin. L'Église romaine parla grec jusqu'au milieu du iii^e siècle, comme en témoignent les épitaphes des papes et d'autres inscriptions. Au iv^e siècle, la classe instruite, en Occident, connaît encore cette langue; mais à partir du v^e siècle et surtout après l'invasion des barbares, elle fut à peu près complètement abandonnée¹. Les papes des v^e et vi^e siècles, même les plus grands, comme saint Léon et saint Grégoire, ignorent le grec, et cela ne va pas sans quelque inconvénient au moment où s'ouvrent les grandes controverses christologiques². On ne connaît pas, ou l'on connaît mal, en Occident, la véritable position des écoles rivales grecques et leur terminologie respective, et l'on se trompe lourdement sur la véritable signification de certaines formules, par exemple sur celle-ci : *Deux φύσεις avant l'union, une seule φύσις après l'union*. De là des malentendus regrettables. Saint Léon se verra accuser de nestorianisme, tandis que lui-même prêtera aux principaux adversaires du concile de Chalcédoine un eutychianisme grossier qui est loin de leur pensée et qu'ils condamnent expressément. Une connaissance réciproque approfondie des deux théologies, la grecque et la latine, eût peut-être conjuré le schisme monophysite et eût empêché certains Latins de se méprendre sur la véritable portée de quelques formules de Théodore de Mopsueste et de Nestorius dont ils voulurent prendre la défense contre le pape Vigile et le Ve concile œcuménique. Quant au schisme byzantin, il fut favorisé lui aussi par cette ignorance de la langue grecque en Occident. Il suffit de rappeler ici les avertissements donnés aux Romains par saint Maxime le Confesseur à propos de la traduction de leurs documents officiels en grec³; l'opposition de Charlemagne et de ses théologiens aux décisions du vii^e concile œcuménique et leur attaque contre la formule

1. Voir l'étude de G. BARDY, *La latinisation de l'Église d'Occident dans l'Irénikon*, année 1937, p. 1-20, 113-130. Saint Augustin connaissait le grec mais d'une manière très imparfaite. Cf. P. GUILLOUX, *Saint Augustin savait-il le grec ?* dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XXI (1925), p. 79-83.

2. Dès le début de l'affaire nestorienne, dès qu'on a reçu à Rome les premiers documents relatifs à la doctrine de Nestorius, le diacre Léon, le futur pape, envoie ce dossier à un Oriental, réfugié à Marseille, le moine Cassien, pour qu'il réfute la nouvelle hérésie. Mais ces premiers renseignements sont bien insuffisants et Cassien commet plus d'une erreur sur le compte de Nestorius. Plus avisé, Cyrille d'Alexandrie fit traduire en latin, avant de l'expédier, son dossier à lui sur la doctrine du nouvel hérésiarque. Il devait savoir qu'à Rome les gens qui comprenaient le grec n'abondaient pas. Pressé par Nestorius de répondre à ses lettres sur l'affaire des Pélagiens, le pape Célestin s'excuse du retard, en disant qu'il a fallu faire traduire les lettres reçues d'Orient. P. L., t. L, col. 472 B.

3. Cf. *Lettre au prêtre Marin de Chypre*, P. G., t. XC, col. 136 BC.

trinitaire des Pères grecs : *Le Saint-Esprit procède du Père par le Fils*; les mésaventures de plusieurs légats romains dans les conciles orientaux, attribuables à leur ignorance de la langue grecque¹.

Du côté grec, on peut dire que l'ignorance de la théologie latine fut à peu près complète. Les Grecs se plaignent souvent de la pauvreté et de l'étroitesse de la langue latine; c'est pourquoi ils se dispensent de l'apprendre. Les Pères d'Éphèse, en 431, ignorent le latin et demandent qu'on leur traduise les lettres du pape². A la fin du vi^e siècle, saint Grégoire le Grand, alors qu'il remplit l'office d'apocrisiaire à la cour de Constantinople, se plaint de ne trouver dans cette ville aucun interprète capable de bien rendre en grec les documents latins³. Sous ce rapport, les Romains eurent l'avantage sur les Constantinopolitains. Rome, en effet, posséda toujours quelques couvents grecs, où l'on pouvait exécuter des traductions passables. Sous Justinien, le latin était encore la langue du droit, des tribunaux et de l'armée; mais les nouvelles, se rapportant aux choses ecclésiastiques, étaient publiées en grec. Si les autres recueils juridiques paraissaient en latin, il fallait aussitôt les traduire en grec pour l'usage courant. Ce dernier reste d'influence latine ne tarda pas à disparaître. C'était chose faite sous Héraclius. Le latin ne fut plus représenté à Byzance que par certains termes techniques relatifs aux emplois de la cour et de l'administration.

D'un côté comme de l'autre, mais surtout du côté grec, les traductions ne vinrent point suppléer à l'ignorance des langues. Des Pères latins les Grecs ne connurent guère que le *Tome de Léon à Flavien* et les textes des Pères latins qui l'accompagnent. Saint Possidius, dans sa *Vita Augustini*⁴, dit bien que les ouvrages de l'évêque d'Hippone furent traduits en grec. C'est un fait, malheureusement, que de ces traductions on ne découvre pas trace dans la littérature théologique de l'Orient. Le *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène ignore complètement le grand docteur latin, qui a enseigné tout le Moyen Âge occidental, et il faudra attendre la fin du xiii^e siècle pour voir paraître une traduction grecque du *De Trinitate* d'Augustin, exécutée par le moine Maxime Planude.

1. Déjà au fameux brigandage d'Éphèse en 449, au début de l'unique session que présida Dioscore et où il fit la loi, les légats romains, faute de comprendre le grec, se turent au lieu de protester et de se retirer. Ce ne fut qu'à la fin de la séance, lorsqu'on en vint à la déposition de Flavien de Constantinople et d'Eusèbe de Dorylée, que le diacre romain Hilaire, comprenant enfin, prononça son *Contradicitor*.

2. MANSI, *op. cit.*, t. IV, col. 1283.

3. *Bene scit vestra magnitudo*, écrit-il à Narsès, *quia hodie, in constantinopolitana civitate, qui de latino in græcum dictata bene transferant, non sunt; dum enim verba custodiunt, sensus minime attendunt; nec verba intelligi faciunt et sensus frangunt*. BARONIUS, *Annales*, a. 593, n. 62 sq. Cf. *Epist. ad Eulogium patriarcham*, P. L., t. LXXVII, col. 1099 A.

4. P. L., t. XXX, col. 42.

Saint Grégoire le Grand obtint un traitement de faveur. Anastase II d'Antioche, au début du VII^e siècle, fit connaître aux Byzantins son *De cura pastoralis*, et deux siècles plus tard, le pape saint Zacharie, un Grec d'origine, donna une version grecque de ses *Dialogues*¹. Théodoret, dans ses *Dialogues* I et II, cite bien Hilaire, Ambroise, Damase et Augustin, mais il s'agit de petits bouts de textes insignifiants puisés dans quelque florilège. Cette ignorance presque totale de la littérature théologique de l'Occident parmi les Grecs n'a pas peu contribué au succès de l'hérésie photienne sur la procession du Saint-Esprit, qui a fourni au schisme sa base dogmatique.

Les Latins connurent un peu mieux la patristique grecque. Au cours des premières controverses doctrinales, ils alignent habituellement quelques témoignages orientaux, malheureusement pas toujours authentiques. Mais jusqu'au XIII^e siècle, ils ignoreront le *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène, et la *Mystagogie sur la procession du Saint-Esprit* de Photius ne leur sera pleinement révélée qu'au XIX^e siècle par l'édition du cardinal Hergenröther. Leur connaissance de la liturgie grecque et des rites orientaux en général sera à peu près nulle pendant tout le Moyen Age, et de cette ignorance surgiront certaines controverses dogmatiques bien inutiles et des théories sacramentaires qu'il faudra plus tard reviser ou abandonner. En plein XIII^e siècle, un saint Thomas d'Aquin sera trompé par un falsificateur des textes grecs, qu'un médiocre helléniste eût eu tôt fait de démasquer. Comme le dit justement Duchesne : « Pour se tenir d'accord ou s'y remettre, il faut se comprendre, et comment se comprendre si l'on ne peut se parler² ? »

VI. L'évolution autonome des deux Églises dans le triple domaine théologique, liturgique et canonique.

La diversité des formules pour exprimer la même vérité révélée ; les différences dans les rites, les usages et coutumes pour tout ce qui ne touche pas à la foi, ne constituent pas, par elles-mêmes, un obstacle à l'unité de l'Église. Mais ces divergences peuvent facilement être exploitées par les fauteurs de schisme. C'est ce qui est arrivé pour le schisme byzantin.

Certes les divergences ne manquaient pas entre l'Église d'Occident et l'Église d'Orient sous le rapport de la spéculation théologique, des rites liturgiques et de la discipline canonique. A partir

1. A cause de cette traduction, les Grecs ont donné à Grégoire le surnom de « ὁ Διάλογος ».

2. *Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées*, p. 186.

du IV^e siècle, chacune des deux Églises avait évolué, dans ce triple domaine, d'une manière à peu près autonome, bien que les ressemblances et les points de contact fussent nombreux. La diversité des langues, l'éloignement, la séparation politique, la différence de caractère, une liberté peut-être trop grande laissée, dès l'origine, aux Églises particulières, avaient contribué à cette variété.

Théâtre des grandes controverses théologiques à partir du IV^e siècle, l'Orient orthodoxe doit défendre le dogme révélé contre les hérétiques qui l'attaquent au nom de la philosophie profane. C'est pourquoi les Pères grecs s'abstiennent, en général, de spéculation philosophico-théologique et en appellent avant tout aux données révélées de l'Écriture et de la tradition. Leur théologie est essentiellement positive et concrète et se meut en dehors de toute philosophie¹. Cela se voit surtout dans leurs écrits sur les mystères de la Trinité et de l'Incarnation. Dans la Trinité, leur pensée se fixe d'abord sur les trois personnes nommées dans l'Écriture, et par la consubstantialité des personnes arrive à l'unité de la nature divine. De là leurs formules : *Le Saint-Esprit procède du Père par le Fils — Dieu le Père opère tout par son Verbe dans le Saint-Esprit*. Le mouvement de la vie divine se déploie en ligne droite. A propos de l'Incarnation, ces Pères ont de la peine à arriver à la notion de nature individuelle abstraite de son sujet. De là les mouvements opposés du nestorianisme et du monophysisme et les logomachies, dès que leur conception se heurte à celle des Occidentaux. Quant à la notion de nature abstraite universelle, elle ne fait son apparition dans la théologie grecque qu'avec le philosophe aristotélien Jean Philoponos.

L'hostilité des Byzantins à l'égard de toute spéculation philosophique appliquée au dogme se fit plus ombrageuse à partir du IX^e siècle, après le triomphe définitif sur les hérésies. A partir de saint Jean Damascène, la théologie grecque devint essentiellement conservatrice et l'ère du développement dogmatique parut close pour elle. Un essai de scolastique au XI^e siècle, avec les philosophes Jean Italos et Michel Psellos, essai qui promettait beaucoup, fut arrêté dans l'œuf à la fois par l'intervention de l'Église et celle de l'État.²

La théologie latine, ayant eu moins à lutter contre les hérésies trinitaires et christologiques et ayant eu la bonne fortune de posséder déjà dès le III^e siècle, grâce à Tertullien, des formules claires et suffisantes, qui ont fini par s'imposer à l'Orient, a pu se donner plus de liberté dans la tentative d'éclaircir les mystères par la spéculation philosophique. Son plus illustre représentant,

1. Certains parlent beaucoup de la philosophie des Pères grecs. Quand on les lit, on est étonné de l'insignifiance de l'élément philosophique dans leurs écrits.

2. Cf. S. SALAVILLE, *Philosophie et théologie à Byzance de 1059 à 1117*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXIX (1930), p. 132-156.

saint Augustin, dont la foi a toujours cherché plus de lumière, lui a magistralement tracé cette voie. Alors que la théologie grecque commence à se figer dans son immobilité, la scolastique latine en est à peine à ses débuts. Autre divergence : Alors que la pensée grecque est essentiellement concrète et positive, la pensée latine a une tendance marquée à l'abstraction et se greffe comme spontanément sur l'arbre de Porphyre. Dans la théologie trinitaire, les Latins, à la suite de saint Augustin, considèrent la nature divine avant les personnes et par la considération de la nature cherchent à trouver un fondement à la trinité des personnes. De là la belle théorie psychologique de la Trinité, que les Grecs ont ignorée. C'est justement sur le mystère de la Trinité que Photius ira bientôt chercher querelle aux Latins pour donner à la séparation des Églises une base doctrinale. Déjà avant lui, la diversité des formules sur la procession du Saint-Esprit avait occasionné des malentendus et suscité des Commencements de controverse.

Dans le domaine liturgique, malgré l'accord sur les points capitaux du rituel et de l'héortologie, les divergences de détail ne manquaient pas. Il y avait des différences même dans la forme de certains sacrements, à plus forte raison dans les formules de prières d'origine purement ecclésiastique. Sur la question de la rébaptisation et de la réordination de certains hérétiques, l'accord ne paraît pas encore s'être réalisé dans les neuf premiers siècles. Une innovation occidentale qui suscitera plus tard d'ardentes controverses est l'addition du *Filioque* au symbole dit de Nicée-Constantinople. Faite d'abord par l'Église espagnole dans la seconde moitié du VII^e siècle, elle se répandit rapidement dans les autres Églises d'Occident dans la seconde moitié du VIII^e. L'Église romaine seule s'abstint de cette innovation jusqu'au XI^e siècle. Alors que l'Église byzantine employait le pain fermenté comme matière de l'Eucharistie, les Églises d'Occident se servaient de pain azyme. Elles ignoraient le rite de la Grande Entrée, celui du *zéon*¹ et l'usage de célébrer la messe dite des présanctifiés durant le grand carême, à l'exception des samedis et des dimanches, tous rites reçus de l'Église byzantine. Différence aussi sur le ministre de la confirmation : alors qu'en Orient, où l'on administrait ce sacrement aussitôt après le baptême, même aux petits enfants, le pouvoir de confirmer était accordé aux simples prêtres, en Occident, ce pouvoir était réservé à l'évêque.

Plus nombreuses et plus importantes étaient les différences dans la discipline canonique. Nous avons parlé plus haut de la tentative du concile *in Trullo* d'uniformiser le droit ecclésiastique

1. Le *zéon* (ζέον) est une petite quantité d'eau chaude bénite par le prêtre et versée par le diacre dans le calice, immédiatement avant la communion. Ce rite remonte au moins au VI^e siècle.

pour l'Église entière sous le couvert d'une œcuménicité de contrebande. La résistance des papes fit échouer le projet pour ce qui regarde l'Occident. Nous avons signalé les points principaux où la discipline romaine était condamnée : loi du célibat ecclésiastique, jeûne des samedis de carême, usage des œufs et du laitage en carême : trois divergences que relèvera bientôt Photius lors de sa rébellion contre Nicolas I^{er}. Mais ce qui était plus grave, c'était le désaccord sur les sources mêmes du Droit Canon. Alors que l'Église romaine n'avait reçu officiellement que les canons du premier concile de Nicée et ceux de Sardique et s'était désintéressée de la législation des autres conciles orientaux, œcuméniques ou locaux, bien que certaines de leurs prescriptions eussent passé dans l'usage des Églises occidentales sous l'influence de la collection de Denys le Petit, l'Église byzantine retenait tout cet héritage du passé. Au concile *in Trullo*, elle y avait même ajouté plusieurs autres sources fort disparates, auxquelles s'adjoignaient les nouvelles impériales. Par contre, elle ignorait complètement les décrétales des papes. Que de sujets de querelle pouvaient sortir de ce désaccord !

CHAPITRE II

Les forces unionistes opposées aux tendances séparatistes

Après l'exposé des tendances séparatistes et des éléments de division entre les deux Églises, pour ne pas fausser la perspective historique, il est nécessaire de parler des forces de cohésion qui, durant la période dont nous nous occupons et jusqu'à la veille du schisme photien, c'est-à-dire en plein ix^e siècle, maintenaient ou rétablissaient, après les schismes, la communion ecclésiastique entre Rome et Byzance.

Parmi ces forces de cohésion, il faut mettre en première ligne la ferme croyance en la primauté de droit divin de l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre, qui persista toujours dans l'Église byzantine en dépit des schismes multiples que nous avons énumérés. Ces schismes mêmes et ces multiples hérésies orientales fournirent au Siège Apostolique d'éclatantes occasions de manifester son autorité suprême et d'intervenir dans les affaires de cette Église. Chacune de ces séparations se termina par une victoire de la primauté romaine. Patriarches et empereurs la reconnurent officiellement. Évêques, clercs et fidèles d'Orient, entre le iv^e siècle et le ix^e, en appelèrent bien souvent au pape pour demander lumière, protection et assistance. On reconnaissait non seulement l'infailibilité de son magistère dans les questions de foi, mais aussi son droit de regard, de contrôle, et, au besoin, d'immixtion directe dans les affaires des Églises particulières, quelle que fût leur importance.

Nous ne pouvons songer ici à raconter par le menu ces multiples interventions du Siège Apostolique dans les affaires de l'Église orientale. Ce serait presque toute l'histoire de cette Église qu'il faudrait écrire pour la période qui va du premier concile de Nicée (325) au second (787). Force nous est de nous contenter d'une vue d'ensemble sur l'exercice de la primauté romaine durant ce temps, accompagnée de quelques exemples. Par contre, les témoignages byzantins sur cette primauté, que nous fournit la première moitié du ix^e siècle, seront rapportés avec quelques détails. Il importe, en effet, de bien mettre en lumière qu'à la veille du schisme photien l'Église byzantine n'avait encore rien renié de son passé et conservait intacte sa foi en la primauté de droit divin de l'évêque de Rome.

Quant aux autres éléments d'union et de concorde qui faisaient contrepoids aux tendances séparatistes, nous les grouperons sous le titre général des relations fraternelles entre les membres des deux Églises durant la période indiquée.

I. Considérations générales et témoignages choisis sur l'exercice de la primauté romaine durant les huit premiers siècles spécialement en Orient.

La primauté sur l'Église universelle que le dogme catholique reconnaît à l'évêque de Rome, n'est pas une simple primauté d'honneur, une pure préséance. C'est, nous dit le concile du Vatican, une véritable primauté de juridiction, qui présente un double aspect : un aspect doctrinal et un aspect disciplinaire. L'évêque de Rome est à la fois le docteur infaillible de la foi et le chef suprême de cette société visible qui s'appelle l'Église catholique militante. Il détient en même temps le magistère et le gouvernement souverains et peut, sous ce double rapport, faire entendre sa voix non pas seulement à une ou plusieurs Églises particulières, comme un évêque, un métropolitain ou un patriarche, mais à toutes les Églises ensemble, à l'Église militante considérée dans son universalité. Il est le centre de l'unité catholique tant dans le domaine de la foi que dans celui de la charité et de la communion ecclésiastique. Pour faire partie de l'Église catholique, il faut s'entendre avec lui sur ce double terrain.

Cette primauté ainsi définie, les évêques de Rome l'ont exercée de tout temps depuis les origines de l'Église, mais cet exercice a revêtu des formes diverses suivant les temps et les lieux. Cette diversité existe encore de nos jours pour ce qui regarde le gouvernement proprement dit. Le pape actuel ne fait pas sentir de la même manière sa juridiction supérieure aux Églises de rite latin et aux Églises des divers rites orientaux ; et parmi les Églises orientales on peut noter des différences sensibles dans le mode sous lequel se traduit la sujétion de chacune d'elles à l'égard du Saint-Siège. Ce qui est incontestable, c'est que le dogme de la primauté romaine, comme la plupart des autres dogmes, a été soumis à la loi du développement. C'est peu à peu, suivant les circonstances et les besoins de l'Église, que les successeurs de Pierre ont exercé les privilèges de la primauté, exprimés plus ou moins explicitement dans les textes évangéliques, et en ont pris eux-mêmes une conscience de plus en plus claire. Il serait donc déraisonnable de rejeter le dogme catholique sous prétexte que la primauté de l'évêque de Rome ne s'exerçait pas, durant les premiers siècles, avec la même ampleur et par les mêmes moyens que nous la voyons se déployer de nos jours surtout dans l'Église

latine. Il suffit qu'on découvre, dès l'origine, les traits essentiels de cette primauté, le grain de sénevé qui deviendra normalement un grand arbre, le gland qui donnera naissance au chêne, l'enfant au berceau qui sera l'homme fait de plus tard.

« On a vu, écrit Vladimir Soloviev, parmi les catholiques eux-mêmes, des esprits ultra-dogmatiques qui, en admirant justement le chêne immense qui les couvre de son ombre, se refusent absolument à admettre que toute cette abondance de formes organiques soit sortie d'une structure aussi simple et aussi rudimentaire que celle d'un gland ordinaire. A les entendre, si le chêne est venu du gland, celui-ci devait contenir d'une manière distincte et manifeste, sinon toutes les feuilles, au moins toutes les branches du grand arbre : il devait non seulement être identique avec lui, mais lui ressembler du tout au tout. Là-dessus, des esprits d'une tendance opposée — des esprits ultra-critiques — se prennent à examiner le pauvre gland minutieusement de tous les côtés. Naturellement ils n'y découvrent rien qui ressemble au grand chêne : ni racines entrelacées, ni tronc robuste, ni branches touffues, ni feuilles ondulées et résistantes. Humbug que tout cela ! disent-ils : le gland n'est qu'un gland et ne peut être autre chose ; quant au grand chêne, avec tous ses attributs, on ne sait que trop d'où il vient : ce sont les Jésuites qui l'ont inventé au concile du Vatican, nous l'avons vu de nos propres yeux... dans le livre de *Janus*¹. Au risque de paraître libre penseur aux dogmatistes outrés et d'être en même temps déclaré Jésuite déguisé par les esprits critiques, je dois attester cette vérité absolument certaine : que le gland a vraiment une structure tout à fait simple et rudimentaire ; qu'il est impossible d'y découvrir toutes les parties constituantes d'un grand chêne et quo néanmoins celui-ci est vraiment sorti du gland sans aucun artifice et sans aucune usurpation, mais de bon droit, voire même de droit divin. Puisque Dieu, qui n'est pas sujet aux nécessités du temps, de l'espace et du mécanisme matériel, voit dans la semence actuelle des choses toute la puissance cachée de leur avenir, il a dû dans le petit gland voir, déterminer et bénir le chêne puissant qui devait en sortir ; dans le grain de sénevé de la foi de Pierre, il a aperçu et annoncé l'arbre immense de l'Église catholique qui devait couvrir la terre de ses branches. Ayant reçu de Jésus-Christ le dépôt du pouvoir souverain universel qui devait subsister et se développer dans l'Église pendant toute sa durée sur la terre, Pierre n'a exercé personnellement ce pouvoir que dans la mesure et dans les formes que comportait l'état primitif de l'Église apostolique. L'action du prince des Apôtres ressemblait aussi peu au gouvernement des papes modernes qu'un gland ressemble à un chêne,

1. Allusion à l'ouvrage de Döllinger contre l'infaillibilité du pape.

ce qui n'empêche pas la papauté d'être le produit naturel, logique et légitime de la primauté de Pierre¹. »

Vladimir Soloviev, on le voit, applique la comparaison du gland et du chêne tant à l'Église catholique considérée dans son ensemble qu'à l'exercice de la primauté par saint Pierre en personne. Mais dès le second siècle du christianisme, si nous parlons de l'exercice de cette même primauté par les successeurs de Pierre, ce n'est plus au gland ; c'est déjà au chêne avec ses deux branches maîtresses que nous avons à faire. Dès cette époque, l'évêque de Rome ou — pour employer la terminologie plus courante alors — la chaire, le siège de Pierre, le Siège apostolique, l'Église romaine² apparaît véritablement comme le centre de l'unité catholique à la fois par son magistère infaillible et par son autorité souveraine, qui lui permet de commander aux autres Églises et de s'en faire obéir. La croyance de l'Église romaine fait loi pour l'Église universelle et les autres Églises ont le devoir de s'y conformer. Rome règle aussi la communion ecclésiastique. Ceux qu'elle reçoit doivent être reçus de tous ; ceux qu'elle excommunie doivent être rejetés.

L'aspect doctrinal de cette primauté est clairement affirmé par saint Irénée dans un passage célèbre de son traité contre les hérésies. Aux hérétiques de son temps il oppose la tradition authentique des apôtres, qui se conserve dans les Églises fondées par eux et remontant jusqu'à eux par une succession continue d'évêques. Après avoir signalé l'enseignement de l'Église

1. V. SOLOVIEV, *La Russie et l'Église universelle*, Paris, 1889, p. 149-151.

2. Les théologiens dissidents insistent beaucoup sur la différence qu'il peut y avoir entre l'évêque de Rome considéré comme individu et le Siège de Pierre ou l'Église romaine. L'infaillibilité, disent-ils, est attribuée non à la personne du pape, mais à son siège, mais au synode romain présidé par lui et qui approuvait habituellement ses décisions dans les affaires importantes. Ils opposent ce mode synodal et collégial d'examiner et de résoudre les questions à la manière personnelle et autocratique dont les papes, de nos jours, prendraient leurs décisions et porteraient leurs décrets. En fait, la différence entre la manière ancienne et la nouvelle n'est pas si grande qu'on serait tenté de le croire. Aujourd'hui comme autrefois, les papes n'agissent pas sans conseil. Les décisions romaines, les actes officiels du Saint-Siège sont en général élaborés par un long processus de consultations à plusieurs degrés. Les questions importantes sont soumises au jugement du conseil plénier des cardinaux de Curie, parmi lesquels se trouvent les cardinaux-évêques des sièges suburbicaires. Ce conseil plénier ne diffère pas tellement de l'ancien synode romain. L'Église romaine pratique donc, encore, de nos jours, ce que les théologiens russes appellent la *sobornost*, le mode collégial de traiter les questions. Mais de nos jours, comme autrefois, les actes émanés de ces consultations, de ces délibérations sont pris par le pape à sa charge et sous sa responsabilité et publiés en son nom. C'est bien lui qui est le Siège apostolique et le Siège de Pierre et l'Église romaine. C'est lui qui parle infailliblement, dirime les controverses et juge les causes sans appel. L'apôtre Pierre continue à vivre et à juger, selon l'expression du légat romain, Philippe, au concile d'Éphèse, non par un synode d'évêques mais par ses successeurs sur le siège de Rome.

de Smyrne, qui, par saint Polycarpe, remontait à l'apôtre saint Jean, il poursuit :

« Mais comme il serait trop long d'énumérer les successeurs des apôtres dans toutes les Églises, nous ne nous occuperons que d'une Église très grande, très ancienne, connue de tous, fondée et constituée à Rome par les deux apôtres très glorieux Pierre et Paul. Nous montrerons que la tradition qu'elle tient des apôtres et la foi qu'elle a annoncée aux hommes sont parvenues jusqu'à nous par les successions régulières d'évêques ; et ce sera la confusion de tous ceux qui, de quelque manière que ce soit, par complaisance en eux-mêmes, par vaine gloire, aveuglement, esprit faux, vont chercher la vérité là où l'on ne peut la trouver. *Sur cette Église, en effet, à cause de son autorité supérieure, doit nécessairement se régler (être d'accord avec elle) toute Église, c'est-à-dire les fidèles répandus dans tout l'univers.* En elle [par ceux qui l'ont gouvernée ?] a toujours été conservée la tradition qui vient des apôtres¹. »

« Il est difficile, écrit L. Duchesne à propos de ce passage, de trouver une expression plus nette : 1^o de l'unité doctrinale dans l'Église universelle ; 2^o de l'importance souveraine, unique, de l'Église romaine comme témoin, gardienne et organe de la tradition apostolique ; 3^o de sa prééminence supérieure dans l'ensemble des chrétientés². »

Quant à l'aspect proprement disciplinaire de la primauté romaine, il se manifesta avec éclat peu de temps après que saint Irénée en avait mis en relief surtout le côté doctrinal. A peine monté sur le trône de saint Pierre, le pape Victor (189-199), voulut régler définitivement une question liturgique importante déjà agitée avant lui, qui divisait les Églises de la province d'Asie du reste de la chrétienté. Il s'agissait de la date de la fête de Pâques. Deux usages étaient en présence : celui de Rome, suivi à peu près partout, qui fixait la Pâque chrétienne au dimanche après la Pâque juive, et celui de la province d'Asie, qui faisait coïncider la fête chrétienne avec la fête juive, au quatorzième jour de Nisan. Les Asiatiques se réclamaient de l'autorité des apôtres Jean et Philippe, de leurs disciples Papias et Polycarpe, de prophètes, de martyrs célèbres. Cela n'empêcha pas le pape Victor d'agir à leur égard avec autorité. Il demanda d'abord à tous les évêques

1. *Adversus hæreses*, l. III, c. III, 2. P. G., t. VII, col. 848-849. Le texte grec de ce passage n'a pas été retrouvé. Il ne reste que l'archaïque traduction latine pas toujours claire, sur laquelle les critiques ont exercé leur sagacité : *Ad hanc enim Ecclesiam, propter potentiorum principatitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles ; in qua semper ab his (qui sunt undique) conservata est ea quæ est ab apostolis traditio.* Quels que soient les détails sur lesquels on puisse discuter, le sens général de ce passage ne peut faire de doute. Cf. sur ce texte : BATAFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, 6^e éd., Paris, 1913, p. 244-253, et les travaux auxquels il renvoie.

2. *Églises séparées*, p. 119.

de la chrétienté, même à ceux qui habitaient hors des frontières de l'empire romain, par exemple à ceux qui se trouvaient en Ozroène, dans le royaume d'Édesse, de se réunir en synode pour examiner la question. Les évêques de la province d'Asie, ayant à leur tête Polycrate, évêque d'Éphèse, obéirent comme les autres¹. Le résultat des délibérations fut envoyé à Rome. Tous les conciles, sauf celui d'Asie, se trouvèrent favorables à l'usage romain. L'historien Eusèbe nous a conservé plusieurs des réponses données, en particulier celle des évêques de Palestine, qui terminaient leur lettre en priant le pape d'en envoyer des exemplaires à chaque chrétienté, « afin, disent-ils, que nous ne soyons pas responsables de ceux qui facilement égarent leur âme² ». Mais Polycrate et les siens refusèrent de se rallier à la pratique commune, malgré l'excommunication dont le pape les avait menacés. C'est alors que Victor passa de l'avertissement à l'acte. « Il n'hésita pas, dit Eusèbe, à retrancher en masse de l'unité commune les chrétientés de toute l'Asie ainsi que les Églises voisines, les tenant pour hétérodoxes. Il notifia par lettres et déclara officiellement que tous les frères de ces régions étaient excommuniés³. » Il est vrai que cette sévérité ne plut pas à tous les évêques. Plusieurs, parmi lesquels Irénée de Lyon, exhortèrent le pape « à avoir souci de la paix, de l'union avec le prochain et de la charité⁴ ». Quelques-uns le firent même en termes assez vifs, mais aucun ne contesta son autorité⁵. Victor tint-il compte de ces remontrances ? Nous l'ignorons. Ce qui est certain, c'est que les chrétiens d'Asie ne tardèrent pas à abandonner leur usage. C'était chose faite bien avant le concile de Nicée. Ainsi, sur la fin du II^e siècle, un pape retranche de l'union commune, τῆς κοινῆς ἐνώσεως, — c'est l'expression d'Eusèbe — tout un groupe d'Églises orientales, véné-

1. C'est ce que dit expressément EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, I, V, c. xxiv, 8 : Polycrate écrit au pape : « Je pourrais faire mention des évêques qui sont ici avec moi, que vous avez jugé bon que je rassemble et que j'ai rassemblés : οὗς ὑμεῖς ἠξιώσατε μετακληθῆναι ὑπ' ἐμοῦ καὶ μετακαλεσάμην. »

2. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, I, V, c. xxv. Batiffol écrit à ce propos : « Rome apparaît ici comme le centre reconnu des relations interecclésiastiques. Et ce sont les évêques de Palestine qui l'attestent. » *L'Église naissante et le catholicisme*, p. 271, note 1.

3. *Hist. eccl.*, I, V, c. xxiv, 9 : « Ἐπὶ τούτοις ὁ μὲν τῆς Ῥωμαίων προεστὸς Βίκτωρ ἀθρόως τῆς Ἀσίας πάσης ἅμα ταῖς ὁμοῖαις Ἐκκλησίαις τὰς παρούσας ἀποτέμνει, ὡς ἂν ἑτεροδοξούσας, τῆς κοινῆς ἐνώσεως πειράται, καὶ στηλιτεύει γε διὰ γραμμάτων ἀκοινωνήτους πάντας ἄρδην τοὺς ἐκεῖσε ἀνακηρύττων ἀδελφοῦς. » Les mots « τῆς κοινῆς ἐνώσεως » désignent bien toute la catholicité, comme l'indique suffisamment le contexte.

4. EUSÈBE, *ibid.* : « Ἀντιπαρακελεύονται δὴτα αὐτῶ τὰ τῆς εἰρήνης καὶ τῆς πρὸς τοὺς πλησίον ἐνώσεως τε καὶ ἀγάπης φρονεῖν. »

5. EUSÈBE, *loc. cit.*, écrit : « Φέρονται δὲ καὶ αἱ τούτων φωναὶ πληκτικώτερον καταπτομένων τοῦ Βίκτωρος. » Cependant ces évêques n'accusent pas Victor d'usurper un rôle qui ne lui appartierait pas. Ils conseillent simplement, ils exhortent, ils recommandent : ἀντιπαρακελεύονται αὐτῶ τὰ τῆς εἰρήνης φρονεῖν.

rables entre toutes, de fondation apostolique. « Comment veut-on que nous parlions, si l'on nous interdit de désigner par le nom de chef de l'Église le dépositaire d'une pareille autorité¹ ? »

Au tableau des manifestations de la primauté romaine dans les trois premiers siècles il y a sans doute des ombres. Il y a les négations d'un Tertullien devenu montaniste². Il y a la théologie déficiente et inconséquente d'un saint Cyprien rejetant la primauté de saint Pierre et de l'évêque de Rome, son successeur, au sens où nous l'entendons, tout en retenant un élément essentiel de cette primauté, élément qui contient implicitement ce que nous appelons la primauté de juridiction³. Mais ces négations

1. DUCHESNE, *op. cit.*, p. 143-144.

2. Tertullien devenu montaniste reconnaît bien à Pierre une vraie primauté sur les autres apôtres, mais il nie que cette primauté ait passé, par voie de succession, à un évêque quelconque. Il interpelle en ces termes le pape Calliste : « De quel droit travestis-tu l'intention manifeste du Sauveur, qui a conféré ce privilège [de lier et de délier] à Pierre et à lui seul ? C'est sur toi, dit-il, que je bâtirai mon Église, et : Je te donnerai à toi, non pas à l'Église ; et Tout ce que tu auras lié ou délié, non tout ce qu'ils auront lié ou délié. » *De pudicitia*, XXI, 9 sq.

3. Tous les adversaires de la papauté, tous ceux qui nient ou cherchent à diminuer les droits primatiaux de l'évêque de Rome, se réfèrent à saint Cyprien et voudraient en faire l'unique docteur de l'Église en cette matière. Si on les écoutait, c'est à lui qu'il faudrait réduire tous les autres. Sa doctrine sur la primauté peut se résumer ainsi. L'évêque de Rome est bien le successeur de Pierre et il joue à l'égard des autres évêques le même rôle qu'avait Pierre par rapport aux autres apôtres. Pierre a reçu du Seigneur une primauté qu'on peut appeler à la fois *chronologique*, *symbolique* et *unificatrice* : *chronologique*, parce qu'il a reçu le premier, à part des autres, le pouvoir des clefs ; *symbolique*, parce qu'en donnant d'abord à lui tout seul ce pouvoir, le Sauveur a voulu préfigurer l'unité de l'épiscopat dans chaque diocèse ; *unificatrice*, parce que Pierre est le centre de l'Église et que les autres apôtres ne doivent point se séparer de lui, mais lui rester unis. Le même rapport existe entre l'évêque de Rome, successeur de Pierre, et les autres évêques, successeurs des apôtres. Pierre n'avait rien de plus que les autres apôtres en fait d'honneur et de puissance. De même, l'évêque de Rome n'a rien de plus que les autres évêques, sinon d'être le premier et le président. Chaque évêque est indépendant dans l'administration de son diocèse et n'a de compte à rendre qu'à Dieu seul. Mais tout comme Pierre, l'évêque de Rome reste le centre de l'unité, et il y a obligation pour tous les autres évêques de lui rester unis. Telle est l'ecclésiologie de saint Cyprien, ecclésiologie fort déféctueuse, on le voit. Mais on y trouve un élément capital de la primauté romaine : l'idée que le siège de Rome est le centre obligatoire de l'unité catholique et qu'on ne doit pas s'en séparer. Qu'arrivera-t-il s'il surgit un conflit entre l'évêque de Rome et tel autre évêque ? Sera-ce le successeur de Pierre qui devra céder, ou l'autre ? Le cas s'est justement présenté pour saint Cyprien. Dans la controverse baptismale, il ne s'est pas entendu avec le pape saint Étienne, qui l'a menacé d'excommunication. Il a pu s'apercevoir alors de l'inconséquence de sa théorie. L'évêque de Rome ne peut être le centre de l'unité catholique que s'il possède le pouvoir d'imposer sa doctrine et sa volonté en cas de conflit. Le concept de *centre de l'unité* implique donc et postule ce que nous appelons la primauté de juridiction. Sur le cas de saint Cyprien, voir : DUCHESNE, *Églises séparées*, p. 145-147 ; *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, p. 427 ; P. BATIFFOL, *L'Église naissante*, p. 434-439, 458-483 ; A. D'ALÈS, *La théologie de saint Cyprien*, Paris, 1922, p. 220-223.

et ces oppositions isolées ne détruisent pas l'impression d'ensemble qui se dégage des faits comme des écrits de cette période. Il est incontestable que l'évêque de Rome se considère, dès cette époque, comme le chef suprême de l'Église et qu'il appuie sa prétention à parler en maître en certaines circonstances non sur l'importance politique de sa ville épiscopale, non sur un droit purement canonique, que lui auraient reconnu les autres évêques, mais sur sa qualité de successeur de Pierre, prince des apôtres¹. Il n'est pas moins clair que les autres Églises, à quelques exceptions près, s'inclinent devant cette autorité supérieure et ne mettent pas en doute son origine divine. Aussi un historien renommé pour son esprit critique a-t-il pu terminer son étude sur l'Église romaine avant Constantin par cette déclaration :

« Toutes les Églises du monde entier, depuis l'Arabie, l'Osroène, la Cappadoce, jusqu'aux extrémités de l'Occident, sentaient en toutes choses, dans la foi, dans la discipline, dans le gouvernement, dans le rituel, dans les œuvres de charité, l'incessante action de l'Église romaine. Elle était partout connue, comme dit saint Irénée, partout présente, partout respectée, partout suivie dans sa direction. En face d'elle, nulle concurrence, nulle rivalité. Personne n'a l'idée de se mettre sur le même pied qu'elle. Plus tard, il y aura des patriarcats et autres primaties locales. C'est à peine si, dans le cours du III^e siècle, on en voit se dessiner les premiers linéaments plus ou moins vagues. Au-dessus de ces organismes en voie de formation, comme au-dessus de l'ensemble des Églises isolées, s'élève l'Église romaine dans sa majesté souveraine, l'Église romaine représentée par ses évêques, dont la longue série se rattache aux deux coryphées du chœur apostolique ; qui se sent, qui se dit, qui est considérée par tout le monde comme le centre et l'organe de l'unité.

« Sa situation est si évidente qu'elle frappe les yeux des païens eux-mêmes, pourvu qu'ils aient arrêté leur attention sur l'organisation des chrétiens. Ceci, les empereurs sont plus à même de le faire que les autres ; c'est même pour eux une nécessité de gouver-

1. L'idée que la primauté romaine pourrait avoir pour fondement la grandeur séculière de la ville de Rome est absolument étrangère à la tradition des trois premiers siècles. Nous savons, au contraire, par ceux-là mêmes qui ont combattu cette primauté ou lui ont résisté, durant cette période, que les papes, pour légitimer leur conduite, en appelaient à leur titre de successeurs de Pierre, prince des apôtres. C'est ce qui ressort assez clairement d'un passage de Tertullien invectivant le pape Calliste à propos de son édit sur la rémission du péché d'adultère. *De pudicitia*, XXI, 9 ; Cf. I, 6. C'est ce qu'affirme explicitement Firmilien de Césarée en parlant du pape Étienne : « Atque ego in hac parte juste indignor ad hanc tam apertam et manifestam Stephani stultitiam, quod qui sic de episcopatus sui loco gloriatur et se successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta Ecclesie collocata sunt... Stephanus qui per successionem cathedram Petri habere se predicat. *Epist. LXXV*, 17 (inter Cyprianas).

nement. En 272, l'empereur Aurélien se trouve inopinément appelé à trancher une grande querelle qui divise les chrétiens d'Antioche. L'évêque de cette ville, Paul de Samosate, s'est mis, par sa doctrine et sa conduite, dans le cas d'être destitué. La sentence a été proclamée dans un grand concile tenu par les évêques voisins et communiqué aux chefs des Églises de Rome et d'Alexandrie. Mais Paul se rit de sa condamnation ; il continue à occuper la maison épiscopale, d'où le nouvel évêque s'efforce de l'évincer. Le litige est soumis à l'empereur. C'est un cas bien nouveau pour un prince païen. Entre les deux évêques, qui tous deux disent avoir le droit pour eux, pour lequel va-t-il se décider ? « Il trancha la question, nous dit Eusèbe, de la façon la plus sensée, en ordonnant de remettre la maison épiscopale à ceux qui recevaient, au sujet de la doctrine, les lettres des évêques d'Italie et de la ville de Rome¹. » Un siècle plus tard, Théodose n'agissait pas autrement, lorsqu'il « déclarait ne considérer comme légitimes évêques que ceux qui seraient en communion avec Damase de Rome et Pierre d'Alexandrie². »

A partir du IV^e siècle, un élément étranger vient s'insérer dans la vie intérieure de la catholicité. L'évêque de Rome n'est plus le seul chef suprême de l'Église. Il a un concurrent dans la personne de l'empereur, qui s'est fait le protecteur de la religion nouvelle mais à condition d'en être le maître. Des intrusions perpétuelles de César dans les affaires ecclésiastiques nous avons déjà parlé au chapitre précédent. Dans les conflits de doctrine ou de juridiction, qui surgissent fréquemment, non seulement les schismatiques et les hérétiques, mais aussi les orthodoxes prennent, par nécessité, l'habitude d'en appeler à l'empereur plutôt qu'au pape. A celui-ci on ne s'adresse guère que lorsque l'on a l'empereur contre soi. C'est tout spécialement le cas des Orientaux. Ils se tournent vers Rome quand ils n'ont plus d'autre recours. Ils se souviennent alors que le vrai chef de l'Église, ce n'est pas l'empereur, mais le successeur de Pierre, et ils ne font pas difficulté de proclamer bien haut sa primauté de droit divin. De ces appels orientaux au pape entre le premier concile de Nicée et le second nous avons de nombreux exemples. On en a compté une vingtaine. Ils constituent un magnifique témoignage de la foi de l'Église byzantine en la primauté romaine durant ces siècles si troublés, en même temps qu'ils ont fourni aux papes l'occasion d'exercer officiellement leur double pouvoir du magistère infaillible en matière de foi et du gouvernement suprême en matière de discipline. Si l'on se demande lequel de ces deux pouvoirs s'est manifesté avec le plus d'éclat, il faut répondre que c'est le magistère. C'est surtout comme docteurs et défen-

1. *Hist. eccl.*, VII, c. xxx, 18-19.

2. *Églises séparées*, p. 155-157.

seurs de l'orthodoxie que les papes sont intervenus dans les affaires de l'Église orientale, et c'est bien à ce titre que les Orientaux ont eu recours à eux la plupart du temps. Il y a pourtant des cas où la discipline seule était en jeu. Sans doute, on ne trouve alors rien qui ressemble à la surveillance immédiate, ordinaire et minutieuse que le Saint-Siège exerce de nos jours sur les évêques de la catholicité de rite latin. Mais on rencontre des cas isolés, qui démontrent que, déjà à cette époque, les papes avaient conscience de posséder radicalement tous les pouvoirs que nous leur voyons en main de nos jours. Si cette immixtion d'ordre disciplinaire provoqua parfois des protestations, elle fut cependant généralement acceptée des Églises particulières, même en Orient, on pourrait dire : plus facilement en Orient que dans telle partie de l'Occident, comme en Afrique, par exemple, au début du ve siècle.

Dans le fait, à cette époque et depuis les origines, la plus large autonomie administrative était laissée aux Églises locales. Le Siège apostolique ne se mêlait de leurs affaires que lorsque la foi était en jeu ou que son intervention était directement sollicitée. Dès que les grands centres de juridiction furent constitués, le lien de communion fraternelle entre le pape et les diverses Églises se nouait par l'intermédiaire des patriarches et se traduisait visiblement par l'envoi réciproque des lettres dites *synodiques* ou *enthronistiques*, dont l'élément essentiel était une profession de foi. Les patriarches orientaux inscrivaient le nom du pape dans les diptyques de leur Église, et le pape leur rendait la pareille¹. Par ailleurs, comme l'empereur byzantin se mêlait continuellement des affaires de l'Église, le pape et les patriarches orientaux furent amenés, dès le ve siècle, à se faire représenter, à la cour impériale de Constantinople, par des agents spéciaux qui reçurent le nom d'*apocrisiaires*. La charge d'apocrisiaire était une fonction d'ordre diplomatique et correspondait à peu près à celle des nonces actuels. D'abord temporaire et occasionnelle, elle devint permanente à partir de Justinien et persista sous cette forme jusqu'au règne d'Héraclius inclusivement. L'apocrisiaire avait pour mission d'entretenir des relations d'amitié avec l'empereur, de veiller aux intérêts du Saint-Siège et de la religion catholique en général, et de fournir au pape tous renseignements utiles. Supprimés durant les persécutions iconoclastes, les apocrisiaires reparurent à Constantinople sur la fin du ix^e siècle sous le nom de syncelles. Bien qu'ils ne fussent pas accrédités auprès du patriarche

1. Cette coutume, qualifiée d'*ordre ecclésiastique*, est explicitement signalée par la lettre des évêques électeurs du successeur de Nestorius sur le siège de Constantinople, Maximianus, au pape Célestin (octobre 431). Cf. E. SCHWARTZ, *Neue Aktenstücke zum ephesinischen Konzil von 431*, p. 41 (1920). Habituellement, les lettres synodiques étaient portées aux destinataires par une délégation de clercs.

byzantin mais auprès du basileus, ces agents, qu'il ne faut pas confondre avec les légats proprement dits, contribuaient à maintenir la régularité des relations du Saint-Siège avec le patriarche byzantin et les autres patriarches orientaux, qui avaient, eux aussi, leurs représentants à la cour impériale¹.

Pour que le lecteur puisse juger de l'idée qu'on se faisait en Orient de la primauté romaine durant la période des sept premiers conciles œcuméniques, il ne sera pas inutile de mettre sous ses yeux quelques faits particulièrement importants, quelques témoignages particulièrement explicites, bien capables de détruire la légende accréditée par certains polémistes anticatholiques, d'après laquelle le magistère infallible et la primauté de juridiction sur l'Église universelle de l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre, auraient été inconnus de l'ancienne Église et n'auraient commencé à se manifester qu'à partir du ix^e siècle. Nous allons rapporter ces faits et ces témoignages dans l'ordre chronologique, pour que l'on puisse constater la continuité de la tradition.

1. Témoignages du IV^e siècle.

Commençons par le iv^e siècle. C'est le siècle où la primauté romaine est le plus éclipsée par le césaropapisme. Elle s'affirme cependant en plusieurs circonstances d'une manière éclatante. La faction arienne, qui dirige la politique impériale et poursuit d'une haine inlassable l'évêque d'Alexandrie, Athanase, est, chose curieuse, la première à recourir au pape pour essayer de la tourner contre ce champion de l'orthodoxie. Saisi de cet appel, le pape Jules convoque aussi Athanase à son tribunal. Mais voici que les Eusébiens se dérobent. Après avoir fait expulser Athanase de son siège, au lieu de se rendre à Rome pour défendre leur cause, ils adressèrent au pape une lettre pleine du venin schismatique. Sans doute, ils confessaient « combien grand était le respect que tous vouaient à l'Église des Romains à titre de *domicile des apôtres* et parce qu'elle avait été *depuis l'origine la métropole de la religion* », encore que les docteurs de la foi lui fussent venus de l'Orient. Mais les évêques orientaux n'acceptaient pas pour autant *de lui être subordonnés*², parce que les Églises ne se mesurent pas à la grandeur des cités³. Ils ne par-

1. Sur les apocrisiaires voir l'article du P. PARCOIRE dans le *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, t. I, col. 2537-2555 ; L. BRÉNIER, *Les relations normales entre Rome et les Églises d'Orient*, dans la *Documentation catholique*, n. 415, 1928, t. XIX, col. 387-404.

2. *ὡς ἀποστόλων προντιστήριον... εὐσεβείας μητρόπολις ἐξ ἀρχῆς γεγεννημένη*. SOZOMÈNE, *Hist. ecclés.*, III, 8 C'est un aveu à retenir venant de pareilles bouches.

3. τὰ δευτερεῖα φέρω.

4. Il est piquant de voir le principe des futures ambitions byzantines condamné à l'avance par les Eusébiens.

donnaient pas à Jules d'avoir maintenu Athanase dans sa communion, au mépris du concile de Tyr, qui l'avait déposé : ils dénonçaient cette attitude comme une violation de la loi ecclésiastique. Ils déclaraient ne pouvoir demeurer en communion avec l'évêque de Rome que s'il reconnaissait la déchéance des évêques qu'ils avaient déposés et la légitimité des successeurs qu'ils leur avaient donnés. Ainsi en avaient agi les évêques d'autrefois, puisqu'ils avaient accepté la déposition de Novatien¹ ».

Que fit le pape Jules ? Passant outre à ces remontrances impertinentes, il tint le concile romain annoncé, à l'automne de 340. On n'y vit point les Eusébiens accusateurs, mais leurs victimes, une cinquantaine et plus d'évêques orientaux, qu'ils avaient déposés. Athanase était du nombre. Il y avait dix-huit mois qu'il était arrivé à Rome, attendant que ses adversaires y comparussent. Le concile examina à fond tous les dossiers. Athanase et les autres évêques déposés par les Ariens furent reconnus innocents. Un siècle après l'événement, les historiens Socrate et Sozomène, deux laïcs non théologiens, qui représentaient bien l'opinion commune de leur temps, racontaient le fait en ces termes :

« L'évêque des Romains, dit Sozomène, ayant instruit la cause de chacun, et après les avoir trouvés tous unanimes sur le dogme du concile de Nicée, les reçut dans la communion comme ayant la même foi que lui. *Et parce qu'il avait la sollicitude de tous à cause de la dignité de son siège, il rendit à chacun son Église.* Il écrivit aux évêques d'Orient, leur reprochant leurs procédés injustes envers ces hommes, et de troubler les Églises en ne s'en tenant pas aux dogmes de Nicée². »

Socrate, dont s'est inspiré Sozomène, avait dit plus brièvement : « Ils exposent à l'évêque de Rome, Jules, chacun sa cause, et celui-ci, *en vertu de la prérogative de l'Église de Rome*, les munit de lettres très fermes et les renvoie en Orient, leur rendant leur siège et réprimandant ceux qui les avaient témérairement déposés³. »

De cette sollicitude qu'il devait avoir de tous à cause de la dignité de son siège, le pape Jules avait parfaitement conscience, comme en témoigne la lettre qu'il écrivit aux Eusébiens après le concile romain :

« Vous arguez, leur dit-il, que Marcel et Athanase ont été déposés, soit ; mais que dire de tant d'autres évêques ou prêtres, qui

1. La lettre des Eusébiens ne nous est pas parvenue. Nous ne la connaissons que par le récit qu'en donne Sozomène. Nous citons ici P. ΒΑΤΤΕΦΟΛ, *La paix constantinienne et le catholicisme*, 4^e éd., Paris, 1929, p. 413-414.

2. SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, III, 8 :οἷα δὲ τῆς πάντων κηδεμονίας αὐτῶ προσηκούσης διὰ τὴν ἀξίαν τοῦ θρόνου...

3. SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, 15 : ...ἄτε προνόμια τῆς ἐν Ῥώμῃ Ἐκκλησίας. Sur ces textes de Socrate et de Sozomène voir l'*Excursus* de P. ΒΑΤΤΕΦΟΛ, *Le Siège apostolique*, 2^e éd., 1924, p. 411-416.

sont venus de tant d'autres lieux à Rome, attester qu'ils avaient souffert pareilles violences ?¹ O très chers, ce n'est pas selon l'Évangile que les sentences de l'Église soient des sentences d'exil ou de mort. Si, comme vous l'avancez, on avait à reprocher quelque faute à ces évêques, il fallait observer *le canon ecclésiastique...*, il fallait nous écrire à nous tous et qu'ainsi justice fût rendu par tous ! Car c'était à des évêques que vous en aviez, et à des Églises non ordinaires, puisque les apôtres en personne les avaient gouvernées. Pourquoi surtout ne nous avez-vous pas écrit dans la cause de l'Église d'Alexandrie ? *Ignorez-vous que l'usage est qu'on nous écrive d'abord et qu'ainsi la justice soit rendue d'ici ?...* Au contraire, ceux qui ne nous ont pas saisis, ceux qui ont procédé eux-mêmes arbitrairement, voudraient que maintenant nous approuvions ce dont nous n'avons rien connu ? Ce n'est pas conforme aux préceptes de Paul ni aux traditions des Pères : tout est ici étranger et nouveau. Je vous en prie, souffrez que je parle de la sorte : *j'écris ce que j'écris dans l'intérêt commun, et ce que je vous demande est ce que nous avons reçu du bienheureux apôtre Pierre².* »

Socrate et Sozomène ont bien compris la portée de ces déclarations. L'un et l'autre parlent à plusieurs reprises de la règle ecclésiastique qui veut que rien d'important et de définitif ne se fasse dans les Églises particulières à l'insu ou sans l'assentiment de l'évêque de Rome. Un concile qui a la prétention de légiférer pour une partie importante de l'Église, pour l'Orient, par exemple, n'a aucune valeur, si l'évêque de Rome n'y a eu aucune part par lui-même ou par ses délégués³.

1. On remarquera cette affluence des persécutés à Rome pour demander justice.

2. La lettre du pape Jules est donnée par saint Athanase, *Apologia contra Arianos*, 21-35. Cf. ΒΑΤΤΕΦΟΛ, *La paix constantinienne*, à qui nous empruntons la traduction du passage cité (§ 35) : « Τοῦτο ἔθος ἦν πρότερον γράφεσθαι ἡμῖν καὶ οὕτως ἐνθεν ὀρίζεσθαι τὰ δίκαια... ἃ γὰρ παρελήφαμεν παρὰ τοῦ μακαρίου Πέτρου τοῦ ἀποστόλου, ταῦτα καὶ ἡμῖν δηλώ. »

3. D'après SOCRATE, *Hist.*, II, 17, le pape Jules se plaint aux Ariens de ce que « agissant contrairement aux canons, ils ne l'ont pas convoqué à leur synode (d'Antioche), alors que la règle ecclésiastique ordonne aux Églises de ne rien statuer de définitif sans l'assentiment de l'évêque de Rome : τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κανόνος κελεύοντος μὴ δεῖν παρὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης κανονίζειν τὰς Ἐκκλησίας. » Le même historien répète ailleurs la même chose en son nom propre, lorsqu'il donne son appréciation sur le même synode d'Antioche de 341 : « L'évêque de la très grande ville de Rome n'était pas là non plus, et il n'avait envoyé personne pour tenir sa place, en dépit de la règle ecclésiastique qui ordonne aux Églises de rien décider de définitif sans l'assentiment de l'évêque de Rome ». *Hist.*, II, 8. Le témoignage de Socrate sur les privilèges de l'Église romaine est d'autant plus remarquable que cet historien, dont les tendances novatiennes sont bien connues, a des mots assez durs pour le pape Célestin et accuse les évêques de Rome, tout comme ceux d'Alexandrie, de dépasser les bornes du sacerdoce et d'agir en potentats. *Hist. eccl.*, VII, 11. Quant à Sozomène, il n'est pas moins explicite que Socrate

Sur l'initiative du pape Jules, d'Hosius de Cordoue et de Maximinus de Trèves, les deux empereurs Constant et Constance II décidèrent de convoquer un concile œcuménique pour réconcilier les évêques catholiques d'Occident et les arianisants d'Orient. La réunion eut lieu à Sardique (Sofia) sous la présidence d'Hosius, représentant de l'évêque de Rome. On devait reviser l'affaire d'Athanase et des autres évêques déposés par les Eusébiens et s'entendre enfin sur la foi de Nicée. Mais, dès le début, la faction arienne posa comme condition de sa participation au concile la reconnaissance préalable de la déposition d'Athanase et de Marcel d'Ancyre. Les catholiques ne pouvaient céder devant cette exigence. Les Eusébiens firent alors sécession et lancèrent à toute la chrétienté une lettre encyclique par laquelle ils excommuniaient tous leurs adversaires, sans en excepter le pape Jules. Tel fut, en Orient, le premier éclat de l'esprit schismatique. Les évêques catholiques, qui étaient la majorité et représentaient non seulement l'Occident, mais aussi l'Orient, puisqu'il y en avait des provinces balkaniques, de Palestine, d'Arabie, de Crète et d'Égypte¹, n'en tinrent pas moins le concile projeté. Après

sur la primauté souveraine de l'évêque de Rome. Il écrit, en effet, à propos des mêmes événements : « Il est une loi du sacerdoce qui déclare sans valeur ce qui se fait en dehors de l'assentiment de l'évêque des Romains : *εἶναι γὰρ νόμον ἱερατικὸν ὡς ἄκυρα ἀποφαίνειν τὰ παρὰ γνώμην πραττόμενα τοῦ Ῥωμαίων ἐπισκόπου.* » *Hist. eccl.*, III, 10. Le même Sozomène a aussi un autre passage bien significatif sur l'autorité souveraine et sans appel de l'Église romaine en matière doctrinale : Parlant de la controverse sur la divinité du Saint-Esprit et de l'action du pape Damase en Orient après le concile romain de 377, il déclare que la controverse fut close du jour où l'Église romaine se fut prononcée sur la question : « L'évêque de Rome écrivit aux Églises d'Orient de confesser avec les évêques de l'Occident la Trinité consubstantielle et égale en gloire. Après cet événement, le débat ayant été définitivement terminé par l'Église des Romains, tout le monde se tint coi, et cette controverse parut terminée : *τοῦτον δὲ γενομένου, ὡς ἐπιεκκερμένους ἀπαξ παρὰ τῆς Ῥωμαίων Ἐκκλησίας, ἡσυχίαν ἦγον ἕκαστοι, καὶ τέλος ἔχειν ἔδοξε ἡ τοιαύτη ζήτησις.* » Sozomène, *op. cit.*, VI, 22. Notons que Théodoret, parlant de l'appel des Eusébiens à Rome contre Athanase, dit que le pape Jules suivit la loi de l'Église en ordonnant aux Eusébiens et à Athanase de se rendre à Rome : « *Ὅδὲ τῷ τῆς Ἐκκλησίας ἐπόμους νόμῳ, καὶ αὐτοὺς καταλαβεῖν τὴν Ῥώμην ἐκέλευσε καὶ τὸν θεῖον Ἀθανάσιον εἰς τὴν δίκην ἐκάλεσε.* » *Hist. eccl.*, II, 4.

1. Les historiens parlent souvent du concile de Sardique comme s'il n'avait été composé que d'évêques de l'Occident. C'est une erreur. Il n'y eut à se retirer que les hérétiques, et l'on se demande pourquoi ce concile n'est pas classé parmi les œcuméniques. Il a réalisé les conditions d'œcuménicité bien mieux que plusieurs autres, qui portent ce titre. Il est vrai qu'il innocenta Marcel d'Ancyre, dont la doctrine n'était pas entièrement orthodoxe dans le fond. Mais si les Pères le reçurent à sa communion, c'est que lui-même recevait le *nicænum* et dissimulait son erreur subtile, qui échappa au concile. L'Église romaine tint toujours en grande considération le concile de Sardique et mit ses canons sur le même pied que ceux de Nicée, au point que dans les collections romaines on ne les distinguait pas de ces derniers. La seule raison pour laquelle ce concile n'a pas été considéré comme œcuménique vient sans doute de ce qu'il n'a porté aucune définition dogmatique et ne s'est occupé que de discipline.

avoir déclaré que, pour ce qui regardait la foi, il n'y avait rien à changer ou à ajouter au symbole de Nicée, ils cassèrent les sentences des conciles ariens d'Orient portées contre saint Athanase et les autres évêques fidèles à Nicée, protestèrent contre l'ingérence des magistrats civils dans les affaires ecclésiastiques et organisèrent juridiquement le droit d'appel au pape de tout évêque condamné par un synode provincial *pour honorer*, dirent-ils, *la mémoire de l'apôtre Pierre et son siège, tête de la catholicité*¹. Cette législation sur les appels au siège romain peut se résumer ainsi :

« Si un évêque déposé par le synode de sa province estime être innocent, il peut en appeler à l'évêque de Rome soit par lui-même, soit par l'intermédiaire de ses juges en première instance. Si l'évêque de Rome décide qu'il y a lieu à révision de la cause, il constitue un tribunal de deuxième instance composé des évêques d'une province voisine de celle de l'accusé, auquel il peut joindre comme présidents, s'il le juge à propos, ses propres légats. L'appel de l'accusé est suspensif jusqu'à la décision romaine (canons III-V). »

Les canons de Sardique n'ont ni créé, ni inauguré le droit d'appel au pape. Ils ont voulu le régler, et cela dans le but d'infirmer deux des canons du synode arianisant d'Antioche de 341, qui rendaient sans appel la sentence du synode provincial². En fait, les papes ne se sont pas crus tenus par cette procédure de circonstance. La plupart du temps, ils ont jugé eux-mêmes directement les causes qui leur étaient soumises, comme ils le faisaient auparavant, et personne n'a protesté. Cette législation est donc demeurée à peu près lettre morte, si on la prend dans ses détails³. Mais elle revêt une importance particulière par le

1. « Si vobis placet, sancti Petri apostoli memoriam honoremus (canon III). — Hoc enim optimum et valde congruentissimum esse videtur, si ad caput, id est ad Petri apostoli sedem, de singulis quibuscumque provinciis Domini referant sacerdotes. (Lettre du concile au pape Jules. *Hilarii Fragm. B.*, II, 9, éd. Feder, p. 126-130). Le Vieux-Catholique Friedrich a vainement essayé de jeter la suspicion sur l'authenticité des canons de Sardique. L. Duchesne l'a victorieusement réfuté dans le *Bessarione*, 1902.

2. « Les deux canons antiochiens ont pour arrière-pensée d'exclure tout recours à Rome : ils pourraient être une réponse de l'épiscopat d'Orient à la lettre du pape Jules déclarant : 1° qu'une cause peut être jugée deux fois, et 2° que l'usage est qu'on écrive d'abord à Rome. » BATTIFOL, *La paix constantiniennne*, p. 440.

3. Le pape Sirice se conforma dans une certaine mesure à la procédure de Sardique dans l'affaire de Bagadios et d'Agapios, qui se disputaient le siège de Bostra en Arabie. Bagadios, métropolitain de Bostra, avait été déposé par deux évêques seulement et remplacé par un certain Agapios. Il en appela de cette sentence directement au pape et se rendit lui-même à Rome, où Agapios le suivit. Le pape Sirice ne voulut point trancher lui-même le différend, mais par lettre il en confia l'examen à Théophile, patriarche d'Alexandrie, qui devait réunir un concile dans ce but. Ainsi fut fait. Comme le lieu du concile n'était pas fixé, Théophile profita de son séjour à Constantinople,

fait qu'elle a été incorporée au droit canonique de l'Église byzantine par le concile *in Trullo* et qu'elle est restée jusqu'à nos jours dans les collections canoniques des Églises autocéphales de rite byzantin. C'est une attestation explicite de l'exercice de la primauté romaine en Orient dans un de ses éléments les plus significatifs¹.

2. Témoignages du V^e siècle.

Entravé au iv^e siècle par le césaropapisme impérial, l'exercice de la primauté romaine en Orient se développe dans toute son ampleur au siècle suivant. C'est que, depuis le partage de l'empire en deux moitiés, le pape est plus libre de ses mouvements, les empereurs d'Occident ayant la sagesse de moins se mêler que ceux d'Orient des affaires religieuses et favorisant, en maintes circonstances, l'intervention du Siège apostolique dans les querelles orientales. Au début du siècle, nous avons tout d'abord l'affaire de saint Jean Chrysostome, persécuté à la fois par la cour impériale et par Théophile d'Alexandrie. Sur le point de partir pour son second exil, Chrysostome appelle à son secours les évêques d'Occident et en tout premier lieu le pape Innocent I^{er}². Celui-ci met tout en œuvre pour que justice soit rendue à l'innocent. Mais que faire contre la force brutale mise au service de

où il s'était rendu pour assister à la dédicace de la basilique des saints apôtres Pierre et Paul, élevée au faubourg du Chêne, dans le diocèse de Chalcédoine, par le ministre de Théodose, Rufin, pour tenir le synode en question, le 30 septembre 394. Ce synode fut composé des évêques présents à la cérémonie de la dédicace, parmi lesquels se trouvaient Flavien d'Antioche et Nectaire de Constantinople. Théophile le présida au nom du pape. On voit que ce n'est pas tout à fait le cas prévu par les canons de Sardique, et le pape Sirice n'a pas dû songer à ces canons en déléguant Théophile. S'il n'a pas jugé par lui-même, c'est sans doute qu'il manquait des informations nécessaires. Le cas était assez compliqué par le fait que les deux évêques qui avaient déposé Bagadios étaient déjà morts. Cf. R. DEVREESSE, *Pelagii diaconi Ecclesiae romanae in defensione trium capitulorum (Studi e testi, n. 57)* Rome, 1932, p. 9-11. V. GRUMEL, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, fasc. I, p. 6-7.

1. Certains canonistes et polémistes dissidents ont prétendu que les canons de Sardique ne regardaient que les appels pour l'Occident. Le concile *in Trullo* leur donne un démenti formel.

2. Les adversaires de la primauté romaine chicanent les catholiques sur cet appel de Jean Chrysostome au pape Innocent. Ils font remarquer que Jean a envoyé la même lettre d'appel à Vénérius de Milan et à Chromatius d'Aquilée. Nous n'y contredisons pas et nous reconnaissons que, si cet appel était unique dans l'histoire de l'Église d'Orient, il ne prouverait pas grand-chose en faveur de la primauté romaine. Mais nous sommes au début du v^e siècle. Il y a des précédents et il y aura des suites, et il faut replacer le cas de Chrysostome dans le contexte de l'histoire pour qu'il prenne toute sa signification. Il y a surtout l'attitude du pape Innocent agissant en chef suprême de la catholicité et faisant finalement plier les rebelles.

l'iniquité ? Le pape ne peut que se servir des armes spirituelles, et il s'en sert. Il renouvelle le geste de Victor et retranche de la communion catholique les titulaires des grands sièges orientaux jusqu'à ce qu'ils reviennent à résipiscence. Théophile d'Alexandrie et Porphyrios d'Antioche meurent excommuniés, mais leurs successeurs capitulent devant la fermeté romaine, et Atticus de Constantinople en fait autant.

Arrive ensuite la querelle nestorienne. Durant ce long et pénible débat, l'autorité souveraine de l'évêque de Rome, en matière doctrinale et disciplinaire, s'affirme d'une manière éclatante et s'élève nettement au-dessus de celle du concile œcuménique. Le pape Célestin, prévenu par les appels de Nestorius, de Cyrille d'Alexandrie et de beaucoup d'autres Orientaux, tranche l'affaire d'une manière définitive avant la convocation du concile œcuménique, que Nestorius obtient de l'empereur Théodose II dans l'espoir d'échapper à la condamnation romaine qui le menace. De concile œcuménique le pape ne sentait nullement le besoin et n'en voulait pas¹. S'il accepte l'initiative impériale pour le plus grand bien de la paix, il donne à ses légats des instructions précises pour que le concile ne soit que l'exécuteur de la sentence qu'il a déjà portée, et le concile l'exécute en effet et déclare agir comme mandataire du pape. A la première session, alors que les légats romains n'étaient pas encore arrivés, ils libellèrent en ces termes la condamnation de Nestorius :

« Nécessairement forcés par les canons et par la lettre de notre très saint Père et collègue Célestin, évêque de l'Église des Romains, nous avons dû en venir à cette triste sentence : Notre-Seigneur Jésus-Christ, qu'il a blasphémé, décide par le très saint concile que Nestorius est rejeté de la dignité épiscopale et de tout le corps des évêques². »

Saint Cyrille d'Alexandrie qui, antérieurement au concile, avait reçu mission du pape de notifier à Nestorius la sentence romaine³, s'honore, en présidant le concile, de tenir la place de l'évêque de Rome, comme on le voit par l'insistance avec laquelle les actes répètent, au début des sessions, les mots suivants : *Cyrille, tenant la place de l'évêque de l'Église des Romains*⁴. Cepen-

1. Il est remarquable que les papes ont quelquefois demandé aux empereurs de réunir un concile œcuménique et ne l'ont pas obtenu : ainsi le pape Innocent dans l'affaire de saint Jean Chrysostome, saint Léon après le brigandage d'Éphèse. Le contraire est aussi arrivé. Les empereurs ont parfois imposé le concile œcuménique, alors que les papes n'en voyaient pas l'utilité. Le césaropapisme a entravé la libre activité de l'Église dans son propre domaine.

2. MANSI, t. IV, p. 1124.

3. Il lui avait écrit : « L'autorité de Notre Siège vous est communiquée et vous en userez à notre place pour exécuter rigoureusement notre décret. » *Epist. ad Cyrillum*, MANSI, IV, col. 1019. C'est l'évêque de Rome qui parle à l'évêque du premier siège de l'Orient.

4. « Κυρίλλου διέποντος και τὸν τόπον τοῦ ἐπισκόπου τῆς Ῥωμαίων Ἐκκλησίας. »

dant le pape Célestin, sans retirer à l'évêque d'Alexandrie la délégation qu'il lui avait confiée auparavant, a jugé nécessaire d'envoyer à Éphèse des légats spéciaux, chargés de surveiller les délibérations et de sauvegarder en tout l'autorité du Siège Apostolique en parlant non comme parties *mais comme juges*¹. Mais voilà qu'ils sont arrivés en retard. La première session est terminée et Nestorius excommunié et déposé. Se conformant aux instructions reçues, ils demandent communication des actes de cette session *afin de pouvoir les confirmer de leur propre consentement*². Ils ont d'abord donné lecture aux Pères du concile de la lettre que le pape leur a adressée et dans laquelle se lit le passage suivant :

« Dans notre sollicitude, nous vous avons envoyé nos saints frères dans le sacerdoce, les évêques Arcadius et Projectus et le prêtre Philippe, pour assister aux débats *et exécuter ce qui a déjà été réglé par nous. Nous ne doutons pas que votre sainteté n'y donne son assentiment*³. »

Ces paroles sont accueillies par de longues acclamations à Célestin et à Cyrille mais surtout à Célestin. Elles sont commentées par le légat Projectus en ces termes : *Célestin ayant déjà pris une décision qu'il a daigné rappeler maintenant, votre tâche est de la conduire à sa dernière exécution selon la règle de la foi commune et l'utilité de l'Église catholique*⁴. Le prêtre Philippe ajoute en remerciant les Pères de leurs acclamations : *Les membres se sont joints à la tête, car votre béatitude n'ignore pas que la tête de toute la foi et la tête des apôtres c'est le bienheureux apôtre Pierre*⁵. Cela, en effet, personne ne l'ignore parmi ceux qui écoutent. On communique aux légats le dossier demandé. Ils en prennent connaissance et dès le lendemain, 11 juillet 431, ils peuvent déclarer qu'ils n'y ont rien trouvé qui ne soit conforme à la discipline ecclésiastique. Cependant, avant de donner leur approbation, ils réclament l'accomplissement d'une autre formalité, prescrite elle aussi par celui qui les avait envoyés : On doit relire en leur présence et devant tout le concile assemblé les actes de la première session.

Le concile allait-il perdre patience ? N'allait-il pas voir dans cette nouvelle exigence une atteinte portée à sa dignité et à son autorité ? N'y avait-il donc que l'évêque de Rome qui fût quelque chose dans l'Église, et fallait-il tout recommencer, parce qu'on

1. « S'il y a quelque dispute, dit le pape dans son *Commonitorium* aux légats, ce sera à vous à juger des opinions des autres, sans vous mêler à la controverse. » MANSI, IV, col. 556.

2. « *ἵνα κατὰ τὴν γνώμην τοῦ μακαρίου πάπα ἡμῶν... καὶ ἡμεῖς ὁμοίως τῇ αὐτῶν καταθέσει βεβαιώσωμεν.* » MANSI, IV, 1289.

3. *Ibid.*, col. 1287.

4. « *ἵνα πάντα, ἃ καὶ πάλαι ὤρισε καὶ νῦν ὑπομνήσαι κατηγοίωσεν, εἰς πέρας κελύουσθε πληρέστατον ἀγεσθαι κατὰ τὸν κανόνα τῆς κοινῆς πίστεως καὶ κατὰ τὸ χρῆσιμον τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας.* » *Ibid.*, col. 1288.

5. *Ibid.*, col. 1289.

avait commencé sans ses représentants¹ ? Ce qui est sûr, c'est que, cette fois encore, on n'entendit point de protestation. Respectueux et soumis, les Pères assistèrent comme à une représentation de leur première session. Quand tout fut fini, le prêtre Philippe, *légat du Siège apostolique*, prit le premier la parole pour approuver la condamnation de Nestorius. Il débuta par cette solennelle déclaration :

« Il n'est douteux pour personne, ou plutôt, c'est un fait connu de tous les siècles, que le saint et bienheureux Pierre, l'exarque et le chef des apôtres, la colonne de la foi, le fondement de l'Église catholique, a reçu de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le sauveur et rédempteur du genre humain, les clés du royaume et qu'à lui a été donné pouvoir de lier et de délier les péchés ; *c'est lui qui jusqu'à maintenant et pour toujours vit et juge dans ses successeurs. C'est son successeur et remplaçant régulier, notre saint et bienheureux pape Célestin, évêque, qui nous a envoyés pour suppléer sa présence*². »

Quelle fut l'attitude du concile devant cette proclamation des privilèges de Pierre et de ses successeurs ? Ce fut celle du silence approbatif. Personne dans l'assemblée ne se leva pour donner un démenti à l'orateur, qui avait dit : *Il n'est douteux pour personne ; il est connu de tous les siècles.* Et cependant, des protestations s'imposaient, si les déclarations du légat n'avaient pas été l'expression de la croyance commune ; car il s'agissait d'affirmations audacieuses et presque emphatiques, dont la répercussion dans le domaine pratique de la vie de l'Église devait nécessairement se faire sentir. Les Pères d'Éphèse ne pouvaient l'ignorer, eux qui s'étaient déjà proclamés les exécuteurs de la sentence du pape Célestin contre Nestorius et qui venaient de se soumettre docilement aux exigences, un peu humiliantes pour eux, des légats romains³. On trouve, du reste, dans les actes du concile,

1. Saint Cyrille d'Alexandrie, qui avait présidé la première session, était bien un représentant du pape en tant qu'il restait toujours chargé de l'exécution de la sentence contre Nestorius prononcée par le synode romain de 430, antérieurement à la convocation du concile œcuménique. Mais le pape avait des raisons de nommer des légats spéciaux pour ce concile. Il approuvait sans doute la foi de l'évêque d'Alexandrie et, dans le *Commonitorium* adressé à ses légats, il leur recommandait de se tenir aux côtés de Cyrille en cas de dissension ; mais il semble bien qu'il le jugeait moins apte, à cause de son caractère personnel et de ses relations avec Nestorius, à représenter le Siège apostolique avec la sérénité et l'impartialité voulue. A distance, nous jugeons de même.

2. MANSI, IV, 1296 BC : « *ὅστις ἔως τοῦ νῦν καὶ δὲ ἐν τοῖς αὐτοῦ διαδόχοις καὶ ζῆ καὶ δικάζει.* » On sait que le concile du Vatican a fait siennes les paroles du légat d'Éphèse en les insérant telles quelles dans la trame du chapitre II de la Constitution *Pastor æternus*.

3. Les négateurs orientaux de la primauté romaine sont fort embarrassés par la déclaration du prêtre Philippe. Dans sa récente réponse à l'encyclique de S. S. Pie XI, *Lux veritatis*, sur le concile d'Éphèse, publiée dans la

d'autres témoignages explicites de leur croyance à la primauté de l'évêque de Rome. A la fin de la V^e session, ils lui adressèrent un rapport qui débute par ces mots :

« Le zèle de Votre Sainteté pour la religion et sa sollicitude agréable à Dieu pour la pureté de la foi sont devenus dignes de toute admiration, car à vous, qui êtes si grand, il est d'habitude de briller en tout et de mettre tous vos soins à affermir les Églises. Et puisqu'il fallait que tout fût porté à la connaissance de Votre Sainteté, nous avons dû nécessairement vous écrire¹. »

Il vaut la peine aussi de rapporter les paroles de Juvénal, évêque de Jérusalem, à la IV^e session. Il dit que Jean d'Antioche aurait dû rendre honneur et obéissance au siège apostolique de la grande Rome, par lequel l'usage et la tradition apostoliques veulent que le siège d'Antioche lui-même soit dirigé et jugé².

Ce n'est pas tout. Le pape avait tracé au concile tout son programme : exécuter la sentence romaine contre Nestorius, s'il ne venait à résipiscence. La mission qu'il avait confiée à Cyrille et aux autres légats, n'allait pas plus loin. Or voilà que les circonstances amenèrent le concile à dépasser ce programme. Cyrilliens et Orientaux se constituèrent en groupes séparés et hostiles et s'anathématisèrent mutuellement. L'empereur, après de longues et pénibles négociations, finit par se ranger du parti de l'orthodoxie, mais il refusa de sanctionner les condamnations portées contre les Antiochiens. Le pape fut du même avis. A peine eut-il reçu les actes d'Éphèse qu'il adressa aux membres du concile une lettre datée du 15 mars 432, par laquelle il reconnaissait que l'assemblée avait fidèlement exécuté ses volontés en ce qui regardait Nestorius ; mais il n'approuvait pas la sentence portée contre Jean d'Antioche et les siens :

« Quant à ceux qui paraissent avoir partagé l'impiété de

revue, « *Εκκλησία* », t. X (1932), p. 225-247, le métropolitain d'Athènes Chrysostome Papadopoulos († 1938) n'hésite pas à mettre en doute l'authenticité de cette déclaration, après l'avoir taxée d'in vraisemblable, *ἀδόκητος δήλωσις*. Si elle était authentique, elle ne représenterait, en tout cas, qu'une vue personnelle de Philippe et non la doctrine du pape Célestin, qui, d'après lui, n'avait nullement conscience de sa primauté. Le prélat athénien, en effet, appartient à la catégorie des théologiens dissidents qui prétendent que la primauté romaine a été une invention du pape Nicolas I^{er}, au IX^e siècle. Telle est la thèse qu'il essaie de défendre dans son ouvrage intitulé : *Τὸ πρωτεύον τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης, ἱστορικὴ καὶ κριτικὴ μελέτη*. Athènes, 1930, 16-337 pages. Un autre évêque grec contemporain, Gennade Arabadjoglou (*Ὁρθοδοξία*, t. VII, 1932, p. 329-334), est aussi d'avis que la déclaration du prêtre Philippe est plus probablement apocryphe. Cf. E. STEPHANOU, *L'Église orthodoxe et la primauté romaine à Éphèse*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXXII (1933), p. 57-78 ; cf. *Échos d'Orient*, t. XXX, p. 212-232.

1. MANSI, IV, 1329 : « ἐπειδὴ δὲ ἐχρῆν ἅπαντα εἰς γνώσιν τῆς οἰκῆς σουύτητος ἀνερχθῆναι. »

2. MANSI, *ibid.*, col. 1312 : « « παρ' ᾧ μάλιστα ἔθος αὐτῶν τῶν Ἀντιοχείων θρόνον εἶς ἀποστολικῆς ἀκολουθίας καὶ παραδόσεως ἰθύνεσθαι καὶ παρ' αὐτῷ δικάζεσθαι. »

Nestorius et ont participé à ses crimes, bien que la sentence que vous avez portée contre eux se lise (dans les actes), cependant nous décidons de notre côté ce qui nous paraît le mieux. Il y a dans les affaires de ce genre bien des choses à considérer, dont le Siège apostolique a toujours tenu compte¹.

Et le pape continue en disant qu'il ne faut condamner que les hérétiques obstinés. Les Orientaux ne paraissent pas être dans ce cas. Il faut dès lors user de longanimité à leur égard et imiter l'exemple que Célestin lui-même a donné dans l'affaire des Pélagiens, c'est-à-dire leur laisser ouvert le chemin du retour. Qu'on écrive à Jean d'Antioche pour le ramener et lui faire condamner l'hérésie.

Cette décision était la sagesse même. Elle réparait en partie le mal causé par le schisme qui s'était produit à Éphèse entre les évêques. Saint Cyrille et les siens, malgré les sacrifices d'amour-propre que cela dut leur coûter, s'y conformèrent en toute sincérité. Après de longs pourparlers, Orientaux et Cyrilliens se réconcilièrent et souscrivirent un symbole d'union en 433. Ainsi ce que le concile avait fait en dehors du programme tracé par le pape, même avec l'approbation de ses légats, se trouva caduc. Célestin a bien affirmé en la circonstance sa supériorité sur le concile œcuménique. Point de concile œcuménique sans le pape. Point de décret conciliaire d'une autorité œcuménique sans l'approbation du pape. Telle est la leçon qui se dégage clairement de l'histoire du concile d'Éphèse.

Il ne faudrait point se figurer que l'autorité souveraine de l'évêque de Rome ne fut reconnue, durant l'affaire nestorienne, que par le parti de Cyrille d'Alexandrie. Le parti adverse, celui de Jean d'Antioche et des Orientaux, ses suffragants, ne la mettait nullement en doute. Ce qui le prouve, c'est non seulement le silence que ces évêques gardèrent sur la conduite du pape Célestin à l'égard de Nestorius dans leur conciliabule, mais aussi le témoignage positif de plusieurs d'entre eux. Et tout d'abord leur chef, Jean d'Antioche, fut un des premiers à reconnaître la légitimité de la sentence portée à Rome en 430 contre son ami Nestorius. Averti de cette sentence par une lettre du pape Célestin, il écrivit aussitôt à l'hérésiarque pour lui conseiller une soumission sans délai :

« Bien que mon Seigneur, le très pieux évêque Célestin, vous ait fixé par sa lettre le très court délai de dix jours pour répondre, vous pouvez cependant le faire en moins de temps ; un jour, quelques heures même suffisent pour cela... Arrêtez par votre obéissance les effets de cette lettre semblable à une violente tempête.

1. MANSI, t. V, col. 269 : *quamquam legatur in eos vestra sententia, tamen nos quoque decernimus quod videtur. Nulla perspicienda sunt in talibus causis, quæ apostolica sedes semper aspexit.*

Si nous cédon, elle ne causera ni agitation ni trouble; si nous résistons, nous aurons lieu de nous en repentir¹. »

Dans le groupe des Orientaux adversaires de Cyrille, on remarquait deux évêques fort intelligents mais de caractère intraitable, Euthérius de Tyane et Helladius de Tarse. Ces prélats furent de ceux qui refusèrent obstinément de souscrire à l'union conclue en 433, entre saint Cyrille et Jean d'Antioche. Ils étaient tellement persuadés de la bonté de leur cause que, du fond de l'Asie Mineure, ils se tournèrent vers le pape Sixte III comme vers leur sauveur et lui écrivirent une longue lettre, qui est un témoignage irréfragable de leur croyance à la primauté romaine. Il faudrait citer en entier ce document. Qu'il nous suffise de le résumer en quelques mots : les deux évêques saluent en l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre, le *pilote* placé par Dieu au gouvernail de l'Église. Il a le pouvoir de s'occuper des intérêts de toute la chrétienté. A lui de veiller à la pureté de la foi en condamnant les hérétiques ; à lui de corriger les abus, de casser les sentences injustes, d'imposer sa volonté à tous, de recevoir des appels de tous les points de l'univers : « Nous aurions depuis longtemps accouru auprès de Votre Sainteté, disent-ils, nous qui sommes de divers pays, c'est-à-dire des régions de l'Euphrate, des deux Cilicies, de la Cappadoce seconde, de la Bithynie, de la Thessalie et de la Mésie, pour répandre des torrents de larmes et pleurer publiquement les maux qui ont fondu sur nous, mais nous avons été retenus par la crainte des loups, prompts à dresser des embûches aux troupeaux... Nous avons donc été obligés de vous envoyer à notre place des clercs et des moines pour nous représenter... Imitez ce grand héraut de la foi, Paul, l'œil du monde, en qui nous croyons posséder le gage de notre union intime avec Votre Sainteté ; car il est notre compatriote, celui qui, après avoir détruit l'erreur par tout l'univers, est devenu l'ornement de votre siège apostolique. A lui le bienheureux Pierre tendit une main amie et se l'associa pour qu'il fût clair qu'à tous deux était confiée la garde de l'orthodoxie. Nous vous en prions encore une fois, ne nous méprisez point, nous que tant de maux accablent²... »

1. MANSI, t. IV, col. 1064, 1068.

2. MANSI, t. V, col. 893-897. Cette lettre est conservée en latin seulement et fait partie de la collection appelée *Synodicon cassinense*. L'appel d'Euthérius et d'Helladius a échappé au P. Bernardakis dans son travail sur les appels des Orientaux au pape jusqu'à Photius, dans les *Échos d'Orient*, t. VI (1903), p. 30-42, 118-125, 189-196, 289-295. Cf. P. BATTIFFOL, *Le Siège apostolique*, p. 400-402 ; du même, *Les recours à Rome en Orient avant le concile de Chalcedoine*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XXI (1925), p. 5-32. Sur la primauté romaine à Ephèse voir M. JUCIE, *La primauté romaine au concile d'Ephèse*, dans les *Échos d'Orient*, t. XIV (1911), p. 136-146 ; V. GRUMEL, *Le concile d'Ephèse. Le pape et le concile*, *Échos d'Orient*, t. XXX, p. 293-313 ; P. GALTIER, *Le concile d'Ephèse. Les actes du concile. Rome et le concile*, dans les *Recherches de science religieuse*, t. XXI (1932), p. 169-199 ; E. STÉPHANOU, *L'Église orthodoxe et la primauté romaine à Ephèse*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXXII (1933), p. 57-78, 203-217.

Le meilleur théologien du groupe des Orientaux était certainement Théodoret, évêque de Cyr. Lui aussi résista longtemps au concile d'Ephèse. Il n'en admettait pas moins la primauté du siège romain, comme il le prouva quelques années plus tard, lorsque, déposé de son siège au Brigandage d'Ephèse, il en appela au pape Léon. Il lui disait entre autres choses :

« Si Paul, le héraut de la vérité, la trompette du Saint-Esprit, recourut à Pierre pour répondre aux doutes des chrétiens d'Antioche sur les observances légales, c'est à bien plus juste titre que nous, les humbles et les petits, nous recourons à votre siège apostolique pour recevoir de vous les remèdes aux blessures des Églises. *A vous, en effet, la primauté revient à tous les titres...* J'attends la sentence de votre siège apostolique... Je vous supplie de m'apprendre si je dois ou non acquiescer à cette injuste déposition... *Si vous me dites de m'en tenir à la chose jugée, je le ferai et n'importunerai plus personne*, attendant le juste jugement de Dieu¹. »

L'évêque de Cyr écrivit aussi au légat romain, le prêtre René, une lettre pour le prier d'intervenir en sa faveur auprès de Léon. On y lit ce passage : *Le siège de Rome a la haute direction, ἡγεμονίαν, des Églises répandues dans l'univers entier pour plusieurs raisons, dont la principale est qu'il n'a jamais été infecté d'aucune hérésie... Quoi que vous décidiez, nous y acquiescerons, convaincus de votre équité².*

Mais l'appel de Théodoret n'appartient déjà plus à l'affaire nestorienne. Il fait partie d'une série d'autres appels d'Orientaux à Rome, qui se produisirent lors de la controverse monophysite. Nous ne nous y arrêterons pas³. Nous ne relèverons pas non plus

1. Epist. cxiii, P. G., t. LXXXIII, col. 1316 : « διὰ πάντα γὰρ ὑμῶν τὸ πρωτεύειν ἀρμόρρει. »

2. Epist. cxvii, P. G., *ibid.*, col. 1324 : « ἔχει ὁ πανάγιος θρόνος ἐκεῖνος τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην ἐκκλησιῶν τὴν ἡγεμονίαν... Τὰ παρ' ὑμῶν κριθησόμενα στέφόμεν, ὅποια ἂν ᾖ, τῇ ὑμετέρᾳ δικαιοκρίσιᾳ θαρροῦντες. »

3. Il y a d'abord l'appel d'Eutychès, qui s'adresse aussi à Alexandrie et à Jérusalem, après qu'il a été condamné au synode constantinopolitain de 448 ; puis, après le brigandage d'Ephèse, ceux de Flavien de Constantinople et d'Eusèbe de Dorylée, dont le texte fut retrouvé et publié par Amelli en 1882, *S. Leone Magno e l'Oriente* (1882) ; édition de Mommsen dans *Neues Archiv*, t. XI (1886), p. 362 sq. « La lettre d'Eusèbe de Dorylée est, plus nettement que celle de Flavien, un appel à la juridiction de l'évêque de Rome, car d'abord elle ne dit rien du concile que préside l'évêque de Rome. Puis elle spécifie qu'elle est un *libellus appellationis* et qu'Eusèbe requiert le jugement du siège romain : *Vestrae sedis cognitionem poposci...* C'est un recours à une juridiction capable de casser la sentence d'un concile d'Orient convoqué par l'empereur et qui a tous les dehors d'un concile général. » BATTIFFOL, *Le Siège apostolique*, p. 516-517. L'histoire du second concile d'Ephèse, en effet, montre, encore mieux que le premier, que le pape est supérieur à tout concile et qu'un concile, quel qu'il soit, qui a le pape contre lui est de nulle valeur, car il est de l'essence d'un concile œcuménique d'avoir le pape avec lui.

les nombreux témoignages sur la primauté romaine qu'on trouve dans les actes du concile de Chalcédoine. Le peu que nous en avons dit en parlant du fameux 28^e canon, pourra suffire. Mais il ne sera pas sans intérêt de signaler quelques interventions du pape saint Léon dans les affaires intérieures de l'Église orientale et en particulier dans celles de l'Église de Constantinople, qui montrent bien que ce pape avait conscience d'avoir une juridiction universelle et immédiate sur toutes les Églises : ce qu'il déclare, du reste, souvent dans ses écrits. Il avait conscience aussi d'être infaillible, quand il s'agissait d'exposer la doctrine catholique. C'est ce qui ressort de la fermeté avec laquelle il imposa à tout l'épiscopat d'Orient, même lorsqu'il fut réuni en concile œcuménique à Chalcédoine, la formule de foi sur le mystère de l'Incarnation qu'il avait d'abord envoyée à Flavien, archevêque de Constantinople¹. Il cassa les décisions du second concile d'Éphèse tenu en 449 et le qualifia de brigandage, parce que Dioscore d'Alexandrie qui le présida, n'avait pas permis qu'on y donnât lecture de ce document.

Peu de temps après ce conciliabule, une créature de Dioscore, Anatole, avait été choisi pour remplacer Flavien sur le siège de Constantinople. Le nouvel élu adressa bien au pape, selon l'usage, sa lettre synodique avec une profession de foi. Mais celle-ci fut trouvée insuffisante par saint Léon. Pour admettre Anatole à sa communion, il exigea de lui qu'il souscrivit la *Lettre à Flavien*. Il envoya à cet effet à Constantinople quatre légats, deux évêques et deux prêtres. Un concile fut réuni, le 21 octobre 450, et là, en présence des légats, Anatole donna la signature demandée².

Quelque temps après, deux prêtres de Constantinople, Basile et Jean, accusés d'hérésie, se rendaient à Rome pour se purger de ce soupçon. Ils démontrèrent leur orthodoxie en professant la

1. On sait que ce document est appelé par les Grecs, le *tome de Léon*. En plusieurs endroits de ses lettres, le pape présente cet exposé de la doctrine catholique sur le mystère de l'Incarnation comme un enseignement *évangélique et apostolique*, donné au nom de Pierre, inspiré à son auteur par le Saint-Esprit. Cf. *Epist. LXXXVII*, P. L., t. LIV, col. 926 (*ad Anatolium*, 19 junii an. 451) : « De incarnatione Domini nostri Jesu Christi non aliud recipientes quam quod, instruente sancto Spiritu, et didicimus et docemus. *Epist. LXXXIX ad Marcianum imper.*, *ibid.*, col. 930 : « Catholica fides, quam instruente nos Spiritu Dei per sanctos Patres a beatis apostolis didicimus et docemus. » *Epist. CXXX ad Marcianum*, 1, *ibid.*, col. 1078 : « Nam cum amplecti se epistolam meam, quam ad beatæ memoriæ Flavianum contra Eutychem impium misi, toto corde profitetur, quid aliud quam apostolorum se ostendit esse discipulum ? »

2. Les actes de ce concile de 450 sont perdus. Le P. Mouterde en a retrouvé un fragment important dans un manuscrit syriaque, qu'il a publié récemment dans les *Mélanges de l'Université de Beyrouth*, t. XV, p. 33-50. Deux lettres de S. Léon à l'impératrice Pulchérie font clairement allusion à la légation envoyée à Constantinople pour recevoir la profession de foi d'Anatole : *Epist. LXX*, du 16 juillet 450, P. L., *loc. cit.*, col. 894 AB, et *Epist. LXXI* (même date), col. 895-896.

doctrine de la *Lettre à Flavien*. Saint Léon les renvoya à Constantinople avec une lettre pour Anatole. Celui-ci était prié de les admettre à sa communion puisqu'ils avaient celle du Siège apostolique¹.

Autre cas plus suggestif d'immixtion directe du pape dans l'administration du diocèse de Constantinople. Après le concile de Chalcédoine, en 453, l'évêque Anatole se permit d'enlever sa fonction à Aétius, archidiaque de son Église, tout dévoué à la cause de l'orthodoxie, pour la confier au diacre André, qu'on avait vu du parti d'Eutychés. Aétius fut sans doute promu au sacerdoce, mais on le relégua dans un faubourg de la ville, en lui confiant la direction d'une église et d'un cimetière. C'était une disgrâce mal déguisée et nullement méritée. Mis au courant de l'affaire par son nonce à Constantinople, Julien de Cos, le pape saint Léon exigea d'Anatole la réparation de l'injustice. Aétius devait être réintégré dans sa charge et le diacre André, éloigné. Anatole fit d'abord la sourde oreille. Mais le pape insista et l'évêque de Constantinople s'exécuta. Il en avertit lui-même saint Léon par une lettre qui nous est parvenue :

« Nous avons, dit-il, rendu sa charge au prêtre Aétius, et c'est lui qui expédie avec sagesse et discrétion les affaires de notre évêché. Quant à André, que nous n'avions pas ordonné nous-même, mais qui avait été promu à son tour à la dignité d'archidiaque, il a été séparé de l'Église avec les adversaires de notre père et évêque de sainte mémoire, Flavien, c'est-à-dire ceux-là mêmes qui avaient fait cause commune avec le perfide Eutychés. Il est vrai qu'ils semblaient avoir donné satisfaction suffisante pour le passé en manifestant leur repentir et en souscrivant à la lettre de Votre Sainteté. *Ils resteront cependant en cet état, jusqu'à ce que vous statuez sur leur sort selon que bon vous semblera*². »

Saint Léon fut touché de cette soumission. Il en félicita Anatole et lui prescrivit de recevoir à sa communion André et les autres partisans d'Eutychés excommuniés, s'ils témoignaient de leur regret du passé et de leur orthodoxie³. Autant et plus peut-être

1. *Epist. LXXXVII, ad Anatolium, ibid.*, col. 926.

2. *Anatolii epist. papæ Leoni (epist. CXXXII inter leon.)*, P. L., t. LIV, col. 1083. L'intervention de saint Léon en faveur d'Aétius est d'autant plus remarquable que l'archidiaque constantinopolitain, durant le concile de Chalcédoine, avait pris ouvertement la défense du 28^e canon contre les légats romains et avait eu l'initiative, évidemment inspirée par d'autres, de convoquer la XV^e session du concile, à laquelle les légats n'assistèrent pas et où le fameux canon fut rédigé. Voir sur cette affaire les lettres 111, 112, 113, 128, 132 et 135 de la correspondance de saint Léon.

3. *Epist. CXXXV, ad Anatolium*, 2, *loc. cit.*, col. 1097 : « Quod ergo in constantinopolitana Ecclesia quædam in officiis clericorum correctæ significas, ut et Actium presbyterum in gratiam affectionemque revocaveris, et Andream ab archidiaconi actione submoveris, nobis placuisse rescribo... Andream sane, qui rationabiliter archidiaconi est privatus officio, et Eufra-

que les solennels appels plus connus, ces interventions directes de l'évêque de Rome dans les affaires intérieures de l'Église la plus considérable de l'Orient, de celle-là même qui avait essayé, par le 28^e canon de Chalcedoine, de se grandir presque à l'égal de l'Église romaine, montrent bien la distance qui séparait l'une de l'autre et constituent un témoignage irréfragable de l'exercice par les anciens papes de cette primauté de juridiction universelle et immédiate que le concile du Vatican a reconnue aux successeurs de Pierre¹.

Nous voici arrivés au schisme d'Acace. Si l'épiscopat oriental capitule, dans son ensemble, devant les décrets dogmatiques des empereurs hostiles au concile de Chalcedoine, les catholiques fidèles se tournent de tous les points de l'Orient vers le Siège apostolique pour l'appeler au secours de l'orthodoxie persécutée. Ce sont d'abord les archimandrites de Constantinople qui en appellent au pape Simplicius, au moment où plus de 500 évêques viennent de signer l'*Encyclique* de Basilique sous l'empire de la crainte². Puis c'est Jean Talaïa, chassé de son siège d'Alexandrie, qui accourt à Rome pour dénoncer les agissements d'Acace. Ce dernier est sommé par le pape Félix III (483-492) de comparaître à son tribunal pour se justifier. Devant sa coutumace, le pape n'hésite pas à l'excommunier et à le déposer par une sentence vigoureuse, dont voici le passage principal : « De par la présente sentence... va avec ceux que tu recherches si volontiers (Monge et les siens). Tu es privé du sacerdoce, retranché de la communion ecclésiastique et du nombre des fidèles ; tu n'as plus droit au nom de prêtre ni aux fonctions sacerdotales. Telle est la condamnation que t'inflige le jugement du Saint-Esprit et l'autorité apostolique dont nous sommes dépositaire, sans que tu puisses jamais être délié de l'anathème³. »

3. Témoignages du VI^e siècle.

Comme le schisme se prolonge, beaucoup d'évêques, qui subissent malgré eux la séparation d'avec le Siège apostolique, s'enhardissent, en 512, jusqu'à écrire au pape Symmaque pour lui deman-

tam..., si professionibus plenissime scriptis non minus eutyechianam haeresim quam nestorianum execrabile dogma condemnant, quoniam venia est praestanda correctis, presbyteros consecrabis. »

1. On remarquera que saint Léon intervient ainsi dans les affaires particulières des Églises, lorsqu'il y va de l'intérêt de la foi. Il ne se serait pas mêlé du déplacement d'Aëtius, à moins d'appel de la part de celui-ci, s'il n'avait cru y découvrir une disgrâce pour un clerc d'une foi éprouvée au profit d'un sympathisant d'Eutychès.

2. Cf. MANSI, t. VII, col. 974 sq. (*Simplicii epist.*, IV-VII).

3. JAFFÉ-WATTENBACH, *Regesta pontificum romanorum*, Leipzig, 1885, n. 599.

der d'avoir pitié d'eux et de ne pas les priver de sa communion, bien qu'ils soient obligés de communiquer extérieurement avec les amis d'Acace dans le but d'éviter un plus grand mal : « Vous que Pierre, votre docteur sacré, enseigne tous les jours à paître, non par la violence mais par une autorité amoureusement acceptée, les brebis du Christ répandues dans tout l'univers et confiées à vos soins, déchirez, nous vous en conjurons, ce nouvel arrêt qui pèse sur nous, comme Jésus-Christ, notre sauveur et notre chef, a déchiré l'ancien sur la croix¹. »

Le patriarche de Constantinople, Macédonius II (496-511), se montre résolument attaché au concile de Chalcedoine. A l'empereur Anastase, qui lui a demandé d'anathématiser ce concile, il a répondu : « Il est impossible de faire cela *sans un concile œcuménique ayant pour président l'évêque de Rome*². » Mais comme il ne veut pas rayer des diptyques le nom d'Acace, le Saint-Siège lui refuse sa communion. L'exclusion des diptyques de tous les signataires de l'*Hénotique* de Zénon est, en effet, l'une des conditions que mettent les papes à la cessation du schisme. L'épiscopat oriental est finalement obligé d'en passer par là, le jour où l'empereur Justin veut rétablir l'union. Chaque évêque doit signer le formulaire suivant, dont les légats du pape Hormisdas (514-523) apportent le texte en Orient :

« La première condition pour être sauvé est de garder la règle de la foi orthodoxe et de ne s'écarter en rien des constitutions des Pères. Et comme on ne peut passer sous silence l'affirmation de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui a dit : *Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise*, etc., ces paroles sont bien vérifiées par la réalité : *C'est dans le Siège apostolique que s'est toujours conservée sans tache la religion catholique*. Ne voulant donc point nous séparer de cette espérance et de cette foi, attachés aussi aux constitutions des Pères, nous recevons et approuvons toutes les lettres écrites par le bienheureux pape Léon sur la religion chrétienne, désirant suivre en tout, comme nous l'avons dit, le Siège apostolique et proclamant toutes ses constitutions. C'est pourquoi j'espère obtenir d'être en communion avec le Siège apostolique, en qui se trouve l'entière et véritable et parfaite stabilité de la religion chrétienne, promettant de ne plus réciter à l'avenir, dans la célébration des saints mystères, les noms de ceux qui ont été séparés de la communion

1. Cette lettre porte le titre suivant : *L'Église orientale à Symmaque, évêque de Rome*. Dans sa réponse, le pape ne put transiger sur la question de la communion *in sacris* et recommanda aux évêques le courage dans la souffrance. MANSI, *op. cit.*, t. VIII, col. 221-226.

2. *Theophanis chronographia*, a. 502 : « Ὁ δὲ Μακεδόνιος χωρὶς οἰκουμένης συνόδου ἐχούσης πρόεδρον τὸν Πάπης ἐπίσκοπον ἀδύνατον ἔλεγε τούτο ποιῆσαι. » P. G., t. CVIII, col. 360 A.

de l'Église catholique, c'est-à-dire qui ne sont pas d'accord avec le Siège apostolique¹. »

Il était difficile d'affirmer d'une manière plus claire et plus péremptoire l'autorité souveraine du pape en matière doctrinale comme en matière disciplinaire. L'épiscopat d'Orient, dans son ensemble, accepta cela. S'il y eut ça et là quelque résistance, ce ne fut point sur le fond même du formulaire, mais sur la question secondaire de certains noms à rayer des diptyques, par exemple ceux des patriarches Euphémios et Macédonius II. Les événements qui suivirent jusqu'à l'affaire des Trois-Chapitres ne firent que consacrer le triomphe de la primauté romaine en Orient. En 525, le pape Jean I^{er}, chargé par Théodoric d'une mission diplomatique auprès de l'empereur Justin, fut reçu par ce dernier et par toute la population de Constantinople avec les plus grands honneurs. L'empereur se prosterna devant lui et, bien que couronné déjà par le patriarche byzantin, voulut recevoir une seconde fois la couronne de sa main. Le pape resta quelques mois dans la capitale. Dans les offices liturgiques, il eut le pas sur le patriarche et célébra la messe en latin à Sainte-Sophie, le jour de Pâques, 19 avril (526). Dix ans plus tard (536), c'était le pape Agapet qui prenait le chemin de Constantinople, chargé également d'une mission auprès de Justinien par le roi goth Théodat. Sous l'influence de l'impératrice Théodora, toute dévouée au monophysisme, on venait justement d'élire un patriarche favorable à l'hérésie, appelé Anthime. Le pape refusa de communiquer avec lui, le força à donner sa démission et demanda à l'empereur de convoquer un concile pour le condamner solennellement ainsi que les autres coryphées du monophysisme. Justinien accéda au désir du pontife. Le concile fut convoqué, mais Agapet ne put le présider, étant mort sur ces entrefaites, après avoir consacré le successeur d'Anthime, Ménas.

Nous venons de nommer l'empereur Justinien qui, on le sait, incarne le type du souverain césaropapiste. Il est intéressant de connaître son attitude à l'égard de la primauté romaine. Cette primauté, il l'a reconnue en droit d'une manière on ne peut plus explicite, quitte à n'en pas tenir compte dans la pratique, lorsque les papes ont contrarié sa politique religieuse. S'il a paru favoriser par certains de ses actes une conception oligarchique de l'Église, cette *pentarchie* dont nous avons parlé, il ne l'a nullement adoptée pour son compte sous sa forme hétérodoxe. L'évêque

1. MANSI, t. VIII, p. 467 ; P. L., t. LXIII, col. 460 : « Hæc, quæ dicta sunt, rerum probantur effectibus, quia in Sede Apostolica citra maculam semper est catholica servata religio... Suscipimus autem et probamus epistolas beati Leonis papæ universas, quas de christiana religione conscripsit, sicut prædiximus, sequentes in omnibus Apostolicam Sedem et prædicantes ejus omnia constituta..., in qua est integra et verax christianæ religionis et perfecta soliditas. »

de Rome est bien pour lui le primat de l'Église universelle, le patriarche des patriarches, à qui est confié le soin de toutes les Églises particulières, sans en excepter les sièges patriarcaux d'Orient. C'est ainsi que dans une lettre au pape Jean II, du 8 juin 533, reproduite en 535 dans une lettre au pape saint Agapet et insérée dans la seconde édition du Code (16 novembre 534) avec la réponse pontificale — ce qui donne au document un caractère tout à fait officiel — il déclare qu'il s'est fait toujours un devoir de tenir le pape au courant de tout ce qui regarde l'état des Églises, parce qu'il est le chef de toutes les saintes Églises, et qu'en particulier il s'est hâté de soumettre et d'unir au Saint-Siège tous les prélats d'Orient¹. La confession de foi envoyée au pape Agapet en 536 débute par le formulaire du pape Hormisdas, dont nous venons de parler. A la fin, Justinien déclare qu'il emploiera son autorité à soumettre les patriarches au pape². Dans une lettre précédente, adressée au pape Hormisdas, il avait dit que l'unité ecclésiastique est procurée par l'enseignement et l'autorité du Saint-Siège³. Les mêmes idées sont exprimées dans une constitution de 533, dont le destinataire est le patriarche de Constantinople, Épiphane : Toutes les questions d'ordre religieux doivent être communiquées à l'évêque de l'ancienne Rome comme au chef de tous les saints prêtres de Dieu, d'autant que l'Église romaine a toujours réfuté les hérésies orientales⁴. On lit dans la nouvelle ix^e : Que la sublimité du souverain pontificat soit à Rome, il n'est personne qui en doute⁵ ; et dans la nouvelle 131^e, § 2 : « Suivant les décisions des conciles, nous décrétons que le très saint pape de l'ancienne Rome est le premier de tous les hiérarques⁶. Quand il veut créer l'archevêché autonome de Justinianopolis aux dépens du siège de Thessalonique, le basileus a soin d'obtenir d'abord la permission du pape Vigile et, dans la même nouvelle 131^e, il déclare expressément que le titulaire sera le vicaire du Siège apostolique de Rome,

1. *Omnia quæ ad Ecclesiarum statum pertinent festinavimus ad notitiam deferre vestræ Sanctitatis... Itaque omnes sacerdotes universi orientalis tractus et subficere et unire sedi vestræ Sanctitatis properavimus... Vestra Sanctitas est caput omnium sanctarum Ecclesiarum.* P. L., t. LXVI, col. 15. Code, I, 1, 8.

2. *Fidei confessio Agapeto papæ oblata*, P. L., t. LXVI, col. 43 C : « Sequentes in omnibus Sedem apostolicam, quæ ab ea statuta sunt prædicamus et profitemur ista inconcusse servari et compellere ut juxta tenorem libelli istius omnes faciant episcopi, ut sanctissimi quidem patriarchæ ad vestram faciant sanctitatem, metropolitani vero patriarchis. »

3. P. L., t. LXIII, col. 475 B : *Unitas sanctarum Ecclesiarum per doctrinam et auctoritatem Apostolatus vestri provenit.*

4. Code. I, 1, 7.

5. *Novelle IX*, éd. Zachariæ, t. I p. 12.

6. *Novelle CXXXI*, Zachariæ, t. II, p. 267 : « Θεσιζομεν, κατὰ τοὺς αὐτῶν ὄρους, τὸν ἀγιάτατον τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης πάπαν πρῶτον εἶναι πάντων τῶν ἐπέων. »

conformément à la décision du pape¹. Même quand l'autocrate se heurte à l'opposition du successeur de Pierre, même quand il obsède ou tourmente, sept ans durant, l'infortuné pape Vigile, il ne peut s'empêcher de rendre hommage à la primauté du Siège apostolique. C'est alors qu'il invente sa fameuse distinction entre le siège et la personne de celui qui l'occupe. Au moment même où il demande aux Pères du v^e concile œcuménique de rayer Vigile des diptyques, il écrit : « Quant à l'unité avec le Siège apostolique, nous la gardons nous aussi et nous sommes sûrs que vous la garderez aussi². » Pour mieux se défaire de la personne du pape, il a commencé par dire que celui-ci s'était contredit et qu'il était tombé dans l'hérésie.

Nous avons parlé, au chapitre précédent, de l'opiniâtreté des patriarches de Constantinople, Jean IV le Jeûneur et Cyriaque, à se parer du titre de patriarche œcuménique malgré les remontrances sévères des papes Pélagé II et Grégoire le Grand. Ces patriarches auraient-ils par hasard rejeté la primauté romaine ? En aucune façon. Saint Grégoire ne les accuse pas de cela, et comment l'aurait-il fait, alors qu'il voyait Jean le Jeûneur lui transmettre les pièces du procès de deux de ses prêtres, Léon de Chalcedoine et le hiéromoine Isaurien Anastase, qui avaient été condamnés à Constantinople pour cause d'hérésie et en avaient appelé au Saint-Siège ? Le pape révisa ces deux causes et déclara innocents les deux inculpés, après qu'ils eurent témoigné de leur orthodoxie³. Aussi pouvait-il écrire à l'évêque Jean de Syracuse : « Quant à l'Église de Constantinople, qui peut douter qu'elle soit soumise au Siège apostolique ? C'est ce que ne cessent de proclamer aussi bien le très pieux empereur que notre frère, l'évêque de cette ville. Cependant si cette Église ou une autre a quelque chose de bon, je suis, pour ma part, tout disposé à imiter dans le bien mes inférieurs, que je détourne de ce qui est défendu⁴. »

1. *Ibid.* : « κατὰ τὰ δρισθέντα ἀπὸ τοῦ ἁγίου πάπα Βιγιλίου ».

2. *Epist. ad synodum*, MANSI, IX, 367 BC : *Unitatem vero ad Apostolicam Sedem et nos servamus, et certum est quod et vos custodietis*. Sur la doctrine ecclésiologique de Justinien voir l'article JUSTINIEN, dans le *Dictionnaire de théologie catholique* ; l'article de P. BATIFFOL : *L'empereur Justinien et le Siège apostolique*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1926, p. 193-264. Cf. PARGOIRE, *L'Église byzantine de 527 à 847*, p. 44-45.

3. Il est intéressant de noter ces appels à Rome de deux prêtres de l'obédience du patriarche de Constantinople, un siècle avant que le concile in *Trullo* n'introduise officiellement dans le droit byzantin les canons de Sardique. C'est une nouvelle preuve que la coutume d'en appeler au Saint-Siège est indépendante de cette législation.

4. *Epist. l. IX, epist. XII*, P. L., t. LXXVII, col. 957-958 : « Nam de constantinopolitana Ecclesia quod dicunt, quis eam dubitò Sedi apostolicæ esse subjectam ? Quod et piissimus dominus imperator et frater noster ejusdem civitatis episcopus assidue profitentur. Tamen si quid boni vel ipsa vel altera Ecclesia habet, ego et minores meos, quos ab illicitis prohibeo, in bono imitari paratus sum. »

4. Témoignages du VII^e siècle.

Le VII^e siècle voit l'Église byzantine séparée de l'Église romaine durant le long schisme occasionné par la querelle monothélite. Pendant plus de quarante ans, le nom de l'évêque de Rome ne paraît pas aux diptyques de Sainte-Sophie. C'est aussi le siècle du concile in *Trullo* et de son audacieuse tentative de faire la loi à l'Église romaine. Cependant la foi en la primauté de droit divin de l'évêque de cette Église n'est pas éteinte en Orient. On en peut recueillir d'éclatantes attestations, que le Père Pargoire, dans son *Histoire de l'Église byzantine de 527 à 847*, a ramassées en quelques pages très denses. Qu'il nous soit permis de transcrire ici ce résumé d'un confrère de douce et regrettée mémoire :

« L'Orient du VII^e siècle continua, comme celui des siècles précédents, à s'incliner devant les successeurs de saint Pierre et il suffit de prêter l'oreille pour entendre ses représentants les plus autorisés proclamer très haut la suprématie du siège romain.

« Écouterons-nous la grande voix de l'Afrique, alors province byzantine gouvernée par un exarque impérial ? Ses évêques, après leurs conciles de 646 écrivent ceci au pape saint Théodore : « En l'honneur du très saint apôtre Pierre, ô père des pères, votre « Siège apostolique a reçu par décret divin, comme héritage spécial « et unique, la charge d'examiner et de scruter les saints dogmes « de l'Église. » Et plus loin : « C'est une chose établie dès l'origine « que les pontifes du suprême Siège apostolique condamnent le « mal et confirment le bien. Les plus anciens canons posent cette « règle : où que s'élève une question ecclésiastique, serait-ce dans « les provinces les plus lointaines et les plus reculées, on ne peut « rien examiner ni admettre définitivement, avant que cette question « ait été déférée au trône apostolique. » Et les évêques africains terminent leur lettre en suppliant le pape d'user de son autorité suprême contre le patriarche Paul de Constantinople, « cette plaie incurable du corps de l'Église¹. »

« Mais voici la voix non moins retentissante de saint Sophrone, patriarche de Jérusalem. Un jour, au cours de sa lutte contre le monothélisme, Sophrone résolut d'envoyer un de ses évêques auprès du pontife romain. Il prit cet évêque, le conduisit au Calvaire et là, au nom du divin Crucifié, il l'adjura de faire ce voyage de Rome que l'invasion sarrasine lui rendait impossible à lui-même. « Traversez, ajouta-t-il, traversez tout de suite la terre « d'un bout à l'autre ; allez jusqu'au Siège apostolique, où sont « les fondements de la doctrine orthodoxe ; indiquez avec exactitude « aux très saints personnages de ce trône les questions agitées « en nos parages, ne cessez de les prier et de les supplier que

1. MANSI, t. X, col. 920-921. Texte latin et traduction grecque.

« lorsque leur apotolique et divine sagesse aura prononcé la sentence victorieuse et détruit de fond en comble, canoniquement, « la nouvelle hérésie¹. »

« C'est à Étienne de Dora que saint Sophrone parlait de la sorte sur le rocher de la crucifixion. Étienne, ému, jura de remplir les vœux de son patriarche et il tint parole. Rome le possédait pour la troisième fois, lors du concile de 649. Là, devant le pape saint Martin, le prélat palestinien s'exprima par écrit comme il suit : « *Je désirais dénoncer le monothélisme à la Chaire éminente, maîtresse de toutes les chaires, je veux dire à votre chaire supérieure et divine, afin qu'elle guérisse entièrement la blessure. Cela, votre chaire est habituée depuis l'origine à le faire avec empire par son autorité apostolique et canonique. Il est bien évident, en effet, que ce ne sont pas seulement les clefs des cieux que Pierre a reçues, seul entre tous. En dehors des clefs des cieux, avec lesquelles il doit ouvrir et fermer pour le bonheur des fidèles et le malheur des incroyants, ce véritable chef et coryphée des apôtres a été le premier chargé de paître les brebis de toute l'Église catholique... et seul il a été chargé d'affermir, quand ils seraient ébranlés, ses collègues et frères spirituels, attendu que la prévoyance du Dieu incarné pour nous lui a donné sur eux tous la puissance et l'autorité sacerdotale².* »

« Quelques années plus tôt, dans une lettre de mai 643, le premier pasteur de l'Église cyprïote, Sergius, s'adressait en ces termes au pape saint Théodore : « *Pilier de construction divine et de solidité inébranlable, stèle où la foi est clairement inscrite, voilà « ô tête sacrée, ce qu'est votre chaire apostolique fondée par le Christ « notre Dieu. Oui, vous êtes Pierre, comme le Verbe divin l'a vraiment proclamé, et sur votre fondement sont appuyées les colonnes « de l'Église. Le Verbe a mis entre vos mains les clefs des cieux, « il a décrété que vous lieriez et délieriez sur la terre et au ciel « avec puissance. Vous êtes le destructeur des hérésies profanes « en votre qualité de prince et de docteur de la foi orthodoxe et immaculée.* » Et l'archevêque poursuivait en demandant au pontife romain de frapper les chefs du monothélisme³.

1. MANSI, *ibid.*, col. 896 : « *Ταχέως οὖν ἀπὸ περάτων εἰς τὰ πέρατα διέλθε, μέχρις ἂν εἰς τὸν ἀποστολικὸν καταστήσεις θρόνον, ἐνθα τῶν εὐσεβῶν δογμάτων εἰσὶν αἱ κρηπίδες.* »

2. MANSI, *ibid.*, col. 893 : « *Προδήλωσ οὐ μόνον τὰς κλεῖς τῶν οὐρανῶν πιστευθῆναι μόνος παρὰ πάντας... ὁ μέγας ἀληθῶς καὶ κορυφαῖος τῶν ἀποστόλων ἕξισται Πέτρος, ἀλλ' ὅτι καὶ ποιμαίνειν πρῶτος ἐπετρέπη τὰ πρόβατα πάσης τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας.* »

3. *Ibid.*, col. 913 C : « *Στήριγμα θεοπαγῆς καὶ ἀσάλευτος καὶ σπηλογραφίαν διαφανῆ τῆς πίστεως τὴν σὴν ἀποστολικὴν καθέδραν ἰδρύσατο, ὃ ἱερὰ κορυφή, Χριστὸς ὁ θεὸς ἡμῶν οὐ γὰρ, ὡς ἀληθῶς ὁ θεὸς ἀψευδῶς ὑπηγάγευσε Λόγος, ὑπάρχεις Πέτρος καὶ ἐπὶ τῷ σῷ θεμελίῳ τῆς Ἐκκλησίας οἱ στῦλοι πεπήγαυ... Σὺ τῶν βεβήλων αἰρέσεων καθαυρῆτος καθέστηκας ὡς κορυφαῖος καὶ καθηγητῆς τῆς ὀρθοδόξου καὶ ἀμωμήτου πίστεως.* »

A la même date et pendant vingt années encore, saint Maxime de Chrysopolis multipliait les déclarations analogues. Il écrivait dans une lettre : « *Tous les confins de la terre jettent les yeux sur la très sainte Église de Rome, attendant qu'elle fasse briller sur eux l'éclat resplendissant des saints dogmes de nos pères. Car, depuis l'incarnation du Verbe, toutes les Églises chrétiennes du monde entier n'ont eu et n'ont encore que cette Église très sublime pour base et fondement¹.* » Dans une autre lettre, il affirmait que le seul moyen pour le patriarche byzantin Pyrrhus de prouver son orthodoxie, était « *de faire amende honorable au très saint pape de Rome, c'est-à-dire au Siège apostolique, qui a reçu du Verbe incarné lui-même et des saints conciles le pouvoir de commander à toutes les saintes Églises de Dieu dans l'univers entier, ainsi que le droit et la puissance de lier et de délier en tout et pour tout².* » Durant les conférences de 656 il disait à ses contradicteurs monothélites : « *Si Dieu vous a touchés et que vous acceptiez la doctrine des Pères, vous devez, comme la règle l'exige, en écrire au pontife de Rome ; il faut que l'empereur et le patriarche avec ses évêques s'adressent à lui par écrit ; qu'ils envoient au pape de Rome, l'empereur un décret déprécatif, le patriarche une supplique synodale³.* »

Vers 669, dans leur mémoire sur les grands adversaires du monothélisme, les deux frères Théodose et Théodore, hiéromoines de Gangres, saluaient le pontife romain des titres les plus glorieux, appelant saint Martin I^{er} « *pape suprême et apostolique, président de toute la hiérarchie sacerdotale debout sous le soleil, pape souverain et véritablement œcuménique, pape apostolique et coryphée⁴.* »

« De leur côté, en 681, les évêques byzantins, réunis à Constantinople pour le VI^e concile œcuménique écrivaient au pape saint Agathon : « *Nous nous en remettons à vous de ce qu'il faut faire, à vous qui occupez le premier siège de toute l'Église. Vos lettres, qui renferment la vraie confession de foi, parlent des choses de Dieu, nous le savons, avec la plus haute autorité qui fût parmi les apôtres⁵.* »

1. *Ex epistola Romæ scripta*, P. G., t. XCI, col. 137-140 : « *Ἀπ' ἀρχῆς γὰρ τῆς πρὸς ἡμᾶς καταβάσεως τοῦ σαρκωθέντος Θεοῦ Λόγου, μόνην κρηπίδα καὶ θεμέλιον αἱ πάσαι πανταχοῦ τῶν χριστιανῶν Ἐκκλησίαι τὴν αὐτῆθι μεγαίστην ἐκτίσαντο καὶ ἔχουσιν.* »

2. *Ex epistola ad Petrum illustrem* (en latin seulement), P. G., t. XCI, col. 144 : « *Apostolicam sedem, quæ ab ipso incarnato Dei Verbo, sed et omnibus sanctis synodis, secundum sacros canones et terminos, universarum, quæ in toto orbe sunt, sanctarum Dei Ecclesiarum in omnibus et per omnia percepit imperium, auctoritatem et potestatem ligandi atque solvendi.* »

3. *Acta Maximi*, II, 17, P. G., t. XC, col. 153 c. Sur *Saint Maxime, témoin de la primauté romaine*, voir l'article de V. Grumel, dans *l'Unité de l'Église*, n^o 25, 1927, t. II, p. 295-301.

4. P. G., t. XC, col. 193 B, 197 A, 202 A.

5. MANSI, t. XI, col. 684 : « *Ὅθεν καὶ ἡμεῖς ὡς πρωτοθρόνῳ σοι τῆς οἰκουμένης Ἐκκλησίας τὸ πρακτέον παρατιθέμεθα, ἐπὶ τὴν στερεὰν πέτραν ἐστῶτι τῆς πίστεως, τοῖς παρὰ τῆς ὑμετέρας πατρικῆς μακαριότητος πρὸς τὸν εὐσεβέστατον βασιλεῖα*

Dans une adresse à Justinien II, ces mêmes Pères ajoutaient : « *Le premier et le chef suprême des Apôtres nous assistait, car nous avions pour nous fortifier son imitateur et l'héritier de son siège, qui nous expliquait dans ses lettres les mystères de la théologie. C'était Pierre qui parlait par Agathon¹.* »

Cette suprématie romaine, si hautement proclamée par les Orientaux, nous la voyons s'affirmer elle-même par des paroles et par des actes... Les pontifes romains du VII^e siècle n'ont pas moins conscience de leur autorité suprême que ceux des siècles précédents. Séverin (640), dont Constantinople prétend ne pas approuver l'élection, fait dire à l'empereur Héraclius par ses légats : « L'Église de Rome préside toutes les Églises qui sont sous le soleil. Ayant reçu canoniquement cette prérogative et cet héritage tant des conciles et des apôtres que de leur chef suprême, elle n'est aucunement soumise à aucun écrit touchant l'élection au pontificat, ni à aucune charte synodale, au lieu qu'à cet égard tous lui sont également assujettis suivant le droit sacerdotal². »

« Théodore I^{er}, second successeur de Séverin, s'élève contre la façon peu canonique dont le siège de Constantinople est passé de Pyrrhus à Paul³ ; il voit ce Pyrrhus repentant tomber à ses pieds et l'accepte à la communion⁴ ; il constitue Étienne de Dora vicaire du Saint-Siège dans le patriarcat palestinien⁵. Saint Mar-

της ἀληθοῦς ὁμολογίας ἐμφιλοχωρήσαντες γράμμασιν ἄπερ καὶ ὡς ἀπὸ τῆς κορυφαίας τῶν ἀποστόλων ἀκρότης θεολογηθέντα γνώσκομεν. » Un peu plus bas, col. 685 C, les Pères se déclarent conduits par les enseignements du pape, *ταῖς ὑμετέρας διδασκαλίαις ὀδηγούμενοι.*

1. *Ibid.*, col. 665 CD : « Ὁμολογίαν σοι θεοχάρακτον ἡ Ῥώμη πόλις ἡ πρεσβυτέρῳ ἀνέτειλε καὶ τὴν τῶν δογματῶν ἡμέραν ἐκ τῆς ἑσπέρας ἀνέτειλε χάρτης καὶ μέλαν ἐφαίνετο καὶ δι' Ἀγάθωνος ὁ Πέτρος ἐφθέγγετο. »

2. MANSI, t. X, col. 678 : *Commemoratio quid legati romani Constantinopoli gesserint (ex epist. Maximi ad Thalassium)* : « Romanorum Ecclesia ab olim hucusque utpote senior cunctarum quæ sub sole sunt Ecclesiarum, omnibus præest. Hoc certe canonice tam a conciliis et apostolis quam ab horum summo principatu consecuta et in sortem adepta, nullis omnino propter pontificatus provectionem scriptis aut synodicalium editionibus chartarum subjecta, sicut etiam in his omnes ex æquo ei secundum jus sacerdotale subjecti consistunt. »

3. MANSI, t. X, col. 702-708 : Deux lettres du pape pour ordonner que Pyrrhus l'hérétique soit canoniquement déposé dans un synode en présence des délégués romains, afin que la foi de Paul, son successeur, apparaisse nette et exempte de tout soupçon.

4. Cf. S. Maxime le Confesseur, *Disputatio cum Pyrrho*, P. G. t. XCI, col. 353 AB.

5. MANSI, X, col. 821, 900 D : Étienne est chargé de déposer Sergius de Jérusalem et les évêques hérétiques qu'il a ordonnés après le départ des Perses, et cela au nom du pape et comme son représentant. Il doit aussi ordonner des évêques, des prêtres et des diacres pour le besoin du patriarcat, vu l'embarras où le pape s'est trouvé de constituer un patriarche : ἐφ' ὅσον πραχθῆναι πατριάρχην Ἱεροσολύμων ἐξηγορήσαμεν, col. 821 C : ce que L. Andrieux, dans sa monographie : *La primauté romaine et le clergé oriental*

tin, successeur immédiat de Théodore, déclare les patriarches Pierre d'Alexandrie et Macédonius d'Antioche déchus de toute juridiction et il fait de Jean de Philadelphie son vicaire apostolique pour la Syrie et la Palestine¹ : *Au nom de la puissance que nous avons reçue de Dieu par saint Pierre, dit-il, nous ordonnons à notre frère Jean de tenir notre place dans toutes les affaires ecclésiastiques de l'Orient et d'établir des évêques, des prêtres et les diacres dans toutes les villes qui relèvent des sièges d'Antioche et de Jérusalem².* » Saint Agathon, contemporain du sixième concile général, écrit aux prélats byzantins réunis dans la capitale : « Le Seigneur et sauveur de tous les hommes, qui est le maître de la foi et qui a promis que celle de Pierre ne défailirait point, l'a averti d'affermir ses frères ; c'est ce que les pontifes apostoliques, nos prédécesseurs, ont toujours fait en toute liberté, comme chacun sait³. »

au VII^e siècle (590-715), Le Puy, 1903, traduit par : « Je ne saurais nommer un patriarche de Jérusalem, déclare sans ambages le pape Martin I^{er} à Pantaléon (p. 40) ». C'est évidemment un contresens, que n'a pas commis le traducteur grec en employant le verbe ἐξηγορήσαμεν, qui rend bien la pensée du pape. Le pape — il s'agit ici de Martin I^{er}, non de Théodore, qui avait nommé Étienne de Dora — veut parler d'une impuissance de fait, non d'une impuissance de droit. Il est sans doute embarrassé de trouver un sujet donnant toute garantie pour cette haute charge.

1. MANSI, X, col. 805-820, 825-832.

2. *Epist. X ad Ecclesiam Hierosolymitanam et Antiochenam* : « Studuimus in præsentī præcipere, secundum potestatem nobis a Domino in gratia datam per sanctum Petrum, apostolorum principem, Joanni dilecto fratri nostro episcopo Philadelphensium civitatis, ut locum nostrum in omnibus ecclesiasticis articulis in partibus Orientis suppleat et creet in omnibus civitatibus quæ Antiochenæ sedi quæque Hierosolymitanæ sacerdotaliter subsunt, episcopos et presbyteros et diaconos. » MANSI, t. cit., col. 830 E.

3. *Dominus et salvator omnium, cujus fides est, qui fidem Petri non defecturam promisit, confirmare eum fratres suos admonuit : quod apostolicos pontifices, maxè exiguitatis prædecessores, confidenter fecisse semper cunctis est cognitum.* MANSI, t. XI, col. 242 C. En écrivant cela, saint Agathon ne devait pas exclure son prédécesseur Honorius, que le concile allait ranger au nombre des hérétiques. Il est à présumer que si Agathon avait vécu, il aurait été moins sévère que son successeur Léon II pour la mémoire de ce pape et aurait protesté contre la décision du concile. En fait, saint Léon II n'a accusé Honorius que de négligence, d'où est résultée pour le Siège apostolique une tache, une flétrissure. Il a expliqué ainsi, en quelque manière, le titre d'hérétique donné à ce pape. En fait, comme le fait justement remarquer E. Amann (article HONORIUS dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VII, col. 199), le terme d'hérétique n'avait pas, dans le langage byzantin du VII^e siècle, le sens précis que nous lui attribuons aujourd'hui. On avait pris l'habitude de traiter d'hérétique quiconque, d'une manière ou de l'autre, même avec la plus entière bonne foi, même avec la pensée la plus orthodoxe, avait paru favoriser l'hérésie par les expressions qu'il avait employées. A ce point de vue purement objectif, Honorius méritait le titre d'hérétique. Mais il est évident, par toute l'histoire de son cas, qu'il ne mérite pas cette épithète, si on la prend dans le sens usité depuis longtemps en Occident et dans la théologie catholique. Si l'on avait fait attention à cette différence de sens, la question d'Honorius aurait fait couler moins d'encre. Bien avant le concile de 681, l'infortuné pape avait été lavé du reproche d'hérésie véritable par ses successeurs et surtout par le grand adversaire du monothélisme, saint

Et l'Orient ne s'élève point contre ces affirmations ; il accepte, il provoque même l'intervention de Rome dans ses propres affaires. Rien n'est instructif à ce point de vue comme le règne de Constantin IV Pogonat, premier prince orthodoxe de la dynastie héraclienne. Quand il veut terminer la querelle monothélite, c'est au pape Donus que cet empereur s'adresse¹. Dans le concile œcuménique issu de cet appel, c'est aux représentants du pape saint Agathon qu'il est réservé de siéger avant tous les autres². Au terme de ce même concile, c'est devant le pape saint Léon II que le patriarche Macaire d'Antioche et ses amis hérétiques obtiennent d'aller replaider leur cause³. Peu après, c'est au pape Benoît II que le basileus envoie les cheveux de ses deux fils Justinien et Héraclius, le proclamant ainsi père et tuteur de ces jeunes princes⁴. »

5. Au VIII^e siècle.

Au VIII^e siècle, les témoignages orientaux sur la primauté romaine se font plus rares ; plus rares aussi sont les interventions des papes dans les affaires de l'Église byzantine ; et il n'y a à cela rien d'étonnant. La plus grande partie du siècle, en effet, se passe dans le schisme, du fait de la persécution inooclaste (726-785). Les affirmations essentielles de la tradition catholique se retrouvent pourtant aussi bien au début qu'au milieu et à la fin de cette triste période. Au début, nous avons la longue lettre que le patriarche de Constantinople Jean VI écrit au pape Constantin (juin 713) pour s'excuser d'avoir plié sous les menaces de l'usurpateur Philippicus Bardanès, restaurateur du monothélisme, et solliciter son pardon. Il salue dans le successeur de Pierre *la tête du sacerdoce chrétien* et lui dit entre autres choses :

« Vous êtes le disciple et le successeur de celui qui a entendu de la bouche du Maître : *Simon, voici que Satan a demandé de vous cribler comme du froment, mais moi j'ai prié pour que ta foi ne défaille point ; quand tu seras converti, affermis tes frères.* Vous devez donc faire avec soin ce qui regarde la correction, mais plus volontiers encore l'office de la miséricorde, car le Seigneur engage

Maxime. Cf. PARGOIRE, *op. cit.*, p. 198-199 ; V. GRUMEL, *Recherches sur l'histoire du monothélisme*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXVIII (1929), p. 272-282. Du reste, dans cette affaire du monothélisme, les questions de terminologie jouent un rôle beaucoup plus important que le fond même de la doctrine. On cherche encore vainement un texte monothélite qui nie expressément l'existence d'une volonté naturelle dans l'humanité du Christ.

1. MANSI, t. XI, col. 196-201.

2. MANSI, *ibid.*, col. 209 A, 640.

3. MANSI, *ibid.*, col. 716, 733-736.

4. PARGOIRE, *op. cit.*, p. 189-195.

le chef des apôtres à reconnaître par sa propre expérience quelle est la faiblesse de la chair, afin qu'il comprenne que ceux qui ont failli peuvent encore être redressés¹. »

Le grand champion du culte des images, saint Jean Damascène († 749), n'a pas eu l'occasion d'entrer directement en relation avec le Siège apostolique ; mais lui, qui était si attaché à la tradition au point d'emprunter aux Pères, ses prédécesseurs, tout ce qu'il dit dans son *Exposé de la foi orthodoxe*, devait évidemment partager la foi commune des Églises d'Orient à son époque. Nous pouvons avec sûreté le déduire de sa doctrine très explicite sur la primauté de saint Pierre. Pour lui, Pierre fut le premier apôtre appelé et le premier qui suivit le Sauveur². Jésus-Christ le prédestina à être le *digne chef de l'Église*³. C'est à lui comme au serviteur le plus fidèle que Jésus confia le *gouvernail de toute l'Église*, de cette Église qu'il a acquise par son sang⁴. Jean donne un excellent commentaire du *Tu es Petrus* et les expressions qu'il emploie suffisent à décourager toutes les subtilités de la polémique anticatholique. Pierre est comparé à Moïse. Il est placé à la tête de la nouvelle Alliance, comme Moïse présida à l'ancienne⁵. La foi de Pierre est sans doute la pierre inébranlable sur laquelle repose l'Église, mais cette foi n'est pas séparable de la personne de Pierre : c'est bien lui qui est la pierre⁶. Il est en même temps le *porte-clés du royaume des cieux, l'ordonnateur de l'Église universelle, le régulateur responsable du pouvoir des clés*⁷. Pierre n'aurait-il pas eu de successeur dans sa primauté ? On ne peut prêter au Damascène une pareille idée, lui qui, commentant le texte : *Voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles* (ΜΑΤΘ., xxviii, 20), écrit ces mots : « Il a promis non seulement d'être avec ceux-là (les apôtres), mais aussi avec tous ceux qui après eux croiraient en lui. Les apôtres, en effet, ne devaient pas rester

1. MANSI, t. XII, col. 196-208 : « κεφαλὴν τῆς κατὰ Χριστὸν ἱερωσύνης κανονικῶς ὑμᾶς λογιζόμενοι. »

2. « τὸν πρῶτον κληθέντα καὶ πρῶτον ἀκολουθήσαντα ». *Homilia in Transfigurationem*, 6 ; P. G., t. XCVI, col. 553. Dans les milieux byzantins, on pensait autrement ; c'était André qui était appelé le *protoclité*. Photius opposera André le *Protoclité* à Pierre le *Coryphée*. Nous avons parlé de la légende qui fait de saint André le fondateur de l'Église de Constantinople.

3. « ὃν τῇ οικείᾳ προγνώσει προῶρισε τῆς Ἐκκλησίας ἐπάξιον πρόεδρον. » P. G., *ibid.*

4. *Homilia in Sabbatum sanctum*, 33, P. G., t. XCVI, col. 636 C : « ἔμελλε τοὺς τῆς Ἐκκλησίας ἐγχειρίζεσθαι οἶακας ». Cf. *Hom. in Transfigurationem*, col. 556 B : « σοὶ δὲ ὡς πιστοτάτῳ ἐγχειρίζει. »

5. *In Transfig.*, 2, col. 548 B : « τὸν ἐμοὶ τε καὶ σοὶ ἄμφω, παλαιὰν τε καὶ καινὴν, διαθέμενον. »

6. *Ibid.*, 6 : « Αἴτη ἡ πίστις ἡ ἀκλήνης καὶ ἀκλόνητος, ἣ ἐπαξίως ἐπάνωμος γέγονας. »

7. *Ibid.* : « τὸν σὲ κλειδοῦχον τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν χειροτονήσαντα. » — *Ibid.*, 16, col. 569 D : « Ἐκκλησίας παγκοσμίου κατέστησέ σε κοσμήτορα. » *Ibid.*, 6, col. 556 C : « τὸν τοῦ δεομένου καὶ λύειν εὐθύναις χαρισάμενον. »

ici-bas jusqu'à la fin du monde, mais c'est comme à un seul corps qu'il parle aux croyants¹. Implicitement ces paroles supposent que Pierre a eu un successeur dans sa juridiction sur l'Église universelle, « car Pierre est mort à Rome, sous Néron² ».

Une dizaine d'années après la mort du Damascène, l'illustre martyr Étienne le Jeune repoussait le fameux concile iconoclaste de Hieria (753) et lui refusait l'œcuménicité pour la raison classique que nous avons trouvée sous la plume des historiens Socrate et Sozomène : « Comment appeler œcuménique, répondait-il à ses persécuteurs, un concile auquel l'évêque de Rome n'a point consenti, alors qu'un canon existe pour défendre de régler définitivement les affaires ecclésiastiques sans le pape de Rome³ ? »

Bien œcuménique, au contraire, fut le concile qui se réunit à Nicée en 787, malgré l'absence des patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem⁴, malgré la théorie de la pentarchie alors en formation, parce que l'évêque de Rome y fut représenté

1. « ὡς ἐν σώματι διαλέγεται τοῖς πιστοῖς. » *Fragmenium in Matthæum*, P. G., t. XCVI, col. 1412-1413.

2. *De hymno trisagio*, 14 ; P. G., t. XCV, col. 48. Dans son premier discours sur les images, Jean parle du bon pasteur du troupeau raisonnable du Christ exprimant en lui-même le souverain sacerdoce du Christ : *σὺν τῷ καλῷ ποιμένι τῷ τῆν Χριστοῦ ἱεραρχίαν ἐν ἑαυτῷ ὑπογράφοντι*. P. G., t. XCIV, col. 1233 C. Quel est ce bon Pasteur ? Lequien a songé à saint Germain de Constantinople : ce qui est invraisemblable, Jean de Damas n'ayant rien à voir avec le patriarche de Constantinople. Le P. V. GRUMEL, *Saint Jean Damascène et la primauté dans l'Église (Unité de l'Église, n° 85, t. V (1937), p. 98*, opine pour Jean, patriarche de Jérusalem. Nous pensons qu'il s'agit du pape Grégoire II, car, à la fin de son discours, le Damascène a l'air de parler au nom du patriarche Jean lui-même : « Nous ne supporterons pas qu'on enseigne une foi nouvelle, car de Sion sortira la loi, et la parole du Seigneur, de Jérusalem... Si nous en voyons qui s'obstinent, alors, nous ajouterons le reste ». P. G., t. XCIV, col. 1281. Le reste, c'était la sentence d'excommunication contre Léon l'Isaurien que le patriarche de Jérusalem prononça en effet, la 13^e année du règne de cet empereur, avec les évêques de l'Orient. Cf. notre article : *Doctrine de saint Jean Damascène sur l'Église, Echos d'Orient, t. XXIII (1924)*, p. 400-406. Chose digne de remarque pour quelqu'un qui connaissait les décisions du VI^e concile œcuménique, le Damascène omet le nom du pape Honorius dans la liste des hérétiques monothélites aussi bien dans sa profession de foi personnelle que dans celle qu'il composa pour l'évêque de Iabroud, Élie. Lui, qui ne se payait pas de mots et qui avait lu les ouvrages de saint Maxime justifiant le pape Honorius, ne pouvait se résoudre à traiter d'hérétique celui qui ne l'avait jamais été.

3. « Πῶς δὲ καὶ οἰκουμένη, πρὸς ἣν οὐδὲ ὁ Ῥώμης ἐδδίκησεν, καίτερ κανόνος προκειμένου μὴ δεῖν τὰ ἐκκλησιαστικά διχα τοῦ πάπα Ῥώμης κανονίζεσθαι ; » P. G., t. C, col. 1144 B. STEPHANUS DIACONUS S. SORHILÆ, *Vita S. Stephani junioris* († 760). Cette vie fut écrite en 808.

4. Dans sa lettre synodique aux trois patriarches d'Orient, Taraise le avait priés d'envoyer chacun deux représentants au concile projeté. « En fait, les messagers byzantins ne purent atteindre les trois patriarches et ils n'amènèrent d'Orient que deux syncelles très peu officiellement accrédités. PARGOIRE, *op. cit.*, p. 264.

par ses légats. Ceux-ci eurent le pas sur le patriarche byzantin et signèrent les actes avant lui. Dans ce concile, comme dans les précédents, la primauté romaine fut de nouveau officiellement reconnue par l'épiscopat byzantin tout entier. A la seconde session, en effet, on donna lecture de la lettre du pape Hadrien 1^{er} à Taraise, patriarche de Constantinople, dans laquelle se lisait le passage suivant :

« Que votre Sainteté soit heureuse d'amener les très pieux empereurs à anathématiser d'abord, en présence de nos apocrisitaires, ce pseudo-synode, qui s'est tenu sans la participation du Siège apostolique, d'une manière anticanonique et anticonciliaire, en opposition avec la tradition des Pères vénérables, contre les saintes images ; et qu'ainsi toute zizanie soit déracinée de l'Église. Ainsi également se réalisera la parole de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « *Les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle ; et aussi : Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église ; et je te donnerai les clefs du royaume des cieux et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans le ciel et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel. Le siège de Pierre, en effet, détient avec éclat la primauté sur toute la terre ; il est la tête de toutes les Églises de Dieu. C'est pourquoi le même bienheureux Pierre, établi pasteur de l'Église par l'ordre du Seigneur, ne laisse rien de disjoint, mais il a toujours tenu et tient en main l'autorité. Si donc votre Sainteté désire s'unir à lui ; si elle tient à garder du fond du cœur et en toute sincérité, sans altération ni mélange d'aucune sorte, la teneur sacrée de l'orthodoxie de notre Siège apostolique, qui est la tête de toutes les Églises de Dieu ; si elle veut s'établir véritablement dans l'orthodoxie et la vraie religion de Dieu ; qu'elle offre au Dieu tout-puissant ce premier sacrifice : de supplier en notre nom leurs Majestés sublimes les très pieux empereurs couronnés par Dieu ; de les adjurer en présence de Dieu, par son terrible jugement, d'ordonner de rétablir dans leur premier état les saintes images dans la ville impériale gardée de Dieu et en tout autre lieu, selon la tradition de notre très sainte Église romaine¹. »*

Après la lecture de cette lettre, les deux légats romains s'adressèrent en ces termes au patriarche Taraise : « Que Taraise, le très saint patriarche de la ville impériale, nous dise s'il accepte, ou non, la lettre du très saint pape de l'ancienne Rome, Hadrien. » Taraise répondit : « Le très saint apôtre Paul, qu'entoura la lumière

1. *Epistola Hadriani Tarasio patriarchæ*, Mansi, t. XII, col. 1078-1084 ; Hardouin, t. IV, col. 97-104. Cette lettre fut traduite en grec et lue aux Pères en cette langue. Voici le passage principal, Hardouin, col. 101 BC : « Πέτρος, οὗ ὁ θρόνος εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην πρωτεύων διαλάμπει καὶ κεφαλὴ πᾶσῶν τῶν Ἐκκλησιῶν τοῦ Θεοῦ ὑπάρχει ὅθεν ὁ αὐτὸς μακάριος Πέτρος ὁ ἀπόστολος τῷ τοῦ Κυρίου προστάγματι ποιμαίνει τὴν Ἐκκλησίαν, οὐδὲν παραλελυμένον εἶασεν, ἀλλ' ἐκράτησε πάντοτε καὶ κρατεῖ τὴν ἀρχὴν δι' ὅσπερ εἶν προσκολληθῆ ἢ ὑμετέρα δασιότης τῷ ἡμετέρῳ ἀποστολικῷ θρόνῳ, ὅστις ἐστὶ κεφαλὴ πᾶσῶν τῶν Ἐκκλησιῶν τοῦ Θεοῦ... »

du Christ et qui nous a engendrés par l'Évangile, écrivant aux Romains et rendant hommage à la sûreté de leur foi sincère dans le Christ, notre vrai Dieu, leur dit : *Votre foi est renommée dans le monde entier*. Il y a nécessité à se rallier à ce témoignage, et c'est folie que de se dresser contre. C'est pourquoi Hadrien, qui préside à l'ancienne Rome, participant qu'il est de cette foi honorée d'un tel témoignage, a écrit avec clarté et vérité à nos pieux empereurs et à notre humilité, confirmant le bien-fondé de l'antique tradition de l'Église catholique¹. » Les légats se tournèrent ensuite vers les autres membres du concile et leur posèrent la même question : « Que le saint concile nous dise s'il reçoit, ou non, la lettre du très saint pape de l'ancienne Rome. » Le saint concile répondit : *Nous la suivons, nous la recevons et nous l'admettons*. Et chacun des Pères donna son placet en l'accompagnant d'une explication plus ou moins longue². Le document pontifical ne pouvait recevoir approbation plus explicite. Il s'agissait sans doute, en la circonstance, de rétablir le culte traditionnel des images ; mais la pensée des Pères, en se portant sur cet objet, clairement exprimé dans la lettre papale, ne pouvait faire abstraction de l'affirmation de la primauté de Pierre et de ses successeurs, qui s'y trouve mise en particulier relief. C'est donc que cette primauté ne faisait point de doute pour les membres de ce dernier des sept conciles œcuméniques que l'Orient dissident déclare recevoir encore

1. Hardouin, col. 104.

2. Hardouin, *ibid.*, col. 104-124 ; Mansi, t. XII, col. 1055 sq. On lut aussi à la même session, avant la lettre du pape à Taraise, celle qu'il avait écrite aux empereurs, c'est-à-dire à Constantin VI et à Irène. Cette première lettre n'est pas moins explicite que la seconde sur la primauté romaine. On y lit le passage suivant : « Petri sedes in toto orbe terrarum primatu fungens, caput omnium Ecclesiarum constituta est. Et quemadmodum beatus Petrus apostolus per Domini præceptum regens Ecclesiam, nihilominus subsequenter et tenuit semper et retinet primatum : quod præceptum universalis Ecclesiæ nullam magis oportet exsequi sedem quam primam, quæ unamquamque synodum et sua auctoritate confirmat et continuata moderatione custodit. » Hardouin, col. 94 ; Mansi, col. 1073. L'équivalent de ce passage, on le voit, se retrouve dans la lettre à Taraise. Dès lors, la différence notable qui existe entre l'original latin de cette lettre aux empereurs, que nous a transmis Anastase le Bibliothécaire, et la traduction grecque qui fut lue au concile ne présente aucun intérêt pour le sujet qui nous occupe. Au dire d'Anastase, on remania, avec le consentement des légats, la lettre papale en y supprimant ce qui avait trait à la promotion anticanonique de Taraise, au titre de patriarche œcuménique, qu'il avait pris en tête de sa synodique, et aux réclamations relatives à la restitution des provinces de l'Illyricum enlevées au patriarchat romain par Léon l'Isaurien. Dans cette traduction, le passage sur la primauté romaine est assez curieusement formulé. Saint Paul s'y voit associé à saint Pierre et ne faisant qu'un avec lui, partageant avec lui le pouvoir de lier et de délier. Pierre et Paul sont appelés *les coryphées des apôtres, οι κορυφαίοι των αποστόλων*. L'idée de la primauté reste assez vague. Cf. Hardouin, col. 80-81 ; Mansi, col. 1056.

de nos jours, tout en rejetant expressément cette même primauté¹.

La personnalité la plus éminente du septième concile, le patriarche Taraise, ne se contenta pas de la déclaration publique que nous venons de mentionner. Peu de temps après, accusé d'indulgence exagérée à l'égard des clercs simoniaques par Sabas, higoumène de Stoudion, et Théoctiste, higoumène du couvent des Symboles, il chercha à se concilier la faveur du pape en lui adressant sous forme de lettre un long réquisitoire contre la simonie. Dans ce document, qui a été inséré dans le *Corpus juris* de l'Église byzantine et s'y trouve encore, on lit le passage suivant : *Votre Sainteté a hérité du siège du divin apôtre Pierre... C'est légitimement et par la volonté de Dieu qu'elle préside toute la hiérarchie religieuse*².

II. La primauté romaine à Byzance au IX^e siècle.

Nous voici arrivés, avec saint Taraise, au seuil de ce IX^e siècle, qui va voir le schisme de Photius et qui aurait vu, d'après la thèse classique de la plupart des polémistes anticatholiques d'Orient, la première éclosion de la primauté romaine de juridiction sur l'Église universelle. Le pape Nicolas I^{er} aurait été l'auteur de cette innovation. Que cette thèse soit dénuée de tout fondement, le bref aperçu que nous venons de donner sur l'exercice de la primauté romaine en Orient durant les huit premiers siècles, les témoignages explicites que nous avons recueillis de la foi des chrétiens byzantins en cette primauté, le prouvent surabondamment. Y aurait-il eu par hasard, durant la première moitié du IX^e siècle, à la veille même du schisme photien, un brusque revirement des esprits à Byzance sur ce sujet ? Nous n'en découvrons pas la moindre trace. Tout au contraire, malgré les événements politiques, malgré la restauration par le pape de l'ancien empire

1. Comme nous le ferons remarquer plus loin, le septième concile œcuménique détruit par la base les deux principaux fondements dogmatiques du schisme byzantin, à savoir le système des Églises autocéphales indépendantes excluant la primauté de juridiction universelle de l'évêque de Rome, et la doctrine de la procession du Saint-Esprit *a Patre solo* suivant la formule de Photius. A la troisième session du concile, en effet, fut lue et approuvée la lettre synodique du patriarche Taraise, le propre oncle de Photius, dans laquelle il professe la procession du Saint-Esprit *du Père par le Fils*, *τὸ Πνεῦμα, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐκπορευόμενον*. Hardouin, t. IV, col. 132 C. S'il procède du Père par le Fils, il est évident que le Fils n'est pas étranger à la procession du Saint-Esprit et que celui-ci ne procède pas du Père seul.

2. Hardouin, t. IV, col. 512 ; J.-B. PIERA, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, t. II, Rome, 1868, p. 305 : « Ἡ ἀδελφικὴ ἡμῶν ἱεροπρεπῆς ἀρχιερωσύνη, ἡ ἐνθέσμως καὶ κατὰ Θεοῦ βούλησιν πρυτανεύουσα τὴν ἱεραρχικὴν ἀγιοτείαν. »

d'Occident en faveur de la dynastie carolingienne, l'antique croyance à l'autorité suprême de l'évêque de Rome, successeur de Pierre, sur l'Église entière, se maintient très vivante, tout comme aux siècles précédents. Le retour des persécutions iconoclastes lui fournit même une nouvelle occasion de s'exprimer avec une insistance qu'on n'avait pas vue jusque là.

Les premiers témoins de cette croyance qui se présentent à nous sont les patriarches byzantins eux-mêmes. Voici d'abord le successeur immédiat de Taraise, Nicéphore I^{er} (806-815), qui nous a laissé dans ses écrits pas moins de quatre témoignages sur les prérogatives du Siège romain. Dans sa *Lettre synodique* au pape Léon III, il reconnaît d'une manière non équivoque que le pape est le chef effectif et le docteur infailible de l'Église. « Que votre fraternité, dit-il, nous réponde d'abord par des prières adressées au Seigneur, puis par des paroles pertinentes et des actes réconfortants, afin que par vos décisions et vos enseignements nous demeurions fermes dans cette foi sans défaillance et sans mélange d'erreur¹. » Pour lui, le vieil axiome qu'il ne peut y avoir de véritable concile œcuménique sans la participation et l'approbation du pape est toujours valable. Le second concile de Nicée, qui a condamné les Iconoclastes, « a été tout à fait légitime et régulier parce que, selon les règles divines établies dès l'origine, il a été dirigé et présidé par cette glorieuse portion de l'Église occidentale, je veux dire par l'Église de cette ancienne Rome, sans laquelle tout dogme agité dans l'Église ne peut, quand bien même il aurait la sanction préalable des lois canoniques et des usages ecclésiastiques, être regardé comme approuvé ni comme définitivement arrêté, car c'est Rome qui détient le principal du sacerdoce et la dignité des coryphées apostoliques². » Dans son symbole de foi, voulant prouver que les Iconoclastes sont retranchés de l'Église, il en appelle « aux lettres récentes du très saint et bienheureux évêque de Rome, c'est-à-dire du siège premier et apostolique³. » D'après lui, quiconque est condamné par l'Église romaine et n'est pas en communion avec elle se trouve par le fait même exclu de l'Église de Jésus-Christ. C'est ce qu'il répète encore dans sa *Défense abrégée du culte des images* en se référant à la lettre du pape Agathon aux Pères du vi^e concile œcuménique⁴.

1. P. G., t. C, col. 193-196 : « ἵνα ταῖς ὑμετέροις νομοθεσίαις καὶ διδασκαλίαις στήκωμεν ἐδραῖοι ἐν τῇ τοιαύτῃ πίστει ἀνελλιπῶς καὶ ἀκέραιοι. » L'aspect disciplinaire et l'aspect doctrinal de la primauté romaine sont ici nettement distingués.

2. *Apogeticus pro sacris imaginibus*, I, P. G., t. C, col. 597 A : « ὡς δὴ λαχόντων κατὰ τὴν ἱεροσολωνὴν ἐξέρχων καὶ τῶν κορυφαίων ἐν ἀποστόλοις ἐγκεχειρισμένων τὸ ἀξίωμα. »

3. Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα τῆς ἱεροσολυμίτικῆς βιβλιοθήκης*, t. I, p. 460.

4. *Apogeticus minor pro imaginibus*, P. G., t. C, col. 841 C. Cf. V. GRUMEL, *Quelques témoignages byzantins sur la primauté romaine*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXX (1931), p. 423-427.

L'année même où saint Nicéphore est contraint de démissionner devant la reprise de la persécution iconoclaste par Léon l'Arménien (815), son futur successeur orthodoxe sur le siège de Constantinople, saint Méthode (843-847), s'enfuit à Rome, où il s'emploie de tout son pouvoir à provoquer la condamnation de l'hérésie par le pape Pascal I^{er}. C'est lui que saint Théodore Studite choisit comme intermédiaire pour faire parvenir au Saint-Père ses appels enflammés, dont nous parlerons tout à l'heure. C'est lui-même que le pape charge en 821 de porter à l'empereur Michel II le Bègue le grave document qui condamne une fois de plus l'hérésie iconoclaste¹.

Son successeur est le patriarche Ignace (847-858) qui, par son appel au Saint-Siège, donnera occasion au schisme de Photius. Ignace ne peut être cité comme un exemple achevé d'obéissance au pape. Plus d'une fois, il a fait la sourde oreille aux injonctions et aux réclamations romaines, spécialement à propos de la juridiction sur la Bulgarie. Ses ennemis ont pu l'accuser d'avoir tenu pour non avenue la sentence du pape Benoît III (855-858) dans l'affaire de Grégoire Asbestas, archevêque de Syracuse. Il a même failli encourir l'excommunication du pape Jean VIII juste au moment de mourir. Il n'en est pas moins certain qu'il a proclamé en termes tout à fait catégoriques le dogme de la primauté de droit divin de l'évêque de Rome. Nous en avons pour preuve son appel au pape en vertu des canons de Sardique, après qu'il eut été déposé par le concile photien de 861. L'adresse, rédigée par le moine Théognoste, était ainsi conçue : *Au bienheureux président et patriarche de tous les sièges, successeur du Coryphée et pape œcuménique*².

La lettre se terminait par ces mots :

« Je vous ai exposé brièvement ce qui s'est passé. Quant à vous, mon très saint seigneur, montrez en ma faveur des entrailles de miséricorde et dites avec le grand Apôtre : *Qui est malade sans que je le sois avec lui ?* Souvenez-vous des patriarches vos prédécesseurs, je veux dire Fabien, Jules, Innocent, Léon, tous ceux qui ont combattu pour la vérité contre l'injustice. Rivalisez avec eux et levez-vous pour venger celui qui a souffert tant d'injustices³. »

Mais c'est surtout dans la lettre qu'il écrivit, en 867, après

1. Cette attitude de saint Méthode montre suffisamment qu'il partageait les sentiments de saint Nicéphore et de saint Théodore Studite sur la primauté romaine. Quand ses œuvres seront éditées, on y trouvera sans doute des témoignages sur ce point. En attendant, nous pouvons relever une affirmation très claire sur la primauté de saint Pierre dans l'*Office pour la réconciliation des apostats*, qu'il a composé et qui se lit encore dans l'*Euchologe byzantin* : « Seigneur, notre Dieu, qui avez donné les clés de votre royaume à Pierre, le coryphée des apôtres, et avez bâti sur lui votre sainte Église... καὶ ἐπ' αὐτῷ τὴν ἁγίαν σου Ἐκκλησίαν οἰκοδομήσας. »

2. « τῷ μακαριωτάτῳ καὶ πατριάρχῳ πάντων τῶν θρόνων καὶ τοῦ κορυφαίου διαδόχῳ καὶ οἰκουμένικῳ Νικολάῳ πάπῃ. » P. G., t. CV, col. 856.

3. *Libellus Ignatii*, P. G., loc. cit., Mansi, t. XVI, col. 296-301.

la première déposition de Photius, au pape Nicolas I^{er}, pour solliciter l'envoi d'une légation au concile œcuménique qu'on projetait, qu'Ignace a manifesté sa foi en la primauté de droit divin de l'évêque de Rome. Qu'on en juge par ce passage :

« Pour guérir les blessures et les meurtrissures des membres du corps humain, l'art a produit de nombreux médecins... Pour guérir celles qui atteignent les membres du Christ, notre Sauveur, la tête de l'Église catholique et apostolique, le Roi suprême, le Verbe très puissant... n'a créé qu'un seul et unique médecin, à savoir votre fraternelle Sainteté et votre paternelle bienfaisance, en disant à Pierre, le plus grand des apôtres : *Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle.* Et encore : *Je te donnerai les clés du royaume des cieux : tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux.* Ces bienheureuses paroles, il ne les a pas circonscrites et limitées, par un privilège spécial, au seul prince des apôtres ; mais il les a transmises par lui à tous ceux qui, comme lui et après lui, devaient être les souverains pasteurs et les divins pontifes de l'ancienne Rome. C'est pourquoi, dès les temps les plus anciens, chaque fois que l'hérésie et la prévarication se sont fait jour, vos prédécesseurs sur ce siège, c'est-à-dire les successeurs du prince des apôtres et les imitateurs de son zèle pour la foi chrétienne, ont arraché l'ivraie et détruit les membres corrompus ou atteints de maladie incurable¹. »

Faut-il maintenant parler de Photius ? Il ne tient pas un langage différent de celui de ses prédécesseurs ; il a une conduite identique à la leur jusqu'au moment où le pape le condamne en 863. Avant cette date, il a expressément reconnu par ses paroles comme par ses actes aussi bien la primauté de saint Pierre que celle de son successeur l'évêque de Rome. Pierre est pour lui le coryphée des apôtres, le premier et le plus élevé des disciples, celui à qui le Seigneur a confié les clés des portes célestes et l'entrée des cieux². Ces clés, il les a gardées après sa chute et sa pénitence³. Car le triple reniement dont il se rendit coupable ne le priva pas de sa dignité de chef, ni des autres privilèges que Jésus-Christ lui avait accordés. Prêchant le Vendredi-Saint de

1. Mansi, t. XVI, col. 47 ; Hardouin, t. V, col. 1038-1040 ; cf. col. 791-793 : « Τὰς δὲ τοιαύτας μακαρίας φωνὰς οὐ κατὰ τινα πάντως ἀποκλήρωσιν τῷ Κορυφαίῳ μόνῳ περιέγραψεν, ἀλλὰ δι' αὐτοῦ καὶ πρὸς πάντας τοὺς κατ' ἐκεῖνον ἱεράρχας πρεσβυτέρας Ῥώμης παρέπεμψε. »

2. Cf. *Epist. I ad Nicolaum papam*, P. G., t. CII, col. 686 C : ὁ κορυφαῖος τῶν ἀποστόλων ; *Synodus photiana*, Hardouin, t. VI, col. 321 D ; *Epist. ad Michaellem Bulgariæ principem* : τῶν οὐρανίων πυλῶν τὰς κλεῖς ἐμπειρομένους καὶ τὴν εἴσοδον.

3. S. Aristarchis, *Φωτίου λόγοι καὶ ὁμιλίαι*, 2 volumes, Constantinople, 1901. *Homilia* LIII, t. II, p. 151 : τῶν οὐρανίων πυλῶν κλειδοῦχος μετὰ τὸ δάκρυον.

l'année 861, dans l'église Sainte-Irène, à Constantinople, Photius exhortait les pécheurs à ne pas se laisser aller au désespoir et à résister aux tentations du diable contre la vertu d'espérance, en se rappelant les exemples de la miséricorde divine et en particulier le pardon accordé par le Seigneur à Pierre :

« Voyez Pierre, leur disait-il : à la voix d'une servante il renia son Maître, déclarant avec serment ne pas le connaître. Mais il lava la souillure de son apostasie par des larmes si abondantes qu'il ne déchut point de sa dignité de coryphée du cœur apostolique, qu'il a été établi pierre fondamentale de l'Église et qu'il a été proclamé par Celui qui est la Vérité même porte-clés des cieux¹. »

Ce n'est pas en cette seule occasion que Photius a exprimé des idées pareilles. Dans la *question 97^e à Amphiloque*, il se demande pourquoi Dieu a permis la chute du Prince des apôtres : « C'est, dit-il, parce que Pierre devait recevoir le gouvernement de l'univers. Instruit par sa propre expérience, il se montrerait ainsi plein de bonté et d'indulgence à l'égard des pécheurs pénitents². »

A plusieurs reprises, dans ses ouvrages, il donne, en passant, son interprétation du fameux texte : *Tu es Petrus*. D'après lui, la pierre sur laquelle l'Église est fondée, c'est sans doute la foi de Pierre³ ; mais la foi de Pierre est inséparable de sa personne, car : *c'est sur Pierre que reposent les fondements de la foi⁴*.

Quant à la primauté du pape, Photius lui a rendu un témoignage indirect lorsque, encore simple laïc, il s'est rangé du côté du métropolitain de Syracuse, Grégoire Asbestos, qui, déposé par une sentence du patriarche Ignace, en avait appelé au pape en invoquant les

1. S. Aristarchis, *op. cit.*, t. I, p. 481-482 : « ἐπὶ τοσοῦτον δὲ τοῖς δακρύοις τὸ μόνυσμα τῆς ἀνοήσεως ἐξεκάθηρεν, ὥστε καὶ τοῦ κορυφαίου εἶναι τῆς ἀποστολικῆς χοροστασίας οὐκ ἐξέπεσε καὶ πέτρα τῆς Ἐκκλησίας θεμελιῶσαι καὶ τῆς οὐρανῶν βασιλείας κλειδοῦχος ὑπὸ τῆς Ἀληθείας ἀνηγρόρευται. » Ce passage si clair sur la primauté de Pierre a fort embarrassé l'éditeur des homélies de Photius. D'après lui, Photius aurait parlé ainsi pour complaire aux légats du pape, présents à la cérémonie. Pure supposition, qui n'a rien de flatteur pour Photius. Si Aristarchis avait raison pour ce qui regarde ce passage, il lui resterait encore à expliquer les autres textes que nous citons.

2. *Quæst. XC VII ad Amphilochium*, P. G., t. CI, col. 608 C : « ἐμελλε τῆς οἰκουμένης προστασίαν καταπιστεύεσθαι. » Réminiscence de saint Jean Chrysostome.

3. Cf. *Quæstio CXIV ad Amphil.*, P. G., ci, 933 A.

4. *Epist. I, II, epist. XCIV ad Nicephorum*, P. G., cii, 909 A : « Πέτρος, ἐφ' ᾧ τὰ τῆς Ἐκκλησίας κείται θεμέλιον. » Dans sa *Bibliothèque*, cod. 280, P. G., t. CIV, col. 328 D, œuvre de jeunesse, Photius trouve plus précieuses que vraies ces paroles de saint Euloge, patriarche d'Alexandrie : « Ce n'est ni à Jean ni à aucun autre des disciples que le Sauveur a dit : *Je te donnerai les clefs du royaume des cieux*, etc. ; mais c'est à Pierre seul, qui devait le renier et expier sa faute par les larmes de la pénitence, afin qu'il fût plus indulgent à l'égard des pécheurs ; » et cela, parce que le pouvoir de lier et de délier a été accordé aussi aux autres apôtres et à leurs successeurs. Il est évident qu'Euloge n'a pas entendu nier la juridiction des autres apôtres, mais simplement à affirmer la primauté de Pierre, que Photius admet aussi

canons de Sardique. Il a reconnu directement cette primauté quand, devenu patriarche lui-même et se trouvant dans une impasse devant la résistance du parti ignatien à son intrusion, il a sollicité, d'accord avec les empereurs, l'intervention du Siège apostolique pour rétablir la paix dans l'Église de Constantinople. Après le conciliabule de 861, où Ignace fut déposé avec la complicité des légats romains infidèles à leur mission, il écrivit au pape Nicolas une seconde lettre, conservant encore quelque espoir d'obtenir la communion romaine, sans trop y compter. C'est pourquoi il parle au pape un langage où la piété filiale et la soumission se mêlent étrangement avec une hardiesse voisine de l'arrogance. C'est ainsi qu'il appelle Nicolas I^{er} son père spirituel, à qui il est juste et pieux d'obéir :

« Pour donner, dit-il, à votre Charité paternelle une preuve de notre soumission en toutes choses et pour montrer ostensiblement que, si nous avons tenu ce langage, ce n'est point par esprit de contention, mais uniquement pour mettre nos bienheureux Pères à l'abri de tout reproche, nous avons donné notre assentiment à la promulgation en concile d'un décret interdisant à l'avenir l'élévation soudaine à la sublime dignité de l'épiscopat, de tout moine ou laïque qui n'aurait pas passé régulièrement par les divers degrés de la hiérarchie... Accepter cette règle pour les futurs candidats et la soumettre au jugement d'une assemblée, n'avait rien d'injurieux pour les anciens Pères et n'infligeait à personne une injuste peine ou un dommage quelconque. Car ce qui a été une fois décidé, il faut l'observer, et c'est pour des fils un devoir de justice et de piété d'obéir à leurs pères¹. »

Un peu plus loin il déclare au pape que, pour ce qui le regarde, il ne demande pas mieux que de renoncer à la juridiction sur l'Illyricum en faveur d'un père si grand. Cela allégera d'autant plus le fardeau qui pèse sur ses épaules².

Enfin, il proclame d'une manière assez claire la primauté romaine dans les lignes qui suivent, où il invite discrètement le pape Nicolas I^{er} à observer les règles canoniques et à ne pas accorder sa communion aux clercs et aux moines allant de Constantinople à Rome sans lettres de recommandation de l'autorité ecclésiastique :

« Ce qu'il faut dire et ce que j'ai presque oublié, je l'ajouterai à ma lettre qui, je le crains, est déjà trop longue. Les canons

1. « ἐν πᾶσι δὲ τὸ πειθήμιον τῇ πατρικῇ ἐπιδεικνύντες ἀγάπῃ... Δεῖ γὰρ τὰ τεθέντα φυλάττειν καὶ πατράσι τέκνα δίκαιόν τε καὶ ὁσίον πειθαρχεῖν. » P. G., t. CII, col. 596, 609.

2. « τηλικούτω πατρί. » *Ibid.*, col. 616. Photius fait à cet endroit le pince-sans-rire. Il ajoute : « Comment, du reste, rejeter une demande présentée par les vicaires de votre paternelle Perfection, hommes si vertueux, si intelligents et si expérimentés ? » Il s'agit de Rodold de Porto et de Zacharie d'Anagni, qui se laissèrent gagner à la cause de Photius, au concile de 861.

authentiques doivent être gardés par tous, mais principalement par ceux que la Providence a appelés à gouverner les autres ; et parmi ces derniers, ceux qui ont reçu en partage la primauté doivent briller entre tous par leur fidélité à les observer ; car plus ils sont haut placés, plus ils doivent s'attacher à la règle. L'exemple donné par une personne constituée en dignité, est bientôt connu de tous ; il entraîne les autres et conduit à la vertu ou au vice. C'est pourquoi votre Béatitude, prenant soin de faire observer la discipline ecclésiastique et suivant la droite ligne des canons, ne doit pas recevoir indistinctement sans lettres de recommandation ceux qui se rendent d'ici à Rome et qui, à la faveur de l'hospitalité qui leur est accordée, jettent des semences de division¹. »

Il est évident, d'après le contexte, que ceux qui ont reçu en partage la primauté, désignent les évêques de Rome. Si Photius emploie le pluriel au lieu du singulier, c'est pour ne pas faire une application trop directe à la personne même de Nicolas I^{er}.

Ces brèves indications suffisent à montrer qu'au début de son premier patriarcat, tant qu'il n'eut pas été condamné par le pape, Photius vit dans l'évêque de Rome le chef suprême de l'Église et le juge en dernière instance des causes ecclésiastiques².

Il n'avait pas, du reste, grand mérite à cela. Dans la première moitié du ix^e siècle, tout comme aux siècles précédents, tout le monde, à Byzance, reconnaissait cette vérité. Les appels d'Orientaux au Saint-Siège sont fréquents durant cette période. Lorsque en 808 éclata à Jérusalem la querelle du *Filioque* entre les moines francs du Mont des Oliviers et un moine grec de Saint-Sabas, le patriarche de Jérusalem, Thomas, ne fut pas moins empressé que les moines latins eux-mêmes à en référer, dès 809, au pape Léon III. Une seconde légation fut envoyée à Rome en 813, ayant à sa tête saint Michel le Syncelle, sans doute pour demander au pape des explications sur la première réponse³. Mais ce fut à la reprise de la persécution iconoclaste que les recours au Siège apostolique se multiplièrent de toute part. Celui qui, plus que tout

1. P. G., t. CII, col. 616 : « καὶ τούτων ἐτι μάλιστα τοῖς ἐν αὐτοῖς τούτοις πρῶτεύειν λαχούσων. » En écrivant ces lignes, Photius songe au moine Théognoste, qui avait réussi à tromper la vigilance des policiers de Bardas et avait porté à Rome l'appel d'Ignace. Voir notre article : *La vie et les œuvres du moine Théognoste. Son témoignage sur l'Immaculée Conception*, dans le *Bessarione*, t. XXXIV (1918), p. 162-174. Il est remarquable que ce passage de la lettre de Photius manquait dans l'édition d'Anthime, évêque dissident de Remmie, parue en Valachie, en 1706, dans le *Τόμος χαρᾶς* de Dosithée. Le cardinal Mai le publia pour la première fois dans sa *Nova Patrum bibliotheca*, t. IV, p. 50.

2. On trouvera d'autres développements dans notre étude sur *Photius et la primauté de saint Pierre et du pape*, parue dans le *Bessarione*, t. XXXV, XXXVI (1919-1920) et dans le tome I de la *Theologia dissidentium orientaliū*, p. 119-123.

3. Cette ambassade n'arriva pas à destination et fut arrêtée en cours de route,

autre, se signala par ses instances, ses démarches réitérées auprès du centre de l'unité, fut saint Théodore Studite, qu'on peut bien appeler, parmi les Orientaux, le docteur par excellence de la primauté romaine.

C'est à chaque page de sa correspondance qu'on peut cueillir des textes sur la primauté de saint Pierre et les prérogatives de son successeur l'évêque de Rome. Pour lui, Pierre et l'évêque de Rome ne font qu'un. Le prince des apôtres continue toujours à vivre dans ses successeurs pour gouverner l'Église universelle. Le pape est le chef divinement établi, le coryphée des patriarches, le pasteur suprême de l'Église de la terre. Il est le centre de l'unité de la foi et de la communion ecclésiastique. Sans sa participation et son approbation, pas de concile œcuménique possible, pas de synode valable pour ce qui regarde la foi ou la discipline générale de l'Église. Il est depuis toujours la source limpide de l'orthodoxie, la pierre de la foi, sur laquelle est bâtie l'Église catholique. Telles sont en raccourci les affirmations qui courent sous sa plume. Impossible de trouver condamnation plus formelle et plus répétée des thèses qui ont cours de nos jours dans l'Orient dissident. Nous ne pouvons citer ici tous les témoignages fournis par les écrits du saint higoumène de Stoudion. Il nous suffira d'en reproduire trois ou quatre pour convaincre le lecteur que notre résumé n'a pas trahi sa pensée. Voici d'abord ce que Théodore écrivait, en 809, au pape saint Léon III en lui dénonçant l'indulgence anticanonique du patriarche Nicéphore à l'égard du prêtre qui avait béni le mariage adultère de l'empereur Constantin IV avec Théodote :

« Puisque le Christ notre Dieu a donné à Pierre, après les clés du royaume des cieux, la dignité de pasteur suprême, *il est nécessaire de rapporter à Pierre, c'est-à-dire à son successeur*, toutes les nouveautés introduites dans l'Église catholique par ceux qui s'écartent de la vérité. C'est ce que nous, les humbles et les petits, avons appris de nos pères les plus anciens. Aussi, comme une nouveauté s'est introduite maintenant dans notre Église, nous avons cru devoir en référer à l'ange de votre suprême Béatitude... *Sauvez-nous, premier pasteur de l'Église qui est sous le ciel*, nous périssons. Imiter le Christ votre maître et tendez la main à notre Église, comme lui à Pierre... Rivalisez avec le pape, votre homonyme ; et de même que lui, à l'apparition de l'hérésie eutychienne, se dressa spirituellement comme un lion avec ses lettres dogmatiques, ainsi à votre tour, suivant votre nom, j'ose le dire, rugissez divinement, ou plutôt tonnez comme il convient contre la présente hérésie. Car si ceux-là, usurpant une autorité qui ne leur appartient pas, ont osé réunir un concile hérétique, eux qui, *suivant l'antique usage, n'ont même pas le droit d'en convoquer un orthodoxe à votre insu*, il paraît tout à fait nécessaire, nous osons vous le dire, que votre divine primauté réunisse un concile légi-

time... C'est pour obéir à votre divine autorité de premier pasteur que nous vous avons exposé ces choses, comme il convenait à notre néant, nous les plus humbles membres de l'Église¹... »

En 817, c'est au pape Pascal I^{er} que l'higoumène de Studite écrit pour lui dénoncer la reprise de la persécution inooclaste :

« Écoutez, lui dit-il, *tête apostolique, pasteur préposé par Dieu aux brebis du Christ, portier du royaume des cieux, pierre de la foi sur laquelle est bâtie l'Église catholique, vous êtes Pierre, vous qui ornez et dirigez le siège de Pierre... Venez à notre secours ; levez-vous et ne nous repoussez pas jusqu'à la fin. A vous le Christ notre Dieu a dit : Une fois converti, tu affermeras tes frères. Voici le temps et le lieu. Aidez-nous, vous qui avez été établi par Dieu dans ce but. Effrayez, nous vous en supplions, les monstres de l'hérésie avec la flûte champêtre de votre parole divine. O bon pasteur, exposez votre vie pour vos brebis, nous vous en conjurons. Que toute l'Église apprenne qu'ils sont excommuniés par vous, ceux qui ont eu de semblables audaces, ceux qui ont anathématisé nos saints Pères²... »*

Apprenant que le pape avait refusé de recevoir les apocrisaires du patriarche intrus Théodote, il lui en exprime aussitôt sa reconnaissance en termes enthousiastes :

« A cela nous constatons que c'est bien le véritable successeur du prince des apôtres qui est assis sur le siège de Rome ; aussi avons-nous la conviction que Dieu n'a pas abandonné notre Église. *Vous êtes vraiment la source limpide et toujours inaltérable de l'orthodoxie ; vous êtes le port tranquille et abrité de l'Église universelle contre toutes les tempêtes de l'hérésie, la ville choisie de Dieu pour le refuge du salut³. »*

En 824, après la mort tragique de Léon l'Arménien, c'est à son successeur Michel II le Bègue que l'infatigable défenseur de l'orthodoxie s'adresse pour lui démontrer la nécessité d'entrer en relation avec le pape pour rétablir l'orthodoxie :

« Ordonnez que l'on reçoive l'exposition de la foi envoyée de l'ancienne Rome, suivant qu'il a été pratiqué de tout temps par nos pères ; car cette Église, ô empereur imitateur du Christ, est la première de toutes les Églises de Dieu ; Pierre est son premier évêque, Pierre à qui le Seigneur a dit : *Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église⁴. »*

1. *Epist. I, 33, P. G., t. XCIX, col. 1017-1020 : « Σώσον ἡμᾶς, ἀρχιεπίμην τῆς ὑπ' οὐρανὸν Ἐκκλησίας, ἀπολλύμεθα... τῇ ὀφ' ἡμῶν ὑπεικόντες θεῖα ποιμεναρχία. »*

2. *Epist. II, 12, P. G., t. cit., col. 1152 : « πέτρα τῆς πίστεως, ἐφ' ἣ ὠκοδομεῖται ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία. Πέτρος γὰρ σὺ, τὸν Πέτρον θρόνον κοσμῶν καὶ διέπων. »*

3. *Epist. II, 13, P. G., ibid., col. 1156 : « Ὑμεῖς οὖν ὡς ἀληθῶς ἡ ἀθάλατος καὶ ἀκαπλήντος πηγὴ ἐξ ἀρχῆς τῆς ὀρθοδοξίας ὑμεῖς ὁ πάσης αἰρετικῆς ζάλης ἀνωκισμένος εὐδῖος λιμὴν τῆς ὀρθῆς Ἐκκλησίας. »*

4. *Epist. II, 86, P. G., t. XCIX, col. 1332 B : « Αὕτη γὰρ, ἡ κορυφασιότης τῶν Ἐκκλησιῶν τοῦ Θεοῦ, ἧς Πέτρος πρωτόθρονος. »* Dans une autre lettre au

Théodore Studite n'est pas le seul à demander le secours de Rome contre l'hérésie renaissante de l'iconoclasme. Bien d'autres moines l'imitent, tels saint Grégoire le Décapolite et ses amis iconophiles, qui députent saint Joseph l'Hymnographe auprès du pape Grégoire IV, en 841¹.

A la veille même de la querelle photienne, un appel au pape particulièrement intéressant est celui de Grégoire Asbestas, métropolitain de Syracuse, le futur consécrateur de Photius. Déposé par le patriarche Ignace vers 848, ce prélat, se basant sur les canons de Sardique, interjeta appel de cette sentence auprès du pape Léon IV (847-855)².

Signalons enfin le témoignage du Syrien Théodore Abou-Qourra († vers 820), évêque de Haran, sur la primauté de saint Pierre et sa permanence en la personne de son successeur l'évêque de Rome. Dans son huitième *mimar* ou traité, qui est une brève démonstration chrétienne et catholique, il écrit :

« Il faut noter que les apôtres avaient pour chef saint Pierre, à qui le Christ avait dit : *Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église...* ; à qui il dit aussi trois fois après sa résurrection près du lac de Tibériade : *Simon, m'aimes-tu ? Pais mes agneaux, mes bœufs et mes brebis.* Il lui dit ailleurs : *Simon, Satan a demandé de vous cribler comme on cribble le blé, et j'ai prié pour toi afin que tu ne perdes pas ta foi ; mais, à l'instant, tourne-toi vers tes frères et affermis-les. Vous voyez bien que saint Pierre est le fondement de l'Église du troupeau (des fidèles), et celui qui a sa foi ne la perdra jamais ; c'est lui aussi qui est chargé de se tourner vers ses frères et de les affermir. Les paroles du Seigneur : *J'ai prié pour toi, etc.*, ne désignent pas la personne de Pierre et les apôtres. Le Christ a voulu indiquer par ces mots ceux qui tiendront la place de saint Pierre à Rome et les places des apôtres. De même, quand il dit aux apôtres : *Je serai avec vous tous les jours jusqu'à la fin des siècles*, il n'a pas voulu désigner les apôtres en personne, mais encore ceux qui leur ont succédé et tout leur troupeau. Et par les mots adressés à saint Pierre : *Tourne-toi à l'instant et affermis tes frères, etc.*, il a visé ses successeurs. En effet, saint Pierre seul parmi les apôtres a perdu sa foi et nié le Christ, qui l'aban-*

même empereur, *Epist. II, 74*, col. 1309, Théodore parle dans le même sens : « Notre Église s'est naguère séparée des quatre patriarches, elle a prévariqué. Mais voici le temps favorable, voici le jour du salut ; voici le moment de nous réconcilier avec le Christ sous les auspices et par l'entremise de votre autorité pacifique, de nous unir à l'Église de Rome, coryphée de toutes les Églises de Dieu, et par elle aux patriarches : *ἐνωθῆναι ἡμῶς τῇ κορυφῇ τῶν Ἐκκλησιῶν τοῦ Θεοῦ Ῥώμης, καὶ δι' αὐτῆς τοῖς τριῶν πατριάρχαις.* » Cf. S. SALAVILLE, *Echos d'Orient*, t. XVII.

1. *Vita Josephi hymnographi*, 6, dans le fascicule II des *Monumenta ad historiam Photii pertinentia* de Papadopoulos-Kérameus, Saint-Petersbourg, 1901.

2. Voir V. GRUMEL, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, nos 445-448, fasc. II, p. 65-67.

donna pour nous montrer que ce n'est pas la personne de Pierre qu'il a voulu indiquer ; par ailleurs, nous n'avons vu aucun apôtre tomber pour avoir besoin d'être affermi par saint Pierre. Dire que le Christ a voulu désigner saint Pierre et les apôtres en personne, ce serait priver l'Église de ce qui doit l'affermir après la mort de Pierre. Comment s'arrêter à cette pensée ?... *Il est donc de toute évidence que ces mots désignent les successeurs de Pierre, qui ne cessent en effet d'affermir leurs frères et le feront toujours jusqu'à la fin des siècles*¹. »

On pourra trouver à redire à l'exégèse du théologien syrien ; mais on ne pourra nier qu'il ait affirmé la primauté de saint Pierre et la persistance de cette primauté dans ses successeurs, les évêques de Rome.

III. Les relations fraternelles entre les fidèles des deux Églises

Malgré les hérésies orientales, malgré les schismes répétés dus à la politique religieuse des empereurs byzantins, en dépit aussi de ces antipathies raciales dont nous avons parlé, les relations de cordiale fraternité n'en continuaient pas moins entre chrétiens occidentaux et orientaux. Le schisme était surtout le fait des basileis et des prélats, qui trop souvent n'avaient pas le courage de leur résister. Le clergé inférieur, les moines, les simples fidèles conservaient le sentiment de l'unité chrétienne. Aussi, après chaque période de séparation, était-il facile de rétablir l'union avec Rome, la masse du peuple chrétien étant restée étrangère à la rupture.

Une portion choisie de l'Église byzantine, les moines, dont l'influence sur le peuple chrétien était considérable, se montra, durant toute cette période, particulièrement hostile aux hérésies impériales et fortement attachée au Siège romain, centre de l'unité catholique. L'Orient byzantin était alors le pays par excellence de la vie monastique. Si durant la controverse monophysite, trop de moines, en Syrie et en Égypte, s'étaient déclarés pour l'hérésie, nous voyons, par contre, ceux des autres régions prendre la défense de l'orthodoxie et à chaque nouvelle hérésie, se tourner vers Rome pour solliciter l'intervention du successeur de Pierre. Ce sont eux qui, la plupart du temps, mettent les papes au courant de ce qui se passe en Orient. Aussi, c'est spécialement contre eux que se déchaîne la fureur des empereurs iconoclastes. Dans la seconde moitié du VIII^e siècle et la première partie

1. Constantin Bacha, *Un traité des œuvres arabes de Théodore Abou-Kurra, évêque de Haran, traduit en français*, Paris, 1905.

du ix^e, les Studites de Constantinople jouèrent un rôle de premier plan dans la vie intérieure de l'Église byzantine. Très attachés au Siège apostolique, ils avaient l'œil sur la conduite du patriarche et du clergé et dénonçaient impitoyablement tout ce qui leur paraissait un abus. Il leur arriva même de dépasser les bornes de la discrétion et de faire figure d'intégristes brouillons et intransigeants. Leurs recours continuels au pape avaient du moins l'heureux résultat de maintenir très vivant le sentiment de l'unité ecclésiastique et de rappeler au patriarche byzantin et à ses évêques qu'ils avaient à Rome un supérieur.

Le monachisme oriental servait par un autre côté la cause de l'unité. Comme il avait de nombreux représentants en Sicile, dans l'Italie méridionale et à Rome même, il constituait comme un trait d'union entre les deux Églises et neutralisait l'influence centrifuge que pouvait avoir la diversité des rites et de la discipline. Le fait que dans telle ville, tel diocèse, gouverné soit par un évêque latin, soit par un évêque oriental, les divers rites étaient librement pratiqués démontrait à tous que les divergences liturgiques ou disciplinaires étaient chose accessoire et n'empêchaient en rien l'unité dans les choses essentielles : dans la foi, dans la communion ecclésiastique, dans la subordination à l'autorité suprême du primat romain. Les monastères orientaux de Rome avaient de plus l'avantage de fournir au Saint-Siège, à l'occasion, des sujets aptes à remplir les fonctions délicates de légats ou d'apocrisiaires, des interprètes capables de traduire en latin les documents écrits en grec, ou vice versa¹.

Nous constatons, du reste, qu'à cette époque la diversité des rites n'entravait en rien la bonne entente entre Orientaux et Occidentaux. Le concile *in Trullo* avait eu beau critiquer et même condamner certains usages de l'Église occidentale en vue d'établir une uniformité devenue désormais impossible. Le fait que l'entrée en vigueur de ces décrets était subordonnée à l'approbation du pape, les rendait caducs et de nul effet. Lorsqu'un pape venait à Constantinople, il célébrait les saints mystères selon le rite romain. Ainsi fit le pape Jean I^{er} en 526 ; ainsi dut faire, dix

1. Le nombre des monastères grecs ou orientaux de Rome ne fit que s'accroître depuis l'époque de Justinien jusqu'au milieu du ix^e siècle. On peut en énumérer une douzaine. Leurs habitants prenaient une part très active à la vie religieuse de l'Église romaine. Ils parurent en nombre au concile du Latran sous saint Martin I^{er} en 649. Parmi les légats envoyés au vi^e concile œcuménique par le pape Agathon figurent trois moines grecs ; et au II^e concile de Nicée, VII^e œcuménique (787), c'est Pierre, higoumène du couvent grec de Saint-Sabas, qui représente officiellement le Saint-Siège avec un archiprêtre, son homonyme. Voir la courte notice que F. Dvornik a consacrée à ces couvents dans son ouvrage : *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prague, 1933, p. 285-291, où l'on trouvera des indications bibliographiques intéressantes pour l'histoire, encore à écrire, de ces monastères.

ans plus tard, le pape Agapet durant son séjour dans la capitale. La question ne se pose même pas pour l'infortuné pape Vigile pendant les longues années de sa captivité sur les rives du Bosphore (547-555). Et quand plus tard, le pape Jean VII, mandé par le cruel Justinien II, se rendit à Nicomédie, on vit le basileus se prosterner devant le pontife, entendre sa messe et communier de sa main.

En dehors des moines, il y avait, à Rome, une colonie grecque importante concentrée autour du Palatin et de l'Aventin et composée de familles sédentaires, amenées là par le commerce et par les emplois de l'administration. « Les quartiers qu'elle habitait, semblaient comme un fragment de Constantinople transporté sur les bords du Tibre. On y vénérât les saints byzantins : sainte Anastasie, saint Georges, saint Théodore, les saints Serge et Bacchus, saint Hadrien, saint Boniface, saint Sabas. La confrérie militaire de la région (*Schola Græcorum*) avait sa chapelle sous le vocable de Sainte-Marie *in Cosmédin*. Dans ces églises, la liturgie se célébrait, au moins partiellement, en grec. Même dans les cérémonies communes, où toute l'Église romaine était convoquée, où le pape officiait, on fit une place au grec à côté du latin. Ces Grecs de Rome formaient un lien des plus utiles entre le monde byzantin et l'Italie ; grâce à eux et à leurs relations, le voyage d'Orient à Rome devenait très facile...

« Rome et Constantinople vivaient ainsi dans la même enceinte, en relations quotidiennes, sans querelles aucunes, échangeant de bons procédés, prouvant la possibilité de l'entente, comme on prouve, en marchant, celle du mouvement. Les moines de Saint-Erasme et de Saint-Sabas ne portaient pas des barbes moins longues que leurs confrères d'Antioche ou de Bithynie ; ils célébraient leurs offices, leur liturgie dans la langue et suivant le rite de leur pays ; ils savaient bien comment, en Occident, on administrait le baptême, comment on y parlait du Saint-Esprit et du purgatoire. C'est même pour eux que l'un d'entre eux, devenu pape, car ils arrivaient à tout¹, le pape Zacharie, traduisit les *Dialogues* de saint Grégoire, un livre où le purgatoire tient quelque place². Est-ce qu'ils criaient à l'hérésie ? Est-ce qu'ils se séparaient de la communion du clergé et des fidèles de Rome ?³ »

Non seulement on ne se querellait pas sur les questions de

1. De 640 à 741 une douzaine de papes d'origine orientale se sont succédé sur le siège de saint Pierre.

2. Il y est question aussi de la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils en un passage que le traducteur a rendu en grec avec beaucoup de prudence par une formule équivalente pour éviter tout malentendu entre Grecs et Latins sur cette question. Voir notre étude sur le *Passage des dialogues de saint Grégoire le Grand sur la procession du Saint-Esprit*, dans les *Échos d'Orient*, t. XI (1908), p. 321-331.

3. L. DUCHESNE, *Eglises séparées*, p. 205-207.

liturgie, mais l'on se faisait des emprunts dans ce domaine. A la fin du iv^e siècle, nous voyons l'Orient grec prendre à l'Occident sa fête de Noël du 25 décembre, tandis que l'Église latine reçoit de l'Orient, à partir du vi^e siècle, le cycle de ses fêtes mariales sans parler d'autres emprunts importants.

Ajoutons enfin que les fidèles des deux Églises entraient en fréquentes relations par le mouvement des pèlerinages, qui exista toujours d'Orient en Occident et d'Occident en Orient. Les Orientaux venaient à Rome honorer les tombeaux des saints apôtres Pierre et Paul. Il y avait souvent des moines ; il y avait aussi des laïcs. Cette dévotion aux coryphées des apôtres était inséparable de la pensée de la primauté romaine, qui se maintenait ainsi vivante et constituait comme un antidote contre l'esprit de schisme. Les Occidentaux, de leur côté, se rendaient nombreux aux lieux saints de Palestine et passaient quelquefois par Constantinople. Des récits de leurs pieux voyages il ressort qu'ils recevaient généralement un accueil fraternel. On n'y trouve point trace de cet esprit d'hostilité sourde et d'animosité qui sera l'un des fruits empoisonnés d'une longue séparation.

De tout ce que nous venons de dire dans ce chapitre il est permis de conclure qu'au milieu du ix^e siècle, malgré les éléments trop nombreux de discorde et de division, l'union religieuse entre Rome et Byzance n'était pas encore définitivement compromise et pouvait être maintenue, pourvu que de nouveaux heurts ne vinsent la mettre à trop rude épreuve et que la papauté conservât son antique prestige.

CHAPITRE III

Le schisme photien.

Les relations entre Rome et Byzance dans la seconde moitié du IX^e siècle.

Quand on considère le schisme photien en lui-même, abstraction faite des conséquences qu'il a eues dans la suite, on trouve d'abord qu'il a été l'un des plus courts parmi ceux qui ont divisé Rome et Byzance avant la séparation définitive. Nous verrons, en effet, tout à l'heure, qu'il n'y a pas eu de schisme entre les deux Églises durant le second patriarcat de Photius (877-886). A peine peut-on soupçonner une nouvelle séparation sous le pontificat du pape Formose (891-896). Quant au schisme photien proprement dit, il n'a réellement commencé qu'en 863, après que le synode romain tenu à cette date a eu déposé Photius, et il s'est terminé à l'automne de l'année 867, lors de la première expulsion de celui-ci par l'empereur Basile I^{er}. Cela ne fait pas plus de quatre ans. Autrement longue, il est vrai, a été la crise provoquée par ce schisme au sein de l'Église byzantine. Elle s'est prolongée jusqu'au seuil du x^e siècle. Mais elle ne nous intéresse pas directement ici. Nous ne considérons que la rupture entre les deux Églises. Or, si peu qu'elle ait duré, celle-ci a été des plus graves. Pendant ces quatre années, en effet, nous voyons toutes les forces séparatistes, tous les éléments de discorde que nous avons signalés, entrer simultanément en action et ébranler profondément le fragile édifice de l'union, qui portait déjà tant de lézardes.

Il n'entre pas dans notre plan de raconter par le menu les événements qui se sont produits entre la déposition d'Ignace (23 octobre 858) et la seconde déposition de Photius (29 septembre 886). Cette histoire a été longuement écrite, il y a quelque 80 ans, par le cardinal Hergenröther, et deux Byzantinistes de marque sont en train de la renouveler, au moment où nous écrivons, moins en utilisant des sources nouvelles, qui sont rares, qu'en soumettant les sources déjà connues à un examen critique plus attentif¹. Il nous suffira de rappeler brièvement les faits

1. Il s'agit de François Dvornik et du Père Venance Crumel. Tous les deux nous promettent une étude d'ensemble sur la question photienne. Le premier a déjà abordé le sujet dans les travaux suivants : 1^o *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prague, 1933 ; 2^o *Le second*

principaux, en nous inspirant de travaux publiés récemment ; après quoi nous ferons ressortir le caractère spécial du schisme photien. Notre attention se portera particulièrement sur la polémique anticatholique inaugurée par Photius dans son triple objet : 1^o L'origine et la nature de la primauté romaine ; 2^o les divergences rituelles et disciplinaires entre les deux Églises ; 3^o la question de la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils.

En plein schisme photien se sont produits deux événements considérables pour l'histoire et les destinées du christianisme oriental, à savoir la conversion des Moraves par les missionnaires byzantins Cyrille et Méthode, et celle des Bulgares, à laquelle ont collaboré tour à tour, dans un esprit de violent antagonisme, les envoyés de Photius et ceux de Rome. Nous serons amené à en dire un mot et à insister en particulier sur l'orthodoxie romaine de l'apôtre des Slaves, saint Méthode, que certains historiens ont essayé de mettre en doute.

I. Le schisme photien. Les faits.

Le schisme de Photius prend son origine dans un de ces coups de force contre la puissance ecclésiastique dont le césaropapisme byzantin était coutumier. Au patriarche saint Méthode avait succédé en 847, par la volonté de l'impératrice régente Théodora, le moine Ignace, fils cadet de l'empereur Michel Rhangabé. Sa désignation par l'impératrice avait-elle été régularisée par un semblant d'élection canonique, ou l'avait-on intronisé en omettant cette formalité ? Les ennemis du patriarche diront plus tard que son élection a été nulle, parce qu'il a été porté au patriarcat par le pouvoir séculier sans intervention de l'épiscopat, contrai-

schisme de Photius. Une mystification historique, dans la revue *Byzantion*, t. VIII (1933), p. 425-474 ; 3^o *Le premier schisme de Photius*, dans les *Actes du IV^e Congrès international des études byzantines*, t. I, p. 301-325, Sofia, 1934. Le second a publié : 1^o *Y eut-il un second schisme de Photius ?* dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. XII (1933), p. 432-457 ; 2^o *La liquidation de la querelle photienne*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXXIII (1934), p. 257-288 ; 3^o *La genèse du schisme photien*, dans les *Actes du V^e Congrès international des études byzantines*, t. I, p. 177-185, Rome, 1939. Voir aussi les notes critiques du même dans le deuxième fascicule des *Regestes des actes du patriarcat de Constantinople. Patriarcat d'Ignace et de Photius*, nos 444-589, p. 64-129. Ce qui rend difficile une étude objective de la querelle photienne, c'est le caractère unilatéral des sources historiques qui nous sont parvenues sur cette affaire. Ces sources sont presque toutes antiphotiennes, et quelques-unes — tel le dossier antiphotien rédigé par les extrémistes du parti ignatien et annexé aux actes du VIII^e concile œcuménique — ne méritent qu'un crédit fort limité, quand elles ne sont pas complètement à rejeter. Dans le tome VI de *l'Histoire de l'Église publiée sous la direction d'Augustin Fliche et de Victor Martin : L'époque carolingienne*, Paris, 1938, p. 465-501, E. Amann a donné un récit vivant et bien à point de toute cette querelle.

rement au 30^e canon des apôtres¹. C'est le seul grief qu'ils feront valoir pour le déposer après douze ans d'épiscopat. Ce qui est sûr, c'est qu'Ignace fut reconnu comme patriarche légitime de 847 à 858 non seulement par l'ensemble de l'épiscopat byzantin mais aussi par le pape et les patriarches d'Orient. Il y eut pourtant dès le début, parmi les clercs comme parmi les laïcs, un petit groupe d'opposants, à la tête desquels se trouvait Grégoire Asbestas, archevêque de Syracuse, réfugié à Constantinople depuis 843, à la suite de l'invasion de la Sicile par les Sarrasins. Grégoire avait dû se rendre coupable de quelque grave délit ou, du moins, d'une opposition systématique au nouvel élu, pour que celui-ci, le jour même de son ordination épiscopale, lui ait interdit d'assister à la cérémonie. Même les amis d'Ignace trouvèrent qu'en la circonstance il était allé un peu loin. C'est son biographe lui-même, Nicétas le Paphlagonien, qui nous en avertit². Cet affront public n'était pas le moyen de gagner le récalcitrant, avec lequel il fallut bientôt en venir aux sanctions extrêmes de l'excommunication et de la déposition.

Se basant sur les canons de Sardique, Grégoire en appela au pape, qui était alors Léon IV (847-855). A Rome, l'affaire traîna en longueur. Elle n'était pas encore terminée à l'avènement du pape Nicolas I^{er} (858). Il était difficile au Saint-Siège, vu la longueur et la difficulté des communications, de se rendre un compte exact de ce qui se passait à Constantinople. La prudence conseillait la temporisation et, avant de se prononcer, il fallait entendre les deux parties. Pour le cas de Grégoire, on sait seulement que le pape Léon IV reprocha à Ignace d'avoir agi à l'insu du Siège apostolique, cassa la sentence de déposition et évoqua l'affaire à son tribunal. Grégoire devait, en attendant, se considérer comme suspens et n'exercer aucune fonction épiscopale. Le successeur de Léon IV, Benoît III (855-858), confirma cette décision. Les deux parties devaient se présenter à Rome en personne ou par des délégués. Les choses en étaient là, quand survint la déposition d'Ignace (23 octobre 858). Les ennemis du patriarche prétendirent bientôt que celui-ci avait refusé de se soumettre à la décision romaine sur le cas de l'évêque de Syracuse. Bien que le pape Adrien II insinue que cette accusation était une calomnie, on

1. D'après la *Vita Ignatii* de Nicétas, document très partial et plein de faussetés, auquel on a malheureusement accordé trop de crédit, Théodora avait fait consulter le saint moine Joannice du Mont Olympe, qui avait désigné Ignace. Le synode des évêques aurait ensuite ratifié ce choix. Il ne faut pas oublier qu'à Byzance la désignation du patriarche était, en fait, entre les mains de l'empereur, à qui le synode des évêques présentait trois noms. Il était facile au basileus soit directement, soit par voie détournée, d'obtenir le candidat qui lui plaisait. La querelle que l'on chercha à Ignace, pourrait être soulevée pour la plupart des autres patriarches.

2. *Vita Ignatii*, Hardouin, t. V, col. 961 B : « Τοῦτο ὁ πατριάρχης ἐν πρώτοις οὐ καλῶς μὲν, ὡς γε δοκοῦν τοῖς πολλοῖς, πέπραχε δ'ὄν ὄμως ἐν δικαιοσύνη. »

hésite quelque peu à se prononcer. L'insistance des sources ignatiennes à nous présenter Grégoire Asbestas comme un évêque déposé, porterait à croire qu'à Constantinople on considérait la sentence du pape Benoît III comme non avenue¹. Ce qui est sûr, c'est que, du point de vue romain, au moment où se produit l'expulsion d'Ignace du siège patriarcal, l'archevêque de Syracuse n'est pas déposé mais suspens *a divinis*².

Quant à Ignace, on sait pourquoi il fut dépossédé de son siège. En faveur à la cour impériale, tant que l'impératrice régente Théodora et son ministre Théoctiste tinrent les rênes du gouvernement, il tomba en disgrâce du jour où le jeune empereur Michel III fut proclamé majeur et où son oncle Bardas, après s'être débarrassé de Théoctiste par l'assassinat (856), exerça en fait le pouvoir. Bientôt même il fut question de reléguer l'impératrice mère et ses filles dans un couvent et l'on osa demander à Ignace de prêter le concours de son ministère à cet acte d'injuste violence. Il refusa net. Il était mal vu, du reste, non seulement par les nouveaux maîtres, mais aussi par le clan des mécontents groupés autour de Grégoire Asbestas et par tous ceux qui le trouvaient trop rigide dans l'application des règles ecclésiastiques. Depuis les persécutions iconoclastes, il s'était formé à Byzance deux partis politico-religieux à tendances opposées. Il y avait la catégorie des libéraux, partisans de l'économie, c'est-à-dire des mitigations de la discipline et des concessions opportunes à l'égard des personnes compromises, et les *acribistes*, c'est-à-dire les intransi-

1. *Epistola ad Ignatium* (868) : « Nam et adversus reverentiam tuam inter cetera hanc unam calumiarum in te illatarum quasi accusationem texuerunt æmuli tui, opinantes videlicet tanquam in contemptum reverendæ mentionis papæ Benedicti erectus, in contumeliam illius, nec epistolam ejus suscipere, dicti Dioscori more consenseris. » Hardouin, t. V, col. 796 A. Cette attitude d'Ignace à l'égard de la sentence romaine expliquerait pourquoi il a attendu jusqu'au concile photien de 861 pour en appeler au pape. Il est vrai que l'appel de 861, rédigé par Théognoste, suggère une autre raison de ce long retard : Ignace a été dans l'impossibilité matérielle d'envoyer un appel en 859, après sa première déposition au synode des Saints-Apôtres : « οὐδέεις ἦν ὁ ἀκούων ». *Libellus Ignatii*, P. G., 5. CV, col. 860 BC. En fait, pour ce qui regarde leur attitude respective à l'égard de Grégoire Asbestas, les Ignatiens, comme les Photiens, paraissent s'être trouvés dans une fausse position par rapport aux décisions romaines, les premiers ayant toujours considéré comme valable la déposition de l'archevêque par Ignace, les autres n'ayant pas tenu compte de la suspense portée par le Saint-Siège, lorsqu'il s'est agi de l'ordination de Photius. C'est ce que dit Adrien II dans sa lettre en parlant des Photiens : « Quia ergo in causa, quam in te impingere fallacibus accusationibus tentaverunt, illi veracibus probationibus inveniuntur obnoxii ». Hardouin, t. cit., col. 796 BC.

2. Certains passages du long dossier du pape Nicolas envoyé, mais non parvenu à Constantinople, en 866, dossier que rédigea Anastase le Bibliothécaire, parlent de Grégoire comme d'un évêque déposé. Leur sens paraît être celui-ci : Grégoire s'est déposé lui-même, en continuant ses attaques contre Ignace après avoir été relevé de la sentence de déposition par le Saint-Siège et surtout en osant faire acte d'évêque par l'ordination de Photius.

geants et les intégristes, représentés surtout par l'élément monastique, spécialement par les Studites, qui exigeaient l'application intégrale des canons à l'égard des clercs et des laïcs fautifs. Les intellectuels, dont Bardas était le protecteur, donnaient en général leur sympathie aux libéraux. La raideur d'Ignace leur déplaisait souverainement. Parmi eux se distinguait l'illustre professeur et savant homme qui avait nom Photius. Issu d'une famille distinguée, il exerçait à la cour, en 858, la fonction importante de *protasecretis* avec rang de protospathaire, et il n'y avait pas longtemps qu'on l'avait chargé d'une ambassade auprès des Arabes. Il était lié d'amitié avec Grégoire Asbestas et ne s'en cachait pas ; mais il ne semble pas qu'Ignace ait sévi contre lui par quelque censure, antérieurement aux événements de 858¹. La situation du patriarche ne tarda pas à devenir intenable, après qu'il eut refusé publiquement la communion à Bardas, le jour de l'Épiphanie de l'année 858. Des bruits scandaleux couraient, en effet, sur la conduite du tout-puissant curopalate. On l'accusait de relations incestueuses avec sa bru. Ici encore le zèle d'Ignace fut peut-être son prompt que discret². Toujours est-il qu'après ce coup d'éclat, son expulsion du siège patriarcal ne pouvait pas tarder. Bardas médita sa vengeance. Quelques mois après, il impliquait le patriarche dans le complot de l'aventurier Gébéon. Ignace était aussitôt appréhendé par la police impériale et relégué dans la petite île de Térébinthe, près de Constantinople.

1. Le premier patriarcat de Photius.

Le siège patriarcal se trouvait vacant de fait. Pour qu'il le fût de droit, il fallait à tout prix obtenir la démission d'Ignace. Ce n'était pas chose facile. Il semble bien pourtant qu'on y soit arrivé ; mais l'abdication qu'on lui arracha était conditionnelle. Elle comportait l'exclusive pour Grégoire Asbestas et ses partisans excommuniés ou déposés. L'un des principaux Ignatiens, Métrophane de Smyrne, écrira plus tard : « Ignace avait prescrit de n'élire pour patriarche que quelqu'un de notre Église qui est dans le

1. F. DVORNIK, *Actes du IV^e Congrès byzantin*, t. I, p. 320, qualifie Photius d'*homo novus*, étranger aux querelles de parti. Le P. Grumel, au contraire, déclare qu'il avait partie liée avec Grégoire Asbestas, au point d'être séparé par le schisme de l'Église officielle, *Actes du V^e Congrès byzantin*, t. I, p. 179. Nous ne pensons pas que Photius ait été excommunié par Ignace. Il se trouvait simplement compromis à ses yeux par ses relations d'amitié avec le prélat rebelle. Ce point nous paraît certain.

2. Nicétas lui-même, dans la *Vita Ignatii*, ne parle que de bruits : *Τούτων δὲ ἰδίᾳ φασὶν οὕτως ἐπιμανῆσαι νύμφη ὡς ἀπὸ πάσαν τοῦτο τὴν πόλιν περιβομβηθῆναι.* » Hardouin, t. V, col. 956 A. Il eût peut-être été difficile de faire la preuve du délit.

Christ¹. » Or le candidat de la cour était Photius, un ami avéré de Grégoire. Sans doute, on ne peut pas prouver qu'Ignace l'ait positivement retranché de l'Église officielle pour ce motif. Il était donc juridiquement de l'Église d'Ignace ; mais ses relations avec le prélat schismatique étaient un obstacle sérieux à son élection et ne pouvaient qu'irriter les susceptibilités du patriarche démissionnaire. En le choisissant, on frôlait pour ainsi dire l'exclusive. Il n'est pas étonnant dès lors, que le synode des évêques — c'est encore Métrophane qui nous l'apprend — ait d'abord rejeté ce candidat officiel et présenté au basileus trois autres noms. Les électeurs finirent cependant par céder aux instances et à la pression des souverains. Photius obtint la majorité des suffrages et n'eut contre lui que cinq voix. Mais c'était trop en la circonstance. Il lui fallait l'unanimité et il finit par l'obtenir moyennant une promesse écrite :

« Tous les évêques, dit Métrophane de Smyrne, firent défection, sauf cinq, parmi lesquels j'étais moi-même. Devant l'unanimité de cet épiscopat moutonnier, il nous parut bon alors d'exiger de Photius ce minimum : à savoir une déclaration publique signée de sa main, par laquelle il se déclarerait fils de notre Église du Christ et s'obligerait à rester en communion avec notre très saint patriarche. Par là nous étions d'accord avec notre patriarche, qui avait fixé qu'on ne devait élire qu'un membre de notre Église du Christ. C'est alors que Photius déclara par écrit en notre présence qu'il considérait Ignace comme un patriarche irréprochable, et qu'il s'engageait à ne rien dire contre lui et à ne point recevoir ses calomnieux à sa communion. C'est à cette condition que nous le reconnûmes bien malgré nous, sous la pression des empereurs². »

Ignace accepta-t-il ce compromis de ses plus fidèles partisans ? Il est à peu près certain que ces derniers ne purent le consulter

1. *Epistola ad Manuelem patricium*, Hardouin, *ibid.*, col. 1111. Dvornik et Grumel ont apporté des preuves solides établissant le fait de la démission. Mais Grumel a bien montré, *Regestes*, n° 455, p. 69-71, que cette démission fut libellée de telle sorte qu'elle interdisait à Photius de s'en servir pour établir sa légitimité. Tout se passa, en fait, comme si cette démission n'avait pas existé et les Photiens ne purent s'en prévaloir en aucune manière. C'est pourquoi, au concile de 861, on insista tant auprès d'Ignace pour lui arracher enfin une démission franche et véritable (« *αἰροῦντες ἐμὲ καθ'αὐτὸς ἀποτάξασθαι* », *Libellus Ignatii*, P. G., t. XV, col. 860 A) ; mais ce fut en vain.

2. *Epist. ad Manuelem patricium*, Hardouin, *loc. cit.*, La traduction que donne Dvornik de ce passage, *Actes du IV^e Congrès int. byzantin*, p. 317, est loin de rendre les termes de l'original. C'est ainsi qu'il rend le verbe « *ἦν θεοικός* » (= Ignace avait dévoté, fixé) par : nous avait exprimé le désir. De même, au lieu de : Photius s'engageait à ne pas recevoir ceux qui diraient du mal d'Ignace : « *ἦ τοὺς λέγοντας δέξασθαι* », il traduit : « Photius ne dirait jamais rien contre lui et ne permettrait pas que d'autres le fassent ». Il est important de marquer qu'il s'agit de ne pas accepter la communion des calomnieux d'Ignace.

sur ce point et qu'il eut connaissance de leur démarche, alors qu'elle n'avait plus de raison d'être. Photius, en effet, détruisit tout espoir de concorde et ouvrit la porte au schisme en choisissant lui-même, ou en acceptant comme consécrateur Grégoire Asbestos. Ce choix était de tout point malheureux pour le nouvel élu. Non seulement il devait le brouiller irrévocablement avec Ignace et ses partisans et le faire accuser de parjure, mais encore il le mettait dans une fausse position canonique vis-à-vis du Siège romain. Si pour les Ignatiens, en effet, Grégoire était un évêque déposé et excommunié, pour Rome c'était un évêque suspendu, qui ne pouvait exercer les fonctions de son ordre jusqu'à ce que son cas fût définitivement liquidé. Photius aurait dû d'autant plus s'abstenir d'une pareille démarche que son élection était entachée d'un autre vice canonique : il était encore simple laïc et ne pouvait être promu d'emblée à l'épiscopat sans passer un certain temps dans les ordres inférieurs, conformément au canon x^e du concile de Sardique, qui s'inspirait lui-même du 11^e canon du premier concile de Nicée¹. En se faisant ordonner par un évêque considéré par Ignace comme schismatique et sur lequel portait manifestement l'exclusive formulée par lui, il fournissait à ce dernier l'occasion de retirer sa démission, et du même coup il attirait sur sa tête l'accusation la plus grave de toutes : celle d'être un intrus. *Schismatique, parjure, néophyte, intrus* : ces quatre épithètes tombaient sur lui le jour même de son ordination par Grégoire Asbestos².

1. Le canon de Nicée défend l'ordination d'un néophyte proprement dit, c'est-à-dire d'un nouveau baptisé. Cette règle fut violée dans le cas d'Ambroise de Milan et de Nectaire de Constantinople, qui n'étaient que catéchumènes, lors de leur élection à l'épiscopat. Le canon de Sardique défend l'ordination d'un laïc qui n'a pas passé un certain temps dans les divers degrés de la hiérarchie, c'est-à-dire d'un néophyte dans la cléricature. C'était le cas de Photius, cas qui avait eu pas mal de précédents à Byzance. Pour ne remonter qu'à un avenir encore récent, on pouvait citer le cas de l'oncle même de Photius, saint Taraise, et celui de son successeur, saint Nicéphore I^{er}. Photius et ses partisans feront souvent appel à ces exemples et pourront prétendre avec une certaine apparence de vérité que le canon de Sardique était tombé en désuétude dans l'Église byzantine. Aussi le pape Nicolas se déclarera-t-il prêt à l'indulgence sur ce point.

2. En se basant sur une déclaration d'un des principaux Photiens, Zacharie de Chalcedoine, à la VI^e session du VIII^e concile œcuménique, Hardouin, V, 829-834, le Père Grumel explique ainsi le point de vue des Photiens : « Grégoire Asbestos n'ayant été déposé que pour sa résistance à l'Église, sa déposition n'a point de caractère définitif ; elle peut cesser, dès qu'il se réunit à l'Église. Cela se fit sans doute au lendemain de l'abdication d'Ignace. Sous la pression du pouvoir, Grégoire bénéficia d'une amnistie tacite qui lui rendait sa dignité et le rangeait parmi les électeurs du futur patriarche, en attendant qu'il fût choisi pour son consécrateur. Il y avait bien l'interdit de Rome qui frappait Grégoire et ses collègues, mais qui donc y pensa ? Ou si l'on y pensa, ce fut pour le juger caduc par voie de conséquence, car il n'avait été porté qu'en considération du jugement d'Ignace et qu'en l'attente de la procédure d'appel réclamée par Grégoire. Cette procédure, on n'en avait

Après cette ordination, en effet, la situation ne tarda pas à s'embrouiller. Dès qu'il eut vent de ce qui s'était passé, l'exilé de l'île Térébinthe réagit aussitôt sous l'injure qu'on venait de lui faire. Choisir pour consécrateur celui-là même qui n'avait cessé d'attaquer la légitimité de son patriarcat et qu'il avait fallu frapper d'une sentence de déposition et d'excommunication constituait une provocation intolérable. Sans retard, Ignace fit savoir à l'épiscopat qu'il n'était plus démissionnaire et qu'il se considérait comme le patriarche légitime. Devant ce brusque revirement sur lequel il n'avait peut-être pas compté, Photius ne se crut plus tenu par la promesse écrite qu'il avait donnée aux cinq Ignatiens récalcitrants. Ceux-ci aussitôt de crier au parjure et d'en venir aux actes. Unis à tous ceux qu'avaient peînés ou humiliés le choix de l'évêque consécrateur ou qu'impressionna la nouvelle attitude d'Ignace, ils s'assemblèrent dans l'Église Sainte-Irène et prononcèrent la déposition du patriarche intrus. Photius et ceux qui lui demeuraient fidèles — c'était la majorité de l'épiscopat — répliquèrent eux aussi par un synode tenu dans l'Église des Saints-Apôtres, qui ne réunit pas moins de 170 membres¹. Ignace fut déposé et anathématisé avec deux au moins de ses partisans les plus déclarés : Antoine de Cyzique et Métrophane de Smyrne (vers mars 859)². Cette fois, c'était bien le schisme au sein de l'Église byzantine. Il allait bientôt se compliquer d'une bruyante rupture avec le Siège apostolique.

Au milieu de ces événements, Photius n'avait pas encore adressé sa lettre synodique au pape et aux patriarches orientaux. La persécution brutale que Bardas ouvrit contre Ignace et ses partisans et qu'il déplora au point de menacer d'abdiquer, aggravait sa position. Ce ne fut qu'au printemps de 860, après une année et demie d'épiscopat, qu'il se décida enfin à annoncer sa promotion aux patriarches. La lettre au pape trahit son embarras. Il

plus besoin, et le pape qui l'avait acceptée étant mort, on n'avait nulle envie d'en poursuivre le cours. Ainsi donc, considérées sous un certain angle, l'élection et l'ordination de Photius pouvaient revêtir aux yeux de ce patriarche et de ses partisans une certaine apparence de légitimité. Mais Ignace, on le conçoit, ne pouvait voir les choses sous le même jour. Pour lui, la vérité était simple et le droit était clair. L'ordination de Photius par un évêque déposé était nulle. Nulle aussi son élection, puisque, à titre de schismatique, il était écarté de la candidature par l'exclusive de l'abdication. Cette exclusive, seul Ignace, qui en était l'auteur, pouvait en déterminer la véritable portée. On n'en avait tenu aucun compte, il reprenait ses droits de patriarche. Il est à noter cependant que jamais Ignace ni les siens n'utilisèrent cet argument fondamental. C'eût été porter la discussion sur des différences d'interprétation qui n'auraient fait que souligner l'aveu de l'abdication volontaire. » *Actes du V^e Congrès byzantin*, t. I, p. 183-184.

1. GRUMEL, *Regestes*, II, n. 459. Cette déposition en synode fut précédée d'une autre moins solennelle, qui eut lieu à la fin janvier ou au début de février 859. GRUMEL, *ibid.*, n. 458.

2. GRUMEL, *op. cit.*, n. 460. D'autres dépositions d'Ignatiens durent suivre.

dit que son prédécesseur *s'est retiré comme à la dérobée* (*ὄψεξελαθόντος*) et qu'il a dû accepter la charge patriarcale devant la volonté de l'empereur et de tout le clergé. En même temps que la lettre de Photius, le pape, qui était alors Nicolas I^{er}, reçut une missive impériale, qui donnait plus de détails sur la situation. On y disait entre autres choses qu'Ignace *avait abandonné spontanément sa charge*, qu'il avait été déposé deux fois par le synode de Constantinople et qu'il avait fait fi des décisions des papes Léon IV et Benoît III¹. En même temps, on demandait l'envoi de légats à Constantinople pour confirmer la déposition d'Ignace et aussi pour réitérer contre les iconoclastes les décisions du second concile de Nicée.

Ce récit parut louche au pape Nicolas. Dans ses réponses à l'empereur Michel et à Photius, il releva le caractère anticanonique de la déposition d'Ignace, faite sans l'avis préalable du Saint-Siège et de l'élevation soudaine d'un laïc à l'épiscopat, contrairement aux canons conciliaires et aux décrétales des papes. Sur ce dernier point cependant, il était prêt à consentir à une exception, si le nouvel élu en était trouvé digne. De toute manière, il ne pouvait reconnaître Photius avant d'avoir pris les informations nécessaires sur toute l'affaire. Deux légats allaient partir pour Constantinople, mais avec le rôle de simples enquêteurs, le pape se réservant de se prononcer sur le fond même du débat.

On sait que les légats furent infidèles à leur mission. Au concile dit « premier et second », réuni à Constantinople dans l'église des Saints-Apôtres (avril-septembre 861), où Ignace parut en accusé, ils consentirent à sa déposition, malgré son appel au pape et reconnurent Photius comme patriarche légitime. Quand Nicolas I^{er} apprit ce qui s'était passé, non seulement il désavoua ses légats et les punit, mais, après réception de l'appel d'Ignace, rédigé par l'archimandrite Théognoste au nom du patriarche, de dix métropolitains, de quinze évêques et de nombreux prêtres et higoumènes, il réunit un nombreux concile en avril 863, où il prononça la déposition de Photius et de tous les clercs ordonnés par lui, le menaçant d'excommunication perpétuelle s'il ne se soumettait pas à cette sentence. Ignace était reconnu comme le patriarche légitime, et ses partisans rétablis sur leurs sièges.

Il arriva ce qu'on pouvait deviner. Heurtant de front la volonté de Michel et de Bardas, les décisions romaines n'avaient aucune chance d'être acceptées. Elles furent repoussées par une lettre de l'empereur pleine d'injures à l'adresse du Saint-Siège et de la personne même du pape Nicolas. La primauté romaine était contestée et attaquée dans son fondement et ses prérogatives.

1. Nous ne connaissons la lettre de l'empereur Michel que par la réponse du pape. On remarquera que Michel parlait d'une double déposition d'Ignace qui était déjà intervenue. Cf. GRUMEL, *Regestes*, II, n^o; 458-459, p. 73.

Le pape y répondit longuement en 865 par la plume d'Anastase le Bibliothécaire sur un ton polémique assez prononcé. Cependant, chose étrange, après les décisions péremptoires du concile romain de 863, la lettre pontificale se terminait par une proposition d'accommodement. On semblait retirer la sentence de 863 et l'on se déclarait prêt à rouvrir le procès d'Ignace et de Photius. Les deux compétiteurs étaient invités à se rendre à Rome en personne ou par des délégués pour plaider chacun leur cause devant le Saint-Siège. Expliquer ce revirement de la curie romaine n'est pas chose facile. S'était-on rendu compte, après la réponse de l'empereur Michel, qu'on n'arriverait à aucun résultat en employant la manière forte et qu'il valait mieux chercher un compromis honorable pour écarter le schisme déjà commencé ? Ou bien avait-on reçu des renseignements complémentaires sur une affaire qu'on avait embrouillée comme à plaisir ? Ou encore l'annonce du baptême du roi des Bulgares Boris par Photius ou l'un de ses subordonnés et de l'envoi de missionnaires byzantins en Bulgarie (864-865) était-elle déjà parvenue à Rome ? Aucune de ces hypothèses n'est à exclure. Les événements, du reste, allaient se précipiter du fait de la versatilité du roi des Bulgares qui, mécontent de ses premiers rapports avec les Byzantins, fit bientôt appel à des missionnaires latins. En août 866, une ambassade envoyée par lui au pape arrivait à destination.

La demande de Boris fut accueillie à Rome avec le plus grand empressement. Elle y fit naître l'espoir de récupérer, au moins en partie, l'ancien Illyricum, dont le pape Nicolas, dans sa première lettre à l'empereur Michel, écrite en 860, avait, après tant d'autres pontifes, réclamé la restitution au patriarcat romain¹.

Dès l'automne de 866, une expédition missionnaire partit pour la Bulgarie, ayant à sa tête les évêques Formose de Porto et Paul de Populonie. Le pape Nicolas profita de cette occasion pour adresser un volumineux courrier à Constantinople, dont on ne recevait plus de nouvelles depuis 865. Les légats chargés de le porter devaient faire route avec la mission envoyée en Bulgarie pour, de là, se diriger sur Constantinople. « Le nombre et la lon-

1. En fait, le royaume de Boris n'occupait qu'une petite partie de l'ancien Illyricum romain et s'étendait largement sur l'ancien diocèse de Thrace qui, on le sait, avait été du ressort de Constantinople. Mais on ne pouvait se faire, à Rome, un scrupule de s'annexer cette partie de l'ancien diocèse de Thrace, alors que les basileus refusaient obstinément d'opérer la restitution intégrale des anciennes provinces du vicariat de Thessalonique, ainsi que des évêchés de Sicile et de Calabre. D'ailleurs, en 866, le schisme entre Rome et Byzance paraissait consommé, puisqu'on n'avait pas répondu à la proposition d'accommodement. Il fallait aussi assurer l'avenir religieux d'un peuple jeune et l'arracher à l'influence dangereuse des Grecs, dont on connaissait le penchant pour le schisme et l'hérésie. Enfin, Anastase le Bibliothécaire prétendait que le premier catéchiste de Boris et de ses Bulgares avait été un Romain, le prêtre Paul.

gueur des pièces témoignent de la préoccupation qui s'imposait à la curie de ne laisser personne dans l'ignorance de ses dispositions¹. Rien de bien nouveau, au point de vue du fond, en ces interminables dépêches, où les arguments canoniques et les textes du passé s'étaient avec une complaisance voulue. Ce qui frappe surtout, c'est, dans les documents adressés aux deux principaux responsables, le basileus et le patriarche intrus, une bien plus grande véhémence de ton. Michel est sommé de venir à résipiscence et de faire brûler publiquement sa lettre de 863, faute de quoi, « devant l'épiscopat d'Occident rassemblé, nous anathématiserons solennellement les responsables, nous ferons attacher à un gibet et publiquement brûler tous les écrits faits pour soutenir cette iniquité². » On ne peut pas dire cependant que ce fût encore la rupture complète. Le pape maintenait sa décision de l'année 865 : Ignace et Photius étaient invités à se présenter à Rome pour une révision du procès³. En attendant, le Saint-Siège ne pouvait que considérer Ignace comme le vrai patriarche et Photius comme un intrus.

Le volumineux courrier dont nous venons de parler, ne parvint pas à destination. Les légats chargés de le porter à Constantinople, après un court séjour à la cour du roi bulgare, s'acheminèrent vers la capitale ; mais ils furent arrêtés à la frontière par la police du basileus. Pour les laisser passer, on exigeait qu'ils présentassent des lettres de recommandation à remettre à Photius et qu'ils souscrivissent une profession de foi où l'on anathématisait toute une liste d'innovations doctrinales et liturgico-canoniques repro-

1. Le pape écrit à l'empereur Michel, au César Bardas (dont, à Rome, on ignorait la mort récente), à l'impératrice mère, à la femme du basileus, Eudocie, aux sénateurs de Constantinople, à Photius, à Ignace, à l'épiscopat byzantin, au clergé des autres patriarcats, auquel on transmettait un exemplaire de tout le dossier relatif à l'affaire photienne.

2. E. AMANN, *L'époque carolingienne*, p. 480. Cf. JAFFÉ-WATTENBACH, *Regesta rom. pontif.*, n°s 2813-2824 ; P. L., t. CXIX, col. 1016-1093, où l'ordre des pièces est brouillé. La lecture de ce dossier, dont le rédacteur fut Anastase le Bibliothécaire, laisse une impression assez pénible. Outre le ton violemment polémique — Photius est comparé à la vipère, à Cham, aux Juifs homicides —, on y trouve trop de longueurs et de redites et des développements de pure rhétorique. On y sent la préoccupation visible de justifier la sentence portée contre Photius et ses partisans en exposant longuement les raisons qui l'ont motivée. Il semble qu'on veuille, par là, provoquer la réplique des adversaires et les amener à s'expliquer à leur tour conformément à la décision finale de reprendre l'affaire tout entière dans un débat contradictoire. Il ne faut pas oublier que jusque-là Photius et les siens avaient fait la sourde oreille à la proposition de cette reprise, exprimée dès 865 par le pape Nicolas dans sa réponse à l'empereur Michel.

3. *Epistola ad Michaellem*, P. L., t. CXIX, col. 1043 A : « De persona Ignatii atque Photii, de quorum controversia, nihil discretius atque mitius necnon et salubrius arbitramur quam ut uterque ad Romam ad renovandum examen, quod tamen secundum indulgentiam promittimus... vestro favore veniat. »

chées aux missionnaires latins envoyés en Bulgarie¹. Ne pouvant se soumettre à ces exigences et n'ayant pas d'ailleurs, cela se conçoit, les lettres de recommandation réclamées, il ne leur restait qu'à rebrousser chemin, et c'est ce qu'ils firent. Ils racontèrent au pape ce qui leur était arrivé à la frontière byzantine, ce qu'ils avaient entendu et vu en Bulgarie, et lui remirent, entre autres documents recueillis en route, une lettre des basileis byzantins au roi Boris où étaient formulés une série de griefs contre la doctrine et les usages de l'Église occidentale².

C'est qu'il s'était passé du nouveau à Constantinople, depuis qu'on avait vu revenir de Bulgarie les prêtres byzantins expulsés par Boris, dès l'arrivée des missionnaires romains. Ces prêtres avaient eu le temps d'être témoins des premiers gestes de leurs remplaçants. Ils les avaient vu renouveler le sacrement de confirmation aux néophytes baptisés et confirmés par eux³. Ils les avaient entendus donner, sur plusieurs points, des enseignements et des prescriptions en contradiction avec leur propre catéchèse, notamment sur la procession du Saint-Esprit, sur la manière de pratiquer le jeûne du carême, sur le célibat des clercs, etc. Ils avaient rapporté tout cela à Photius qui, n'y tenant plus, était enfin sorti du long mutisme qu'il gardait depuis le concile romain de 863. Il avait aussitôt dressé son plan de vengeance contre le pape Nicolas. Il ne méditait rien moins que de lui rendre la pareille en prononçant contre lui une sentence de déposition. On réunirait à cet effet, à Constantinople, un concile auquel on essaierait de donner une apparence d'œcuménicité. Et ce n'était pas, de sa part, pure fanfaronnade, simple projet chimérique. Dès le

1. Nicolai epistola ad Hincmarum et cæteros episcopos in regno Caroli constitutos, P. L., t. CXIX, col. 1155-1156.

2. Dans la lettre citée à Hincmar, le pape énumère les griefs des Grecs contre les Latins qu'il trouvait formulés dans la lettre des empereurs byzantins au roi Boris et dans d'autres écrits provenant de Constantinople. Ces griefs sont au nombre de dix. Nous en parlons plus loin.

3. Photius va bientôt reprocher violemment aux Latins cette réitération de la confirmation. Il ne semble pas avoir vu la raison de cette conduite des missionnaires romains. Ceux-ci ne devaient pas ignorer que les prêtres byzantins avaient l'habitude de conférer le sacrement de confirmation aussitôt après le baptême et Rome ne blâmait nullement cet usage chez les Orientaux. Mais le cas des prêtres envoyés en Bulgarie était spécial. Pour confirmer valablement, le simple prêtre a besoin d'une délégation de son évêque. Or Photius, patriarche déposé par le pape, ne pouvait valablement donner cette délégation aux missionnaires envoyés en Bulgarie. La confirmation donnée par eux aux néophytes bulgares, était donc nulle. C'est pourquoi les évêques latins agirent en conséquence. Métrophane de Smyrne, dans sa *Lettre au patrice Manuel*, donne une autre raison de leur conduite. Les prêtres byzantins avaient employé le chrême béni par Photius, matière invalide, parce que Photius ne pouvait exercer valablement les fonctions pontificales, du moins celle dont il est question : « ἀπεδοκίμασαν τοῦ Φωτίου τὸ μύρον. » Har-douin, t. V, col. 1113.

début de l'année 867, il envoyait à l'empereur d'Italie, Louis II, et à son épouse Ingelberge une ambassade avec des présents et leur promettait de leur faire reconnaître par la cour de Constantinople les titres si enviés de *basileus* et de *basilissssa*, s'ils coopéraient à son dessein de chasser Nicolas du trône pontifical¹. Peu de temps après, au printemps ou à l'été de 867, il réunissait un premier synode, prélude du grand concile œcuménique projeté pour condamner les erreurs propagées en Bulgarie par les missionnaires latins. Ces erreurs, nous les trouvons énumérées et brièvement réfutées dans la fameuse *Lettre encyclique* qu'il adressa aux patriarches orientaux, aussitôt après le synode en question, pour les inviter au concile œcuménique. C'est une véritable déclaration de guerre à l'Église romaine et à son chef le pape Nicolas. Qu'on en juge par cette rapide analyse :

« Il n'a pas suffi à l'ennemi du genre humain de le perdre au début. Avant l'incarnation du Verbe, il l'a entraîné dans les crimes, et depuis il a multiplié les hérésies. Celles-ci enfin venaient d'être vaincues, et la ville impériale était comme une montagne qui répand au loin ses eaux : les Arméniens étaient revenus à la vraie foi, et les Bulgares, peuple barbare, avaient embrassé la foi chrétienne. Mais, ô douleur ! cette nation était à peine depuis deux ans convertie, que des hommes exécrationnels venus de l'Occident, tels des bêtes sauvages, ont déchiré et foulé aux pieds cette vigne encore tendre. Ils les font jeûner le samedi, retranchent la première semaine du carême, détestent les prêtres légitimement mariés, eux chez qui se pratique la fornication, et n'ont pas craint de renouveler l'onction du chrême, disant que les évêques seuls peuvent la donner. Et en vertu de quelle règle ? Le prêtre pourra consacrer, il pourra baptiser, il ne pourra pas sanctifier par l'onction ! Demi-prêtre, prêtre qui n'en a que le nom, pour servir d'ornement à l'évêque dans les cérémonies publiques ! Ce n'est pas tout. Ils ont osé altérer le symbole et dire que le Saint-Esprit procède non du Père seul, mais aussi du Fils. Par là ils introduisent deux principes dans la Trinité et d'autres absurdités, qui sont tout au long exposées. Douloureusement affligé, Photius n'a point de repos qu'il n'ait réparé le mal. Ces apostats, ces imposteurs, il les a condamnés dans un concile en se basant sur les conciles et les canons antérieurs : ainsi le 64^e canon des apôtres condamne le jeûne du samedi, et de même le 55^e canon du VI^e concile (concile *in Trullo*). Le 4^e canon du concile de Gangres anathématise celui qui refuse la communion du prêtre marié : avec cette décision s'accorde le VI^e concile. La suppression de la première

1. Cf. GRUMEL, *Regestes*, II, n. 479, p. 88. Nous avons dit plus haut, p. 30, quel prix les souverains occidentaux attachaient à ce titre de *basileus*. Les Byzantins savaient tirer parti de cette vanité.

semaine du carême¹ et le renouvellement de l'onction du chrême se condamnent d'eux-mêmes sans qu'il soit besoin de canon.

« Quant au blasphème contre le Saint-Esprit, il mérite à lui seul mille anathèmes. Photius désire l'adhésion de ses collègues et les prie d'envoyer des représentants pour qu'ensemble ils répriment le mal et livrent au feu les coupables. Ainsi il a bon espoir de ramener les Bulgares. Et voici que les Russes aussi se convertissent et ont reçu un évêque. En outre, il a reçu d'Italie une lettre synodique d'appel contre l'évêque de Rome². Ces plaintes sont déjà parvenues par les prêtres et moines Basile, Zosime et Métrophane, accourus ici chercher un refuge. D'autres lettres sont arrivées de là-bas de différentes personnes. Photius en envoie des copies aux patriarches, afin qu'ils puissent en juger dans le prochain concile œcuménique. Il leur demande enfin de recevoir le VII^e concile œcuménique au même titre que les autres et de ne point se contenter d'en observer les décrets³. »

Cette fois, c'était bien la révolte ouverte contre le pape. Photius se posait pratiquement en chef de l'Église universelle. Il recevait des appels contre l'évêque de Rome et prenait l'initiative d'associer les patriarches orientaux à la sentence de déposition et d'excommunication qu'il voulait lancer contre lui, renouvelant ainsi le geste de Dioscore à la veille du concile de Chalcédoine. C'est bien ce qui fut fait au concile pseudo-œcuménique qui se réunit à Constantinople en août-septembre 867 dans des conditions mal connues⁴. La sentence de déposition et d'excommunication contre le pape Nicolas fut expédiée aux patriarcats orientaux, et deux évêques, Zacharie de Chalcédoine et Théodore de Laodicée, furent chargés de la communiquer aux empereurs francs Louis II et Ingelberge pour qu'ils la missent à exécution. Les mêmes devaient la notifier à Nicolas lui-même.

Ils ne purent, du reste, s'acquitter de leur mission. Ils étaient

1. Les Latins permettent l'usage du lait et du fromage pendant cette première semaine. Cela équivaut, d'après Photius, à la supprimer et à mutiler le carême.

2. Il s'agit sans doute de Gunther, archevêque de Cologne, de Theutgaud, évêque de Trèves, et de leurs partisans, compromis dans l'affaire du divorce de Lothaire II, qui avait renvoyé sa femme Theutberge, fille du comte Boson, pour se lier avec Waldrade. Le pape Nicolas les avait déposés et excommuniés, et ils s'étaient révoltés ouvertement contre lui, se joignant à d'autres ecclésiastiques rebelles d'Italie et gagnant à leur cause le frère de Lothaire II, Louis II, celui-là auquel Photius fera appel pour exécuter la sentence portée contre Nicolas.

3. P. G., t. CII, col. 721-741. Nous donnons le résumé du P. Grumel, *Regestes*, II, n° 481, p. 88-89.

4. « La lumière est difficile à faire sur ce concile et ses actes. Il est certain qu'il eut lieu et que Nicolas y fut excommunié et déposé. Sur la confection des actes, les souscriptions, la représentation des patriarcats orientaux, la participation des empereurs Michel et Basile on ne possède que des écrits tendancieux. » GRUMEL, *op. cit.*, n° 482, p. 90.

à peine partis qu'on les arrêtaient en chemin par ordre du nouvel empereur Basile I^{er}, qui, après avoir fait assassiner Michel III par ses gardes (24 septembre 867), se trouvait être seul empereur. L'entente entre lui et Photius ne dura pas longtemps. S'il faut en croire certains historiens, ce fut le jour même où Basile était proclamé empereur, c'est-à-dire le lendemain de l'assassinat de Michel III (25 septembre), que Photius était enlevé du palais patriarcal et relégué dans un couvent pour avoir refusé l'entrée de Sainte-Sophie au basileus assassin¹. Tout suggérait à Basile de rappeler Ignace. C'est ce qu'il fit. Mais cette mesure ne suffisait pas à ramener la paix dans l'Église byzantine profondément troublée par le schisme.

Il y fallait l'intervention de Rome. Sans retard, le basileus écrivit au pape pour le mettre au courant des événements. Quinze jours après, une nouvelle missive impériale, unie à une lettre d'Ignace, partait pour Rome et demandait l'envoi de légats pour un grand concile qu'on projetait. Tandis qu'Ignace exaltait en termes magnifiques la primauté de droit divin du Saint-Siège, l'empereur Basile laissait percer ses intentions conciliatrices entre les deux factions rivales de l'épiscopat. Ils voulaient reprendre l'affaire au point où l'avait laissé le pape Nicolas en 865 et 866. Les deux partis enverraient à Rome leurs représentants pour plaider respectivement leur cause : Le pape prononcerait et ses légats viendraient à Constantinople pour promulguer la sentence. De fait, ce second courrier impérial, qui arriva à Rome fort en retard (pas avant le printemps de 869), y fut précédé par les envoyés d'Ignace et de Photius. Mais le pape Hadrien II, qui avait succédé à saint Nicolas I^{er}, mort le 13 novembre 867, ne pouvait se prêter à ce jeu. « Le concile de 867 constituait à ses yeux un fait nouveau d'une extrême gravité. *Prima sedes a nemine judicatur* : le premier siège n'est jugé par personne : cet axiome se répétait à la curie depuis des siècles. Or Photius avait commis cette énormité de juger et de condamner synodalement le titulaire du Siège apostolique. Ses procédés à l'égard d'Ignace dis-

1. Le P. Grumel, *Regestes*, II, p. 267, fait cesser le premier patriarcat de Photius le 25 septembre 867, donc le lendemain de l'assassinat de Michel. On peut concilier cette donnée avec le geste prêté à Photius, si ce que raconte le *Continuateur de Théophane*, P. G., t. CIX, col. 272 C, est vrai : que le basileus se rendit à Sainte-Sophie pour rendre grâce à Dieu de victoires qu'on venait d'apprendre, le jour même où il fut proclamé empereur. Ce sera ce jour-là que Photius aura fermé les portes de Sainte-Sophie à Basile. L'horreur toute fraîche que devait lui inspirer le crime, dont on connaissait déjà les détails répugnants, lui aura dicté cette conduite, que plus d'un historien a mise en doute, parce qu'elle détonne avec celle qu'il tint bientôt à l'égard de l'usurpateur assassin. Ne l'entendit-on pas, à la septième session du VIII^e concile œcuménique, faire la déclaration suivante : « C'est à notre saint empereur et non aux légats que nous rendons compte de notre conduite. » Hardouin, t. V, col. 839.

paraissaient complètement au regard de l'injure faite par lui à l'Église romaine. C'est avec cette idée présente à la pensée qu'il faut lire les actes du synode rassemblé par Hadrien II, le 10 juin 869, dans la basilique de Saint-Pierre. Tout y roule autour de ce concile photien de 867 dont la condamnation se matérialise dans l'autodafé du codex envoyé de Constantinople et qui contenait les actes de l'assemblée. Les deux synodes contre Ignace de 859 et de 861 sont également réprouvés. Surtout Photius est solennellement anathématisé. S'il revenait à résipiscence, il serait admis seulement à la communion laïque. Pour faire droit aux exigences du basileus, une amnistie était accordée aux gens qui avaient souscrit au concile de 867. Mais les créatures de Photius seraient écartées des fonctions ecclésiastiques. La curie ne laissait pas néanmoins de prendre en considération la demande de Basile relative à l'envoi à Constantinople de légats sous la présidence desquels se tiendrait un grand concile. A l'évêque d'Ostie, Donat, et au diacre Marin, qui n'avaient pu, en 866, arriver dans la capitale, on adjoignait l'évêque de Népi, Étienne. Les deux lettres qui leur étaient confiées, l'une pour le basileus, l'autre pour le patriarche, précisaient ce que Rome attendait de la tenue du concile. Il ne s'agissait pas d'y reprendre une discussion sur le passé, « mais simplement d'entériner les décrets du synode romain. Des directives de détail étaient données à Ignace sur le traitement à faire aux diverses personnes compromises dans l'affaire photienne. Les prélats ordonnés par l'intrus, seraient écartés ; ceux qui avaient été consacrés avant son arrivée pourraient seuls conserver leurs sièges, s'ils acceptaient de signer une rétractation¹. »

2. Le VIII^e concile œcuménique (869-870).

L'opposition que nous venons de marquer entre le point de vue de Basile et celui du Saint-Siège ne pouvait manquer de se manifester au cours du VIII^e concile œcuménique, qui s'ouvrit à l'église Sainte-Sophie, le 5 octobre 869. Les légats romains firent tous leurs efforts pour exécuter le programme romain et résister aux exigences impériales, dont le patrice Baanès était le rude champion. Tout compte fait, on peut dire qu'ils obtinrent gain de cause sur les points vraiment importants et ne cédèrent que sur des détails de forme ou des questions secondaires. Le concile ne compta au début que douze membres. C'est dire le petit nombre des Ignaciens demeurés fidèles. Les autres avaient fait défection. On les reçut au concile au fur et à mesure qu'ils revinrent à résipiscence en signant la formule apportée par les légats. Cette formule, dans sa partie principale, n'était que la répétition de celle que le pape

1. E. AMANN, *L'époque carolingienne*, p. 484-485.

Hormisdas avait imposée à l'épiscopat oriental, à la fin du schisme d'Acace. Elle prescrivait nettement la soumission à l'Église romaine, « dans laquelle la foi s'est toujours conservée sans tache. » On comprend la répugnance qu'éprouvaient les schismatiques de la veille à souscrire pareil engagement. Par ailleurs, les décisions romaines écartaient de l'assemblée tous les ordonnés de Photius. On finit pourtant par arriver, à la dernière session, qui se tint le 28 février 870, au chiffre respectable de 102 membres. Mais on était loin des 318 Pères qu'avait réunis Photius, en 861, dans l'église des Saints-Apôtres pour déposer Ignace. Les sessions s'échelonnèrent au nombre de dix entre le 5 octobre 869 et le 28 février 870, après avoir subi, pour des raisons encore non éclaircies, une interruption de trois mois entre novembre et février.

Le principal du temps fut occupé par la lecture des décisions romaines relatives à l'affaire photienne et par la comparution du patriarche intrus et de ses principaux partisans. L'empereur aurait voulu qu'on reprît à fond le procès de Photius et l'histoire de ses démêlés avec Ignace. Mais les légats, forts des instructions du pape, s'opposèrent absolument à cette révision. Ils avaient ordre de faire exécuter purement et simplement la sentence romaine. Ils durent pourtant se prêter aux interrogatoires qu'on fit subir à Photius et à quelques-uns de ses partisans, avant que fût libellée contre eux la condamnation portée par le concile. Pour la même raison, il n'y eut aucun examen des griefs qu'avait formulés Photius contre la doctrine et les usages des Latins. On ne souffla même pas mot de la question essentiellement dogmatique de la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils. On se contenta de livrer aux flammes, en pleine VIII^e session, les actes du conciliabule de 867 et autres écrits photiens et de qualifier leur auteur de nouveau Dioscore et d'inventeur de nouveaux dogmes.

Invité à comparaître à la 5^e session (20 octobre), Photius s'y refusa et on dut l'introduire de force. Aux questions qui lui furent posées par les légats il ne répondit que par un dédaigneux silence. S'il consentit à ouvrir la bouche, ce fut pour se comparer au Christ, traduit devant Caïphe et Pilate. Les légats ayant déclaré que son silence ne le sauverait pas, il répliqua : « Jésus non plus n'a pu éviter sa condamnation par son silence. » Il garda la même attitude à la septième session (29 octobre), où il parut accompagné de son consécrateur Grégoire Asbestos. Interrogé par Baanès s'il voulait se soumettre : « Grégoire et moi, dit-il, nous ne répondrons qu'à l'empereur, mais non aux vicaires patriarchaux. C'est aux légats à faire pénitence. » Les autres Photiens introduits refusèrent aussi de signer le formulaire de Rome et en appelèrent aux canons des apôtres et aux conciles. A la session précédente, ils avaient fait des déclarations semblables. Zacharie de Chalcédoine avait dit : « Les canons commandent et au pape Nicolas et aux autres

patriarches. Si donc ils ne règlent pas leur conduite sur les canons, nous refusons de les suivre¹. » Le même avait soutenu contre l'empereur la légitimité de Photius, en invoquant les exemples de Nectaire, de Taraise, de Nicéphore et d'Ambroise. Autant ces discussions pouvaient intéresser les Byzantins, autant elles paraissaient inutiles et hors de saison aux légats romains, pour qui le crime inexpiable de Photius avait été de renouveler contre le pape Nicolas le geste de Dioscore contre saint Léon. Ce qui, avant ce geste, aurait été le point capital du débat, même aux yeux du Saint-Siège, devenait maintenant une question secondaire. Mais cela ne faisait pas l'affaire de l'empereur Basile, qui avait demandé le concile dans le but de rétablir la paix au sein de l'Église byzantine. Avant de se séparer, le concile promulga 27 canons. La plupart visent Photius et ses partisans ou condamnent l'ingérence du pouvoir séculier dans les affaires ecclésiastiques.

La victoire relative que Rome venait de remporter au concile en y faisant adopter ses décisions sur Photius et ses partisans fut contrebalancée par la défaite qu'elle subit au sujet de l'affaire bulgare. Mécontent de n'avoir pu obtenir du Saint-Siège l'évêque de son choix pour chef de l'Église bulgare — le pape Nicolas lui avait refusé Formose et Hadrien II, Marin² — le roi Boris s'appretait à faire de nouveau volte-face et à se retourner vers l'Église byzantine. Une ambassade envoyée par lui à Constantinople y arriva à la fin du concile et assista même à la dixième et dernière session (28 février 870). Trois jours après, se réunissait une conférence improvisée — ou plutôt trop bien préparée par les Byzantins — à laquelle prirent part l'empereur Basile, Ignace, les légats romains, les vicaires des patriarchats orientaux et les envoyés des Bulgares. On y agita la question de savoir de quel patriarchat devait dépendre la nouvelle Église bulgare de celui de Rome ou de celui de Constantinople. Les Byzantins firent valoir leur possession des territoires bulgares avant la conquête des barbares. Les légats romains en appelèrent à l'antique juridiction des papes sur l'Illyricum oriental³. Comme on ne pouvait s'entendre, les

1. Hardouin, t. V, col. 829, 1057.

2. La raison pour laquelle les papes refusèrent à Boris Formose et Marin est d'ordre canonique. Les deux candidats du roi bulgare étaient déjà pourvus d'un siège épiscopal. Or, le concile de Nicée et celui de Sardique interdisaient les translations d'évêques. Alors qu'en Orient cette règle était couramment violée, l'Occident latin l'observait encore avec rigueur. La première dérogation à cette loi sera justement l'élection de Marin au souverain pontificat et provoquera de l'étonnement en Occident, des protestations à Constantinople. Nicolas I^{er} et Hadrien II pouvaient d'autant moins transiger sur ce point que la curie romaine avait urgé l'observation des canons de Sardique dans l'affaire de Photius.

3. Nous avons fait remarquer plus haut que, géographiquement parlant, cet argument pouvait se retourner contre les prétentions romaines, s'il est vrai que la majeure partie du royaume bulgare d'alors s'étendait sur l'ancien

Grecs proposèrent de choisir comme arbitres du débat les vicaires des patriarchats orientaux. C'est pour les droits de Constantinople que ceux-ci se prononcèrent, au grand désappointement des légats, qui ne purent que protester énergiquement et mettre en avant les volontés formelles du pape, dont ils exhibèrent une lettre tenue secrète jusque-là. Ignace prit bien la lettre qu'on lui présenta, mais refusa de la lire sur le moment, se contentant de protester de son dévouement au Siège apostolique. A quelque temps de là, alors que les légats étaient partis, il envoya en Bulgarie un archevêque et une dizaine d'évêques. A leur arrivée, Boris expulsait de son royaume le clergé latin avec la même désinvolture dont il avait usé, quelques années auparavant, à l'égard des missionnaires de Photius. Hadrien II et bientôt Jean VIII (872-882) eurent beau multiplier protestations et menaces auprès de l'empereur Basile, d'Ignace, de Boris. Les trois firent la sourde oreille à leurs réclamations, quand ils ne se montrèrent pas insolents. De guerre lasse, Jean VIII expédia, en avril 878, une légation, qui devait successivement se rendre en Bulgarie et dans la capitale byzantine avec mission d'obtenir le rétablissement de la juridiction romaine sur la Bulgarie. Une lettre à Ignace le sommait de retirer de ce pays, dans le délai de trente jours, les évêques et clercs qu'il y avait envoyés, sous peine d'encourir l'excommunication *ipso facto*. Et le pape faisait prévoir qu'en cas de refus, il n'hésiterait pas à prononcer une sentence de déposition.

Pour son bonheur et son honneur, Ignace était déjà mort depuis plusieurs mois, lorsque les légats romains arrivèrent à Constantinople. Quelle ne fut pas leur stupéfaction de trouver sur le siège patriarcal Photius en personne! Trois jours après la mort d'Ignace, d'ordre de l'empereur, il avait succédé à son ancien rival, avec lequel, s'il faut l'en croire, il s'était réconcilié. Cela s'était fait comme automatiquement, malgré les anathèmes romains, compliqués de ceux d'un concile œcuménique, qui pesaient sur sa tête. Il n'avait pas eu grand-peine à rallier autour de sa personne la grande majorité de l'épiscopat. Seuls lui restaient hostiles un petit groupe d'ignatiens intransigeants. A vrai dire, les sentences sévères du VIII^e concile œcuménique contre ceux qu'il avait ordonnés durant son premier patriarcat entravaient la pacification de l'Église byzantine, but premier que s'était proposé le basileus et que rechercha, à son tour, Ignace, une fois rétabli. Les demandes d'indulgence assaillirent la curie romaine entre les années 871

diocèse civil de Thrace et qu'une petite partie seulement appartenait à l'ancien Illyricum oriental. Il ne faut pas, dès lors, trop s'étonner que les vicaires patriarcaux, choisis comme arbitres, aient opiné pour Constantinople. S'il faut en croire Anastase le Bibliothécaire, à la conférence où l'on décida du sort de l'Église bulgare, il y eut crise d'interprètes capables et impartiaux. Les légats romains auraient été mystifiés. *Præfatio ad concilium œcumenicum VIII*, Hardouin, t. V, col. 758.

et 877. Mais, pour accorder des dispenses, Rome exigeait le retrait du clergé byzantin de la Bulgarie. Cette situation maintenait un état de tension dangereuse entre les deux Églises depuis la fin du concile. Quoi d'étonnant que le basileus ait passé par-dessus toute les barrières canoniques pour prendre la mesure qui lui paraissait devoir amener la concorde religieuse dans son empire ? Il espérait bien, du reste, parvenir à faire ratifier par le Saint-Siège le fait accompli, moyennant quelques concessions opportunes aux réclamations romaines.

En fait, son plan réussit. Le pape Jean VIII, qui avait besoin du secours des Byzantins contre les Sarrasins, de plus en plus menaçants pour l'Italie et Rome elle-même, répondit favorablement aux avances qui lui furent bientôt faites à la fois par Basile et par Photius. Le procédé classique employé en Orient pour rétablir l'ordre, la paix ou l'orthodoxie, fut de nouveau proposé : la réunion d'un concile œcuménique avec la participation de légats romains et de représentants des patriarchats orientaux. Des légats romains, il y en avait déjà deux à pied d'œuvre à Constantinople : les évêques Eugène d'Ostie et Paul d'Ancône, qui étaient récemment arrivés de Bulgarie et avaient été fort embarrassés sur la conduite à tenir à l'égard de Photius. Jean VIII leur en adjoignit un autre, le prêtre cardinal Pierre, qui partit de Rome à l'été de 879 porteur de lettres pontificales pour les empereurs Basile, Constantin et Alexandre, pour le clergé de Constantinople et pour Photius ; porteur, aussi, d'un commonitoire qui réglait la conduite des légats au concile projeté. Pierre fit route avec l'ambassade byzantine qui avait apporté au pape les propositions relatives au concile.

3. Le concile photien de Sainte-Sophie (879-880).

Après mûre réflexion, devant le changement de la situation survenue à Constantinople, devant les avances positives faites par l'ancien patriarche intrus, qui constituaient par elles-mêmes un désaveu de son ancien éclat contre le pape Nicolas et le Saint-Siège, aussi devant le besoin pressant d'une aide militaire byzantine, Jean VIII s'était décidé à passer l'éponge sur les anciens anathèmes portés contre Photius par ses prédécesseurs et confirmés par le concile de 869-870. Il reconnaissait l'ancien excommunié comme patriarche légitime, ainsi que la validité de ses ordinations, à condition qu'il ferait une amende honorable de sa conduite passée devant le concile assemblé ; qu'il réintégrerait dans leur charge les évêques ignatiens qui se soumettraient à lui ; qu'enfin, il renoncerait à toute juridiction sur la Bulgarie et s'abstiendrait désormais d'y envoyer du clergé.

Ce qui se passa exactement au grand concile que Photius réunit

à Sainte-Sophie à la mi-novembre de 879 et qui prolongea ses séances jusqu'à mars 880, il n'est pas facile de le dire avec une entière certitude. Des doutes planent encore sur l'authenticité des actes de cette assemblée tels qu'ils nous sont parvenus. C'est que leur lecture laisse une impression étrange. Il y a là une mise en scène savamment combinée pour réhabiliter et exalter jusqu'à l'apothéose l'excommunié d'hier et couvrir d'une dérision habilement nuancée le Siège apostolique, tout en ayant l'air de reconnaître sa primauté et ses privilèges. Cette primauté, ces privilèges sont eux-mêmes utilisés pour la glorification du héros de la fête. Les lettres pontificales apportées par le légat Pierre ont été cyniquement retouchées et interpolées au point de prêter au pape de véritables mensonges et la condamnation expresse du VIII^e concile œcuménique et des conciles romains qui ont déposé Photius¹. Veut-on un spécimen de l'ironie photienne ? Qu'on lise le début de la première session :

« Nous voyons bien que le pape Jean a véritablement imité en cela [en nous envoyant ses légats] le Christ notre Dieu, le premier et grand pontife. De même, en effet, que Jésus-Christ ne s'est pas contenté de recevoir l'adoration des esprits célestes, qui avaient pour lui un amour immaculé, mais qu'il s'est anéanti lui-même jusqu'à prendre la forme de l'esclave pour attirer à lui notre race humaine errante et éloignée de lui ; de même son imitateur, notre Père spirituel, n'a pas été satisfait de voir son Église jouir du bienfait de la paix, mais, par l'intermédiaire de ses légats vénérés il a voulu se rendre compte s'il n'y avait pas parmi nous des gens qui se rebellent contre la vérité et donner des exhortations opportunes pour les ramener de leur erreur schismatique et les unir de nouveau au Christ, notre commun chef. Aussi nous rendons grâce tout d'abord à Dieu, qui a inspiré une pareille sollicitude à sa perfection pontificale ; ensuite à lui-même, qui s'est levé plein de courage comme un serviteur fidèle pour exécuter les volontés d'en haut. Aussi nous saluons et entourons d'honneur sa Révérence. Certes, pour ce qui regarde l'âme, nous savons que cet

1. Quatre documents pontificaux lus au concile furent falsifiés, à savoir : la lettre aux empereurs, la lettre au clergé de Constantinople, la lettre à Photius, et le mémoire ou commonitoire remis aux légats. L'original latin des trois premiers documents s'étant conservé dans les archives romaines, il est facile de constater les interpolations. Nous n'avons plus l'original du *commonitorium*, mais son interpolation ne peut faire de doute puisque l'article x porte condamnation expresse du concile romain de 869 et du VIII^e concile œcuménique : « Volumus coram permanenti synodo promulgari ut synodus quæ facta est contra prædictum patriarcham Photium sub Hadriano sanctissimo papa in urbe Roma et Constantinopoli ex nunc sit rejecta, irrita et sine robore, neque connumeretur cum altera sancta synodo. » Hardouin, t. VI, col. 296. Vu la nature des divergences entre le texte latin des quatre pièces indiquées et la version grecque des actes du concile, l'hypothèse d'une seconde rédaction par la curie romaine elle-même est absolument à écarter.

homme divin va à merveille et se trouve en parfait état ; quant à ce qui regarde son corps précieux, nous vous prions de nous dire comment il va¹. »

Photius demande aussi au cardinal Pierre des nouvelles de la sainte Église romaine, de tous ses prélats et de tous ses prêtres. Avait-on jamais vu politesse si exquise en concile œcuménique ? Mais cela ne dure pas. Voici que quelques instants après, un Photien de marque, Zacharie de Chalcédoine, tient un tout autre langage. Après un éloge dithyrambique de Photius, il se tourne vers les légats romains et les apostrophe en ces termes :

« Vous êtes venus ici pour vous purger des plaintes et des accusations que tout le monde, ou à peu près, élève contre vous au sujet des injustices que vous avez commises contre nous. Et pour vous parler franchement, c'est pour vous que ce synode a été réuni ; oui, pour vous, mes pères et frères, et pour la sainte Église romaine, dans l'intérêt de votre réputation ; pour que les derniers restes du parti schismatique ne continuent à nous poursuivre comme les auteurs responsables des dissensions et des désordres². »

Voilà bien l'insolence à bout portant. Le métropolitain d'Ancyre, Daniel, y ajouta une raillerie de son cru et compara ces pauvres légats aux ouvriers de la onzième heure dont parle la parabole : « À l'exemple du Christ, notre Dieu, notre très saint seigneur et patriarche œcuménique Photius compte avec les premiers arrivés ceux-là mêmes qui ne sont venus qu'à la onzième heure ; il entoure les premiers de l'honneur qu'ils méritent, amène tout à l'unité et ouvre son cœur paternel également à tous³. »

À la seconde session, les louanges hyperboliques qui sont décernées à Photius, les titres pompeux qu'on lui donne, constituent, à eux seuls, une injure indirecte à l'adresse du Saint-Siège et à son autorité souveraine. Voici, par exemple, comment s'exprime Michel, patriarche d'Alexandrie, sur le compte du Byzantin : « Photius, très saint patriarche, homme lumineux et rayonnant la lumière, perfection du sacerdoce, norme de la vérité, domicile de la sagesse, trésor de tout ce qu'il y a de plus vénérable, droite libérale de l'aumône... O toi dont le nom signifie lumière et qui répands en effet la lumière, chef de pasteurs dans l'Église de Dieu... ô tête sacrée et pasteur en chef des brebis raisonnables du Christ, nous venons te dire, à l'exemple de notre prédécesseur, que nous sommes avec toi en plein accord sur tout⁴. » Le patriarche de Jérusalem, Théodore, salue en Photius la grande forteresse de l'Église

1. Hardouin, t. VI, col. 220.

2. *Ibid.*, col. 224. On voit que Zacharie n'a pas changé depuis le concile de 869-870.

3. *Ibid.*, col. 225.

4. *Ibid.*, col. 264-265.

du Christ, le chef sacré du corps de l'Église, la cité vivante de Dieu établie sur une autre cité¹. »

L'autorité de l'Église romaine reçut une grave atteinte à la troisième et à la quatrième session, lorsqu'on agita la question de la promotion des laïcs à l'épiscopat. Cette question intéressait tout particulièrement Photius. La thèse romaine, basée sur le canon X^e (XIII^e latin) du concile de Sardique, était qu'un laïc ne pouvait recevoir l'épiscopat sans avoir auparavant passé un certain temps dans les degrés inférieurs de la hiérarchie. Nous avons vu que le premier grief formulé par le pape Nicolas contre la consécration de Photius, avait été justement la violation du canon de Sardique. Pour se défendre, Photius avait répondu que l'Église byzantine ignorait cette discipline. Cependant, au synode des Saints-Apôtres de 861, il avait donné au pape satisfaction sur ce point et avait fait porter un canon défendant pour l'avenir de conférer l'épiscopat à un laïc sans observer les interstices canoniques. Mais voilà qu'au synode de Sainte-Sophie tout fut remis en question. Un canon fut approuvé, qui était la contre-partie exacte non seulement de la règle de Sardique, mais aussi de celle du synode premier et second de 861². Ce que Photius avait obséquieusement accordé au pape Nicolas, à une époque où il espérait encore être reconnu par lui comme patriarche légitime, il le retirait en 880 et le refusait à Jean VIII. C'est que le moment était arrivé pour lui de se justifier sur tous les points et de montrer qu'il avait toujours été irrépréhensible. Le synode de Sainte-Sophie fut le triomphe parfait de son orgueil.

Il n'est pas étonnant, dès lors, qu'il ait refusé de remplir l'une des conditions que le pape Jean VIII avait posées à sa reconnaissance comme successeur d'Ignace : celle de faire amende honorable devant le concile pour sa conduite passée. Par une lettre que lui écrivit Jean VIII après le concile, nous savons qu'il n'en fit rien, prétextant que *ceux-là seuls doivent demander pardon qui ont mal agi*³.

1. *Ibid.*, col. 272.

2. Ce canon est ainsi conçu : « Si l'Église romaine n'a jamais reçu de pontife sorti du rang des laïques, qu'elle garde cette coutume ; il convient, en effet, de ne pas dépasser les bornes posées par nos pères. Mais du moment que ni les Orientaux ni notre Église de Constantinople n'ont jamais observé une telle règle, il est certes souhaitable qu'on trouve parmi les clercs ou les moines des sujets dignes de l'épiscopat ; cependant, s'il ne s'en rencontre pas et qu'au contraire on en remarque de plus capables dans les rangs des laïcs, que personne ne délaisse les plus idoines pour donner son suffrage à de moins capables et d'un mérite inférieur. » Hardouin, col. 312.

3. Jean VIII lui répond à ce sujet : « Nous ne voulons pas exagérer ce que nous avons lu, pour ne pas être forcé de porter la sentence méritée ; donc, qu'on ne nous présente pas pareille excuse, de peur que ceux qui la mettent en avant n'aient à s'appliquer le passage : « Vous êtes ceux qui se font passer pour justes devant les hommes, mais Dieu connaît vos cœurs ; et ce qui est élevé

Ce ne fut pas le seul accroc à ses volontés que le pape découvrit dans les actes du synode qui lui furent remis. Il y remarqua des changements, des variations, des oppositions à ce qu'il avait ordonné¹. Cependant, on avait tenu compte de certaines de ses demandes. On avait rayé la Bulgarie du nombre des métropoles du patriarcat byzantin pour laisser le champ libre à la juridiction romaine. Cela s'était fait d'accord avec le basileus et le patriarche. De plus, Basile I^{er} avait envoyé sur les côtes d'Italie des secours d'ordre militaire contre les incursions des Sarrasins. Après mûre réflexion, le pape jugea qu'il valait mieux fermer les yeux sur les illégalités commises que rouvrir un schisme malheureux et se priver des avantages obtenus. Il se décida à ratifier la décision capitale du concile, à savoir le rétablissement de Photius comme patriarche légitime et la reconnaissance des ordinations qu'il avait faites. Mais à ce point seulement se borna son approbation et il eut bien soin de marquer, tant dans sa lettre à l'empereur Basile que dans celle qu'il écrivit à Photius dès le mois d'août 880, alors, semble-t-il, qu'il n'avait pris qu'une connaissance imparfaite des actes du concile, qu'il rejetait et déclarait de nulle valeur tout ce que ses légats, pendant le concile, avaient pu accomplir de contraire à ses prescriptions².

Cette réserve est importante et à retenir. Elle suffit à sauvegarder, dans une certaine mesure, la réputation du pape. Nous disons : dans une certaine mesure, car si le pontife a connu les actes du synode de Sainte-Sophie tels que nous les lisons maintenant, on ne peut s'empêcher de trouver qu'il est allé bien loin dans la condescendance. Mais la question est justement de savoir s'il a lu ce que nous lisons.

Remarquons tout d'abord qu'une des plus graves difficultés qu'on a faites à l'authenticité des actes actuels, du moins pour ce qui regarde les deux dernières sessions, la sixième et la septième, est dénuée de tout fondement solide. Impressionnés par la note d'un copiste unioniste du xiv^e siècle, qui a lu le récit de ces deux sessions avec ses yeux de polémiste³, de nombreux auteurs ont

aux yeux des hommes est une abomination devant Dieu (Luc, xvi, 15). » Après, ces paroles non exemptes de menaces et qui montraient qu'il n'était pas dupes le pape, croyant en avoir trop dit — car il ne voulait pas la rupture — se radoucit et poursuivit sur un ton presque bienveillant ; mais il s'agit d'une bienveillance toute diplomatique, qui n'exclut point l'amertume du cœur.

1. « Mirandum valde est cur multa, quæ nos statueramus, aut aliter habita, aut mutata esse noscantur, et noscimus cujus studio vel neglectu variata monstrantur. » *Epist. ad Photium*, Hardouin, t. VI, col. 870.

2. « Nam et ea quæ pro causa tuæ restitutionis synodali decreto Constantinopoli misericorditer (qu'on remarque cet adjectif) acta sunt, recepimus. Et si fortasse nostri legati in eadem synodo contra apostolicam præceptionem egerunt, nos nec recipimus nec judicamus alicujus existere firmitatis. *Ibid.*, col. 87-88. Cf. *Epist. ad Basilium imperatorem, ibid.*, col. 88-89.

3. La note en question se lit dans le *Vaticanus græcus* 1115, qui est du xiv^e siècle et a appartenu à Démétrius Cydonès, un Grec converti au catho-

considéré le procès-verbal de ces sessions, ou comme forgé de toutes pièces par Photius lui-même, ou comme interpolé par une autre main, de telle sorte que le synode n'aurait eu en réalité que cinq sessions. Avec le copiste en question, ces mêmes auteurs ont découvert dans l'objet de ces deux dernières sessions une intention maligne de Photius contre les Latins que rien ne nous autorise à y voir, à savoir une condamnation non seulement de l'addition du *Filioque* au symbole, mais aussi de la doctrine qu'il exprime. En réalité, ce qui a été fait dans ces sessions n'est que la répétition d'un geste accompli par tous les conciles œcuméniques depuis le concile d'Éphèse de 431. On y défend de composer une formule de foi autre que celle du premier concile de Nicée — tel est le sens du décret d'Éphèse — ou différente du symbole dit de Nicée-Constantinople, comme on l'a entendu ultérieurement ; d'altérer cette formule par des additions, des suppressions ou changements quelconques et d'en proposer une autre à ceux qui reviennent de quelque hérésie. Aucune mention spéciale n'y est faite du *Filioque*, mais la défense portée est tout à fait générale et conçue dans les termes employés par les conciles antérieurs. Non seulement l'addition du *Filioque* n'y est pas visée particulièrement, mais l'on y découvre le souci de ne pas proscrire absolument toute addition. Une addition peut être permise, si le Malin vient à susciter par ses artifices une nouvelle hérésie¹. Nous avons là la condamnation anticipée de la thèse des polémistes antilatins de l'avenir, de celle que Marc d'Éphèse et Bessarion défendirent à Florence treize sessions durant : à savoir que le concile œcuménique d'Éphèse de 431 a enlevé pour toujours à l'Église enseignante le droit de changer même un iota au symbole de Nicée, qui était pour eux la même formule que le symbole dit de Nicée-Constantinople ; ce en quoi ils se trompaient étrangement.

Il ne semble donc pas qu'il faille attribuer à une intention maligne spéciale de Photius la tenue de ces deux sessions supplémentaires très courtes, qui ont eu le même objet. Ce n'est pas pour frapper par un coup détourné la doctrine exprimée par le *Filioque* qu'elles ont eu lieu. Leur but a été d'imiter un geste commun à tous les conciles œcuméniques : à savoir la confirmation du symbole de la foi. Photius tenait beaucoup à ce que le concile qui le

licisme, bien connu par ses traductions des Sommes de saint Thomas et d'autres ouvrages latins, sans parler de ses écrits personnels. Le copiste du manuscrit est un ami ou un scribe de Cydonès, et la note est de sa main. Il y a lieu de se demander si la note lui a été dictée par Démétrius, ou s'il l'a lui-même composée. Les collections des conciles l'ont reproduite au début du procès-verbal de la VI^e session. Voir Hardouin, t. VI, col. 332 ; Mansi, t. XVI, col. 512. Cf. G. MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone... ed altri appunti*, Rome, 1931, p. 165-166.

1. Il y a lieu de se demander si cette sourdine à la défense en question n'a pas été demandée par les légats romains.

réhabilitait et le replaçait sur le siège de Constantinople, avec l'approbation officielle des légats du pape, réalisât toutes les conditions de l'œcuménicité. Or, dans les idées de l'époque, un concile, pour être véritablement œcuménique, devait porter au moins un décret concernant la foi. C'est ce qu'a fait le synode de Sainte-Sophie à la sixième et à la septième session, qui en réalité n'en font qu'une par leur objet. On a même l'impression qu'on avait d'abord oublié cette formalité. C'est pourquoi l'on y suppléa avant le départ des légats pour Rome, et c'est ce qui expliquerait l'intervalle de six semaines qui sépare la sixième session de la cinquième. La même raison, celle de réaliser toutes les conditions de l'œcuménicité, peut expliquer aussi pourquoi au synode des Saints-Apôtres de 861, dit le concile *premier et second*, on réitéra la condamnation du septième concile œcuménique contre l'hérésie iconoclaste. E. Amann a parfaitement eu raison de montrer la faiblesse, pour ne pas dire l'inanité, des arguments qu'on a fait valoir contre l'authenticité de ces deux dernières sessions¹. Leur absence dans certains manuscrits se justifie aisément, si l'on songe qu'elles ne contiennent, en fait, rien de nouveau et n'ajoutent rien au but direct du concile. Par ailleurs, les légats romains pouvaient, en sûreté de conscience, souscrire au décret sur le symbole, puisque ce décret ressemblait à celui qui se lit dans les actes des autres conciles œcuméniques et contenait même, au sujet des additions, une réserve précieuse toute favorable aux Latins. Ils le pouvaient d'autant plus que l'Église romaine, à cette époque, n'avait pas encore ajouté le mot *Filioque* au symbole et s'en tenait à l'attitude adoptée par le pape saint Léon III en 809-810. Enfin Photius lui-même, tant dans la lettre à Valpert que dans la *Mystagogie du Saint-Esprit*, confirme cette authenticité, quand il affirme que le pape Jean VIII a souscrit au symbole sans aucune addition par la main de ses légats². Et Photius dit cela, parce qu'en fait, loin d'être hanté par l'idée de frapper l'addition, qu'avaient reçue à son époque un grand nombre d'Églises d'Occident, il n'en souffle mot, en réalité, dans ses écrits polémiques contre les Latins. C'est toujours la doctrine exprimée par le *Filioque* qu'il attaque, comme nous le montrerons plus bas, si bien qu'on est amené à se demander s'il a su que l'addition s'était déjà généralisée en Occident. Il semble bien qu'il n'ait connu que l'usage romain, qui récitait encore le symbole sans aucune addition.

Ce n'est donc pas le contenu des deux dernières sessions qui devait appeler les réserves de Jean VIII. Ce contenu ne présentait aucune difficulté spéciale du point de vue romain, pas plus

1. Article PHOTIOSUS, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XII, col. 1589-1590.

2. Cf. *Epist. ad Valpertum*, arch. *Aquilciensem*, P. G., t. CII, col. 800 ; *Mystagogia Spiritus Sancti*, 89, *ibid.*, col. 380-381.

qu'il ne peut motiver de soupçons sur l'authenticité globale des actes du synode. Ce qui surprend, c'est qu'un pape ait pu fermer les yeux sur tout ce qui se lit, dans les procès-verbaux des cinq premières sessions, de contraire à l'autorité et à la dignité de l'Église romaine, au point de reconnaître comme patriarche le principal responsable de cette mise en scène. C'est cela qui peut légitimement faire planer des doutes sur l'authenticité des actes de ces sessions, tels que nous les possédons. Le P. V. Laurent a cru pouvoir faire état des déclarations du patriarche Jean Veccos dans un opuscule encore inédit, et de celles de son contemporain et ami Georges le Métochite, dans son *Histoire dogmatique*, pour essayer de prouver qu'en effet ces actes ont été interpolés. Mais les passages cités de ces deux auteurs ne nous paraissent pas avoir la portée ni le sens que le P. Laurent leur attribue¹. On trouve même chez Georges le Métochite certaines allusions qui tendent à prouver qu'il lisait les actes du synode photien comme nous les lisons actuellement². Le P. V. Grumel n'a pas été plus heureux en essayant de tirer un indice d'interpolation dans la manière dont s'exprime le patriarche Michel d'Anchialos sur le compte de Photius dans le *Dialogue entre le basileus et le patriarche*, écrit composé sous Michel Comnène, entre les années 1170 et 1177³.

1. V. LAURENT, *Le cas de Photius dans l'apologétique du patriarche Jean Veccos (1275-1282) au lendemain du deuxième concile de Lyon*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXIX (1930), p. 396-415. Voir notre article : *Les actes du synode photien de Sainte-Sophie (879-880)*, *Échos d'Orient*, t. XXXVII (1938), p. 89-99, et la réplique du P. LAURENT, *Les actes du synode photien et Georges le Métochite*, *ibid.*, p. 100-106. Même après cette réplique, nous ne pouvons nous rallier à l'interprétation du P. Laurent. D'après nous, le Métochite a connu les actes du synode photien tels que nous les lisons dans les collections des conciles. Quand il parle d'un autodafé que Photius aurait fait, en plein synode, de ses écrits antilatins, il s'agit d'un autodafé métaphorique : c'est par sa conduite, par sa réconciliation publique avec les Latins, sans aucune discussion préalable sur les griefs qu'il avait formulés auparavant contre eux, que Photius a voué à une destruction complète ses écrits polémiques, sans craindre les anathèmes qui atteignent ceux qui communiquent *in sacris* avec les hérétiques. À supposer, d'ailleurs, que le Métochite ait eu réellement entre les mains un exemplaire du synode en question, dans lequel on disait que Photius avait livré aux flammes ce qu'il avait écrit aux Latins, il faudrait affirmer sans hésiter, tellement la chose est claire par ailleurs, que cet exemplaire était falsifié. Tout, dans la conduite de Photius, proteste contre cette humiliation publique à laquelle il se serait prêté. Lui qui ne voulut pas faire la moindre excuse devant le synode « parce que ceux-là seuls doivent demander pardon qui ont fait le mal », comme il répondit au pape, comment aurait-il consenti à brûler ses propres écrits en signe de désaveu de sa conduite antérieure ?

2. Voir son *Histoire dogmatique*, Maï, *Nova Patrum bibliotheca*, t. VI, 2^e partie, p. 9-13. Il connaît le canon de la session V, où la primauté romaine est affirmée, la récitation du symbole sans l'addition, les cadeaux offerts par le pape à Photius, au début de la première session.

3. V. GRUMEL, *Le « Filioque » au concile photien de 879-980 et le témoignage de Michel d'Anchialos*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXIX (1930), p. 257-264.

Pour excuser Photius de ses palinodies de conduite à l'égard du pape et des Latins, Michel fait remarquer que ce patriarche n'a pas rétabli l'union avec les Latins sans prendre des garanties de leur orthodoxie future, en leur faisant adopter le décret final sur les additions et suppressions au symbole ; mais il s'est bien aperçu que, par lui-même et tel qu'il est conçu, ce décret ne prouve rien pour la thèse photienne et contre les Latins ; que les Latins ont pu le signer sans se compromettre, sans renoncer à leur dogme de la procession du Saint-Esprit *ab utroque*. Alors, il essaie ingénieusement de les prendre dans le filet du canon de la v^e session, où le pape Jean s'engage à reconnaître comme déposés et excommuniés ceux que Photius aura frappés de ces peines. Le raisonnement est subtil, mais il ne prouve pas ce qu'il faudrait, car la fin du canon détruit la conclusion que Michel voudrait en tirer ; elle maintient expressément les privilèges du siège romain¹.

Les actes grecs du synode paraissent donc bien authentiques. Mais Jean VIII les a-t-il connus dans une traduction latine exacte et complète ? Nous ne le pensons pas. Il nous est parvenu, en effet, des fragments importants d'une traduction latine de ces actes dans la *Collection canonique* du cardinal Deusdedit dédiée au pape Victor III (1086-1087²). Ces fragments se rapportent aux cinq premières sessions. Une confrontation attentive du texte latin avec l'original grec des actes tels qu'ils nous sont parvenus, prouve jusqu'à l'évidence : 1^o qu'il s'agit bien d'une traduction des actes grecs et non, pour ce qui regarde les lettres de Jean VIII, d'une seconde rédaction latine de ces lettres exécutée au dernier moment par la Curie romaine³ ; 2^o que, tout en reproduisant le texte grec pour l'essentiel, la traduction omet les épithètes, les expressions, les passages par trop choquants pour des oreilles romaines. Les documents pontificaux sont sans doute modifiés dans le sens du texte grec, mais on y opère les suppressions utiles.

1. Ce qui ressort clairement de l'écrit de Michel d'Anchialos, c'est que ce dernier trouvait dans les actes du synode photien les sessions VI^e et VII^e, dont on a voulu nier l'authenticité.

2. L'édition critique de cette collection a été donnée par Wolf von Glanwell, *Die Kanonensammlung des Kardinals Deusdedit*, Paderborn, 1905. Les fragments du synode photien se trouvent aux pp. 610-617. Bien supérieure à une première édition publiée par Pio Martinucci, *Deusdedit presbyteri cardinalis collectio canonum*, Venise, 1869, p. 513-520, l'édition de von Glanwell n'est cependant pas parfaite. L'éditeur aurait pu éviter trois ou quatre fautes de lecture importantes en collationnant le texte latin avec le texte grec : ce qu'il a oublié de faire.

3. Cf. p. 611 de Glanwell avec col. 228 B, 229 BC de Hardouin, *loc. cit.* ; p. 612-614 avec col. 232-233, 237 AB, 240 ; p. 615-617 avec col. 293 D, 296 BC, 320 B, 321 DE, 324 C. Yves de Chartres a emprunté à la collection du cardinal Deusdedit le long fragment de la lettre de Jean VIII aux empereurs. Ce fragment se lit dans Mansi, *Collectio conciliorum*, t. XVII, col. 527-530. Le texte en est très défectueux.

Cela se voit bien dans le long fragment de la *Lettre de Jean VIII aux empereurs*, écrite avant le synode et lue à la deuxième session. Il n'y a pas de doute que ce texte ne soit une traduction du grec, et une traduction assez embarrassée et par endroits obscure¹. Du grec il donne toute la substance, mais il omet les passages choquants ou inadmissibles pour un pape, par exemple les épithètes par trop élogieuses données à Photius : *Recevez Photius, pontife et patriarche éminent et digne de toute vénération tant à cause des vertus qui brillent en lui que pour faire cesser les scandales. Recevez le pontife de Dieu irrépréhensible ; à plus forte raison ce qui suit : Recevez le personnage sans vous retrancher derrière aucun prétexte. Que personne ne mette en avant les synodes injustes qui se sont tenus contre lui. Que personne, à la suite d'une foule d'ignorants, ne fasse état des décrets de nos prédécesseurs Nicolas et Hadrien ; car ils n'ont pas approuvé ce qui a été ourdi contre le très saint Photius*. En place de ce passage, le texte de Deusdedit porte simplement : *Recevez-le sans détour. Que personne ne se retranche derrière le synode qui fut réuni contre lui ; que personne ne mette en avant les sentences de mes prédécesseurs libellées contre lui, car on y a dérogé*². On voit la différence. Au lieu d'une abrogation pure et simple des *injustes* synodes, dont ni le pape Nicolas, ni le pape Hadrien n'ont reçu les décrets, il s'agit simplement d'une dérogation aux sentences portées par ces papes contre Photius. Ce qui suit dénote également un changement important. Le texte de Deusdedit porte : *Que personne ne prenne prétexte de nos signatures [aux synodes qui ont condamné Photius] pour faire schisme, au lieu de : « Que personne, pour faire schisme, ne prenne prétexte des signatures que vous avez données soit à des sentences portées contre Photius, soit à des anathèmes réciproques entre vous*.

On note enfin, dans les extraits de Deusdedit, certaines particularités qui indiquent une traduction libre des actes grecs et même, par endroits, une rédaction indépendante. Par exemple, à la deuxième session, là où les actes grecs font dire à Photius : *Durant le temps déjà long que nous avons passé sur le siège patriarcal, nous n'avons fait aucun envoi de pallium en Bulgarie ni ordonné aucun clerc à distinction de ce pays*³, le recueil de Deusdedit porte : *Voici la troisième année que nous occupons le trône patriarcal, et nous n'avons envoyé aucun pallium, ni fait aucune ordination pour ce pays*⁴. La précision : *Voici la troisième année*, n'a pas été em-

1. Voir, par exemple, le passage : « ἀλλ' ἐν οἷς ἡ τοῦτων (θεσμῶν) ἀκρίβεια ἀτρέπαισ διατηρουμένη διασπᾶ καὶ λυμαίνεται τὴν δλοκληρίαν τοῦ σώματος τῆς Ἐκκλησίας », rendu par : *Sed in quibus earum diligentia inconvertibiliter observata Ecclesiae corpus evellit*.

2. *De ipso enim surseptum est illis [sententiis]*.

3. Hardouin, col. 252 B.

4. GLANWELL, *op. cit.*, p. 616.

pruntée au texte grec et vient d'une main bien renseignée. De même, il est remarquable que la collection latine ne donne que la première partie du fameux canon porté à la Ve session, où Jean VIII et Photius, en signe d'amitié, s'engagent à ratifier réciproquement leurs censures. Sans doute, comme nous n'avons affaire qu'à des extraits, nous ne pouvons affirmer avec certitude que la traduction latine qu'avait sous les yeux le cardinal Deusdedit, à supposer qu'il ait connu autre chose que des extraits, manquait de la seconde partie du canon. Cette hypothèse, pourtant, reste fort probable.

La conclusion qu'on peut tirer de là, à notre avis, est celle-ci : aussitôt après le départ des légats romains de Constantinople, on a rédigé un résumé latin des actes, destiné à la Curie romaine. Dans ce résumé, on a mis tout l'essentiel de ce qui avait été fait ou dit ou lu, mais en omettant ce qui aurait pu paraître par trop désagréable au pape et à son entourage. C'est par cette traduction écourtée, s'écartant sur plus d'un point des instructions données aux légats et portant même les principaux changements opérés dans les lettres pontificales, que Jean VIII aura connu les actes du synode. Telle est la solution que nous proposons non comme une certitude mais comme hypothèse plausible, qui a l'avantage de s'adapter aux faits acquis et rend plus compréhensible l'attitude de Jean VIII.

On pourrait aussi présenter cette hypothèse sous une autre forme en disant que les légats apportèrent à Rome, au lieu d'une version latine déjà faite à Constantinople, un résumé des actes grecs, qui fut traduit à Rome et dont les collections du cardinal Deusdedit et d'Yves de Chartres nous ont conservé quelques fragments. Quant au texte complet des actes grecs avec tout le luxe des discours, des lettres ultraéclogieuses des patriarches orientaux, avec la savante mise en scène organisée pour glorifier Photius, il est vraisemblable qu'elle resta inconnue des Romains. Les Actes grecs tels que nous les possédons sont donc authentiques, en ce sens qu'ils ont été rédigés à l'époque même du concile et que les Grecs n'en ont pas connu d'autres. Mais ils font l'effet d'actes interpolés, si on les compare à la rédaction *ad usum Delphini* qui fut envoyée à Rome et dont nous connaissons quelques extraits par la collection du cardinal Deusdedit¹.

1. On pourrait faire intervenir ici la critique interne en faveur de l'authenticité des actes grecs. On n'y trouve rien, en effet, qui détonne soit avec le caractère de Photius, soit avec l'attitude, connue par ailleurs, de certains de ses adhérents qui prirent la parole au concile ; aucun anachronisme, aucune invraisemblance. Un faussaire du XII^e et du XIV^e siècle se serait certainement trahi par quelque endroit, comme se trahit celui qui a fabriqué la fameuse lettre de Jean VIII [« Οὐκ ἀγνοεῖν »] à Photius sur le *Filioque*.

4. Le second patriarcat de Photius. La fin du schisme.

Comme nous l'avons déjà dit, le pape Jean VIII, dès le mois d'août 880, avait sanctionné le rétablissement de Photius sur le siège patriarcal, tout en repoussant ce qui s'était fait de contraire à ses volontés au synode de Sainte-Sophie. S'il fallait ajouter foi au dossier antiphotien qui a été publié en appendice aux actes du VIII^e concile œcuménique, le pape serait revenu sur cette première décision, après avoir appris toute la vérité sur le synode. L'Évangile en main, du haut de l'ambon, il aurait déclaré devant le peuple romain assemblé : « Quiconque ne regarde pas Photius comme condamné par le juste jugement de Dieu, ainsi que les saints papes, mes prédécesseurs l'ont proclamé, qu'il soit anathème¹. » L'ensemble des historiens, jusqu'à ces dernières années, a accepté ce témoignage comme véridique et a admis le renouvellement du schisme entre Rome et Constantinople après le synode de Sainte-Sophie. Ce schisme aurait duré sous les successeurs de Jean VIII jusqu'à la réconciliation qui eut lieu sous le pape Jean IX. C'est encore ce que répètent les manuels d'histoire ecclésiastique. Cependant, dès 1895, le P. Lapôte avait fortement ébranlé l'autorité du recueil antiphotien et l'avait récusee pour ce qui regarde l'attitude de Jean VIII². Deux critiques récents, François Dvornik et Venance Grumel l'ont ruiné complètement³. L'auteur du recueil a été pris en flagrant délit de falsification et d'interpolation des documents et même de contradiction avec lui-même. Il n'y a pas eu de schisme nouveau entre les deux Églises sous le second patriarcat de Photius, c'est-à-dire de 880 à 886. Telle est la conclusion à laquelle, sans entente préalable, sont arrivés en même temps les deux érudits dont nous parlons, bien qu'ils diffèrent entre eux sur certains détails.

Une divergence plus importante les sépare, qui a trait à la position prise par le pape Formose (891-896) à l'égard des clercs ordonnés par Photius durant son premier patriarcat. Tandis que Dvornik soutient que ce pape ne changea rien à ce qu'avaient décidé ses prédécesseurs, le P. Grumel formule un avis contraire. D'après lui, Formose, voulant amener à l'union ceux des Ignaciens qui avaient refusé de se rallier aux décisions du synode de Sainte-Sophie et qui, par le fait même, se trouvaient en état de rébellion à la fois contre Rome et contre Constantinople, crut bon de recourir à un compromis. Il exigea que les clercs ordonnés

1. Hardouin, t. V, col. 1140-1141.

2. *L'Europe et le Saint-Siège à l'époque carolingienne. Le pape Jean VIII*, p. 68-69, Paris, 1895.

3. Voir, p. 401, note 1, l'indication des articles de ces auteurs sur la question photienne.

par Photius durant son premier patriarcat se soumettent à un acte public de repentance. Cette mesure ne satisfait point les Ignaciens et mécontenta l'Église officielle, qui rompit de nouveau avec le Saint-Siège. Les raisons apportées par le P. Grumel en faveur de sa thèse, méritent considération. Bien qu'aucune n'entraîne par elle-même la conviction, leur ensemble crée une grande probabilité. Nous nous y rallions d'autant plus volontiers que nous trouvons dans la décision prêtée au pape Formose l'explication de la reprise de la polémique contre la procession du Saint-Esprit *ab utroque* par Photius, durant son second exil. Cette reprise a dû être déterminée par quelque mesure qui l'aura blessé au vif. De là cette profusion d'épithètes violentes et injurieuses à l'adresse des Latins, qui se lisent à chaque page de l'ouvrage intitulé : *La Mystagogie du Saint-Esprit*.

C'est pour une raison semblable, à notre avis, que sous le pontificat du pape Marin I^{er} (882-884), le même Photius écrivit sa *Lettre à Valpert d'Aquilée*, où nous trouvons, sous une forme schématique, tout le contenu de la *Mystagogie du Saint-Esprit*. Car si le pape Marin ne détruisit pas positivement l'œuvre de réconciliation sanctionnée par Jean VIII, il s'abstint, selon toutes les probabilités, d'envoyer sa lettre synodique à Photius¹. Il ne devait pas approuver en son for intérieur l'attitude d'extrême condescendance observée par son prédécesseur à l'égard du condamné du VIII^e concile œcuménique et ne se faisait aucune illusion sur ses dispositions intimes. Photius se vengea non seulement en rouvrant la polémique sur le dogme de la procession du Saint-Esprit, mais aussi en attaquant la légitimité de l'élection de Marin comme pape. Cette élection, en effet, s'était faite en violation du premier canon de Sardique défendant les translations d'évêques d'un siège à un autre. Or, nous l'avons vu, l'une des raisons que Rome avait mises en avant contre Photius, lors de son premier patriarcat, avait pour fondement un canon du même concile de Sardique : celui qui défendait l'élévation des laïcs à l'épiscopat. Pour se justifier, Photius avait prétexté que les canons de Sardique — celui du moins qui était en question — étaient tombés en désuétude en Orient. C'est pourquoi, au synode de Sainte-Sophie, il avait fait décréter que chaque Église devait rester fidèle à ses coutumes particulières. La coutume de l'Église d'Occident était de ne pas tolérer les translations d'évêques. L'élection de Marin, déjà évêque de Cère (ou de Castella), était

1. On déduit cela du silence de Photius à son endroit dans la *Mystagogie du Saint-Esprit*. Après avoir nommé Jean VIII, il passe à Hadrien III. Cf. P. G., t. CII, col. 381. Par la manière dont il s'exprime à cet endroit, Photius paraît faire d'Hadrien III le successeur immédiat de Jean VIII : « Ναὶ δὲ καὶ ὁ μετ'ἐκεῖνον ἱερός Ἀδριανὸς συνοδικῆν ἡμῶν ἐπιστολὴν, ὡς περ ἕως παλαιῶν, ἀναπέμφας... ». Marin, pour lui, ne compte pas.

donc anticanonique. Ce pape, n'ayant pas daigné lui notifier son élection, le patriarche byzantin en contesta la légitimité, non, semble-t-il, directement, mais par la plume de l'empereur Basile¹.

Le successeur de Marin I^{er}, Adrien III (884-885), renoua ostensiblement les relations avec Constantinople en notifiant son élection à Photius, ce qui lui a valu une mention amicale dans la *Mystagogie du Saint-Esprit*. Quant à Étienne V (885-894), il n'eut guère le temps de correspondre avec Photius ; mais nous savons qu'il protesta contre sa seconde déposition par Léon le Sage, en 886 ; d'où il suit qu'il s'en est tenu aux décisions de Jean VIII.

Il nous reste à dire quand disparurent les derniers vestiges du schisme photien. Il est sûr que, si la rupture entre Rome et Constantinople cessa à partir du synode de Sainte-Sophie jusqu'à l'avènement de Formose (894), le schisme intérieur de l'Église byzantine, qui mettait aux prises les derniers Ignaciens demeurés intraitables avec la grosse majorité de l'épiscopat, ralliée à Photius, persévéra encore sous Formose (894-896) et ses quatre successeurs Boniface VI (896), Étienne VI (896-897), Romain (897), Théodore II (897) et ne prit fin que sous le pape Jean IX (898-900). Comme nous l'avons vu, il est fort probable que l'union avec Rome fut de nouveau rompue à partir de Formose. Si l'on admet cette dernière opinion, qui est celle du P. Grumel, il est clair que la réconciliation qui eut lieu sous Jean IX eut une portée générale et pas seulement locale. Quant à la date précise à laquelle cette réconciliation se produisit, nous pensons avec A. Vogt² et le P. Grumel³ que ce fut au printemps ou à l'été de l'année 899, sûrement avant le mois de septembre, date à laquelle un auteur byzantin nous certifie que l'union des Églises était déjà un fait accompli⁴.

1. Nous savons par une réponse d'Étienne V à l'empereur Basile, que celui-ci attaquait la légitimité du pape Marin. Est-il téméraire de supposer que le basileus avait été stylé par Photius ?

2. A. Vogt, *Note sur la chronologie des patriarches de Constantinople aux X^e et XI^e siècles*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXXII, p. 274-278.

3. V. Grumel, *Chronologie des événements du règne de Léon VI (886-912)*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXXV, p. 6-8, 13-17 ; du même, *Regestes du patriarcat de Constantinople*, fasc. II, n. 596, p. 432.

4. Il s'agit du *Klétorologion* de Philothée, inséré dans le *De caerimoniis aulæ byzantinæ* de Constantin Prœphrogénète, P. G., t. CXII, col. 1553-1556. On n'a produit aucune raison plausible de révoquer en doute cette donnée, qui s'accorde, par ailleurs, avec la *Vita Euthymii*, d'après laquelle l'union des Églises eut lieu sous le patriarcat d'Antoine Cauléas (août 893-12 février 901). H. GRÉGOIRE, *Études sur le IX^e siècle*, dans *Byzantion*, t. VIII (1933), p. 540-550, qui fait mourir Antoine Cauléas le 12 février 898, est amené à placer la réconciliation en 897, probablement sous le pontificat d'Étienne VI (896-897).

II. Caractère du schisme photien

Comme nous l'avons dit au début de ce chapitre, ce n'est pas par sa durée, qui a été courte, mais par le caractère spécial qu'il a revêtu, que le schisme photien présente une gravité exceptionnelle parmi les schismes antérieurs à la rupture définitive.

Ce qui le distingue tout d'abord, c'est l'esprit d'agression et d'offensive directe contre l'Église romaine et son chef et contre toute l'Église d'Occident en général. De cette Église Photius, au plus fort de sa révolte, a attaqué non seulement certains rites et certains usages, mais la foi elle-même. Jusque-là les schismes qui avaient séparé l'Orient de l'Occident, avaient été provoqués par les hérésies impériales et, après chaque crise, c'était Rome qui avait dû tendre la main à l'Église byzantine pour la retirer de l'erreur. Avec Photius, les rôles sont renversés. La réputation d'orthodoxie de l'Église romaine est battue en brèche. On attaque même sa primauté, à laquelle on assigne un fondement branlant et que Constantinople essaye de confisquer à son profit. Sans doute, à la fin du VII^e siècle, on avait vu le concile *in Trullo* condamner certains usages de l'Église romaine ; mais il l'avait fait en se posant en assemblée œcuménique légiférant pour l'Église universelle et escomptant l'approbation même du pape. Photius, lui, part en guerre contre l'Occident sur le ton le plus violent et va jusqu'à tenter de juger et de déposer l'évêque de Rome. Voilà qui est nouveau ; voilà qui annonce pour un avenir plus ou moins prochain la rupture définitive entre les deux moitiés de la chrétienté, rupture déjà consommée au point de vue politique depuis la création de l'empire d'Occident.

Par ailleurs, l'histoire du schisme photien, que nous avons résumée à grands traits, peut être comparée à un drame où tous les éléments de discorde signalés au chapitre premier, sont entrés en action pour jouer leur rôle dissolvant.

1. Rôle du césaropapisme.

Il saute aux yeux, tout d'abord, que l'acteur principal, dans toute cette affaire, c'est le césaropapisme. C'est lui qui fournit l'occasion de la rupture en déposant le patriarche Ignace ; lui qui la maintient, lui qui la fait cesser au gré de ses intérêts ou de ses caprices. Photius en appelle au pape, parce que l'empereur le veut. Il se révolte ouvertement et va jusqu'à prononcer en concile la déposition de Nicolas I^{er}, parce qu'il sait que l'empereur est avec lui. Du jour où Basile le Macédonien prend le pouvoir et voit que les agissements de Photius ont séparé l'Église byzantine en deux factions ennemies, il brise le schismatique et se tourne

vers Rome, poussé non par un amour spécial de la papauté, mais pour ramener la paix religieuse dans son empire. Dans ce but, au concile œcuménique de 869-870, il cherche à faire prévaloir les mesures conciliatrices, alors que le pape Adrien II et ses légats veulent avant tout combattre le principe du schisme par l'affirmation éclatante de la primauté romaine et la punition des coupables. L'opposition des deux points de vue se poursuit jusqu'à la mort d'Ignace et au rappel de Photius sur le siège patriarcal. Ce rappel se fait par l'autorité du basileus sans consultation préalable du Saint-Siège, sans considération des multiples condamnations qui pèsent sur le personnage. On met le pape devant le fait accompli, comptant bien qu'il finira par tout ratifier moyennant quelque concession sur la question bulgare et un secours contre les Sarrasins. De 870 à 878, Adrien II et Jean VIII insistent auprès d'Ignace pour lui faire renoncer à la juridiction sur la Bulgarie, le menaçant des sanctions extrêmes en cas de refus. S'aperçoivent-ils qu'au fond Ignace n'est pas libre et qu'il ne peut rien faire sans le consentement du basileus ? C'est pourquoi il s'enferme dans le mutisme, et cette situation excuse, dans une certaine mesure, sa désobéissance, à supposer qu'il ait eu, à part soi, la volonté sincère de satisfaire aux exigences romaines. En 886, Basile mort, nouveau coup de théâtre, dû à l'omnipotence impériale. Photius est de nouveau expulsé du trône patriarcal. Léon VI le remplace par son propre frère Étienne, un enfant de seize ans, qui a reçu le diaconat des mains de Photius. C'est bien le basileus qui gouverne en maître l'Église byzantine, et le pape n'exerce sur elle son autorité et son influence que dans la mesure où le lui permet le César-pape. Faut-il rappeler qu'Ignace lui-même, lors de son premier patriarcat, a été une créature du pouvoir civil et qu'au synode photien de 861, la grande raison que mettent en avant ses ennemis pour le faire déposer par les légats romains, c'est qu'il a été élevé au siège patriarcal par l'autorité séculière, contrairement au 30^e canon des apôtres.

Cette omnipotence du basileus explique aussi la servilité de l'épiscopat byzantin. Sauf quelques partisans résolus de chacun des deux groupes rivaux, le gros des prélats passe d'Ignace à Photius et de Photius à Ignace, de l'union au schisme et du schisme à l'union, au gré de l'autocrate.

2. Photius contre la primauté romaine.

Nous avons donné comme seconde cause du schisme l'ambition des patriarches de Constantinople, qui les a poussés à s'égaliser, dans la mesure du possible, à l'évêque de Rome. Chez Photius, il n'y a eu de prétention à la primauté que durant la période de sa révolte contre Nicolas I^{er}. Avant comme après ce coup d'éclat,

il n'a pas fait difficulté de reconnaître les privilèges de l'Église romaine et même de donner au pape le titre de père. Il est remarquable que dans ses lettres adressées à Rome, il omet de prendre le titre de patriarche œcuménique. Ce titre apparaît, au contraire, dans les suscriptions de ses lettres et écrits polémiques contre les Occidentaux¹. Mais au moment de la crise, il a attaqué la primauté romaine par la plume et surtout par les actes.

Par la plume d'abord : Il nous est parvenu sous son nom deux opuscules, qui ne sont sans doute que des résumés ou des extraits d'écrits plus considérables, où les privilèges du siège romain sont battus en brèche par des arguments sophistiques et des faits empruntés à l'histoire de l'Église. Le premier est intitulé : *A l'adresse de ceux qui disent que Rome est le premier siège*². On cherche d'abord à ruiner les fondements de la primauté romaine par des arguments dans le genre de ceux-ci :

« Si c'est à cause du Coryphée³ que Rome cherche à occuper le premier rang, c'est Byzance qui obtient cette place à cause d'André le Protoclite (= le premier appelé) et l'aîné de Pierre. Il occupa, en effet, le siège de Byzance bien avant que son frère fût évêque de Rome⁴.

« Si vous m'objectez le fameux texte : *Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église*, etc., sachez que ce n'est pas à cause de l'Église qui est à Rome que ces paroles ont été prononcées. Non ; c'est raisonner d'une manière misérable et tout à fait judaïque que de limiter le bienfait divin à certaines régions et à certains endroits, alors que son efficacité doit s'étendre également à toute la terre. Quant à ces mots : *Sur cette pierre*, quel est l'impertinent qui oserait les tourner au profit de l'Église romaine ? Il est manifeste, en effet, qu'ils ont été dits de la pierre de la confession qui a proclamé la divinité du Christ, et par elle, de l'Église universelle répandue par tout l'univers et établie par les enseignements des apôtres. C'est au sujet de cette Église que, suivant la très sainte et vénérable formule de foi que nous réci-

1. Par exemple, dans l'*Encyclique* aux patriarches orientaux (867) ; dans la *Lettre à Valpert d'Aquilée* sur la procession du Saint-Esprit (883-884). Cf. V. GRUMEL, *Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, fasc. I, nos 481, 529, p. 88 et 111.

2. *Πρὸς τοὺς λέγοντας ὅς ἡ Πῶμη πρῶτος θρόνος*. Le texte se trouve dans le *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων* de Rhallis et Potlis, t. IV, p. 409-414, Athènes, 1854, et dans l'édition des *Lettres de Photius*, par J.-N. Valettas, *Φωτίου ἐπιστολαί*, Londres, 1864, p. 567-571.

3. On sait que les Grecs appellent saint Pierre le *Coryphée du chœur apostolique*.

4. On voit le beau raisonnement : André l'emporte sur Pierre, son frère, par trois primautés : la primauté de l'âge, la primauté de l'appel divin, la primauté de la prise de possession du siège. Inutile de dire que cette troisième primauté est une pure légende (voir plus haut, p. 22). La première est une pure supposition et les exégètes pourraient discuter sur la seconde.

tons durant la célébration des saints mystères, ... nous disons : *Je crois en une seule Église catholique et apostolique*. Nous ne disons pas : *en l'Église pétrinienne ou romaine*, comme l'entend l'ignorante vanité romaine...

« Si Rome est le premier siège, parce qu'elle reçut pour évêque le Coryphée, la primauté reviendra plutôt à Antioche. Pierre, en effet, fut évêque d'Antioche avant de l'être de Rome.

« Si c'est à cause du prince des apôtres qu'on décerne à Rome la primauté, il serait beaucoup plus équitable de l'accorder à Jérusalem, à cause de celui qui, le premier, reçut dans cette ville la couronne du martyr... ; à cause du Seigneur et créateur de Pierre et de nous tous, qui s'y offrit lui-même en sacrifice pour le salut du monde¹. »

Photius s'en prend ensuite violemment au concile de Sardique, qui a consacré par ses canons le droit d'appel au siège de Pierre. Il cherche de toute manière à rabaisser son autorité². A l'en croire, le véritable auteur de la primauté romaine fut l'empereur Aurélien, persécuteur des chrétiens, lorsqu'il constitua l'évêque de Rome juge du conflit entre Paul de Samosate et la communauté chrétienne d'Antioche. Voilà, dit notre polémiste, le fondement putride des privilèges romains. S'il est vrai qu'il est tout à fait déplacé et honteux de faire intervenir les païens dans les affaires de l'Église, c'est à peine si Rome obtiendra, de ce chef, le dernier rang³. D'ailleurs, ajoute-t-il, comment des disciples du Christ, comment des chrétiens dignes de ce nom, comment surtout des élus du sacerdoce peuvent-ils entrer en contestation au sujet de la primauté ? Que ferons-nous donc de la maxime évangélique : *Que celui qui voudra être le premier parmi nous se fasse votre serviteur* ?

Notre polémiste n'a garde d'oublier le 3^e canon des 150 Pères de Constantinople et le 28^e canon de Chalcedoine pour confirmer

1. Le croirait-on ? Photius n'a pas la paternité de pareils arguments. On les trouve déjà chez le philosophe monophysite Jean Philoponos, au VI^e siècle, dans un ouvrage dirigé contre le concile de Chalcedoine, dont Michel le Syrien nous a conservé quelques extraits dans sa *Chronique*, I VIII, c. XIII, ed. Chabot traduction, t. II, p. 101-102 ; ce qui ruine l'argumentation du P. M. Gordillo contre l'attribution de l'opuscule à Photius. Cf. *Orientalia christiana periodica*, t. VI (1940), p. 5-39.

2. Photius avait des raisons particulières de détester le concile de Sardique. Il se souvenait que le pape Nicolas avait fait valoir contre lui le décret de ce concile sur la promotion des laïcs à l'épiscopat et que le patriarche Ignace en avait appelé au pape en vertu des canons du même concile.

3. En parlant de la sorte, Photius voulait sans doute rendre au pape Nicolas I^{er} la monnaie de sa pièce. Dans plusieurs de ses lettres, et notamment en écrivant aux Bulgares, le pape avait déclaré que l'évêque de Constantinople avait obtenu le titre de patriarche plus par la faveur des empereurs qu'en vertu de raisons plausibles : *favore principum potius quam ratione patriarcha ejus pontifex appellatus est. Responsa ad consulta Bulgarorum*, P. L., t. CXIX, 1012. Cf. *Epist. ad Michaelem imperatorem, ibid.*, col. 949.

sa thèse de l'origine purement humaine de la primauté de l'évêque de Rome. De ces canons il a dû déduire, par voie de conséquence logique, la théorie de la translation de la primauté de l'ancienne Rome à la nouvelle, dont parlait l'empereur Michel dans sa lettre de l'année 865 au pape Nicolas I^{er} et que celui-ci réfuta si magistralement dans sa réponse¹.

En dernier lieu, il va chercher dans l'histoire de l'Église certains faits qui paraissent justifier sa conduite et tourner au désavantage de l'Église romaine et de son chef. C'est souvent, dit-il, que les évêques de Rome ont attaqué sans raison les pontifes de Dieu, sans arriver à leur porter grand préjudice. Tout ce qu'ils y ont gagné a été de se couvrir eux-mêmes de honte. Ainsi Flavien d'Antioche réussit à changer en amitié l'irraisonnable hostilité des Romains. Ceux-ci eurent beau ne pas reconnaître Euphémios et Macédonius II, patriarches de Constantinople. Cela n'empêche pas que leur mémoire soit célébrée dans toute l'Église à cause des glorieux combats qu'ils ont soutenus². La protection du pape Innocent I^{er} ne servit de rien à saint Jean Chrysostome, tandis qu'Atticus rétablit le nom de celui-ci dans les diptyques sacrés en dépit de l'opposition de l'évêque d'Alexandrie. C'est qu'un évêque a toujours plus d'autorité que les autres pour régler les affaires qui regardent son propre siège. Plusieurs évêques byzantins ont déposé leurs précédésseurs et il ne manque pas d'exemples, dans l'histoire ecclésiastique, d'un seul siège occupé en même temps par deux évêques dont l'un, déposé injustement, eut l'autre pour successeur, ce qui n'empêche pas l'Église de les

1. Cette théorie est mentionnée expressément par le pape Nicolas parmi les griefs élevés par les empereurs byzantins contre l'Église romaine : « Gloriantur atque perhibent, quando de romana urbe imperatores sunt translati, tunc et primatum romanæ sedis ad constantinopolitanam Ecclesiam transmigrasse et cum dignitatibus regni etiam Ecclesiæ romanæ privilegia translata fuisse, ita ut ejusdem invasor Ecclesiæ etiam ipse in suis scriptis archiepiscopum atque universalem patriarcham seipsum appellet. » *Epistola ad Hincmarum cæterosque episcopos in regno Caroli constitutos*. P. L., t. CXXI, col. 1155-1157.

2. Ces deux patriarches restèrent en dehors de la communion romaine, parce que, tout en adhérant au concile de Chalcédoine, ils refusèrent obstinément de rayer le nom d'Acace dans les diptyques. Les circonstances difficiles dans lesquelles ils se trouvaient diminuent leur culpabilité sans la faire disparaître entièrement. Remarquons d'ailleurs qu'ils reconnurent tous les deux la primauté romaine et qu'ils moururent en exil pour la foi de Chalcédoine. C'est ce qui explique qu'ils aient été honorés comme saints dans l'Église orientale. Lorsque Anastase voulut obliger Macédonius II à anathématiser le concile de Chalcédoine, celui-ci répondit qu'il ne pouvait le faire en dehors d'un concile œcuménique présidé par l'évêque de Rome. *Theophanis chronographia ad annum 502*, P. G., t. CVIII, col. 360. Photius se garde bien de dire qu'en 519, lorsque prit fin le schisme d'Acace, les légats du pape Hormisdas firent effacer des diptyques les noms d'Acace, de Fravitas, d'Euphémios et de Macédonius II et que les prélats orientaux reconnurent publiquement la primauté et l'infaillibilité de l'Église romaine en apposant leur signature au bas du célèbre formulaire dont nous avons parlé ci-dessus, p. 73.

reconnaître et de les honorer tous les deux. Ainsi Nectaire déposa Maxime le Cynique ; Anatole déposa son consécrateur, Dioscore. Maxime de Jérusalem, déposé par les Ariens, eut pour successeur Cyrille, alors suspect d'hérésie, qui fut déposé à son tour par les hérétiques. Cependant l'Église honore d'un honneur égal Maxime et Cyrille.

C'est à des faits analogues qu'est consacré le second opuscule antiromain : *Conclusions et preuves évidentes tirées des écrits conciliaires et historiques touchant les évêques et d'autres questions canoniques*¹. L'énoncé seul des questions élucidées manifeste le but poursuivi par l'auteur. La première est ainsi conçue : *En quoi les Romains se sont-ils manifestement conduits d'une manière déraisonnable ?* La seconde n'est pas moins suggestive : *Quels sont les patriarches légitimes que les évêques de Rome n'ont pas reconnus, sans que ce rejet inconsidéré leur ait porté le moindre préjudice ?* Et l'on cite de nouveau, avec le cas de Flavien d'Antioche, celui des patriarches Euphémios et Macédonius II. Il semble que c'est en se reportant à des exemples de ce genre que Photius s'est tranquilisé sur son cas de patriarche déposé et excommunié par Rome. Dans la sentence qui l'a frappé il a toujours vu une injustice. C'est pourquoi il n'a jamais consenti à faire la moindre amende honorable pour la conduite qu'il tint durant son premier patriarcat.

Cette conduite fut une véritable négation en acte de la primauté romaine. En prenant l'initiative de convoquer un concile œcuménique pour juger le pape Nicolas, en recevant contre lui des appels venus de l'Occident et en allant jusqu'à prononcer contre lui une sentence de déposition, il a bien usurpé, en fait, la primauté. Sans doute, il a voulu s'entourer des autres patriarches pour donner à son geste une portée œcuménique. Mais on voit tout ce qu'implique une pareille démarche : supériorité du concile œcuménique sur le pape ; possibilité de constituer sans lui une assemblée de ce genre ; négation aussi de son infaillibilité, car, au conciliabule de 867, on condamna comme une hérésie la doctrine de la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils. Quant à la manière dont l'autorité du pape fut amoindrie et plus ou moins tournée en dérision au synode de Sainte-Sophie de 879-880, nous l'avons déjà fait ressortir plus haut.

3. Le réveil des passions ethniques.

L'élément de division constitué par les antipathies ethniques n'a pas manqué de faire sentir son influence au cours des événements qui nous occupent. Ces antipathies, Photius tout le premier

1. Συναγωγὰὶ καὶ ἀποδείξεις ἀκριβεῖς συναλεγμέναι ἐκ τῶν συνοδικῶν καὶ ἱστορικῶν γραφῶν περὶ ἐπισκόπων καὶ μητροπολιτῶν καὶ λοιπῶν ἐτέρων ἀναγκαίων ζητημάτων, P. G., t. CIV, col. 1219-1232.

s'est chargé de les réveiller et de dire son mépris pour les barbares d'Occident. Nous avons vu comment il s'exprimait au début de son *Encyclique aux patriarches orientaux*, sur le compte des missionnaires romains de Bulgarie « sortis des ténèbres de l'Occident ». A un moine sicilien appelé Marc il écrivait un jour : « Comme tu es originaire de l'Occident, quoi d'étonnant qu'on ne trouve aucune sagesse ni dans tes paroles, ni dans ta conduite¹ ? » Il n'est pas plus aimable dans la *Mystagogie du Saint-Esprit*. Il y apostrophe les Latins en ces termes : « Considérez, ô aveugles ; prêtez l'oreille, ô sourds qui êtes assis à l'ombre des ténèbres de l'Occident hérétique². » Car pour lui l'Occident est le pays de l'hérésie.

Les Occidentaux, de leur côté, continuent de dire que la patrie des hérésies est l'Orient et par Orientaux ils entendent surtout les Grecs. Le pape Jean VIII ne se gêne pas pour en avertir les Bulgares : « Nous sommes attristés et nous gémissons, écrit-il au roi Boris, à la pensée que, si vous suivez les Grecs, dont l'habitude est de tomber dans le schisme et l'hérésie, vous serez exposés à rouler avec eux dans l'abîme de l'erreur... Détourne-toi donc des Grecs, fils très cher, car ils ont un goût inné pour la sophistique et sont passés maîtres en ruse et en fourberie. Prenez garde, vous autres Bulgares, qu'il ne vous arrive ce qui est arrivé à la nation des Goths³. »

La conversion des Bulgares vint justement faire revivre, au même moment, cette autre source de discorde que fut la constitution des patriarchats, avec leurs limites territoriales déterminées. Il eût certes mieux valu pour l'évêque de Rome de n'être pas catalogué parmi les patriarches, car, à la longue, le patriarche, aux yeux des Orientaux, fit oublier le primat. Dépouillée de sa juridiction patriarcale sur l'ancien Illyricum oriental par le décret de Léon l'Isaurien, l'Église romaine ne manquait pas une occasion de réclamer aux basileis byzantins la restitution des provinces ecclésiastiques perdues. En répondant à l'empereur Michel III, en 860, le pape Nicolas I^{er}, n'avait eu garde d'omettre une pareille démarche, et quand la question bulgare vint bientôt après sur le tapis, on mit en avant les anciens droits pour évincer les Byzantins. Mais en se basant sur les anciennes limites territoriales, ceux-ci pouvaient contester le bien-fondé des réclamations romaines. Aussi bien cette question de la juridiction sur la Bulgarie empoisonna-t-elle les relations des deux Églises, au moment même où se scellait la réconciliation, au concile œcuménique de Constantinople de 869-870. Nous avons vu que l'Église romaine n'y gagna rien, malgré une victoire purement théorique, remportée au synode photien de Sainte-Sophie.

1. P. G., t. CII, col. 888.

2. *Mystagogie du Saint-Esprit*, 81. P. G., t. CII, col. 365.

3. *Epist.* 108, *ad Michaellem regem Bulgarorum*. P. L., t. CXXV, col. 758-759. JAFFÉ, *Regesta pont. rom.*, n. 3130.

4. L'ignorance réciproque et la diversité des rites et des usages.

Dans l'histoire du schisme photien, apparaissent également dans un vif relief les graves inconvénients nés de l'ignorance et de l'incompréhension dans lesquelles, depuis longtemps, Occidentaux et Byzantins vivaient les uns par rapport aux autres, ainsi que de la diversité des rites et de la discipline dans les deux Églises. Chacune d'elles avait sa vie autonome et l'on n'entrait en relations qu'en de rares circonstances. Le grand obstacle à la compréhension mutuelle était toujours la diversité des langues. Cet obstacle, il ne semble pas qu'on ait cherché sérieusement, ni d'un côté, ni de l'autre, à le surmonter. Il n'y avait même plus, en plein IX^e siècle, ces agents de liaison qu'on appelait les apocrisiaires, dont le rôle d'informateurs eût été si nécessaire au moment de la crise qui détermina la déposition d'Ignace et l'élévation de Photius. Aussi, voyez les résultats : Il faut à la curie romaine de longs délais pour avoir une connaissance exacte des causes qui sont déférées à son jugement. L'appel de Grégoire Asbestas traîne sous trois pontificats. Il s'est produit en 847, tout au début du patriarcat d'Ignace, et la question n'est pas encore complètement vidée en 858. On en est encore à convoquer les intéressés pour instruire le procès définitif. Mêmes lenteurs interminables pour l'affaire de Photius. Lorsque intervient une première sentence romaine qui paraît définitive, il y a déjà cinq ans que Photius est installé sur le trône patriarcal. Tous ces retards sont motivés par l'absence d'information suffisante. Cette information est-elle complète, au moment où le concile romain de 863 se prononce enfin d'une manière catégorique ? On est amené à en douter, lorsqu'on voit le pape, en 865, revenir sur la chose jugée et citer de nouveau les deux parties à son tribunal pour une nouvelle enquête. A moins que, devant les menaces et la rébellion ouverte du basileus et de son protégé, il ne se soit aperçu après coup qu'en employant la manière forte, il avait entrepris plus qu'il ne pouvait, son autorité, à Byzance, n'étant plus assez forte pour s'imposer.

On paraît aussi oublier à Rome la véritable situation de l'Église byzantine par rapport à l'Église occidentale sur le terrain canonique. Dans ses lettres sur l'affaire de Photius, il n'est pas rare que le pape saint Nicolas et son secrétaire Anastase le Bibliothécaire fassent appel aux décrétales des papes pour relever les illégalités dont Photius s'est rendu coupable. Or, l'Église byzantine ignore totalement cette source du droit canonique. Même pour les sources qui sont communes, les divergences de détail ne manquent pas. C'est le cas, par exemple, pour les canons de Nicée et de Sardique, dont quelques-uns étaient déjà tombés plus ou moins en désuétude dans l'Église byzantine. Photius n'était pas

tout à fait dans son tort, lorsque, pour se défendre, il prétendait que les canons de Sardique, certains du moins, n'étaient plus observés en Orient¹. Mais lui-même, après sa révolte, tombe dans la même inconséquence à l'égard des Occidentaux, lorsque, se basant sur le concile *in Trullo* et les synodes locaux approuvés par lui, il leur reproche de violer les décrets de ces conciles, que la discipline romaine et latine ignore ou même repousse expressément. C'est en vertu de cette législation purement byzantine que, dans son Encyclique aux Orientaux, il attaque violemment le célibat des clercs tel qu'il était pratiqué en Occident conformément aux décrétales papales, le jeûne des samedis de carême et l'usage des œufs et du laitage durant la première semaine du même carême. Il se méprend aussi, peut-être volontairement, sur la véritable portée du geste des évêques latins reconfirmant les néophytes bulgares déjà oints du chrême par les prêtres byzantins. Quant aux quatre autres griefs d'ordre liturgique et coutumier portés à la charge des missionnaires romains de Bulgarie sinon directement par lui, du moins par ses envoyés, à savoir : l'offrande d'un agneau sur l'autel, le jour de Pâques, à la manière des Juifs, la prétendue confection du chrême latin avec de l'eau de rivière, la promotion *per saltum* d'un simple diacre à l'épiscopat et la coutume des clercs romains de se raser la barbe, ils relèvent soit de la calomnie, soit de l'ignorance, soit de la même intransigeance outrancière qui ne peut supporter un usage différent de celui de son Église particulière².

La vraie solution sur ces divergences canoniques et rituelles était évidemment la tolérance réciproque, du moment que, depuis de longs siècles, on avait laissé s'implanter la diversité des liturgies et des usages. Cette solution, Photius avait assez de bon sens et de largeur d'esprit pour l'apercevoir. Il l'avait lui-même explicitement formulée dans sa seconde lettre au pape Nicolas, lorsque, faisant allusion à ces sortes de différences entre les deux Églises, il avait expressément mentionné le jeûne du samedi, la question du célibat ecclésiastique, le port de la barbe par les clercs, la promotion immédiate d'un simple diacre à l'épiscopat, comme choses de soi indifférentes et ne devant pas amener de schisme dans

1. Au IX^e siècle, les translations d'évêques se pratiquaient couramment à Byzance, en dépit du 15^e canon de Nicée et du premier de Sardique, tandis qu'en Occident on observait encore strictement ce point. Le premier exemple de translation fut justement celle du pape Marin. Il faut reconnaître aussi que, sur la promotion des laïcs à l'épiscopat, également défendue par le concile de Sardique, l'Église byzantine s'était assez souvent permis des exceptions.

2. Il n'y a pas trace de ces quatre griefs dans les écrits qui nous restent de Photius ; mais ils sont signalés par le pape Nicolas dans sa lettre aux évêques du royaume de Charles le Chauve. On les trouvait formulés dans les documents byzantins apportés de Bulgarie par les légats. Comme nous le disons, les deux derniers avaient déjà été rangés par Photius parmi les coutumes indifférentes.

l'Église¹. S'il se départit bientôt de cette tolérance, ce fut dans un accès de colère². Mais il faut lui savoir gré d'être revenu à la sagesse au synode de Sainte-Sophie et d'avoir désavoué alors ce qu'il avait écrit sur ces sortes de divergences dans l'Encyclique aux Orientaux, en faisant approuver le décret suivant, que les collections canoniques postérieures se sont malheureusement gardées de retenir : « Chaque siège observe certaines coutumes anciennes, qui lui ont été transmises par la tradition, et il ne faut point entrer en contestation et en litige à ce sujet. L'Église romaine se conforme à ses usages particuliers, et cela convient. De son côté, l'Église de Constantinople conserve aussi ses coutumes qu'elle tient d'une antique tradition. Les sièges orientaux en font autant³. » C'est la même solution qu'on a adoptée, chaque fois que, dans la suite, il a été question de rétablir l'union des Églises.

5. La question dogmatique de la procession du Saint-Esprit.

Photius ne s'est pas contenté, au moment de sa rupture violente avec Rome, d'exploiter les divergences rituelles et disciplinaires qui existaient entre les deux Églises. Sa polémique a porté aussi sur la question dogmatique de la procession du Saint-

1. P. G., t. CII, col. 604-605.

2. On sait que cet accès se produisit après l'expulsion des missionnaires byzantins de Bulgarie et leur remplacement par des missionnaires romains. Il est possible que Photius ait connu la longue réponse du pape Nicolas aux 106 questions du roi Boris. Dans ce document, le pape est amené à exposer au roi des Bulgares une foule de divergences rituelles et coutumières existant entre la pratique de l'Église latine et celle de l'Église byzantine. Plusieurs usages de celle-ci sont évidemment critiqués et repoussés, puisqu'il s'agit de faire adopter par les Bulgares la pratique latine. Le pape dit, par exemple, que les cérémonies extérieures du mariage n'ont pas l'importance que leur donnent les Grecs, attendu que le mariage consiste essentiellement dans le consentement des époux ; il déclare permises les secondes noces, critique la coutume grecque qui interdit les bains le mercredi et le vendredi, jours de pénitence, blâme le mariage des prêtres. Les vieux préceptes noachiques sur le sang et les viandes étouffées n'obligent pas les chrétiens ; la communion n'est pas interdite en carême et l'abstention des œuvres serviles ne s'impose pas le samedi. Il ne faut pas trop s'étonner que Photius ait critiqué certains usages de l'Église latine. Mais alors que le pape Nicolas expose *pacifiquement* la diversité des usages entre les Églises, Photius parle sur le ton de la colère et de l'injure et cherche des prétextes pour légitimer son schisme. On aperçoit quand même les inconvénients que présentait pour l'apostolat auprès des nations infidèles la diversité des rites et de la discipline entre les Églises d'Occident et celles d'Orient, surtout quand un peuple comme le peuple bulgare passait brusquement d'un régime à l'autre. Il ne faut pas oublier que la grande majorité des fidèles de tout pays est portée à considérer comme un bloc tout ce qui a trait à la religion, à mettre tout sur le même plan, et éprouve beaucoup de difficulté à faire la discrimination nécessaire entre l'accessoire et le principal.

3. Hardouin, *op. cit.*, t. VI, col. 312.

Esprit. Nous avons signalé plus haut¹ la différence de point de vue et de formule entre les Pères grecs et les Pères latins sur cette question. Alors que la plupart des Grecs ont dit que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, la plupart des Latins ont enseigné qu'il procède du Père et du Fils comme d'un seul principe. La doctrine est, au fond, la même ; mais la formule grecque a l'avantage de mettre en relief le rôle primordial du Père dans l'épanouissement de la vie divine et de montrer que le Fils est en quelque façon dépendant du Père dans l'acte unique par lequel ils produisent le Saint-Esprit. Son danger est d'insinuer que le Fils ne serait qu'un instrument inerte, un transmetteur purement passif de l'acte vital par lequel le Père produirait seul le Saint-Esprit, alors qu'en réalité l'acte spirateur, dont le terme est la personne du Saint-Esprit, est le fait du Père et du Fils ne faisant plus qu'un, ne se distinguant plus l'un de l'autre comme Père et comme Fils, mais constituant un seul principe, *un seul Dieu spirateur*. De même, dit excellemment saint Augustin, que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un seul Dieu créateur, de même le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit, un seul spirateur, selon le terme employé par saint Thomas. Dans la réalité, le Saint-Esprit ne procède pas plus du Père que du Fils, puisqu'ils ne font qu'un dans l'acte vital par lequel ils le produisent, et c'est le point de vue qu'exprime la formule latine : *du Père et du Fils, ou des deux (ab utroque)*. Celle-ci, pourtant a l'inconvénient de suggérer que le Père et le Fils seraient comme deux principes distincts et indépendants de la troisième personne. Pour corriger l'une et l'autre formule et exprimer, autant que faire se peut en langage humain, le mystère insondable, saint Augustin a trouvé les mots justes. Il déclare que le Saint-Esprit procède sans doute du Père et du Fils comme d'un seul principe — et donc également de l'un et de l'autre — mais qu'il procède *premièrement, originellement* du Père, en tant que le Père est le premier, le principe primordial d'où part l'expansion de la vie trinitaire, et qu'il communique au Fils le pouvoir qu'il possède par lui-même de faire jaillir éternellement l'Esprit. Photius n'a pas compris la formule latine ; il l'a entendue à contresens, accusant les Latins de donner deux principes au Saint-Esprit, ce qu'ils n'ont jamais dit. Par ailleurs, il a ignoré la continuité et l'unanimité de la tradition latine sur cette question. Chose plus grave : la polémique l'a entraîné dans une véritable hérésie, qui contredit aussi bien la doctrine des Pères grecs que celle des Pères latins. D'après lui, le Saint-Esprit procède du Père seul et le Fils n'a aucune part à l'acte spirateur. Si la spéculation trinitaire des Pères grecs peut se représenter par une ligne droite dont le Fils occupe le milieu, le Père et le Saint-Esprit les deux bouts ; si celle des Latins est figurée par un

1. Voir p. 44.

triangle équilatéral, le diagramme photien est un angle dont le Père tient le sommet. Dans cette conception, le Père seul est principe ; le Fils et le Saint-Esprit ne sont unis entre eux par aucune communication vitale. C'est le schisme introduit dans la Trinité en même temps que dans l'Église.

Telle est la nouveauté hérétique dont Photius est le père. Et ce n'a pas été chez lui une vue passagère. Il est revenu à trois reprises sur cette question, en apportant chaque fois de nouveaux développements à sa pensée. Si, sur les divergences canoniques et rituelles, il a chanté la palinodie et a renoncé finalement à ces controverses puérides, sur la procession du Saint-Esprit du Père seul il n'a pas varié. Par ses écrits antérieurs à l'encyclique aux patriarches orientaux, on peut sans doute établir qu'il a d'abord partagé la doctrine commune de l'Église grecque sur la procession du Saint-Esprit du Père par le Fils. Mais une fois que son attention a été attirée sur la formule latine par les rapports de ses missionnaires en Bulgarie, il a conçu sa théorie hétérodoxe pour mieux marquer son opposition à la doctrine latine. Toute sa polémique, du reste, est négative et vise moins à établir sa thèse qu'à ruiner celle de ses adversaires, dont il dénature la véritable pensée. Il n'est pas possible qu'il ne se soit pas aperçu de l'opposition de sa formule : *du Père seul*, avec la formule des Pères grecs : *du Père par le Fils*. Mais cette considération ne l'a pas arrêté. Il s'est contenté de garder un silence absolu sur la doctrine des Pères grecs et leur formule, prétextant, à la fin de son dernier ouvrage, intitulé *La Mystagogie du Saint-Esprit*, qu'il n'avait pas ses livres sous la main. Il a ainsi laissé à ses disciples la tâche ingrate de démontrer que procéder du Père par le Fils, équivaut à procéder du Père seul. On sait à quoi ont abouti les efforts de cette polémique millénaire : à bouleverser le sens de toutes les prépositions grecques, à inventer une dizaine d'explications contradictoires de l'expression « par le Fils », à reconnaître finalement, avec bon nombre de théologiens russes contemporains, que Photius a fait œuvre de novateur, et qu'il n'existe pas de divergence fondamentale entre les Pères orientaux et les Pères occidentaux sur la procession du Saint-Esprit¹. C'est la solution même du concile de Florence dans le décret d'union.

Si Photius n'a pas varié sur cette question, à partir de 867, il a cependant gardé sur ce point le silence complet, lorsqu'il s'est agi pour lui de faire reconnaître par le pape Jean VIII son second patriarcat. Comme nous l'avons montré plus haut, il n'a été aucunement question de la procession du Saint-Esprit au synode

1. Sur la doctrine de Photius et les opinions divergentes de ses disciples, voir notre monographie : *De processione Spiritus Sancti ex fontibus Revelationis et secundum Orientales dissidentes (Lateranum. Nova series, a. II, 3-4)*, Rome, 1936, et le t. II de notre *Theologia dissidentium orientalium*, Paris, 1933.

de Sainte-Sophie. C'est bien à tort aussi qu'on a voulu voir une attaque indirecte contre l'addition du mot *Filioque* au symbole dans la défense, portée aux deux dernières sessions de ce synode, de composer une formule de foi autre que le nicéno-constantinopolitain et d'y pratiquer des additions ou des suppressions. On ne peut établir, en effet, que Photius ait jamais songé, dans ses écrits sur la procession du Saint-Esprit, à l'addition du mot *Filioque*, telle qu'elle était reçue de son temps dans la plupart des Églises d'Occident. Il paraît bien avoir ignoré son existence, malgré l'opinion contraire universellement répandue depuis longtemps. Ce qui a fait croire qu'il l'avait connue, c'est le passage de l'encyclopédie aux Orientaux où il reproche aux missionnaires romains de Bulgarie de *falsifier le symbole de la foi par des raisonnements mensongers et des explications frauduleuses*¹. Mais l'on sait que, suivant l'usage romain d'alors, ces missionnaires devaient réciter le symbole sans l'addition, et encore ne le récitaient-ils pas à la messe. Photius ne peut donc faire allusion qu'à des explications catéchistiques. C'est toujours la doctrine exprimée par le *Filioque*, et non le *Filioque* lui-même, qu'il vise dans ses écrits polémiques.

6. Photius père du schisme.

Ce détail, du reste, n'importe guère. C'est par ses attaques contre la doctrine que Photius a surtout servi la cause du schisme, au point de pouvoir en être appelé avec quelque raison le véritable père. Et cette cause, il l'a servie moins de son vivant qu'après sa mort, lorsque fut consommée la séparation néfaste. De son vivant, on ne fit guère attention, ni à Byzance, ni en Occident, à sa trouvaille hérétique. On n'en parla ni au VIII^e concile œcu-

1. « νόθους λογιόμοις καὶ παρεγγράπτους λόγους τὸ σύμβολον κιβδηλεύειν ἐπεχείρησαν. » *Epist. ad orientales thronos*, 8, P. G., t. CII, col. 725 CD. L'expression *παρεγγράπτους λόγους* pourrait faire songer à l'addition du *Filioque*. Mais s'il s'était agi d'une addition proprement dite, Photius aurait parlé d'une manière moins vague et eût employé le mot *προσθήκη* ou *πρόθεσις*. En fait, les missionnaires romains ne faisaient aucune addition à la formule du symbole, mais en expliquant l'article sur le Saint-Esprit, ils exposaient la doctrine catholique sur la procession du Saint-Esprit conformément à la formule latine. C'est pourquoi le mot *λόγους*, venant après *λογισμοῖς*, doit signifier *explications, discours*, et non *mots*. On remarquera que Photius n'a pas employé le terme *ῥήμασιν*, qui serait le terme propre, si l'on voulait parler de mots ajoutés à une formule écrite. L'adjectif *παρεγγράπτους* peut aussi faire songer à des additions à la lettre de l'Écriture sous forme d'explications, car l'on sait que Photius met continuellement en avant le passage de l'Évangile : *Spiritus qui a Patre procedit*. Voir notre article : *Photius et l'addition du mot « Filioque » au symbole. Origine de la controverse sur cette question*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. xxviii (1939), p. 369-385. Nous ne trouvons aucun argument convaincant contre notre explication dans l'article récent du P. Grumel, *Le décret du synode photien de 879-880 sur le symbole de foi*, dans les *Echos d'Orient*, t. XXXVII (1938), p. 357-372.

ménique, ni au synode de Sainte-Sophie, ni à la réconciliation finale, en 899. Dénoncée par le pape Nicolas I^{er} aux évêques francs, la nouvelle hérésie fut réfutée par quelques-uns d'entre eux, sans qu'ils aient connu les écrits de son auteur. Le silence se fit bientôt autour de cette question, de part et d'autre, et nous verrons qu'on l'avait complètement oubliée lorsque Michel Cérulaire commença son offensive contre l'Église latine. Mais une fois le schisme consommé, les écrits photiens furent l'arsenal où allèrent puiser les polémistes pour éterniser une controverse dont ils firent le grand rempart du schisme. On y recourt encore de nos jours, bien que l'axe de la polémique ait été déplacé.

Ainsi donc Photius a exploité à fond, à un moment donné, ce que nous avons appelé la matière du schisme, les nids à querelle provenant de la diversité des rites et des usages ou des formules dogmatiques. Il a inauguré la controverse agressive contre l'Occident et a donné le ton aux polémistes de l'avenir. Il leur a fourni en même temps un ample recueil de raisonnements sophistiques sur les deux principales questions derrière lesquelles s'est abrité, depuis son origine jusqu'à nos jours, le schisme byzantin, à savoir la procession du Saint-Esprit et la primauté romaine. C'est pour cela que le schisme qui porte son nom, se présente, dans la perspective de l'histoire, comme particulièrement grave et méritait que nous nous y arrêtions assez longuement.

III. La primauté romaine à Byzance dans la seconde moitié du IX^e siècle. L'orthodoxie de l'apôtre des Slaves, saint Méthode.

En racontant brièvement les événements relatifs au schisme photien et en parlant de la polémique antiromaine de Photius, nous avons pu constater que le prestige de la papauté à Byzance sortait de la crise plutôt diminué que grandi. Au concile œcuménique de 869-870, le Saint-Siège avait, sans doute, obtenu réparation suffisante pour l'attentat perpétré contre lui par le pseudo-concile œcuménique de 867. Photius et ses partisans avaient été solennellement déposés et excommuniés, et toutes les décisions romaines portées contre eux approuvées et exécutées. On disait même, dans le deuxième canon du concile, qu'en libellant leurs sentences contre les schismatiques, les papes Nicolas I^{er} et Adrien II avaient agi comme les supérieurs légitimes auxquels tout le monde, dans l'Église, devait obéir et qu'on les reconnaissait comme *les organes du Saint-Esprit*¹. Les évêques byzan-

1. « τὸν μακαριώτατον πάπαν Νικόλαον ὡς ὄργανον τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἔχοντες καὶ τὸν ἐκείνου διαδοχὸν τὸν ἀγιώτατον πάπαν Ἀδριανόν. » Mansi, t. XVI, col. 400 ; cf. col. 160.

tins, avant d'être admis aux séances, avaient dû signer un formulaire reproduisant les termes mêmes de celui qu'autrefois le pape Hormisdas avait imposé aux Orientaux à la fin du schisme d'Acace et par lequel ils se soumettaient à l'autorité souveraine de l'Église romaine, dans laquelle la foi s'est toujours conservée intègre et immaculée. De même, le canon XXI^e avait réprimé l'audace des pamphlétaires qui avaient mené contre le Saint-Siège une campagne de diffamation : « Si quelqu'un, y lisait-on, à l'exemple de Photius et de Dioscore, poussait l'audace jusqu'à lancer des injures, soit par écrit, soit de vive voix, contre la chaire de Pierre, le prince des apôtres, qu'il encoure la même condamnation qu'eux. Et si, au sein d'un concile œcuménique, il s'élève quelque litige où l'Église romaine est en cause, il est permis de demander des éclaircissements avec la déférence et le respect qui conviennent ; il faut ensuite recevoir la solution donnée. C'est le moyen de se faire du bien à soi-même ou de procurer celui des autres ; mais il ne faut pas attaquer avec insolence les pontifes de l'ancienne Rome¹. » Au cours des sessions, le titre d'œcuménique (*pontifex, papa universalis*) avait été réservé à l'évêque de Rome, tandis qu'Ignace s'était appelé simplement évêque de Constantinople et avait rendu à la primauté romaine de droit divin le magnifique témoignage que nous avons rapporté plus haut² et qui eut les honneurs de la lecture publique à la troisième session.

Tout cela était fort bien. Mais il faut constater, hélas ! que les déclarations écrites ou verbales des prélats byzantins ne passèrent pas toujours dans leurs actes. Un incident tristement suggestif se produisit à la fin du concile, après la signature des actes. La liasse des formulaires d'obédience ou de satisfaction au pape signés par les évêques grecs fut dérobée aux légats romains, en leur absence, par les gens que l'empereur avait mis à leur service, et cela à la demande expresse des intéressés et avec la connivence du basileus. L'affaire faillit mal tourner. Les légats protestèrent énergiquement ; le basileus se fâcha. Il finit quand même par restituer les papiers enlevés, en disant que s'il s'était adressé au pape pour rétablir la paix religieuse dans son empire, c'était bien parce qu'il le considérait comme l'arbitre des affaires ecclésiastiques³. Nous avons vu également la petite comédie organisée, à la fin du concile, au détriment des réclamations romaines sur la Bulgarie, la résistance opiniâtre d'Ignace aux injonctions des papes sur cette même question bulgare, les dérisions du synode

1. Mansi, t. XVI, col. 406 ; cf. col. 174. Nous traduisons le texte grec du canon, qui n'est qu'un abrégé.

2. Voir plus haut, p. 90.

3. *Ego ut magistrum ecclesiasticorum negotiorum sedem apostolicam adii.* Mansi, loc. cit., col. 29.

de Sainte-Sophie à l'adresse du Saint-Siège et la rébellion ouverte des Ignaciens obstinés contre la politique de conciliation pratiquée par Jean VIII. Par ailleurs, la lecture des actes du huitième concile œcuménique nous révèle certaines déclarations assez inquiétantes sur la théorie de la pentarchie ecclésiastique. C'est ainsi qu'Élie, représentant du patriarcat de Jérusalem, tout en reconnaissant explicitement la primauté romaine, attribua au Saint-Esprit la création des sièges patriarcaux pour faire disparaître les scandales de l'Église de Dieu. Métrophane de Smyrne parla aussi des cinq grands luminaires placés par le Seigneur au milieu de l'Église pour l'éclairer, et l'empereur Basile affirma à plusieurs reprises que les décisions des cinq patriarches sont irréfragables et infaillibles. Plus explicites encore sur l'origine divine de la pentarchie furent les paroles du patrice Baanès, directeur laïc du concile : « Dieu, dit-il, a constitué l'Église en cinq patriarcats et il a déclaré dans les évangiles qu'étant les têtes de l'Église, ils ne sauraient jamais défaillir complètement. Que signifient, en effet, ces mots : *Les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle*, sinon qu'au cas où deux tombent, on peut recourir aux trois autres ; si trois font défection, on s'adresse aux deux qui restent ; et si par hasard quatre chancellent, l'unique qui persévère dans l'union avec la tête, le Christ notre Dieu, relève le reste du corps de l'Église¹ » ? Baanès ne nous dit pas quel est cet unique qui reste debout alors que les quatre autres tombent. Il a l'air d'insinuer que ce peut être n'importe lequel des cinq. C'est par cette voie insidieuse de l'égalité des patriarches, non encore clairement formulée mais vaguement sous-entendue, que sera minée sourdement, dans la période suivante, l'autorité souveraine et universelle de l'évêque de Rome, qualifié de patriarche de l'Occident.

L'année même où Photius fut déposé par le pape Nicolas (avril 863), les deux frères Cyrille et Méthode quittaient Constantinople pour aller évangéliser la Moravie. Le roi de ce pays, Ratislav, dès 860, s'était adressé à Rome pour avoir des missionnaires ; mais l'on n'avait point satisfait à sa demande, sans doute parce qu'on manquait de prêtres connaissant la langue slave. C'est pourquoi, dès le début de 863, il s'était tourné vers Byzance. Photius et l'empereur Michel III lui dépêchèrent les deux frères, Cyrille et Méthode, deux Slaves de Macédoine, bien connus dans la capitale byzantine. Cyrille surtout, nommé Constantin dans le siècle, s'était fait une réputation de science. Il avait été l'un

1. *Posuit Deus Ecclesiam suam in quinque patriarchiis et definit evangelii suis ut nunquam aliquando penitus deficiant... Quando duo ceciderint, currunt ad tria ; cum tria ceciderint, currunt ad duo ; cum vero quatuor forte ceciderint, unum quod permanet in omnium capite Christo Deo nostro revocat iterum reliquum corpus Ecclesie.* Mansi, t. XVI, col. 140-141.

des plus brillants élèves de Photius et on le surnommait le *Philosophe*. En 861, les deux frères avaient déjà été chargés d'une mission auprès des Khazares, mission plus diplomatique que religieuse, dont ils s'étaient acquittés à la satisfaction générale. En Moravie, il s'agissait d'initier tout un peuple nouveau à la foi chrétienne. Pour réussir dans cette tâche, Cyrille vit la nécessité de parler aux Moraves leur langue maternelle, qui était la langue slave. Mais cette langue n'avait encore ni alphabet ni littérature. C'est alors que le missionnaire byzantin composa l'alphabet slave dit *glagolitique* pour rendre les divers sons et les nuances de la langue slavonne. En cette langue il traduisit d'abord les livres liturgiques les plus nécessaires, et en premier lieu, le missel. On reconnaît généralement de nos jours que les deux missionnaires suivirent, pour l'essentiel, non le rite byzantin mais le rite latin, que des prêtres occidentaux avaient précédemment introduit en Moravie ; mais pour ce qui regarde la discipline et les usages, ils firent de larges emprunts à la règle byzantine¹. Dans l'ensemble, la nouvelle liturgie slavonne était donc composite et présentait un caractère marqué d'innovation. Pour les Occidentaux, et spécialement pour le clergé allemand voisin, la grande innovation consistait surtout dans l'usage de la langue slavonne en place du latin. C'est ce qui ne tarda pas à attirer des difficultés aux nouveaux missionnaires.

Quand ceux-ci partirent de Constantinople, la rupture n'était pas encore consommée entre Rome et Byzance à propos de l'affaire photienne, mais elle était bien près de l'être. Elle se produisit à peu près au temps où les deux frères arrivèrent en Moravie (printemps de 863). Furent-ils tenus au courant des événements ? On ne sait. Ce qui est sûr, c'est que, à l'automne de l'année 867, un peu avant sa mort, survenue le 13 novembre de cette année, le pape Nicolas les manda à Rome, au moment où ils se trouvaient à Venise. Déjà, à ce moment, Photius n'était plus patriarche. Dans son Encyclique aux Orientaux, lancée quelques mois auparavant, le patriarche intrus avait gardé le silence sur la mission de Moravie, alors qu'il avait fait grand cas d'une mission envoyée en Russie, sans parler de l'évangélisation de la Bulgarie. C'est sans doute parce qu'il savait l'attachement des deux apôtres des Slaves au Saint-Siège ; peut-être aussi, parce qu'il était sans nouvelle de leur apostolat et qu'il les considérait comme travaillant dans un champ étranger à son rayon et ressortissant au patriarcat romain. La raison pour laquelle le pape avait mandé les deux frères à Rome, paraît avoir été de s'informer sur leur activité

1. Voir F. DVORNIK, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX^e siècle*, Paris, 1926, p. 169 et suiv. Voir aussi du même : *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prague, 1933.

missionnaire et sur l'introduction de la langue slavonne dans la liturgie, que commençaient à leur reprocher certains Latins. Quand ils arrivèrent dans la Ville éternelle, Nicolas I^{er} était mort depuis plus d'un an. Son successeur Adrien II les reçut avec grand honneur et, après s'être renseigné sur leur œuvre en Moravie, l'approuva pleinement. Il dut évidemment les mettre au courant des dernières événements survenus entre Rome et Constantinople, leur communiquer les pamphlets de Photius contre la primauté romaine, les actes de son pseudo-concile œcuménique de 867, les lettres du pape Nicolas sur l'affaire photienne. Les deux frères furent ainsi mis au courant du point de vue romain, au moment même où se faisaient les préparatifs du VIII^e concile œcuménique. Nul doute qu'ils n'aient pris contact avec les nombreux monastères grecs de la ville, tous dévoués au Saint-Siège.

Sur ces entrefaites, Cyrille mourut et fut enterré à l'église Saint-Clément avec grande solennité. Resté seul, Méthode se vit bientôt investi par le pape d'une grave mission. Devant les premières démarches des peuples slaves vers le christianisme, Adrien II vit dans l'initiative des deux missionnaires byzantins un événement providentiel à exploiter, pour attirer les nouveaux venus dans l'orbite romaine et les arracher à l'emprise byzantine. C'est pourquoi il résolut de faire revivre l'ancienne métropole de Sirmium et de grouper autour d'elle tous les Slaves. Méthode fut consacré par lui archevêque de Pannonie avec le titre de légat du Saint-Siège pour les Slaves. Ce projet grandiose fut malheureusement anéanti tant par les événements politiques survenus en Orient que par l'hostilité néfaste du clergé allemand, qui, à la mort de saint Méthode (885), employa tous les moyens, même la fraude littéraire, pour anéantir son œuvre. De l'année 870, date de son ordination épiscopale, à sa mort en 885, l'apôtre des Slaves eut à souffrir toutes sortes de tracasseries et de persécutions. Il eut beau se justifier pleinement devant le pape Jean VIII, recevoir de lui un brevet d'orthodoxie et une nouvelle approbation de ses innovations liturgiques ; ses ennemis ne désarmèrent pas.

Sa réputation d'orthodoxie a même été attaquée après sa mort et dans un passé récent. On a surtout exploité contre lui un voyage qu'il fit à Constantinople vers 881, alors que Photius occupait pour la seconde fois le siège de Constantinople. Il aurait accepté la communion du patriarche excommunié par Rome, après le synode de Sainte-Sophie. Mais une pareille accusation tombe d'elle-même, depuis qu'il est établi que le second patriarche de Photius a été reconnu par Rome et n'a été l'objet d'aucune condamnation positive. Par ailleurs, on a récemment mis à jour un magnifique témoignage de sa foi en la primauté de droit

divin de l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre. Ce témoignage mérite d'être rapporté ici. Publié dès 1897 par le canoniste russe A. Pavlov¹, il a échappé au public occidental et catholique jusqu'en 1918, date à laquelle nous en avons donné une traduction dans la revue italienne *Il Bessarione*². Saint Méthode l'inséra dans la traduction slavonne de la collection canonique connue chez les Byzantins sous le nom de *Nomocanon des cinquante titres*, attribué à Jean III le Scholastique, patriarche de Constantinople (565-577). Cette collection contenait un article spécial sur les privilèges du patriarcat de Constantinople. Parmi les pièces rangées sous cette rubrique, on trouvait le fameux 28^e canon de Chalcédoine, suivi d'une scholie anonyme ainsi conçue :

« Il faut savoir que les Pères donnèrent le second rang à l'Église de Constantinople parce qu'alors l'ancienne Rome était aussi capitale de l'empire. Si donc, comme l'affirme ce saint concile, les Pères ont accordé la primauté à l'ancienne Rome à cause de son rang de capitale, maintenant que, par la bienveillance de Dieu, Constantinople est l'unique capitale, c'est elle qui, à juste titre, possède le premier rang³. »

Voilà ce que lisait saint Méthode dans l'exemplaire du nomocanon des cinquante titres qu'il traduisit en slavon sur la fin de l'année 884, quelques mois avant sa mort. Il n'omit ni le texte du 28^e canon, ni le bref commentaire qu'on vient de lire ; mais catholique comme il l'était, il ne pouvait laisser passer sans protestation une pareille énormité théologique et la transcrire sans mot dire. Il répondit au scholiaste grec par la note suivante, qui constitue une magistrale réfutation de la théorie de la translation de la primauté de l'ancienne Rome à la nouvelle :

« Il faut savoir que ce décret (le 28^e canon de Chalcédoine) ne fut pas accepté par le bienheureux pape Léon, qui occupait alors le siège de l'ancienne Rome. Il n'approuva pas sur ce point le saint concile de Chalcédoine, mais il écrivit au concile qu'il ne pouvait accepter pareille nouveauté, machinée par le douteux Anatole, alors évêque de Constantinople. Aussi bien, quelques évêques présents au concile refusèrent de souscrire à ce canon. Et il n'est pas vrai, comme l'affirme ce canon, que les saints Pères ont accordé la primauté à l'ancienne Rome parce qu'elle était la capitale de l'empire ; mais c'est d'en-haut et dès l'origine

1. A. PAVLOV, *Un article grec anonyme sur les privilèges du siège patriarcal de Constantinople et sa traduction paléoslave avec deux importants compléments*, dans la revue byzantine russe, *Vizantiiskii Vremennik*, t. IV (1897), p. 143-154.

2. *Le plus ancien recueil canonique slave et la primauté du pape, Bessarione*, 1918, t. XXXIV, p. 46-55.

3. A. PAVLOV, *loc. cit.*, p. 149-150.

que, par la grâce divine, cette primauté a été constituée. C'est à cause du degré de sa foi que Pierre, le plus élevé des apôtres, a entendu ces paroles de la bouche même de Notre-Seigneur Jésus-Christ : *Pierre, m'aimes-tu ? Pais mes brebis*. C'est pourquoi il possède parmi les hiérarques le rang prééminent et le premier siège. Car si, comme l'affirme la décision précitée, c'est parce qu'elle était capitale que l'ancienne Rome possède la primauté, c'est évidemment Constantinople, actuellement capitale de l'empire, qui a hérité de cet honneur. Mais tout le monde sait que, bien que les empereurs aient siégé à Milan et à Ravenne et que leurs palais s'y trouvent jusqu'à nos jours, ces villes n'ont pas reçu pour cela la primauté, car la dignité et la prééminence de l'ordre sacerdotal n'ont pas été établies par la faveur du pouvoir civil, mais par le choix divin et l'autorité apostolique. Si donc les saints Pères, voulant honorer la ville de Jérusalem à cause du Roi des rois, Notre-Seigneur Jésus-Christ, et de sa passion digne de toutes louanges, lui confirmèrent bien le rang de métropole, mais ne lui donnèrent pas les privilèges patriarcaux, parce qu'il ne leur était pas possible de changer les bornes fixées par les prédicateurs de la vraie foi, comment serait-il possible, à cause d'un empereur terrestre, de déplacer les dons divins et les privilèges apostoliques et d'introduire des innovations dans les prescriptions de la foi immaculée ? C'est pourquoi les privilèges de l'ancienne Rome sont inamovibles jusqu'à la fin. Parce que son évêque préside à toutes les Églises, il n'est pas obligé, à cause de cette primauté, de se rendre aux saints conciles œcuméniques ; mais, sans sa participation manifestée par l'envoi de quelques légats, tout concile œcuménique est inexistant, et c'est lui-même qui tient la première place dans le concile. Si quelqu'un veut nier la vérité de ce que nous avançons, qu'il se réfère aux lettres du même très saint pape Léon à Marcien, à Pulchérie de pieuse mémoire et aussi à l'évêque de Constantinople déjà nommé, Anatole, et il sera convaincu qu'il en est bien ainsi¹. »

Le texte paléoslave de ce passage est parvenu jusqu'à nous par deux manuscrits relativement récents, puisque l'un date du xv^e siècle, et l'autre du xvi^e ; mais, de l'avis des meilleurs slavistes, il appartient bien au slavon primitif de l'époque cyrillo-méthodienne. Les hypothèses les plus diverses ont été émises, en ces dernières années, sur sa véritable origine. Avons-nous, dans ce morceau, la traduction d'un texte grec antérieur à saint Méthode, que celui-ci lisait dans l'exemplaire qu'il traduisait ; ou bien l'apôtre des Slaves en est-il lui-même l'auteur ? Les deux thèses ont trouvé des partisans, et pour chacune d'elle il y a des

1. A. PAVLOV, *art. cit.*, p. 150-152.

variétés. L'opinion la plus probable nous paraît encore être celle qui attribue à saint Méthode la paternité du passage, à moins qu'on ne préfère dire avec F. Grivec dernière manière, que saint Cyrille le rédigea d'abord en grec, lors de son passage à Rome en 869, et que son frère le rendit plus tard en slavon¹. Ce qui paraît incontestable, c'est que le morceau décèle une influence romaine très marquée. On y trouve, en effet, des allusions évidentes aux lettres de saint Léon le Grand, de saint Gélase et même à la magistrale réponse de saint Nicolas I^{er} à l'empereur Michel III sur l'origine et la nature des privilèges du Siège romain. Lors de leur séjour à Rome, les deux apôtres des Slaves ont dû se documenter aux sources romaines sur l'origine divine des privilèges du Saint-Siège, que Photius et l'empereur Michel venaient de battre en brèche par leur théorie de la translation de la primauté de l'ancienne Rome à la nouvelle. Lors de son ordination à Rome par le pape Adrien II, Méthode avait reconnu explicitement la primauté romaine tant par la récitation de la profession de foi qui faisait partie de la cérémonie que par la promesse d'obéissance au pape, également prescrite en la circonstance². Quoi d'étonnant qu'il ait énergiquement protesté tant contre la teneur même du 28^e canon que contre la note anonyme le commentant et en déduisant logiquement la théorie hérétique de la translation de la primauté³ ?

Au demeurant, la question de savoir si saint Méthode a fait œuvre originale, ou s'il a été simple traducteur, reste pour nous secondaire. L'important, c'est que l'apôtre des Slaves ait inséré le passage dans le recueil canonique qu'il livrait à ses enfants spirituels. Or, le fait de cette insertion est incontestable et il est gros de conséquences. Il dissipe définitivement les nuages qui ont pu envelopper, aux yeux de certains historiens, le catholicisme des dernières années de saint Méthode, déjà suffisamment

1. Sur la littérature intéressant le catholicisme des deux apôtres les Slaves en général et le texte du premier nomocanon slave en particulier, voir l'étude récente, vraiment exhaustive, de Dom Thomas Curent, *Studia quaestionem de primatu Ecclesiae saeculo IX illustrantia* dans les *Acta Academiae Velehradensis*, t. XIII (1937), p. 179-213, 269-297 et t. XIV (1938), p. 1-18. On y trouvera exposées et discutées avec sérénité et compétence les diverses hypothèses qui se sont formées autour des textes canoniques paléoslaves publiés par Pavlov.

2. La profession de foi de l'ordination épiscopale était contenue dans le *Liber diurnus romanorum pontificum*. Sous le titre de *Indiculus episcopi*, on y trouvait le texte de la promesse d'obéissance au pape. Voir Thomas Curent, *loc. cit.*, t. XIII, p. 182-183.

3. Il est permis de supposer que l'exemplaire grec du nomocanon traduit par saint Méthode, était récent et datait sans doute du premier patriarcat de Photius, alors que fut mise en avant, pour la première fois, semble-t-il, la théorie du transfert de la primauté. Méthode l'aura rapporté de Constantinople avec d'autres livres, lors de son dernier voyage dans cette ville en 881-882.

garanti par les lettres du pape Jean VIII¹. Il montre aussi qu'en dépit du schisme et des sophismes par lesquels il chercha un moment à se justifier, les Byzantins de la fin du IX^e siècle reconnaissent encore dans l'évêque de Rome le primat souverain de l'Église universelle. Quant aux chrétiens slaves, à quelque confession qu'ils appartiennent de nos jours, ils ne peuvent douter des véritables sentiments de leur premier apôtre sur la question fondamentale de la primauté romaine.

1. Il s'agit, en particulier, de la *Lettre à Sventopulch*, de juin 880, et de celle qui fut adressée à Méthode lui-même, le 23 mars 881. On peut faire valoir en faveur de l'orthodoxie du saint et de celle de ses disciples 1^o la traduction slavonne du *Tu es Petrus* par saint Cyrille, où *super hanc petram* est rendu par *ná sem pétré*, qui indique l'application directe à la personne de Pierre ; 2^o l'identification du pape et de Pierre, selon une tradition chère à saint Théodore Studite, dans la *Vita Methodii* ; 3^o l'emploi fréquent, dans les Vies des deux saints, du mot *Apostolicus* pour désigner le pape ; encore une réminiscence de saint Théodore ; 4^o l'énumération, dans la *Vita Methodii*, des conciles œcuméniques, présentés comme les instruments du pape pour condamner les hérétiques avec le concours des empereurs. Ces conciles ne sont qu'au nombre de six, l'œcuménicité du VII^e concile étant encore contestée non seulement en Occident, mais aussi en Orient, Cf. Th. KURENT, *loc. cit.*, t. XIII, p. 183-207 ; DVOBNIK, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, p. 306-308.

CHAPITRE IV

De Photius à Michel Cérulaire

I. Coup d'œil d'ensemble sur cette période.

A première vue, la période qui va de la fin du schisme photien au patriarcat de Michel Cérulaire (1043), ne paraît guère différer de la période précédente. C'est toujours, entre les deux Églises, cette union assez lâche, coupée de temps en temps par des ruptures, à laquelle on était habitué depuis plusieurs siècles. Des griefs soulevés par Photius contre la foi et les usages de l'Église latine, tout vestige paraît effacé. Mis à part un opuscule de Nicéas de Byzance, dit le Philosophe, et une homélie de Léon le Sage, qui sont comme un dernier écho de la polémique photienne sur la procession du Saint-Esprit, on ne trouve sur cette question aucune trace de dispute¹. S'il y a eu des scissions momentanées, elles ont eu d'autres causes. Écrivant au tsar de Bulgarie, Pierre (927-969), le patriarche œcuménique Théophylacte (933-956) témoigne de l'unité de foi qui existait alors entre Rome et les patriarcats d'Orient : « Anathème, dit-il, à qui ne partage pas la foi de la sainte Église catholique de Dieu, qui est à Rome, à Constantinople, à Alexandrie, à Antioche et dans la Ville sainte et jusqu'aux extrémités du monde². »

À y regarder de près, cependant, on s'aperçoit que l'esprit de schisme a fait, durant ces cent-cinquante ans, des progrès décisifs. Plus que dans la période précédente, l'Église byzantine vit de sa vie propre et autonome sans aucun lien apparent de subordination vis-à-vis de l'Église romaine. Sauf en deux ou trois circonstances plutôt malheureuses, les papes n'interviennent pas dans les affaires intérieures de cette Église. Et comment interviendraient-ils, alors qu'ils ne font que passer sur le Siègre

1. D'après certains historiens, les patriarches Sisinnius II (996-998) et Sergius II (1001-1019) auraient publié de nouveau, chacun pour sa part et en son nom propre, la fameuse encyclique de Photius adressée, en 867, aux patriarches d'Orient, en y faisant quelques suppressions. Le P. V. Grumel a récemment démontré que pareille affirmation était dénuée de tout fondement. Voir *Échos d'Orient*, t. XXXIV (1935), p. 129-138 ; du même : *Les Régestes du patriarcat de Constantinople*, t. I, fasc. 2, 1936, p. 238-239 (n^{os} 814 et 820).

2. Grumel, *Régestes*, loc. cit., p. 223-224, n. 789.

apostolique, faits et défaits ou massacrés par les factions ? Plusieurs, sans nul doute, n'ont même pas eu le temps d'annoncer leur élection aux patriarches d'Orient. Alors que de 901 à 1059, on ne compte que quinze patriarches de Constantinople, pendant la même période, une quarantaine de papes se succèdent sur le siège de saint Pierre. Et si l'on regarde non plus le nombre mais la qualité des titulaires, on doit reconnaître que la balance penche aussi du côté de Byzance¹. Ici et là, c'est sans doute le césaropapisme qui domine ; mais, sous ce rapport encore, le sort de Constantinople est plus enviable que celui de Rome. Le patriarche de Constantinople, qui se qualifie toujours d'œcuménique, gouverne, sous la haute surveillance du basileus, toutes les Églises de l'empire et fait sentir son influence souveraine sur les autres patriarchats orientaux, qui ne sont plus que l'ombre d'eux-mêmes. Tout comme le pape de Rome, et sans doute plus souvent que lui durant cette période, il se prononce en maître sur les questions intéressantes la foi, la liturgie et la discipline². Il fait même plier parfois le basileus à ses volontés. Au IX^e siècle, la papauté conservait encore en Orient des fils dévoués, des défenseurs zélés de sa primauté, prompts à en appeler à son autorité souveraine pour réprimer les abus : nous voulons parler des moines, dont l'influence a toujours été grande dans l'Église byzantine. Aux X^e et XI^e siècles, leur voix se tait devant la décadence lamentable du Siège apostolique, en attendant qu'elle se fasse hostile. A cette hostilité la question des rites dans l'Italie méridionale, reconquise par Basile I^{er} sur les Sarrasins et les Lombards et peuplée de moines grecs, commence déjà à fournir un aliment.

Ajoutons que les tendances schismatiques se fortifient aussi, par suite des luttes politiques qui ne chôment guère entre Occidentaux et Byzantins, tandis que les antipathies de race s'avivent à mesure que les rapports deviennent plus fréquents³.

1. Constantinople, durant cette période, ne connaît guère qu'un patriarche scandaleux, Théophylacte, fils du basileus Romain Lécapène, intronisé alors qu'il n'avait que seize ans (933-956). A Rome, les scandales sont plus nombreux et tout aussi criants.

2. Nombreux sont, en particulier, les décrets patriarcaux sur le droit matrimonial. Voir Grumel, *op. cit.*, fasc. II, p. 231-235, 243, 249, 258-262, nos 804, 805, 807, 812, 822, 824, 834, 844-849.

3. Sur les griefs réciproques des Latins contre les Grecs, et des Grecs contre les Latins, à cette époque, on peut lire la curieuse relation de Luitprand, évêque de Crémone, sur son ambassade auprès de Nicéphore Phocas, en 968. Il était allé à Constantinople, envoyé par l'empereur d'Allemagne, Otton I^{er}, pour négocier une alliance avec Nicéphore Phocas et demander la main de la jeune Théophano, fille de Romain II, pour le fils d'Otton. Les négociations n'aboutirent pas, et il fallut attendre l'année 972 pour voir se réaliser, à Rome même, ce projet de mariage. En un style fort pittoresque, l'évêque de Crémone raconte, non sans déclamation et exagération, ses entretiens avec le basileus et la manière dont on le traita. On y entend Nicéphore se considérer encore comme le souverain légitime de l'Italie, traiter d'usurpateurs les Lombards

Sur la fin du X^e siècle, un grave événement se produit, qui intéresse grandement toute la chrétienté : Le kniaze Vladimir se convertit au christianisme avec ses Russes. Rome et Constantinople se disputent quelque temps l'influence sur les nouveaux convertis. Les Latins paraissent d'abord l'emporter. Mais après la mort de Iaroslav (1054), à une date non encore précisée, la métropole de Kiev est rattachée au patriarcat œcuménique. L'empire bulgare ayant déjà expiré sous les coups de Basile II et étant devenu une province byzantine (1018), c'est la plus grande partie de la famille slave qui échappe ainsi à la tutelle religieuse du pontife romain et ne tardera pas à se séparer de lui en suivant l'exemple de Byzance.

Après cet aperçu général, donnons d'abord quelques détails sur les relations entre les deux Églises durant cette période.

II. Les relations entre les deux Églises.

Les derniers vestiges du schisme photien étaient à peine effacés, qu'une nouvelle affaire, presque en tout semblable à la première, mit aux prises l'ancienne Rome et la nouvelle et détermina au sein de l'Église byzantine un schisme intérieur qui se prolongea jusqu'à la fin du X^e siècle. Il s'agit de l'affaire des quatrièmes noces de l'empereur Léon VI, dit le Sage (886-912).

Après trois mariages inféconds, Léon voulut faire ratifier par l'Église sa quatrième union avec une concubine, qui lui avait enfin donné un héritier. Il n'ignorait pas qu'il avait déjà eu besoin d'indulgence pour ses troisièmes nocess¹. Comment pourrait-il

et autres Barbares qui ont osé s'emparer de ce pays, et refuser le titre de basileus à l'empereur Otton, qui n'est pour lui qu'un vulgaire *ῥήξ*. Quant à Luitprand, il parle sans ménagement des Grecs, de ces *Romains*, *Ρωμαῖοι*, qui ont laissé Rome tomber sous la domination des courtisanes : « Nous autres Lombards, dit-il, Saxons, Francs, Lorrains, Suèves, Burgondes, nous avons pour les *Romains* (entendez les Byzantins) un tel mépris que, dans notre colère contre nos ennemis, nous ne trouvons pas de pire injure à leur lancer que celle de *Romain*. Ce nom résume pour nous le comble de l'ignominie, de la lâcheté, de l'avarice, de la luxure, du mensonge et de tous les vices ». Au patriarche Polyeucte, qui le plaisante sur la théologie des Saxons, il répond : « C'est vous autres Grecs qui avez inventé toutes les hérésies. C'est chez vous qu'elles ont prospéré ; et c'est nous, Occidentaux, qui les avons jugulées. » Voir la *Legatio ad Nicephorum Phocam*, P. L., t. CXXXVI, col. 909-938, et *Monumenta Germaniæ historica*, SS., III. On n'a pas de peine à comprendre qu'un pareil diplomate n'ait pas eu beaucoup de succès à la cour raffinée de Byzance. Un peu plus tard, le chroniqueur Raoul Glabert se montre plus juste pour les Grecs et ne fait pas difficulté de reconnaître que, de son temps, les règles de la discipline ecclésiastique sont mieux observées en Orient qu'en Occident. *Historiæ*, éd. Prou, t. I, c. 1.

1. Lui-même, dans sa *Novelle XC^e*, avait étendu aux troisièmes nocess une loi de son père, Basile I^{er}, frappant de nullité la *tétragamie*, en faisant valoir ce considérant que « les brutes elles-mêmes, en grand nombre du moins, quand elles ont perdu leur femelle, se résignent au veuvage ».

obtenir, sans provoquer trop de scandale et de résistance parmi le clergé byzantin, la reconnaissance de son quatrième mariage ? Il n'aperçut qu'une solution : En appeler à l'autorité des cinq patriarches et surtout à celle du premier de tous, l'évêque de Rome. Le patriarche de Constantinople, Nicolas le Mystique, vit d'assez mauvais œil ce recours au pape et aux autres patriarches. Ne pouvait-il pas lui-même, de sa propre autorité, accorder la dispense en question ? C'est ce qu'il fit savoir au basileus, envers lequel il s'était montré jusque-là fort accommodant¹ : « Ce qu'a fait saint Athanase pour les troisièmes noces, dit-il, ne le pourrais-je pas pour les quatrièmes ? Je n'ai pas besoin pour cela d'attendre l'arrivée des Romains². » Et il promit de recevoir solennellement Léon à l'église, quand il se présenterait.

Nicolas se montrait si condescendant envers le souverain, parce qu'il avait à se faire pardonner sa fuite, lors de l'attentat dont le basileus avait été l'objet dans l'église de saint Mocius (11 mai 903), et surtout sa complicité dans la révolte d'Andronic Doucas. Quand il faisait la promesse dont nous venons de parler, il pensait que l'empereur avait tout oublié. Mais il apprit bientôt qu'il n'en était rien et que Léon n'attendait que la ratification de son mariage par les patriarches, pour lui tenter un procès de lèse-majesté et le faire déposer. Aussitôt le prélat, plein d'indulgence et tout porté à l'économie, se changea en farouche défenseur des saints canons. Léon s'aperçut bientôt à ses dépens que s'il pouvait compter sur le consentement de quatre patriarches à son projet, il trouverait un opposant irréductible en la personne du cinquième, de Nicolas lui-même. S'étant présenté à Sainte-Sophie à la Noël de 906, et encore à l'Épiphanie de 907, il se vit fermer l'entrée du sanctuaire et relégué dans la partie de l'église réservée aux pénitents publics.

Il dévora l'humiliation, mais ne tarda pas à perdre patience. En février 907, alors que les légats du pape et des patriarches orientaux n'étaient pas encore arrivés, il fit appréhender Nicolas et l'exila dans un monastère. Prévoyant l'orage, le patriarche s'était attaché les métropolitains par un pacte écrit, en vertu duquel ils s'engageaient, sous peine d'anathème et d'interdit perpétuel, de ne jamais céder à l'empereur dans l'affaire de la *tétragamic*³.

1. C'est ainsi qu'il avait fait réciter à Sainte-Sophie, sept jours durant, par sept prêtres, des prières propitiatoires pour obtenir à la concubine Zoé une heureuse délivrance, et lui-même avait béni la future mère. Puis, quand l'enfant, le futur Constantin VII, fut né, il le baptisa de ses propres mains, malgré l'opposition de quelques métropolitains. Chaque jour, il rapportait à l'empereur ce que les métropolitains disaient sur son compte. Ces détails sont fournis par la *Vita Euthymii*, c. xi, éditée par C. de Boor, Berlin, 1888. Ce document a fait connaître sous un jour nouveau l'histoire de toute cette affaire.

2. *Vita Euthymii*, c. xi, 19-24. éd. de Boor, Berlin, 1888.

3. *Ibid.*, c. XLIII-XLIV, LI ; Grumel, *op. cit.*, n. 611, p. 140.

Pour réduire leur résistance, l'empereur commença par les isoler. Il réussit bientôt à convaincre plusieurs d'entre eux de la complicité de Nicolas dans la révolte d'Andronic Doucas¹. Le bloc de la résistance une fois entamé, Nicolas se rendit compte qu'il avait perdu la partie. Il consentit alors à se retirer et écrivit coup sur coup trois lettres de démission².

On lui donna pour successeur un saint moine du nom d'Euthyme, depuis longtemps confesseur de l'empereur. Euthyme se montra bien plus rigide sur certains points que son prédécesseur³ ; mais il eut la sagesse de se ranger à l'avis du pape et des autres patriarches sur la question du quatrième mariage de Léon. Du point de vue dogmatique, en effet, rien ne s'opposait à ce mariage. La tétragamic n'est pas défendue par le droit divin, et le droit canon de l'Église latine en reconnaît la légitimité. Du reste, en cette affaire, le pape et les patriarches ne visèrent pas à bouleverser la législation de l'Église byzantine, mais simplement à accorder une dispense, à *user d'économie*, comme disent les Grecs, dans un cas particulier.

Il semble que l'affaire aurait dû s'arrêter là ; mais il n'en fut rien. Tous les prélats byzantins ne s'étaient pas ralliés à la solution des patriarches. Un certain nombre d'entre eux avaient refusé de reconnaître l'élection d'Euthyme et faisaient schisme. Après la mort de Léon VI, son frère Alexandre, qui lui succéda, n'eut rien de plus pressé que d'exiler Euthyme et de rappeler Nicolas. Et comme Euthyme refusait de donner sa démission, on exerça sur lui les pires violences et on le dégrada. Puis Nicolas fit sentir le poids de sa vengeance aux métropolitains qui l'avaient abandonné et avaient communiqué avec Euthyme, malgré le pacte qu'ils avaient signé au sujet de la tétragamic. Il les excommunia et les déposa ainsi que les clercs qui avaient été ordonnés par Euthyme. Une autre sentence de portée générale atteignait tous ceux qui avaient approuvé le quatrième mariage de Léon. Le pape, comme les autres, tombait sous l'anathème. Son nom fut rayé des diptyques. Ce qui s'était produit sous le premier patriarcat de Photius se renouvelait : Le schisme avec l'Église romaine, compliqué d'un schisme intérieur, allait troubler pour plusieurs années l'Église byzantine.

1. La chose lui était facile, puisqu'il avait en main le billet que Nicolas avait envoyé à Andronic pour l'assurer de sa sympathie.

2. Grumel, *op. cit.*, nos 612, 613, 614, p. 141-142. Dans la troisième lettre, adressée aux métropolitains, il écrit : « Je renonce au trône patriarcal, préférant ma paix à la vanité humaine, et ma sécurité aux embarras des affaires humaines. »

3. C'est ainsi qu'il déposa le prêtre Thomas, qui avait béni le quatrième mariage de l'empereur sans l'assentiment du synode, ce que Nicolas n'avait pas osé faire ; et qu'il refusa de proclamer l'impératrice Zoé *Augusta* à l'église, malgré les instances réitérées et les menaces de celle-ci : ce à quoi Nicolas, remonté sur le trône patriarcal, finit par consentir.

Le nouveau Photius essaya d'abord de faire plier l'Église romaine. Dès 912, à peine réinstallé sur le trône patriarcal, il écrivit au pape Anastase III et à ses évêques une lettre arrogante où, après avoir justifié sa conduite sur toute la ligne, il parle de l'iniquité des légats romains, qui l'ont condamné sans entendre aucun des siens. « Descendant ensuite dans le fond du débat, il traite la tétragamie de fornication, blâme vivement et raille les Romains d'admettre, au nom de saint Paul cette multiple succession de mariages, proteste que ce n'est point honorer la couronne impériale, mais plutôt l'avilir que de condescendre à la volonté du souverain sur ce point, s'élève contre le droit de dispense revendiqué à ce sujet par le pontife romain, car la dispense a pour but de délivrer du péché et non de le faire commettre, et la tétragamie est un péché, une fornication et pis encore, et rien n'en peut changer la nature. Nicolas avertit enfin le pape de prendre garde au déshonneur qui reviendrait aux Romains d'avoir introduit, pour plaire à un empereur, les quatrièmes noces dans l'Église et lui demande d'anathématiser les auteurs du scandale, à l'exception toutefois de l'empereur et du pape Serge, le premier, parce qu'à ses derniers moments il a demandé et obtenu son pardon et lui a rendu à lui, Nicolas, son troupeau¹, le second, parce qu'il a comparu devant le pontife suprême pour rendre compte de sa gestion. Quant aux autres qui survivent, le pape doit les condamner. Instruit par cette lettre et celle de l'empereur Alexandre, que porte le magistros de celui-ci, il proscriera ce qui s'est fait et n'aurait pas dû se faire, et fera revivre l'antique gloire de l'Église romaine qui, plus que l'Église de Constantinople, a été souillée par les prévaricateurs². »

Il va sans dire que cette mise en demeure outrecuidante demeura sans réponse. Nicolas n'en persista pas moins pendant plusieurs années, d'abord par des intermédiaires, puis, à partir de juillet 920, par des lettres directement adressées au pape Jean X (914-928), à demander l'envoi de légats « pour condamner les quatrièmes noces conformément au dogme commun des chrétiens », moyennant quoi le nom du pape serait remis dans les diptyques de Sainte-Sophie et la concorde entre les deux Églises rétablie³. Mais le pape fit la sourde oreille jusqu'au jour où le patriarche byzantin, dans une dernière lettre, écrite dans la seconde moitié de l'année 922, cessa de poser des conditions, se contentant de solliciter de Sa Sainteté l'envoi de légats pour achever de rétablir la paix dans l'Église de Constantinople⁴ et lui annonçant l'envoi

1. On se demande comment Nicolas a pu écrire cela, alors que c'est Alexandre, le successeur de Léon, qui a déposé Euthyme.

2. Grumel, *op. cit.*, n. 635, p. 151.

3. Voir Grumel, *op. cit.*, nos 671, 675, 696, 697, 701, 711.

4. Comme nous l'avons déjà dit, le schisme avec Rome se compliquait d'un schisme intérieur au sein de l'Église byzantine, par suite du retour de

d'une ambassade impériale chargée de lui remettre des présents¹. Cette fois, Rome accepta l'invitation. Des légats partirent pour Constantinople, et, avant le 6 juin 923, l'union entre les deux Églises était un fait accompli. A quelles conditions se fit-elle ? Nous n'avons sur ce point aucun renseignement précis. S'il fallait en croire une lettre de Nicolas au tsar des Bulgares, Syméon, écrite peu après l'événement, « les légats auraient anathématisé le scandale des quatrièmes noces² ». Mais l'on sait ce que cela veut dire d'après une autre lettre du même patriarche au pape Jean X, à l'automne de 920, alors qu'avait déjà eu lieu la réconciliation partielle des Euthymiens avec les partisans de Nicolas par l'acceptation du tome d'union (9 juillet 920). On en revenait aux termes employés par les légats du pape en 907 : Tout en reconnaissant que la tétragamie était contraire à la discipline de l'Église byzantine, on avait eu de bonnes raisons d'accorder

Nicolas sur le trône patriarcal. La réconciliation qui eut lieu, le 9 juillet 920, entre Euthymiens et Nicolaïtes par l'acceptation du tome d'union (*τόμος εὐθymiῶν*) ne fut que partielle. Le nom du patriarche Euthyme ne fut remplacé sur les diptyques de Sainte-Sophie qu'en 956, par le patriarche Polyoucte. Cf. G. CEDRENIUS, *Historiarum compendium*, P. G., t. CXXII, col. 69. Sur le tome d'union et sa date voir Grumel, n. 669.

1. Grumel, n. 711. Il est remarquable que, dans cette dernière lettre au pape, il n'est question que des maux survenus dans l'Église de Constantinople, de faire cesser le scandale du schisme entre Rome et Constantinople, et de rétablir la paix dans l'Église de Constantinople. Le contraste avec la lettre adressée au pape Anastase III, en 911, est suggestif. On peut se demander pourquoi Nicolas a mis tant d'insistance à faire cesser le schisme, après l'avoir lui-même provoqué. C'était peut-être remords de sa part. Mais on peut soupçonner aussi deux autres motifs. On avait besoin de l'intervention du pape pour ramener les Euthymiens opiniâtres qui refusaient de se rallier au second patriarcat anticanonique de Nicolas et aux vues intransigeantes de celui-ci sur la question des quatrièmes noces. De plus, on savait le Saint-Siège en bonnes relations avec le tsar des Bulgares, Syméon (893-927), qui menaçait alors de s'emparer de Constantinople, après avoir infligé aux Byzantins la défaite d'Anchialo, le 20 août 917. Nous voyons Nicolas le Mystique adresser lettres sur lettres à Syméon pour l'engager à faire la paix avec le basileus. Aussitôt après le rétablissement de l'union avec Rome, le patriarche écrit de nouveau au prince. Il déclare le faire non seulement en son nom propre, mais aussi sur l'invitation du pape, car celui-ci, ayant appris par la renommée les calamités des Romains (c'est-à-dire des Byzantins) et des Bulgares, a envoyé vers Syméon les évêques Théophylacte et Carus pour mettre fin au conflit et faire triompher la paix. Le pape et ses évêques lui ont écrit, à lui aussi, et l'ont chargé d'acheminer les légats en Bulgarie, espérant que le prince obéira à leur exhortation ou du moins à leur menace d'excommunication. Le patriarche, pourtant, ne les a pas fait partir, par crainte qu'au mépris du droit des gens, ils ne subissent de mauvais traitements ; aussi la lettre seule est envoyée. Il avertit le prince de ne point mépriser le pape, car mépriser le pape, c'est faire injure au prince des apôtres. Grumel, n° 712. Ce dessous politique éclaire d'un jour singulier la dernière lettre si humble de Nicolas au pape et son zèle à faire cesser le schisme. Et l'on comprend aussi l'ambassade impériale auprès de Sa Sainteté, accompagnée de présents !

2. Grumel, n° 712, p. 193.

une dispense sur ce point à l'empereur Léon¹. C'est dans ce sens seulement que les légats romains durent *anathématiser le scandale des quatrièmes noces*. Il y eut certainement une clause par laquelle était repoussée la prétention de Nicolas le Mystique de faire adopter comme loi de l'Église universelle la prohibition des quatrièmes noces, comme si celles-ci eussent constitué par elles-mêmes une atteinte à la morale chrétienne, un péché proprement dit, une fornication véritable, selon les expressions employées par Nicolas dans sa lettre au pape Anastase III, mentionnée plus haut². Du reste, il n'était plus question de cela dans le tome dit de l'union³. Rome dut de nouveau faire comprendre à Byzance qu'elle n'entendait point se laisser imposer les usages particuliers de l'Église d'Orient en une matière où le droit divin laisse la liberté, et que, tout en respectant la discipline particulière de l'Église byzantine, elle n'entendait point renoncer à son droit, inhérent à sa primauté, d'accorder des dispenses, même quand il s'agit de droit canon oriental. Tout cela, du reste, était conforme à ce qui avait été décidé par Photius lui-même au synode de Sainte-Sophie de 879-880⁴.

Quoi qu'il faille penser de la conduite privée de l'empereur Léon le Sage, qui ne fut, bien souvent, rien moins qu'édifiante, l'historien impartial est obligé de reconnaître que le responsable du schisme de la tétragamie fut non le pape, mais Nicolas le Mystique. Si celui-ci, une fois redevenu patriarche en 912 — et patriarche illégitime⁵ — avait fait taire ses ressentiments personnels en acceptant ce qui s'était passé avec l'assentiment du pontife romain, ce qu'il dut accepter, du reste, quelques années plus tard, il aurait évité à l'Église universelle un schisme déplo-

1. C'est à peu près ce que dit Nicolas dans une de ses lettres au pape Jean X (avant le 17 décembre 920), Grumel, n° 675 : Les conditions de l'union sont les suivantes : ne pas condamner ce qui s'est fait, ne rien repousser de ce qui s'est dit à l'encontre, mais reconnaître seulement que ce qui s'est fait pour le quatrième mariage s'est fait par condescendance pour l'empereur et n'est point conforme aux lois de l'Église : c'est ce qu'a déjà reconnu le pape Serge et les siens dans leurs propres lettres, lettres que Nicolas envoie pour prouver la vérité de cette assertion.

2. P. 162.

3. Dans le tome d'union, on passe condamnation sur le passé et l'on interdit désormais la tétragamie sous des peines sévères. On légifère aussi, en entrant dans beaucoup de détails sur les troisièmes noces.

4. Voir plus haut, p. 142.

5. Illégitime, parce que, sur le conseil des métropolitains qui lui étaient restés fidèles, Euthyme refusa de donner sa démission. Nicolas n'avait-il pas, en 907, renoncé à sa charge par écrit à trois reprises ? Que serait-il advenu, si Euthyme, imitant Ignace, en avait appelé au pape en s'appuyant sur les canons de Sardique ? On comprend que les partisans d'Euthyme aient refusé de reconnaître pour patriarche celui qui chassa si brutalement du trône patriarcal quelqu'un qui l'occupait canoniquement. On voit aussi, en toute cette affaire, le triste rôle joué par le despotisme impérial, faisant et défaisant les patriarches au gré de ses passions.

nable et à l'Église byzantine des dissensions intestines qui durèrent près d'un siècle¹. Jusqu'à la publication de la *Vita Euthymii*, ce prélat a joui, dans l'histoire, d'une réputation bien imméritée. Son auréole de défenseur de la morale chrétienne contre les débordements d'une tête couronnée, s'éclipse entièrement depuis qu'on connaît les motifs secrets de son attitude dans l'affaire des quatrièmes noces.

De 923 à 974, l'union entre les deux Églises paraît s'être maintenue sans accroc. A Rome, c'est l'asservissement complet de la papauté d'abord à la maison de Théophylacte, puis, à partir de 962, aux Ottons d'Allemagne. L'activité du Saint-Siège en Orient ne se manifeste, durant ce temps, que par une démarche peu susceptible d'augmenter son prestige et de lui concilier l'estime des Byzantins : l'envoi de quatre légats, dont deux évêques, en février 933, pour assister à l'intronisation du fameux patriarche hippomane, Théophylacte, âgé seulement de seize ans, et négocier une alliance matrimoniale entre la famille de Romain Lécapène et celle de Marozie². C'est en 974 que les relations se gâtent de nouveau et aboutissent à une rupture avec le pape légitime. La cour byzantine, en effet, commence à se mêler des affaires intérieures de l'Église romaine. Malgré le mariage de Théophano avec Otton II, qui vient de succéder à son père (973), elle soutient le parti des factions romaines contre la tutelle allemande. Après avoir fait étrangler Benoît VI (972-974), Crescentius donne la tiare à Boniface Franco, qui prend le nom de Boniface VII. Mais celui-ci devient bientôt l'objet de l'indignation populaire. L'empereur allemand fait déposer dans les formes cet intrus, qui réussit à s'enfuir à Constantinople, emportant avec lui les trésors du Vatican (974). C'est pour cet antipape que les souverains de Byzance prennent parti, après avoir déposé le patriarche Basile I^{er} Scamandrenos (970-974), que Jean Tzimiscès a trouvé trop favorable au Saint-Siège³. La rupture se prolonge dix ans durant, jusqu'au jour où Franco réussit, avec l'appui de Crescentius, à remonter sur le trône pontifical (avril 984). Mais son second pontificat ne dura guère plus que le premier. Après avoir exaspéré les Romains par sa rapacité, il mourut subitement en juillet 985.

Les Byzantins reconnurent-ils les deux successeurs de Benoît VII,

1. Ce ne fut que sous le patriarcat de Sisinnius II (996-998) que les derniers Euthymiens firent leur soumission et acceptèrent le décret d'union sur la tétragamie.

2. La situation religieuse à Rome et à Constantinople était en ce moment toute parcille : Ici et là deux usurpateurs règnent et livrent le pouvoir spirituel à l'un de leurs parents : Le pape Jean XI est fils de Marozie et frère d'Albéric ; Théophylacte est le fils de Romain Lécapène. Voir PERRA, *Analecta novissima*, t. I, p. 122, 475.

3. Cf. SCHLUMBERGER, *L'épopée byzantine à la fin du X^e siècle*, Paris, 1896, t. I, p. 263-275.

Jean XV (985-996) et Grégoire V (996-999) ? La chose ne paraît pas faire de doute pour Jean XV, une créature du fils de Crescentius, sous le pontificat duquel l'impératrice Théophano, veuve d'Otton II et sœur des empereurs byzantins Basile II et Constantin IX, se réfugia à Rome, prenant le titre d'impératrice des Romains¹. Grégoire V, au contraire, candidat de l'empereur allemand, fut repoussé et l'on soutint la créature de Crescentius, Jean Philagathe, archevêque de Plaisance, un Grec de Calabre, qui prit le nom de Jean XVI². Ce nouvel antipape ne fut pas plus heureux que Franco. Il était à peine intronisé (avril 997) qu'Otton III faisait route vers l'Italie. Se voyant perdu, il fit sa soumission au pape légitime. On lui pardonna, mais la foule romaine le mutila horriblement, alors qu'il s'enfuyait. Déposé officiellement en mars 998, il passa ses dernières années dans un monastère, probablement à Fulda.

Les relations durent reprendre entre Rome et Constantinople, sinon sous le pape Sylvestre II (999-1003), l'élu d'Otton III, du moins sous ses successeurs Jean XVII (1003), Jean XVIII (1003-1009) et Sergius IV (1009-1012), créatures de la faction romaine des Crescentii. Ce qui est sûr, c'est qu'en l'an 1009, Pierre, patriarche d'Antioche au temps de Michel Cérulaire, voyait le nom du pape inscrit aux diptyques de Sainte-Sophie³. L'union continua-t-elle sous le successeur de Sergius IV, Benoît VIII (1012-1024) ? On sait que les factions romaines se disputèrent

1. Les relations amicales de Jean XV durent subsister au moins jusqu'à la mort de Théophano (994). Y eut-il rupture après ? Un passage du discours d'Arnulpho d'Orléans au concile national de Saint-Basle, près de Reims (juin 991), pourrait le faire croire. Dans cette diatribe violente contre Rome Arnulpho déclare que Constantinople s'est soustraite à la juridiction du Saint-Siège : « *Constantinopolitana Ecclesia se subduxit*. Mansi, *Collectio conciliorum*, t. XX, col. 133 ; Pertz, *Monumenta Germaniæ historica*, t. III, p. 660.

2. Philagathe avait été fait évêque de Plaisance par Théophano. Envoyé en 996 à Constantinople pour négocier l'alliance de l'empereur Otton II avec la fille de Constantin IX, Hélène, il s'entendit avec Crescentius, auquel il apporta de fortes sommes de la part de la cour byzantine.

3. Pierre d'Antioche, *Lettre à Michel Cérulaire*, P. G., t. CXX, col. 800. Nous devons noter cependant que d'après une recension de l'opuscule de Nicéas, chartophylax de Nicée, sur les divers schismes qui ont séparé l'Église de Constantinople de l'Église romaine, il y aurait eu une rupture sous les deux Serge, c'est-à-dire le pape Serge IV (1009-1012) et le patriarche Serge II (1001-1019), parce que le pape Serge IV, dans sa lettre de profession de foi annonçant son élection aux patriarches, aurait ajouté le mot *Filioque* au symbole. Bien que répétée par Euthyme Zigabène et plusieurs autres polémistes du XII^e siècle, cette donnée nous paraît assez invraisemblable. Depuis longtemps, en effet, on était habitué, en Orient, à faire le silence sur la profession du Saint-Esprit dans les relations officielles entre les deux Églises. Les Byzantins des X^e-XI^e siècles savaient-ils que les Latins récitaient généralement le symbole avec le *Filioque* ? Tout invraisemblable que cela paraisse, il est permis d'en douter. Nous avons parlé plus haut de l'ignorance de Photius à cet égard.

encore, à l'occasion de l'élection de ce pape. Les Crescentii mirent en avant un certain Grégoire ; les Tusculans poussèrent la candidature de Théophylacte, troisième fils du comte de Tusculum. Finalement on s'en remit à l'arbitrage du nouvel empereur allemand, Henri II, qui se prononça pour le premier élu, c'est-à-dire Théophylacte (fin de 1013). Celui-ci prit le nom de Benoît VIII. Quand Henri II arriva à Rome, aux premiers jours de février 1014, le pape, entouré d'un nombreux cortège, lui présenta un globe d'or, orné de pierres précieuses et surmonté d'une croix. C'était le symbole de l'empire universel, présageant la cérémonie du 14 février 1014 dans la basilique de Saint-Pierre, à savoir le couronnement d'Henri comme empereur. C'est à cette cérémonie que, sur les demandes instantes du souverain, les Romains chantèrent pour la première fois le *Credo*, à la messe¹. Cette répétition de l'acte solennel qu'avait autrefois accompli le pape Léon III sur Charlemagne ; cette présentation du globe d'or, symbole de la domination universelle, ne durent certainement pas être du goût du basileus byzantin, Basile II, alors au faite de sa puissance. S'il eut connaissance de ces détails, il dut en éprouver un vif mécontentement et se sentir fort mal disposé à l'égard du nouveau pape. Le globe d'or, c'était à lui qu'il était dû, et non au souverain barbare. Faut-il conclure de là que Benoît VIII ne fut pas admis à figurer sur les diptyques de Sainte-Sophie ? La chose ne serait pas impossible, et ce serait à cette occasion que le fameux schisme survenu du temps du patriarche Sergius II, dont parlent Nicéas de Nicée et plusieurs autres écrivains byzantins, se serait produit. On aurait rompu les relations avec le pape, pour le punir de l'*attentat* qu'il avait commis contre les droits du basileus, en offrant le globe d'or à Henri II et en le couronnant empereur. Une leçon du texte de Nicéas de Nicée, considérée par certains critiques comme la leçon authentique, paraît favoriser cette hypothèse, qui ne peut, pour le moment, être transformée en certitude².

Si l'on ne reconnut pas Benoît VIII, il est sûr qu'on fit une démarche solennelle pour entrer en relation avec son successeur,

1. Nous devons ce détail à Bernon, abbé de Reichenau, qui assistait à la cérémonie, P. L., t. CXLII, col. 1060-1061. Bernon ignore, du reste, si cette innovation fut définitivement adoptée par la liturgie romaine, à partir de cette date. On se prononce généralement pour l'affirmative, et l'on ajoute que les Romains durent chanter le symbole avec l'addition du *Filioque*, suivant la coutume à peu près universelle en Occident depuis deux cents ans.

2. D'après cette leçon, le schisme qui eut lieu sous le patriarche Sergius aurait été occasionné par l'*usurpation des privilèges et des droits romains* (entendez : *byzantins*) : *εἰ δὲ διὰ τὴν τῶν προνομίων καὶ τῶν βασιλικῶν δικαιῶν ὑφαρπαγὴν, πολυπραγμονεῖτω ὁ βουλόμενος*. Il ne faut pas oublier qu'à l'insurrection de Benoît VIII, l'empereur Henri II soutint la révolte de l'Apulie contre les Byzantins en 1018, et tenta de s'emparer de la Calabre byzantine, en 1022.

le pape Jean XIX (1024-1033), Eustathe, successeur de Sergius II sur le siège de Constantinople, étant encore de ce monde († novembre-décembre 1025). L'occasion parut favorable aux Byzantins pour régler une question pendante depuis plusieurs siècles. Pour la première fois depuis longtemps, on avait affaire à un pape-roi, soustrait à la tutelle séculière, un laïc d'hier, porté d'une façon irrégulière sur le siège de Saint-Pierre et réunissant en ses mains à la fois le pouvoir religieux et le pouvoir civil. Jean XIX, en effet, n'était autre que Romain, sénateur des Romains, frère du pape précédent, qui s'était déchargé sur lui du gouvernement temporel. Simple laïque, au moment de son élection, il avait reçu en quelques jours les divers ordres sacrés. Un pontife de cette trempe, qui avait à se faire pardonner bien des choses du point de vue canonique, parut facile à gagner au projet qu'avaient médité le basileus et son patriarche. Il faut dire que l'empire d'Orient était alors arrivé à son apogée et que son prestige était immense. Basile II le Bulgarochtone, après avoir reconquis une bonne partie des limites asiatiques de l'ancien empire romain, venait de s'annexer l'empire bulgare (1018), de gagner la victoire de Cannes sur les Apuliens révoltés (1018) et de repousser victorieusement les attaques de l'empereur allemand Henri II sur l'Italie grecque (1022). De plus, les républiques de Venise, de Naples, de Gaëte, d'Amalfi, les principautés lombardes de Salerne, de Capoue, de Bénévent étaient ses vassales ; Croates et Serbes étaient ses alliés. Byzance se trouvait aux portes de l'État pontifical. Que voulait-on du nouveau pape Jean XIX ? Une chose bien simple : la reconnaissance officielle d'un titre consacrant un état de fait existant depuis longtemps et qu'avait sanctionné implicitement le fameux canon du synode photien de Sainte-Sophie par rapport à Jean VIII et à Photius¹ : Sans renoncer aux droits de sa primauté universelle, le pape se donnerait un brillant second en la personne de son confrère, le patriarche de Constantinople, en lui accordant la juridiction supérieure sur tous les évêchés de l'empire d'Orient avec le titre de patriarche œcuménique. Ce serait la consécration officielle de cette *dyarchie ecclésiastique* à laquelle on avait aspiré sur les rives du Bosphore depuis l'époque lointaine du partage de l'empire romain en deux moitiés et que pratiquement on avait réalisé, du jour où l'on avait enlevé au patriarcat romain l'Illyricum oriental. Pour appuyer la requête, les ambassadeurs byzantins arrivaient chargés de présents non seulement pour le pape, que l'on savait sans doute n'être pas insensible à cette politesse, mais aussi pour les membres les plus influents de l'aristocratie romaine. La combinaison faillit réussir ; elle paraît même avoir été acceptée en principe durant quelque temps, jusqu'au jour où l'affaire vint à s'ébruiter dans

1. Voir plus haut, p. 128, 130.

le monde occidental et y provoquer de vives protestations, de l'opportunité desquelles il est permis de douter après coup¹. Du moment, en effet, qu'on ne contestait pas au pontife romain sa primauté universelle, qu'on la reconnaissait explicitement et qu'on ne demandait pour le siège de Constantinople qu'une juridiction supérieure circonscrite aux limites de l'empire byzantin et subordonnée à celle de Rome, on peut se poser la question s'il n'eût pas été à la fois plus sage et plus habile de consacrer par le droit le fait existant et d'essayer, par ce geste, de resserrer un peu l'union si lâche qui existait encore entre les deux Églises. Peut-être aurait-on prévenu ainsi la dangereuse offensive que Michel Cérulaire allait prendre bientôt contre la discipline, la liturgie et même la foi de l'Église latine pour rendre le schisme inévitable et définitif.

Bien que nous soyons mal renseignés sur les détails de cette affaire, dont les chroniqueurs byzantins ne disent mot, nous en savons pourtant l'issue. Tout en y mettant sans doute les formes voulues, Jean XIX n'accorda pas aux Byzantins ce qu'ils réclamaient. Le désappointement de Basile II et d'Eustathe dut être amer. En vinrent-ils aussitôt, par mesure de représailles, à rompre toute relation officielle avec le Saint-Siège ? On l'a supposé avec beaucoup de vraisemblance. Il est permis, pourtant, d'en douter. Il semble que la rupture ait été retardée de trois ou quatre ans, alors que Basile II et Eustathe n'étaient plus de ce monde². Un chroniqueur latin, auquel les historiens ne paraissent pas avoir jusqu'ici prêté attention, note « qu'en l'an du Seigneur 1028, au temps de l'empereur Conrad II, dit le Salique, l'Église orientale s'affranchit de l'obédience du Siège Apostolique³. Cette date paraît fort plausible. C'est en 1027, en effet, que l'empereur Conrad II, de la maison de Franconie, descendu en Italie l'année précédente, demanda au pape Jean XIX de lui décerner

1. Raoul GLABER, *Historia sui temporis*, IV, 1, P. L., t. CXLII, col. 670-672, qui raconte cet épisode, n'est pas un historien très sûr. On ne peut, cependant, mettre en doute la substance du fait, qui est de ceux qui ne s'inventent pas. Hughes de Flavigny résume GLABER, *Chronicon Viridunense*, II, 17, P. L., t. CLXV col. 240-241. La remontrance la plus remarquable adressée au pape fut celle de Guillaume de Volpiano, abbé de Saint-Bénigne de Dijon. Cette levée de boucliers chez les Occidentaux contre les prétentions des Grecs révèle évidemment un état d'esprit peu sympathique à leur endroit. L'abbé Guillaume exagère la portée dogmatique de la requête byzantine, lorsqu'il voit une atteinte à la plénitude de juridiction du pontife romain. La concession demandée pouvait paraître dangereuse pour l'unité de l'Église. Elle n'allait directement contre aucune vérité dogmatique.

2. Ils moururent tous les deux sur la fin de l'année 1025.

3. *Chronica S. Petri Erfordiensis moderna, Monumenta Ger. Hist.*, 53, t. XXX, p. 407 ; *Chronica minor, auctore minorita Erfordiensis*, même édit. t. XXIV, p. 189 : « Anno Domini 1028, temporibus hujus imperatoris Conradi, qui vocabatur Salicus, orientalis Ecclesia recessit ab obedientia Sedis Apostolicæ. »

la couronne impériale et de renouveler pour lui ce que Benoît VIII avait fait pour Henri II. La cérémonie du sacre eut lieu à Rome, le jour de Pâques, et dépassa en splendeur tout ce qu'on avait vu jusque-là. C'était de nouveau l'alliance étroite de la papauté et de l'empereur germanique. Jean XIX faisait désormais figure d'ennemi à la cour de Byzance. Cette impression dut s'accroître, s'il est vrai que le nouvel empereur manifesta son hostilité envers l'empire d'Orient, en allant réclamer l'hommage des princes de Bénévent, de Salerne et de Capoue, que Basile II avait comptés parmi ses vassaux¹. Ou bien, si ce voyage n'eut pas lieu, la rupture se produisit-elle à la mort de Constantin VIII (12 novembre 928), lorsque le nouvel empereur, Romain III Argyre (1028-1034), interrompit les négociations qui avaient commencé entre les ambassadeurs du Conrad II, Werner, évêque de Strasbourg, et le comte souabe Manegold, et Constantin VIII pour la conclusion d'un mariage entre le fils de l'empereur allemand et une porphyrogénète². Ce qui est sûr, c'est que la communion religieuse entre Rome et Constantinople était suspendue depuis de longues années, lorsqu'en 1053 il fut question de la rétablir³. Ce n'était pas encore, sans doute, l'état de guerre entre les deux Églises, mais c'était l'équivalent d'un retrait des ambassadeurs. Les patriarches de Constantinople s'accommodaient fort bien de cette situation, qui assurait leur pleine autonomie dans le gouvernement de l'Église byzantine.

Il suit de là qu'à son avènement (25 mars 1043), le patriarche Michel Cérulaire n'eut pas à rayer le nom du pape régnant des diptyques de Sainte-Sophie, geste que lui prêtent encore certains historiens⁴. Son rôle dans l'histoire du

1. Ce voyage de Conrad dans l'Italie méridionale, dont parle Vippo, l'historien du règne de Conrad, est mis en doute par Jules GAY, *L'Italie méridionale et l'empire byzantin depuis l'avènement de Basile I^{er} jusqu'à la prise de Bari par les Normands* (867-1071), Paris, 1904, p. 443.

2. J. GAY, *op. cit.*, p. 444.

3. C'est ce qui ressort clairement de plusieurs passages du dossier relatif au schisme de Michel Cérulaire, en particulier des lettres échangées entre le pape Léon IX et la cour byzantine, et aussi de la réponse de Léon IX à la lettre que lui écrivit, en 1052, Pierre, patriarche d'Antioche, pour lui annoncer son élection. Le pape écrivit à l'empereur byzantin : *Post nimium longas et perniciosas discordias, primus pacis et concordiae monitor, portitor et exoptatus, exactor efficeris*. P. L., t. CXLIII, col. 777 C. Voir aussi ce qui est dit plus loin, p. 220, des relations entre Rome et Antioche.

4. Il faut reconnaître à sa décharge que, pour peu qu'il eût tardé à envoyer à Rome ses lettres iréniques, il aurait pu être embarrassé sur le choix du destinataire. En 1044, en effet, il y a, à Rome, deux papes : le jeune et scandaleux Benoît IX, qui a commencé son pontificat en 1033, âgé de 10 à 12 ans, et Sylvestre III, que les Romains lui ont donné pour successeur, au début de l'année, après l'avoir chassé lui-même. En 1045, un nouveau pape apparaît sous le nom de Grégoire VI. En 1046, l'empereur d'Allemagne Henri III descend en Italie, fait déposer les trois papes nommés et les remplace par Clément II (1046-1047).

schisme définitif fut tout autre, comme il sera dit tout à l'heure¹.

III. Rome et les Bulgares.

C'est pendant la période que nous étudions que se fixe définitivement l'orientation religieuse des Slaves de la péninsule balkanique et de la Russie.

La conversion des Bulgares au christianisme en plein schisme photien n'avait pas peu contribué, nous l'avons vu, à aigrir les relations entre Rome et Constantinople. Au concile de Sainte-Sophie de 879-880, les Byzantins avaient donné satisfaction au pape Jean VIII en renonçant à la juridiction sur la Bulgarie, et le pape pouvait écrire à l'empereur Basile I^{er} en 880 : « Je vous rends de nombreuses actions de grâces de ce que, par amour pour nous et comme le demandait la justice, vous nous avez permis de posséder le diocèse des Bulgares². » Mais il fallait amener le roi Boris à ratifier cet arrangement et à se remettre sous la juridiction latine. Jean VIII s'y essaya vainement. Boris garda son clergé byzantin jusqu'au jour où, chassés de Moravie, les disciples de saint Méthode lui demandèrent l'hospitalité (886). Le prince les reçut à bras ouverts ; et comme la population de son royaume était en grande majorité slave, il profita de cette occasion pour introduire dans son royaume la langue et la liturgie slaves constituées par les saints Cyrille et Méthode. L'un des principaux disciples de saint Méthode, Gorazd, et, après lui, Clément reçurent le titre d'archevêque de Bulgarie.

Ce titre ne satisfaisait pas les souverains bulgares. Ils voulaient s'égalier au basileus byzantin et avoir un patriarche pour leur donner la consécration impériale. Leur ambition visa désormais à se faire reconnaître à eux-mêmes ce titre d'empereur ou de tsar et à obtenir celui de patriarche pour l'évêque de leur capitale.

1. Il est remarquable que c'est vers 1025-1028, qu'on introduit, à Byzance, dans le *Synodicon* du dimanche de l'Orthodoxie, l'addition suivante : *A Photius, patriarche orthodoxe, mémoire éternelle ! Aux sentences et aux écrits contre les saints patriarches Ignace et Photius trois fois anathème*. Sans attribuer à ces acclamations une importance exagérée, il faut bien reconnaître qu'elles sont difficilement conciliables avec la communion romaine, car elles annulent pratiquement le VIII^e concile œcuménique et délivrent à Photius un brevet d'orthodoxie qu'on ne saurait lui accorder. Mais ceux qui ont fait cette addition, ont-ils songé à ces conséquences ? Il est permis d'en douter. Cf. A. MICHEL, *Humbert und Kerullarios*, t. II, 1930, p. 1-21, qui nous paraît attribuer trop d'importance à cette affaire.

2. *Epistola ad Basilium imperatorem*, P. L., t. CXXV, col. 909. De fait, à partir de ce moment, la Bulgarie cesse de figurer sur les listes épiscopales du patriarcat byzantin. Cf. H. GELZER, *Georgii Cyprii descriptio orbis romani*, Leipzig, 1890, p. 57 sq.

Instinctivement ils tendaient à appliquer le principe laïc sur lequel le siège de Constantinople s'était appuyé pour se faire décerner les prérogatives patriarcales. Leur prétention fut longtemps repoussée par les Byzantins. Ce ne fut qu'en 945 que la cour byzantine consentit à donner le titre de basileus ou tsar au souverain bulgare et celui de patriarche à l'archevêque de l'Église bulgare, qui s'appelait alors Damien¹. Les papes firent moins de difficulté à leur accorder la même faveur. Antérieurement à l'année 926, le tsar Siméon, successeur de Boris (893-927), l'avait obtenue d'eux². Ce fut aussi une légation romaine qui apporta la couronne impériale à Pierre, successeur de Siméon (927-969). A partir de cet événement jusqu'à la destruction de l'empire bulgare par Basile II le Bulgaroctone (1018), on ne trouve pas trace d'interventions du Saint-Siège en Bulgarie. L'union religieuse existait évidemment, et les tsars bulgares, qui durant toute cette période furent en guerre perpétuelle avec les Byzantins, loin d'avoir quelque motif de se séparer de Rome ou de se plier aux vicissitudes de la politique byzantine à l'égard du Saint-Siège, avaient plutôt intérêt à entretenir avec celui-ci des relations amicales³. Si la papauté n'avait pas été alors ce que l'on sait, elle aurait pu profiter de cette rivalité entre les deux empires pour essayer de rétablir sa juridiction patriarcale sur cette partie de l'ancien Illyricum qui était devenue l'empire bulgare et de l'attirer dans sa zone d'influence. Peut-être même aurait-elle pu réussir à empêcher son anéantissement, qui consacra la défaite du catholicisme dans les Balkans. En fait, pendant tout ce x^e siècle, l'Église bulgare vécut d'une vie complètement autonome, tout comme les autres patriarcats orientaux.

III. La conversion des Russes. Origines romaines de l'Église Russe.

Les Russes font leur apparition dans l'histoire durant la seconde moitié du ix^e siècle. Ils habitent les bords du Dnieper et ont Kiev pour capitale. Ils sont constitués par le mélange de

1. Dans la conférence qui eut lieu, en 926, entre le basileus Romain Lécapène et le tsar Siméon, alors que celui-ci tenait Constantinople sous la menace de ses guerriers, les Byzantins reconnurent une première fois le titre de tsar à Siméon et celui de patriarche à l'archevêque bulgare. Mais ils revinrent sur leur promesse, qui avait été extorquée par la violence.

2. C'est du moins ce qu'affirmera plus tard le roi bulgare Caloïan dans une lettre au pape Innocent III, datée de 1202. Cf. J. ASSEMANI, *Calendaria Ecclesiae universae*, Rome, 1755, t. III, p. 154-157; t. V, p. 171-174; THEINER, *Monumenta historiae Slavorum meridionalium*, t. I, p. 15, 20.

3. L'Église bulgare ne participe pas au schisme de la tétragamie ni à celui qui fut occasionné par l'antipape Francon.

deux races différentes : une minorité de Varègues ou Variagues (les *Ros* ou *Varangiens* des historiens grecs), aventuriers normands venus de la Scandinavie, et une masse slave, qui est le fond de la population. Ce sont les Varègues qui gouvernent et fournissent la première dynastie. Deux princes varègues, établis à Kiev, Askold et Dir, font une première descente à Constantinople, en 860. La ville n'échappe aux barbares que par la protection visible de la Mère de Dieu¹. En 867, Photius, dans sa fameuse *Lettre encyclique aux Orientaux*², nous apprend que les Russes (*τὸ Ρῶς*) ont embrassé le christianisme et obéissent à un évêque venu de Constantinople. Ce témoignage est confirmé par le *Continuateur* de Théophane³, qui ajoute que la conversion eut lieu à la suite d'une ambassade envoyée par les barbares à Constantinople, après leur défaite de 860. Basile le Macédonien conclut un traité avec eux, leur persuada de se faire baptiser et leur envoya un archevêque, qui avait été ordonné par Ignace. C'est la première mention de l'introduction du christianisme chez les Russes, et il faut loyalement reconnaître que l'événement se produit en plein schisme photien, entre les années 860-867. Sans doute l'archevêque qui est envoyé aux Kiéviens, a reçu l'ordination du patriarche Ignace, mais il est en communion avec Photius. Les longues considérations du P. Verdère pour établir que c'est Ignace qui a envoyé l'évêque en question, manquent de fondement⁴. Comment s'opéra cette première conversion des Russes de Kiev et quelle en fut l'étendue, nous l'ignorons complètement. Ce qui est sûr, c'est qu'elle fut éphémère. Oleg, frère de Rourik, premier prince de Novgorod, descendit sur Kiev, s'en empara, et mit à mort Askold, qui fut sans doute le premier prince russe chrétien. Avec lui périrent peut-être l'évêque byzantin et ses prosélytes.

En 907, les Russes qu'Oleg conduit sous les murs de Constantinople sont tous païens ; et lors du traité conclu avec Léon VI, ils jurent par leurs épées, par Voloss et par Péroun. En 941, au contraire, lorsque Igor, successeur d'Oleg, fait la paix avec les envoyés de Romain Lécapène à Kiev, il y a dans cette ville une communauté chrétienne. La *Chronique* de Nestor raconte, en effet, que lors de ce traité certains Russes prêtèrent serment sur la colline de Péroun, tandis que les autres se rendirent à l'église

1. Voir l'homélie prononcée par Photius, à l'occasion de cette délivrance, dans Aristarchis, *Discours et homélies de Photius* (en grec), Constantinople, 1900, t. II, p. 30-57. Cf. aussi THÉOPHANE CONTINUÉ, IV, 33, P. G., t. CIX, col. 212 A ; SIMÉON LOGOTHÈTE, *Chronique*, v, 21, P. G., t. CX, col. 1053.

2. P. G., t. CII, col. 736-737.

3. *Op. et loc. cit.*, et v, 76, col. 360.

4. VERDIÈRE, *Origines catholiques de l'Église russe jusqu'au XII^e siècle*, dans *Études de théologie, de philosophie et d'histoire*, t. II (1857), p. 133-304 ; voir spécialement p. 149-161.

Saint-Élie. Que ces Varègues chrétiens fussent de rite latin — ce qui nous semble plus probable — ou de rite byzantin, ils étaient catholiques ; car à ce moment le schisme n'existait pas.

C'est par un prêtre de cette communauté chrétienne que la veuve d'Igor, Olga, fut baptisée vers 954. Les deux premiers chroniqueurs russes : le moine Jacques et Nestor, dont les compilations ont été fortement interpolées, et les deux historiens byzantins Cédrenus et Zonaras, affirment bien qu'elle fut baptisée à Constantinople en 957 par le patriarche Polyeucte ; qu'elle reçut le nom d'Hélène et que Constantin Porphyrogénète fut son parrain. Mais ce récit, qui a fait fortune et que l'on trouve partout, ne tient pas devant le témoignage de Constantin Porphyrogénète lui-même. En nous racontant avec détail la visite que lui fit Olga, ce dernier, loin de nous parler de son baptême, laisse clairement entendre que la princesse était déjà chrétienne ; et il donne le nom du chapelain qui l'accompagnait : le prêtre Grégoire¹. C'est avec raison que le grand historien de l'Église russe, E. Goloubinskii, a rétabli sur ce point la vérité historique². Il est clair qu'Olga fut catholique, et vraisemblablement catholique du rite latin ; car les chroniqueurs allemands nous apprennent qu'elle envoya une ambassade à l'empereur Othon I^{er}, en 959, pour lui demander un évêque et des prêtres. Le moine Adalbert de Trèves, qui devint plus tard archevêque de Magdebourg, fut consacré évêque des Russes. Mais sa mission auprès d'eux ne réussit pas, et il fut chassé par les idolâtres³. C'est en vain que certains critiques, comme Assemani et Karamsine, ont mis en doute cette mission d'Adalbert. Goloubinskii la regarde comme un fait certain⁴.

L'Hélène russe essaya vainement de convertir son fils Sviatoslav (964-972) à la religion chrétienne : « Mes hommes se moqueraient de moi », répondait le prince aux supplications de sa mère. Malgré son penchant pour le christianisme, son petit-fils Iaropolk (972-978), fils et successeur de Sviatoslav, resta et mourut païen. Mais le nombre des chrétiens de la principauté de Kiev était déjà considérable, comme nous l'apprend le chroniqueur occidental Côme de Prague⁵, et comme on peut l'inférer d'un fait que rap-

1. 'Ο παπῆς Γρηγόριος. *De caerimoniis aulae byzantinae*, II, 15, P. G., t. CXII, col. 1107-1112. On est étonné de la persistance de la légende même dans les ouvrages d'histoire les plus récents. Évidemment, on ne lit guère le *De caerimoniis* de Constantin Porphyrogénète.

2. GOLOUBINSKII, *Histoire de l'Église russe* (en russe), t. I, 1^{re} partie, 2^e éd., Moscou, 1901, p. 73-84.

3. Voir les textes des chroniques allemandes réunies par Verdière, *op. cit.*, p. 162-165.

4. GOLOUBINSKII, *op. et loc. cit.*

5. *Monumenta Germaniae historica, nova series*, t. II : *Cosmae Pragensis chronica Boemorum*, c. xxii, p. 44.

porte la chronique russe de Nikon : Le pape Benoît VII (974-983) envoya une ambassade à Iaropolk¹.

La gloire d'introduire officiellement le christianisme en Russie était réservée au second fils de Sviatostav, Vladimir, d'abord prince de Novgorod en 969, puis successeur de son frère Iaropolk à Kiev, à partir de 978. L'histoire de sa conversion a été, dès le XII^e siècle, noyée dans un récit légendaire inventé par un Grec. De cette légende se sont inspirés les historiens russes jusqu'au milieu du XIX^e siècle, et tous les autres historiens jusqu'à nos jours, parce qu'ils ont ignoré les travaux récents des historiens russes. Tout récemment, N. de Baumgarten a heureusement mis à la disposition de la science occidentale les conclusions fort intéressantes de ces historiens en les soumettant à une critique judicieuse². Comme il le dit fort justement : « Quand une légende s'incorpore à l'histoire d'un peuple, il est bien difficile de l'en extirper, malgré l'évidence même de sa fausseté. Plus elle est invraisemblable, plus fortement elle s'enracine... Introduite dans les chroniques russes seulement vers la fin du XIII^e siècle, la légende sur la conversion de saint Vladimir acquit tant d'autorité qu'on s'est habitué à la considérer comme une source indiscutable. Même de nos jours, après qu'elle a été complètement discréditée, on rencontre encore des savants, tant russes qu'étrangers, qui s'obstinent à la défendre et à s'en servir³. »

Que dit cette légende ? Le voici en bref. Avant d'embrasser le christianisme sous sa forme byzantine, Vladimir aurait institué une enquête pour savoir quelle était la meilleure des religions⁴

1. *Recueil complet des chroniques russes*, t. IX, Saint-Petersbourg, 1862, p. 39. Le chroniqueur ne dit pas l'objet de cette ambassade. Il est permis de conjecturer qu'elle avait pour but de faire connaître à Iaropolk que Benoît VII était le pape légitime et de le mettre en garde contre les agissements de l'antipape Franco, réfugié à Constantinople et protégé par la cour byzantine. Des récits vagues et embrouillés, entachés d'anachronismes, de saint Pierre Damien, *Vita S. Romualdi*, P. L., t. CXLIV, 976 et s., et du moine Adémar, *Historiarum libri res*, P. L., t. CXLI, 47 et s., il est impossible de conclure au baptême de Iaropolk et à la conversion de la Russie. Ces récits prouvent simplement que les missionnaires occidentaux s'employaient déjà à cette conversion. On peut attribuer au contact de ces missionnaires avec les Russes le fait que la langue russe, pour désigner le paganisme et ses adhérents, a emprunté la racine du mot latin *Paganus* pour former les mots *pogantsvo* (= paganisme), *poganichtche*, *pogarin* (= païen).

2. N. DE BAUMGARTEN, *Saint Vladimir et la conversion de la Russie*, Rome, 1932 (n^o 79, t. XXVII, 1, des *Orientalia christiana*, p. 1-136). L'exposé de l'auteur est malheureusement confus et plein de répétitions. Nous avons été étonné de ne pas voir signaler, dans sa bibliographie, qui est si abondante, le travail méritant quoique un peu vieilli, de VERDIÈRE, *Origines catholiques de l'Église russe jusqu'au XII^e siècle*. Nous avons nous-même mentionné les récentes conclusions des historiens russes dans notre article « SLAVES DISSIDENTES (ÉGLISES) », donné au *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, A. D'ALÈS, t. IV, col. 1359-1361.

3. *Op. cit.*, p. 23.

On aurait interrogé soit directement, soit par ambassadeurs, des Musulmans, des Juifs et des Latins. « Vladimir ne voulait ni de l'islamisme, qui prescrivait la circoncision et défendait « le vin, qui fait la joie des Russes » ; ni du judaïsme, dont les sectateurs, chassés de leur patrie, erraient dispersés par le monde ; ni du latinisme, qui lui paraissait manquer de magnificence dans ses cérémonies. Au contraire, les députés envoyés à Constantinople revinrent émerveillés. Les splendeurs de Sainte-Sophie, l'éclat des vêtements sacerdotaux, la magnificence des cérémonies rehaussée par la présence de l'empereur et de toute sa cour, du patriarche et d'un nombreux clergé, l'encens, les chants religieux, avaient fortement agi sur l'imagination des barbares. Un dernier argument aurait triomphé des scrupules de Vladimir : « Si la religion grecque n'était pas la meilleure, lui dirent les boïars, Olga, votre aïeule, la plus sage des mortelles, n'aurait pas songé à l'embrasser¹. » Le fier Vladimir n'entendait pas mendier le baptême chez les Grecs ; il entendait le conquérir les armes à la main et le ravir comme une proie. Il descendit donc en Tauride et assiégea Chersonésos, la dernière ville qui, dans cette région, fût restée soumise aux empereurs. Un certain Anastase, peut-être par zèle religieux, lui livra sa patrie. Rendu plus orgueilleux par une conquête si fameuse, Vladimir envoya déclarer aux empereurs grecs, Basile et Constantin, qu'il voulait épouser leur sœur Anne et que, sur leur refus, il marcherait sur Constantinople². » Les basileis, alors aux prises avec la révolte de Bardas Phocas, auraient consenti à la proposition, à condition toutefois que le prince barbare se ferait baptiser. La condition aurait été acceptée et Vladimir, aussitôt baptisé à Kherson même, y aurait célébré son mariage avec la sœur des empereurs de Byzance. Puis tout chargé de saintes reliques et d'ornements d'église, accompagné de tout un clergé, il serait rentré à Kiev, aurait procédé à l'évangélisation rapide de son peuple et l'aurait fait immerger en masse dans les eaux du Dnieper, pendant que les prêtres grecs, debout avec Vladimir sur le rivage, lisaient sur eux les prières rituelles.

Telle est la légende, que l'on a prise si longtemps pour de l'histoire. Il est aisé d'apercevoir le but que s'est proposé son auteur : exalter la religion grecque au-dessus de toutes les autres et, en particulier, faire disparaître toute trace d'intervention latine et romaine dans la conversion du peuple russe et sa première organisation religieuse. Fort heureusement, dans le courant du XIX^e siècle, trois anciens monuments de la littérature russe du XI^e siècle, n'ayant pas trop souffert des altérations postérieures, ont été découverts. Il s'agit d'un sermon sur la grâce divine du métropolitain Hilarion (milieu du XI^e siècle), de l'*Éloge de Vlad-*

1. Encore une légende grecque ajoutée à une autre.

2. A. RAMBAUD, *Histoire de la Russie*, 2^e éd., Paris, 1879, p. 57-58.

mir par le moine Jacques¹, et de la *Vie des saints Boris et Gleb* par le moine Nestor. Ces trois documents ignorent complètement les données légendaires que nous venons de résumer, et sont en contradiction avec elles, tandis qu'ils s'accordent avec certains renseignements fournis par les historiens arabes et par les *sagas*² scandinaves. Ils nous apprennent tout d'abord que Vladimir a embrassé le christianisme de son propre mouvement et par inspiration d'en haut, après avoir mûrement réfléchi par lui-même³; deuxièmement, qu'il fut instruit et baptisé en Russie et non à Chersonèse ; par des prêtres varègues, et non par des prêtres grecs⁴; qu'il vécut vingt-huit ans après son baptême : ce qui reporte cet événement à l'année 987⁵, au lieu de l'année 989 de la légende et de l'année 988, date officiellement reçue en Russie. Ils nous disent aussi que Vladimir s'empara de Chersonèse, la troisième année après son baptême, c'est-à-dire en 989, plus précisément avant le 27 juillet 989. Des sagas islandaises on peut déduire avec certitude que saint Olaf Tryggvison, roi de Norvège, après avoir reçu lui-même le baptême, eut quelque influence sur la conversion du prince russe, sans qu'on puisse autrement en préciser la nature⁶. De ces mêmes récits combinés avec les données des documents russes et des historiens arabes — les chroniqueurs byzantins sont complètement muets, et pour cause, sur toute cette histoire de la conversion de Vladimir — on arrive à ordonner ainsi la suite des événements :

1^o L'année même de la conversion de Vladimir, en 987, saint Olaf, qui était allé à Constantinople, en revient accompagné d'un évêque grec nommé Paul, et s'arrête à Kiev. Là, il trouve son ami Vladimir dans le plus grand embarras : celui-ci ne sait comment se débarrasser de ses mercenaires Varègues, qu'il ne

1. On croit qu'il s'agit du moine Jacques, qui vivait en 1074. La chose pourtant n'est pas absolument sûre. Ce qui est certain, c'est que l'*Éloge de Vladimir* est antérieur à l'invasion mongole (1240).

2. On sait que les *sagas* sont des récits plus ou moins légendaires, où l'on rencontre quelques éléments historiques.

3. Le métropolitain Hilarion écrit dans son discours : « Ce ne sont pas des miracles, ou des apôtres, qui t'ont éclairé, comme il le fallut pour éclairer les autres souverains et princes. Toi, bienheureux Vladimir, tu es arrivé à tout par ta claire raison et par ton grand sens. Ayant tout compris, tu as reçu le baptême. » BAUMGARTEN, *op. cit.*, p. 63.

4. Vladimir était lui-même un Varègue. Il passa sa jeunesse à Novgorod et en Scandinavie, au milieu des Varègues. Il fut l'ennemi des Byzantins jusqu'en 988. De quel rite était le clergé varègue qui l'instruisit et le baptisa ? Très vraisemblablement de rite latin. Les sagas disent positivement qu'il fut baptisé par des Varègues. BAUMGARTEN, p. 65.

5. Cette date est acceptée par Goloubinski lui-même. Vladimir est mort en 1015.

6. BAUMGARTEN, p. 65-67. Du même, *Olaf Tryggvison, roi de Norvège, et ses relations avec saint Vladimir de Russie*, dans les *Orientalia christiana*, t. XXIV (n. 73), Rome, 1931.

peut plus payer. Olaf lui suggère que les empereurs byzantins les prendraient sans doute à leur service, car ils se trouvent dans une situation fort critique.

2° L'évêque Paul revient à Constantinople et annonce à la cour que Vladimir est déjà chrétien, et qu'on pourrait recourir à lui pour avoir du secours contre Bardas Phocas, proclamé basileus, le 15 août 987, par les troupes révoltées d'Asie Mineure.

3° Aussitôt, une ambassade byzantine part pour Kiev avec mission de négocier une alliance avec le prince russe. Du traité qui fut conclu alors entre les deux parties nous ne connaissons que les clauses suivantes : Vladimir exigeait la main d'Anne, sœur des deux basileis régnants, et s'engageait, en retour, à fournir un contingent de six mille Varègues pour dompter la rébellion de Bardas Phocas (début de 988)¹.

4° L'accord une fois arrêté, Vladimir partit pour Constantinople à la tête de ses Varègues, qui infligèrent à Bardas Phocas la sévère défaite de Chrysopolis (été de 988²). Mais, avant de livrer bataille, le prince russe exigea que fût célébré son mariage avec Anne Porphyrogénète. Celle-ci, sur les instances de ses frères, les empereurs, dut consentir à cette union bien à contre-cœur. Mais il y allait du salut de l'empire, et elle se résigna. On dut stipuler que la princesse se rendrait à Kiev avec la magnificence due à son rang, après que la révolte de Bardas aurait été domptée.

5° Mais la victoire de Chrysopolis n'avait pas suffi à abattre le rebelle, qui put reconstituer son armée et se préparer à une nouvelle bataille. Celle-ci eut lieu le 13 avril 989, à Abydos. Vladimir y prit une part active avec ses troupes. Elle se termina par la défaite complète de Bardas Phocas, qui tomba en pleine lutte, foudroyé par une attaque d'apoplexie.

6° Une fois débarrassés du péril, les basileis durent oublier leur promesse de laisser partir Anne pour Kiev ou refuser d'observer quelque autre clause du pacte. On ne peut expliquer autrement la rupture qui survint bientôt entre les empereurs et Vladimir. Pour couper court aux interminables délais si habituels à la politique byzantine, celui-ci résolut de frapper un grand coup. Ne pouvant évidemment tenter de s'emparer de Constantinople avec la petite armée dont il disposait, il tomba à l'improviste sur Chersonèse, métropole des possessions byzantines en Crimée. Aidé sans doute par la trahison, dont des récits légendaires ont

1. Le chrysobulle de l'empereur Basile II, du 4 avril 988, montre dans quelle détresse se trouvait alors l'empire. Cf. F. DOLGER, *Corpus der griechischen Urkunden der Mittelalters und der neueren Zeit*, 1^{re} série : *Regestes*, 1^{re} partie, p. 99, n. 772.

2. C'est la date suggérée à la fois par les historiens arabes et le moine russe Jacques, et positivement indiquée par l'historien arménien Açogh'ig de Daron. Cf. BAUMGARTEN, *op. cit.*, p. 72-73.

conservé le véridique souvenir, il s'était emparé de la ville dès avant le 27 juillet 989. En même temps, les Bulgares venaient d'enlever aux Byzantins la place forte de Verria, et la veuve de Bardas Phocas attisait de nouveau la révolte en Asie Mineure en mettant Bardas Scléros à la tête des rebelles.

7° Les basileis aux abois se virent alors contraints de traiter avec Vladimir, dont ils connaissaient bien la principale condition. La porphyrogénète Anne dut prendre le chemin de Chersonèse et rejoindre son mari. Celui-ci, autant qu'on peut le conclure des indices fournis par les sources historiques dont nous disposons, s'engageait non seulement à restituer Chersonèse à l'empire, mais aussi à proclamer officiellement le christianisme en Russie et à y détruire les restes du paganisme¹. Il était heureux de laisser, moyennant compensation pécuniaire, une bonne partie de ses Varègues au service de Byzance.

Ainsi se terminait tout à l'avantage de Vladimir cette expédition à Constantinople et en Crimée. Le prince russe rentra à Kiev avec la Porphyrogénète; richement pourvu de dons sacrés et profanes. Entre autres reliques, on lui donna le chef du pape saint Clément, qui fut si vénéré en Russie avant l'invasion des Mongols². Des prêtres byzantins accompagnaient la princesse Anne pour lui assurer le service liturgique selon le rite byzantin³.

Rentré à Kiev, Vladimir s'occupa d'accélérer la conversion de ses sujets au christianisme. Ça et là, il y eut des résistances sérieuses, spécialement à Novgorod. Le prince fit construire plusieurs églises, dont l'une sous le vocable de la Dormition de la Sainte Vierge, plus connue sous le nom d'église des dîmes. Commencée

1. « On entrevoit qu'une des clauses du mariage d'Anne était la reconnaissance officielle de la religion chrétienne en Russie. » BAUMGARTEN, p. 85.

2. Le transport des reliques de saint Clément et de son disciple Théba à Kiev est confirmé par le moine Jacques et les chroniques russes. On sait que ces reliques, trouvées jadis à Chersonèse par les saints Cyrille et Méthode, avaient été transportées par eux à Rome, où ils arrivèrent après le 14 décembre 867. Mais les Byzantins avaient gardé pour eux la tête du saint. Elle était vénérée dans la chapelle construite sous son vocable par l'empereur Basile le Macédonien, près de l'église Saint-Élie. Goloubinski, qui a ignoré ce fait, mentionné par le continuateur de Théophane, suppose que les reliques de saint Clément furent apportées à Vladimir par l'ambassade du pape Jean XV, qui aurait rejoint le prince à Chersonèse même, d'après la chronique russe de Nikon.

3. Nous avons résumé brièvement les longs développements donnés par BAUMGARTEN, *op. cit.*, p. 68-99, avec les preuves à l'appui. Tout n'est pas également certain dans la reconstitution chronologique des faits rapportés; mais cette reconstitution est très vraisemblable et s'appuie sur des données vraiment historiques. Les historiens russes les plus récents, à commencer par Goloubinski, en acceptent les principales affirmations et sont unanimes à rejeter le récit légendaire de la conversion de Vladimir, tel qu'il se lit dans la *Chronique dite de Nestor*. Sur d'autres hypothèses imaginées par certains historiens, voir J. DANZAS, *Saint Vladimir et les origines du christianisme en Russie*, dans *Russie et chrétienté*, 1938-1939, p. 7-36.

en 991 par des architectes grecs, qu'on fit venir exprès de Byzance, elle fut solennellement consacrée le 11 ou le 12 mai 996 et confiée aux prêtres grecs venus de Chersonèse¹. C'est sans doute Anne la Porphyrogénète qui eut l'initiative de cette construction, et c'est dans ce sanctuaire qu'elle put suivre les offices liturgiques suivant le rite byzantin.

Est-ce également le rite byzantin qui fut alors partout adopté dans l'Église russe ? Il y a de graves raisons d'en douter. Nous avons dit plus haut qu'au moment de la conversion de Vladimir, un grand nombre de Varègues étaient chrétiens et que lui-même fut instruit et baptisé par des prêtres varègues. Or ces Varègues devaient être du rite latin. Encore au début du XII^e siècle, en Russie, *foi varègue* était synonyme de *foi latine*. Il est donc permis de supposer que, durant un certain temps, le rite latin, traduit peut-être en langue slavonne, a coexisté, dans les États de Vladimir, avec le rite byzantin en langue grecque, introduit par les prêtres venus de Constantinople dans le cortège de la princesse Anne. Il ne faut pas oublier que les saints Cyrille et Méthode avaient traduit en langue slavonne, à l'usage de leurs néophytes de Moravie, le missel latin et d'autres livres liturgiques, en s'inspirant, pour ce qui regarde la discipline et les usages, des pratiques byzantines². C'est du moins l'opinion aujourd'hui communément admise. Tout récemment un savant russe, Nicolas Nikolskii a établi par de solides raisons que la Russie kiévienne avait subi l'influence littéraire et religieuse des Slaves occidentaux, c'est-à-dire des Moraves évangélisés par les saints Cyrille et Méthode. Après la mort de saint Méthode, toute trace de son œuvre ne disparut pas en Moravie. La langue écrite y était la même qu'en Bulgarie avec, en plus, quelques moravismes plutôt dans le vocabulaire que dans la syntaxe, et le rite slave — celui de saint Méthode, c'est-à-dire le rite latin traduit en slave — y conserva des adhérents en dépit de l'opposition du clergé allemand. En Bohême proprement dite, la littérature slave se développa librement jusqu'à la seconde moitié du XI^e siècle³. L'hypothèse que, du temps de Vladimir, il se soit trouvé à Kiev des chrétiens suivant la liturgie latino-slavonne donnée par saint Méthode à ses disciples, a donc pour elle de sérieux indices historiques. Ce seraient des prêtres de ce rite latino-slavon qui auraient baptisé Vladimir antérieurement à son expédition à Constanti-

1. BAUMGARTEN, *op. cit.*, p. 103.

2. Cf. DVORNIK, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX^e siècle*, Paris, 1926, p. 169. Voir aussi plus haut, p. 150.

3. N. NIKOLSKII, *Le récit des temps écoulés, source pour l'histoire de la première période de l'histoire et de la civilisation russes* (en russe), Leningrad, 1930. On trouvera une analyse détaillée de cet ouvrage dans le *Bulletin de littérature slave* de J.-H. Ledit, paru dans les *Orientalia christiana*, t. XXXII (1933), p. 180-214.

nople et à Kherson, et ce serait le même rite qui aurait subsisté en Russie jusqu'au rattachement de la métropole de Kiev au patriarcat byzantin dans la seconde moitié du XI^e siècle⁴.

Mais voici qui est plus important que la question du rite. Malgré l'absence de témoignages tout à fait positifs, une série d'indices concordants permettent à l'historien de conclure avec une vraisemblance voisine de la certitude, que la première organisation de l'Église russe sous Vladimir se fit après entente avec Rome et sous ses auspices.

Il est remarquable, tout d'abord, que les sources grecques sont absolument muettes sur l'Église russe et la métropole de Kiev jusqu'à la fin du XI^e siècle. Cette métropole apparaît pour la première fois sur les rôles du patriarcat oecuménique dans une notice rédigée sous le règne d'Alexis Comnène (1081-1118²). Quant aux sources russes, elles ont complètement disparu dans leur rédaction primitive, lors de l'invasion mongole. On les a remaniées dans la suite et fortement interpolées en y introduisant des anachronismes invraisemblables. Le but visible de ces falsifications a été de faire disparaître toute trace d'influence latine et romaine aux origines de l'Église russe, d'inspirer, au contraire, la haine des Latins et de persuader aux Russes qu'ils devaient tout aux Grecs au point de vue religieux. Heureusement que les falsificateurs ont manqué d'adresse et parfois de mémoire. Ils ont laissé subsister, dans leurs textes, certains passages des documents primitifs, se contentant de changer simplement les titres³. C'est ainsi que la *Chronique d'Ipatiev*, la *Chronique de Nikon* et le *Livre des degrés* nous ont conservé la mention de relations suivies entre Vladimir et le Saint-Siège⁴.

On nous parle tout d'abord d'une ambassade envoyée par

1. Il y aurait lieu aussi de se demander si les disciples de saint Méthode n'introduisirent pas en Bulgarie cette liturgie mi-latine mi-byzantine, lorsque le roi Boris les reçut dans son royaume et en chassa le clergé grec. Ce qu'on peut affirmer avec certitude, c'est que, comme le dit le P. Ledit, *loc. cit.*, p. 212, ce n'est pas Byzance qui fit cadeau à la Russie primitive de sa langue liturgique. La pratique du patriarcat byzantin était d'imposer la langue grecque comme seule langue liturgique dans les pays soumis à sa juridiction et de n'autoriser la langue locale que forcé par les circonstances politiques.

2. PARTHEY, *Synecdemus et notitiæ græcæ episcopatum*, Berlin, 1866, p. 97. Kiev occupe le 60^e et dernier rang.

3. Les chroniques, dans leur état actuel, sont pleines d'anachronismes et de contradictions. Elles inventent deux métropolitains, Michel et Léon ou Léonce, qui sont ordonnés par Photius et envoyés par lui à Vladimir en 991 ! Cf. BAUMGARTEN, *op. cit.*, p. 98-99.

4. Ces documents se trouvent respectivement dans la *Collection complète des chroniques russes*, t. II, t. IX et t. XXI. Basile Tatychév, dans son *Histoire de la Russie depuis les temps les plus reculés*, Moscou, 1768-1784, donne les mêmes indications d'après les anciennes chroniques des Vieux-Croyants, moins maltraitées par la censure.

le pape au prince russe, en 990, alors qu'il séjournait encore à Chersonèse¹. En 991, c'est à Kiev que les légats de Jean XV apportent à Vladimir, selon l'expression de la *Chronique de Nikon*, « des marques d'amour et d'honneur », et que Vladimir, de son côté, « les reçoit avec amour et honneur » et envoie aussitôt des ambassadeurs au pape². Or, c'est précisément en cette année 991 que les chroniques font mention d'évêques russes dans l'entourage de Vladimir. Elles en parlent de nouveau en 996, à l'occasion de la consécration de l'église des dîmes. D'où venaient ces évêques ? Par qui avaient-ils été consacrés ? De quel rite étaient-ils ? Les chroniques interpolées les font consacrer et envoyer par le *bienheureux Photius*³. On voit l'anachronisme. Tout suggère que ces premiers évêques russes et leur chef, l'archevêque de Kiev, durent être ordonnés par les légats du Saint-Siège, conformément à l'accord qui avait dû être arrêté à Chersonèse, en 990, entre Vladimir et les envoyés de Jean XV⁴. Les historiens russes ont remarqué que les plus anciens documents donnent au chef de l'Église russe le nom d'*archevêque*, et non celui de *métropolitain*, qui ne paraît qu'en 1038, et encore s'agit-il vraisemblablement d'une interpolation⁵. De même, dans le plus ancien exemplaire du *Statut de saint Vladimir*, qui remonte au XIII^e siècle, les évêques et les tribunaux épiscopaux sont désignés par les anciens mots russes *piscope* et *piscopeia*, employés pour indiquer la hiérarchie latine, alors que les évêques grecs sont toujours appelés *episcopus*⁶.

De plus, à l'occasion de la consécration de l'église de la Dormition à Kiev, Vladimir institua la dîme en faveur de cette église, qu'on appela pour cela l'église des dîmes. Or, à cette époque, la dîme n'existait pas dans l'Église byzantine, alors qu'elle était

1. BAUMGARTEN, p. 101.

2. « Le mot *honneur*, en ancienne Russie, était employé pour désigner la satisfaction, le complet contentement, l'accomplissement de désirs, la réception de cadeaux, un traitement d'honneur ». BAUMGARTEN, p. 101.

3. Sans compter l'anachronisme, l'épithète de *bienheureux* donnée à Photius dénote une interpolation postérieure. La chronique primitive, dite de Laurent, ne parle pas d'évêques, mais seulement de prêtres qui accompagnèrent Anne la Porphyrogénète de Chersonèse, à Kiev. La chronique arabe de Iahhîa d'Antioche parle de prélats qui vinrent à Chersonèse dans le cortège d'Anne, mais ne la suivirent pas en Russie. Cela se comprend très bien, si l'on songe à l'ambassade envoyée par le pape à Vladimir en 990, alors qu'il était encore à Chersonèse.

4. Le mot *archevêque* était employé par les Byzantins, mais il désignait habituellement un évêque autocéphale. Si, au VI^e siècle, ce mot pouvait avoir jusqu'à quatre sens différents (cf. PAROIRE, *L'Église byzantine de 527 à 847*, 3^e éd., Paris, 1923, p. 53-54), au X^e siècle, il désignait habituellement un évêque autocéphale, non un métropolitain au sens propre du mot.

5. Le titre de métropolitain est donné pour la première fois par les chroniques à Théopempte, en 1038, au moment où il est transféré du siège de Novgorod à celui de Kiev ; mais c'est vraisemblablement une interpolation. Voir plus bas, p. 184.

6. GOLOUBINSKI, *Histoire de l'Église russe*, t. I, 1^{re} partie, p. 622 et 626.

établie partout dans l'Europe occidentale. C'est certainement de là qu'elle a passé en Russie. C'est également de la discipline latine, et non de la législation canonique grecque, que s'inspire le *Statut de saint Vladimir*, bien malencontreusement qualifié de *nomocanon* par les interpolateurs des chroniques russes. Il en est de même du *Statut* de son fils Iaroslav¹.

Après cette première organisation de la hiérarchie, les relations de Vladimir avec le Saint-Siège se poursuivent. Les chroniques, mal expurgées par leurs recenseurs latinophobes, nous apprennent encore qu'en 994 les ambassadeurs de Vladimir reviennent de Rome ; qu'en l'an 1000, le pape Sylvestre II envoie des légats à Kiev, et qu'en retour, l'année suivante, des ambassadeurs du prince russe partent pour la Ville Éternelle².

On sait, par ailleurs, que, durant tout son règne, Vladimir ne fut pas tourné vers Byzance, mais vers l'Occident. Il vécut en paix avec ses voisins de Pologne, de Hongrie et de Bohême, et après la mort de la princesse Anne (1011), il épousa une petite-fille de l'empereur germanique Otton II³. Avec les missionnaires latins qui travaillaient à la conversion des tribus slaves ou varègues il entretenait les relations les plus cordiales. L'un de ces missionnaires, le Camaldule Brunon (en religion Boniface), fut l'apôtre des Petchénègues, et reçut de lui la plus cordiale hospitalité, lorsqu'il se rendait chez ces sauvages. Après l'avoir retenu chez lui pendant un mois, le Kniaz l'accompagna pendant deux jours de marche. Brunon fut assez heureux pour convertir quelques Petchénègues et faire conclure un traité entre eux et les Russes. Il revit Vladimir, au retour de sa première mission. C'est Brunon lui-même qui donne tous ces détails dans une lettre adressée en 1007 au futur empereur Henri II et dont on conserve à Cassel une copie sur parchemin du XI^e siècle⁴.

Les relations de l'Église russe avec le Saint-Siège ne cessèrent pas sous Iaroslav, fils et successeur de Vladimir (1016-1954).

1. « Il est clair que Vladimir, pour rédiger les statuts nécessaires et organiser l'Église, ne pouvait s'adresser qu'aux premiers prélats venus ou sacrés en Russie et spécialement appelés à cet effet. Ils ne pouvaient, à leur tour, introduire que les règlements qu'ils connaissaient et auxquels ils étaient habitués. Le statut de Vladimir, aussi bien que celui de son fils Iaroslav, ne porte pas seulement l'empreinte de l'influence occidentale ; il est positivement basé sur le droit canonique allemand. » BAUMGARTEN, p. 105-106 ; SOUVOROV, *Les traces du droit canonique occidental dans les monuments de l'ancien droit russe* (en russe), Iaroslav, 1888, p. 192-194.

2. *Chronique de Nikon. Collection des chroniques russes*, t. IX, p. 68. Tatychev, *op. cit.*, t. II, p. 88.

3. Cf. THIETMAR DE MERSEBOURG, *Chronicon, Monumenta Germ. hist.*, S. S., III, 683.

4. *Acta sanctorum*, au 2 février. PIERLING, *La Russie et le Saint-Siège*, t. I, p. 19. sq. ; VERDIÈRE, *op. cit.*, p. 199-202. Deux ans plus tard, en 1009, Brunon périt victime de son zèle en prêchant l'Évangile aux païens de la Prusse.

C'est peut-être alors que l'emploi du rite byzantin traduit en langue slavonne s'est généralisé en Russie. C'est, en effet, sous le règne de Iaroslav que la littérature slavonne, conservée par les Bulgares, dut pénétrer dans le pays. On en devine la raison. C'est au début du règne de Iaroslav, en effet, que l'empire bulgare fut anéanti par les Byzantins. Un bon nombre de Bulgares, surtout parmi les plus instruits, durent se réfugier en Russie et y apporter les monuments de la littérature slavonne. Comme la majorité de la population était slave, c'est sans doute à cette époque qu'au rite latin, qui dominait au début, fut substitué à peu près partout, le rite byzantin dans sa traduction slavonne¹. En l'an 1018, le chroniqueur allemand Thietmar de Mersebourg, racontant la prise de Kiev par Boleslav le Hardi, roi de Pologne, parle de l'archevêque de cette ville², oubliant malheureusement de nous donner son nom. Trois ans plus tard, en 1021, Iaroslav aurait demandé au Pape Benoît VIII de lui envoyer un archevêque, et le pape lui aurait envoyé Alexis, Bulgare d'origine. Celui-ci aurait été obligé de quitter la Russie quelque temps après, par les menées du clergé grec³. Si le document sur lequel s'appuie cette affirmation mérite crédit, par clergé grec il faut vraisemblablement entendre le premier prélat d'origine grecque qui occupa le siège de Kiev. Celui-ci s'appelaient Théopempte, d'après les chroniques russes falsifiées. Évêque de Novgorod dès 1036, il fut transféré au siège de Kiev en 1038. Les falsificateurs des Chroniques, tout favorables aux Grecs, s'ils n'étaient pas Grecs eux-mêmes, tout heureux de rencontrer pour la première fois le nom d'un évêque grec, ont aussitôt écrit à la date de 1038 : *Erection du siège métropolitain par Iaroslav*, oubliant qu'ils avaient eux-mêmes fait ériger ce siège par Vladimir, avec la présence des évêques

1. Cette introduction de la langue slave dans l'Église russe ne dut par être vue de bon œil par les Grecs. En Bulgarie, ils montrèrent souvent leur hostilité à l'égard de la littérature slave. Il semble que, pendant le règne de Vladimir, les deux rites latin et byzantin aient été également admis et que le rite latin ait prédominé. Les plus anciens manuscrits slaves de Russie datent du XI^e siècle. Les deux alphabets, le glagolitique et le cyrillique, sont représentés, et quelquefois dans le même manuscrit. L'évangile d'Ostromir, écrit par le *posadnik* (maire) de Novgorod, est daté de 1057. Cf. I. I. SREZNEVSKI, *La paléographie slavo-russe* (en russe), Pétersbourg, 1867, p. 130. Anne la Porphyrogénète avait emmené avec elle plusieurs prêtres grecs pour son service particulier. Comme nous l'avons dit plus haut, ils furent chargés de desservir l'église de la Dormition. Ils devaient évidemment employer les livres liturgiques en langue grecque.

2. « *Archiepiscopus civitatis illius cum reliquiis sanctorum et ceteris ornatibus diversis hos advenientes honoravit.* » THIETMAR, *op. et loc. cit.*, p. 870.

3. C'est l'Allemand Fais, dans son ouvrage : *De episcopatu Kioviensi ejusque presulibus brevis commentatio*, Varsovie, 1763, p. 7 et 27-28, qui raconte cela d'après un ancien manuscrit russe aujourd'hui perdu. Le fait est tout à fait vraisemblable et cadre bien avec ce que nous disons de l'introduction de la liturgie slavonne. Iaroslav se sera adressé au pape, à l'occasion du changement de rite. De là l'envoi d'un Bulgare.

grecs envoyés par Photius. Ce n'est du reste qu'un titre, qui s'est conservé par pur hasard et n'est suivi d'aucun développement. On aurait tort de voir là un témoignage de l'érection officielle du siège métropolitain de Kiev par le patriarche de Constantinople et du rattachement de cette métropole au patriarcat œcuménique¹. S'il en avait été ainsi, on ne comprendrait pas que Iaroslav ait donné pour successeur à Théopempte le Russe Hilarion, sans consulter Constantinople. Le patriarcat œcuménique, si l'on s'était adressé à lui, eût sûrement envoyé à Kiev, selon la coutume qu'il devait suivre bientôt, un prélat d'origine et de langue grecques, alors surtout qu'il se serait agi, dans cette hypothèse, du second titulaire de la nouvelle métropole². La nomination d'Hilarion après Théopempte nous oblige donc à reculer jusqu'après la mort de Iaroslav et au-delà le rattachement de l'Église russe au patriarcat de Constantinople. Aussi bien, n'avons-nous aucun document byzantin qui permette de dater cet événement de la première moitié du XI^e siècle. Nous disons plus loin à quelle date approximative la sujétion au patriarcat œcuménique a dû se produire.

Quant à l'hypothèse d'un premier rattachement de la métropole de Kiev à l'archevêché gréco-bulgare d'Ochrida, tel qu'il fut constitué par l'empereur Basile II après la destruction de l'empire bulgare (1108), elle n'a pour elle aucun indice sérieux, et elle ne résout pas le problème de l'organisation hiérarchique de l'Église russe sous Vladimir. Elle pourrait tout au plus valoir pour la période qui va de la mort de ce prince à la fin du XI^e siècle, si on pouvait l'appuyer sur autre chose que sur une influence littéraire et liturgique indéniable de l'Église bulgare sur l'Église russe, surtout à partir du règne de Iaroslav³. Ce prince continua la politique occidentale de son père et contracta des alliances de famille avec les principales cours de l'Occident : Pologne, Hongrie, Allemagne, France, sans parler de la Norvège. Une rixe entre marchands l'amena même à déclarer la guerre au basileus Constantin Monomaque en 1043. Mais l'expédition contre Constantinople, conduite par son fils Vladimir, aboutit à une défaite. Huit cents prisonniers russes, conduits à la capitale byzantine, eurent les yeux crevés. Cet événement n'était pas de nature à favoriser les rapports amicaux du clergé russe avec le patriarche

1. C'est cependant ce que fait Baumgarten, *op. cit.*, p. 97, et après lui J. DANZAS, *art. cit.*, p. 25.

2. On sait qu'à partir du jour où Kiev fut soumise à Constantinople et jusqu'à l'invasion des Mongols (1240), presque tous les métropolitains envoyés de Constantinople furent des Grecs. La plupart ignoraient complètement la langue de leurs ouailles.

3. Cette hypothèse a eu pour champion le Russe Prisselkov dans son ouvrage : *Histoire religieuse et politique de la Russie kiévienne aux X^e-XII^e siècles* (en russe), Pétersbourg, 1913.

byzantin. Il est vrai qu'en 1046, la réconciliation politique entre Kiev et Byzance fut scellée par le mariage de Vsevolod, fils de Sviatolsav, avec une fille de Constantin Monomaque. Mais cela ne changea rien à la situation religieuse de l'Église russe, comme le prouve le choix du Russe Hilarion comme métropolitain — disons encore archevêque — de Kiev¹.

CHAPITRE V

Le schisme de Michel Cérulaire.

Relations entre Rome et Byzance dans la seconde moitié du XI^e siècle.

I. L'attaque brusquée contre l'Église latine.

Quand il devint patriarche, le 25 mars 1043, Michel Cérulaire était depuis peu homme d'Église. Il n'y avait pas trois ans qu'à la suite d'un deuil de famille, il avait revêtu l'habit monastique, et moins de temps encore qu'il avait été nommé syncelle du vieux patriarche Alexis le Studite, son prédécesseur. C'était donc une vocation tardive : ce qui permettra au pape Léon IX et à son secrétaire, le cardinal Humbert, de le traiter de néophyte¹. Peu versé dans les sciences ecclésiastiques, très ignorant en particulier de l'histoire de l'Église², caractère énergique et hau-

1. Si par de nouveaux documents on arrivait à prouver que la sujétion de la métropole de Kiev au patriarcat byzantin commença dès 1038, il faudrait supposer que Iaroslav, dégoûté par les scandales du pontificat de Benoît IX, se serait tourné vers Constantinople. Il resterait alors à expliquer le choix du Russe Hilarion comme successeur de Théopempte. Ce que nous venons de dire sur les origines de l'Église russe, était écrit, quand nous avons pu lire l'article du P. A. M. AMANN dans les *Orientalia christiana periodica*, t. V (1939), p. 186-206 : *Wladimir, dem Apostelgleichen zum Gedächtnis* (1988-1938). L'auteur minimise la portée des influences latines que nous avons signalées, mais ne donne aucune explication du silence des sources byzantines sur l'organisation de l'Église russe sous Vladimir et Iaroslav, ni du rattachement tardif de Kiev au patriarcat byzantin. Sa critique est plus sérieuse pour ce qui regarde la date du baptême de Vladimir et la raison qui l'a déterminé. Il se pourrait que le prince russe se soit fait chrétien pour pouvoir prétendre à la main de la sœur des basileus byzantins, et cela avant sa participation à l'expédition contre Bardas Skléros. Plus récent encore est le travail du P. V. Laurent dans les *Échos d'Orient*, t. XXXVIII (1939, paru en 1940), p. 279-295, intitulé : *Aux origines de l'Église russe*. L'auteur montre excellemment le côté problématique des diverses solutions qui ont été proposées sur les origines de la hiérarchie ecclésiastique en Russie ; mais il est loin de prouver sa propre thèse, à savoir que cette hiérarchie fut byzantine à l'origine. Il ne verse au débat qu'un seul texte nouveau, tiré malheureusement d'un anonyme, dont on ne nous dit ni l'époque ni l'autorité. Ce texte est ainsi conçu : *Ἐπι τῆς βασιλευσ Βασιλίου τοῦ πορφυρογενήτου Θεοφύλακτος ὁ Σεβαστίας μετερέθη εἰς Ῥωσίαν*. P. G., t. CXIX, 905. On a-t-il vu « que l'investiture royale avec les insignes de la dignité avaient été conférés à Vladimir par les mandants du basileus (Basile II) suivant le cérémonial du rite byzantin ? » Il s'agit là d'une fable bien postérieure.

1. Voir la seconde lettre de saint Léon IX à Michel Cérulaire, P. L., t. CXLIII, col. 774 A, et la sentence d'excommunication contre Michel et ses partisans rédigée par le cardinal Humbert, P. L., *ibid.*, col. 1004 B. En fait, nous n'avons aucun renseignement précis sur la manière dont Cérulaire fut promu à la dignité patriarcale. Le basileus Constantin IX (1042-1055), dont il était le conseiller très écouté, ne dut pas être étranger à son élévation.

2. De cette ignorance il nous donne lui-même des exemples surprenants. Dans l'une de ses lettres à Pierre III, patriarche d'Antioche, il écrit que le nom du pape a été rayé des diptyques de Sainte-Sophie depuis le temps du sixième concile œcuménique, parce que le pape Vigile ne voulut pas se rendre à ce concile ni anathématiser les écrits de Théodoret contre les chapitres de saint Cyrille et la lettre d'Ibas ! Devant cette énormité, Pierre d'Antioche, malgré toute la déférence qu'il a pour son correspondant, ne peut s'empêcher de lui donner une bonne leçon d'histoire. Dans cette même lettre à Pierre, Cérulaire témoigne aussi de son ignorance complète pour tout ce qui regarde la polémique de Photius contre les Latins : « Jusqu'à présent, dit-il nous pensions que les audaces novatrices des Latins se bornaient à la question des azymes. » Voir la seconde lettre de Michel à Pierre, 9, 15, P. G., t. CXX, col. 788-789, 793 C, et la Réponse de Pierre, 4 ; *ibid.*, p. 797-800. Cette seconde lettre de Michel à Pierre est donnée faussement comme étant la première par la patrologie grecque. Michel Psellos, qui a tour à tour écrit un réquisitoire et un panégyrique sur Cérulaire, met en relief, dans le premier, son ignorance de la théologie, disant qu'il ne savait pas distinguer entre l'essence et les personnes, entre la nature et l'hypostase ; et vante, dans le second, son zèle à défendre l'orthodoxie contre les Latins, à propos de la procession du Saint-Esprit, par les preuves scripturaires et des syllogismes. En fait, il ne faut pas s'exagérer ce déploiement d'érudition contre le dogme des

tain, dépourvu de toute souplesse, esprit étroit, il présente, comparé à Photius, un contraste parfait. L'esprit d'indépendance et d'autonomie qui l'anime, lui rend insupportable toute idée de sujétion au Pontife romain. Ce n'est pas qu'il veuille entrer directement en conflit avec lui, ni contester sa primauté par des polémiques, mais il veut traiter avec lui d'égal à égal. Il consentira à inscrire son nom sur les diptyques de Sainte-Sophie, si le pape veut bien lui-même le payer de retour. Il est déjà plus exigeant que le patriarche Eustathe en 1024, en ce sens qu'il ne parle plus, comme lui, de reconnaître la primauté universelle du successeur de Pierre, mais se pose d'emblée comme son égal¹. Au fond, il préférerait que l'état d'ignorance réciproque, qui dure depuis quelque temps entre Rome et Constantinople, passe en coutume et se perpétue. C'est justement le jour où ce *statu quo* paraît menacé, qu'il se décide à une initiative capable d'empêcher la reprise des relations d'autrefois.

Le *statu quo* est menacé par un projet d'alliance politique entre le pape et le basileus contre les Normands de l'Italie méridionale, qui ravagent aussi bien les possessions pontificales que les districts byzantins. L'âme de ce projet est le nouveau gouverneur de l'Italie byzantine, Argyros, qui vient de débarquer à Bari en mars 1051. C'est un Latin de race et de rite, qui a sauvé Constantin IX Monomaque, lors de la révolte de Tornikios en 1047, et contrebalance auprès de lui l'influence du patriarche². Aussi ce dernier le déteste-t-il et a-t-il déjà eu avec lui plusieurs alter-

Latins. Quand on y regarde de près, on s'aperçoit que Psellos veut parler du fameux *Édit synodal* promulgué le 24 juillet 1054 contre les légats du pape et leurs partisans, édit dont l'*Encyclique* de Photius aux patriarches d'Orient a fait les principaux frais. A. MICHEL, dans son ouvrage, *Humbert und Kerularios*, t. II, p. 91-92 Paderborn, 1930, s'est laissé tromper par cette rhétorique et a vu dans les expressions de Psellos le signalement de la fameuse *Panoplia* qu'il a voulu attribuer à Cérulaire et qui revient à un compilateur du temps de Michel Paléologue.

1. C'est ce qui ressort d'un passage de sa lettre au pape Léon IX, que celui-ci rapporte dans sa réponse : « Si par toi, écrivait Michel au Pape, mon nom est proclamé dans la seule Église romaine, par mon intermédiaire ton nom sera connu dans toutes les Églises de l'univers. » Léon IX relève avec vigueur ce langage intolérable de la part de quelqu'un qui doit, comme tous les évêques catholiques, considérer le pape comme son supérieur et comme le chef suprême de l'Église universelle. Eustathe, lui, ne demandait que d'être reconnu comme le primat de l'Église d'Orient, alors qu'à l'exemple de Photius il proclamait explicitement la primauté de l'évêque de Rome sur l'Église universelle.

2. Cet Argyros n'était pas un inconnu à Byzance. Fils du Lombard d'Apulie, Mélo, qui s'était par deux fois, en 1009 et en 1018, révolté contre les Byzantins, il avait eu lui-même une conduite fort équivoque à l'égard du basileus. On l'avait vu tour à tour prendre le parti des Normands et celui des Byzantins. Mais lors de la révolte du général byzantin Georges Maniakès, en 1042, contre Constantin Monomaque, il se range définitivement du côté du basileus, qui le fait appeler à Constantinople et lui témoigne une grande confiance. En 1051, le basileus lui confie le gouvernement de l'Italie byzantine avec le titre nouveau de *magistros* et duc d'Italie, qui remplace le titre ancien de

catépan, alors qu'il séjournait à Constantinople, sur une question qui lui tient fort à cœur, celle des azymes. Cérulaire, en effet, s'est aperçu que les Latins consacrent, à la messe, non du pain fermenté, comme les Byzantins et la plupart des autres Orientaux, mais du pain azyme. Ignorant, comme il l'est, de l'histoire, il pense avoir fait une découverte intéressante, qu'il se propose d'utiliser, à l'occasion, tant pour enrayer la progression du rite latin dans les possessions byzantines de l'Italie méridionale¹ que pour écarter tout projet d'union dans le domaine religieux, qui ramènerait sous une forme très atténuée sans doute, mais réelle, l'ingérence de l'évêque de Rome dans les affaires de l'Église orientale. Or, justement, le projet d'alliance politique médité par Argyros, est susceptible d'amener le rétablissement des anciennes relations avec l'Église romaine. On ne voit pas, en effet, comment le basileus pourrait conclure une alliance avec le pape, sans qu'il soit question d'union religieuse. Cérulaire ne s'y est pas trompé. Aussi, dès qu'il a eu vent de cette affaire, il a dressé son plan de combat pour faire échouer le projet de son rival au moins sur le terrain religieux. Il a déjà refusé plusieurs fois la communion à Argyros, parce qu'il n'a pas voulu abandonner le rite latin et ses azymes². Le moment est venu de faire

catépan. Pour la première fois, c'était un Occidental, un Latin, qui était mis à la tête de l'Italie byzantine. Cette nomination fut mal vue du parti « vieux byzantin », auquel appartenait Cérulaire. Cf. J. GAY, *L'Italie méridionale et l'empire byzantin de 867 à 1071*, Paris, 1904, p. 450-472.

1. Depuis que Basile le Macédonien avait reconquis sur les Sarrasins et les Lombards l'Apulie et la Calabre, les deux hiérarchies latine et grecque y vivaient côte à côte en assez bons rapports, sauf dans la nouvelle province ecclésiastique d'Otrante, qu'avait érigée Nicéphore Phocas dans la seconde moitié du x^e siècle. Là, la rivalité entre les deux clergés était assez forte. Les papes s'employèrent à fortifier la juridiction du clergé latin contre les empiètements des Byzantins. Il ne s'agissait, du reste, que de juridiction, et non de polémique touchant la légitimité des usages et des rites. Sous ce rapport, la tolérance était parfaite, et le pape Léon IX pouvait écrire : « A Rome et hors de Rome, les églises et les monastères grecs ne manquent pas, et personne ne les empêche de suivre leurs rites et usages traditionnels ; bien au contraire, on leur conseille, on leur recommande de les observer. » *Epist. C (I^{re} ad Michaelém Constantinopolitanum)*, 29 ; P. L., t. CXLIII, col. 764. Avec les progrès de la conquête normande, les papes étendirent le domaine de la liturgie latine, sans supprimer la liturgie grecque, et en laissant subsister pendant longtemps sa hiérarchie.

2. C'est Cérulaire lui-même qui nous apprend cela dans sa seconde lettre à Pierre d'Antioche, 7 ; P. G., t. CXX, col. 788 B : « La lettre que les légats romains nous remirent, dit-il, exprimait exactement ce qu'Argyros nous avait dit bien souvent, spécialement au sujet des azymes, alors qu'il séjournait dans la grande ville. C'est pour ce motif que nous lui avons refusé la sainte communion non pas une fois seulement, mais deux et trois et quatre fois : *μάλιστα δὲ περὶ τῶν ἀζύμων, δι' ἃ καὶ οὐχ ἅπαξ μόνον, ἀλλὰ καὶ δις ἤδη καὶ τρίς καὶ τετράκις τῆς θέλας ἐξώσθη καὶ ἀπεβλήθη παρ' ἡμῶν κοινωνίας καὶ μεταλήψεως.* » Ainsi la dispute sur les azymes avait d'abord commencé à Constantinople entre Cérulaire et Argyros, avant d'être lancée officiellement par le manifeste de Léon d'Ochrida.

un éclat et de déclarer la guerre à tous les azymites. On commencera par s'attaquer aux Latins de la capitale; puis on fera savoir au pape et à tous les Latins que, s'ils veulent entrer en communion avec les orthodoxes, ils ont à abandonner l'usage du pain azyme pour adopter le pain fermenté dans la célébration du sacrifice de l'autel. Cérulaire pourtant ne se compromettra pas directement : il se ménagera une possibilité de recul, au cas où le basileus se montrerait trop exigeant. On fera attacher le grelot par le chef de l'Église bulgare, Léon, archevêque d'Ochrida. Léon lui-même n'écrira pas directement au pape, mais lui fera parvenir le manifeste par l'un des prélats latins de l'Italie byzantine, tout dévoué aux intérêts du basileus, à Jean, évêque ou archevêque de Trani, décoré depuis quelque temps du titre de *syncelle*, qui fait de lui quelque chose comme un chanoine honoraire de l'Église de Constantinople¹.

Ce plan va être exécuté point par point. C'est sur la fin de l'année 1052, ou au début de 1053, qu'on commença à le réaliser par la fermeture des églises latines de Constantinople². S'il faut en croire le cardinal Humbert, des scènes de désordre marquèrent cet événement, et le propre sacellaire du patriarche, nommé Nicéphore³, aurait foulé aux pieds les hosties consacrées des Latins⁴. Peu après, au moment où le pape Léon IX rassemblait péniblement les troupes recrutées en Allemagne et en Italie

1. « Pourquoi l'archevêque grec de Bulgarie s'adresse-t-il spécialement à l'évêque de Trani et quelle est la raison qui explique, en 1053, cet effort de propagande ? L'évêque ou archevêque de Trani est le principal rival, en Apulie, de l'archevêque de Bari, reconnu explicitement par le Saint-Siège. Tandis que le métropolitain de Bari cherche de plus en plus à défendre son autonomie contre le clergé grec et les prétentions de Constantinople, l'évêque de Trani devient l'homme de confiance du basileus, le défenseur le plus fidèle des intérêts byzantins dans le clergé apulien-latin... Le patriarche et le basileus confèrent à Jean de Trani le titre de *syncelle*, qui lui donne un rang à part dans le clergé d'Orient, qui en fait, en quelque sorte, un chanoine honoraire de l'Église de Constantinople. Par sa situation mixte, l'évêque de Trani est tout désigné pour servir d'intermédiaire entre Michel Cérulaire, Constantin Monomaque et Léon IX. » J. GAY, *op. cit.*, p. 495-496. Ajoutons que quelques années plus tard, au synode de Meli, présidé par le pape Nicolas II (1059), l'archevêque de Trani fut déposé comme simoniaque. Il prétendait étendre sa juridiction sur l'Église de Siponto, malgré le Saint-Siège et l'archevêque de Bénévent. GAY, p. 516-517.

2. Voir la première lettre de Léon IX à Michel Cérulaire, 19, 29; P. L., t. CXLIII, col. 758, 764, et la sentence d'excommunication portée par le cardinal Humbert, P. G., t. CXX, 745-746.

3. P. G., t. CXX, col. 746. Il faut noter que dans la sentence d'excommunication traduite en grec et insérée par Michel Cérulaire dans son *Édit synodal* du 24 juillet 1054, le sacellaire du patriarche reçoit le nom de *Nicéphore*, tandis que dans la même sentence, telle qu'elle est donnée dans le texte latin de la *Brevis et succincta commemoratio* d'Humbert, P. L., t. CXLIII, col. 1004 B, il est appelé *Constantin*.

4. Ce détail est donné par Humbert dans la *Brevis et succincta commemoratio*, *loc. cit.*

et se préparait à opérer sa jonction avec Argyros pour une action commune contre les Normands, Léon d'Ochrida lançait son manifeste contre les usages latins, qu'il adressait à Jean, évêque de Trani, et par son intermédiaire à tous les évêques des Francs et au révérendissime pape lui-même¹. Il reprochait aux Latins de judaïser, parce qu'ils se servaient de pain azyme pour le sacrifice de l'autel et qu'ils observaient le sabbat² : « Ceux qui observent le sabbat et les azymes, disait-il, et prétendent être chrétiens, ne sont ni purement juifs, ni purement chrétiens, mais ils ressemblent, selon le mot de saint Basile, à la peau du léopard, dont le poil n'est ni noir ni tout à fait blanc³. » A ces deux accusations s'en ajoutaient deux autres encore plus futiles et plus ridicules : celle de manger des viandes non saignées, et celle de supprimer le chant de l'*Alleluia* pendant le Carême⁴. Pour ces quatre énormités les évêques occidentaux et le pape lui-même étaient tancés vertement :

« Comment en êtes-vous arrivés à pareilles aberrations ? Comment ne voyez-vous, ne comprenez-vous pas ? Comment ne vous corrigez-vous pas et ne remettez-vous pas vos fidèles dans le droit chemin ? Quand cesserez-vous de dire : *C'est ainsi que Pierre, c'est ainsi que Paul nous ont appris ?* Vous vous abusez vous-mêmes et vous trompez vos populations. Ce que je viens de vous écrire, voilà l'authentique enseignement de Pierre et de Paul et des autres apôtres et du Christ lui-même ; voilà ce que les sept saints conciles œcuméniques ont confirmé de leur autorité, ce que la sainte Église catholique a reçu en dépôt et observe avec

1. « Καὶ διὰ σοῦ πρὸς πάντας τοὺς ἀρχιερεῖς τῶν Φράγγων καὶ πρὸς αὐτὸν τὸν ἀιδεσιμώτατον πάπαν. » P. G., t. CXX, col. 836. On remarquera le terme de *Φράγγες*, employé pour désigner les Latins. Il sera question plus loin d'un *Traité κατὰ Φράγγων*, qui date de l'époque de Cérulaire et qui a peut-être été composé par lui.

2. L'observance du sabbat désigne ici le jeûne tous les samedis de Carême, vieux grief déjà mis en avant par le concile in *Trullo*, puis par Photius. Mais le reproche de judaïser ne se comprend guère. Ceux qui judaïsaient, ce sont les Byzantins, qui suppriment le jeûne le samedi et font de ce jour un jour de joie et de repos. C'est la juste remarque que fait le cardinal Humbert dans sa réponse au libelle du prélat grec. Dans la seconde lettre de Cérulaire à Pierre d'Antioche, l'*observance du sabbat* est nettement distinguée du jeûne du samedi. On ne voit plus ce que cela veut dire. Voir plus loin, p. 214, n. 1.

3. Quelle jolie impertinence se couvrant de l'autorité de saint Basile ! Léon d'Ochrida, en l'écrivant, devait rire dans sa barbe.

4. Le cardinal Humbert rejette cette accusation de manger des viandes étouffées comme une pure calomnie, tout en déclarant que les chrétiens ne sont plus tenus par les prohibitions de l'ancienne Loi sur cette matière, renouvelées par les apôtres, pour des raisons d'opportunité, au concile de Jérusalem : *Contra Græcorum calumnias*, 53-54 ; P. L., t. CXLIII, col. 966-967. Encore ici, qui est-ce qui judaïse ? N'est-ce pas le Byzantin, et non le Latin ? Cela n'empêche pas Léon d'Ochrida de dire que les Latins, parce qu'ils mangent des viandes étouffées, ne sont ni purement païens, ni purement juifs, ni purement chrétiens.

piété. Vous aussi donc redressez vos voies et tenez-vous pieusement à cette doctrine. Quant aux azymes et à l'observance du sabbat, laissez cela aux Juifs impies ; abandonnez également les viandes étouffées aux infidèles et aux nations barbares, et ne formez avec nous qu'un seul troupeau du bon et véritable pasteur Jésus-Christ, *qui ne veut pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive...* Quant à toi, ô homme de Dieu, lis attentivement ma lettre et fais-en profiter ton peuple ; et pour assurer le salut de ton âme, fais-la traduire en plusieurs exemplaires pour la transmettre aux archevêques d'Italie. Tu augmenteras ta récompense, si tu les adjures tous de se corriger. Si tu fais cela, je reviendrai à la charge par un second écrit, où je donnerai de plus amples preuves de la foi véritable pour la gloire de Dieu et le salut des orthodoxes¹. »

« Tel est ce document désormais fameux. Si vraiment il voulait être une invitation à négocier, il ne pouvait être plus malhabile. Mais le supposer, ce serait admettre chez Cérulaire une dose de sottise et de fatuité que sa conduite ultérieure ne permet guère d'imaginer. Les porte-parole de la chrétienté grecque s'y présentent non pas en égaux des chefs de l'Église latine, mais en docteurs irréfragables, qui gourmandent avec morgue, font la leçon de très haut, se donnent comme les uniques détenteurs de la vérité, et n'entreront en rapport avec les Latins que si ces derniers viennent humblement à résipiscence. Sans doute *on ne voulait pas la mort du pécheur*, mais il fallait que, sans tarder, le pécheur reconnût ses torts. Et quand l'on songe à la mesquinerie des griefs faits aux Latins, l'étonnement croit encore. C'étaient donc là les erreurs énormes des Occidentaux, et qui empêchaient, tant qu'elles n'auraient pas été rectifiées, toute union entre eux et leurs frères d'Orient ! Et la fin de la lettre faisait prévoir une nouvelle liste d'exigences ! Vraiment, à tout bien considérer, en faisant toute la part voulue à l'importance que pouvaient avoir, aux yeux de Grecs minutieux, des divergences disciplinaires et culturelles bien anodines à notre gré, on ne peut échapper à cette conclusion : les auteurs de la lettre voulaient la rupture. Ils étaient assurés à l'avance que cet ultimatum paraîtrait injurieux à Rome, qu'il serait repoussé avec hauteur. Ils auraient dès lors une réponse toute prête aux demandes du basileus. L'union, ce n'était pas eux, c'était Rome qui la rendait impossible² ! »

1. P. G., *loc. cit.*, col. 841-844. Le texte de cette finale a été mal traduit par le cardinal Humbert. Plusieurs de ceux qui ont écrit sur le schisme de Cérulaire, paraissent n'avoir lu que la traduction latine.

2. E. AMANN, article *Michel Cérulaire*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. X, col. 1683-1684.

II. La réaction romaine.

Les choses ne tournèrent pas d'abord comme l'avaient escompté Léon et Michel. Au moment où l'impertinent libelle prenait la route de l'Italie, de graves événements se passaient en Apulie. Les Normands venaient de battre successivement Argyros à Siponto et Léon IX à Civitate (18 juin 1053), avant que les deux alliés eussent pu opérer leur jonction. Le pape était même prisonnier des vainqueurs. Après s'être agenouillés devant lui pour lui demander sa bénédiction et la levée des censures portées contre eux, ils le laissèrent regagner Bénévent et le retinrent là neuf mois durant, dans une demi-captivité (juin 1053-mars 1054). C'est durant son séjour dans cette ville que Léon IX prit connaissance du factum du prélat bulgare. Le cardinal Humbert, son secrétaire, de passage à Trani, l'avait reçu des mains mêmes de l'évêque Jean et, comme il savait le grec, l'avait aussitôt traduit en latin¹ et porté au pape. Celui-ci regretta bien alors de ne pouvoir lire le document dans le texte original et courageusement, nous dit son biographe, il se mit à étudier la langue grecque, à l'âge de 49 ans. C'était une manière d'occuper les loisirs forcés que lui faisaient les Normands. En même temps, de concert avec son secrétaire, il se mit en devoir de répondre à l'insolence byzantine et de défendre l'honneur de l'Église romaine outragée. On rédigea deux documents : tout d'abord une longue lettre, qui a toutes les allures d'un traité, adressée aux *évêques*² Michel de Constantinople et Léon d'Ochrida, où l'on s'attache surtout à démontrer, par des preuves d'Écriture et de tradition, la primauté

1. La traduction n'est ni complète ni exempte de contresens, mais l'essentiel s'y trouve. La lettre, dans cette traduction, est attribuée à la fois à *Michel, patriarche universel de la nouvelle Rome, et à Léon, archevêque d'Akrida, métropole de la Bulgarie*. Dans les manuscrits du texte original, elle porte le nom seul de Léon d'Ochrida. En fait, même dans la traduction, comme on le voit par la phrase finale, c'est un seul personnage qui tient la plume. C'est donc sans nul doute le cardinal Humbert, peut-être sur les explications verbales de Jean Trani, qui a ajouté les mots : *Michel, patriarche de la nouvelle Rome*. Cette interpolation se justifie par le fait, difficilement contestable, que l'archevêque de Bulgarie n'a été, dans la circonstance, que le porte-parole de Cérulaire. Celui-ci, cependant, a indirectement protesté contre cette attribution dans sa seconde lettre à Pierre d'Antioche, II, P. G., t. CXX, col. 789 BC, où il déclare qu'il n'a envoyé aucune lettre sur les azymes ni au pape ni à aucun de ses évêques. Il ajoute que *ces Latins* sont amis du mensonge et poussent trop loin leur curiosité et leur indiscrétion, comme on en peut juger par leurs lettres et par leurs écrits : « Ἄλλ' ὡς φαίνεται ἀπὸ τῶν γραμμάτων αὐτῶν καὶ τῶν πράξεων, ὅπως εἰσὶ φιλοψευδεῖς καὶ περιέργοι. » On devine, à travers ces mots, le dépit d'avoir été découvert. Sur l'auteur du manifeste à Jean de Trani, voir la note critique d'A. MICHEL, *op. cit.*, t. II, p. 282-291.

2. Ni Léon IX ni Humbert ne donnent à Michel Cérulaire le titre de patriarche, mais seulement celui d'évêque ou d'archevêque. Le pape le blâme sévèrement de prendre le titre de patriarche œcuménique.

et l'infaillibilité de l'Église romaine¹; puis une réfutation point par point de la lettre envoyée à Jean de Trani². Il est démontré aujourd'hui que les deux pièces sont dues à la plume du cardinal Humbert, et que le pape a fait sienne au moins la première³. Le ton en est véhément et nullement irénique⁴. Heureusement qu'on a de bonnes raisons de croire que la lettre ne fut pas remise alors aux destinataires. Voici pourquoi.

Après les défaites de Siponto et de Civitate, Argyros s'était empressé de dépêcher à Constantinople Jean de Trani pour mettre le basileus au courant de la situation. « Si l'on voulait arrêter les progrès de la conquête normande, il fallait de toute urgence faire trêve aux discussions entre Grecs et Latins pour assurer leur action commune. Jean de Trani dut faire toucher du doigt au basileus le caractère intempestif du manifeste inspiré par Cérulaire contre les pratiques latines. Nous ignorons le détail de ces négociations, mais nous savons que de Constantinople partirent bientôt deux lettres, l'une du basileus, l'autre du patriarche⁵. » Nous ne connaissons, malheureusement, le contenu de ces deux lettres que par les réponses du pape et par ce que dit de la sienne Michel Cérulaire à Pierre d'Antioche⁶. Le patriarche byzantin se trouvait pris dans son propre filet. Pour le bien commun de l'empire, il ne pouvait refuser au basileus d'écrire au pape une lettre conciliante. Il s'exécuta donc et parla comme s'il avait été totalement étranger au manifeste adressé à Jean de Trani. Il déclare lui-même à Pierre d'Antioche que sa lettre

1. *Epist. C, ad Michaellem Constantinopolitanum*, P. L., t. CXLIII, col. 744-769. Tout n'est pas d'égale valeur dans cette démonstration. La fameuse *Donatio Constantini* y est citée longuement.

2. C'est l'*Adversus Græcorum calumnias*, bien improprement qualifié de *Dialogue d'un Romain et d'un Constantinopolitain*, P. L., t. CXLIII, col. 931-974.

3. La démonstration a été donnée par A. MICHEL, *Humbert und Kerullarios*, t. I, p. 43-76. L'*Adversus Græcorum calumnias* est aussi mis assez clairement sous le patronage du pape à la fin de chacune des deux lettres de celui-ci à Michel Cérulaire. Cf. le n. 40 de la première lettre, col. 769; et pour la seconde, col. 776 : « Sed tam de his quam de aliis, quibus nos calumniaris, latius a nostris nuntiis per alia scripta nostra, quæ deferunt, instrueris. » Il est difficile de ne pas voir, parmi ces *alia scripta nostra*, l'*Adversus calumnias Græcorum* d'Humbert.

4. On y lit en particulier cette phrase : « Si vous ne venez pas sans retard à résipiscence, vous serez incorporés et englobés dans cette queue du dragon qui entraîna à sa suite et précipita sur terre la troisième partie des étoiles du ciel. » *Epist. cit.*, n. 5, col. 747 C. On y parle des quatre-vingt-dix hérésies et plus nées en Orient et patronnées par des Grecs, et l'on énumère les patriarches de Constantinople condamnés comme hérétiques. On rappelle longuement la querelle entre le pape saint Grégoire et Jean le Jeûneur à propos du titre de patriarche œcuménique, et on a l'air de faire encore état de l'ingénieuse théorie de la triarchie Rome-Alexandrie-Antioche. Ces souvenirs archéologiques étaient bien inopportuns dans la circonstance.

5. AMANN, *art. cit.*, col. 1686.

6. *Seconde lettre à Pierre d'Antioche*, 3, P. G., col. 784 B.

était pleine d'humilité et de condescendance : « J'ai voulu à la fois, dit-il, gagner le pape et le rendre favorable à notre cause dans la lutte contre les Francs¹ ». Des azymes, de l'observation du sabbat et du reste, pas un seul mot²; mais de chaudes exhortations à la concorde et à l'union, qui lui valurent les félicitations de Léon IX³. Une phrase pourtant, qui respirait la superbe, lui avait échappé : celle qui avait trait à l'inscription des noms dans les diptyques⁴.

Le courrier constantinopolitain arriva à Bénévent au moment où le pape s'appretait à envoyer sa réponse au manifeste sur les azymes. Devant l'attitude nouvelle de Michel Cérulaire, des changements s'imposaient évidemment dans cette réponse. Il semble que la bonne tactique eût été d'imiter Cérulaire lui-même, de vouer à l'oubli la fameuse lettre à Jean de Trani et de faire comme si l'on eût tout ignoré de cette attaque puérile. Malheureusement, le cardinal Humbert était trop porté à la polémique pour tenir cette conduite. Dans la nouvelle lettre qu'il rédigea au nom du pape à l'adresse du patriarche byzantin, on trouve toute la substance de la première, moins les développements. Le ton est sans doute moins vif, mais Cérulaire est traité en personnage suspect, sur lequel courent de graves accusations et dont il devra se purger devant les apocrisiaires du pape, s'il veut éviter une condamnation. Est-il vrai que sa promotion a été irrégulière; qu'il empiète sur les droits des patriarches d'Alexandrie et d'Antioche? Et comment ose-t-il encore, 440 ans après saint Grégoire, prendre le titre de patriarche œcuménique? Il aura surtout à s'expliquer sur l'attaque violente dirigée contre les usages de l'Église romaine et spécialement contre l'emploi du pain azyme. On relevait aussi la phrase orgueilleuse par laquelle il promettait de faire proclamer par tout l'Orient le nom du pape, si celui-ci faisait proclamer le sien en Occident. Comme si l'Église romaine n'était pas la tête et la mère de toutes les Églises; comme si elle avait autre chose que des membres et des filles; comme

1. *Epist. ad Petrum*, 3 (la deuxième), P. G., t. CXX, col. 784 B : « Τοῦτο μὲν κερδήσαι τοῦτον πάντως βουλόμενοι, τοῦτο δὲ καὶ εἶνουν ἔχειν καὶ οἰκείον παραματευόμενοι εἰς τὴν περὶ ἡμᾶς αὐτοῦ κατὰ τῶν Φράγγων ἐπικουρίαν. » Le verbe κερδήσαι est pris ici dans son sens évangélique : *sauger, arracher à la perdition*. L'expression en dit long sur les sentiments de Cérulaire à l'égard du pape.

2. C'est justement ce que lui reproche Pierre d'Antioche, dans sa réponse : *Epist. ad Michaellem*, 23, P. G., l. cit., col. 813 B : « Tu aurais dû joindre à ta lettre les causes de dissension, du moment qu'il s'agissait d'union et de concorde. Si tu avais fait la lumière là-dessus, la lettre aurait été parfaite. » Pierre avait parfaitement raison. Il découvrait une sorte de déloyauté et d'hypocrisie dans la conduite de Cérulaire.

3. *Epist. CII ad Michaellem* : « Unde plurimum tuæ fraternitati congratulamur in domino, quoniam summum desiderium nostrum tua industria anticipasti. » P. L., t. CXLIII, col. 773 D.

4. Voir plus haut, p. 188.

si toute Église séparée d'elle était autre chose qu'un conciliabule d'hérétiques, un conventicule de schismatiques, une synagogue de Satan ! « Nous espérons, disait le pape en terminant, que nos légats te trouveront innocent, ou corrigé, ou prêt à céder à leurs admonitions et à t'amender¹. »

Pareil langage à pareil correspondant était, il faut bien en convenir, on ne peut plus hors de saison. C'était étrangement se méprendre sur la situation et ignorer les véritables dispositions du patriarche byzantin et de son clergé à l'égard de Rome. C'était faire de l'archéologie et sembler croire qu'on était encore au temps de saint Grégoire le Grand, voire même au temps de Photius. Or, depuis deux siècles, le fossé entre les deux Églises s'était profondément élargi. La séparation existait, en fait, depuis longtemps, sinon extérieurement, du moins dans les esprits et dans les cœurs. Le pape avait affaire non à un prélat rebelle de son bercail, mais déjà, peut-on dire, à un chef d'une Église dissidente qui se figurait que la rupture avec l'Église romaine se perdait dans la nuit des temps et remontait jusqu'au sixième concile œcuménique et pour qui le pape était une brebis perdue qu'il s'agissait de retirer du chemin de la perte. Comme l'écrit fort justement E. Amann, « s'exprimant sous une forme aussi peu nuancée, ces *gravamina* de l'Église romaine ne risquaient-ils pas d'élargir la déchirure que l'on se proposait de réparer ? Cérulaire se présentait le rameau d'olivier à la main ; on lui montrait la fêrue. Quels que fussent ses desseins cachés, il consentait, sous la pression du basileus, à prendre une attitude pacifique ; peut-être eût-il été plus habile d'éviter jusqu'aux apparences de la raideur. Si l'on voulait négocier une paix durable, il ne fallait pas, dès d'abord, commencer par humilier celui avec qui l'on tentait de se réconcilier. Une attitude plus souple n'aurait peut-être pas empêché Cérulaire d'aller jusqu'au bout de ses desseins ; du moins, en l'adoptant, on lais-

1. « Diceris neophytus, et non gradatim prosiluisse ad episcopale fastigium... Hinc nova ambitione Alexandrinum et Antiochenum patriarchas, antiquis suæ dignitatis privilegiis privare contendens, contra omne fas et jus tuo dominio subjugare conaris... Qualis vero et quam detestabilis atque lamentabilis est illa sacrilega usurpatio, qua te universalem patriarcham jactas ubique et scripto et verbo... Confidimus tamen ex divina pietate quod ab his innoxius aut correptus invenieris, aut certe admonitus cito corrigeris. » P. L., t. CXLIII, col. 773-777. On ne voit pas trop à quoi pouvaient correspondre les empiètements sur les droits du patriarche d'Alexandrie, alors que les relations entre Constantinople et ce patriarcat étaient si difficiles et sans doute souvent interrompues. Par les lettres de Michel Cérulaire à Pierre d'Antioche, on constate que le patriarche byzantin n'a que des renseignements très vagues sur ce qui se passe à Alexandrie et à Jérusalem. Il ignore même si ces Églises sont en communion avec l'évêque de Rome. On a l'impression qu'ici encore le cardinal Humbert a fait de l'archéologie. Pour ce qui regarde Antioche, les empiètements du patriarcat œcuménique n'étaient que trop réels, mais ils étaient antérieurs à Cérulaire. Voir plus loin, p. 224.

sait au patriarche l'entière responsabilité de la rupture. Peut-être si Léon IX, dont la bonté était proverbiale, avait lui-même tenu la plume, les revendications si justes de l'Église romaine auraient-elles pris un autre tour. Le fait qu'Humbert les rédigea et qu'il se chargea de les développer oralement à Constantinople, ne permettait guère d'augurer le succès de sa mission¹. »

Une autre méprise fut de croire que, si l'on avait avec soi le basileus, on aurait tout gagné. C'est ce que laisse deviner la lettre à l'adresse de Constantin Monomaque, rédigée également par le cardinal Humbert. Tout en insistant sur le côté politique, ce document signalait la conduite intolérable de Michel Cérulaire, qui persécutait ouvertement les fidèles de l'Église latine, les anathématisant parce qu'ils communiaient sous les azymes, empiétait sur les droits des autres patriarches et se rendait coupable d'autres usurpations. On le menaçait de sanctions s'il ne revenait à résipiscence. C'était inviter discrètement le basileus à user de son influence pour le faire rentrer dans l'ordre. A Constantin lui-même le pape faisait beaucoup de compliments, le comparant à son illustre prédécesseur Constantin le Grand, et sollicitait son secours contre la nation cruelle des Normands. A la fin, il lui recommandait ses trois légats, qui allaient partir pour Constantinople. C'étaient le cardinal Humbert, le chef de l'ambassade, Frédéric de Lorraine, chancelier de l'Église romaine², et Pierre, archevêque d'Amalfi. Le cardinal Humbert avait l'avantage de posséder du grec une connaissance passable et d'avoir une érudition patristique remarquable qui lui permettrait d'affronter les discussions avec les Grecs. Mais son tempérament fougueux, sa prédilection pour la manière forte, présentaient bien des dangers pour le succès d'une action diplomatique des plus délicates.

III. Les légats romains à Constantinople.

Du moment que le pape était à demi captif des Normands, on pouvait se demander si la légation pontificale pourrait prendre le chemin de Constantinople. En fait, les Normands se montraient fort accommodants. Sur la fin de l'été de 1053, ils avaient laissé le pape tenir un concile à Bari, où il avait été question de la procession du Saint-Esprit³. En janvier 1054, ils ne mirent point

1. E. AMANN, *art. cit.*, col. 1689.

2. Frédéric n'était encore que diacre. Il devait bientôt devenir le pape Étienne IX (1057-1058).

3. Ce concile, ignoré jusqu'ici, a été révélé par la publication d'un opuscule du cardinal Humbert sur la procession du Saint-Esprit, adressé à l'empereur Constantin Monomaque et composé à Constantinople avant le 24 juin 1054. Humbert cite un passage d'un discours de saint Léon IX sur la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils. Il semble que, dans ce concile, on se soit

d'obstacle au départ des ambassadeurs pontificaux, qui purent gagner en toute sécurité la côte apulienne et s'entretenir avec Argyros. Celui-ci joignit ses instructions personnelles à celles qu'ils avaient reçues du pape. « Comme il connaissait fort bien, par sa propre expérience, l'état des esprits dans la capitale de l'empire, il dut faire savoir au cardinal Humbert et à ses compagnons que le patriarche avait de nombreux adversaires, sur lesquels il leur serait facile de s'appuyer pour mettre le basileus de leur côté. Ainsi s'explique l'attitude des légats qui, dès le début, purent s'entendre avec le basileus avec une décision singulière, comme des hommes déjà bien informés et sachant qu'ils pouvaient braver en face les prétentions de Michel Cérulaire. Dès lors, il est naturel que le patriarche ait vu surtout en eux les amis et les émissaires de son rival, de son adversaire aussi habile qu'obstiné, le duc byzantin d'Italie¹. »

Ils durent arriver à Constantinople vers la fin de mars, ou au début d'avril 1054. Conformément aux suggestions d'Argyros, ils paraissent avoir traité le patriarche en quantité négligeable. Leur première visite fut évidemment pour le basileus. Ils se présentèrent ensuite au patriarcat pour remettre à Michel Cérulaire la lettre de Léon IX dont ils étaient porteurs². Cette entrevue, au lieu d'être cordiale, débuta par une contestation sur l'étiquette. Reçus dans la salle de la chancellerie par le patriarche entouré de métropolitains, les légats n'acceptèrent point de prendre place après les métropolitains, suivant le protocole reçu, déclarant qu'ils considéraient ce traitement comme une offense personnelle. Ils s'abstinrent d'adresser au patriarche les salutations et les marques de respect d'usage, remirent leur missive et se retirèrent aussitôt³. Tel est, du moins, le récit de l'entrevue donné par Michel Cérulaire à Pierre d'Antioche, et nous n'en avons point d'autre.

préparé à une discussion avec les Grecs sur cette question. Sans doute, le manifeste de Léon d'Ochrida n'en parlait pas, mais l'on pouvait prévoir que cette vieille querelle serait rouverte sous peu. L'opuscule du cardinal Humbert a été publié par A. MICHEL dans son ouvrage *Humbert und Kerullarios*, t. I, 1925, p. 97-111. Sur le concile de Bari et la citation du discours de Léon IX, qu'utilisera plus tard saint Anselme dans son *De Spiritus Sancti processione*, composé après le concile de Bari de 1098, voir p. 101 et 117-119.

1. J. GAY, *op. cit.*, p. 409.

2. Il s'agit de la seconde lettre, non de la première, qui ne paraît pas avoir été remise, du moins à ce moment. Nous ignorons la date précise de cette entrevue.

3. *Epist. Cerularii ad Petrum Antiochenum*, 6, P. G., t. CXX, col. 785-788. On comprend aisément que les légats romains, représentants officiels du Saint-Siège, aient réclamé la préséance sur les métropolitains. Cela n'allait-il pas de soi ? Cérulaire met en avant les règles du protocole. Mais, d'après les Byzantins eux-mêmes, le pape n'était-il pas le premier de tous les patriarches ? Il est vrai qu'un esprit plus souple que le cardinal Humbert aurait trouvé le moyen de concilier la dignité du Saint-Siège avec le protocole. Il ne paraît pas qu'il y ait eu entente préalable pour régler les détails de l'entrevue. Au

La lettre remise par les légats était scellée. Après l'avoir lue, Cérulaire flaira une machination d'Argyros. La manière dont le pape répondait à ses propositions de concorde lui parut invraisemblable, inconciliable avec ce qu'il avait entendu dire de la noblesse et de la sagesse de Léon IX¹. L'idée surgit aussitôt dans son esprit que cette lettre ne devait pas être authentique, mais qu'elle avait été fabriquée par son ennemi personnel, le duc d'Italie. Un examen minutieux du document, des sceaux comme du contenu, le convainquit qu'il était en présence d'une mystification d'Argyros². Dans quelle mesure était-il sincère ? Il est difficile de le dire³. Toujours est-il qu'à partir de ce moment, sa conduite à l'égard des légats romains ne varia point. Il les considéra non comme des envoyés officiels de l'évêque de Rome, mais comme des émissaires d'Argyros et les traita en conséquence. Il ne voulut plus avoir avec eux aucun rapport et se refusa à toute discussion sur les azymes et sur le reste. Par ailleurs, au moment où le cardinal Humbert voulait entamer ces discussions, qui paraissaient devoir être le prélude d'un procès contre le patriarche, le pape Léon IX venait de mourir (13 avril 1054). Son successeur, Gebhard d'Eischstädt, désigné au mois de septembre suivant par l'empereur d'Allemagne Henri III, ne devait prendre possession de Rome sous le nom de Victor II que le 3 avril 1055⁴. Cérulaire dut apprendre

fond, on s'abordait dans un esprit d'inimitié et de sourde colère. « L'Église romaine se considérait, par rapport à celle de Constantinople, comme une mère offensée par sa fille, et elle attendait de celle-ci les premières marques de respect, d'attachement, de repentir. Ambassadeurs du pape, Humbert et ses compagnons avaient le droit d'être prévenus par le patriarche. » AMANN, *art. cit.*, col. 1690-1691. Malheureusement, cette attitude des légats se trouvait être un anachronisme. Ils avaient devant eux un prélat qui n'avait en aucune façon une mentalité de fils à l'égard du pape, mais considérait celui-ci comme un étranger et voulait traiter avec lui d'égal à égal.

1. « Πρὸ καιροῦ δὲ τιμὸς ἀναμαθόντες παρὰ τῶν ἐκ τῆς πρεσβυτείας Ῥώμης ἐνταῦθα ἀφικνουμένων περὶ τῆς ἀρετῆς καὶ εὐγενείας καὶ γνώσεως τοῦ νῦν τελευτήσαντος πάπα. » *Epist. Cerularii ad Petrum Ant.*, 3, *loc. cit.*, col. 784 A.

2. C'est ce que Cérulaire raconte lui-même dans sa lettre à Pierre d'Antioche, n. 7, col. 784-785. Il appuie son soupçon sur la conduite précédente d'Argyros. Il dit tenir de source certaine que celui-ci avait reçu du « vestiarite » byzantin, chargé de les porter à Rome, les deux lettres de l'empereur et du patriarche ; qu'il en avait pris connaissance avant de les faire parvenir à leur destinataire, et avait retenu la somme d'argent que le basileus envoyait au pape, sous prétexte d'organiser la défense du pays contre les Normands. Il est difficile de mettre en doute ces détails.

3. Cérulaire prétend que le sceau de la lettre du pape, qui lui fut remise par Humbert, portait des traces de falsification et de violation. Il ne serait pas impossible que le cardinal Humbert ait communiqué à Argyros, avant de le quitter pour gagner Constantinople, le dossier dont il était porteur. Par ailleurs, le ton de la lettre papale n'était pas celui auquel Cérulaire avait quelque raison de s'attendre. Tout cela explique comment il est arrivé à se convaincre que les légats romains n'étaient que des émissaires d'Argyros.

4. Victor II, avant d'être pape, avait hautement désapprouvé la politique de Léon IX dans l'Italie méridionale. C'est sous son influence que l'empereur Henri III retira au pape la plus grande partie de l'armée qu'il avait recrutée en Allemagne pour combattre les Normands.

la nouvelle sans trop de retard¹. Le cardinal Humbert et ses compagnons se trouvaient désormais dans une situation étrange. Du point de vue canonique, pouvaient-ils se dire encore les représentants du Saint-Siège, le pape qui les avait envoyés n'étant plus de ce monde ? En tout cas, on ne peut affirmer que les graves initiatives qu'ils allaient prendre, les maladresses qu'ils allaient commettre, avaient reçu le blanc-seing du pape défunt. Celles-ci n'engagent que leurs auteurs, et il est heureux, à ce point de vue, que le patriarche byzantin ait refusé de les considérer comme les porte-parole du Pontife romain.

Les maladresses, en effet, les procédés de tout point regrettables, le cardinal Humbert allait les accumuler durant son séjour dans la capitale byzantine. Dans le dossier qu'il avait apporté de Bénévent, se trouvaient non seulement les deux lettres à l'empereur et au patriarche, dont nous avons parlé, mais aussi la première lettre à Michel Cérulaire et à Léon d'Ochrida qui, retouchée, avait pris l'allure d'un traité sur la primauté romaine mêlé de dures vérités à l'adresse des patriarches de Constantinople²; la réfutation détaillée de l'attaque de Léon d'Ochrida contre les usages latins; l'original grec d'une lettre arrivée de Jérusalem, d'après laquelle il ressortait que l'Église de la sainte Sion s'accordait, sur plusieurs usages liturgiques non avec Constantinople mais avec Rome³. Le cardinal dut faire connaître sans retard aux Byzantins sa *Réfutation de Léon d'Ochrida*, après l'avoir lui-même traduite en grec.

Un moine lettré du couvent de Stoudion, nommé Nicétas Stéthatos, ne tarda pas à lui donner la réplique en un court opuscule qui n'a été connu pendant longtemps que par la traduction latine d'Humbert lui-même⁴, et dont nous possédons maintenant le texte original⁵. L'allure et le ton général de ce traité rappellent

1. Il la savait sûrement, quand il écrivait à Pierre d'Antioche peu après les événements de juillet 1054. Cf. *Epist. cit.*, 3, col. 784 A.

2. Cette lettre, telle que nous la lisons maintenant dans le registre de Léon IX, ne présente plus, en effet, les apparences d'une lettre. Elle n'a ni en-tête ni finale d'usage.

3. Humbert donne un extrait de cette lettre dans sa réfutation de l'opuscule de Léon d'Ochrida, n. 33; P. L., t. CXLIII, col. 951-952. Il ressort de ce document que l'Église de Jérusalem ignorait encore à cette époque les rites compliqués de la préparation des oblats, introduits à Constantinople aux IX^e-X^e siècles.

4. Cette traduction se lit à la fois dans la P. G., t. CXX, col. 1012-1022, et dans la P. L., t. CXLIII, col. 973-984.

5. Une première édition fut publiée par A. DEMÉTRACOPOULOS, dans sa *Bibliothèque ecclésiastique*, Leipzig, 1866, t. I, p. 18-36. A. Michel en a donné une nouvelle édition critique dans le tome II de son ouvrage *Humbert und Keroullarios*, Paderborn, 1930, p. 322-342. Elle est précédée d'un extrait d'une réponse du même Nicétas aux Latins de l'Italie méridionale, surtout à l'abbé du Mont Cassin et à l'archevêque de Bari, qui avaient protesté contre le libelle de Léon d'Ochrida.

le manifeste de Léon d'Ochrida; mais tandis que celui-ci attaquait les Latins sur les azymes, l'observance du sabbat, les viandes étouffées et l'omission de l'*Alleluia* pendant le Carême, Nicétas se taisait sur les deux derniers points, s'étendait longuement sur les azymes et cherchait querelle sur deux nouvelles pratiques latines: la loi sur le célibat ecclésiastique et l'usage de célébrer la messe ordinaire en Carême comme pendant le reste de l'année, alors que la coutume byzantine, sanctionnée par le concile *in Trullo* (canon 52), imposait la messe des présanctifiés pendant toute la sainte quarantaine, à l'exception du samedi et du dimanche. Bien que par endroits le moine de Stude se montre plus irénique que l'archevêque de Bulgarie, qu'il ait même, ici et là, des mots flatteurs à l'adresse des Romains¹, il ne leur fait pas moins la leçon avec une fatuité rare. Voici quelques spécimens de ses objurgations:

« Ceux qui participent encore aux azymes sont sous l'ombre de la Loi et mangent le festin des Juifs, non la nourriture raisonnable et vivante de Dieu... Quel homme sensé pourrait voir la nature divine dans l'azyme, ce ferment mort des Juifs, que vous autres vous offrez à Dieu en sacrifice et que vous mangez comme s'il était l'image de la chair vivante du Seigneur? Comment entrez-vous en communion avec le Christ, le Dieu vivant, en mangeant la pâte azyme morte de l'ombre de la loi, et non le ferment de la nouvelle alliance? Si vous affirmez le contraire, vous êtes des menteurs. Le disciple bien-aimé du Christ dit, en effet: « Si nous disons que nous sommes en communion avec lui, tout en marchant dans les ténèbres, nous mentons et nous ne pratiquons point la vérité. » (*I Joan.*, 1, 6). Et qui vous a enseigné d'empêcher ou de rompre le mariage des prêtres? Quel est le docteur de l'Église qui vous a transmis cette pratique absurde?... D'où donc, de qui vous sont venues ces graves maladies, ô Romains, de tous les hommes les plus sages, de toutes les nations la plus noble? A mon avis, ce sont quelques Juifs, sordidement avarés, parmi ceux qui acceptèrent la foi à l'époque des apôtres, qui, dans le dessein d'attirer à eux beaucoup de fidèles, vous ont livré un Évangile corrompu, mélange de christianisme et de judaïsme. Ils étaient de ceux dont Jean dit: « Ils sont sortis de chez nous mais ils n'étaient pas des nôtres. » (*I Joan.*, 11, 19)... Faites donc, mes frères, un examen sérieux sur ces questions, et voyez si ce n'est pas de cette source que vous sont venus ces quatre pestes que je viens d'énumérer et de réduire à néant, à savoir, les azymes, le jeûne des samedis, le célibat des prêtres et l'oblation des jours de jeûne. Renseignés maintenant sur leur absurdité par des passages de l'Écriture inspirée, éloignez-vous de ces pratiques, vous qui êtes

1. Il les appelle, en effet, les plus sages des hommes, la plus noble des nations, l'œil de l'univers, ses frères en Jésus-Christ.

l'Église de Dieu, *vous l'œil toujours brillant de l'univers*. Unissez-vous à nous qui sommes vos frères et que vous avez séparés de vous par ces usages... Voilà ce que nous avons à vous dire, à vous, Romains. Si par nos paroles nous arrivons à vous convaincre, vous qui, après tout, êtes des hommes, grâces en soient rendues à Dieu et à vous, qui savez être dociles à l'Esprit. Dans le cas contraire, veuillez nous apporter des témoignages de l'Écriture Sainte qui justifient vos pratiques, et nous saurons nous soumettre à la parole non frelatée de l'Esprit, et nous adopterons à votre égard le parti du silence¹. »

On n'a pas de peine à deviner l'indignation qui s'empara du cardinal Humbert à la lecture de pareilles impertinences, dites sur un ton de compliment et avec un air candide². Il saisit aussitôt la plume pour écraser le *Græculus* ; mais, vraiment, il dépassa la mesure. Qu'on en juge par le début :

« Si tu avais examiné avec attention le quatrième canon de Chalcédoine, tu te serais gardé de te mêler des affaires de l'Église et te serais tenu coi dans ton monastère, occupé à prier et à jeûner, sans venir nous importuner. Maintenant te voilà privé de la communion par le décret unanime des 630 Pères, pour que le nom du Seigneur ne soit pas blasphémé par toi. Toute profession doit se maintenir sous la mesure de son habit et de son rang, et ne pas bouleverser tout l'ordre de la hiérarchie ecclésiastique en voulant usurper un rôle qui n'est pas le sien. Mais malheur à toi, Sarabaïte, qu'aucune règle cénobitique n'a assagi ! C'est ta volonté propre, c'est ton prurit qui t'a amené à lancer ces horribles aboiements contre la sainte Église romaine et apostolique et les conciles de tous les saints Pères. Plus sot qu'un âne, tu as essayé de fracasser un front de lion, de briser un mur de diamant. Tu sors de ton effort non le vainqueur, mais le vaincu de l'erreur ; tu n'es pas un presbytre, mais un pauvre invétéré dans le mal, un enfant maudit de cent ans. Le nom d'Épicure te convient mieux que celui de moine. A voir ta conduite, on ne croirait pas que tu sors du couvent de Stude, mais d'un amphithéâtre ou d'un lupanar. C'est bien à juste titre qu'on te surnomme *Pectoratus*, parce que, à l'exemple de l'antique serpent, tu te traînes sur ton pectus. Bref, c'est le mot d'un ancien Père qui me revient : « Entre qui veut pour détacher un âne » ; car la bouche parle de l'abondance du cœur. O de tous les empoisonneurs le plus détestable ! Après avoir enduit du miel de la charité et de la bonne odeur de l'humilité les bords de la coupe mortifère, de ces vertus tu composes, pour nous le présenter, un préambule délectable, pour qu'alléchés

1. Voir l'édition d'A. MICHEL, *loc. cit.*, p. 321-322, 338, 341-342.

2. L'un des griefs qui dut irriter le plus le légat romain, fut certainement celui qui a trait au célibat des clercs. A cette époque avait commencé en Occident la lutte contre l'incontinence des clercs et contre la simonie.

par cette douceur, nous avalions sans broncher le fiel du dragon et le reste du maléfice. Mais malheur à celui qui sert à son ami un breuvage trouble ! C'est ce breuvage qu'il nous faut filtrer à travers un linge très fin pour en découvrir et la composition et la virulence, et le rejeter ensuite, car au début il flatte le palais ; mais à la fin il mord comme le serpent et vomit son venin comme le régulus¹. »

Dans le cours des développements, *Pectoratus* reçoit d'autres aménités. Il ne le cède en rien aux chiens enragés qui s'appellent Porphyre et Julien. C'est un sot vaniteux, tout gonflé du levain de la malice, un perfide Stercoraniste, un Nicolaïte, un abominable Cynique, tout entier enfariné de la farine du méchant Mahomet. A la fin, on lui fait savoir qu'il est anathématisé par toute l'Église du Christ, jusqu'à ce qu'il vienne à résipiscence. Entraîné par sa verve, le cardinal rend surabondamment aux Grecs la monnaie de leur pièce et ne se fait pas faute de critiquer certains de leurs usages, par exemple celui de mêler un peu d'eau chaude au calice avant la communion. Et il n'a pas de peine à leur montrer qu'ils judaïsaient bien plus que les Latins par quelques-unes de leurs pratiques. Mais ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans le détail des controverses ; poursuivons le récit des événements.

IV. La sentence d'excommunication contre Michel Cérulaire et ses partisans (16 juillet 1054).

L'attaque de Nicéas, venant après celle de Léon d'Ochrida, avait exaspéré les légats. Ils s'étaient rendus à Constantinople pour exiger réparation des insolences de Cérulaire et de ses amis contre l'Église romaine, et voilà qu'on récidivait, qu'on aggravait même par de nouveaux griefs les premières accusations ! Ils se plaignirent vivement au basileus de cette conduite du clergé byzantin et demandèrent des excuses publiques. L'empereur s'alarmait de la tournure que prenaient les négociations. Il essaya vainement d'amener Cérulaire à une entrevue avec les légats pour faire amende honorable de sa conduite passée, recevoir les admonitions méritées et les explications nécessaires sur les questions en litige ; car c'était toujours en supérieur offensé, en représentant officiel du pape, que le cardinal Humbert entendait parler au patriarche. Cette attitude, toute légitime qu'elle fût en droit, n'avait aucune chance d'aboutir. Comme nous l'avons déjà dit, elle constituait un violent anachronisme, une opposition vraiment trop forte avec les réalités psychologiques du côté byzantin. Cérulaire se refusa obstinément à comparaître devant les légats.

1. *Contra Nicetam*, I, P. L. t. CXLIII, col. 983-985.

Dans une lettre écrite à Pierre d'Antioche aussitôt après les événements de la fin juillet 1054, dont il sera question tout à l'heure, il donne les raisons de sa conduite : Il a trouvé intolérable l'arrogance des légats, qui affirmaient être venus non pour recevoir des leçons, mais pour en donner, non pour s'amender eux-mêmes, mais pour remettre les autres dans le droit chemin. Il a vu qu'il perdrait sa peine à tenter de les faire revenir de leurs impiétés, et par ailleurs, il ne voulait pas entamer de discussion sur les questions en litige, sans la participation des autres patriarches, suivant l'usage depuis longtemps reçu¹.

Parmi les erreurs que les légats reprochaient aux Grecs, s'en trouvait une fort grave, qui dépassait en importance tous les griefs de Léon d'Ochrida et de Nicéas Pectoratus : il s'agissait de celle qui regarde la procession du Saint-Esprit. Les Grecs n'enseignaient pas, comme les Latins, que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. Le cardinal Humbert allait jusqu'à les accuser d'avoir supprimé dans le symbole de Nicée-Constantinople le mot *Filioque* : ce en quoi il se trompait étrangement. Cérulaire signale expressément ce grief des légats romains contre l'orthodoxie byzantine². Jusque-là, ni lui ni ses théologiens n'avaient pensé à porter la discussion sur ce point. Lui-même avoue qu'il n'en avait jamais entendu parler. Ce sera donc le cardinal Humbert qui, fort imprudemment, aura révoilé cette vicille querelle, qui paraissait oubliée. Mis au courant de ce nouveau sujet de dispute, l'empereur demanda au légat romain un mémoire écrit sur la question. Humbert le rédigea en toute hâte, antérieurement au 24 juin 1054³. Il n'était pas de nature à faire la lumière sur ce point délicat. L'auteur ignore ou connaît mal les discussions antérieures qui se sont produites au temps de Photius et avant lui. Les écrits de Photius et de ses élèves lui échappent totalement. A plus forte raison n'est-il pas au courant des nuances de la théologie byzantine. Alors qu'il aurait fallu insister sur ce point capital que, d'après les Latins, le Père et le Fils ne constituent qu'un principe unique du Saint-Esprit, il garde là-dessus un silence complet. Pour comble de malheur, il est persuadé que les Grecs se sont rendus coupables d'une suppression dans le symbole, alors que ce sont les Latins qui ont pratiqué une addition.

N'ayant pu rien obtenir du patriarche, Constantin IX voulut

1. *Epist. I ad Petrum*, 3, P. G., t. CXX, col. 816 CD. Par cette manière d'agir, Cérulaire veut montrer à l'évêque d'Antioche sa fidélité à la doctrine de la pentarchie. C'était une manière de gagner sa sympathie.

2. *Ibid.*, col. 810 C : « Παρ' ἡμῶν μὲν διεφθάρηαι τὸ ὀρθόδοξον, καὶ τὰ τε ἄλλα καὶ ὅτι ἐκ τοῦ Πατρὸς μόνου, ἀλλὰ μὴ καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεσθαι λέγομεν. »

3. Édité par A. Michel, d'après un manuscrit bruxellois du XIII^e siècle, dans le tome I de son ouvrage déjà cité, p. 97-111.

du moins donner quelque satisfaction aux légats sur le dos du moine Nicéas. Il fut convenu qu'il comparaitrait devant eux en présence de l'empereur et de sa cour, au couvent de Stude, et là qu'il désavouerait toute sa polémique contre les usages de l'Église romaine. La séance eut lieu le 24 juin 1054. Le moine s'exécuta suivant le programme arrêté d'avance. Il dit anathème à son récent opusculé sur les azymes et autres pratiques latines. Il anathématisa également tous ceux qui oseraient nier que la sainte Église romaine est la première de toutes les Églises ou attaquer en quoi que ce soit son orthodoxie. A la demande des légats, l'écrit incriminé fut livré aux flammes par ordre impérial, et sur ce geste on se sépara¹.

Nicéas poussa plus loin la résipiscence et l'humiliation. Le lendemain, il alla trouver de lui-même les légats au palais de Pégé pour leur proposer ses difficultés sur certaines questions. Ayant reçu, raconte Humbert, réponse péremptoire à tout, il anathématisa de nouveau, de son propre mouvement, tout ce qu'il avait pu dire, faire ou tenter contre le premier siège apostolique ; après quoi les légats le reçurent à leur communion et il devint leur meilleur ami².

Sincère ou non³, la rétractation de Pectoratus avait procuré aux légats quelque consolation. Ce fut leur seule victoire. Du côté de Michel Cérulaire, ils n'eurent aucun avantage. C'est devant son obstination à décliner toute entrevue qu'ils se résolurent à la mesure extrême de lancer contre lui et ses adhérents une sentence d'excommunication. Le samedi 16 juillet 1054, à l'heure de Tierce, au moment où le clergé de Sainte-Sophie se préparait à commencer la sainte liturgie, ils s'avancèrent vers le maître-autel, à la vue du clergé et du peuple, et y déposèrent la sentence d'excommunication. Puis ils sortirent aussitôt, secouant la poussière de leurs chaussures, suivant la recommandation évangélique, et disant : *Que Dieu voie et juge*⁴.

A tout point de vue, ce geste théâtral était regrettable : regret-

1. C'est le récit même d'Humbert dans sa *Brevis et succincta commemoratio eorum quæ in regia urbe acta sunt*, P. L., t. CXLIII, col. 1001.

2. *Ibid.* « Hic ab eis in communionem receptus, effectus est eorum familiaris amicus. » Il faut croire que la manière forte employée par Humbert avait eu plein succès. A moins que Nicéas n'ait agi, en la circonstance, moins *motu proprio* que sur la demande de l'empereur et pour montrer aux légats qu'il n'avait pas agi par force à la séance de la veille.

3. On a quelque raison de douter de la sincérité de sa conversion, ou du moins de sa persévérance. On a, en effet, de lui un traité contre les Latins sur la procession du Saint-Esprit, dans lequel il soutient la thèse photienne, et qui paraît bien être une réponse à l'écrit de Humbert signalé plus haut. Ce traité n'a pu être écrit qu'après le 24 juin 1054. A cette date, les légats n'en ont aucune connaissance. A. Michel en a donné récemment une édition critique, *op. cit.*, p. 371-409. Les polémistes antilatins postérieurs l'ont souvent utilisé et en ont transcrit de longs passages sans aucune mention de l'auteur.

4. *Brevis et succincta commemoratio*, 3, P. L., *loc. cit.*, col. 1001-1002.

table, parce qu'on pouvait se demander si les légats, alors que le Saint-Siège était vacant, étaient dûment autorisés à prendre une mesure aussi grave; regrettable, parce qu'inutile et inefficace, Humbert et ses compagnons ne disposant d'aucun moyen de faire exécuter la sentence; regrettable surtout par le contenu même de cette sentence et le ton sur lequel elle était libellée. Elle reprochait à Cérulaire et à ses partisans, et indirectement un peu à tous les Byzantins, à côté des griefs fondés, toute une série d'hérésies et de crimes imaginaires. Mieux qu'un résumé, une traduction complète permettra d'en juger :

« Humbert, par la grâce de Dieu cardinal-évêque de la sainte Église romaine; Pierre, archevêque des Amalfitains; Frédéric, diacre et chancelier, à tous les fils de l'Église catholique :

« Le Saint-Siège apostolique romain, premier de tous les sièges, auquel appartient plus spécialement, en sa qualité de chef, la sollicitude de toutes les Églises, a daigné nous envoyer comme ses apocrisaires dans cette ville impériale pour procurer la paix et l'utilité de l'Église, pour voir si étaient fondées en vérité les rumeurs qui d'une ville si importante étaient parvenues jusqu'à ses oreilles avec insistance. Qu'avant tout donc les glorieux empereurs, le clergé et le peuple de cette ville de Constantinople, et toute l'Église catholique sachent que nous avons trouvé ici à la fois un vif sujet de joie dans le Seigneur et un très grand sujet de tristesse. Pour ce qui regarde, en effet, les colonnes de l'empire et ses citoyens sages et honorables, la ville est très chrétienne et orthodoxe. Mais quant à Michel, à qui l'on donne par abus le titre de *patriarche*¹, et aux partisans de sa folie, c'est une abondante zizanie d'hérésies qui est chaque jour semée par eux en son sein. Comme les simoniaques, ils vendent le don de Dieu²; comme les Valésiens, ils font de leurs *hôtes*³ des eunuques pour les élever ensuite non seulement à la cléricature, mais encore à l'épiscopat⁴; comme les Ariens, ils rebaptisent ceux qui ont été baptisés au nom de la Sainte Trinité, et surtout les Latins⁵; comme les Dona-

1. Quoi de plus maladroit que de refuser le titre de patriarche à l'évêque de Constantinople, et cela au nom de l'ancienne triarchie romaine, théorie plus ingénieuse que solide et qui, au XI^e siècle, ne répondait à peu près à rien ?

2. Était-il bien indiqué de reprocher la simonie aux Byzantins, à une époque où l'Église latine essayait de se purger de cette lèpre ?

3. *Hospites suos castant*. Les interprètes de Cérulaire ont traduit le mot *hospites* par *napokous*. Sur les Valésiens, voir saint Augustin, *De hæresibus*, P. L., t. XLII, col. 32.

4. Les Grecs reprocheront plus tard aux Romains de s'assurer des chantres à la voix fraîche par la pratique de la castration. Humbert aurait sans doute été embarrassé pour justifier par des preuves solides, et pas seulement par des cas isolés, cette curieuse accusation.

5. Il ne peut s'agir ici que de cas rares et abusifs, et non de pratique courante. Pendant tout le moyen âge et plusieurs siècles après le schisme, les Byzantins recevaient les Latins dans leur Église le plus souvent par une simple abjuration et profession de foi, et quelquefois par l'onction du chrême.

tistes ils affirment qu'en dehors de l'Église grecque, la véritable Église du Christ et son vrai sacrifice et son vrai baptême ont disparu du monde entier; comme les Nicolaites, ils permettent aux ministres du saint autel de contracter mariage et revendiquent ce droit pour eux¹; comme les Sévériens, ils déclarent maudite la loi de Moïse²; comme les Pneumatomaques, ils ont supprimé dans le Symbole la procession du Saint-Esprit *a Filio*³; comme les Manichéens, ils déclarent entre autres choses que le pain fermenté est animé⁴; comme les Nazaréens, ils attachent une telle importance à la pureté charnelle des Juifs qu'ils refusent de baptiser les enfants avant le huitième jour, même s'ils sont en danger de mort; de communier ou — si elles sont encore païennes — de baptiser les femmes en couche et au moment de leurs règles, même si elles se trouvent dans le même danger de mort; de plus, laissant pousser barbe et cheveux, ils refusent la communion à ceux qui, suivant la coutume de l'Église romaine, font couper leur chevelure et se rasent la barbe. Pour toutes ces erreurs et plusieurs autres actes coupables, Michel, après avoir reçu les admonitions écrites de notre maître le pape Léon, a dédaigné de venir à résipiscence. De plus, à nous légats, qui voulions à bon droit mettre un terme à de si graves abus, il a refusé audience et entretien, a interdit de dire la messe dans les églises. Déjà auparavant, il avait ordonné la fermeture des églises des Latins, qu'il traitait d'azymites et persécutait partout par paroles et voies de fait, allant jusqu'à anathématiser le Siège apostolique dans ses enfants, et osant se donner le titre de patriarche œcuménique contre la volonté de ce même Saint-Siège. C'est pourquoi, ne pouvant supporter ces injures inouïes et ces outrages à l'adresse du premier Siège apostolique, et voyant par là la foi catholique recevoir de multiples et graves atteintes, par l'autorité de la Trinité sainte et indivisible, du Siège apostolique, dont nous sommes les ambassadeurs, et de tous les saints Pères orthodoxes des sept conciles⁵ et de toute l'Église catholique, nous signons contre Michel et ses partisans l'anathème que notre révérendissime pape avait prononcé contre eux, s'ils ne venaient à résipiscence :

1. Ces paroles feraient croire que les Byzantins permettaient aux prêtres déjà ordonnés de contracter mariage. En fait, la législation du concile *in Trullo* interdisait tout mariage aux sous-diacres, diacres et prêtres après l'ordination.

2. Accusation manifestement exagérée, déduite d'arguments contre l'azyme.

3. Ici Humbert se trompe lourdement.

4. Allusion à l'argument symbolique en faveur du pain fermenté. Par un procédé pareil, certains polémistes antilatins accuseront les Latins d'enseigner l'hérésie d'Apollinaire, parce qu'usant du pain azyme.

5. Il est curieux qu'Humbert ne mentionne que sept conciles et oublie le huitième, qui avait condamné Photius. Ce doit être un oubli de sa part, et non une précaution diplomatique.

Que Michel le néophyte, qui porte abusivement le titre de patriarche, qu'une crainte humaine seule a poussé à revêtir l'habit monastique, en butte actuellement aux accusations les plus graves, et avec lui Léon, qui se dit évêque d'Achrida et le chancelier de Michel Constantin (la traduction grecque porte *Nicéphore*), qui a sacrilègement foulé aux pieds le sacrifice des Latins, et tous ceux qui les suivent dans les erreurs susdites et témérités présomptueuses, que tous ceux-là tombent sous l'anathème, *Maranatha*¹, avec les Simoniaques, Valésiens, Ariens, Donatistes, Nicolaïtes, Sévériens, Pneumatomaques, Manichéens et Nazaréens et tous les hérétiques, bien plus avec le diable et ses anges, à moins qu'ils ne viennent à résipiscence. *Amen, amen, amen*² ! »

A ce long texte écrit, les légats ajoutèrent de vive voix une excommunication plus courte, ainsi conçue :

« Quiconque s'obstinera à attaquer la foi de la sainte Église romaine et son sacrifice, qu'il soit anathème, *Maranatha*, et ne soit pas considéré comme chrétien catholique, mais comme hérétique *prozymite* ! *Fiat, fiat, fiat*³ ! »

V. La riposte de Michel Cérulaire

Ses menées schismatiques. L'opuscule contre les Francs.

Si le cardinal Humbert avait pu montrer sa rédaction au pape saint Léon IX, il y a tout à parier que le texte en aurait été profondément modifié. Comme nous l'avons dit, cette rédaction n'engage que son auteur. On ne voit pas qu'aucun des successeurs de Léon IX l'ait jamais approuvée.

Quant à Michel Cérulaire, il sut habilement exploiter contre leurs auteurs la malheureuse sentence. Celle-ci était si peu mesurée, si pleine d'exagérations et même de faussetés, qu'il suffisait de la faire connaître pour amener contre les légats le clergé et le peuple de Constantinople. Comme elle était rédigée en latin, on ne connut pas d'abord ce qu'elle contenait. Déposée, comme nous l'avons dit, sur l'autel principal de Sainte-Sophie,

1. Humbert a bien l'air d'ignorer le vrai sens de cette expression, qu'il brandit contre ses adversaires à la manière d'un épouvantail.

2. P. L., t. CXLIII, col. 1002-1004. Nous avons traduit le texte latin original. La traduction grecque que Michel Cérulaire a insérée dans son *Édit synodal*, est fidèle et ne diffère de l'original que par des détails insignifiants. Michel n'avait aucun intérêt à omettre quoi que ce soit d'un document qui faisait trop bien son jeu. Cf. P. G., t. CXX, col. 741-746.

3. P. L., t. CXLIII, col. 1004 *in fine*. Ce petit morceau est placé en tête de la traduction grecque, qui omet *Maranatha* et ajoute après *προ ζυμης* les mots : *και νεος Αριζπιωτος*. *Prozymite*, terme inventé par le cardinal Humbert et qui doit vouloir dire : *Défenseur du pain fermenté*, et répondant au sobriquet, *azymite*, de la fabrique de Cérulaire.

elle fut enlevée par les sous-diacres de semaine, au moment où la messe allait commencer, et présentée par eux aux légats, qui refusèrent de la recevoir. Elle fut alors jetée sur le pavé, ramassée par quelqu'un des assistants et, après avoir passé par plusieurs mains, parvint au patriarche. Celui-ci la fit aussitôt traduire en grec par trois interprètes, dont il donne les noms dans son *Édit synodal*¹. En la lisant, Cérulaire n'en revenait pas. Il ne s'attendait pas à pareille diatribe contre sa personne et contre son clergé, et vit aussitôt le parti qu'il pouvait en tirer contre les Romains. Il communiqua la traduction à l'empereur en lui faisant entendre que pareille audace et pareille impudence ne pouvaient rester impunies. Il lui fallait citer les légats devant un synode pour leur demander raison de leurs accusations. Loin de décliner une entrevue, c'était lui maintenant qui la demandait impérieusement.

Entre temps, les légats étaient partis. Dès le dimanche 17 juillet, après avoir mis ordre aux affaires des églises de rite latin de la capitale, dont Cérulaire avait ordonné la fermeture, ils avaient eu leur audience d'adieu chez le basileus. La séparation avait été cordiale; on avait échangé le baiser de paix, et de riches présents avaient été remis aux légats pour eux-mêmes et pour le Saint-Siège². Si l'union religieuse entre Rome et Constantinople n'avait pas abouti, du moins l'alliance politique restait sauve. Partis le lundi 18 juillet de bon matin, Humbert et ses deux compagnons étaient rejoints, dès le soir, à Sélymbria³, par un courrier impérial les priant de rebrousser chemin sur-le-champ. « Cérulaire, disait le billet impérial, est disposé à entendre vos explications dans un synode qui se tiendra à Sainte-Sophie. » Les légats obéirent et retournèrent jusqu'au palais suburbain de Pégé. Mais là ils apprirent qu'il y avait mésentente entre le basileus et Michel, au sujet du synode projeté. Constantin IX acceptait la réunion, à condition d'y assister lui-même. D'après le cardinal Humbert, le patriarche se montra absolument hostile à cette proposition⁴. D'après Michel, au

1. P. G., t. CXX, col. 741 B. Les interprètes étaient le protospathaire Cosmas, le Romain Pyros et le moine Jean d'Espagne. Leur traduction est irréprochable.

2. Ces détails sont donnés par Humbert dans sa *Brevis commemoratio*, P. L., t. CXLIII, col. 1002.

3. Sélymbria se trouvait à quelque 70 kilomètres de la capitale.

4. *Brevis commemoratio*, *loc. cit.* Le cardinal Humbert prête à Michel Cérulaire des desseins homicides contre les légats : « Quos comperiens rediisse, quasi ad concilium conabatur adducere in Ecclesiam Sanctæ Sophiæ, sequenti die, ut ostensa charta, quam omnino corruperat transferendo, obruerentur ibidem a populo. Quod prudens imperator præcavens noluit haberi aliquod concilium, nisi et ipse adesset præsens. Cumque hoc ei omnimodis Michæl contradiceret, jussit Augustus ipsos nuntios confestim arripere iter. » Le cardinal se trompe en disant que les interprètes de Cérulaire avaient donné une traduction inexacte et falsifiée. Cette traduction est, au contraire, d'une remarquable fidélité.

contraire, ce furent les légats qui se refusèrent à la rencontre, déclarant qu'ils préféreraient mourir¹ et même se donner la mort², plutôt que de comparaître devant le synode. En lisant entre les lignes des deux textes contradictoires, il semble que la vérité totale soit celle-ci : Le basileus, tout comme le patriarche, avait été grandement choqué par le texte de la sentence. Ne possédant d'abord que la traduction grecque transmise par Michel, il voulut s'assurer de son exactitude et demanda aux légats copie du texte original. Lorsqu'il eut constaté que les deux textes concordaient, voyant la position des Romains intenable et le danger qu'ils couraient s'ils se rendaient au synode, il leur dépêcha l'ordre de repartir en toute hâte : ce qu'ils ne se firent point répéter³.

Cependant, on les attendait à Constantinople avec impatience. Quand la nouvelle courut qu'ils étaient partis sans retour, l'émeute gronda dans les rues et autour du palais impérial. S'il ne l'excita pas lui-même — en était-il besoin, et la fameuse sentence n'y suffisait-elle pas ? — Cérulaire ne dut rien faire pour la calmer. L'empereur ne vit qu'un moyen de se tirer de ce mauvais pas : rejeter la responsabilité sur les traducteurs, les faire châtier et les livrer à la discrétion du patriarche⁴; emprisonner en même

1. Telle est la leçon de l'Édit synodal : « Αἰρεῖσθαι δὲ θανεῖν μᾶλλον ἢ εἰς ὄψιν ὑμῶν καὶ τῇ συνόδῳ ἔλθεῖν. » *Loc. cit.*, col. 745 BC.

2. C'est ce qu'affirme Cérulaire dans sa première lettre à Pierre d'Antioche : « ἀλλὰ καὶ διαχειρίζεσθαι ἑαυτοὺς εἰ μὴ παύσονται περὶ τοῦτου ὀχλούμενοι διηπέλου. » P. G., t. CXX, col. 817 C. Évidemment, ici Michel exagère. On comprend que les légats n'aient eu aucune envie de passer au banc des accusés, après avoir joué le rôle d'accusateurs et de juges. C'était bien, en effet, pour leur demander compte de leurs accusations que le patriarche les citait devant le synode. Avouons qu'ils auraient eu quelque peine à faire la preuve de tout ce qui était affirmé dans la bulle d'excommunication.

3. On peut déduire du récit d'Humbert que l'empereur fit faire une nouvelle traduction de la bulle d'excommunication par deux interprètes choisis par les légats, Paul et son fils Smaragde. Devant l'étonnement de l'empereur, de constater que la sentence était bien libellée dans les termes de la traduction remise par Cérulaire, les légats durent répondre ce que Michel rapporte dans l'Édit synodal ; non seulement ils n'avaient rien à retirer de ce qu'ils avaient écrit, mais ils n'avaient pas tout dit : « Οὐ βούλονται... ἀπόκρισιν τινα δοῦναι περὶ ὧν ἀσεβῶν ἀπρεύξαντο, ἀλλ' ἀκολούθως μὲν τῆρ παρόντι αὐτῶν ἐκτεθέντι ἐγγράφῳ καὶ πλείω δὲ τῶν ἐν αὐτῷ γραφέντων κατὰ τῆς ἡμετέρας πίστεως ἔχειν εἰπεῖν διατείνονται. » *Loc. cit.*, col. 745 B. C'est alors que l'empereur comprit que les légats étaient définitivement compromis. E. Amann, dans l'article cité, col. 1696-1697, reconstitue la suite des événements et les interprète d'une manière un peu différente. Il pense que les griefs énoncés dans la bulle d'excommunication ont paru vains à l'empereur. Nous croyons, au contraire, que le basileus a jugé le document tout à fait malheureux et indéfendable. S'il fit rappeler les légats, ce fut pour s'assurer de la fidélité de la traduction que lui avait remise le patriarche.

4. Il s'agit sans nul doute des deux interprètes des Latins, Paul et son fils Smaragde, non des interprètes de Cérulaire. Le basileus fut heureux de pouvoir les prendre comme boucs émissaires. Il les fit battre et les envoya à Cérulaire : *cæsos et detonsos Michaeli tradidit*, dit Humbert, *loc. cit.*, col. 1002. Le billet

temps deux membres de la famille d'Argyros alors présents dans la capitale ; enfin, ordonner de livrer aux flammes le document incriminé. Telle fut bien la teneur de la lettre que Constantin IX fit parvenir au patriarche, en s'excusant d'avoir laissé partir les étrangers, contre lesquels on ne pouvait sévir à cause de leur qualité d'ambassadeurs¹. Michel se contenta de l'économie impériale². Il dut en avertir la foule, qui se calma. Sans plus de retard, il réunit dans le grand palais de la chancellerie patriarcale le synode permanent, qui comptait, ce jour-là, vingt et un métropolitains ou archevêques. Les trois envoyés de l'empereur, qui avaient porté sa lettre, furent autorisés à assister à la réunion. Conformément aux prescriptions impériales, on lança l'anathème contre le « libelle impie », ses auteurs et ceux qui avaient participé d'une manière quelconque à sa rédaction. Mais on ne brûla pas l'original ; on le déposa, dit Cérulaire, aux archives de la sacristie « pour le perpétuel déshonneur et la condamnation permanente de ceux qui avaient lancé contre notre Dieu de pareils blasphèmes³ ».

Ceci se passait le mercredi 20 juillet. Quatre jours plus tard, le dimanche 24 juillet, le même synode permanent renouvela la condamnation sous une forme plus solennelle⁴. On se réunit à Sainte-Sophie, dans la partie droite de la place réservée aux catéchumènes, et l'on rédigea l'acte officiel, la note (σημείωμα) où était consigné le récit de ce qui venait de se passer. Ce document dut être lu à la foule en même temps que l'exposé dogmatique du cinquième concile œcuménique, qu'on devait, ce jour-là, selon l'usage, notifier aux fidèles⁵.

impérial adressé au patriarche s'exprime ainsi : « Τοὺς δὲ αἰτίους τυφθέντας ἀπεστείλαμεν πρὸς τὴν ἀγιοσύνην σου, ὡς ἂν δι' αὐτῶν παιδαγωγηθῶσι καὶ ἄλλοι. » *Loc. cit.*, col. 745 D. Ces interprètes sont frappés comme ayant coopéré à une mauvaise action. Il ne semble pas que leur traduction ait été infidèle.

1. Le texte du billet impérial est inséré *in extenso* dans l'Édit synodal après la traduction de la sentence d'excommunication.

2. Avec une fine ironie, Michel emploie à plusieurs reprises ce terme d'économie, qui cache la capitulation du pouvoir impérial devant les exigences du patriarche, appuyées par la révolte populaire.

3. « Εἰς ἔλεγχον διηκεῖ τῶν τηλικαῦτα τοῦ Θεοῦ ἡμῶν βλασφημισμάτων καὶ εἰς μονιμωτέρων κατὰ γένωσιν. » *Loc. cit.*, col. 748 B.

4. Ce jour-là, le synode ne comptait que quatorze membres en dehors du patriarche, soit douze métropolitains et deux archevêques.

5. Dans sa *Brevis commemoratio*, le cardinal Humbert se montre fort mal informé de ce qui s'est passé à Constantinople après son départ. Après avoir parlé de la sédition populaire organisée par Cérulaire contre l'empereur et du châtement que celui-ci infligea aux interprètes des Latins pour calmer l'émeute, il écrit : « Verum imperator post nuntios romanos directis suis, exemplar excommunicationis verissimum a civitate Rutorum remissum sibi accepit civibusque exhibuit ac tandem Michaellem falsasse chartam legatorum comperit atque convicit. Itaque commotus, amicos et affines ipsius honoribus privatos a palatio eliminavit contraque ipsum usque nunc graves iras retinuit. » Tout cela est de la légende, sauf la démarche que l'empereur

La note s'inspirait, dans le début, de la fameuse encyclique de Photius aux sièges orientaux en 867, et reproduisait même mot à mot certaine de ses phrases. On y parlait d'hommes impies et détestables venus de l'Occident, pays des ténèbres, « dans la ville gardée de Dieu, d'où découlent comme du sommet d'une haute montagne les sources de l'orthodoxie, les eaux pures de la vraie religion, qui vont se répandre ensuite jusqu'aux extrémités de la terre et, semblables à des fleuves, abreuvent des dogmes divins les âmes de l'univers entier. » Parcils à des sangliers, ces hommes avaient fait irruption pour ravager l'orthodoxie par des doctrines étrangères. Ils étaient allés jusqu'à déposer sur l'autel de la Grande Église de Dieu un écrit par lequel ils soumettaient à l'anathème le patriarche, ou plutôt l'Église orthodoxe de Dieu et tous ceux qui refuseraient d'embrasser leurs impiétés et voudraient continuer à cheminer dans la voie droite de la piété et de l'orthodoxie. Ils leur reprochaient, entre autres choses, de ne pas raser leurs barbes, selon leur mode, et de ne pas changer la forme naturelle du visage de l'homme en un profil contre nature ; de ne pas se faire scrupule de recevoir la communion de la main de prêtres mariés, surtout de ne pas vouloir falsifier par de faux raisonnements et d'audacieuses additions apocryphes le Symbole sacré, que tous les saints conciles œcuméniques ont déclaré inaltérable, et de ne pas dire comme eux que le Saint-Esprit vient du Père et du Fils, mais simplement qu'il procède du Père. A ces trois griefs le document synodal répond brièvement : au premier par la parole de l'Écriture : *Vous ne raserez pas vos barbes* (Lev., XIX, 27) ; au second par le quatrième canon du synode de Gangres et le treizième du concile in Trullo ; au troisième par deux ou trois raisonnements empruntés à Photius. Puis on déclare apocryphes et inventées par Argyros les lettres apportées de Rome par les légats. Suit le récit des événements qui se sont passés du 16 au 20 juillet. On donne intégralement le texte de la bulle d'excommunication déposée par les légats sur l'autel de Sainte-Sophie et celui de la lettre du basileus à Michel ordonnant de livrer cette bulle aux flammes et annonçant la punition des comparses.

Dans ce document on ne trouve rien qui s'attaque directement au Siège apostolique et à sa primauté, puisque les légats, sur qui tombe l'anathème, sont considérés non comme les envoyés du pape mais comme les émissaires d'Argyros. Cérulaire, ici, loin de prendre l'offensive contre l'Église latine et ses usages, affecte de se tenir sur la défensive, comme si le cardinal Humbert

a faite pour avoir une copie authentique de la sentence. Humbert ne paraît pas se douter de l'impression que devait nécessairement produire son texte non seulement sur Michel et son entourage, mais aussi sur l'empereur et sur l'ensemble de la population de Constantinople.

avait voulu forcer les Byzantins à se raser comme les Latins, ou à renoncer à leur législation sur le mariage des prêtres¹. C'est encore en se défendant qu'il parle de la procession du Saint-Esprit ; et l'on remarquera que, s'il combat la doctrine latine sur cette question, il ne dit pas expressément comme Photius que le Saint-Esprit procède du Père *seul*, mais simplement qu'il procède du Père. Mais ce qu'il y a de plus étonnant, c'est qu'il se tait absolument sur les azymes. On dirait qu'il a oublié le manifeste de Léon d'Ochrida et la réponse de Nicéas Stéthatos à Humbert. Bref, dans la *Note synodale*, il garde d'un bout à l'autre le beau rôle pour mettre mieux en relief la maladresse des légats. Seul l'emprunt fait à Photius, au début, cette allusion discourtoise à l'Occident, région des ténèbres, témoigne de ses sentiments intimes à l'égard des Latins en général.

Ces sentiments se sont déjà exprimés une première fois au début des négociations, par les actes que l'on sait. Ils s'étaient de nouveau au grand jour dans les deux lettres que Michel écrivit coup sur coup à Pierre d'Antioche, après les événements de juillet. Dans la première, qui est la plus courte, il fait un récit sommaire et fort tendancieux de ces événements². La bulle d'excommunication des légats est présentée comme une condamnation de toute l'Église orthodoxe. Aux trois griefs signalés dans la *Note synodale* on joint celui qui regarde le pain fermenté, et l'on insiste sur la question du *Filioque* comme plus capable d'impressionner l'évêque d'Antioche. Celui-ci est prié de communiquer aux patriarches d'Alexandrie et de Jérusalem une lettre de tout point semblable à celle qu'il reçoit lui-même et d'intervenir personnellement auprès de ces prélats pour exciter leur zèle en faveur de l'orthodoxie et leur fournir des réponses pertinentes à l'adresse de ceux qui les interrogeraient sur ce qui s'est passé. Cérulaire prévoit, en effet, le cas où de Rome parviendrait aux patriarches orientaux un récit des derniers événements. C'est pourquoi il a pris les devants.

Plus développée est la seconde lettre, écrite peu de temps après la première et destinée à la compléter. Le dessein de Cérulaire s'y avère d'entraîner dans le schisme toutes les Églises

1. Les termes employés dans la bulle d'excommunication, pouvaient malheureusement être tournés dans ce sens, bien que ce ne fût pas là l'intention des légats.

2. P. G., t. CXX, col. 815-820. Cette lettre est donnée dans la patrologie grecque comme la seconde à Pierre. En réalité, elle fut écrite la première, presque aussitôt après la publication de la *Note synodale*. A la fin, Cérulaire dit à son correspondant qu'il lui écrira bientôt plus longuement et lui enverra copie de la sentence d'excommunication déposée par les légats sur l'autel de Sainte-Sophie. Il pourra juger par là de l'hétérodoxie, de l'ignorance et de la rusticité, ou pour mieux dire, de l'inconscience et de la folie dont ils ont fait preuve : « Καὶ μαθήσῃ ἐκ τούτου τὸ διάστροφον τούτων περὶ τὴν πίστιν, καὶ ὡς ἀμαθίας πάσης καὶ ἀγροικίας, πολλῶ δὲ εἰπεῖν, ἀναισθησίας καὶ ἀφροσύνης πεπλήρωνται. »

orthodoxes d'Orient et de démontrer que les Latins sont des hérétiques invétérés, avec lesquels aucune union n'est possible. C'est là qu'il prétend que le nom du Pape a été rayé des diptyques de Sainte-Sophie depuis l'époque reculée du pape Vigile (!) et du sixième concile œcuménique ; là qu'il traite l'évêque de Rome en brebis perdue, qu'il a essayé de ramener dans le droit chemin par une lettre pleine de condescendance ; là enfin qu'il énumère toute une liste de nouvelles erreurs et de pratiques détestables admises par les Latins et qui excluent ceux-ci de l'Église orthodoxe. Cette liste est tout à fait suggestive et révèle, mieux que tout le reste, l'étrécissement d'esprit de celui qui l'a dressée et son aversion profonde pour les Occidentaux. En dehors de l'emploi de l'azyme, de l'observance du sabbat¹, de la manducation des viandes étouffées, de la coutume de se raser, du refus d'ordonner prêtres ceux qui sont mariés, de l'addition du *Filioque* au symbole, qui exprime une doctrine fautive et dangereuse², on reproche aux Latins de se nourrir de mets impurs ; de ne pas observer les abstinences byzantines prévues pour la semaine de l'*Apocreo* (Sexagésime) et celle de la *Tyrophagie* (Quinquagésime) ; de manger de la viande le mercredi, du fromage et des œufs le vendredi ; de jeûner tout le samedi ; de permettre à deux frères d'épouser les deux sœurs ; de se donner le baiser de paix, à la messe, au moment de la communion ; de baptiser par une seule immersion et de remplir de sel la bouche des baptisés ; d'interpréter dans un sens défavorable au pain fermenté les mots de l'Apôtre : *Un peu de ferment corrompt toute la pâte* (I Cor., v, 6)³ ; de rejeter le culte des reliques, et même celui des images⁴ ; de ne pas mettre au nombre des saints les trois grands Pères et Docteurs de l'Église, Grégoire le Théologien, Basile le Grand et le divin Chrysostome et de ne pas accepter leur doctrine.⁵ Aux moines latins on tient rigueur de ce qu'ils mangent de la viande et surtout de la viande de porc, couenne et lard compris. Aux évêques latins on fait grief de l'anneau qu'ils portent au doigt en signe d'alliance avec leur Église. On leur reproche également d'aller à la guerre et de ver-

1. « Καὶ τὸ φυλάττειν τὰ σάββατα » : c'est le grief déjà mentionné dans le manifeste de Léon d'Ochrida. Il ne s'agit point du jeûne du samedi, qui est mentionné expressément un peu plus loin, mais de l'observance du sabbat judaïque. Comme nous l'avons déjà dit, on se demande où Cérulaire a puisé cette accusation et ce qu'elle signifie au juste.

2. « Κακῶς καὶ ἐπικινδύνως φρονούντες. » Cérulaire est un peu plus réservé que Photius et ne prononce pas le mot d'hérésie, qui revient si souvent dans la *Mystagogie du Saint-Esprit*.

3. Le cardinal Humbert est ici visé.

4. Pour ce qui est du culte des images, on n'incrimine que certains Latins vivants, non tous ; mais l'accusation est générale pour le culte des reliques. On sait que les décrets du septième concile œcuménique sur le culte des images trouvèrent des contradicteurs en certains pays d'Occident ; mais où Cérulaire a-t-il trouvé que les Latins ne vénéraient pas les reliques ?

5. Pure calomnie, que Cérulaire aurait été bien en peine d'établir.

ser le sang, comme aussi de s'exposer à être tués eux-mêmes¹. L'énumération, dit Cérulaire en terminant, est loin d'être complète ; après quoi, se tournant vers l'évêque d'Antioche, il ajoute : « Faudra-t-il considérer comme orthodoxes, mettre au nombre des bien pensants ceux qui mènent pareille vie, ont été élevés dans de pareilles coutumes, se permettent de pareilles illégalités et de telles abominations ? Je ne le pense pas. Que ceux qui seraient d'un avis contraire aillent grossir leurs rangs ! Pour nous, nous ne leur envions point cette belle concorde, cette jolie société. Loin de nous une si grande folie, une pareille extravagance !² »

Par cette déclaration Cérulaire espère impressionner son correspondant et les autres patriarches d'Orient qui, à ce qu'on raconte, inscrivent encore le nom du pape dans les diptyques. Il ne peut croire à une pareille ignorance de leur part³. Il a également entendu dire que, dans les églises d'Alexandrie et de Jérusalem, on célébrait, à certains jours, les saints mystères avec du pain azyme, et il prie Pierre de faire une enquête sur ce point et de lui en communiquer le résultat⁴. Tout cela manifeste bien chez lui le dessein arrêté d'amener toutes les Églises d'Orient à rompre toute relation avec l'Église romaine. Nous ne pensons pas pourtant qu'il soit allé jusqu'à faire le geste que lui prête Georges le Métochite, au début du xiv^e siècle : Après avoir reçu la réponse que fit Pierre d'Antioche à cette seconde lettre, réponse dont nous parlerons tout à l'heure, il aurait adressé, en guise de réplique, une encyclique à tout l'Orient, où il déclarait le pape déchu de la primauté et réclamait pour lui le premier rang et le droit de commander à tous⁵.

1. Cérulaire avait dû apprendre que le pape saint Léon IX avait lui-même commandé une armée contre les Normands et avait été battu par eux à Civitate. On sait qu'en Occident la conduite du pape trouva de sévères censeurs. Saint Pierre Damien, écrivant à l'évêque de Fermo, se demande s'il est permis à un homme d'Église de prendre les armes, comme l'a fait Léon IX. Tout en reconnaissant sa vertu et sa sainteté, il ne cache pas les scrupules que lui inspire sa conduite. « Le prêtre, dit-il, ne doit connaître que le glaive spirituel, qui est la parole de Dieu. » *Petri Damiani Epist.* l. IV, 9, P. L., t. CXLIV, col. 313-317.

2. P. G., t. CXX, col. 789-793.

3. C'est à cet endroit qu'il étale lui-même sa propre ignorance, en parlant de la radiation du nom du pape dans les diptyques de Constantinople à partir du pape Vigile.

4. Ce qui a pu donner lieu à ce bruit, c'est le passage de la lettre de Jérusalem cité par le cardinal Humbert dans son *Adversus Græcorum calumnias*, 23, P. L., t. CXLIII, col. 951-952. Il ressort de ce passage que l'hostie dont on se servait dans l'Église de la sainte Sion avait quelque ressemblance avec l'hostie latine ; mais il n'est pas dit positivement que c'était du pain azyme.

5. Georges le Métochite dit cela dans son *Ἱστορία δογματική*, ed. Mai. *Nova Patrum bibliotheca*, t. VIII², 1871. Michel Blastarès et Georges Phrantzès vont plus loin et parlent d'un concile plénier dans lequel Cérulaire aurait excommunié les Latins et leur patriarche, aux environs de 1057. Ces historiens sont trop tardifs et trop peu sûrs pour qu'on les croie sur parole. Ce qu'ils

L'énumération des griefs puérils à l'adresse des Latins qu'on vient de lire prouve que Cérulaire et son entourage se sont préoccupés de dresser une liste détaillée des *errements* latins, c'est-à-dire de toute croyance, usage ou coutume en désaccord avec ce qui s'enseignait ou se pratiquait à Byzance. Cette liste est parvenue jusqu'à nous dans un opuscule que certains manuscrits attribuent à tort à Photius et qui porte le titre de : *Contre les Francs* ou : *Sur les Francs et les autres Latins*¹. Les emprunts faits aux lettres de Cérulaire, sont manifestes. Tous les griefs que nous avons rencontrés sous sa plume, s'y retrouvent et d'autres du même genre s'y ajoutent. Il y en a en tout vingt-huit². Le début mérite d'être cité :

« L'évêque de Rome et tous les chrétiens occidentaux qui habitent au delà de la mer Ionienne : Italiens, Lombards, Francs, qu'on appelle aussi Germains, Amalfitains, Vénitiens et les autres, à l'exception des Calabrais et des Allemands — ces derniers, en effet, ne diffèrent en rien des anciens païens tant par la religion que par la sauvagerie de leurs mœurs ; quant aux Calabrais, ce sont, depuis l'origine, des chrétiens orthodoxes, élevés dans les rites de notre Église apostolique — *tous ceux-là, y compris le pape, vivent depuis de longues années hors de l'Église catholique, étrangers qu'ils sont aux traditions de l'Évangile, des apôtres et des Pères et suivant des rites et des coutumes illicites et barbares*³. Les plus mauvaises et les plus détestables sont les suivantes :

1. « Alors que le symbole de notre sainte foi, composé des paroles évangéliques, s'exprime clairement en ces termes sur le Saint-Esprit : *Et au Saint-Esprit, Seigneur, vivifiant, qui procède du Père*, eux ont fait cette addition fautive et périlleuse : *et du Fils*. A mon avis, à cause de la pauvreté de leur langue, ils ont cru que la procession du Saint-Esprit du Père était la même chose que l'envoi du même Esprit par le Fils jusqu'à nous. Dans leur ignorance, ces *barbares* ont pensé que la mission ne différerait en rien de la procession⁴.

disent peut fort bien s'entendre de l'Édit synodal de 1054. Par ailleurs, leur affirmation contredit l'enquête officielle faite en 1089 dans les archives de Sainte-Sophie, d'après laquelle, à cette date, il n'existait aucune pièce attestant que l'Église de Rome avait été séparée par sentence de l'Église byzantine. Cf. V. LAURENT, *Notes critiques*, dans les *Echos d'Orient*, t. XXXI (1932), p. 104. Voir plus loin, p. 242.

1. Édité par Hergenröther dans ses *Monumenta græca ad Photium ejusque historiam pertinentia*, Ratisbonne, 1869, p. 62-71. Au XII^e siècle, Hugues Étérien connaît déjà cet opuscule et le traduit en latin. Cf. P. G., t. CXL, col. 541 et s.

2. Les variantes, les additions dans les manuscrits ne manquent pas.

3. Voir la seconde lettre de Cérulaire d'Antioche à Pierre, P. G., t. CXX, col. 788-790.

4. Cette confusion de la procession et de la mission est déjà reprochée par Nicétas Stéthatos aux Latins dans sa *Synthesis sur le Saint-Esprit*, 9, éd. A. MICHEL, *op. cit.*, t. II, p. 383-385.

2. « *Au lieu de pain*¹, ils offrent des azymes et calomnient l'apôtre Pierre et les saints Pères qui furent évêques de Rome, en disant que ce sont eux qui leur ont transmis cette tradition. »

Et la liste continue. Avec quelques variantes, on répète ce qu'ont reproché aux Latins Cérulaire, Léon d'Ochrida et Nicétas Stéthatos, à l'exception de l'omission du rite des présanctifiés pendant le Carême. Cet oubli est largement compensé par de nouveaux griefs dans le genre de ceux-ci :

« Dans leurs églises on ne voit d'autre image que le Crucifix, et celui-ci n'est pas peint, mais en relief. En entrant dans les églises, ils se prosternent en murmurant des prières ; puis, traçant une croix sur le sol, ils la baisent et s'en vont. A la Mère de Notre-Seigneur Jésus-Christ ils ne donnent pas le nom de *Théotocos*, mais l'appellent simplement *Sainte Marie*. Chez eux, n'importe qui, quels que soient son âge, son sexe et son rang, peut entrer dans le sanctuaire et s'avancer près de l'autel pendant la messe ; on voit même des femmes s'asseoir sur le trône de l'évêque. Tel est leur discernement du sacré et du profane ! Non seulement ils mangent des viandes étouffées et du sang, mais aussi des ours, des chiens et des loups et d'autres animaux encore plus immondes. Leurs prélats et leurs prêtres, au lieu d'habits de laine, portent des vêtements de soie polychrome, des bagues et des gants. Pour le baptême, non seulement ils remplissent de sel la bouche du baptisé, mais encore ils l'enduisent de salive. Lorsque les baptisés sont parvenus à l'âge adulte et sont tombés dans le péché, ils leur font une onction d'huile pour la rémission des péchés et paraissent ainsi administrer deux fois le baptême². Esclaves de rites judaïques, leurs prêtres font chaque jour toute sorte de purifications et d'aspersions pour écarter malheurs et dangers³. Ils ont une curieuse manière de faire le signe de la croix avec les cinq doigts et de se signer ensuite avec le pouce. Bien que leur loi impose le célibat aux diacres, aux prêtres et aux évêques, ceux-ci n'en contractent pas moins mariage et convolent même en secondes et troisièmes nocces⁴. A les entendre, il ne serait permis de louer Dieu qu'en trois langues : l'hébraïque, la grecque et la latine⁵. Ils n'enterrent leurs évêques qu'au bout de huit jours ; durant ce temps, les fidèles leur apportent des présents ; puis on les ensevelit en leur étendant les mains jusqu'aux cuisses au lieu de les disposer en forme de croix et en leur bouchant

1. Pour les théologiens de Cérulaire l'azyme n'est pas du vrai pain, *āpros*.

2. Allusion à l'administration de la confirmation séparément du baptême.

3. Comme si l'euchologe byzantin n'avait pas, lui aussi, toute sorte de bénédictions et de sacramentaux !

4. L'incontinence des clercs en Occident, au XI^e siècle, n'était que trop réelle. On sait que le concile *in Trullo* interdit aux clercs les secondes nocces.

5. En plein IX^e siècle, certains Latins avaient, en effet, soutenu pareille opinion. Les papes la contredirent en approuvant la liturgie slavonne.

tous les sens avec de la cire. La même coutume est observée pour les laïcs. Leurs prêtres célèbrent chaque jour la messe trois ou quatre fois sur le même autel ; ils célèbrent même n'importe où, sans nul discernement du sacré et du profane. Chez eux, un moine cesse de faire maigre s'il devient évêque ou s'il est atteint d'une légère infirmité ; tous leurs moines en général mangent de la viande de porc. La manière d'observer le Carême varie, chez eux, suivant les régions : en Pologne, on jeûne neuf semaines ; ailleurs, huit semaines et moins. Le Carême des Italiens ne dure que six semaines. Ils s'assoient pendant la messe et les offices et ne se gênent pas pour causer. On ne fait, chez eux, les ordinations qu'aux Quatre-Temps, comme si la grâce du Saint-Esprit était attachée à certains jours de l'année et ne dépendait pas, selon l'enseignement de l'Église catholique, de la vertu de l'ordonnateur et de celle de l'ordinand¹. »

Des griefs si puérils, dont le nombre allait augmenter au cours des siècles, ne pouvaient pas avoir grand effet sur les esprits cultivés ; mais ils devaient impressionner la masse des fidèles et renforcer l'antipathie, l'hostilité, le mépris qu'on ressentait à l'égard des barbares d'Occident. Ceux-ci étaient expressément mis au rang des hétérodoxes, et l'on osait déclarer que le pape de Rome était depuis longtemps séparé de l'Église catholique, comme s'il pouvait y avoir une Église catholique sans le pape. Le fait que Michel Cérulaire et ses théologiens aient pu écrire une pareille énormité et en parler comme d'une chose allant de soi montre jusqu'à quel point l'esprit de séparation et de schisme était avancé en Orient, et quelle illusion se faisaient les légats romains sur les vrais sentiments de l'ensemble des Byzantins vis-à-vis des Latins. Ils avaient voulu séparer la cause du patriarche et de son clergé de celle des empereurs et de l'ensemble de la population, traiter Cérulaire en brebis galeuse du troupeau du Saint-Père, agir à Constantinople comme ils auraient agi dans une ville d'Occident, et ils ne s'apercevaient pas qu'ils faisaient, à Constantinople, figure d'étrangers arrogants aux allures insupportables. Il avait suffi que fût connue leur sentence pour provoquer une émeute populaire. S'ils se fussent montrés après leur exploit, on leur aurait fait sans nul doute un mauvais parti.

Est-ce à dire qu'il n'y eut, en Orient, à cette époque, aucun partisan du rétablissement de l'union avec l'Église d'Occident ? Ce serait une erreur de l'affirmer. La rupture des relations entre le pape et les grands sièges orientaux² laissait indifférente la

1. Ici la théologie du censeur des Latins se trouve en défaut. Un rédacteur postérieur s'en est aperçu et a corrigé l'erreur en ajoutant : *ou plutôt, c'est la vertu des prières qui est la cause de la descente du Saint-Esprit*. Voir J.-B. COTELIER, *Monumenta Ecclesiae graecae*, t. III, p. 514.

2. Il s'agit ici de Constantinople et d'Antioche ; car, pour ce qui regarde les pauvres patriarchats d'Alexandrie et de Jérusalem, qui étaient sous la

masse des fidèles, à supposer que la chose fût connue. Sans doute, nous voyons tous les membres du synode permanent constantinopolitain faire cause commune avec Michel Cérulaire. Aucun de ces prélats n'élève la voix en faveur des légats romains, et il faut reconnaître qu'il leur eût été difficile de le faire. Du moins, il s'est trouvé quelqu'un, à ce moment, pour faire entendre des paroles de paix et de conciliation et condamner l'esprit de schisme et de séparation. Arrêtons-nous un instant pour l'écouter.

VI. Pierre d'Antioche. Sa théorie de la pentarchie.

Cet unioniste est le patriarche d'Antioche, Pierre III. Il est nommé au siège de la « Ville de Dieu¹ » en 1052, au moment même où commencent les pourparlers entre le pape et la cour byzantine en vue d'une alliance contre les Normands. C'est l'empereur qui le choisit. C'est Michel Cérulaire qui le consacre. Aussitôt intronisé, il montre son amour de l'unité ecclésiastique en se conformant à l'ancienne coutume qui veut qu'un patriarche, au début de son pontificat, annonce son élection et envoie sa profession de foi aux autres patriarches. Dans le cas, il n'a pas à écrire au patriarche œcuménique qui l'a ordonné et qu'il vient de quitter, mais bien aux trois autres, c'est-à-dire au pape de Rome et aux patriarches d'Alexandrie et de Jérusalem. Par une heureuse fortune, ces trois *Synodiques* nous sont parvenues². Elles sont intéressantes à plus d'un titre. Non seulement elles nous renseignent sur le passé de l'élu, mais elles nous laissent deviner son caractère et nous font entrevoir quelque chose de sa conception de l'Église universelle.

Par les deux lettres aux patriarches d'Alexandrie et de Jérusalem, nous apprenons que Pierre est un Antiochien d'origine, qui est allé parfaire son instruction à Constantinople. Il a parcouru tout le cycle des études d'alors ; après quoi, il a passé un certain

domination des infidèles et dont le nombre des fidèles étaient infime, nous n'avons rien de précis sur la fréquence de leurs relations avec le reste de la chrétienté. Il n'y a aucune raison de supposer que les titulaires de ces sièges avaient suivi les vicissitudes de l'Église byzantine dans ses rapports avec le Saint-Siège. En 1054, ils devaient donc, en théorie, être unis au pape. Les patriarches de Jérusalem, plus que ceux d'Alexandrie, avaient l'occasion d'entrer en relation avec Rome par l'intermédiaire des pèlerins qui visitaient les Lieux Saints. C'est par un pèlerin allant en Terre Sainte que Pierre d'Antioche a envoyé sa *Synodique* au pape. Cf. *Epist. Petri Antiocheni ad Dominicum Gradensem*, 26. P. G., t. CXX, col. 780 B.

1. Θεούπολις. C'est le surnom byzantin d'Antioche.

2. Elles ont été publiées par A. MICHEL, *op. cit.*, t. II, Paderborn, 1930, p. 432-457, avec une traduction latine, d'après le *Laurentianus plut.* 57, cod. 40, du xv^e siècle. Le même auteur a publié aussi récemment dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. XXXVIII (1938), p. 116-118, le message de Pierre annonçant sa nomination aux habitants d'Antioche (1052) : *Die Botschaft Petros' III, von Antiocheia an seine Stadt über seine Ernennung*.

temps à la cour impériale, a été secrétaire de Romain III Argyros (1028-1034) et n'est entré dans la cléricature que sur le tard de sa vie, après avoir suivi les divers échelons de la magistrature. Comme clerc, il a également occupé divers postes honorifiques, dont le dernier était celui de grand sacristain ou skévophylax de Sainte-Sophie. Tout comme sa naissance, sa promotion au siège d'Antioche a eu quelque chose de miraculeux. C'est la sainte Théotocos en personne qui l'a désigné pour cette haute fonction à l'empereur Constantin, au cours d'un songe¹. Le basileus a eu, sans doute, à l'état de veille, d'autres raisons de le choisir. Il avait besoin d'un homme modéré et pacifique qui entrât facilement dans ses vues et favorisât l'entente avec l'évêque de Rome sous le double rapport religieux et politique. Est-il téméraire de supposer qu'avant son départ pour Antioche, Constantin Monomaque lui ait soufflé à l'oreille de ne pas oublier le pape dans l'envoi de ses *synodiques* ?

Nous constatons, en tout cas, qu'il a agi tout comme et qu'une lettre a été adressée à l'évêque de Rome vers juin-juillet 1052, par l'intermédiaire d'un pèlerin de Terre-Sainte habitant l'Italie méridionale. Celui-ci devait remettre la missive au duc d'Italie, Argyros, qui se chargerait de la faire parvenir au destinataire². En faisant ce geste, Pierre a conscience d'innover. Il sait que ses prédécesseurs immédiats ont rompu, depuis longtemps, toute relation avec le siège de Pierre, prince des apôtres. Il se souvient, pourtant, comme il l'écrira bientôt à Michel Cérulaire, qu'au temps de son enfance, le patriarche Jean III (4 septembre 996-juin 1024) nommait aux diptyques le nom du pape, qui s'appelait aussi Jean³. Pourquoi s'est-on séparé ? Pierre avoue candidement l'ignorer et il prie le pape de lui éclaircir ce mystère. Mais la manière dont il s'exprime, prouve qu'il a perdu la notion de la primauté romaine. Sa conception de l'Église universelle constitue une véritable hérésie :

« Nuit et jour, dit-il, je me demandais la raison de la séparation ecclésiastique et comment il pouvait se faire que le grand suc-

1. Pierre fait part naïvement de ces données hagiographiques, qui le concernent, aux patriarches d'Alexandrie et de Jérusalem. A sa naissance, sa mère s'est vue enveloppée d'une lumière céleste comme d'une ceinture, pendant que des voix annonçaient l'avenir du petit. Ce détail n'est donné qu'à l'évêque de Jérusalem, tandis que le songe miraculeux est aussi raconté à celui d'Alexandrie. Est-ce pour légitimer aux yeux de ses collègues son élection faite directement par l'empereur ? Il est remarquable qu'il ne souffle mot de ces miracles dans la lettre à Léon IX.

2. Est-ce par hasard qu'Argyros est désigné par Pierre lui-même comme devant transmettre sa lettre au pape ? Cf. *Epist. Petri ad Dominicum Grandensem*, 26, P. G., t. CXX, col. 780 B. Il est probable que cette circonstance a été convenue d'avance entre le basileus et lui.

3. Il s'agit de Jean XVIII (1003-1009). Cf. *Epist. Petri ad Michaelem*, 5, P. G., t. CXX, col. 800 A.

cesseur du grand Pierre fut exclu et séparé du divin corps des Églises ; qu'il ne fit point entendre sa voix dans les conseils de leurs prélats et ne prit point sa part des sollicitudes ecclésiastiques, recevant d'eux, même lui, une direction fraternelle et tout apostolique¹. »

Voilà donc l'évêque de Rome séparé du divin corps des Églises ! Il n'a pas à s'occuper de l'Église universelle mais d'une partie seulement *ἀνὰ μέρος*. Il n'est pas infallible, mais peut avoir besoin, lui aussi, d'être conduit et dirigé comme par la main par ses collègues, les autres patriarches, *καὶ αὐτὸς ὑπ' ἐκείνων χειραγωγούμενος*. Pierre tient ce langage inouï avec une entière bonne foi. Avant d'inscrire le nom du pape dans ses diptyques, il veut savoir s'il est orthodoxe. Tout le passé de l'Église romaine fait sans doute penser qu'il l'est pleinement. Mais enfin l'hypothèse d'une erreur dans la foi de sa part, *δόγματος παρατροπή*, n'est pas exclue *a priori*. Si par hasard il se trompait, il devrait avoir l'humilité de se laisser convaincre. C'est pourquoi il sollicite l'envoi de sa profession de foi. Pour lui, après ce préambule, il donne aussitôt la sienne, qui est orthodoxe. Parlant du mystère de la Trinité, il se tait absolument sur le dogme photien de la procession du Saint-Esprit du Père seul et se contente de dire que la propriété du Père est l'innascibilité, celle du Fils la génération, celle du Saint-Esprit la procession².

Cette première lettre au pape mit longtemps à lui parvenir. Deux ans se passèrent sans qu'elle reçût de réponse. Croyant qu'elle s'était perdue, Pierre en rédigea une seconde, beaucoup plus courte, beaucoup plus réservée, amputée de tout le préambule, où il laissait percer son ecclésiologie³. Comme profession de foi, il transcrivait le symbole de Nicée-Constantinople, puis énumérait les sept conciles œcuméniques avec les noms des principaux hérétiques que chacun d'eux a condamnés. Au sixième concile, le nom d'Honorius était omis⁴. Cette seconde lettre, il

1. « ἵνα καὶ ὁ τοῦ μεγάλου Πέτρου μέγας διάδοχος, ὁ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης ποιμὴν, τοῦ θεοῦ τῶν ἐκκλησιῶν σώματος διασχίζοιτό τε καὶ διατέμνοιτο καὶ μὴ συμμετέχοι τοῖς προεστώσι τοῦτων τῶν θεϊκῶν βουλευμάτων καὶ τὰς ἐκκλησιαστικὰς συνδιαφέρου φροντίδας ἀνὰ μέρος, καὶ αὐτὸς ἀποστολικῶς ἐπ' ἐκείνων χειραγωγούμενος. » *Epist. ad Leonem papam IX*, A. MICHEL, *op. cit.*, t. II, p. 446-448.

2. A ce moment, Pierre ne se doute même pas que les Latins aient fait une addition au symbole, et il ignore la littérature polémique de Photius. C'est une nouvelle preuve que cette question du *Filioque* était enterrée depuis longtemps dans le silence de l'oubli et que beaucoup ignoraient encore, en Orient, l'addition au symbole.

3. Pierre aura peut-être soupçonné que le pape ne lui répondait pas précisément à cause de son préambule. En tout cas, la différence de ton et d'allure entre la première lettre et la seconde est frappante.

4. Pierre avait aussi omis Honorius parmi les noms des hérétiques dans sa synodique au patriarche d'Alexandrie, mais il avait eu une épithète très discourtoise pour ce pape dans la synodique au patriarche de Jérusalem : il l'avait traité d'âne bâté, *τὸν ἀντικρυσ ἀνάδη τὸ φρόνημα*. A. MICHEL, *loc. cit.*, p. 444.

la confiait aux bons soins de Dominique, patriarche de Grado, qui lui avait écrit pour nouer avec lui des relations amicales, lui apprendre que l'Église d'Aquilée-Grado-Venise avait été fondée par saint Marc, disciple de saint Pierre, et avait été honorée pour cela du titre patriarcal à l'intérieur de l'Italie; enfin, pour se plaindre des attaques du clergé de Constantinople contre l'Église romaine, spécialement à propos de l'emploi du pain azyme¹.

C'est dans sa réponse à Dominique que le patriarche d'Antioche expose avec toute la clarté désirable sa conception de l'Église universelle, qui se laissait déjà deviner dans le préambule de la première lettre à Léon IX. Cette conception n'est autre que la théorie de la pentarchie ecclésiastique poussée à sa dernière limite et excluant la primauté de juridiction du patriarche d'Occident. D'après Pierre, la grâce divine n'a établi dans le monde entier que cinq patriarches, sous l'autorité desquels sont rangées toutes les autres Églises. Ce nombre de cinq ne peut être dépassé, car il est symbolique. L'Église étant le corps dont la tête unique est le Christ, les cinq patriarchats correspondent aux cinq sens de ce corps; et de même que dans le corps humain il ne peut y avoir un sixième sens, de même le corps mystique du Christ ne saurait s'accroître d'un sixième patriarche². C'est pourquoi Pierre déclare sans détour à Dominique de Grado qu'il ne saurait le considérer comme un véritable patriarche, quelle que soit la filiation de l'Église d'Aquilée-Venise par rapport à saint Marc. Les patriarches sont, en théorie, égaux entre eux. Aucun ne possède une juridiction universelle sur toute l'Église. L'évêque de Rome n'est que le chef d'une seule Église, et non de toutes³; et c'est justement ce qui rend sa position intenable dans la question des azymes. Il a contre lui les quatre autres patriarches. C'est donc à lui à abandonner son sentiment particulier et à se rallier à la majorité;

1. Voir la lettre de Dominique à Pierre dans la P. G., 5. CXX, col. 761-756. Comment Dominique de Grado a-t-il eu connaissance du manifeste de Léon d'Ochrida? Peut-être par le pape; mais sans doute aussi par Jean de Trani, qui a dû s'acquitter de la commission que lui avait confiée l'archevêque de Bulgarie, de communiquer sa lettre aux principaux prélats d'Italie: μεταστραφήναι πρόσταξιν ἐν πολλοῖς ἰσοτόποις. P. G., t. CXX, col. 844 B.

2. A cette occasion, Pierre fait montre de son érudition. Il apprend à son correspondant qu'à proprement parler, les évêques de Rome et d'Alexandrie reçoivent le nom de pape, ceux de Constantinople et de Jérusalem le titre d'archevêque, et seul l'évêque d'Antioche le titre de patriarche. *Epistola ad Dominicum*, 3, P. G., t. CXX, col. 757 CD.

3. « ἄτε τοῦ προσετώτος τῆς μᾶς Ἐκκλησίας ἦγον τοῦ μακαριωτάτου πάπα Ῥώμης οὐ καταδεχομένου τοῖς ἄλλοις πατριάρχεις περὶ τὴν θέλειαν μυσταγωγίαν ὁμοφρονεῖν καὶ συνέρχεσθαι καὶ μόνου τῶν ἄλλων ἀπαυθαδιαζομένου καὶ τὸ ἴδιον σπεύδοντος ἐπικυροῦν βούλημα. » *Epist. cit.*, 12, col. 768 AB. C'est sans doute ce que Pierre a écrit de plus directement anticatholique: l'évêque de Rome n'est le chef de d'une Église particulière. Il n'est pas le primat universel ayant juridiction sur toute l'Église.

car dans ce petit collège des cinq tout se décide à la pluralité des suffrages. La voix d'un seul ne compte pas. « Cessez donc, continue notre théologien en s'adressant aux Latins, cessez votre opposition à une vérité si manifeste. Ce que nous autres, nourrissons de l'Église¹, nous faisons d'après la tradition que nous avons reçue, faites-le vous aussi à la suite des quatre saints patriarches; c'est la majorité qui doit l'emporter. Un seul ne compte pas. Deux sont supérieurs à un seul. À plus forte raison, lorsque quatre s'accordent sur un point, qui pourrait mettre en doute que Dieu ne soit au milieu d'eux, suivant la parole du Christ: *Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je me trouve au milieu d'eux* (ΜΑΤΘ., XVIII, 20)? C'est pourquoi, je vous en supplie, soyons unis en esprit, et faisons passer l'amour de nos frères avant l'amour de nous-mêmes². »

C'est bien la négation expresse de la primauté romaine que nous trouvons dans ces lignes. On voit tout le chemin parcouru dans la voie du schisme depuis le siècle de Photius, où la foi de l'Église byzantine en la primauté de juridiction universelle du successeur de Pierre s'exprimait en termes si explicites. Cette négation est d'autant plus déconcertante qu'elle vient d'un prélat bien intentionné, qui n'a nulle conscience de débiter une hérésie et qui va s'employer de tout son pouvoir à procurer le rétablissement de l'union et à ramener Michel Cérulaire dans la voie de la concorde et des concessions pour le bien de la paix.

En parcourant la première lettre du bon prélat, qui finit par lui arriver, le pape saint Léon IX s'aperçut tout de suite où était le point faible de sa théologie, et dans sa réponse, que rédigea le cardinal Humbert³, il insista sur la primauté et l'infailibilité du siège de Pierre, le prince des apôtres. Il fit entendre à son collègue d'Antioche qu'il était un fils et non un égal; que l'Église romaine était la mère de toutes les Églises, devant le tribunal de laquelle on devait porter toutes les causes majeures, d'après les décrets des conciles et les lois humaines, et cela de par la volonté même du Roi des rois et du Seigneur des seigneurs; que cette Église avait reçu, en la personne de Pierre, la promesse d'une perpétuelle infailibilité et qu'elle était toujours prête à affermir et à confirmer dans la foi les esprits chancelants. En même temps, le pape se déclarait innocent de tout schisme et mettait en garde son correspondant contre toute racine d'amertume et de

1. « οἱ τῆς Ἐκκλησίας τρόφιμοι »: Il n'y a donc que les Grecs à être les nourrissons de l'Église! Indirectement on déclare par là que les Latins font bande à part et sont en dehors de l'Église tout court. L'Église tout court, c'est l'Église orientale.

2. *Epist. cit.*, 21, col. 776 AB: « ὅτι τῶν πλείονων ἢ ψήφος κρατεῖ, εἰς δέ, οὐδεὶς ἀγαθὸς δὲ οἱ δύο ὑπὲρ τὸν ἓνα (Eccl., IV, 9). Ἐνθα δὲ τέσσαρες ὁμοφρονούντες τῷ αὐτῷ στοιχοῦσι, τίς ἀμφιβάλλει καὶ καὶ Θεὸν ἐν αὐτοῖς παρεῖναι. »

3. Cf. A. MICHEL, *op. cit.*, t. II, p. 423.

dissension qui pourrait bien pousser dans les parages orientaux. Que Pierre, en particulier, veille à défendre les droits du siège d'Antioche contre les entreprises de tiers arrogants¹ !

Cette dernière recommandation venait à point pour rappeler au prélat l'état de sujétion dans lequel se trouvait le siège d'Antioche vis-à-vis du patriarcat œcuménique, depuis que cette ville avait été incorporée de nouveau à l'empire byzantin, en 968. Dès 996, le droit d'ordonner le titulaire de ce siège avait passé, en bonne et due forme, au patriarche de Constantinople². Cérulaire n'était donc pas le premier coupable de cette usurpation, comme on l'en soupçonnait à Rome ; mais il s'était bien gardé de renoncer à ce qui était déjà acquis et c'était lui qui tout récemment avait conféré à Pierre l'ordination épiscopale. Si celui-ci avait un peu réfléchi, il aurait pu trouver tout seul la raison pour laquelle Antioche ne communiquait plus avec Rome depuis longtemps. La raison en était que sur les bords de l'Oronte, on se comportait en tout comme sur les rives du Bosphore. Depuis 1024 ou 1028, on ne nommait plus le pape aux diptyques d'Antioche, parce qu'à Constantinople on faisait de même. Par ailleurs, ce n'était plus le synode local qui élisait son patriarche. C'était l'empereur qui le désignait en faisant peut-être ratifier le choix par le synode permanent de la capitale³.

1. P. L., t. CXLIII, col. 769-773 ; A. MICHEL, *op. cit.*, t. II, p. 458-475, qui donne, outre le texte original de la lettre, déjà publié par la P. L. et par Cornelius WILL, *Acta et scripta quæ de controversiis Ecclesiæ græcæ et latinæ sæculo XI composita exstant*, Leipzig et Marbourg, 1861, p. 168-171, la traduction grecque et une traduction latine de la traduction grecque. Pierre d'Antioche nous apprend, en effet, dans sa *Réponse à Michel Cérulaire*, 24, P. G., t. CXX, col. 813 C, qu'ayant enfin reçu la lettre du pape, il ne trouva à Antioche personne qui fût capable de la traduire exactement. Il fit faire une copie du texte original par le Franc qui la lui avait apportée et la transmit à Cérulaire en le priant de lui fournir lui-même une traduction grecque du document. C'est cette traduction qui nous est parvenue dans le *Laurentianus* 57-40, f. 193-197. Elle s'écarte assez fort de l'original, bien que la substance du contenu s'y retrouve. Il est permis de se demander si Pierre l'a jamais lue, et l'on serait fort curieux de savoir l'impression qu'elle fit sur Michel Cérulaire.

2. Le fait se produisit au moment de l'élection du patriarche d'Antioche, Jean III. D'après Nicon de la Montagne noire, *Takticon*, logos 31, éd. Bénéchévitch, *Catalogus codd. manuscr. græc. qui... in monte Sina asservantur*, t. I, p. 581-582 (voir aussi Maï, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. IV, p. 165), Jean III venait à peine d'être nommé, que son prédécesseur Agapius, qui avait démissionné, voulut reprendre sa charge. Craignant alors d'être évincé, Jean renonça à aller se faire ordonner par les métropolitains de son patriarcat « et en toute hâte livra le privilège d'Antioche, *προέδωκεν τὸ πρόνομον Ἀντιοχείας*, et à partir de ce moment il fut établi que le patriarche d'Antioche serait ordonné par celui de Constantinople. Cette renonciation fut consignée dans un écrit qui porta le sceau de Jean. Cf. V. GRUMEL, *Les patriarches grecs d'Antioche du nom de Jean*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXXII, 1933, p. 283-284.

3. Dans ses synodiques, Pierre déclare simplement qu'il a été choisi directement par l'empereur. On ne voit pas qu'aucun synode soit intervenu ;

Pierre, du reste, nous est lui-même un témoin irréfutable de cette sujétion. Dans sa réponse aux deux lettres que Michel Cérulaire lui adressa sur les événements de juillet 1054, il se défend énergiquement d'avoir pris l'initiative d'inscrire le nom du pape dans les diptyques de son Église. Comment aurait-il pu en agir ainsi, avant que l'Église de Constantinople n'eût-elle-même fait ce geste, lui un nourrisson de cette Église, lui le défenseur zélé de ses privilèges¹ ? Par cette seule phrase on voit que si nous avons affaire à un ami de l'union, c'est un ami bien timide, qui n'ira pas jusqu'à se compromettre et suivra finalement le mot d'ordre de Cérulaire.

Dans cette même réponse, pourtant, il fait preuve d'une certaine audace à l'égard de son correspondant pour plaider devant lui la cause de la paix et de la concorde avec les Latins. Il déplore, cela va sans dire, le coup d'éclat des légats romains et n'a pas trop de peine à admettre la version de Michel Cérulaire : qu'on avait affaire non à d'authentiques envoyés du pape mais à des émissaires d'Argyros. La conduite de ce dernier le surprend étonnement. Comment ce laïque a-t-il osé se mêler à ce point des affaires ecclésiastiques ? Comme dit le proverbe, qu'y a-t-il de commun entre un chien et un bain ? Comment n'a-t-il pas vu qu'en fabriquant de toutes pièces des lettres papales, alors que le pape était déjà mort, il ne s'attirerait que honte et mépris ? Mais grâce soient rendues à Dieu, qui prend les fourbes dans leur fourberie (*I Cor.*; III, 19) et qui n'a pas permis que l'imposture restât longtemps cachée².

Ceci dit, Pierre passe en revue les griefs de Cérulaire contre les Latins. Il relève tout d'abord, en rejetant toute la faute sur l'archiviste de Sainte-Sophie, qui devrait être, de par sa charge, un peu plus au courant de l'histoire ecclésiastique, l'énorme anachronisme, doublé d'une autre erreur colossale, qui déparait la dernière lettre du patriarche œcuménique : on faisait vivre le pape Vigile au temps du sixième concile œcuménique et de plus on prétendait que, depuis ce concile, le nom de l'évêque de Rome n'avait plus paru sur les diptyques de Sainte-Sophie !

on ne comprend pas non plus que le pape, dans sa réponse, écrive : « Ipse considerans promotionem tuam ad episcopale fastigium electione cleri et populi, sicut asseris, factam. » Est-ce une leçon discrète de droit canon que le pape donne ici à l'élu du basileus, à l'époque où l'on commençait à lutter en Occident contre l'investiture laïque ? Plus loin, Léon IX approuve l'élection de Pierre aux conditions suivantes : *si non hanc promotionem neophytus aut curialis seu digamus vel pretio aut alio quolibet modo sacris canonibus contrario, quod absit ! obtinuisti.* » Tout cela dut faire une curieuse impression et sur Cérulaire et sur Pierre lui-même, s'il put lire la traduction de la lettre.

1. *Epist. ad Michaellem*, 3, P. G., t. CXX, col. 797 A : « Πῶς γὰρ καὶ ἐμελ-
λον τέως αὐτὸν ἐγὼ ἀναφέρειν τὸν πάπαν, μὴ τῆς κατὰ σὲ ἀγίας Ἐκκλησίας ἀναφε-
ροῦσθαι αὐτὸν, τρόφιμος ἂν ταύτης. »

2. *Epist. cit.*, 1, col. 796.

Quant aux errements reprochés aux Latins, il serait d'abord prudent de s'enquérir s'ils existent tous réellement. Parmi ces accusations, il y en a sûrement de calomnieuses. Ce n'est pas à Pierre qu'on fera croire que les Occidentaux ne vénèrent point les reliques ni les images : il a trop vu, à Antioche, de pèlerins de ces régions se rendant aux Lieux-Saints et manifestant une grande piété à l'égard des images, dont sont pleines les églises orientales. Et comment oublier que c'est le pape Adrien qui a présidé par ses légats le septième concile œcuménique, où furent condamnés les Iconomaques ? Et ne sait-on point que les Romains se glorifient beaucoup de posséder les restes des saints apôtres Pierre et Paul ; que c'est de Rome également qu'ont été transférées à Constantinople de superbes icônes reproduisant exactement les traits des saints représentés¹ ?

Par ailleurs, il y a d'autres griefs qui ne méritent pas qu'on s'y arrête. Que nous importe à nous, dit Pierre, que les évêques latins rasant leurs moustaches ou portent un anneau au doigt ? Nous autres Antiochiens, ne dessinons-nous pas sur nos têtes la *garara en l'honneur de Pierre, coryphée des apôtres, sur lequel la grande Église de Dieu est bâtie*² ? Il ne faudrait pas non plus trop faire attention aux mets purs et impurs, au lard et au saindoux dont usent les moines latins. Ne voit-on pas certains Orientaux trouver tout cela excellent, voire même certaines règles monastiques, comme celle de saint Basile, se montrer fort accommodantes sur la question du menu et des assaisonnements ? Saint Pachome élevait des porcs, dont il régalaient ses hôtes, réservant pour les moines âgés les tripes, les pieds et le groin. « Très vénéré seigneur, ne permettras-tu de nous dérider un peu ? Je te l'assure, le groin, les oreilles et les pieds du porc constituent un mets délicieux. Et combien succulentes sont les lentilles et les fèves assaisonnées au lard ! J'en ferais mon plat quotidien, si les tiraillements de mon estomac me permettaient de les supporter autrement que nageant dans l'huile fraîche³. » Les Bithyniens, les Thraces et les Lydiens mangent les pies, les geais, les tourterelles et les hérissons. Il serait opportun de nous souvenir du linceul plein de toutes sortes de bêtes et d'oiseaux dont Pierre eut un jour la vision et des paroles qui lui furent dites à cette occasion. Conformément à la défense des apôtres, au livre des *Actes*, on ne devrait pas, sans doute, manger de boudins ; mais c'est un abus qui ne se remarque pas que chez les Latins : des boudins, on en voit pendus aux étalages des gargotiers de Constantinople et de sa banlieue. Tout comme nous, les prélats latins n'arrivent pas à extirper

1. *Ibid.*, 20, col. 812.

2. *Ibid.*, 6, col. 800 BC. Voilà notre théologien proclamant la primauté de saint Pierre. Et pourtant il nie la primauté de son successeur !

3. *Ibid.*, 7-10, col. 800-804.

tous les abus. Il ne s'en suit pas qu'ils les approuvent. Que Cérulaire se souvienne de son impuissance à empêcher les diaques du couvent de Stude de porter une ceinture malgré les prescriptions du *typicon*¹.

Passant aux griefs dignes de quelque considération, Pierre en retient d'abord trois ou quatre ; puis successivement et par petites dérobades, il les lâche tous. C'est d'abord la question des azymes. Dans sa réponse à Dominique de Grado, il a soutenu mordicus la position de Cérulaire et a esquissé une apologie du pain fermenté qui n'est pas sans habileté ni sans valeur exégétique². Il est fier de son exploit et en envoie copie à son correspondant. Il est allé jusqu'à dire aux Latins : « Si vous mangez les azymes, le Christ ne vous servira de rien » ; jusqu'à mettre en doute la valeur de la consécration *in azymo* : « Ceux qui offrent les azymes, offrent une chair morte et non une chair vivante » ; jusqu'à insinuer qu'en participant aux azymes, les Occidentaux se rendent suspects de l'hérésie d'Apollinaire³. Et voilà que, reprenant le sujet devant Cérulaire, il finit par conclure : « Pour exprimer franchement mon avis, si les Latins consentaient à supprimer l'addition au symbole, je n'exigerais d'eux rien de plus, mettant au nombre des choses indifférentes, avec tout le reste, même la question des azymes⁴ » Mais sur le *Filioque* lui-même il capitule indirectement lorsqu'il écrit :

« Ces Latins, après tout, sont nos frères, bien que leur rusticité et leur ignorance, leur attachement à leur propre sentiment, les fassent parfois dévier du droit chemin. Il ne faut point exiger de ces nations barbares la scrupuleuse exactitude que nous réclavons des nôtres, élevés dans les raffinements de la culture. C'est déjà beaucoup, s'ils confessent correctement le mystère de la Trinité vivifiante et celui de l'Incarnation⁵. »

1. *Ibid.*, 16-17, col. 808-809.

2. L'exégèse de Pierre consiste à s'appuyer sur l'évangile de saint Jean et à y ramener les Synoptiques. Sa thèse est celle-ci : Notre-Seigneur n'a pas mangé la pâque légale, mais a institué l'Eucharistie la veille du 14 de Nisan. Le premier jour des azymes, dont parlent les Synoptiques, désigne le 10^e jour de Nisan. Les quatre jours qui précédaient le 14 de Nisan, étaient considérés par les Juifs comme une sorte de préparation à la Pâque. Il prétend aussi, comme Léon d'Ochrida et Nicétas Stéthatos, que l'azyme n'est pas du vrai pain, *artos*.

3. *Epist. ad Dominicum*, 11, 23, P. G., t. CXX, col. 768 A, 777. Ces mêmes affirmations se trouvent dans Nicétas Stéthatos. Pierre a dû connaître la *Dialexis* de ce dernier sur les azymes.

4. *Epist. ad Michaelen*, 22, col. 812-813 : « *Et την εν τῷ ἁγίῳ συμβόλῳ προσθήκην διορθώσαντο, οὐδὲν ἂν ἕτερον ἐπεζήτουν, ἀδιάφορον καταλιπόν σὺν τοῖς ἄλλοις καὶ τὸ περὶ τῶν ἄζυμων ζήτημα.* » On voit l'inconséquence de notre théologien. Quand il écrit à Dominique de Grado, il attache à la question des azymes une importance capitale. Devant Cérulaire, il déclare que la question des azymes et les autres sont chose indifférente.

5. *Ibid.*, 14, col. 805-808 : « *Μέγα γὰρ κἂν παρ' αὐτοῖς ἀσφαλῶς ἡ ζωαρχικὴ Τριάς ἀνακηρύττοιτο καὶ τὸ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας κατὰ τὴν ἡμετέραν δόξαν*

Donc, pratiquement, il faut laisser de côté toute polémique et faire cesser la séparation. Il faut au moins tenter une nouvelle démarche auprès du nouveau pape, quand il sera nommé, en insistant sur les points qui en valent la peine : l'addition au symbole, le refus de recevoir la communion de la main d'un prêtre marié. Si on leur parle avec douceur, peut-être que les Latins reviendront à de meilleurs sentiments et que le Seigneur leur accordera la pénitence pour reconnaître la vérité. Peut-être que le pape lui-même déclarera que tous ces racontars sur le compte des Romains ne sont qu'un tissu de mensonges, ou du moins qu'il n'approuve pas les abus dont quelques-uns se rendent coupables.

« Me prosternant en esprit à tes pieds, je t'en supplie, dit Pierre en terminant, relâche un peu de ta rigueur ; montre-toi plus modéré et plus condescendant en des choses où l'honneur de Dieu n'est pas en cause. Prends garde qu'en voulant raccommoder la déchirure, tu ne l'élargisses ; qu'en voulant relever ce qui est tombé, tu n'aggraves la chute. Fais-y attention : N'est-ce pas de cette longue séparation, de cette brouille de notre Église avec ce grand Siège apostolique, le premier de tous, que des malheurs sans nombre se sont abattus sur nous et que le monde entier est dans le malaise ? Tous les royaumes sont troublés ; partout des deuils et des lamentations ; des pestes, des famines ravagent villes et campagnes, et la victoire a déserté nos armées. »

On admirera le plaidoyer de cet honnête prélat ; on sera même étonné de son audace. Mais c'est l'audace d'un timide, qui reculera devant le pas décisif. Ce nourrisson de la Grande Église de Constantinople, cet ordonné de Cérulaire aura écrit en vain deux lettres au pape. Il y a tout à parier qu'il n'inscrivit point sur ses diptyques le nom du successeur de Léon IX, parce que Cérulaire ne le fit point. Ses instances en faveur de l'union restèrent sans résultat. Il ne survécut guère à son échec et mourut sur la fin de 1056¹. Ses lettres, comme sa conduite, nous montrent la déca-

ἀνομολογείται μυστήριον. » Ces mots en disent assez sur l'estime que fait Pierre de la science théologique des barbares d'Occident. A propos de l'addition au symbole — il ne parle pas directement de la doctrine qu'exprime cette addition et cite même, col. 804, les textes évangéliques qui la renferment — il émet l'hypothèse que les Romains ont perdu les copies des actes du concile de Nicée. L'accusation portée par le cardinal Humbert contre les Grecs d'avoir supprimé le *Filioque* dans le symbole, était bien faite pour lui suggérer cette supposition. Comme nous l'avons dit plus haut, sur la procession du Saint-Esprit, Pierre s'en tient à la lettre du symbole et y trouve l'expression parfaite de la foi, qui n'a pas besoin d'être complétée par une addition quelconque. Évidemment il ignore totalement la doctrine des Pères latins et ne songe nullement au *per Filium* des Pères grecs.

1. Pierre vivait encore en septembre 1056 ; mais entre cette date et le 15 août 1057, il a déjà eu un successeur, Jean IV, qui n'a fait que passer. Le 30 août 1057, un nouveau titulaire, Théodose III, se trouve à Constantinople et participe au coup d'État qui porte sur le trône Isaac Comnène. Cf. V. GRU-

dence de l'idée catholique en Orient, même parmi les meilleurs, au moment où Cérulaire entre en scène, et nous font saisir sur le vif l'état d'esprit des Byzantins vis-à-vis de Rome et de l'Occident.

VII. Jugement sur les événements de 1054. La notion de l'Église universelle en Orient, à cette époque.

Considérés dans la trame générale de l'histoire, les événements qui se déroulèrent à Constantinople en juin-juillet 1054, entre les légats romains et Michel Cérulaire, font figure d'un simple incident. C'est bien sous cet angle que les ont envisagés les contemporains, aussi bien du côté byzantin que du côté latin. Les chroniqueurs byzantins y ont attaché si peu d'importance qu'ils les ont passés sous silence. Michel Psellos, qui put être témoin oculaire, n'en souffle mot dans sa *Chronographie* et, s'il y fait allusion dans son *Éloge funèbre de Michel Cérulaire*, c'est pour attirer l'attention non sur la controverse des azymes, sur laquelle avaient insisté Cérulaire et ses théologiens, mais sur la procession du Saint-Esprit, dont le cardinal Humbert seul avait d'abord parlé et qui ne fut pas au premier plan des discussions. « Le prince des philosophes » ne pouvait faire état des autres divergences qu'on avait mises en avant pour déconsidérer les Latins¹.

Quant aux chroniques latines, elles n'ont connu les événements que par la *Brevi et succincta commemoratio* du cardinal Humbert, qui se termine sur un ton de victoire. Elles se contentent de relater l'excommunication de Michel Cérulaire et de Léon d'Ochrida par les légats². L'Allemand Lambert de Hersfeld accentue la

MEL, *Les patriarches d'Antioche*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXXIII (1934), p. 141-142. A propos de Pierre, notons qu'en une circonstance, au moins, il a su défendre ses droits patriarcaux contre les empiètements de Cérulaire. Celui-ci s'étant permis de décerner le titre de *koubokleisios* à un diacre d'Antioche sans consulter son supérieur légitime, « Pierre se fâcha, chassa son diacre, déchira le diplôme conféré par son collègue de Constantinople et fit à celui-ci par lettres de graves représentations, lui rappelant que le trône apostolique d'Antioche n'est point au-dessous de celui de Constantinople, et que celui de Constantinople n'a qu'un titre illégitime, dû à Jean III, qui a cédé les droits de l'Église d'Antioche. Michel Cérulaire répondit en faisant des excuses, jetant la faute sur son chartophylax, qui avait fait ce diplôme sans demander son avis. Pierre, après cela, rendit au diacre ses bonnes grâces. » GRUMEL, *ibid.*, p. 140-141.

1. Le passage du *Panégyrique de Cérulaire* concernant cette affaire est reproduit et commenté par A. MICHEL, *op. cit.*, t. II, p. 476-481, qui veut y trouver un argument en faveur de l'authenticité de la fameuse *Panoplie*, dont il tente de faire une œuvre de Cérulaire.

2. Cf. Sigebert DE GEMBLoux, *Chronicon*, an. 1054, P. L., t. CLX, col. 211 ; l'Annaliste saxon, an. 1051, *Monumenta Germ. hist. Script.*, t. VI, p. 688 ; le *Chronicon Casinense*, II, 85, *Mon. Germ. hist. Script.*, t. VII, p. 686.

note optimiste au-delà de toute mesure, lorsqu'il écrit à l'année 1053 : « En ce temps-là Frédéric, archidiaque de l'Église romaine, s'en fut à Constantinople. Réunissant un synode, il y convoqua l'empereur et le patriarche ; mais comme ceux-ci, prétextant leur primauté, dédaignaient d'obéir, il sortit de la ville et, selon la manière des apôtres, secoua sur eux publiquement ses sandales. Ce fait causa une telle terreur aux habitants de Constantinople que, le lendemain, empereur et patriarche avec le clergé et le peuple, tous couverts de sacs et de cendres, vinrent le trouver et, prosternés à terre, reconnurent l'autorité apostolique¹. »

Dans le recul de l'histoire, les excommunications réciproques de juillet 1054 ont été considérées comme le terme fatal des schismes qui, depuis de longs siècles, séparaient périodiquement l'Église byzantine de l'Église d'Occident, et l'on a vu en Michel Cérulaire l'auteur du schisme définitif. En fait, quand on examine les documents de près, on s'aperçoit que ces anathèmes n'avaient pas la portée générale qu'on a voulu leur attribuer. Les légats romains n'ont pas lancé les leurs contre l'Église byzantine, mais contre un de ses patriarches et certains de ses clercs. Leur sentence elle-même paraît, du point de vue canonique, dénuée de toute valeur et n'a jamais été approuvée par le Saint-Siège. Quant à l'excommunication des légats par Michel Cérulaire et son synode permanent, elle n'atteint ni le pape ni l'ensemble de l'Église d'Occident ; c'est une simple mesure de représailles contre des étrangers insolents, qui ont osé élever contre Cérulaire et son clergé les accusations les plus fantaisistes et en qui l'on n'a voulu voir que des émissaires du duc d'Italie, Argyros.

Au lieu de parler de schisme définitif, il serait sans doute plus exact de dire que nous sommes en présence de la première tentative de réunion avortée. Il est certain, en effet, que la séparation de fait existait depuis de longues années. En 1053-1054, on veut profiter de l'occasion de pourparlers d'ordre politique pour essayer de rétablir les relations rompues. Cette tentative a échoué avant tout par la faute de Michel Cérulaire. C'est lui qui a calculé à froid les moyens de la rendre vaine. Sans doute les maladroites et les outrances de langage du cardinal Humbert ont favorisé son dessein et lui ont permis de mettre apparemment les grands torts du côté des envoyés romains. Mais devant l'histoire impartiale, c'est bien lui qui porte, en définitive, la responsabilité de l'échec, car c'est son attaque brusquée du début qui a rendu impossible toute réussite. Quant à ses véritables sentiments à l'égard du pape et des Latins en général, ils s'étalent au grand jour dans ses lettres à Pierre d'Antioche. Comme nous l'avons dit plus haut, il fait figure non d'un schismatique de fraîche date

secouant brusquement l'autorité du pontife romain, mais d'un chef d'une Église dissidente depuis longtemps autonome, qui répugne à la réunion et met tout en œuvre pour l'empêcher.

Ajoutons qu'au cas où la tentative eût réussi, elle n'avait, humainement parlant, aucune chance de durer. L'union que des raisons politiques auraient provoquée, des raisons politiques en sens inverse l'auraient bientôt fait disparaître. La politique anti-normande de saint Léon IX, en effet, fut sans lendemain. Victor II (1054-1057) entra avec les Normands dans la voie des négociations. Un moment, Étienne IX (1057-1058) parut reprendre le projet de Léon IX. Il prépara une ambassade pour Constantinople ; mais au moment où ses légats allaient faire voile vers les rives du Bosphore, ils apprirent sa mort et ne poussèrent pas plus loin. Son successeur Nicolas II (1058-1061) inaugura la nouvelle politique qui aboutit bientôt à faire des ennemis de la veille les vassaux et les défenseurs du Saint-Siège, après qu'ils eurent achevé la conquête de l'Italie byzantine et repris toute la Sicile aux Sarrasins.

Il est vrai que ces Normands, maintenant au service du pape, allaient devenir les ennemis de l'empire byzantin les plus redoutables après les Turcs. Cette situation devait amener de nouveaux pourparlers politiques, accompagnés de nouvelles tentatives d'union religieuse. Ces tentatives, Michel Cérulaire les avait vouées d'avance à un échec certain en ressuscitant en Orient la polémique antilatine, qui dormait depuis Photius première manière. A ce point de vue, il faut reconnaître que les événements de 1054 revêtent une exceptionnelle gravité. Cette guerre rageuse et puérile contre les rites et les usages de l'Église latine, cette accumulation de griefs frivoles et souvent calomnieux, à laquelle Michel Cérulaire et les siens se sont complu, a vraiment dressé entre les deux Églises la muraille de la séparation, derrière laquelle les patriarches byzantins ont abrité leur autonomie, toutes les fois qu'il a été question d'y porter atteinte par des projets d'union avec Rome. Sous ce rapport, la tactique de Cérulaire a été encore plus redoutable que celle de Photius. Celui-ci, nous l'avons vu, avait, en dernier lieu, renoncé à la polémique rituelle et canonique et avait fait sanctionner le principe que chaque Église devait garder ses pratiques et ses usages particuliers. C'était un grand pas dans la voie de l'entente et du bon sens. Cérulaire, lui, retourne brusquement en arrière. Il attaque l'Église romaine avec la mentalité d'un Père du concile *in Trullo*. La question de la procession du Saint-Esprit, la seule que Photius eût finalement retenue, ne l'intéresse guère. Au début, il ignore même qu'il existe une question de cette espèce. On n'y serait sans doute point revenu, si le cardinal Humbert n'avait eu la malencontreuse inspiration de pousser une attaque contre les Grecs sur ce chapitre. Du reste, même après que cette querelle a été de nouveau soulevée, on n'y

1. *Mon. Germ. hist. Script.*, t. V, p. 155-156.

attache pas sur le moment grande importance. On ne crie point à l'hérésie comme l'a fait Photius, et l'on ne prononce point sa formule : *Le Saint-Esprit procède du Père seul*. On blâme surtout l'addition au symbole comme telle. Mais ce qui est grave, c'est l'usage du pain azyme, de ce pain qui n'est pas du vrai pain mais la pâte morte des Juifs et qui symbolise l'hérésie d'Apollinaire supprimant le *vous*, l'âme intellectuelle, à l'humanité du Christ. Ce qui est abominable, c'est de manger des viandes étouffées, des boudins, des ours et des loups ; c'est de jeûner les samedis de carême, de faire gras le mercredi, d'user de fromage et d'œufs, le vendredi ; c'est d'omettre l'Alleluia et la messe des présanctifiés pendant le Carême. Voilà une théologie que la masse du peuple comprend et qui suffit à lui inspirer la haine des Latins et de leur pape. Voilà pourquoi Cérulaire, plus encore peut-être que Photius, mérite le titre de père du schisme, parce qu'il a remis à la mode la polémique rituelle, qui est sans issue. Cette polémique va donner naissance à une littérature abondante. Au xv^e siècle, Georges Scholarios constatait que la querelle des azymes, à elle seule, avait enfanté autant et plus de traités que la controverse sur la procession du Saint-Esprit. Disons, à ce propos, que rien n'est plus faux que ce qu'a affirmé, après beaucoup d'autres, ce même Scholarios et ce que répètent certains Orientaux, encore de nos jours, à savoir que l'addition du *Filioque* au symbole a été la vraie cause de la séparation des Églises. La conduite de Cérulaire est là pour protester contre cette affirmation mensongère. La vraie cause du schisme déclaré du xi^e siècle a été la volonté indomptable du patriarche byzantin de maintenir sa pleine autonomie vis-à-vis du pontife romain.

Cette attitude, il faut bien l'avouer, avait plus ou moins explicitement l'approbation du clergé et de la masse du peuple. Elle trouvait aussi un appui de fond dans la conception hérétique de l'Église universelle, qui peu à peu s'était infiltrée dans la théologie byzantine. Cette théorie de la pentarchie ecclésiastique, que nous avons surprise sous la plume de l'unioniste Pierre d'Antioche, ne lui était pas particulière. Elle était courante parmi le clergé et les lettrés de son temps. A peine ébauchée et se tenant encore dans les limites de l'orthodoxie, au ix^e siècle, elle s'est enracinée et a pris corps au x^e et au xi^e sous sa forme hétérodoxe par le fait du grand silence de l'Église romaine en Orient durant cette période. Les patriarches de Constantinople lui ont fait bon accueil, malgré le principe de l'égalité des cinq qu'elle proclame, car ils n'ignorent point qu'il s'agit d'une égalité purement théorique. Dans la pratique, ils ont pour eux les privilèges acquis, basés sur des canons œcuméniques et des décrets impériaux, qui leur assurent l'hégémonie sur les trois autres patriarchats orientaux. Ces patriarchats, du reste, ne représentent guère plus qu'un souvenir archéologique. Ils ne comptent qu'un nombre infime de

fidèles. Deux d'entre eux mènent une vie misérable sous le joug musulman. Antioche est rentré dans le cercle byzantin depuis près d'un siècle et nous avons constaté sa sujétion à l'égard de Constantinople. Dès lors, la théorie de la pentarchie devient une arme commode, dont on se servira pour écarter ou neutraliser l'ingérence de l'évêque de Rome dans les affaires de l'Église byzantine.

Nous avons vu Cérulaire y recourir, en passant, dans sa seconde lettre à Pierre d'Antioche. Il n'a pas voulu, dit-il, entrer en discussion avec les légats romains sur des questions de théologie sans la présence des autres patriarches, selon la coutume reçue. Michel Psellos fait une allusion transparente à la même théorie, quand il écrit à Cérulaire, au sujet des patriarches : « L'un d'entre eux gouverne l'Orient, un autre Alexandrie, un autre la Palestine, un autre a obtenu en partage la vieille Rome¹. » On ne nie pas que l'évêque de Rome soit le successeur de Pierre, qu'il occupe son siège ; mais on n'en conclut pas qu'il ait tous les privilèges de Pierre. De ceux-ci, du reste, on ne se fait pas une idée bien claire. Pour ces Byzantins, le pape est confiné en Occident parmi les nations barbares. Il ne représente que le cinquième de l'Église universelle ; son autorité n'équivaut qu'à une voix sur cinq. On se demande comment la notion de la primauté romaine a pu s'éclipser à ce point parmi eux et comment ils ont pu oublier à ce degré l'histoire de l'ancienne Église. C'est sous l'influence de cette ignorance qu'ils en sont arrivés à considérer l'Église latine et son chef comme une quantité négligeable et que l'auteur de l'opuscule contre les Francs peut écrire avec sérénité : « L'évêque de Rome et tous les chrétiens occidentaux qui habitent au-delà du golfe d'Ionie vivent depuis longtemps hors de l'Église catholique. »

Il suit de là que Michel Cérulaire n'a pas été l'unique artisan du schisme auquel son nom reste attaché. Ce schisme était déjà virtuellement accompli dans les esprits et dans les cœurs. Le coup d'éclat de 1054 a eu pour effet de le faire apparaître au dehors dans toute sa réalité et sa profondeur.

L'examen attentif des documents relatifs à ce coup d'éclat nous amène à faire une autre constatation. Le christianisme byzantin est vicié par une fausse conception de l'élément rituel et canonique qui lui est parvenu sous l'étiquette des sept premiers conciles œcuméniques. Cet élément qui, à l'origine, ne représente, comme nous l'avons dit, qu'une législation de circonstance, n'intéressant, dans la majorité des cas, que le seul Orient ou l'une de ses parties, a été incorporé, comme partie intégrante, au dépôt sacré de l'antique tradition et mis à peu près sur le même pied que les formules dogmatiques ; c'est-à-dire que cet élément est

1. C. SATHAS, *Μεσαιωνική βιβλιοθήκη*, t. II, p. 509.

considéré comme quelque chose d'immuable et d'obligatoire pour toujours, pour tous et partout. Or, comme l'on sait, il y a dans ce fatras canonique dont ce faux concile œcuménique qui s'appelle le concile *in Trullo* a énuméré les pièces en y joignant ses propres décisions, toute une masse d'éléments contradictoires, de prescriptions surannées ne répondant plus à rien, voire même des hérésies manifestes. N'importe; on garde indéfiniment toutes ces vicilleries comme un dépôt sacré et l'on veut régenter d'après cette norme toutes les autres Églises. Il n'y a que cela d'orthodoxe. Tout ce qui dans les rites, us et coutumes de l'Église d'Occident ne lui est pas conforme doit être supprimé, abandonné comme contraire à tel canon du synode de Néocésarée, à telle règle du concile de Gangres, à telle prescription du synode de Laodicée... Quelle aberration!

VIII. L'extension du schisme en Orient et en Russie.

Comme nous l'avons dit, les événements de juillet 1054 ne furent qu'un incident à peine remarqué des contemporains. Ils ne modifièrent en rien le *statu-quo* des relations entre les Églises. A Constantinople et à Antioche, on n'inscrivait plus, depuis longtemps, le nom du pape sur les diptyques. On persévéra dans cette attitude. Rien ne permet d'affirmer qu'il y ait eu, à ce moment et jusqu'à la fin du XI^e siècle, quelque chose qui ressemblât à une proclamation officielle du schisme vis-à-vis de l'Église romaine¹. Les interventions de Cérulaire auprès des patriarches d'Alexandrie et de Jérusalem n'ont eu vraisemblablement d'autre résultat, s'ils en ont obtenu un, que de suspendre momentanément l'envoi des lettres iréniques au pape et l'inscription de son nom dans les diptyques. Nous ignorons d'ailleurs si, antérieurement à 1054, ces deux patriarches étaient habituellement fidèles à ces démarches protocolaires. L'éloignement des lieux, le manque de courriers, le danger de se compromettre auprès des souverains infidèles devaient sans doute bien souvent empêcher les communications avec l'Occident². Nous avons vu Pierre d'Antioche, qui cependant

1. Nous avons dit plus haut, p. 215, note 5, ce que nous pensions des affirmations contraires de certains auteurs postérieurs.

2. « Il ne faut pas oublier que, depuis la conquête musulmane, les rapports des chefs spirituels avec les autorités séculières ou religieuses en dehors de la domination des khalifes de toute dynastie, étaient en principe interdits et ne pouvaient avoir lieu que par des voies détournées. Cette prohibition est consignée expressément dans le modèle de « wassiya » ou exhortation à bien remplir les devoirs de la charge patriarcale, qui faisait partie du diplôme d'investiture conféré à chaque nouveau titulaire par les sultans d'Égypte, modèle dont Ibn Fadlallah, auteur d'un manuel de correspondance diplomatique à l'usage des employés de la chancellerie du Caire, et qui vivait dans

était sujet du basileus, profiter du passage de pèlerins ou de marchands pour expédier ses lettres en Italie. Le patriarche de Jérusalem avait plus d'occasions que ses collègues d'Alexandrie et d'Antioche de recourir à des intermédiaires de ce genre. Encore devait-il agir avec prudence.

Ce qui est sûr, c'est qu'au début de la première croisade, les patriarches d'Antioche et de Jérusalem entrèrent en communion avec les prélats latins qui faisaient partie de l'expédition. Siméon, patriarche de Jérusalem, à la fin de 1097, rédigeait un appel aux chrétiens d'Occident de concert avec le légat du Saint-Siège, Adhémar, évêque du Puy, pour leur demander du secours contre les Infidèles¹. Un peu plus tard, le 15 janvier 1098, une nouvelle lettre à l'adresse de l'Église d'Occident débutait ainsi : « Le patriarche de Jérusalem, les évêques tant grecs que latins et toute la milice du Seigneur à l'Église d'Occident². » A Antioche, qui avait repassé sous le joug musulman en 1085, le patriarche melkite Jean V fut pendant deux ans, de 1098 à 1100, le pasteur des Grecs et des Latins habitant la cité reconquise. Les deux clergés fraternisèrent, malgré la différence du pain fermenté et du pain azyrne. Sans l'intransigeance des chefs normands, qui voulurent latiniser de force le patriarcat, l'entente fraternelle aurait sans doute persévéré³.

la première moitié du XIV^e siècle, nous a conservé le texte. » C. KARALEVSKIJ, art. ANTIOCHE dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. III, col. 607.

1. HAGENMEYER, *Die Kreuzzusbriege* (1088-1100), Innsbruck, 1901, *Epist.* VI, p. 141.

2. HAGENMEYER, *op. cit.*, *Epist.* IX, p. 146.

3. En 1100, Jean V quitta Antioche pour Constantinople. Dès 1106, on lui donna un successeur, Jean VI, qui ne vit jamais son siège. Jean V prit part à la polémique contre les Latins, réveillée par la tentative d'union entre le pape Pascal II et Alexis Comnène en 1112-1113, ainsi que par l'arrivée, à Constantinople, de Pierre Grossolano, archevêque de Milan. Il écrivit, à cette occasion, un opuscule sur les azymes, publié par le P. Leib dans les *Orientalia christiana*, t. II, p. 244-263. Cf. V. GRUMEL, *Les patriarches grecs d'Antioche du nom de Jean*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXXII, p. 286-298. Disons à ce propos que les successeurs de Pierre III d'Antioche, tant que dura la domination byzantine, c'est-à-dire jusqu'en 1084, ne paraissent pas avoir été plus hostiles que lui et ses prédécesseurs au pape et aux Latins en général. Du fait que Théodose III, le second successeur de Pierre (1057-1059), a participé, aux côtés de Cérulaire, au coup d'État qui renversa Michel VI Stratioticos, il ne s'ensuit pas qu'il ait été spécialement agressif contre Rome. On peut tout au plus en conclure qu'il n'imita pas le geste, sans doute commandé ou inspiré par le basileus, qu'avait fait Pierre III, au début de son patriarcat, en envoyant sa lettre enthronistique au pape Léon IX. D'après la *Vie de saint Georges l'Athonite*, il menaça, un jour, le roi d'Ibérie de le dénoncer « aux quatre patriarches, ses collègues ». S'il a dit cela, c'est donc qu'il considérait le pape comme faisant partie de l'Église, contrairement aux déclarations de Cérulaire et de l'auteur du *Traité contre les Francs*. Cf. V. GRUMEL, *Les patriarches d'Antioche* (969-1084), dans les *Échos d'Orient*, t. XXXIII, p. 142-144.

Du côté de l'Église russe, nous ne découvrons aucune trace d'antilatinité avant le métropolitain Jean II (1077-1089), un Grec envoyé de Constantinople qui avait lu les lettres de Michel Cérulaire à Pierre d'Antioche et les autres opuscules polémiques écrits aux alentours de 1054¹. Comme nous l'avons dit plus haut, ce n'est vraisemblablement qu'après la mort du grand kniaze Iaroslav que la métropole de Kiev fut officiellement incorporée au patriarcat œcuménique en des circonstances encore inconnues². Sviatoslav, uni à son frère Vsevolod, avait évincé son aîné, Iziaslav, du grand-duché de Kiev. Après avoir eu vainement recours au roi de Pologne, Boleslas II, et à l'empereur d'Allemagne, Henri IV, pour se faire rendre justice, Iziaslav en appela à Grégoire VII. Il envoya à Rome son fils faire hommage au pape de la principauté de Kiev et solliciter son intervention. Cet appel ne resta pas sans réponse. Grégoire VII écrivit au prince malheureux une lettre toute paternelle et lui envoya des légats. Il somma le roi de Pologne de restituer au kniaze les trésors qu'il lui avait dérobés et l'intéressa à sa cause. Une intervention polonaise réussit à rétablir Iziaslav sur son trône en 1077 et à le réconcilier avec son frère Vsevolod, Sviatoslav étant déjà mort l'année précédente. Ce recours du prince russe au pape, cet hommage de son royaume à saint Pierre sont significatifs et montrent que la Russie, à ce moment, n'avait point adhéré à un schisme formel avec Rome³.

C'est après 1080 que le métropolitain de Kiev, Jean II, oncle du fameux poète byzantin Théodore Prodrome, fut amené à manifester ses sentiments à l'égard des Latins. L'antipape Guibert, qui sous le nom de Clément III s'opposa trente ans durant aux papes légitimes, voulut fortifier sa position en se faisant reconnaître par le chef de l'Église russe et lui envoya une ambassade.

1. On a voulu attribuer au métropolitain Georges (1065-1077 ?) un opuscule intitulé : *Dispute avec un Latin*, où l'on trouve énumérés la plupart des griefs contre les Latins qui se lisent dans le *Traité contre les Francs*. Les critiques russes les plus récents sont unanimes à voir dans cette compilation une œuvre de beaucoup postérieure au XI^e siècle. Nous ne parlons pas d'un prétendu traité contre les azymes de Léon (ou de Léonce), premier métropolitain de Kiev (ou métropolitain de Preslava) sur la fin du X^e siècle. Il est établi que le métropolitain et son opuscule sont des inventions des chroniqueurs postérieurs. Il n'y a pas eu de question des azymes avant Michel Cérulaire.

2. La guerre civile qui éclata entre les fils de Iaroslav, après 1058, dut sans doute tourner vers Byzance Sviatoslav, l'adversaire de l'héritier légitime, qui était Iziaslav. Le fait que celui-ci demanda la protection du roi de Pologne, puis celle de l'empereur d'Allemagne, enfin celle du pape, put suggérer à Sviatoslav et aussi à son frère Vsevolod qui fit cause commune avec lui, à s'appuyer sur la cour byzantine. Il ne faut pas oublier aussi que Vsevolod avait épousé une fille de Constantin Monomaque, en 1046.

3. Cf. Bernard LEB, *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XI^e siècle. Rapports religieux des Latins et des Gréco-Russes sous le pontificat d'Urbain II* (1088-1099), Paris, 1924, p. 158-161.

La réponse de Jean II fut courtoise dans la forme, mais parla sans détour des « scandales » qui séparaient les Latins de l'ensemble de la chrétienté : « Je ne dis pas, déclarait le prélat grec qui occupait le siège de Kiev, que vous êtes complètement séparés de nous : nous savons bien que, depuis longtemps, vous êtes chrétiens par la grâce de Dieu et que, sur la plupart des points, nous nous entendons parfaitement ; mais il y a des questions sur lesquelles nous sommes en désaccord. » Parmi ces questions, Jean en signale six, après avoir fait entendre qu'il y en a beaucoup d'autres. Il s'agit des azymes, du jeûne du samedi, de la violation des abstinences byzantines prévues pour les semaines de l'*apocreo* et de la *tyrophagie*, du célibat ecclésiastique, de la coutume de différer le sacrement de Confirmation aux nouveaux baptisés, enfin de la procession du Saint-Esprit. Les deux divergences les plus graves sont celles qui regardent le pain azyme et le Saint-Esprit. Jean termine sa lettre comme pouvait le faire un humble sujet du patriarche œcuménique, tout pénétré de l'orthodoxie byzantine telle qu'on l'entendait, après les controverses soulevées par Michel Cérulaire et le cardinal Humbert :

« Pardonnez-moi, disait-il à son correspondant, de vous avoir écrit de la sorte ; c'est le grand amour que je vous porte dans le Seigneur qui a conduit ma plume. Si vraiment, comme je l'ai entendu dire, ces usages et ces doctrines règnent chez vous, consultez les Écritures : vous verrez qu'une réforme s'impose. Je prie votre charité dans le Seigneur de vouloir bien d'abord s'adresser à notre très saint patriarche de Constantinople et à tous les saints métropolitains qui l'entourent : ils ont le verbe de vie, resplendissent dans le monde comme des flambeaux et peuvent, avec la grâce de Dieu, vous aider à corriger toutes vos erreurs. Ensuite, si cela vous est agréable, vous m'écrirez, à moi le dernier de tous. Je vous salue, moi Jean, très indigne métropolitain de Russie, vous, tous les clercs et tous les peuples qui sont sous votre obéissance. Tous les saints, très pieux évêques et higoumènes, ainsi que tous les pieux ecclésiastiques et tous les fidèles qui sont avec moi vous saluent également, vous et les vôtres¹. »

C'est, on le voit, à peu près le ton et la manière de Pierre d'Antioche écrivant à Dominique de Grado. Aussi bien est-ce un Grec transplanté en Russie qui parle. Son hostilité à l'égard des chrétiens d'Occident s'accroît dans les *Réponses canoniques au moine Jacques*, qui nous sont parvenues sous son nom. Dans l'une d'elles, il déclare qu'il est interdit d'avoir des relations ou

1. Écrite en grec, la lettre de Jean II a été éditée dans son texte original, accompagné de la version slavonne, par A. Pavlov dans son ouvrage : *Essai critique sur l'ancienne polémique gréco-russe contre les Latins*, Pétersbourg, 1878, p. 168-186. Constantin Economos avait déjà publié le texte grec à Athènes, en 1868, d'après deux manuscrits de la bibliothèque de Patmos.

de concélébrer avec ceux qui emploient du pain non fermenté, violent l'abstinence de la semaine de la *tyrophagie*, mangent du sang, des viandes non saignées et autres aliments impurs. Avec les gens de cette sorte on ne peut prendre ses repas qu'en cas de nécessité, tout danger de scandale étant écarté. Il faut tâcher de les détourner de leurs coutumes coupables. S'ils refusent de s'amender, il faut leur interdire toute participation aux divines eulogies et les considérer comme de vrais païens, comme des ennemis de la foi, puisqu'ils ne veulent d'autre guide que leur volonté propre¹. Dans une autre réponse, Jean écrit en toutes lettres : « Il est indigne et très indécent que les filles du grand kniaze épousent des gens qui communient avec les azymes. Si donc le prince, très pieux et très orthodoxe par la grâce de Dieu, fait contracter de telles unions à ses enfants, il sera puni par l'Église². »

Les successeurs de Jean II sur le siège de Kiev jusqu'à l'invasion mongole (1240), à l'exception de deux ou trois, furent tous, comme lui, des Grecs choisis par le patriarche œcuménique. Ils vinrent en Russie avec la même mentalité et observèrent à l'égard des Latins une attitude semblable, poussant quelquefois l'intolérance plus loin. Bien qu'ils ignorassent, la plupart du temps, la langue de leurs ouailles, ils firent traduire en langue slavonne quelques-uns des libellés antilatins composés à l'époque de Cérulaire, notamment la seconde lettre de celui-ci à Pierre d'Antioche, le manifeste de Léon d'Ochrida à Jean de Trani, et le *Traité contre les Francs*. C'est à ces sources que puise, au début du XII^e siècle, le métropolite Nicéphore (1104-1124), lorsqu'il rédige ses deux lettres, adressées l'une à Vladimir Monomaque, grand kniaze de Kiev ; l'autre à Jaroslav Sviatopolkovitch, prince de Volhynie³. Un peu plus tard, le métropolite Théodose, surnommé le Grec (1145-1165), écrit sa *Lettre au prince Iziaslav II sur la foi des Latins*. C'est comme une réédition du *Traité contre les Francs*, dans laquelle on trouve une première mention de l'usage latin des indulgences. Théodose va jusqu'à interdire toute relation soit religieuse, soit même profane, avec les Latins. Si un *Orthodoxe*, par charité et en cas de nécessité, a donné à manger à un

1. Ces réponses canoniques ont été composées également en grec, puis traduites en slavon. L. K. Gœtz a donné une bonne édition des deux textes dans ses *Kirchenrechtliche und kulturgeschichtliche Denkmäler Altrusslands*, Stuttgart, 1905, p. 98 sq. La réponse visée ici est la quatrième : Gœtz, p. 121.

2. Gœtz, *op. cit.*, p. 138, n° 13. Cette menace à l'égard des kniazes russes, répétée par plusieurs des successeurs de Jean II, resta lettre morte.

3. K. KALAJDOVITCH, *Monuments de la littérature russe du XII^e siècle*, Moscou, 1821, donne le texte grec de la première lettre. Pour la seconde, voir MACAIRE, *Histoire de l'Église russe*, t. II, et GOLOUBINSKII, *Histoire de l'Église russe*, t. I, 2^e partie, p. 820-828. Dans cette seconde lettre, Nicéphore renouvelle les défenses de Jean II sur les relations sociales avec les Latins.

Latin, il doit ensuite purifier les ustensiles dont l'hôte s'est servi¹.

Tels furent les éducateurs que Byzance envoya aux Russes durant la période pré-mongolienne. On ne peut que déplorer l'influence néfaste que ces esprits étroits exercèrent sur ce peuple encore primitif. Avec l'aversion pour les Latins hérétiques, ils développèrent chez lui, à un degré inimaginable, ce ritualisme puéril et vraiment rabbinique qui, dans les choses de la religion, met tout sur le même plan, attribue une importance égale à une vérité dogmatique et à un précepte disciplinaire de circonstance, voit une hérésie latine dans le fait de se raser la barbe et combat pour le signe de la croix fait avec deux doigts avec autant d'âpreté que s'il s'agissait du mystère de la Trinité. On sait ce qu'une pareille mentalité a coûté à l'Église russe. Le *raskol* du XVII^e siècle n'a pas eu d'autre cause. Pour la période qui nous occupe, cette influence des métropolitains grecs antilatins paraît heureusement avoir été moins grande qu'on serait tenté de le supposer en lisant leurs écrits polémiques. C'est bien en vain, par exemple, que ces prélats tonnèrent contre les mariages des familles princières russes avec des Latins et des Latines. Pendant toute la période pré-mongolienne et particulièrement dans la seconde moitié du XI^e siècle, ainsi qu'au début du XII^e, ces alliances furent très nombreuses. Et l'on ne voit pas que, d'un côté comme de l'autre, on ait prêté attention, à l'occasion de ces mariages, aux futilités de la polémique byzantine pour exiger quelque démarche ressemblant de près ou de loin à une abjuration². De même, les fidèles des deux rites fraternisaient couramment sans se préoccuper de purifier verres et assiettes, comme l'aurait voulu Théodose le Grec. Mais les clercs et les moines se laissaient lentement pénétrer de ce ritualisme étroit, derrière lequel le schisme allait s'abriter durant des siècles.

IX. Nouvelles tentatives d'union avant les Croisades L'attitude de Théophylacte, archevêque de Bulgarie.

Le caractère épisodique et accidentel des événements de 1054 ressort clairement des relations qui suivirent entre les papes et la cour byzantine jusqu'à la première croisade. Nous avons dit

1. Lettre publiée dans les *Actes scientifiques de l'Académie des sciences*, t. II^e fasc. 2.

2. C'est ce qu'établit avec un grand luxe d'érudition le P. LEIB, *op. cit.*, p. 143-178. Par contre, cet auteur nous paraît exagérer l'importance de la fête de la translation des reliques de saint Nicolas à Bari, adoptée vers 1090 par l'Église russe, peu de temps après qu'elle avait été établie à Bari. Ce fait, par lui-même, ne prouve pas grand chose. L'Église russe a eu de tout temps son cycle de fêtes des saints distinct, sur bien des points, du cycle byzantin. Par ailleurs, les emprunts liturgiques entre Églises dissidentes ont été assez fréquents, même après que la séparation fut consommée.

plus haut qu'Étienne IX avait songé, un moment, à reprendre la politique d'entente avec le basileus contre les Normands. Mais pareil projet s'avérait irréalisable devant les progrès continus de la conquête de l'Italie méridionale par les troupes de Robert Guiscard. Cette conquête était un fait accompli en 1071 par la chute de Bari. D'ennemis du Saint-Siège les Normands étaient devenus ses vassaux. La papauté apparaissait désormais aux empereurs byzantins comme une puissance temporelle redoutable avec laquelle il fallait compter. De cette nouvelle situation devaient fatalement naître de nouveaux pourparlers d'ordre politique, accompagnés de nouvelles tentatives d'union religieuse.

Une première démarche fut faite par le pape Alexandre II (1061-1073), à l'avènement de l'empereur Michel VII Doucas (1071-1078). Une ambassade solennelle ayant à sa tête Pierre, évêque d'Anagni, partit pour Constantinople dans le but de féliciter le nouveau souverain (1072). L'opposition irréductible du ministre Michel Psellos et du patriarche Jean Xiphilin (1063-1075) réduisirent à néant les espoirs d'union.

L'année suivante, les rôles étaient renversés. Devant les progrès des Turcs, Michel VII se tournait vers Grégoire VII, à l'occasion de son avènement, pour en obtenir du secours, et promettait en retour d'opérer l'union des Églises¹. Le pape entra d'autant plus facilement dans ses vues qu'il avait aperçu lui-même le danger que faisaient courir à la chrétienté les succès des Infidèles et qu'il se proposait de recruter, dans ce but, une armée de 50.000 hommes. Mais il entendait poser ses conditions pour la réconciliation religieuse. L'Église grecque devrait reconnaître la primauté romaine avec toutes les conséquences qui s'ensuivent logiquement. On s'occupa du projet durant toute l'année 1074. Puis brusquement les pourparlers cessèrent, vraisemblablement parce que le patriarche Xiphilin et le haut clergé opposèrent aux conditions du pape une fin de non-recevoir irréductible. Grégoire VII n'en continua pas moins à entretenir avec le basileus des relations cordiales, que pouvait rendre durables le projet de mariage d'Hélène, fille de Robert Guiscard, avec le jeune Constantin, fils de Michel VII conclu en 1074². Malheureusement la révolution de palais qui détrôna Michel au profit de Nicéphore III Botoniate, en 1078, vint tout brouiller. Le pape, fidèle au souverain déchu, excommunia l'usurpateur³. Robert Guis-

1. JAFFÉ, *Monumenta gregoriana. Bibliotheca rerum germanicarum*, t. II, p. 31 sq., 145.

2. Le contrat des fiançailles nous est parvenu. Il est daté de 1074, l'année même des pourparlers unionistes entre le pape et l'empereur. Le patriarche Xiphilin y a apposé sa signature. Cf. BEZOBRAZOV, *Documents pour l'histoire de l'empire byzantin*, dans le *Journal du Ministère de l'Instruction publique*, 1889, t. CCLXV, p. 23-32 (en russe); LEIB, *op. cit.*, p. 172-174.

3. C'était sans doute la première fois, depuis le IX^e siècle, qu'un pape lançait officiellement l'excommunication contre un basileus.

card, qui était devenu le gendre de Michel VII par le mariage de sa fille avec le jeune Constantin, trouva là un beau prétexte d'attaquer les Byzantins. Il réussit bientôt à mettre Grégoire VII de son côté en recourant à une audacieuse mystification¹. Mais cette politique fut fatale à tout projet d'union religieuse non seulement durant les trois années du règne de Nicéphore Botoniate, mais aussi pendant les sept premières années du règne d'Alexis Comnène (1081-1118)².

Dès son avènement, le grand pape Urbain II (1088-1099) entama des négociations avec le basileus pour le rétablissement de relations cordiales dans le domaine politique et la restauration de l'union religieuse. Une ambassade composée du cardinal-diacre Roger et de Nicolas, abbé de Grottaferrata, se rendit à Constantinople et remit au basileus une lettre, où le pape sollicitait le retrait des mesures persécutrices prises contre certaines églises latines de Constantinople, à l'occasion de la guerre de Robert Guiscard contre Byzance. Alexis, en effet, avait fait revivre la défense portée par Michel Cérulaire contre l'usage du pain azyme à Constantinople, mais seulement pour les églises appartenant à ses ennemis politiques : Amalfitains, Romains, etc. Les églises des Vénitiens alliés étaient, au contraire, richement dotées par un chrysobule daté de mai 1082³. Comme d'habitude, la théologie byzantine usait, ou non, d'économie au gré de la politique impériale. Alexis accueillit avec empressement les ouvertures pontificales. Un passé récent lui avait appris de quel prix était l'amitié du pape. Dans sa réponse, il s'offrait à favoriser la liquidation de la controverse sur les azymes. Un concile se réunirait à Constantinople, auquel le pape se rendrait avec ses théologiens. La liberté de discussion serait complète et tout le monde s'en tiendrait à la décision prise d'un commun accord. Mis au courant des négociations par le pape, le frère et successeur de Robert Guiscard, le comte Roger de Sicile, approuva le projet de concile. Urbain II put dès lors donner au basileus une réponse affirmative et de part et d'autre on se prépara au concile.

Malheureusement, les agissements de l'antipape Clément III

1. Alors que Michel VII s'était retiré au couvent de Stude, à Constantinople, Robert Guiscard accrédita la légende qu'il s'était réfugié à Salerne. Le faux Michel écrivit à Grégoire VII pour solliciter son appui et le prier de bénir l'expédition des Normands contre l'usurpateur. La ruse réussit. Grégoire VII ne dut connaître la vérité que trop tard, alors que Guiscard avait déjà commencé les hostilités.

2. A cause de ces événements, la mémoire de Grégoire VII devint odieuse aux Byzantins. Anne Comnène, dans son *Alexiade*, l. I, P. G., t. CXXXI, col. 52 sq., trace de ce pape une véritable caricature. On sait qu'Alexis fit alliance avec Henri IV, déjà excommunié, contre les Normands, et par le fait même contre le pape.

3. Cf. ANNE COMNÈNE, *Alexiade*, IV, P. G., t. CXXXI, col. 332-333; VI, col. 465-472.

et de ses partisans empêchèrent Urbain de partir pour l'Orient. Il dut se contenter d'envoyer des légats à Constantinople dans le courant de l'année 1089. Ceux-ci relevèrent de l'excommunication l'empereur Alexis qui, en retour, demanda au patriarche et à son synode d'inscrire le nom du pape aux diptyques de Sainte-Sophie. Le synode se rebiffa tout d'abord, prétextant certains différends d'ordre canonique qui existaient entre les deux Églises et exigeant du pape l'envoi de sa profession de foi. Mais, comme la volonté du basileus était formelle et que, d'autre part, après une enquête dans les archives de Sainte-Sophie, on ne trouva aucun document officiel attestant que l'Église de Rome avait été séparée de l'Église byzantine et motivant la suppression du nom du pape dans les diptyques, le patriarche et le synode décidèrent de recourir à l'économie : on inscrirait le nom du pape aux diptyques en lui marquant un délai de dix-huit mois, au cours duquel il aurait à se présenter devant le synode soit personnellement, soit par délégué pour l'examen des questions pendantes entre les deux Églises. Ce qui fut réglé fut exécuté. Après plus de soixante ans d'interruption, le nom de l'évêque de Rome fut de nouveau proclamé à la Grande Église de Constantinople et la communion provisoirement rétablie avec les Latins, dont les églises fermées furent rouvertes¹. Ce que les légats de saint Léon IX n'avaient pu obtenir était accordé à ceux d'Urbain II, grâce à l'énergique intervention du basileus. Il est vrai que les conditions posées pour l'union définitive et les termes dans lesquels on les formulait, étaient difficilement acceptables pour le pontife romain². Les hauts

1. Cf. W. HOLTZMANN, *Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexios I und Papst Urban II im Jahre 1089*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. XXVIII, 1928, p. 38-67. L'auteur de cet article a publié deux lettres officielles, l'une d'Alexis Comnène, l'autre du patriarche Nicolas III, datées de septembre 1089, *ibid.*, p. 60-64. Dans la première, nous apprenons en quels termes Alexis Comnène plaida la cause du pape. Du moment, dit-il, qu'il n'existe aucun document officiel portant que l'Église de Rome a été exclue de la communion de l'Église byzantine et que le nom du pape doit être supprimé dans les diptyques, il est absolument illégal de faire cette suppression avant une condamnation canonique : « ἡ βασιλεία μου μηδὲν εὐρόδωσα διαγνωστικὸν ἀναμεταξὺ γενόμενον τῶν ἐκκλησιῶν, δίκαιον εἶναι διέγνω ἐπαναστῆσαι τῷ πάπῃ τὸ πάλαιον προνόμιον τῆς ἀναφορᾶς καὶ οὕτως εἴ τι ἄλλο ἀμφιβαλλόμενον ζητηθῆναι τε καὶ λυθῆναι μηδὲ γὰρ ἔνομον εἶναι μηδὲ κανονικὸν ἀποκοπήναι τὸ τοῦ πάπα ὄνομα τῆς μετὰ τῶν ἄλλων πατριαρχῶν ἀναφορᾶς πρὸ καταδικῆς κανονικῆς. » P. 61. Voilà bien la preuve que la sentence prononcée par Michel Cérulaire et son synode les 20 et 24 juillet 1054 contre les légats romains et leurs partisans n'était pas considérée comme un anathème contre le pape et l'Église romaine. Il est remarquable aussi que les membres du synode permanent n'opposent à l'insertion du nom du pape dans les diptyques que certaines questions canoniques, au sujet desquelles les Latins paraissent être en faute : « εἶπον δὲ καὶ κανονικὰ κέσθαι μέσον ἑκατέρων τῶν Ἐκκλησιῶν ζητήματα καὶ χρῆζειν καὶ ταῦτα τῆς ἐνδεχομένης διορθώσεως, ὡς τῶν Λατίνων ἔνταῦθα προσπαλεῖν δοκούντων. »

2. Dans sa lettre au pape, Nicolas III repousse comme une calomnie qu'on empêche les Latins de Constantinople de pratiquer librement leur rite, et il reproche discrètement au pape de n'avoir pas envoyé, selon l'ancienne cou-

prélats byzantins comptaient bien que leur mise en demeure suffirait à faire échouer l'accord définitif et à préserver une fois de plus leur autonomie menacée. Il n'en est pas moins curieux de constater que, plus de trente ans après Michel Cérulaire, on ne trouvait, à Byzance, rien de sérieux à faire valoir pour légitimer la rupture avec l'Église romaine. Un peu de bonne volonté aurait suffi à dissiper les malentendus, à faire évanouir les querelles suscitées à dessein pour maintenir la séparation. Mais il aurait fallu que les prélats byzantins reconnussent la primauté véritable du successeur de Pierre, et c'est cela dont ils ne voulaient pas.

A l'occasion de cette union provisoire, les deux tendances qui divisaient le clergé byzantin, chaque fois qu'il était question de rétablir les relations avec les Latins, se manifestèrent de nouveau. La faction des violents, des disciples de Cérulaire, s'agita comme en 1054, et elle était de beaucoup la plus nombreuse. Un diacre de Constantinople, du nom de Nicolas, se fit leur porté-parole auprès du savant Théophylacte, archevêque de Bulgarie. Aux yeux du lévite byzantin, les manquements (*τὰ σφάλματα*) des Latins dans le domaine des choses ecclésiastiques étaient nombreux et susceptibles d'amener le schisme entre les Églises¹. Théophylacte lui répondit qu'il était d'un avis tout opposé : les manquements des Latins n'étaient, d'après lui, ni nombreux ni capables de diviser l'Église². Nous n'abordons pas, dit-il, nos frères dans un esprit fraternel, mais nous nous posons devant eux en adversaires, dans la hâte que nous avons de les devancer et de les bousculer. Nous croyons passer pour des princes de la

tume, notification officielle de son élection avec sa profession de foi. Chose plus grave, il affecte de traiter le pontife romain comme un égal, comme le simple patriarche de l'Occident. Il l'appelle simplement son frère (*μακαριώτατε καὶ σεβασμιώτατε ἀδελφέ*), alors que Photius donnait à Nicolas I^{er} le nom de père. Tous les patriarches sont de même rang, de même dignité, et c'est la coutume que les nouvellement élus envoient leur profession de foi à leurs égaux qui ont reçu avant eux la charge pastorale : *τοῖς προηγησαμένοις τῶν ὁμοταγῶν τὸν τῆς εἰσεβοῦς καὶ εὐκρινούς πίστεως λόγον ἐπιδεικνύσθαι*. Comme Cérulaire, comme Pierre d'Antioche, Nicolas III se montre partisan de la pentarchie hérétique, qui exclut la véritable primauté du successeur de Pierre. Ajoutons que le synode permanent exigeait du pape l'acceptation de toute la discipline canonique de l'Église byzantine, y compris les canons apostoliques et toute la législation du concile *in Trullo*, qui était qualifié d'occuménique. Cela ne présageait rien de bon. Les véritables sentiments de Nicolas III à l'égard des Latins se manifestent également dans la réponse qu'il fit à Syméon II, patriarche de Jérusalem, vers la même époque. Voir l'article de V. GRUMEL, *Jérusalem entre Rome et Byzance. Une lettre inconnue du patriarche de Constantinople à son collègue de Jérusalem*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXXVIII, (1939), p. 104-117.

1. *Des accusations contre les Latins*, 1, P. G., t. CXXXVI, col. 221 B : « τοῖς τῶν Λατίνων περὶ τὰ ἐκκλησιαστικὰ σφάλμασι, πολλοῖς τε ὄσων, ὡς ἐφήσας, καὶ περὶ τὸ σχίζειν τὰς Ἐκκλησίας οὐ μικρὰν ἰσχὺν ἔχουσιν. »

2. *Ibid.*, col. 224 A : « Οὐτε γὰρ πολλὰ τὰ σφάλματα οἶδαμεν, οὔτε σχίζειν τὰς Ἐκκλησίας δυνάμενα. »

théologie, quand nous avons marqué leur front du stigmate de l'hérésie. Nous voulons nous attirer la réputation d'hommes clairvoyants en couvrant de ténèbres l'étoile du matin. Il vaudrait beaucoup mieux se taire¹.

Après ce préambule, le successeur de Léon d'Ochrida passe en revue quelques-uns des fameux errements latins énumérés par Cérulaire et par l'auteur du *Traité contre les Francs*. Il ne trouve en ces vétilles rien de sérieux. Un point seul présente quelque gravité : celui qui a trait à l'intégrité du symbole et à la procession du Saint-Esprit. Théophylacte est malheureusement imbu de l'hérésie photienne. Pas plus que Photius, il ne connaît la continuité et l'unanimité de la tradition de l'Église occidentale tout entière sur cette question, et il se figure qu'aucun Père approuvé n'a dit : *Le Saint-Esprit procède du Père et du Fils*². On est étonné d'une pareille ignorance chez un érudit. La doctrine des Pères grecs elle-même lui échappe³. Ses sources sont Photius et la *Synthèse* de Nicéas Stéthatos sur le Saint-Esprit⁴. Il croit avoir tout dit quand, à la suite de Nicéas, il a établi une cloison étanche entre la procession éternelle et la mission temporelle, accusant les Latins de confondre l'une avec l'autre. Il les excuse, du reste, sur ce point, en rejetant toute la faute sur l'étroitesse de la langue latine, alors qu'il faudrait accuser l'étroitesse de son information⁵. Il ignore même que les Latins ne font du Père et du Fils réunis qu'un seul principe du Saint-Esprit, et il les accuse d'introduire deux principes, s'amusant à quelques-unes des déductions sophistiques que Photius a tirées de ce faux postulat. Mais ceci mis à part, il faut louer sa remarquable largeur d'esprit, qui lui fait voir dans la question des azymes quelque chose de tout à fait secondaire et même de négligeable, quand l'unité de l'Église est en jeu. Il faut l'applaudir de son courage à rejeter les diverses hypothèses imaginées par ses contemporains, soit pour nier que Jésus-Christ a mangé la pâque légale la veille de sa mort, soit pour essayer d'établir qu'il l'a célébrée avant le temps prescrit. Pour lui, il se refuse à tourmenter les textes évangéliques pour les plier à une idée préconçue, et il reconnaît que le Sauveur a mangé la pâque ancienne en temps voulu et qu'il a institué la pâque nouvelle avec du pain azyme ; ce qui ne l'empêche pas de plaider

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, 3, col. 225 : « ἡ γὰρ ἐγκριμένως οὐκ εἶπεν, ἢ εἰπὼν οὐκ ἐγκρίσκειται. »

3. Il ne s'arrête qu'aux textes où le Saint-Esprit est dit être donné, distribué par le Christ. Il connaît bien l'expression de certains Pères : *Le Saint-Esprit est du Père par le Fils, δι' Υἱοῦ ἐκ Θεοῦ εἶναι*, mais il ne s'y arrête pas et ne voit pas qu'elle est la condamnation de sa thèse : ἐκ τοῦ Πατρὸς μόνου εἶναι.

4. La dépendance vis-à-vis de Nicéas est manifeste.

5. *Op. cit.*, 5, col. 229. Théophylacte permettrait aux Latins d'user de leur formule : *A Patre Filioque procedit*, interprétée à sa manière, dans la prédication au peuple ; mais dans le Symbole il faut professer la procession *a Patre solo* : ἐν δὲ τῷ συμβόλῳ τὴν ἐκπόρευσιν ἀνακηρύττων ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς. »

chaudemment la cause du pain fermenté. Et ce qui, plus que tout le reste, lui mérite l'approbation et les éloges des amis de l'unité ecclésiastique, c'est la façon magistrale dont il a marqué au fer rouge la puérile et détestable polémique sur les rites et les usages différents des Églises, ressuscitée par Cérulaire et ses théologiens. Écoutons-le tout d'abord répéter après Photius le principe dont on ne devrait jamais s'écarter : que la diversité des usages et des coutumes ne doit pas introduire le schisme entre les Églises, tant que la foi n'est pas en danger¹, puis ajouter en termes véhéments :

« Si mon discours ne devait prendre les proportions d'un long récit, je mettrais sous les yeux cent exemples de condescendance des anciens Pères sur le chapitre des usages dans le but de gagner des frères. Ils savaient, eux, renoncer à des satisfactions d'amour-propre pour complaire au prochain et l'édifier. Mais voilà que maintenant, enflés comme des hydropiques, nous demandons : *Et qui est mon prochain ?* Et nous n'hésitons à abattre des peuples entiers pour faire triompher notre volonté propre, qu'il faudrait à jamais ensevelir. Nous changeons tout, nous transformons tout, nous recourons aux pires expédients pour donner corps à l'irréel, forme à ce qui n'est qu'une ombre vaine. Toute parole sortie de notre bouche, serait-elle la plus grande des sottises, nous voulons l'imposer comme un oracle divin, digne des oreilles de Moïse ou d'Aaron... Et nous ne voyons pas que nous nous rendons doublement ridicules : et parce que nous avons commencé par dire une sottise et parce que nous mettons tout en œuvre pour la défendre. *Bienheureux*, a dit quelqu'un, *celui qui n'a point péché par parole* (JAC., III, 2). Et moi je proclame digne de louange celui qui, après avoir péché, reconnaît sa faute et la rejette avec horreur comme un monstre enfanté dans les ténèbres, dont l'abominable laideur est apparue à la lumière du jour. N'imiterons-nous pas l'humilité du Seigneur, *qui n'a point recherché sa propre satisfaction*, mais notre avantage?... Qui a précipité les Phariséens dans la damnation ? N'est-ce point l'ambition, l'amour des préséances, le désir de recevoir le titre de Rabbi ? N'est-ce point cela qui a fait de ces malheureux des déicides?... Et nous, dont la justice doit dépasser celle des Phariséens, nous les dépassons en superbe, et je me demande si, en voulant exclure nos frères de l'Église, nous ne nous fermons pas à nous-mêmes la porte du royaume des cieux. Ne vois-tu point Paul choisissant pour juges de son évangile Pierre et ceux qui l'entouraient ? Ne vois-tu point Pierre repris par lui et recevant l'admonestation avec douceur ? Mais toi, si au tonnerre de ta voix les hommes ne tremblent pas ; s'ils ne tombent à terre devant tes éclairs, comme les apôtres

1. *Ibid.*, 15, col. 245 B : « Οὐ πᾶν ἔθος ἀποσχίσειν Ἐκκλησίας ἰσχύει, ἀλλὰ τὸ πρὸς διαφορὰν ἄγον δόγματος. »

devant la vision du Thabor, tu exhumes aussitôt, pour les faire paraître au grand jour, les Simons et les Marcions ; tu remues la fange des Gnostiques ; tu ressuscites les prestiges de Sabellius ; tu rappelles le furieux Arius, le ténébreux Photin et toute la séquelle des fils de perdition (j'en passe, et des pires, pour ne pas souiller ma langue en les nommant). Et tous ces hérésiarques, sans remarquer, ô aveuglement ! qu'ils se contredisent les uns les autres, tu les accroches à ton frère, soi-disant pour le rattraper et le ramener !... Ce sont là artifices du Malin, qui de nos jours encore défie les idoles, appelle le vice vertu et se fait adorer¹. »

Ces lignes devraient être mises sous les yeux du lecteur, à la fin de ce chapitre sur le schisme de Michel Cérulaire. Elles sont la digne réplique au manifeste de cet autre archevêque de Bulgarie, qui, quelque quarante ans plus tôt, avait inauguré la polémique sur les azymes, le sabbat, les viandes étouffées et le chant de l'Alleluia pendant le Carême.

CHAPITRE VI

Le développement progressif du schisme et les tentatives d'union (XII^e-XV^e siècle).

Nous avons clos le chapitre précédent sur l'essai d'union qui eut lieu en 1089 sous le pontificat d'Urbain II et le règne d'Alexis Comnène. Nous avons dit que, par ordre du basileus et après enquête juridique constatant l'absence de tout acte officiel de l'Église byzantine portant condamnation de l'Église romaine, le nom du pape avait été provisoirement remis dans les diptyques de Sainte-Sophie. Combien dura cette union entourée de conditions difficilement réalisables, il nous est impossible de le dire. Bientôt survint la première croisade et les complications politiques qu'elle amena entre Byzantins et Occidentaux. La polémique antilatine paraît cependant avoir fait trêve en Orient durant les dernières années du XI^e siècle. Elle ne devait reprendre que devant une nouvelle tentative de faire cesser le schisme. Les tentatives de ce genre furent, en effet, continuelles pendant les trois siècles et demi que vécut encore l'empire byzantin. Leur nombre exact est difficile à déterminer. Il peut être augmenté, ou diminué, suivant qu'on sépare entre elles une série de négociations s'étendant sur plusieurs années, ou qu'on les bloque en une seule. Nous sommes arrivés, pour notre part, à en compter quatre au XII^e siècle, huit au XIII^e, six au XIV^e, quatre au XV^e. Impossible de les passer ici toutes en revue. Nous ne nous arrêterons que sur les principales, pour marquer clairement la marche du schisme et son aggravation progressive.

Mais avant de passer aux détails, essayons de mettre en lumière les raisons qui ont commandé ces perpétuels essais d'union et notons, en même temps que leur échec toujours répété, leurs résultats heureux ou néfastes.

I. Considérations générales sur les essais d'union.

Remarquons tout d'abord que ce n'est pas de l'Église byzantine, ni de ses prélats, ni de ses moines, ni de ses fidèles que pouvait venir l'initiative d'un rapprochement avec Rome. On s'était habitué depuis trop longtemps à vivre d'une vie autonome,

1. *Ibid.*, 16, 17, col. 245-249.

soustraite à toute influence du pape, qu'on ne considérait plus que comme le patriarche de l'Occident, pour songer à renouer des liens, qui, du reste, avaient toujours été assez lâches. Du pape on n'avait plus besoin, comme autrefois, pour rétablir l'orthodoxie. Depuis la fin de l'iconoclasme et la fête de l'orthodoxie de 843, les basileis byzantins ne se mêlaient plus de troubler l'Église par des édits dogmatiques. L'Église byzantine se suffisait à elle-même. Bien plus, Photius au ix^e siècle, et tout récemment Michel Cérulaire n'avaient pas craint de jeter la suspicion sur la foi des Latins, considérés comme des barbares plus ou moins ignorants, incapables de saisir la subtilité des dogmes divins. L'unioniste Pierre d'Antioche n'avait-il pas écrit à Cérulaire : « Il ne faut point exiger de ces nations barbares la scrupuleuse exactitude que nous réclamons des nôtres, élevés dans le raffinement de la culture. C'est déjà beaucoup qu'ils confessent correctement le mystère de la Trinité vivifiante et celui de l'Incarnation¹ ». Pas plus que le clergé de son empire, l'empereur byzantin n'était dévoré du zèle de l'unité chrétienne. On pouvait être sûr *a priori* que, s'il prenait l'initiative de pourparlers unionistes, ce serait en vue d'un intérêt politique. Or, comme nous l'avons déjà vu, dès la fin du xi^e siècle, il arriva qu'entretenir des relations avec le pape devint pour lui une véritable nécessité. Le pape, en effet, dès cette époque, n'est plus seulement une puissance spirituelle. Il est aussi une puissance temporelle de premier ordre, d'où dépendra, à certains moments, le sort même de l'empire. Non seulement il possède en Italie un petit royaume, mais il a fait ses amis et ses vassaux de ces Normands contre lesquels saint Léon IX avait un instant guerroyé. Or, dès 1071, les Normands avaient définitivement chassé les Byzantins de l'Italie méridionale, et ils tenaient également la Sicile. C'étaient pour les Byzantins de dangereux voisins, presque aussi redoutables que les Turcs. Ces voisins turbulents et aventuriers, le pape seul pouvait les contenir et les empêcher de nuire. De là la nécessité de s'entendre avec lui.

Par ailleurs, dès la fin de ce même xi^e siècle, éclate un phénomène politique nouveau, qui va devenir périodique : celui de la croisade contre les Infidèles. Ce phénomène, c'est le pape qui en a l'initiative ; c'est lui qui le déclenche et essaye de le diriger de son mieux. Pour Byzance, la croisade peut être un danger mortel, ou un secours providentiel. Pour qu'elle soit ceci et non cela, les basileis sont forcés de s'adresser à celui qui manœuvre la redoutable machine. Tantôt il s'agira d'obtenir du pape que la machine ne se tourne pas contre eux, tantôt qu'elle vienne au secours de l'empire agonisant sous les coups des Turcs. Voilà le secret des essais d'union du côté byzantin. Il n'a rien d'idéolo-

1. Voir plus haut, p. 227.

gique. Si le pape n'avait été qu'un souverain spirituel et n'avait point disposé d'une puissance politique considérable, il n'y aurait eu de la part des empereurs byzantins aucune démarche unioniste.

Il va sans dire que les papes ont toujours désiré mettre fin au schisme et rétablir l'ancienne unité. Il n'est pas étonnant, dès lors, qu'ils aient répondu aux avances des empereurs, chaque fois que ceux-ci se sont tournés vers eux, et qu'ils aient souvent eux-mêmes pris l'initiative de négociations unionistes, que les empereurs ont acceptées ou repoussées au gré de leurs intérêts. Car, si les papes sont toujours prêts à l'union, il n'en va pas de même des empereurs. Pour ceux-ci l'union religieuse des Églises n'est pas un but mais un moyen. C'est la monnaie politique dont ils négocient avec les papes. Du côté des papes, au contraire, l'union est le but, la monnaie d'échange est le secours négatif ou positif prêté à l'empire : secours négatif, quand il s'agit d'empêcher les princes occidentaux de tourner leurs armes contre Byzance ; secours positif, lorsque le besoin pressant se fait sentir d'une croisade contre les Turcs. En un mot, dans ces tentatives d'union, du côté des empereurs le but est politique, et le moyen d'ordre religieux ; du côté des papes, au contraire, le but est religieux, et le moyen, politique.

C'est ce qui explique en partie l'échec de ces sortes de négociations. Les empereurs, qui sentaient bien que l'union chez eux n'était pas populaire — certains d'entre eux l'ont même considérée comme impossible — voulaient d'abord obtenir des papes les secours dont ils avaient besoin, promettant de s'employer ensuite à procurer l'union. Les papes, au contraire, instruits par l'expérience, insistaient pour que l'union religieuse fût le préambule de l'alliance politique. De là des tiraillements, des délais, des ruptures suivies de reprises. Mais la principale cause de l'insuccès doit être recherchée dans l'opposition irréductible du clergé et des moines byzantins et dans l'aversion profonde des Grecs pour les Latins. Les successeurs de Cérulaire sur le siège de Constantinople tiennent tout autant que lui à leur autonomie et rien ne leur est plus antipathique que l'idée d'une sujétion quelconque au pontife romain. Aussi, toutes les fois qu'il est question d'union, leur tactique est toujours la même : ils mettent en avant les innovations des Latins dans le dogme, la liturgie et la discipline, leurs *Kainotomies*, comme ils disent, pour refuser d'entrer en relations avec eux jusqu'à ce que toutes ces questions soient tirées au clair dans un concile œcuménique tenu à Constantinople. Impossible, disent-ils, d'inscrire le nom du pape dans les diptyques de Sainte-Sophie, impossible de lui reconnaître le droit d'appel tant qu'il enseigne des doctrines hérétiques, tant qu'il n'a pas renoncé à l'addition du *Filioque* et aux azymes. A l'exemple de Cérulaire, on n'attaque pas habituellement sa primauté, bien qu'à l'occasion on fasse allusion à l'une des deux

théories contradictoires : celle de la pentarchie égalitaire et celle de la translation de la primauté de l'ancienne Rome à la nouvelle. Les *Kainotomies* suffirent au but qu'on se proposait. Les autres prélats byzantins se rangent habituellement à l'avis de leur chef, le patriarche œcuménique, bien que l'empereur réussisse parfois à gagner à ses vues unionistes quelques-uns d'entre eux, qui s'efforcent de diminuer le nombre des divergences pour faciliter l'accord. Quant au clergé inférieur et aux moines, on leur a tellement répété que les Barbares de l'Occident étaient des hérétiques qu'ils en sont pleinement convaincus. Pour eux, l'union ne leur apparaît possible et acceptable que par une capitulation complète des Latins sur toutes les questions controversées. Comment supposer un instant, en effet, que les ancêtres, depuis Photius et Cérulaire, se soient trompés ; qu'ils aient enseigné que le Saint-Esprit procède du Père seul, alors qu'il procéderait, d'après les Latins, à la fois du Père et du Fils ? Le peuple, sur lequel les moines ont une influence prépondérante, ne peut que penser comme ceux qui l'instruisent et le dirigent. Du reste, loin d'éprouver de la sympathie pour les étrangers venus d'Occident ; pour ces Croisés qui ont laissé de bien tristes souvenirs en passant à Constantinople et ailleurs ; pour ceux surtout, qui, en 1204, ont dépouillé la ville de toutes ses richesses sacrées et profanes et ont commis les pires abominations ; pour ces marchands sans entrailles qui s'appellent les Génois et les Vénitiens, qui extorquent sans cesse au basileus de nouveaux privilèges, au grand détriment des gens du pays, les Byzantins ressentent une aversion profonde, une véritable haine, qui n'attend que l'occasion d'exploser. L'occasion se présenta lors des troubles qui accompagnèrent l'avènement d'Andronic I Comnène, en 1182. L'usurpateur et la populace s'entendirent à merveille. L'un prit la couronne, l'autre se jeta sur les Latins, qui étaient, dit-on, au nombre de 60.000, et en fit un massacre épouvantable. « On haïssait les Latins à la fois comme étrangers et comme exploités. La haine de tous était faite des griefs de chacun : du moine grec enragé contre « l'hérésie latine » ; du fonctionnaire qui avait été puni sur les réclamations d'un podestà ; du noble, qui se voyait préférer quelque Italien par les plus riches héritiers ; du marchand, de l'artisan, du gagne-petit, du plébéien comparant leur misère à l'opulence de ces palais étrangers toujours en fête ; du propriétaire, dont l'immeuble avait péri dans les incendies qu'allumaient périodiquement les rixes entre matelots génois et vénitiens¹. » On sait que les représailles, du côté des Latins, furent atroces, d'abord à Thessalonique en 1185, puis à Constantinople, en 1204. De tels événements n'étaient pas faits pour

1. A. RAMBAUD, *Histoire générale de Lavis et Rambaud*, t. II, p. 842-843.

rapprocher les deux races sur le terrain religieux. Aussi les empereurs, malgré leur omnipotence, virent leur politique unioniste échouer devant l'opposition irréductible du clergé, des moines et du peuple.

Cette politique échoua d'autant plus facilement qu'ils répugnèrent toujours à employer loyalement le moyen que réclamaient le haut clergé et les théologiens, à savoir un concile œcuménique où seraient discutés librement les points controversés entre les deux Églises. Cette question du concile œcuménique fut toujours à l'ordre du jour, à chaque nouvelle pourparler. Les basileis ne voulaient pas de concile pour deux raisons : d'abord, parce qu'ils désiraient aller vite ; ensuite, parce que l'issue d'un tel débat échappait à leurs prévisions et leur paraissait fort aléatoire. Ils n'ignoraient pas, en effet, la répugnance des Grecs à l'union, leur esprit de contention et de dispute. Consentir à un concile œcuménique, c'était par avance, consentir à la faillite de leurs projets ; c'était manifester au grand jour l'impossibilité de l'union ; c'était fermer la porte à de nouvelles négociations et rendre le schisme pire qu'auparavant. C'est ce qu'au dire du chroniqueur Georges Phrantzès, Manuel II Paléologue mourant avouait à son fils et successeur Jean VII : « Les Infidèles, lui disait-il, redoutent par-dessus tout notre union avec les chrétiens occidentaux... Lors donc que tu voudras leur inspirer de la terreur, fais-leur entendre que tu vas réunir un concile pour t'entendre avec les Latins. Pense toujours à ce concile, mais garde-toi de le réunir jamais, car les nôtres, à ce que je vois, sont incapables de se plier aux conditions de la paix et de la concorde, tout préoccupés qu'ils sont de ramener les Occidentaux à l'antique union telle qu'elle existait autrefois entre eux et nous ; ce qui est absolument irréalisable. Une telle assemblée n'aurait d'autre résultat que d'augmenter la séparation et de nous laisser à la merci des Infidèles¹. » Aussi, la préférence des empereurs allait à l'emploi d'une simple profession de foi, qu'eux-mêmes et leur clergé souscriraient pour donner satisfaction au pape. C'est la méthode qui fut employée au second concile de Lyon en 1274, où il n'y eut aucun débat, où même les Latins définirent le point principal en litige, celui de la procession du Saint-Esprit, avant l'arrivée de la légation byzantine. Cette méthode avait aussi toute la faveur des papes, qui répugnaient à ce qu'on remit en discussion des vérités déjà définies ou explicitement reçues comme appartenant à la foi, et n'étaient pas sans crainte sur la tournure que prendrait une assemblée où la représentation byzantine serait égale, peut-être même supérieure à la représentation latine, surtout si elle se tenait à Constantinople. C'est pourquoi la proposition du concile œcuménique fut longtemps rejetée par les papes

1. *Chronicum majus*, l. II, P. G., t. CLVI, col. 784-785.

Il fallut le danger pressant de l'empire sur le point de succomber sous les coups des Turcs et les manœuvres schismatiques du concile de Bâle pour décider à la fois l'empereur et le pape à un nouveau concile unioniste, qui se tiendrait non pas à Constantinople, mais dans une ville d'Italie. Mais là encore, si l'on avait écouté l'empereur, il n'y aurait pas eu de débat contradictoire et l'union aurait été conclue par simple acceptation d'une profession de foi. Obligé de céder sur ce point, Jean VII se réserva du moins de limiter et de diriger les controverses, de choisir les protagonistes des Grecs, de leur fermer la bouche devant certaines questions indiscrettes posées par les Latins, de contrebalancer l'influence des prélats hostiles à l'union par la science de certains magistrats laïcs versés dans les questions théologiques. On sait le triste résultat de ces manœuvres, qui permirent ensuite aux adversaires de l'union de jeter le discrédit sur le concile en disant que la liberté de discussion n'avait pas été sauvegardée, et fournirent une excuse aux prélats trop nombreux qui renièrent leur signature.

Le pape et l'empereur : il n'y a qu'eux qui comptent dans ces sortes de négociations. Le pape se figure que si l'empereur le veut, la cause est gagnée, et c'est en quoi il se trompe. On néglige dès lors la préparation psychologique du clergé et de la masse des fidèles pour faire disparaître les préjugés, discuter les questions en litige dans une atmosphère de paix et de bienveillance réciproque, et susciter le désir de l'union. Cette préparation eût été d'autant plus nécessaire que plus fréquents et plus violents avaient été les heurts, plus profonde persévérait l'inimitié entre Grecs et Latins à la suite des premières croisades. Les Occidentaux accusaient les Byzantins d'avoir fait échouer ces expéditions par leur déloyauté et leurs intrigues. Les Byzantins se plaignaient de l'insolence, de la rudesse, des vexations, des visées égoïstes de ces prétendus libérateurs du tombeau du Christ, qui ne cherchaient qu'à se tailler des royaumes tant aux dépens de l'empire chrétien que de celui des Infidèles et violaient leurs engagements les plus sacrés. Qui avait tort, qui avait raison ? Ils avaient tous un peu raison, et tous grandement tort.

Les mesures d'ordre ecclésiastique adoptées par le pape et le haut clergé latin aussi bien dans le royaume latin de Jérusalem au XII^e siècle que dans l'empire latin de Constantinople, n'étaient pas faites pour atténuer l'inimitié et préparer la voie à la concorde. Il est remarquable qu'à cette époque les Latins prirent à l'égard de la discipline et de la liturgie byzantine la mentalité des Grecs du XI^e siècle à l'égard de tout ce qui était latin. Au lieu de la tolérance d'autrefois, on visa à réduire les Grecs à la norme latine. On décréta la supériorité du rite latin sur le rite byzantin. Une scolastique tâtilonne, ignorante des vénérables traditions des liturgies orientales et des usages disciplinaires qu'on avait laissé librement se développer dans les siècles passés, voulut

tout reviser, tout modifier à la loupe de nouvelles théories sacramentaires écloses dans les Universités d'Occident et n'intéressant nullement la substance du dogme. Cette ignorance de l'antiquité chrétienne tant latine que grecque fit commettre bien des bévues, poussa à des exigences outrancières qui ne pouvaient que blesser profondément les susceptibilités des Orientaux et compromettre l'œuvre de la réunion. On rétablit partout la hiérarchie latine, même sur les grands sièges patriarcaux d'Orient. La hiérarchie grecque, là où elle fut tolérée, fut subordonnée aux évêques latins dans les pays conquis par les Occidentaux. Après la prise de Constantinople, en 1204, non seulement on supprima pratiquement la hiérarchie grecque, mais l'empereur latin et ses barons s'emparèrent des évêchés et de tous les biens ecclésiastiques et monastiques de l'Église byzantine, réduisant à la portion congrue le nouveau clergé latin lui-même. Le pape eut beau fulminer les excommunications contre les laïciseurs, quelquefois même contre certains prélats latins. Ses interventions en faveur des spoliés n'eurent pas grande efficacité. Ses légats eux-mêmes manquèrent souvent de tact et de mesure. Si le cardinal Benoît de Sainte-Suzanne se montra partisan des mesures pacifiques et alla même jusqu'à faire cette déclaration d'un opportunisme hardi pour l'époque : « Je crois que la diversité des coutumes ecclésiastiques ne peut faire aucun tort aux Églises qui ont pris racine dans une croyance unique et que, par elle-même, elle ne saurait constituer un schisme », son successeur, l'Espagnol Pélage d'Albano, vint en Roumanie avec les dispositions d'un inquisiteur farouche. Il voulut obliger par la force le clergé et les moines byzantins à reconnaître publiquement la primauté du pape. Les mesures de rigueur auxquelles il eut recours créèrent de sérieux embarras au gouvernement d'Henri de Flandre, qui dut intervenir en faveur des persécutés. Finalement, il dut se résigner à n'obtenir pour le pape que l'acclamation qui était de règle pour les empereurs byzantins à la fin des offices liturgiques : *Longue vie au seigneur Innocent, pape de l'ancienne Rome !* Innocent III lui-même, tout en réprouvant les excès commis en 1204, visait à une latinisation modérée de l'Orient, obtenue par l'emploi de la persuasion et de la douceur. N'avait-il pas écrit à l'empereur Baudouin, dès le début de l'occupation : « L'empire est passé des Grecs aux Latins ; il faut aussi que les rites soient changés. Il importe qu'Ephraïm, revenu au pays de Juda, se nourrisse avec les azymes de la sincérité et de la vérité, après s'être débarrassé de l'ancien ferment. » Ses instructions au patriarche latin de Constantinople, Morosini, tendaient au même but. Interrogé, en 1206, pour savoir si l'on devait permettre aux Grecs de célébrer les offices religieux selon leur rite, ou s'il fallait les contraindre à pratiquer les usages latins, il répondit qu'on devait les laisser libres de suivre les formes byzantines, si l'on ne pouvait les amener au rite latin,

« au moins jusqu'au moment où l'autorité romaine prendrait sur ce point une décision ». S'il ne veut pas qu'on réordonne selon le rite latin les prélats ordonnés selon le rite byzantin — on est étonné que des évêques latins aient hésité sur cette question — il oblige à l'ordination latine ceux des Grecs qui seront désormais promus à l'épiscopat, après avoir reconnu l'obédience de l'Église romaine. On se montra sans doute plus tard plus accommodant. Aux conciles unionistes de Lyon et de Florence, il fut entendu que les Grecs conserveraient leurs rites et leurs usages. Mais ces déclarations générales ne supprimèrent pas les privilèges du rite latin là où dominait une autorité latine. Elles n'empêchèrent pas des inquisitions inopportunes et des exigences non justifiées sur des points de détail, telles celles des successeurs de Grégoire X après le concile de Lyon, spécialement pour ce qui regarde l'addition du *Filioque* au symbole.

Il n'est pas étonnant qu'avec de pareilles méthodes et de semblables procédés on ait abouti à un résultat tout opposé à celui que l'on recherchait. Non seulement l'union ne se fit pas, mais, comme le remarquèrent plusieurs auteurs tant du côté latin que du côté grec, la conséquence finale de ces tentatives d'union fut d'élargir le fossé de la séparation. Ces tentatives, en effet, eurent pour effet d'attiser la polémique antilatine, de multiplier le nombre des griefs et des divergences et d'entretenir l'esprit d'animosité et d'aversion réciproques.

N'exagérons rien cependant. Ces essais de rapprochement produisaient aussi quelques bons résultats. Si, d'un côté, ils fournirent à la polémique un nouvel aliment et firent trouver de nouveaux sujets de discorde, de l'autre, ils aboutirent à en diminuer le nombre et à modérer le ton des controverses. A Byzance, en effet, il y eut toujours, pour ce qui regarde les relations avec les Latins, deux tendances opposées. A côté du parti des intransigeants et des irréductibles, apparaît la petite faction des théologiens attentifs à la politique impériale. Si les Orthodoxes purs poussaient les hauts cris, chaque fois qu'il était question d'union, les *Latinophrones* s'appliquaient à montrer que peu de chose, au fond, séparait les deux Églises et qu'on pouvait arriver à une entente, moyennant quelques concessions réciproques. Il y eut même une catégorie de *Latinophrones* qui poussèrent plus loin l'esprit d'accommodement et soutinrent franchement les thèses latines et catholiques. S'ils ne furent pas très nombreux, ce furent presque tous des hommes remarquables par leur science et leur vertu. C'est ainsi que déjà, sur la fin du xi^e siècle, les Latins trouvèrent un défenseur en la personne de Théophylacte, dont nous avons cité plus haut les paroles¹. Sans doute, il n'alla pas jusqu'à se rallier au pape, mais il fit le procès des polémistes haineux et

1. P. 243-246.

outranciers qui s'attachaient aux petites divergences relevées par les disciples de Cérulaire. Au siècle suivant, Nicéas de Maronée, archevêque de Thessalonique, et le philosophe Théorianos se font les collaborateurs de la politique unioniste de Manuel Comnène sur le terrain de la théologie. Nicéas reconnaît explicitement le dogme catholique de la procession du Saint-Esprit, mais demande aux Latins de sacrifier l'addition du *Filioque* au symbole. Au xiii^e siècle, le nombre des théologiens unionistes augmente. Le savant moine Nicéphore Blémmidès entre dans les vues de Théodore II Lascaris et de Michel Paléologue, et prépare l'union de Lyon, que le patriarche Jean Veccos et ses dévoués collaborateurs Georges le Métochite et Constantin Méliniotès défendent jusqu'à la mort. Le xiv^e siècle voit la théologie latine mise à la portée des Byzantins par les traductions augustinienne et thomiste de Maxime Planude et des deux Cydonès, Démétrius et Prochore, par les écrits originaux du même Démétrius Cydonès et de son disciple Manuel Calécas, sans parler d'autres traductions grecques d'œuvres latines faites par des missionnaires. En même temps, commence en Italie le mouvement de la Renaissance, qui a pour effet de dissiper bien des préjugés occidentaux sur le compte des Grecs et de rapprocher entre eux les esprits supérieurs dans les deux camps. Ce mouvement s'accroît dans la première moitié du xv^e siècle avec des hommes tels que Georges Scholarios, Bessarion, Georges de Trébizonde. De tout cela il résulte une connaissance mutuelle plus sérieuse, qui engendre l'estime et atteint le schisme dans l'une de ses causes les plus profondes. Ajoutons que les unionistes byzantins, mieux que nos théologiens scolastiques, expliquèrent la doctrine trinitaire des Pères grecs et, en particulier, du dernier de tous, saint Jean Damascène, et montrèrent leur accord foncier avec les Pères latins sur la question de la procession du Saint-Esprit.

II. Coup d'œil sur les principales tentatives d'union à partir du XII^e siècle. Les conciles unionistes de Lyon et de Florence.

Les événements qui suivirent la prise de Jérusalem et la conquête de la Palestine par les Croisés eurent vite fait d'anéantir les espoirs d'union religieuse caressés par le pape Urbain II. Le geste d'Alexis Comnène, obligeant le patriarche œcuménique à replacer le nom du pape dans les diptyques de Sainte-Sophie n'eut pas de résultat durable et ne pouvait guère en avoir, vu les conditions posées par le synode des prélats byzantins pour le rétablissement de la communion ecclésiastique. On avait donné au

pape un délai de dix-huit mois pour réaliser ces conditions. Une fois le délai passé, il est plus que probable qu'on en revint au *statu quo*, c'est-à-dire à la rupture de toute relation. Mais Alexis Comnène avait l'œil sur tout ce qui se passait en Italie. Lorsqu'il apprit que le successeur d'Urbain II, Pascal II (1099-1118), avait été contraint par la force de couronner empereur Henri V d'Allemagne et que les Romains esquissaient une réaction contre cet acte de violence (1111), il leur dépêcha des ambassadeurs pour leur offrir son appui, s'ils consentaient à le reconnaître pour leur empereur. Le pape ne refusa point ces ouvertures. Il écrivit au basileus pour le remercier et le prier de se rendre à Rome. Mis ainsi en demeure, le basileus, qui ne s'attendait pas sans doute à être pris au mot, s'excusa en prétextant une maladie ; mais il n'eut garde de rompre les ponts et manifesta ses désirs unionistes. Dans une lettre écrite vers la fin de 1112, le pape le remercia de ces bonnes dispositions, mais il déclara sans détour que l'union religieuse n'était possible que si le patriarche byzantin reconnaissait la primauté romaine et restituait au Saint-Siège la juridiction sur les provinces grecques qui lui avaient été soumises autrefois. Pascal II, par ailleurs, acceptait l'idée d'un concile œcuménique pour régler tous les différends.

Si le clergé byzantin eut vent de ces propositions, ce que nous ignorons, on peut deviner sa réaction spontanée par ce qui se produisit l'année suivante, lors du passage à Constantinople de l'archevêque de Milan, Pierre Grossolano, revenant de Terre-Sainte. Ce prélat entama des discussions avec les théologiens byzantins sur les deux questions de la procession du Saint-Esprit et des azymes. C'en fut assez pour rallumer en Orient le feu de la polémique antilatine. Une nuée de théologiens se leva aussitôt pour défendre l'orthodoxie et protéger l'autonomie byzantine, et il plut de toute part des traités contre le *Filioque* et les azymes. C'est alors que le moine exégète Euthyme Zigabène produisit sa *Panoplie dogmatique*, dont un titre entier est réservé aux erreurs latines. Cela ne présageait rien de bon pour l'union durant ce XII^e siècle qui allait être le siècle par excellence de la croisade.

Ce ne fut malheureusement pas pour s'aimer que Grecs et Latins eurent des rapports plus fréquents et apprirent à se connaître de plus près. Les successeurs d'Alexis, Jean et Manuel Comnène, n'en continuèrent pas moins les pourparlers politico-religieux avec les papes. Ces empereurs caressaient encore le rêve de reconquérir l'Italie et de se faire couronner par le pape. Manuel Comnène surtout donna dans cette utopie. Pendant tout son règne, il se montra latinophile, confia à des Latins les premières charges de l'empire et en 1166 fit auprès du pape Alexandre III une démarche décisive. Le sébaste Jourdain, fils du prince Robert de Capoue, vint proposer au pape, de la

part de l'empereur, la réunion des Églises. En échange, Manuel demandait à Alexandre III la couronne impériale et le rétablissement de l'unité de l'empire. Il s'engageait à l'aider financièrement pour vaincre la résistance des opposants au grandiose projet. Le pape, qui avait alors besoin d'un allié, prit l'offre en considération. Les cardinaux Ubald d'Ostie et Jean des Saints-Jean et Paul se rendirent à Constantinople pour négocier. Le projet échoua, à la suite de joutes théologiques sur les points controversés, auxquelles l'empereur lui-même ne dédaigna pas de participer, et surtout, sans doute, parce que le basileus n'accepta pas la condition posée par le pape, qui demandait à Manuel de fixer sa résidence à Rome. Nouvelles négociations unionistes vers 1170. Elles se heurtèrent à l'opposition irréductible du patriarche Michel III d'Anchialos¹.

La prise de Constantinople par les Croisés de 1204 et la constitution d'un empire latin sur les rives du Bosphore auraient dû, semble-t-il, mettre fin aux négociations unionistes. Il en eût été ainsi, si les empereurs byzantins, dépossédés de leur capitale, avaient tenu compte des véritables sentiments de leurs sujets clercs et laïques à l'égard des vainqueurs détestés. Mais les intérêts de leur politique leur commandèrent une conduite tout opposée, et les pourparlers en vue de l'union furent presque ininterrompus, tout le temps que dura l'empire latin.

Les premières tentatives des légats du pape et du clergé latin de Constantinople pour amener les Grecs à reconnaître l'obédience du Saint-Siège échouèrent complètement, et il ne faut pas trop s'en étonner, vu les moyens qu'on employa et dont nous avons déjà dit un mot. Le patriarche Jean Camatéros († 1206), qui avait pris la fuite à l'arrivée des Croisés, avait déjà nié explicitement la primauté de saint Pierre et celle du pape dans une lettre adressée à Innocent III, en se référant à la théorie de la pentarchie. Les deux frères Jean et Nicolas Méसारités firent de même dans les conférences a qui eurent lieu à Constantinople en 1206 en présence de Thomas Morosini, patriarche latin, et du cardinal Benoît de Sainte-Suzanne, légat pontifical. Nicolas servit aux Latins les arguments de Photius contre la primauté romaine consignés dans l'opuscule *A l'adresse de ceux qui disent que Rome est le premier siège*². Le même récidiva sur le même sujet en septembre 1213 et s'en prit, de plus, à l'addition du *Filioque* et à la doctrine qu'il exprime³.

1. Cf. CHALANDON, *Jean II Comnène (1118-1143) et Manuel Comnène (1143-1180)*, Paris, 1912, p. 161-164, 564-568.

2. Voir plus haut, p. 136-137.

3. Cf. A. HEISENBERG, *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion*, Munich, 1923 ; R. JANIN, *Au lendemain de la conquête de Constantinople*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXXII (1933), p. 5-21, 195-202 ; M. JUGIE, *Theologia Orientalium*, t. IV, p. 342-346, 387-390.

De la primauté du pape il ne fut pas directement question dans les entrevues qui eurent lieu à Nicée en 1232 et à Nymphée en 1234 entre les théologiens grecs et les envoyés de Rome ; mais on se disputa sur la procession du Saint-Esprit et sur les azymes. Les Grecs allèrent jusqu'à nier la validité de la consécration sur le pain fermenté, ce dont ils parurent se repentir aussitôt après¹.

C'est à la même époque — aux environs de 1232 — que prit naissance une nouvelle querelle : celle qui a trait au sort des âmes avant le jugement dernier et spécialement au purgatoire et à la béatitude des saints. Un des légats du pape en route pour Nicée, le Frère Mineur Barthélémy, s'arrêta au couvent grec de Cazoules, près d'Otrante, où l'évêque de Corfou, Georges Bardanès, dépêché par le despote d'Épire et de Thessalonique, Michel Comnène, auprès de l'empereur allemand Frédéric II, avait dû faire halte pour cause de maladie. Entre le moine latin et le prêtre grec la discussion s'engagea sur le sort des âmes après la mort. Frère Barthélémy parla à son interlocuteur du feu du purgatoire et de la doctrine catholique du jugement particulier. Le Grec, partisan du délai des rétributions d'outre-tombe, se montra fort scandalisé. Il prit en mauvaise part et comprit de travers ce que lui dit le Franciscain sur l'existence d'un feu purificateur des âmes. C'en fut assez pour que bientôt les Grecs accusassent les Latins d'origénisme et pour que les Latins reprochassent aux Grecs de retarder la béatitude des âmes saintes jusqu'au jugement dernier². De nouveaux différends allaient ainsi surgir au hasard des rencontres entre théologiens des deux Églises.

Après une brouille momentanée, occasionnée par l'alliance de Jean Vatatzès avec l'empereur allemand Frédéric II, les tractations unionistes reprirent d'abord entre le pape Innocent IV et Jean Vatatzès ; puis, après la mort presque simultanée de l'un et de l'autre (1254), avec leurs successeurs, c'est-à-dire avec Alexandre IV (1254-1261) et Théodore II Lascaris (1254-1259). Les concessions de part et d'autre allèrent fort loin. Théodore promettait au pape de faire reconnaître par l'Église byzantine sa primauté d'honneur et de juridiction en matière doctrinale et disciplinaire s'affirmant par le droit de recevoir des appels et par l'inscription de son nom dans les diptyques de la Grande Église. De son côté, Alexandre IV devait user de toute son autorité pour faire restituer à l'empereur byzantin sa capitale. Au concile unioniste qui devait se tenir, on n'imposerait pas aux

1. Cf. G. GOLUBOVITCH, *Relatio apocrisiarorum Gregori IX de gestis Nicææ in Bithynia et Nymphææ in Lydia* (1234), 23, dans l'*Archivium franciscanum historicum*, t. XII (1919), p. 455. Les Grecs arrachèrent, en effet, de force aux Franciscains l'original de la pièce où était consignée leur réponse sur la procession du Saint-Esprit et les azymes. Mais les Latins en avaient déjà fait une traduction, qu'ils réussirent à garder et qui nous est parvenue.

2. Cf. *Theologia Orientalium*, t. IV, p. 36-38.

Grecs l'addition du mot *Filioque* au symbole, pourvu qu'ils acceptassent la doctrine signifiée par cette addition. Le patriarche grec de Constantinople serait reconnu à côté du patriarcat latin, qui continuerait de subsister. Ce beau projet pourtant n'aboutit pas : « La raison dernière de l'échec final reste cachée à l'historien, mais on soupçonne aisément qu'il faille le rattacher à un excès de méfiance. Les Grecs demandaient que fût réparé le tort à eux causé par la chrétienté occidentale ; le pape le promettait, mais d'après un programme dont il n'était pas libre d'accommoder l'ordre au gré des solliciteurs. Sans doute, ceux-ci s'étonnèrent-ils des ménagements pris envers Baudouin, qui, à leurs yeux, n'était qu'un intrus, alors que le Saint-Siège déposait et excommuniait impitoyablement ses ennemis personnels¹. » Et puis, les lettres pontificales mettaient en relief d'une manière un peu trop hautaine et humiliante pour les Grecs les droits supérieurs de la primauté romaine : ce qui provoqua de la part du patriarche Arsène Autorianos une réplique où l'idée même de la primauté romaine se trouve remise en question².

Là où avaient échoué le pape Alexandre IV et Théodore II Lascaris, Grégoire X et Michel Paléologue parurent d'abord avoir réussi, au second concile de Lyon en 1274. Redevenu maître de Constantinople en 1261, mais sentant combien précaire pouvait être son succès s'il ne mettait le pape de son côté, l'empereur Michel engagea sans retard des pourparlers avec Rome. Ces pourparlers furent longs et pénibles, traversés d'incidents fâcheux, d'événements politiques qui changeaient sans cesse la situation respective des négociateurs et faisaient apparaître au grand jour la duplicité et les calculs intéressés du basileus. Ils se poursuivirent sous les pontificats d'Urbain IV (1261-1264), de Clément IV (1265-1268), durant les trois ans d'interrègne qui suivirent la mort de ce dernier pontife et aboutirent enfin à un accord sous le pontificat de Grégoire X (1271-1276). Mais la manière dont il fut réalisé, vouait cet accord à un échec certain. Uniquement inspiré par la politique du côté byzantin, conclu sans préparation psychologique, sans discussion théologique sur les points en litige, dans un concile qu'on voulait être œcuménique et où la représentation orientale fut presque nulle — deux évêques grecs seulement furent présents — il ne pouvait être durable. L'union se fit par l'acceptation d'une simple profession de foi, dont l'article principal, celui qui regarde la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils, objet de tant de controverses et de

1. V. LAURENT, *Le pape Alexandre IV (1254-1261) et l'empire de Nicée*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXXIV, p. 26-55 ; cf. p. 52.

2. Arsène compare le pape de Rome et le patriarche de Constantinople aux apôtres Pierre et Jean montant au temple sur le pied d'égalité, après la guérison du boiteux, ayant au milieu d'eux leur père et maître commun, le Christ, qui n'a établi entre ses apôtres aucune supériorité.

si subtiles spéculations, fut défini avant même l'arrivée des représentants de l'Église byzantine, porteurs d'une liasse de signatures, qui n'étaient qu'un trompe-l'œil et dont on est en droit de suspecter non seulement la sincérité, mais même l'authenticité.

A peine signée, l'union fut, du reste, compromise par les exigences intempestives des successeurs de Grégoire X, dont le règne éphémère — il n'arrive pas au total de dix ans (1276-1285) pour cinq pontificats — ne favorisa nullement l'unité de vues. Leur excuse se trouve dans l'ignorance où ils étaient des véritables dispositions des Grecs à l'égard de l'union et des conditions auxquelles ils l'auraient acceptée. « Ils ne soupçonnaient pas jusqu'où allait leur hostilité contre les Latins, leur fierté nationale, leur attachement à la moindre de leur tradition. Ils se fièrent à la parole du Paléologue, qui affirmait tenir toute l'affaire entre ses mains, et quand il s'excusa sur son impuissance, ils conclurent à sa duplicité. Ils ne virent point que les blessures faites par un schisme deux fois séculaire réclamaient, pour guérir, plus de douceur que de sévérité et, en usant de toute la rigueur de leur droit, ils provoquèrent des froissements on ne peut plus regrettables, tandis que Michel, de son côté, rendait l'union odieuse par la violence de ses répressions. Sans cette attitude exigeante du Saint-Siège et sans cette cruauté du basileus, l'union eût-elle réussi ? La chose est bien douteuse. L'union venait trop tard ou trop tôt : trop tard, car les croisades avaient exaspéré l'hostilité réciproque des Latins et des Grecs ; trop tôt, car le temps n'avait pas encore affaibli les ressentiments qui en étaient résultés. Il manquait à l'union une atmosphère morale pour la recevoir et l'assurer. Elle était et restait une union officielle et de commande à laquelle la nation n'avait point part. Elle revêtait, par suite, un caractère factice et faux, sur lequel les historiens grecs ont insisté et que les religieux latins de Péra ne se faisaient pas faute de dénoncer au Saint-Siège, sans autre résultat que d'augmenter sa méfiance et d'accroître ses exigences. Avant de proclamer l'union, il fallait la faire, la faire par le rapprochement intellectuel et moral des deux mondes. A coudre au vieux vêtement du schisme le manteau neuf de l'union, on obtint l'effet marqué par l'Évangile : les deux pièces ne purent tenir ensemble et la déchirure se fit plus grande¹. »

En effet, Michel Paléologue, une fois disparu (1282), la réaction antiunioniste se déclencha avec une violence extrême. Le patriarche unioniste Jean Veccos, fut chassé, déposé et bientôt emprisonné avec les principaux défenseurs de l'union. Le basileus défunt fut privé de la sépulture religieuse. Les lieux du culte et

1. V. GRUMEL, article : *Le II^e concile de Lyon et la réunion de l'Église grecque*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IX, col. 1409.

les personnes furent soumises à la réconciliation rituelle. On jeta à la voirie le chrême de Veccos et le vase qui le contenait fut rendu aux usages profanes. On alla jusqu'à profaner la sainte Réserve consacrée par les Unionistes. Le successeur de Michel Paléologue, Andronic II (1282-1328), se mit à la tête du mouvement antilatin et à toutes les avances des papes répondit ou par le silence ou par un refus catégorique. Bientôt, la cour romaine, surtout après son installation en Avignon, ne songea qu'à favoriser la reprise de Constantinople par les Latins. En 1307, le pape Clément V lançait l'excommunication contre le basileus. Celui-ci persévéra dans son intransigeance jusqu'au jour où le danger devint pour lui tout à fait pressant, c'est-à-dire jusqu'en 1323. A partir de cette date, les négociations entre le pape et l'empereur reprirent de plus belle et se poursuivirent durant tout le xiv^e siècle. C'est alors surtout qu'on assista à la joute entre les deux diplomaties, l'empereur promettant de procurer l'union des Églises, une fois que l'Occident l'aurait aidé à se débarrasser des Turcs ; le pape mettant comme condition au secours demandé le retour préalable de l'Église byzantine à l'obédience romaine. En 1369, l'empereur Jean V Paléologue fit le geste désiré. Il se rendit à Rome et adhéra publiquement à l'Église catholique par la récitation d'une profession de foi. Malheureusement il ne fut suivi par personne. Les prélats et les théologiens byzantins étaient alors partagés en deux camps et discutaient âprement sur la nature de la lumière du Thabor¹, pendant que la polémique antilatinne continuait sans répit, alimentée par de nouveaux griefs. C'est en effet dans le courant du xiv^e siècle qu'on commence à agiter la question de l'épiclèse et que certains mettent en doute la validité du baptême conféré par simple infusion, au lieu de l'immersion totale. On reproche aussi aux Latins, dès le début du xv^e siècle, de ne plus confirmer et baptiser les petits enfants aussitôt après le baptême et de supprimer le calice aux laïques. On attaque les indulgences et, pendant que certains Latinophrones s'éprennent d'admiration pour saint Thomas d'Aquin, traduit en grec par les deux frères Cydonès, Démétrius et Prochore, d'autres criblent de leurs traits la scolastique occidentale. Ils n'y voient qu'une fausse sagesse, par laquelle on dénature le véritable sens des dogmes divins. Voici, par exemple, en quels termes Syméon, archevêque de Thessalonique († 1429), apostrophe les Latins :

« Vous chicanerez et vous brandirez des syllogismes. Et moi je montrerai que, par une fausse interprétation, vous changez

1. Il s'agissait de savoir si la lumière qui enveloppa Notre-Seigneur sur le Thabor, au jour de sa transfiguration, était un phénomène créé et passager, ou bien l'éclat éternel et incréé de la nature divine et *réellement distinct* de cette nature. C'est la question du palamisme, du nom du moine hésychaste Grégoire Palamas, qui devint dans la suite archevêque de Thessalonique.

le sens de la Sainte Écriture et des Pères, et que vous êtes les disciples non des Pères mais des païens. Moi aussi, si je le voulais, j'aurais contre vos raisonnements sophistiques des syllogismes meilleurs que les vôtres. Je n'en veux pas : c'est aux Pères et à leurs écrits que je demanderai mes preuves. Vous m'opposez Aristote et Platon, ou bien vos récents docteurs : en face d'eux je placerai les pêcheurs de Galilée avec leur parole franche, leur sagesse vraie et leur apparente folie... Je rendrai folle votre sagesse en vous disant : « Évitez les questions oiseuses ; si quelqu'un vous annonce un évangile autre que celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème ! » Vous vous en irez confondus et je me glorifierai de la gloire de mes pères, car la croix n'a pas encore été privée de sa force, bien que sa prédication semble folie à quelques-uns¹. »

Pendant le péril turc s'aggravait de plus en plus. A la fin du xiv^e siècle, ce qui restait de l'empire byzantin se trouvait dans une situation désespérée. De 1392 à 1399, Constantinople fut bloquée presque sans interruption par les troupes du sultan Bayézid, qui en 1396 infligea aux Hongrois et aux Français la sanglante défaite de Nicopolis. C'en était fait de la capitale, sans les exploits de la petite armée de braves commandée par le maréchal Boucicaut, que le roi de France Charles VI avait envoyée à son secours et qui réussit pour un instant à la dégager de l'étreinte. L'empereur Manuel Paléologue profita de ce moment de répit pour aller demander du secours en Europe. Venise, Padoue, Pavie, Paris, Londres, puis de nouveau Paris lui firent un accueil pompeux et sympathique ; mais d'appui concret il n'en trouva guère en dehors de vagues promesses, malgré les exhortations du pape Boniface IX qui, par un Bref du 1^{er} avril 1398, avait fait prêcher la croisade dans toute la chrétienté, accordant des indulgences à tous ceux qui prendraient les armes en faveur des Grecs ou viendraient à leur secours par des aumônes. L'année suivante, il avait renouvelé ses pressants appels auprès des fidèles, sans que l'empereur des Grecs eût esquissé le moindre geste en faveur de la réunion des Églises. Devant le danger qui menaçait la chrétienté, le pape avait renoncé aux exigences habituelles de la diplomatie pontificale et n'avait vu dans les Grecs que des frères séparés, qu'il s'agissait d'arracher à la domination des Infidèles². L'heure,

1. *Dialogue contre les hérésies*, P. G., t. CLV, col. 140. Voir d'autres sorties de même ton contre la scolastique latine dans l'étude du P. M. VILLER, *La question de l'union des Églises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XVII et t. XVIII : tirage à part, p. [61], en note.

2. Le pape commençait sa lettre par ces paroles : « Nuper ex corde compassi illustri principi Emmanuelli Palaeologo, imperatori constantinopolitano ejusque subditis, qui etsi non in plena obedientia et devotione nostra ac sinceritate fidei et unitate sanctae romanae Ecclesiae persistent, invocant tamen salutiferum Christi nomen. » (BARONIUS, *Annales*, ad an. 1398.)

du reste, eût été bien mal choisie pour tenter de mettre fin au schisme byzantin, alors qu'on était en plein schisme d'Occident. Quant au basileus Manuel, il était profondément hostile à toute union religieuse avec les Latins. Il en donna la preuve, lors de son séjour à Paris. Un docteur de Sorbonne lui ayant présenté une courte dissertation sur la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils, il réfuta cet écrit dans un long ouvrage encore inédit, qui ne compte pas moins de cent cinquante-sept chapitres. Il y attaque aussi la primauté romaine, ce qui, vraiment, n'était ni opportun ni délicat. Il se serait sans doute attardé plus longtemps à Paris, en parcourant tout le cycle de la polémique antilatine, si le 1^{er} novembre 1402, ne lui était parvenue, trois mois et demi après l'événement, l'heureuse nouvelle de la défaite de Bayézid à Angora par le khan des Mongols, Timour-Lenk (20 juillet 1402). Ce coup allait assurer à la vieille Byzance encore cinquante ans d'une existence angoissée.

D'ultimes efforts allaient être tentés dans cette première moitié du xv^e siècle pour terminer enfin la brouille séculaire entre Grecs et Latins sur le terrain religieux. L'aversion réciproque était moins aiguë alors qu'à l'époque du concile de Lyon. Durant le xiv^e siècle, on avait fait des progrès sensibles dans la connaissance réciproque et bien des préjugés avaient été dissipés. Les Byzantins avaient enfin découvert par des traductions le grand docteur latin saint Augustin, les opuscules de saint Anselme, les *Sommes* de saint Thomas d'Aquin, et ils s'étaient aperçus, selon la remarque de Démétrius Cydonès, que ces barbares d'Occident n'étaient pas seulement des bateliers et des marchands. L'empereur Jean Cantacuzène s'était extasié à la lecture des premiers chapitres de la *Somme contre les Gentils*, présentés dans le grec impeccable de Cydonès, et c'est sur son ordre que fut continuée la traduction des chefs-d'œuvre de l'Ange de l'École. En même temps, avait commencé en Italie le grand mouvement de la Renaissance et l'engouement pour l'antiquité classique. On apprenait le grec avec fureur, le grec trop longtemps inconnu et délaissé dans les Universités de l'Occident. A la compréhension mutuelle, à l'entente sur le terrain dogmatique avait travaillé, depuis le patriarche Jean Veccos, qui avait magistralement ouvert la voie, un petit groupe de théologiens latinophones, préoccupés de mettre en lumière la véritable pensée des Pères grecs sur les processions divines. Ils avaient dissipé les équivoques et montré les nuances d'expression qui séparaient les Orientaux des Occidentaux dans la formulation du dogme de la procession du Saint-Esprit, considéré toujours comme le grand obstacle à l'union. Des deux côtés existait une élite capable de s'élever au-dessus des préjugés séculaires et des mesquineries de la polémique, pour retrouver, dans l'examen impartial des monuments de l'antique tradition, la véritable doctrine des Pères grecs et latins.

Mais pour aboutir à l'union, cet examen devait être fait en une assemblée œcuménique qui réunirait les prélats des deux Églises. C'était là le point difficile à obtenir tant du côté du pape que du côté du basileus. Le Saint-Siège répugnait à ce qu'on remit en question, dans des débats contradictoires, ce qui avait été définitivement fixé pour les membres de l'Église catholique. De discussions doctrinales le basileus voulait encore moins, comme nous l'avons déjà noté, lui qui connaissait bien l'hostilité foncière de la majorité de son clergé à l'égard de l'union et son esprit de contention. Tant que vécut l'empereur Manuel Paléologue, dont nous avons cité plus haut le conseil donné à son fils et successeur¹, il n'y avait aucun espoir de voir aboutir le projet de concile. Le danger immédiat qui menaçait Constantinople ayant été écarté pour quelque temps par la défaite de Bayézid à Angora, Manuel s'abstint de toute démarche unioniste jusqu'au jour où le péril reparut. On le vit alors dépêcher au concile de Constance, qui touchait à sa fin (1418), une nombreuse ambassade ne comprenant pas moins de dix-neuf archevêques ou évêques, sans parler d'une longue suite de magistrats et de dignitaires de toute sorte. Mais des pourparlers qui suivirent et sur lesquels nous sommes mal renseignés rien de pratique ne sortit. Les négociations pourtant se poursuivirent jusqu'à la mort de l'empereur (1425). Le pape Martin V ne pouvait se faire à l'idée d'un concile où les Grecs auraient toute liberté de discussion sur les points controversés et qui se tiendrait à Constantinople.

Son successeur Eugène IV (1431-1447) fut plus audacieux. Il accepta le principe du concile unioniste tant réclamé par les Grecs et ne recula pas même devant la perspective de le voir se réunir dans la capitale byzantine. Il fut poussé à cette décision par les menées schismatiques du concile de Bâle, ouvert dès la fin de 1431, et qui se mêla de nouer des négociations séparées avec les Byzantins. Le pape arriva heureusement à attirer ceux-ci de son côté. Après bien des pourparlers, ils consentirent à se rendre en Italie dans la ville choisie par le pape, une fois constatée l'impossibilité de tenir l'assemblée à Constantinople. Ils y vinrent en nombre respectable : plus de trente prélats et hauts dignitaires ecclésiastiques avec le patriarche Joseph II, qui devait mourir avant la fin des débats, après avoir adhéré par écrit à l'union. L'élément latin n'avait jamais été aussi considérable dans aucun des sept premiers conciles œcuméniques. L'empereur Jean VII Paléologue y vint aussi avec une nombreuse suite de laïcs, parmi lesquels on distinguait d'éminents philosophes et théologiens, tels les trois Georges : Pléthon, Scholarios et Amiroutzès, appelés à prêter main-forte aux ecclésiastiques dans les discussions et

1. Voir plus haut, p. 251.

souvent mieux renseignés qu'eux sur les questions controversées entre Grecs et Latins.

Le lieu de la réunion fut d'abord la ville de Ferrare où, dès le 1^{er} janvier 1438, le pape avait transféré le concile de Bâle. Les Grecs n'y furent rendus qu'au début de mars, après avoir débarqué à Venise, le 8 février. Ils ne se pressèrent pas d'entamer les discussions. Voulant faire l'union avec tous les Latins et pas seulement avec une partie d'entre eux, ils attendaient l'arrivée, sans cesse annoncée et toujours ajournée, des Pères de Bâle. Ceux-ci ayant fait schisme avec le pape — exemple lamentable donné aux Grecs par la latinité, au moment même où l'on allait traiter de la réunion des Églises — force fut bien de commencer sans eux. On se mit donc à l'œuvre après les fêtes pascales, après avoir déterminé les questions à débattre. Au cours des siècles, nous l'avons vu, les polémistes avaient augmenté à plaisir le nombre des divergences entre les deux Églises. Très sagement, à Ferrare, on les limita à quatre, à savoir la procession du Saint-Esprit, les azymes, le Purgatoire et la primauté romaine. A vrai dire, chacune des trois premières questions fut dédoublée. A propos de la procession du Saint-Esprit, question essentiellement dogmatique, on traita aussi séparément de l'addition du mot *Filioque* au symbole, affaire proprement disciplinaire et liturgique. A la question des azymes se joignit celle de la forme de l'Eucharistie et de l'épiclese, dont cependant on ne dit mot dans la rédaction finale du décret d'union, les Grecs ayant fini par donner sur ce point tout apaisement aux Latins dans une déclaration publique, le 5 juillet 1439. Par ailleurs, en discutant sur le Purgatoire, on fut amené à se prononcer sur l'état des âmes séparées avant le jugement dernier et la résurrection, donc non seulement sur l'existence d'un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer, mais aussi sur l'époque des rétributions d'outre-tombe et sur leur nature, spécialement sur la béatitude des âmes saintes.

C'est justement par ces questions intéressantes les fins dernières qu'à la demande des Grecs on commença, au début de juin. Dès la première rencontre, il apparut qu'on s'entendait sur ce qui constituait le fond du dogme du Purgatoire, à savoir l'existence d'une catégorie d'âmes intermédiaires entre les élus et les damnés et condamnées à subir un châtement pour des fautes non suffisamment expiées ici-bas, âmes que les vivants peuvent soulager et délivrer par leurs suffrages et leurs bonnes œuvres. Il eût été prudent de s'en tenir là et de ne pas pousser plus loin la discussion. Mais depuis plus de deux siècles les Grecs attaquaient les Latins sur le feu du Purgatoire, question secondaire et jamais définie. Comment éviter de rompre une lance sur ce point ? De part et d'autre on exhiba des témoignages positifs et des arguments de raison. Au cours de la discussion Marc d'Éphèse fit preuve d'un esprit de contention mal dissimulé. Chose plus grave, comme

les Grecs ne s'étaient jamais entendus entre eux sur l'époque des rétributions d'outre-tombe et que Marc d'Éphèse, en particulier, était partisan du délai jusqu'au jugement dernier, ils parurent, à plusieurs reprises, revenir sur ce qu'ils avaient d'abord admis et tout remettre en question. Au bout de quelques sessions, il fut clair qu'on n'aboutirait à aucune solution sur le feu du purgatoire et l'on remit la solution à plus tard¹. Elle intervint sans trop de difficulté sur la fin du concile, après l'entente sur la procession du Saint-Esprit. L'accord se fit sur le texte proposé autrefois à Michel Paléologue et sanctionné par le concile de Lyon, auquel on ajouta quelques précisions, courtes mais importantes, sur la nature de la béatitude. On n'y souffle mot du feu du Purgatoire, mais on y parle de peines purificatrices ou expiatrices pour les âmes de l'état intermédiaire et l'on définit clairement le temps et la nature des rétributions d'outre-tombe pour toute catégorie de défunts.

Au mois d'octobre, on aborda enfin la question capitale de la procession du Saint-Esprit, objet de tant de controverses et considérée de tout temps comme le grand obstacle à l'union. Mais au lieu de porter tout le suite le débat sur le point important, c'est-à-dire sur la vérité de la doctrine exprimée par le mot *Filioque*, ajouté depuis longtemps en Occident au symbole dit de Nicée-Constantinople, les Grecs voulurent commencer par la discussion sur la licéité même de l'addition considérée en elle-même, indépendamment de la doctrine qu'elle exprime. Ils espéraient avoir sur ce point une victoire facile, désespérant de l'obtenir sur le fond même de la question. Car ce n'était point le souci impartial d'arriver à la connaissance de la vérité qui animait certains d'entre eux. Il s'agissait de remporter coûte que coûte une victoire d'amour-propre. Pour y parvenir, leurs protagonistes Marc d'Éphèse et Bessarion n'hésitèrent pas à sacrifier à la fois l'histoire et le bon sens en soutenant, tout au long de treize sessions, l'in vraisemblable : thèse que le concile d'Éphèse de 431, par son décret sur les formules de foi, avait consacré pour toujours l'intégrité matérielle du symbole de Nicée-Constantinople, au point d'interdire non seulement aux particuliers ou aux Églises locales, mais encore à l'Église universelle elle-même réunie en concile œcuménique, d'y ajouter ne serait-ce qu'un mot, ce mot étant supposé par ailleurs n'être que l'expression de la foi commune². Or, il est avéré que le concile d'Éphèse a ignoré le nicéno-constantinopolitain et n'a connu que le symbole de Nicée pur,

1. Les pièces relatives à ces premières discussions sur le Purgatoire ont été publiées par Mgr L. PERRIT, dans la *Patrologia orientalis*, t. XV, p. 1-168.

2. Cette thèse est encore soutenue par bon nombre de polémistes. Certains, cependant, à la suite de Théophane Procopovitch, reconnaissent au concile œcuménique le pouvoir de faire une addition.

et que son décret vise non l'addition d'un simple mot, mais la composition d'une formule de foi différente de celle de Nicée. Le cardinal Julien Césarini n'eut pas de peine à démontrer la déraison et l'inanité de ces contestations stériles, et l'on se décida enfin à examiner la question de fond.

Ce ne fut pas à Ferrare qu'on le fit, mais à Florence, où le concile avait été transféré par un décret du 10 janvier 1439. Dès le 2 mars, à la XVIII^e session, la discussion commença et se poursuivit en six autres sessions jusqu'au 24 mars sans résultat appréciable. C'est alors qu'à la demande des Grecs, on résolut de renoncer aux débats publics et d'examiner la question en des réunions privées, où Grecs et Latins travailleraient chacun de leur côté et se communiqueraient leurs résolutions respectives. C'est par cette voie qu'après de longues délibérations, durant lesquelles il fut loisible aux Grecs de prendre connaissance des preuves positives présentées par les Latins en faveur du dogme catholique, on finit par tomber d'accord sur un projet de définition englobant et l'addition du *Filioque* au symbole et la vérité dogmatique qu'il signifie. Cette définition est très claire et ne laisse place à aucune équivoque. Quoique conçue du point de vue latin, c'est-à-dire visant directement l'unique principe de la procession du Saint-Esprit et non la subordination du Fils au Père dans l'acte spiriteur, exprimé par la formule des Pères grecs : *du Père par le Fils*, toute explication désirable est donnée sur l'identité foncière des deux formules grecque et latine et leur facile conciliation.

Une fois l'accord réalisé sur le *Filioque*, on arriva sans trop de peine à s'entendre aussi bien sur les fins dernières que sur l'azyme. On ne pouvait plus, en plein xv^e siècle, attacher une importance quelconque aux arguments symboliques de l'École de Cérulaire, qui présentaient l'azyme comme un pain mort impropre à la consécration et sentant l'hérésie d'Apollinaire. La question de la primauté romaine retint davantage l'attention et faillit même, un instant, tout compromettre. Mais cette fois l'opposition vint non tant des prélats grecs que de l'empereur, préoccupé de sauvegarder les droits usurpés du césaropapisme. Habilement le pape Eugène IV accepta la formule vague qui contenta aussi bien le basileus que les prélats, sans rien sacrifier des privilèges romains et de l'indépendance de l'Église. Enfin, le 6 juillet 1439, le décret d'union fut solennellement promulgué, après avoir été souscrit par l'empereur et par tous les prélats grecs présents, à l'exception de Marc d'Éphèse, qui persista dans son opposition.

On pouvait espérer que l'union, cette fois, allait être durable. Les Grecs avaient eu le concile de leur rêve, celui qu'ils demandaient depuis le xii^e siècle. Ils avaient pu exposer librement leurs opinions, discuter les thèses latines, prendre connaissance

des arguments de leurs adversaires et les passer au crible de leur critique. Sur la procession du Saint-Esprit en particulier on s'était attardé longuement. Sans doute l'empereur avait quelque peu gêné leur initiative. Il leur avait interdit d'aborder certains sujets, d'ailleurs secondaires et, à partir d'un certain moment, avait arrêté l'obstruction systématique de l'évêque d'Éphèse. Mais l'attitude de ce dernier est la preuve qu'on ne leur fit point de véritable violence et qu'ils restèrent libres de signer ou de ne pas signer. Cependant ils étaient à peine de retour à Constantinople que la plupart d'entre eux chantèrent la palinodie. C'est qu'ils n'eurent pas le courage de tenir tête à la masse des opposants, constituée par le clergé inférieur et les moines, que fanatisa Marc d'Éphèse par une série de lettres et d'opuscules dirigés contre le concile. Reçu là où les Latins étaient les maîtres, l'union ne fut officiellement promulguée dans la capitale que le 12 décembre 1452, c'est-à-dire presque à la veille de la prise de la ville par les Turcs ; et encore ne fut-elle acceptée que d'un petit nombre de clercs et de laïques, la masse du peuple étant demeurée résolument hostile.

Certains auteurs, au siècle dernier et de nos jours même, ont prétendu que l'union de Florence n'avait pas été officiellement rompue tant du côté des Grecs que du côté des Russes. Nous devons malheureusement nous inscrire en faux contre cette assertion. Rien de mieux attesté, en effet, que la répudiation officielle du concile unioniste par le haut clergé grec aussi bien avant qu'après la prise de Constantinople par les Turcs (29 mai 1453). Parmi les vingt-neuf métropolitains ou clercs de diverses catégories qui avaient apposé leur signature au bas du décret d'union, vingt et un revinrent au schisme dès leur retour à Constantinople. Au témoignage de Georges Scholarios, ces mêmes prélats avaient déjà rejeté *quatre fois* le concile de Florence avant la chute de la capitale, en souscrivant des décrets officiels dirigés contre l'union¹. En 1443, les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, réunis en synode dans la Ville Sainte, traitèrent d'abominable et de détestable le concile de Florence et déposèrent Métrophane, patriarche uni de Constantinople. En novembre 1452, cinq métropolitains et dix autres clercs adressaient à l'empereur Constantin XII Dragasès un rapport dans lequel ils rejetaient l'union².

Après la prise de Constantinople, l'animosité des Grecs contre le pape et contre les Latins ne fit que s'accroître. Celui qui, après Marc d'Éphèse, auquel il succéda comme chef des Antiunionistes en 1444, avait été le grand responsable de l'échec de l'union, Georges Scholarios, devenu en 1450 le moine Gennade, puis le

patriarche Gennade II en 1454, présenta la catastrophe comme le juste châtement de l'abandon de la foi des ancêtres à Florence, pendant que les Latins y voyaient généralement la punition de l'entêtement des Byzantins à rester dans le schisme. Aussi n'est-il pas étonnant qu'au concile de Constantinople de 1484, auquel participèrent les quatre patriarches d'Orient et qui prit même le titre d'œcuménique, on ait promulgué un office spécial de réconciliation des Latins, à leur entrée dans l'Église orthodoxe. Ceux-ci furent officiellement catalogués parmi les hérétiques de la deuxième catégorie, c'est-à-dire parmi ceux qu'on reçoit par la réitération du sacrement de Confirmation et par une formule d'abjuration et de profession de foi, alors qu'auparavant on n'exigeait d'eux habituellement qu'une profession de foi. Dans ce rite de réconciliation, le concile de Florence est expressément rejeté comme étant de nulle valeur. Une des questions posées au nouveau prosélyte est ainsi conçue : *Rejettes-tu et comptes-tu pour rien le concile tenu à Florence, en Italie, ainsi que toutes les décisions erronées et bâtardees portées par lui contre l'Église catholique ?* Et le converti répond : *Je rejette ce concile, saint Père, et je compte pour rien sa convocation comme sa tenue*¹. Par trois autres questions on repousse comme des *théories erronées* les dogmes catholiques de la primauté de saint Pierre et de son successeur, l'évêque de Rome, ainsi que son infailibilité.

Quant à l'Église russe proprement dite, c'est-à-dire l'Église moscovite soumise aux grands kniazes de Moscou, elle n'eut pas à rompre l'union de Florence pour la bonne raison qu'elle ne l'accepta jamais. Sans doute, le métropolitain de Kiev, Isidore, qui la représentait au concile, fut un des champions de la réunion et demeura jusqu'au bout fidèle à Rome. Mais s'il réussit dans une certaine mesure à faire accepter les définitions conciliaires à Kiev et dans la partie de la Russie soumise au royaume polono-lithuanien, il échoua complètement dans sa tentative de promulguer l'union en Moscovie. Arrivé à Moscou le 19 mars 1441, il se rendit aussitôt à la cathédrale de l'Assomption, où il entonna un service solennel d'action de grâces. Il célébra ensuite la sainte liturgie et fit mémoire du pape au memento des vivants. Le saint sacrifice terminé, il envoya son diacre à l'ambon lire le décret d'union. « Les boiars se taisaient, dit la chronique ; de même, tous les évêques russes silencieux, somnolaient et dormaient. L'union, semble-t-il, allait être acceptée. Basile, le prince défenseur de l'orthodoxie, veillait : trois jours il garda le silence lui aussi ; puis il fit mettre le métropolitain en prison, le qualifia d'hérétique et de loup ravisseur couvert d'une peau de brebis et décréta

1. *Œuvres complètes de G. Scholarios*, t. III, Paris, 1930, p. 179-180.

2. St. G. SCHOLARIOS, *Œuvres complètes*, t. III, p. 188-193.

1. RHALLIS et POTLIS, *Σύνταγμα τῶν θελῶν καὶ ἱερῶν κανόνων*, t. V, Athènes, 1, 55, p. 143-147. Cf. L. PETIT, *L'entrée des catholiques dans l'Église orthodoxe*, dans les *Échos d'Orient*, t. II (1898), p. 129-131.

la réunion d'un concile pour le condamner. Alors, rapporte la chronique de Nikon, tous les évêques russes s'éveillèrent ; les princes, les boiars, les nobles et la multitude des chrétiens orthodoxes se rappelèrent et comprirent l'ancienne religion grecque ; ils citèrent les paroles des Pères et qualifièrent Isidore d'hérétique¹. » Ainsi condamné, le malheureux métropolite fut emprisonné au couvent des Miracles, d'où il réussit bientôt à s'échapper. Si la chronique dit vrai, le grand responsable de l'échec de l'union en Moscovie fut donc le kniaze Vassili l'Aveugle. Sans lui, le clergé russe aurait suivi docilement son métropolite. Bientôt l'ensemble des Russes vit dans la chute de Constantinople sous la domination des Infidèles le juste châtement de l'abandon de l'orthodoxie perpétré à Florence, et l'on commença à concevoir des soupçons sur l'orthodoxie des Grecs. De ces soupçons allait bientôt éclore dans le cerveau de certains théologiens la théorie de la translation de la primauté de Constantinople à Moscou, qualifiée de troisième Rome.

CHAPITRE VII

La séparation à l'état stable (XVI^e-XX^e siècle). Les Églises nationales autocéphales.

Durant la période moderne, le schisme byzantin a poursuivi son évolution normale, conforme au principe qui lui a donné naissance. Tombée sous le joug des Infidèles, l'Église de Constantinople vit bientôt sa primauté contestée par les groupes dissidents qui habitaient hors des frontières de l'empire turc. Commencé déjà dans la période précédente, après la dislocation de l'empire byzantin qui suivit la quatrième croisade, ce morcellement s'est surtout accentué dans la première moitié du XIX^e siècle. Il a continué, à la suite des changements opérés dans la carte politique de l'Europe et de l'Asie par la guerre balkanique et la guerre mondiale de 1914-1918. Cette division de l'ancienne Église byzantine en de nombreux groupes autocéphales et autonomes est comparable au phénomène de fission ; c'est la loi du schisme installée dans le schisme même.

Durant la même période, nous voyons l'hostilité à l'égard de l'Église catholique, loin de diminuer, aller plutôt croissant. Les tentatives d'union cessent complètement. La polémique antilatine bat toujours son plein et s'exaspère même à certains moments, sous l'influence de causes diverses. C'est bien le schisme à l'état stable et vraiment définitif.

Par contre, dès la fin du XVI^e siècle, des essais de rapprochement commencent à s'amorcer avec les Réformés d'Occident. Ces essais sont devenus plus fréquents depuis un siècle, mais jusqu'ici ils n'ont pas eu plus de résultat que les négociations unionistes de la période byzantine avec l'Église romaine.

Parlons d'abord du morcellement de l'ancienne Église byzantine en plusieurs groupes autonomes et de la situation actuelle de chacun d'eux. Cette vue sera nécessairement raccourcie et générale. Nous essaierons pourtant de la rendre aussi nette que possible en nous référant aux événements récents, qui ont bouleversé la situation de plusieurs autocéphales telles qu'elles existaient encore dans un passé très rapproché.

1. LEDIT, *article* RUSSIE, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XIV, col. 243.

I. Le morcellement de l'ancienne Église byzantine. Les Églises nationales autocéphales.

La prise de Constantinople et la destruction de l'empire chrétien eurent pour l'Église byzantine les plus graves conséquences. L'autonomie du patriarche œcuménique, son autorité, les limites mêmes de sa juridiction parurent d'abord s'être accrues sous le nouveau régime que Mahomet II et ses successeurs imposèrent à leurs sujets chrétiens. Le patriarche n'eut plus à compter avec le basileus autocrate, qui menaçait périodiquement son indépendance par des tentatives d'union avec le pape. Par ailleurs, les sultans lui donnèrent un nouveau trait de ressemblance avec l'évêque de Rome, à la fois primat spirituel et roi temporel, en lui accordant une certaine juridiction civile sur ses ouailles. C'est sous la domination turque, plus que sous le règne des basileus, que le patriarche œcuménique fit vraiment figure de pape des chrétientés orientales de rite byzantin. Son domaine s'enrichit aussi des dépouilles des Églises bulgare et serbe, à la suite de l'incorporation à l'empire turc des royaumes de Bulgarie et de Serbie. Il hérita directement des métropoles du patriarcat de Tirnovo, et la haute juridiction sur le patriarcat serbe d'Ipek lui revint par l'intermédiaire de l'archevêché ou patriarcat gréco-bulgare d'Ochrida, auquel il fut d'abord annexé. Rétabli en 1557, le patriarcat d'Ipek fut définitivement supprimé en 1766 au profit du patriarcat œcuménique. L'année suivante, le patriarcat d'Ochrida eut le même sort.

Quant aux trois patriarcats melkites d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem qui, d'après les principes de la pentarchie, devaient être autonomes, il y avait longtemps déjà qu'ils subissaient l'hégémonie de Constantinople, leurs titulaires résidant la plupart du temps dans cette ville. Cette sujétion devint plus étroite, lorsque les Turcs se furent emparés de la Syrie et de l'Égypte. Le patriarche œcuménique les traita vraiment comme ses subordonnés jusqu'au premier quart du XIX^e siècle.

Mais cette fortune reposait sur une base fragile. Le principe laïc qui l'étayait ne devait pas tarder à jouer au détriment de ceux qu'il avait d'abord servis. Si le siège de Constantinople avait reçu ses privilèges ecclésiastiques à cause du rang civil de cette ville, il devait arriver que ces privilèges lui seraient contestés, du jour où la ville cesserait d'être la capitale d'un empire chrétien ; du jour aussi où d'autres cités deviendraient les capitales de nouveaux États chrétiens. On avait déjà vu cette conséquence logique entrer dans les faits dans la période précédente. Après la constitution de l'empire latin de Constantinople en 1204, le

patriarcat byzantin s'était, en fait, scindé en plusieurs tronçons, suivant le nombre des juridictions civiles autonomes. Chaque prince, chaque basileus nouveau avait voulu avoir son patriarche, un patriarche indépendant, comme lui, de toute ingérence étrangère. Le despotat d'Épire, l'empire de Trébizonde jouirent ainsi pendant quelque temps d'une certaine autonomie religieuse, malgré les protestations des patriarches œcuméniques réfugiés à Nicée. En même temps, les Bulgares reconquirent leur indépendance et constituèrent leur second patriarcat à Tirnovo, qu'ils firent d'abord reconnaître par le pape en 1204, puis par le patriarche œcuménique lui-même vers 1235. Les Serbes, devenus indépendants dans la seconde moitié du XII^e siècle, furent d'abord unis à Rome ; mais après la chute de l'empire latin de Constantinople, les rois de Serbie commencèrent à se tourner vers Byzance jusqu'au jour où Douchan voulut être tsar ou basileus et avoir un patriarcat qui pût lui conférer l'onction impériale. Par son ordre, en 1346, le métropolitain serbe Joannice fut promu patriarche d'Ipek par le patriarche bulgare de Tirnovo et le patriarche gréco-bulgare d'Ochrida.

Quelle a été l'attitude habituelle des patriarches de Constantinople à la naissance de chaque nouvelle autocéphalie ? Au Moyen Âge comme dans la période moderne, cette attitude a été uniforme : ils ont d'abord commencé par protester énergiquement ; puis, au bout d'un laps de temps plus ou moins long, marqué parfois par un schisme formel accompagné d'anathèmes, ils ont fini par reconnaître le fait accompli, en s'efforçant de garder un semblant de juridiction sur leurs anciennes filles émancipées. Ainsi, ils avaient fait à l'égard du premier patriarcat bulgare du X^e siècle ; ainsi ils firent à l'égard du second. Quant au patriarcat serbe d'Ipek, non seulement on refusa d'abord de le reconnaître, mais en 1352, le patriarche œcuménique Caliste I^{er} lança l'excommunication contre l'empereur Douchan, son patriarche Joannice et toute la nation serbe. La censure ne fut levée qu'en 1375 par le patriarche Philothée. Le nouveau patriarcat dura jusqu'en 1459, époque où il fut rattaché par Mahomet II au patriarcat gréco-bulgare d'Ochrida. L'Église serbe resta sous la juridiction d'Ochrida de 1459 à 1557. A cette dernière date, le patriarcat d'Ipek fut rétabli, grâce à l'intervention du grand vizir Mehmed Sokolovitch, renégat serbe, dont le frère, Macaire, fut nommé patriarche. Cette situation dura jusqu'en 1766, année où les Turcs, poussés par le Phanar, supprimèrent de nouveau le patriarcat d'Ipek au profit du patriarcat œcuménique. Nous avons dit que, l'année suivante, le patriarcat gréco-bulgare disparut à son tour de la même manière.

1. L'Église russe et ses multiples divisions intestines.

Dans la période moderne, la première Église qui a secoué la tutelle de Constantinople et conquis sa pleine autonomie est l'Église russe. De la fin du xi^e siècle jusqu'à l'invasion mongole, celle-ci figura sur les rôles du patriarcat œcuménique sous le titre de métropole de Kiev, et les titulaires furent presque tous des Grecs d'origine. Sous la domination tatare, qui fut tolérante et même bienveillante pour l'Église, l'influence byzantine réussit à se maintenir jusqu'en 1461. Durant cette période, c'est encore le patriarche œcuménique qui choisit les métropolités non plus seulement parmi les Grecs, mais aussi parmi les Slaves méridionaux. Il est rare que les candidats des kniazes soient acceptés. Le schisme s'affermir par la traduction en slavon de plusieurs ouvrages polémiques de théologiens byzantins, et quand parut, en 1280, la première rédaction de la *Kormtchaïa Kniga*¹ (ou *Corpus juris canonici* de l'Église russe), on y insère la seconde Lettre de Michel Cérulaire à Pierre d'Antioche et l'*Opuscule contre les Francs*. Dans la première moitié du xiv^e siècle, un grave événement se produisit, qui devait amener à la longue la division de l'Église russe en deux métropoles distinctes. Les Lithuaniens, qui fusionnèrent avec les Polonais en 1386 pour constituer un seul royaume, s'annexèrent les provinces occidentales et méridionales de la Russie. Kiev elle-même tomba en leur pouvoir vers 1320. Le métropolitisme russe devenait ainsi sujet d'un roi catholique. Cette situation ne pouvait durer indéfiniment, en vertu même du principe de l'autocéphalisme national. Elle se prolongea jusqu'après le concile de Florence, auquel assista le métropolitisme de Kiev, Isidore. Celui-ci resta fidèle à l'union, mais essaya vainement, comme nous l'avons dit plus haut, de la faire accepter dans la Russie indépendante, alors soumise au grand kniaze Vassili l'Aveugle. À Isidore devenu catholique les dissidents substituèrent le métropolitisme Jonas (1458-1461), qui siégea à Moscou. À sa mort, le grand kniaze nomma lui-même son successeur, Théodore, sans consulter le patriarche œcuménique (1461). À partir de cette date, l'Église moscovite proprement dite, celle de la Russie indépendante, fut *en fait* autocéphale et rompit tout lien de sujétion vis-à-vis du patriarcat œcuménique. Mais celle-ci réussit à maintenir sa haute juridiction sur la métropole de Kiev, qui ne commanda plus, dès lors, qu'aux « Orthodoxes » du royaume polono-lithuanien. Dans cette métropole, du reste, les titulaires de Kiev, sinon leurs suffragants, reconnurent la suprématie romaine de 1458 à 1518. En 1595, au synode de Brest, la majorité de l'épiscopat de rite byzantin du

royaume polono-lithuanien s'unit officiellement à Rome et constitua l'Église ruthène unie. Les adversaires de l'union se maintinrent pourtant nombreux dans le pays, et en 1620 le patriarche de Jérusalem, Théophane, réussit à y rétablir la hiérarchie dissidente, qui resta soumise au patriarcat œcuménique jusqu'au jour où Kiev et les environs tombèrent au pouvoir des tsars moscovites (1686). En perdant la Russie, le patriarcat grec de Constantinople perdait, en fait, la prépondérance dans le concert des Églises autocéphales issues du schisme byzantin.

Nous avons dit qu'à partir de 1461, l'Église russe devint *en fait* autocéphale. Mais cette autocéphalie ne fut reconnue *en droit* que sur la fin du xvi^e siècle, lorsque la métropole de Moscou fut érigée en patriarcat. Profitant du passage à Moscou du patriarche œcuménique Jérémie II, le tout-puissant ministre de Fédor Ivanovitch, Boris Godounof, fit élever à la dignité patriarcale le métropolitisme de Moscou, Job, demandant pour lui le troisième rang dans la hiérarchie, après les patriarches de Constantinople et d'Alexandrie (1589). Au synode de Constantinople de 1590, les prélats grecs reconnurent d'assez mauvaise grâce le nouveau patriarcat, mais lui assignèrent le cinquième et dernier rang. Boris Godounof insista vainement auprès des patriarches orientaux pour obtenir le troisième rang, que Jérémie II lui avait imprudemment promis. Un nouveau synode constantinopolitain tenu en 1593 confirma la décision de celui de 1590. Les patriarches orientaux affectèrent, du reste, de considérer le patriarcat moscovite comme un patriarcat de seconde zone et le traitèrent comme ils traitaient les patriarchats d'Ipek et d'Ochrida, c'est-à-dire en le passant sous silence dans les documents officiels. Se référant à la vieille théorie de la pentarchie, ils ne compaient que quatre patriarches orthodoxes, le cinquième, l'évêque de Rome, ayant fait défection. Quelques-uns en arrivèrent même à abandonner la comparaison des cinq sens du corps humain, dont on s'était d'abord servi pour légitimer le nombre de cinq, et comparèrent les quatre patriarches aux quatre colonnes du temple de l'orthodoxie.

Les Grecs eurent beau essayer de diminuer par leurs silences calculés l'importance de l'Église russe. Cette importance ne fit que grandir avec la puissance politique de l'empire des tsars. Le cinquième patriarcat devint en réalité le premier tant par le nombre de ses fidèles que par son influence sur les autres Églises autocéphales issues du tronc byzantin. L'institution patriarcale, du reste, ne dura pas longtemps. Après le long et pénible conflit entre le tsar Alexis Mikhaïlovitch (1645-1676) et le patriarche Nikon, elle apparut dangereuse pour l'omnipotence des tsars. Pierre le Grand la supprima en 1700 et la remplaça en 1721 par le Saint-Synode dirigeant, siégeant à Saint-Petersbourg sous la direction et l'étroite surveillance d'un haut procureur laïc sur-

1. Littéralement : *Le livre pilote*, traduction slavonne du mot grec *Πηγάδιον*.

nommé l'œil du tsar. Jamais le césaropapisme ne fut poussé plus loin dans le domaine de l'administration ecclésiastique. L'organisme anticanonique créé par Pierre le Grand, qui le fit approuver par les quatre patriarches d'Orient en 1723, a régi l'Église russe pendant deux cents ans, de 1721 à 1917. En 1917, au moment où commençait la révolution bolcheviste, le concile panrusse de Moscou rétablit le patriarcat, en l'encadrant d'organismes parlementaires qui faisaient du patriarche un président d'assemblée plutôt qu'un véritable chef. La nouvelle institution, du reste, n'a pu fonctionner jusqu'ici d'une manière normale, à cause de la persécution soviétique. Depuis la mort de Tikhon, le patriarche élu par l'assemblée de 1917 (7 avril 1925), on n'a pas encore réussi à lui donner un successeur dans les formes prévues par le concile.

Depuis 1918, l'Église russe, tant par l'effet de l'atroce persécution dont elle a été l'objet qu'à cause des éléments de division qui la minaient sourdement depuis longtemps, est en pleine désagrégation. On ne compte plus les schismes, les factions, les Églises rivales qui se sont formées depuis vingt ans tant à l'intérieur des Républiques soviétiques que parmi les Russes émigrés à l'étranger. Plusieurs de ces Églises n'ont eu qu'une vie éphémère et ont déjà disparu. Une dizaine environ subsistent encore, qui hier s'anathématisaient les unes les autres ou continuent de le faire, tandis que les autres Églises autocéphales observent à leur égard les attitudes les plus contradictoires, chacune d'elles reconnaissant les unes et rejetant les autres sans aucune unité de vue. C'est la destruction totale, au sein de l'Église dissidente, de ce qu'on appelle l'unité de communion. Une simple énumération des groupes rivaux actuellement existants donnera une idée de ce qu'est devenue l'Église russe d'il y a vingt-cinq ans, une fois qu'elle a été livrée à elle-même, privée de la protection du tsar autocrate et en butte à la persécution la plus violente de la part du régime qui lui a succédé.

Si elle n'avait eu à subir que celle-ci, elle en aurait sans doute triomphé, à en juger par ce qui s'est passé de 1918 à 1922, période durant laquelle la violence brutale a été portée à son maximum. Mais cette Église portait dans son sein de dangereux germes de divisions intestines. Sans parler du rétablissement du patriarcat, innovation à laquelle un grand nombre de Russes, clercs et laïcs, étaient opposés et qui fut décrétée à la veille même de la grande épreuve, il y avait la sourde rivalité entre le *clergé blanc* ou clergé marié, exclu des hautes charges ecclésiastiques et ne pouvant convoler en secondes noces en cas de veuvage, et le *clergé noir* ou clergé monastique, qui fournissait tous les candidats à l'épiscopat. Il y avait les aspirations séparatistes de certaines régions du vaste empire russe, qui, à défaut de l'indépendance politique, ont voulu obtenir leur autonomie dans le domaine religieux. Quant aux diverses sectes de rascólniks, si durement traitées

sous l'ancien régime, elles ont pu, au début du moins, se montrer au grand jour et se recruter sans obstacle, au grand détriment de l'ancienne Église officielle. Ajoutez à cela la faveur non dissimulée que les Soviets ont d'abord témoignée aux sectes et aux mouvements schismatiques dans le but qu'on devine. Voilà qui suffit à expliquer le morcellement de l'Église russe à l'intérieur même des républiques soviétiques. Pour les schismes qui se sont produits parmi les nombreux Russes émigrés, d'autres causes sont intervenues. Il y a eu la vulgaire ambition de la prélature, favorisée par le principe de l'autocéphalisme nationaliste, qui autorise la multiplication des Églises autonomes suivant le nombre des États politiquement indépendants. Il y a eu aussi l'attitude de la fraction principale de l'Église russe de l'intérieur dite *Église patriarchiste*, dont nous parlerons tout à l'heure, à l'égard du régime soviétique. Jusqu'en 1927, cette Église avait refusé obstinément de reconnaître le nouveau régime, malgré l'exemple contraire donné par le patriarche Tikhon dès 1923. En 1927, elle capitula à son tour, et son chef, le métropolite Serge Starogorodskii, dépêcha à tous les prélats de l'émigration russe une circulaire pour les sommer de se rallier, à son exemple, au gouvernement des Soviets et de cesser toute campagne hostile contre eux. Une pareille mesure ne pouvait qu'amener le schisme entre l'Église patriarcale et les divers groupes autonomes déjà constitués parmi l'Émigration.

Le premier schisme important, quoique éphémère, qui se produisit, fut un fruit de ce nationalisme oriental qui a tendance à identifier la religion avec la race et la nation. Il prit naissance en Ukraine, vaste et riche contrée de la Russie méridionale comptant plus de trente millions d'habitants, dont on nous parle assez depuis quelque temps. Les Ukrainiens ont une langue à eux, qui diffère sensiblement de la langue russe proprement dite. Plus civilisés et plus développés que les Moscovites, ils n'ont subi qu'à contre-cœur, depuis le xvii^e siècle, la domination politique et religieuse de ces derniers. Dès que les Soviets arrivèrent au pouvoir, les Ukrainiens essayèrent de conquérir leur liberté. Un premier concile panukrainien, réuni par l'Hetmanat, en 1918, ne satisfit pas à leurs premières demandes d'autonomie, et refusa notamment de sanctionner l'usage de l'ukrainien dans les offices liturgiques. Ayant obtenu pour un instant leur indépendance politique, ils se hâtèrent, dès le 2 janvier 1919, de proclamer l'autocéphalie de l'Église orthodoxe ukrainienne. Retombés sous la domination des Soviets, ils ne tardèrent pas à réaliser leur plan séparatiste dans le domaine religieux. Un concile panukrainien se réunit à Kiev, le 14 octobre 1921, et siégea jusqu'en février 1922. Pas un évêque n'y parut. Il était uniquement composé de prêtres et de laïques. Comme il fallait absolument jeter les bases d'une organisation hiérarchique, et qu'on n'avait pu trouver un seul évêque pour conférer l'ordination épiscopale, on décida de s'en passer

et, le 23 octobre 1921, l'archiprêtre Vassili Lipkivsky fut sacré évêque par l'imposition des mains de trente prêtres et de tous les autres membres du concile. Un Statut organique de l'Église panukrainienne, à base presbytérienne et démocratique, fut rédigé et promulgué. Aux termes de ce règlement, la nouvelle autocéphalie reconnaissait les sept premiers conciles œcuméniques, mais disait respectueusement adieu à leur législation. L'organe directeur suprême était un Conseil ou *Rada* ecclésiastique panukrainien, composé du métropolitite de Kiev et des évêques, et de représentants élus pour trois ans. Les membres du clergé, quels qu'ils fussent, pouvaient se marier quand ils voulaient, autant de fois que le permet la morale chrétienne. « Dans son organisation intérieure, disait la lettre du concile aux fidèles, l'Église est fondée sur le droit collectif et conciliaire de tout le peuple ; le peuple ukrainien croyant est le libre administrateur de son Église. C'est lui qui élit tous les ministres pour tous les postes ecclésiastiques ». La langue liturgique était la langue ukrainienne. Sans retard, la *Rada* ecclésiastique entra en relations avec les Ukrainiens et les Ruthènes d'Amérique. En 1923, l'*Église orthodoxe ukrainienne autocéphale* — tel était le nom qu'elle prenait ; les autres l'appelèrent l'Église des *samosviaty* ou des *autoconsacrés* — se flattait d'avoir 25 évêques et 3.000 paroisses. En 1925, elle tâchait de régulariser sa situation au point de vue dogmatique. Ayant fait l'acquisition d'un évêque authentique, un certain Tarnovsky, elle pouvait se donner une hiérarchie validement ordonnée. Ses jours cependant étaient comptés. Vue de mauvais œil par les Soviets, à cause du péril qu'elle faisait courir à l'unité nationale, elle n'a pas survécu longtemps à leurs persécutions. Officiellement supprimée par eux en 1930, elle paraît avoir complètement disparu au profit d'une filiale de l'Église dite *synodale*. Cette Église synodale, en effet, dont nous allons raconter les origines, donna satisfaction aux aspirations des fidèles de l'Ukraine en reconnaissant au groupe de cette région qui était en communion avec elle, une autonomie complète, au concile plénier de l'Église synodale réuni à Moscou en 1925. Cette nouvelle autocéphalie synodale ukrainienne comptait, dès janvier 1926, deux métropolitites, neuf archevêques, vingt-quatre évêques. On eut donc, en Ukraine, pendant quelques années (1925-1930), trois Églises rivales et s'anathématisant mutuellement : 1° L'Église orthodoxe panukrainienne dite des *autoconsacrés* ; 2° L'Église synodale autocéphale d'Ukraine ; 3° L'Église patriarcale ou *Tykhonienne*, qui comptait également des adhérents dans le pays, répartis en une trentaine d'évêchés. Actuellement ne sont plus en présence dans cette région comme dans le reste de la Russie, abstraction faite des sectes, que les Patriarchistes et les Synodaux ou Rénovateurs, dont il nous faut maintenant raconter les origines.

Il était inévitable que les Soviets profitassent de toute occasion pour opposer à l'Église dirigée par le patriarche Tikhon les groupes schismatiques, qui devaient fatalement éclore sous la poussée des éléments de division que nous avons signalés. L'occasion favorable se présenta en mai 1922, au moment où le patriarche dut démissionner temporairement. Un évêque mal famé, du nom d'Antonin, et quelques prêtres de Pétrograd et de Moscou, rédigèrent un manifeste adressé aux fidèles, dans lequel on discernait des éloges au gouvernement soviétique, et l'on réclamait la convocation immédiate du concile, qui aurait dû se tenir régulièrement en 1921. Ce manifeste fut bientôt suivi de la publication d'un programme de réformes à allure révolutionnaire. Ce qu'on a appelé l'*Église vivante* était né. On y découvrait l'influence de la partie la plus avancée du clergé blanc. Dès le 18 juillet 1922, Agathange de Yaroslav, « gardien du trône patriarcal », désigné par Tikhon, condamnait les novateurs. Mais bientôt on vit surgir d'autres Églises rouges : *Confédération des Communautés de l'Église primitive apostolique*, *Confédération de la renaissance ecclésiastique*, *Église libre des travailleurs*. L'*Église vivante* elle-même ne tarda pas à perdre l'un de ses membres les plus influents, l'archiprêtre Wiédensky. Elle garda cette étiquette sous la direction du prêtre Krasnitski, tandis que l'évêque Antonin se mettait à la tête du groupe de la *Renaissance ecclésiastique*. En mai 1923, se tint un grand concile de toutes ces « orthodoxies » plus ou moins rouges. Il ne compta pas moins de 430 membres. Les partisans de Tikhon et Tikhon lui-même refusèrent d'y comparaître. On les condamna et les déposa. Au cours des délibérations, qui furent parfois orageuses, une majorité se dégagna de cette masse informe de groupes dissidents. Elle se rangea autour de l'archiprêtre Wiédensky, et constitua bientôt l'*Église de la Renovation ecclésiastique*, dite aussi *Église synodale*. On l'appelle *synodale*, parce qu'elle a renoncé à l'institution du patriarcat et est revenue purement et simplement à la forme synodale ancienne. On l'appelle *Église de la Renovation*, parce qu'elle veut des réformes et des innovations. Elle accepte celles qui furent décidées au concile de 1917-1918, et en ajoute d'autres, notamment celle-ci, qui fut approuvée par le concile de 1923, sur la motion des représentants de l'Église de Sibérie : que l'épiscopat peut être conféré à des prêtres mariés. Cette décision, tant souhaitée du clergé blanc, a été aussitôt mise en pratique en la personne de l'archiprêtre Wiédensky, qui a été promu à l'épiscopat et a été le membre le plus actif de la nouvelle Église. On voit par là que ce groupe, qui a rallié les vieux évêques hostiles au rétablissement du patriarcat, représente les tendances du clergé blanc. Il a eu la bonne fortune d'obtenir l'approbation du patriarche œcuménique Grégoire VII et aussi, en 1926, celle du patriarche de Jérusalem Damien.

L'Église synodale est, à l'heure actuelle, la principale rivale de l'Église conservatrice représentée par les partisans de Tikhon. Outre le mariage des évêques et les secondes noces des clercs, elle a accepté le nouveau calendrier et permis à son clergé de renoncer à la barbe et à la longue chevelure : chose plus importante en Russie qu'on pourrait le croire. Elle tint, du 1^{er} au 10 octobre 1925, un concile qui s'intitula le *troisième concile national de l'orthodoxie*, le premier étant celui de 1917-1918, le second, celui de 1923. Elle comptait à ce moment 200 évêques, 17.000 prêtres, 16.000 églises. En décembre 1926, elle accusait pour la seule Russie, l'Ukraine comprise, 136 évêques (au lieu de 200 en 1925 !), dont 119 en activité de service et 17 en retraite ou démissionnaires. Sur ce nombre, 44 étaient mariés, 49 étaient veufs, 39 étaient d'anciens moines, un seul paraissait sous la rubrique de célibataire. Protégée par les Soviets, tant que l'Église patriarcale refusa de faire sa soumission, c'est-à-dire jusqu'en 1927, l'Église synodale prospéra jusqu'à cette date. Depuis, elle n'a cessé de décliner. Bien que nous soyons mal renseignés sur sa situation actuelle tant en Ukraine que dans le reste de la Russie, on peut affirmer qu'elle a perdu beaucoup de son importance. Une Revue soviétique de 1938 ne lui attribuait que le 15-20 % des édifices ouverts au culte avec 2.876 paroisses seulement. Cette statistique est sans doute sujette à caution, comme la plupart de celles qui ont la même source ; mais elle répond bien aux renseignements que nous avons pu avoir par ailleurs.

Les autres Églises rouges qui étaient représentées au concile de Moscou de 1923, n'ont pas tardé à agoniser et à disparaître complètement. Quant à l'Église patriarcale, véritable héritière de l'ancienne Église russe, tant sous le rapport du dogme que sous celui de la discipline et de la liturgie, elle reste la seule force religieuse sérieuse contre les attaques de l'athéisme militant. Elle occupe actuellement les trois quarts environ des édifices du culte tolérés. Ses adversaires l'appellent *Église tikhonienne*, du nom du patriarche Tikhon, et *Église des Vieux ecclésiastiques* (*Starotserkovniki*), à cause de sa fidélité à la tradition, qui lui fait repousser toute innovation. Elle a même refusé jusqu'ici d'adopter le calendrier grégorien, que plusieurs autres autocéphales ont reçu avec certaines modifications. Elle attend toujours les circonstances favorables qui lui permettront de s'organiser selon le statut arrêté au concile panrusse de Moscou de 1917-1918. Longtemps, elle a été gouvernée par le métropolitain de Nijni-Novgorod, Serge Starogorodtskii, mort en 1937, qui s'intitulait jusqu'en 1934 *Remplaçant du gardien du trône patriarcal*, le gardien du trône patriarcal, désigné par Tikhon avant de mourir, étant Pierre, évêque de Kroutitza, incarcéré dès 1925 et mort en exil en décembre 1936. En 1934, Serge prit le titre de métropolitain de Moscou, premier évêque de Russie, et modifia

la composition de son synode, comprenant actuellement les archevêques provinciaux. Nous avons dit qu'en 1927, il avait officiellement reconnu le gouvernement soviétique et ordonné à tous les évêques des Russes du dehors d'en faire autant. Cette mesure l'a brouillé avec toutes les hiérarchies russes constituées en dehors des républiques soviétiques. Il n'en a pas moins établi deux exarchats hors frontières, celui de l'Europe occidentale et celui d'Amérique, qui doivent réunir sous leur juridiction bien peu de fidèles.

A l'intérieur même de la Russie, l'Église patriarcale a connu en son sein plusieurs schismes, dont quelques-uns ne paraissent pas encore complètement éteints. Dès 1925, un groupe d'évêques refusa de reconnaître comme canonique la désignation de Pierre de Kroutitza par le patriarche Tikhon comme gardien du trône patriarcal, et s'organisa en Église séparée, gouvernée par un *Conseil suprême provisoire* de sept évêques, sous la présidence de Grégoire, archevêque de Sverdlov, d'où le nom d'*Église des Grégoriens* donné à cette faction. Il paraît qu'elle existe encore et attend le moment où l'on pourra élire un patriarche selon les règles fixées en 1917. Un autre schisme éclata en 1927, quand Serge reconnut les Soviets. Plusieurs évêques refusèrent d'accepter cette décision. Nous ignorons les résultats de cette opposition et ce qu'il en reste à l'heure actuelle.

Signalons enfin, pour être complets sur le sort de l'ancienne Église russe à l'intérieur de la Russie, la constitution de groupes autocéphalistes qui, devant la multiplication des Églises et des hiérarchies rivales, ont pris le parti de ne se rattacher à aucune et se sont déclarés autonomes, en attendant que la situation s'éclaircisse. Ainsi se sont organisés des diocèses entiers, voire même de simples paroisses. Les adhérents de ces groupes justifient leur conduite en se référant à certaines instructions secrètes données par le patriarche Tikhon pour le temps de la persécution. Ce système a dû se développer, car il s'adapte assez bien avec la nouvelle loi sur les religions promulguée par les Soviets en 1929, d'après laquelle aucune Église n'est reconnue comme telle pour l'ensemble du territoire. Aux yeux du gouvernement, n'existent que des Soviets religieux locaux sans aucun lien entre eux.

En résumé, à l'intérieur des Républiques soviétiques, nous trouvons actuellement deux Églises principales, qui s'anathématisent l'une l'autre : 1^o l'Église patriarcale, héritière de l'Église russe d'avant-guerre, qui vit selon un régime provisoire en attendant de pouvoir s'organiser selon les ordonnances du concile de Moscou de 1917-1918 ; 2^o l'Église synodale, dite aussi de la *Rénovation ecclésiastique*, hostile au rétablissement du patriarcat et caractérisée par un ensemble d'innovations canoniques et liturgiques répondant aux aspirations du clergé blanc ou clergé marié. L'Église patriarcale est, à son tour, scindée en

deux ou trois groupes schismatiques dont il est difficile de préciser l'importance et qui ne sont séparés entre eux que pour des questions de juridiction. Quant à l'Église synodale, elle comprend au moins deux autocéphalies : celle de Russie proprement dite et celle d'Ukraine. L'Église panukrainienne des *autoconsacrés* a cessé d'exister, comme aussi les autres fractions de l'Église vivante de 1923 qui ne se sont pas ralliées à l'Église synodale. En plus, se sont constitués un certain nombre de groupes autonomes vivant d'une vie indépendante en attendant des jours meilleurs.

Si nous passons maintenant à ce qu'on peut appeler l'Église russe de l'extérieur, nous constatons qu'elle n'est pas plus unie que celle de l'intérieur. Les schismes y sont même plus nombreux. Avant la guerre mondiale, l'Église russe avait sous sa dépendance deux organisations hiérarchiques qualifiées de missions, à savoir la mission d'Amérique comprenant trois diocèses : Alaska, Aléout et Brooklyn avec une population fort bigarrée d'environ 200.000 fidèles, constituée par une masse d'émigrés de Russie, d'Europe centrale et de Syrie unie à une petite minorité d'indigènes convertis (Aléoutes, Esquimaux, quelques rares Américains, en tout 10.000) et la mission d'Extrême-Orient ? mission de Chine, qui n'atteignait pas 4.000 prosélytes en 1912 ; mission de Corée avec neuf stations et quelques centaines de convertis ; mission du Japon, qui comptait 33.000 fidèles en 1912, avec un archevêque, un évêque et 35 prêtres. Fuyant la persécution soviétique, un million de Russes environ sont venus s'ajouter, à partir de 1919, à ces fidèles de l'Église russe de l'extérieur¹. C'est parmi ces nouveaux venus, dispersés un peu partout : Europe centrale et occidentale, Amérique du Nord, Mandchourie, etc., que la discorde n'a pas tardé à se mettre, discorde accrue par les divisions intestines de l'Église de l'intérieur.

Dès 1920, l'ancien métropolite de Kiev, Antoine Khrapovitski († 1937), essaya de grouper sous son obédience tous les Russes émigrés, y compris les anciennes missions. Il s'établit à Karlovitz en Yougoslavie, où il constitua un synode d'évêques de son parti, désigné sous le nom d'*Administration ecclésiastique suprême des Russes émigrés*. Il afficha hautement son attachement à la dynastie des Romanov et son activité en faveur d'une restauration monarchique. Les Soviets en prirent prétexte pour persécuter plus atrocement les fidèles de Russie, ce qui détermina le patriarche Tikhon, dès 1922, à désavouer cette organisation comme mêlant la religion à la politique et à désigner lui-même un exarque patriarcal pour gouverner les émigrés de l'Europe occidentale, en même temps qu'il reconnaissait comme exarque de toute

1. Nous disons un million seulement, et encore est-ce un maximum. Une statistique sérieusement établie n'est arrivée qu'au chiffre de 900.000. Nous sommes loin de certains chiffres fantaisistes donnés par certaines publications.

l'Église russe d'Amérique le métropolite Platon, déjà en charge. L'exarque choisi pour l'Europe occidentale fut Euloge, ancien métropolite de Chölm en Pologne russe, qui fixa sa résidence à Paris et occupa l'église de l'ancienne ambassade russe. Antoine fit la sourde oreille aux injonctions de Tikhon. Ce fut le commencement du schisme parmi l'Église de l'Émigration, et l'on eut bientôt trois obédiences distinctes : celle d'Antoine de Kiev et de son synode de Carlovitz, celle d'Euloge de Paris et celle de Platon d'Amérique. Elles subsistent encore avec des complications nouvelles.

L'obédience de Carlovitz est la plus importante des trois. Elle a des ramifications un peu partout : en Europe centrale, en Europe occidentale et à Paris même et en Belgique, dans les deux Amériques, en Extrême-Orient, où elle s'est annexée la mission de Chine, jusqu'en Australie. Elle est florissanté en Mandchourie, où elle a pour centre la métropole de Kharbin, dotée de l'Institut Saint-Vladimir avec une Faculté de théologie. A elle vont de préférence les Russes traditionnalistes, partisans d'une restauration monarchique. Déjà rejetée par le patriarche Tikhon, cette hiérarchie a été de nouveau condamnée à plusieurs reprises depuis 1928 par le chef de l'Église patriarchiste de Russie, le métropolite Serge. Elle a pris l'initiative d'une rupture avec l'Église d'Euloge en 1927, et s'est brouillée également avec l'Église d'Amérique ; mais au synode de Carlovitz de 1935, il y a eu un commencement de réconciliation avec ces deux formations. L'intercommunion a été rétablie entre les trois, ce qui ne les empêche pas de continuer à se disputer chapelles et fidèles.

L'obédience parisienne du métropolite Euloge recrute surtout ses fidèles en France, en Belgique et en Allemagne. C'est sans doute la plus influente de toutes au point de vue intellectuel, grâce à la création d'un Institut théologique russe à Paris, dont les professeurs manifestent une activité considérable. Mais c'est aussi l'Église dont l'orthodoxie est la plus suspecte et qui subit dans une plus large mesure l'influence du protestantisme libéral. Un de ses professeurs de marque, l'archiprêtre Serge Boulgakov, prend d'étranges libertés avec les thèses classiques de la théologie gréco-russe et s'est vu accusé dernièrement par un évêque russe de renouveler le système du gnostique Valentin. Le métropolite Euloge, qui pouvait se réclamer d'une nomination régulière du patriarche Tikhon comme exarque patriarcal pour l'Europe occidentale, a réussi d'abord à rester en communion avec son successeur, le métropolite Serge de Moscou, après avoir encouru l'excommunication d'Antoine de Carlovitz, en 1927. Mais en 1930 il se vit retirer toute juridiction par le chef de l'Église patriarchiste, pour avoir assisté à une cérémonie anglicane de protestation contre la persécution soviétique. C'est alors qu'il s'est tourné vers le patriarche de Constantinople, Photios II (5 février

1931), pour se mettre provisoirement sous sa tutelle. Sa demande a été agréée avec empressement (25 juin 1931). D'après l'accord intervenu, les Églises russes de l'Europe occidentale sont constituées en *autonomie* provisoire sous la haute juridiction du patriarcat œcuménique et la direction immédiate du métropolite Euloge, qui devient ainsi exarque patriarcal. Ce coup de théâtre a beaucoup ému l'Émigration russe tout entière. Il y a eu de nombreuses et violentes protestations. Le nombre des ouailles d'Euloge en a quelque peu souffert, mais le gros de son berceau est resté fidèle, et le patriarche œcuménique a tenu bon contre toutes les remontrances.

Les trois obédiences dont nous venons de parler ne sont pas les seules à se partager la clientèle de l'Émigration russe. Il faut y joindre 1° les deux exarchats de l'Europe occidentale et de l'Amérique établis par l'Église patriarchiste de Russie, qui est, comme nous l'avons dit, en rupture ouverte avec tous les autres groupes constitués hors des frontières soviétiques; 2° une Église américaine de la *Rénovation ecclésiastique*, organisée selon les principes de l'Église synodale de Russie; 3° une autocéphalie d'Extrême-Orient englobant la mission du Japon et les fidèles de ces régions qui n'adhèrent pas à la hiérarchie de Carlovitz, prépondérante en Chine et en Mandchourie.

Voilà donc l'ancienne Église russe d'avant-guerre divisée en une dizaine d'obédiences distinctes, dont plusieurs sont en schisme déclaré les unes à l'égard des autres. Pour être complet, il faudrait parler de cette fraction des anciens croyants ou *Starovières* qui ont conservé le sacerdoce et que l'Église officielle désignait sous le nom de *Popovtsy*. Il y avait deux catégories de *Popovtsy*: 1° les Starovières de la hiérarchie de Biélokrintitza, village de Bukovine où, en 1846, Ambroise, métropolite de Bosnie, déposé par le patriarche œcuménique, ordonna un certain nombre d'évêques pour les *Popovtsy* de Russie, leur permettant ainsi de s'organiser en Église épiscopale; 2° les Starovières sans épiscopat, comprenant ceux des *Popovtsy* qui ne voulurent pas se rallier à la hiérarchie de Biélokrintitza parce que dérivant d'un évêque déposé. En 1926, ce groupe a accueilli dans son sein un évêque ordonné selon les règles, Nicolas de Saratov, qui lui a donné une hiérarchie d'apparence plus canonique que l'autre. Des pourparlers ont eu lieu entre les deux groupes pour arriver à une entente. Nous en ignorons le résultat final, tout comme aussi nous échappe le nombre total de ces *rascolniks*, qui, du point de vue catholique, sont à certains égards plus orthodoxes que les adhérents de l'Église officielle. Ils admettent, en effet, l'immaculée conception de la Sainte Vierge, la consécration de l'Eucharistie par les paroles du Seigneur et réprouvent le césaropapisme. Leurs principaux griefs contre l'Église officielle, qu'ils appellent l'*Église niconienne*, du nom du patriarche Nikon du xvii^e siècle,

sont d'ordre liturgique et canonique et n'ont aucune importance sous le rapport dogmatique. Leur schisme a consisté à repousser la réforme des livres liturgiques opérée par le patriarche Nikon pour se conformer aux usages des Grecs modernes et à rester fidèles aux vieilles coutumes russes. On trouve des Starovières en assez grand nombre dans les nouveaux États formés du démembrement de l'empire russe. Ainsi la Lettonie en compte 110.000, presque autant que d'Orthodoxes, la Lithuanie 35.000, autant que d'Orthodoxes, la Bessarabie roumaine 80.000, répartis en quatre diocèses.

2. Les Églises autocéphales et autonomes issues de l'ancienne Église russe par l'application du principe de l'autocéphalisme nationaliste.

Les groupes ecclésiastiques séparés qui se sont formés parmi les Russes émigrés, doivent être distingués des Églises *autocéphales* ou *autonomes* qui se sont régulièrement constituées dans les limites des nouveaux États sortis du démembrement de l'ancien empire russe par l'application du principe de l'autocéphalisme nationaliste, qu'on peut formuler ainsi : Le groupe ecclésiastique vivant sur le territoire d'un État politiquement indépendant est autorisé à s'organiser en Église *autocéphale* ou *autonome*.

Église *autocéphale* ou *autonome* : Pris dans leur sens étymologique, ces deux termes paraissent avoir la même signification. On ne conçoit guère qu'une Église autocéphale ne soit pas autonome, et l'on ne voit pas bien ce qui manque à une Église autonome pour être autocéphale. Une différence pourtant existe entre les deux dans le langage canonique actuel de l'Orthodoxie orientale. Toute Église autocéphale est sans doute autonome; mais toute Église autonome n'est pas nécessairement autocéphale. L'*autocéphalie* s'administre d'une manière pleinement indépendante et n'admet l'ingérence d'aucune autre Église-sœur dans ses affaires propres, même dans les plus graves. Elle ne reconnaît théoriquement, comme autorité supérieure, que celle du concile œcuménique, au cas où il viendrait à se réunir. L'autonomie est une autocéphalie en voie de formation. Elle garde encore quelques liens de subordination vis-à-vis de l'autocéphalie-mère dont elle s'est détachée. Celle-ci se réserve le droit d'ordonner le premier prélat de l'Église autonome, de lui fournir le saint-chrême, de lui dépêcher un exarque ou délégué en cas d'affaire exceptionnellement grave pour faire une enquête, de recevoir des appels¹.

1. En se plaçant sur le plan politique on peut dire que l'autocéphalie correspond à une nation pleinement indépendante, et l'autonomie à un dominion anglais ou à un protectorat très large.

Cette distinction une fois posée, nous constatons que, depuis la fin de la guerre mondiale, trois Églises autocéphales et trois Églises autonomes sont régulièrement sorties de ce qui fut l'ancienne Église russe par application de l'autocéphalisme national ou racique. Les trois autocéphalies sont : l'Église géorgienne, l'Église de Pologne, l'Église de Lithuanie. Les trois autonomies, toutes trois placées sous la tutelle du patriarcat de Constantinople, se nomment l'Église de Finlande, l'Église d'Esthonie et l'Église de Lithuanie.

1° *L'Église géorgienne.* — Annexée à l'empire russe dès 1801, la Géorgie ne tarda pas à perdre son autonomie religieuse. On rattacha l'Église de cette région à l'Église russe officielle en 1811, en la désignant sous le nom d'exarchat de Géorgie. A partir de 1817 et jusqu'en 1918, l'exarque fut toujours un Russe, qui, docile à la politique impériale, cherchait à russifier la population et à faire oublier aux Géorgiens leur passé historique et jusqu'à leur langue, en introduisant le slavon dans la liturgie. Ce travail d'assimilation n'était que superficiel. Dès le 18 mai 1918, la Géorgie proclamait à la fois son indépendance politique et son autonomie religieuse. Les Bolcheviks russes lui enlevèrent bientôt la première ; mais la seconde a survécu dans les conditions faites aux autres Églises des républiques soviétiques. Nous sommes sans renseignements précis sur l'état actuel de cette Église, dont le chef a repris le titre traditionnel de *catholicos* de Géorgie¹, en résidence à Tiflis. On peut estimer à 2.500.000 environ le nombre des fidèles, qui suivent le rite byzantin traduit en langue géorgienne.

Pour ce qui regarde le passé antérieur au XIX^e siècle, l'Église de Géorgie a une histoire fort obscure. A certaines époques, notamment entre le VI^e et le X^e siècle, le patriarcat d'Antioche a exercé sur elle une certaine tutelle. Puis l'influence de Constantinople fut prépondérante et amena insensiblement la rupture de toute relation avec l'Église romaine. En fait, cette Église vécut toujours dans une indépendance à peu près complète toutes les fois que la Géorgie jouit de l'indépendance politique. On a été assez étonné de la protestation élevée par le patriarche d'Antioche, en 1918, lorsque le premier prélat géorgien est redevenu le *catholicos* de Géorgie, comme si de vieux droits historiquement mal assis et depuis longtemps périmés pouvaient avoir encore quelque valeur.

2° *L'Église orthodoxe de Pologne.* — Les membres de l'Église

1. Le nom de *catholicos* fut donné anciennement, en Orient, à des patriarches de second ordre ou métropolitains supérieurs ayant juridiction sur toute une région ou une nation. Pratiquement, il devint bientôt synonyme de patriarche. On peut dire que le *catholicos* correspondait originellement à ce qui s'appelle maintenant une autonomie.

gréco-russe vivant en territoire polonais, au nombre de 3.500.000 environ, se sont organisés, après la guerre, en Église autocéphale proprement dite, malgré les protestations du patriarche russe Tikhon et avec l'approbation, sollicitée par le gouvernement polonais, du patriarche de Constantinople (11 novembre 1924). Cette Église est gouvernée par un synode composé de tous les évêques, qui sont au nombre de cinq. Le président en est « l'archevêque de Varsovie, métropolitain de Pologne ». Tel est le titre que lui donne le statut organique récent, promulgué par l'État polonais, le 18 novembre 1938. Son élection est à deux degrés. Le synode épiscopal choisit d'abord trois candidats, sur lesquels le gouvernement exerce le droit de regard. Une seconde assemblée, composée des évêques et des représentants du clergé inférieur et des laïcs, fait le choix définitif, parmi les trois candidats, à la majorité des suffrages. La nouvelle autocéphalie a de la peine à maintenir son unité contre les rivalités ethniques entre les Ukrainiens ou Ruthènes et les Blancs-Russiens. Les premiers sont partisans de réformes et réclament, entre autres choses, l'emploi de la langue ukrainienne dans la liturgie¹.

3° *L'Église orthodoxe de Lithuanie.* — C'est une autocéphalie minuscule que l'Église orthodoxe du nouvel État de Lithuanie. Elle n'a pas cru devoir faire sanctionner son indépendance par l'une des autocéphalies majeures : l'Église russe ou le patriarcat œcuménique, et s'est installée, dès le début, dans l'indépendance complète sous la direction du métropolitain de Kaunas, dont le troupeau s'élève à 40.000 fidèles environ (32.000 en 1923).

4° *L'Église orthodoxe de Finlande.* — Dès l'année 1919, les « Orthodoxes » du nouvel État de Finlande demandèrent au patriarche Tikhon de leur reconnaître cette demi-indépendance que les canonistes appellent la simple autonomie. Le patriarche russe accéda à leur désir (1920). Mais devant la difficulté de communiquer avec celui-ci à cause de la persécution soviétique, les autorités ecclésiastiques se tournèrent vers le patriarcat de Constantinople par l'intermédiaire du gouvernement du pays, en vue d'obtenir la pleine indépendance ou autocéphalie. Le patriarche œcuménique Mélétios IV, sans leur délivrer une charte d'autocéphalie proprement dite, leur accorda la plus large autonomie, se réservant seulement un certain droit de contrôle plus théorique que réel (16 juillet 1923). Un retour offensif de Tikhon pour mettre de nouveau les Finlandais sous sa tutelle échoua complètement (28 décembre 1923). Depuis 1925, le gouvernement finlandais a sanctionné de son autorité la nouvelle situation et en 1926 un nouveau règlement organique a été promulgué.

L'Église est divisée en deux diocèses : celui de Karélie, dont

1. Telle était la situation de cette autocéphalie à la veille de la guerre actuelle. Impossible de prévoir ce que l'avenir lui réserve.

l'évêque réside à Helsingfors et commande à 50.000 fidèles ; et celui de Viborg (19.000 fidèles). Le finnois est la langue liturgique du diocèse de Karélie. Dans celui de Viborg, où résident les 8.000 Russes du pays, le slavon domine. Cette petite Église se paye le luxe de deux organismes centraux : un synode permanent, composé de deux évêques, d'un clerc et d'un laïc ; et un synode périodique, qui se réunit tous les cinq ans pour traiter des affaires générales.

5° *L'Église orthodoxe d'Esthonie.* — Comme l'Église de Finlande, l'Église d'Esthonie est une autonomie, placée sous la haute juridiction du patriarcat œcuménique depuis juillet 1923. Il paraît que le patriarche Tikhon avait refusé de lui reconnaître l'indépendance relative qu'elle réclamait. Deux prélats, le métropolitain de Tallin (Reval) et l'évêque de Narva se partagent les 210.000 fidèles du pays et, dans les offices liturgiques, emploient le premier, l'esthonien, le second le slavon. Il est toujours question de créer un troisième diocèse pour pouvoir constituer un synode de trois membres au moins.

6° *L'Église orthodoxe de Lettonie.* — C'est tout récemment que les Orthodoxes de l'État letton ont éprouvé le besoin de faire reconnaître par le patriarche œcuménique la constitution de leur Église, qui compte 174.000 fidèles. Celui-ci leur a octroyé, en février 1936, une charte non d'autocéphalie mais d'autonomie assez strictement contrôlée. De 1918 à 1935, ils avaient vécu sous le régime autocéphalique proprement dit, sans rien demander à personne, sous la juridiction de l'archevêque de Riga, qui reste pour le moment le seul évêque de la région. Deux langues liturgiques, le letton et le slavon, sont concurremment en usage suivant l'origine ethnique des fidèles.

Ainsi donc, sous l'influence de causes multiples, la seule Église russe, telle qu'elle existait avant la guerre mondiale, a donné naissance à plus de seize groupes autocéphales ou autonomes, c'est-à-dire à plus de seize Églises différentes, dont plusieurs s'anathématisent les unes les autres. A ce nombre, il faut ajouter deux groupes importants de Starovières possédant une hiérarchie épiscopale et méritant de figurer parmi les Églises autocéphales de rite byzantin.

3. Le patriarcat serbe.

Il a fallu attendre notre époque pour voir ressusciter l'ancien patriarcat serbe d'Ipek, qui avait été définitivement supprimé en 1766 au profit du patriarcat de Constantinople. Créé par un décret royal, daté du 24 décembre 1920, le nouveau patriarcat étend sa juridiction sur tous les « Orthodoxes » de Yougoslavie et fonde en une seule autocéphalie les cinq Églises serbes qui

existaient en 1914. Parmi ces cinq groupes, quatre constituaient des autocéphalies proprement dites ; le cinquième, tenant encore par un fil tenu au patriarcat byzantin, rentrait dans la catégorie des autonomies.

La première de ces autocéphalies était la petite *Église du Monténégro*, comprenant les fidèles de la principauté, au nombre d'environ 300.000. Pendant longtemps, c'est-à-dire de 1516 à 1851, son évêque ou *vladika*, en résidence à Cettigné, fut en même temps le prince temporel du pays. Dès le début du XVIII^e siècle, il s'était mis sous la protection de la Russie et c'est à l'Église russe qu'il demandait le saint chrême.

La deuxième Église serbe, qualifiée de *Patriarcat de Carlovitz*, ne datait, sous ce titre, que de 1848, mais remontait, en fait, en 1690. Elle réunissait dans son sein les Serbes de Hongrie, dont le nombre s'était peu à peu accru depuis la fin du XVII^e siècle et se montait à un million environ. C'étaient, pour la plupart, des émigrés de la Serbie turque, qui avaient fui la domination musulmane.

La troisième était constituée par les *diocèses serbes de Dalmatie*, d'abord rattachés au patriarcat de Carlovitz, puis, à partir de 1873, à la métropole serbo-roumaine de Tchernovitz ou Cernauti, en Bukovine, qui réunissait sous sa juridiction tous les « Orthodoxes » vivant dans l'Autriche proprement dite. Ces diocèses serbes étaient, depuis 1870, ceux de Zara et de Cattaro.

L'Église serbe de Serbie était née en même temps que le nouveau royaume serbe (Traité d'Andrinople, 1829). Dès 1832, elle avait obtenu une autonomie relative vis-à-vis du patriarche de Constantinople, correspondant à peu près à l'indépendance, également relative, du nouveau royaume serbe par rapport à la Sublime Porte. L'autocéphalie complète suivit de près l'indépendance politique, conquise en 1878. Dès 1879, le patriarche œcuménique Joachim III délivrait à l'Église serbe sa charte ou *tomos* d'autocéphalie. Aux termes de ce document, l'Église orthodoxe du royaume serbe était déclarée « canoniquement autocéphale, indépendante, s'administrant elle-même sous l'autorité et présidence de l'archevêque de Belgrade, métropolitain de Serbie, assisté, conformément aux saints canons, d'un synode composé des métropolitains de sa circonscription ». Après les accroissements reçus à la suite de la guerre balkanique de 1912-1913, cette Église comptait 3.700.000 fidèles.

Venait enfin l'*Église autonome de Bosnie-Herzégovine*, qu'un léger lien rattachait encore au patriarcat de Constantinople. Elle datait, comme telle, de l'annexion des deux provinces à l'empire austro-hongrois en 1878. La juridiction du patriarche œcuménique se traduisait par le droit de présentation des candidats aux évêchés, le choix final étant réservé au gouvernement austro-hongrois.

C'est par l'application du principe de l'autocéphalisme national que ces cinq Églises ont été fondues en une seule autocéphalie désignée sous le nom de patriarcat serbe. Le patriarche porte les titres d'archevêque de Petch ou Ipek, métropolitain de Belgrade et de Carlovitz, patriarche des Serbes. Le statut organique de 1920 a déjà été modifié deux fois, en 1929 et en 1931. Toujours correct avec le patriarcat œcuménique, le gouvernement serbe a tenu à faire reconnaître par lui la nouvelle organisation ecclésiastique. Après de longs pourparlers, le patriarche Mélélios IV a délivré au nouveau patriarcat serbe son *tomos* d'autocéphalie, daté du 9 mars 1922.

D'après la nouvelle constitution organique de l'Église, promulguée par le gouvernement yougoslave (16 novembre 1931), l'Église orthodoxe n'est plus reconnue comme Église d'État mais comme l'Église dominante. Elle est gouvernée au spirituel par deux assemblées ou synodes : 1° l'assemblée plénière de l'épiscopat, qui se réunit une fois l'an ; 2° un synode permanent, composé du patriarche et de quatre évêques renouvelables tous les deux ans, qui détient le pouvoir exécutif. Les décisions des deux assemblées sont soumises à l'approbation du Conseil des ministres. Quant à l'administration des biens ecclésiastiques, elle est confiée à un Conseil patriarcal, où siègent, à côté du patriarche et des clercs, 12 membres laïcs choisis par le roi.

Le patriarche est élu par une assemblée mixte, où les clercs ont la majorité. En font partie tous les ministres *orthodoxes* en fonction et quelques autres grands dignitaires. L'assemblée désigne trois candidats au roi, qui fait le choix définitif.

Le patriarcat est actuellement divisé en 24 éparchies ou diocèses, parmi lesquelles il faut signaler les deux éparchies de Split et de Zagreb, de création récente. Les évêques de Zagreb, de Sarajevo, de Cettinié et de Scopie portent le titre de métropolitain, qui est purement honorifique. Le patriarche serbe a sous sa juridiction, à l'étranger, l'éparchie de Chicago aux États-Unis, celle de Zara et un vicariat à Scutari d'Albanie. Elle exerce, de plus, sa tutelle sur l'Église autonome de Tchécoslovaquie, dont nous parlerons tout à l'heure. La population, fidèle dans le royaume yougoslave, se montait, en 1934, à 6.785.501 contre 5.262.455 catholiques, 1.561.166 musulmans et 236.972 protestants.

4. L'Église bulgare.

Après la suppression de l'archevêché ou patriarcat gréco-bulgare d'Ochrida en 1767, l'Église de Bulgarie resta sous la juridiction immédiate du patriarcat œcuménique jusqu'en 1870, date à laquelle un firman du sultan Abdul-Aziz autorisa la for-

mation d'une hiérarchie bulgare autonome partout où se trouvaient des Bulgares, sans tenir compte de la hiérarchie du patriarcat œcuménique. Cette organisation était une grave innovation en matière canonique. Au principe territorial, base de l'organisation diocésaine, elle substituait le principe ethnique ou racial. La nouvelle Église bulgare prit le titre d'exarchat bulgare, et son premier dignitaire celui d'exarque. Celui-ci, dont le rôle était de servir d'intermédiaire entre le gouvernement turc et les Bulgares orthodoxes, fixa sa demeure à Constantinople même, au faubourg d'Orta-Keuy, non loin du quartier du Phanar. Le patriarcat œcuménique réagit violemment contre cette organisation anticanonique, qu'il avait provoquée lui-même en ne donnant pas satisfaction aux aspirations de la nation bulgare. Il essaya vainement de réunir un concile général des Églises autocéphales pour condamner l'exarchat. Au synode de Constantinople de 1872 ne parurent que les délégués des autocéphalies d'Alexandrie, d'Antioche et de Chypre. Les Bulgares y furent excommuniés comme schismatiques, pour avoir introduit dans l'Église des organisations *phylétiques* contraires à l'enseignement évangélique et aux saints canons. Invitées à adhérer à cette sentence, les autres Églises autocéphales, à l'exception de l'Église de Grèce, refusèrent net et continuèrent leurs relations fraternelles avec l'Église bulgare. Cette attitude, qui a persévéré de part et d'autre jusqu'à nos jours, a consacré officiellement la disparition de l'unité de communion ecclésiastique au sein de l'orthodoxie gréco-russe. Tandis que les Églises de langue grecque continuent à considérer les Bulgares comme des schismatiques, avec lesquels il est interdit de communiquer *in sacris*, les autres autocéphalies n'ont rien changé à leurs relations religieuses tant avec les Bulgares qu'avec les autorités ecclésiastiques des autocéphalies grecques ; et celles-ci n'ont pas osé appliquer le principe : *Les amis de nos ennemis sont nos ennemis*.

L'Église de l'exarchat bulgare avait été organisée d'après un statut organique promulgué en 1870. Remanié en 1895, ce statut reste encore en vigueur, bien que les événements en aient rendu caduques certaines dispositions. C'est ainsi qu'il n'existe plus d'exarque, depuis la mort du premier titulaire, survenue en 1915. On ne lui a donné pour remplaçant qu'un vicaire exarcal, dont le rôle est de s'occuper des quelques Bulgares se trouvant encore à Constantinople et dans la Thrace turque. En fait, la raison canonique qui a motivé la condamnation des Bulgares comme schismatiques, à savoir le péché de *phylétisme*, n'existe pour ainsi dire plus, tandis que la même faute entache, de nos jours, plusieurs autres Églises autocéphales. Tous les fidèles de l'Église bulgare, ou à peu près, se trouvent, en effet, réunis à l'heure actuelle dans les limites du royaume bulgare, devenu politiquement pleinement indépendant, ce qu'il n'était pas en

1872, ni même en 1895. Le schisme devrait donc disparaître automatiquement. Des pourparlers récents entamés entre le patriarcat œcuménique et le synode bulgare en vue de rétablir l'union n'ont cependant pas abouti.

C'est un synode permanent de cinq évêques, présidé par le métropolitain le plus ancien, qui gouverne l'Église. Les quatre évêques, en dehors du président, sont renouvelés tous les quatre ans. Il y a onze éparchies ou diocèses, dont les titulaires sont élus par le synode sur présentation de deux candidats choisis par une assemblée diocésaine mixte. On attend toujours un nouveau statut organique en pleine conformité avec la situation actuelle. On peut prévoir le rétablissement de l'ancien patriarcat de Tirnovo, puisque la mode est de multiplier les patriarcats. Quant au nombre nominal des fidèles, il approche de 5 millions. Il était de 4.661.829 en 1928.

5. Le patriarcat roumain.

Avant la guerre de 1914, il existait trois Églises autocéphales roumaines : l'Église du royaume de Roumanie, qui comptait 7.200.000 fidèles, l'Église roumaine de Transylvanie avec deux millions de fidèles environ, et l'Église roumaine de Bukovine, à laquelle étaient juridiquement unis les Serbes de Dalmatie, la communauté grecque de Vienne et la communauté serbe de Vienne, c'est-à-dire tous les « orthodoxes » de l'Autriche proprement dite. Ces autocéphalies n'étaient pas anciennes. La première n'avait été reconnue officiellement par le patriarcat œcuménique qu'en 1885, mais elle s'administrait en fait d'une manière autonome, sous l'étroit contrôle de l'État, depuis janvier 1865. A cette date, le prince Couza, commandant à la Roumanie nouvelle créée par le traité de Paris de 1856, fit décréter à la fois par la représentation nationale et par le synode national la complète indépendance de l'Église roumaine vis-à-vis du patriarche de Constantinople. Selon son habitude en pareil cas, celui-ci protesta énergiquement. De part et d'autre on vécut dans un état voisin du schisme pendant vingt ans. Les relations normales ne reprirent qu'en 1885 par la capitulation du patriarcat œcuménique.

Quant aux Roumains de Bukovine, ils avaient d'abord été soumis au patriarcat serbe de Carlovitz. Ils n'obtinrent l'autonomie de leur métropole, dont le siège était Sibiu ou Hermannstadt, qu'en 1864. On créa à cette occasion deux évêchés suffragants, afin de pouvoir constituer un synode. Un statut organique fut promulgué le 18 mai 1869.

La métropole disparate de Bukovine, dont le siège était la ville de Tchernovitz (Cernauti), a une histoire semblable à la métropole de Transylvanie. D'abord dépendante de Carlovitz, elle ne devint autocéphale que le 23 janvier 1873.

La guerre de 1914 ayant eu pour résultat de réunir en une seule nation les fidèles de ces trois groupes ainsi que les orthodoxes de l'ancienne province russe de Bessarabie, le principe de l'autocéphalisme national n'a pas tardé à jouer. En 1925, on a réussi, non sans peine, à unifier les quatre groupes en une seule Église nationale roumaine sous le titre de patriarcat roumain. Un statut organique, promulgué le 4 mai 1925, a été révisé en 1931. Le patriarcat est divisé en dix-huit diocèses groupés autour des cinq métropoles de Bucarest (Oungro-Valachie), Yassy (Moldavie), Sibiu (Ardeal), Cernauti (Bukovine) et Chisinau (Bessarabie). La métropole de Sibiu conserve son organisation particulière.

Le patriarche porte le titre de *Très saint archevêque de Bucarest, métropolitain d'Oungro-Valachie, très bienheureux patriarche de l'Église roumaine orthodoxe*. Il est élu par le Congrès national ecclésiastique, composé de tous les évêques et de six représentants de chaque diocèse, dont deux clercs et quatre laïques, et par les membres orthodoxes du Sénat et de la Chambre des députés, c'est-à-dire par une forte majorité de laïcs. Il est le président des quatre assemblées ecclésiastiques qui détiennent l'autorité ecclésiastique à des degrés divers, à savoir : 1° *Le Saint-Synode annuel*, assemblée purement ecclésiastique, composée de tous les métropolitains, évêques, vicaire épiscopaux et de l'aumônier général de l'armée. Il est convoqué au moins une fois par an par *décret royal*. C'est la véritable autorité ecclésiastique s'occupant des affaires proprement religieuses : dogme, culte, discipline, enseignement religieux. Il se fait aider par cinq Commissions synodales d'au moins cinq membres nommés par lui ; 2° *Le Synode permanent*, qui se réunit au moins une fois par mois. Il comprend le patriarche et quatre membres élus par le synode annuel parmi ses membres, renouvelables par moitié tous les deux ans. Il fait exécuter les décisions du Synode annuel et résout les questions urgentes sous réserve de l'approbation de l'assemblée plénière. Il est aidé dans ses travaux par cinq sections synodales ; 3° *Le Congrès national ecclésiastique*, composé des membres du Saint-Synode et de six représentants de chaque diocèse (deux clercs et quatre laïcs), nommés pour six ans par les assemblées diocésaines ; il se réunit tous les trois ans et s'occupe de l'administration des biens ecclésiastiques, des œuvres d'éducation, etc. ; 4° *Le Conseil central ecclésiastique permanent*, composé de 15 membres (trois par métropole, dont un clerc et deux laïcs), organe exécutif du Congrès national et du Synode annuel. Toutes ces assemblées délibèrent sous le contrôle du ministre des Cultes. Leurs décisions doivent avoir son approbation. L'article IV du Statut organique de 1925 dit en effet : « Le contrôle de l'État sur l'Église et ses organismes s'exerce par le ministre des Cultes, selon le mode prévu par la Constitution. » Il est remarquable que dans tous les organismes en question, qui sont nombreux et compliqués, il y a

régulièrement un tiers de clercs et deux tiers de laïcs, à l'exception des deux Synodes annuel et permanent. Les évêques sont élus par un corps électoral comprenant le Congrès national ecclésiastique, les membres de l'assemblée diocésaine (50 membres, dont les deux tiers laïcs) et de plusieurs hauts dignitaires (Président du Conseil, Ministre des Cultes, les présidents des deux Chambres, de la Cour de Cassation, de l'Académie roumaine, des recteurs des Universités et des doyens des Facultés de théologie). Chaque diocèse est gouverné par un évêque et un vicaire général. Les métropoles ont, en outre, un évêque auxiliaire. Celle de Bucarest en a deux. Quant à l'assemblée diocésaine, elle comprend de 30 à 60 membres, selon le chiffre de la population. Le nombre des fidèles du patriarcat était en 1930 de 13.067.000, soit 72,2 % de la population totale du royaume de Roumanie. Il y a quatre Facultés de théologie dans chacune des Universités d'État (Bucarest, Cernauti, Cluj, Chisinau), dont les professeurs sont nommés par l'État, indépendamment de l'épiscopat, cinq Académies théologiques et trois Séminaires (au lieu de quatorze, qui existaient naguère). Un évêché roumain a été créé à New-York, le 15 décembre 1927.

L'Église orthodoxe roumaine est reconnue par l'État comme l'Église dominante du royaume. Elle est, en fait, de nos jours, l'Église autocéphale la plus nombreuse après l'Église russe, si morcelée en ce moment. Aussi a-t-elle tendance à vouloir jouer le premier rôle au sein de l'Orthodoxie orientale. Elle a adopté le calendrier grégorien le 1-14 octobre 1924. La réforme a soulevé des protestations assez sérieuses, surtout en Bessarabie, où de nombreux centres observent encore le vieux calendrier en dépit des objurgations du Saint-Synode et des mesures de police. Les opposants commencent à tourner à la secte. On les appelle les *Stylistes*. Le royaume de Roumanie renferme des minorités importantes de Latins catholiques, de catholiques roumains de rite byzantin, de Protestants et de plusieurs sectes d'origine diverse.

6. L'Église hellénique.

L'Église du royaume de Grèce, dite *Église hellénique*, a déjà plus de cent ans d'existence. Dès 1833, une assemblée de trente-trois évêques du nouveau royaume, qui venait de conquérir son indépendance politique (traité d'Andrinople de 1829), réunie à Nauplie, déclara que l'Église de Grèce était absolument indépendante du patriarche de Constantinople et approuva la nouvelle constitution ecclésiastique élaborée par le pouvoir civil et rappelant de très près le *Règlement ecclésiastique* de Pierre le Grand. C'est dire qu'elle portait la marque d'un césaropapisme très accentué. Le Phanar protesta énergiquement et refusa de recon-

naître le fait accompli. Les Grecs passèrent outre et attendirent que le patriarche œcuménique s'inclinât devant le principe de l'autocéphalisme national, auquel la Grande Église de Constantinople avait dû, par le passé, toute sa fortune. Ce ne fut qu'en 1850 que le patriarche Anthime IV délivra enfin en bonne et due forme à l'Église de Grèce son *tomos* d'autocéphalie, qui souleva d'ailleurs de violentes protestations de la part de certains autocéphalistes extrémistes, mais finit par être accepté en substance par la nouvelle loi organique de 1852, atténuant dans les mots plus que dans la réalité le césaropapisme de la loi de 1833. C'est cette loi de 1852 qui a régi l'Église hellénique jusqu'en 1923. A cette dernière date, le statut organique a été révisé dans le sens d'une plus grande liberté laissée à l'Église. Mais dès 1925 le dictateur Pangalos reprenait en partie les concessions faites. Nouveau statut promulgué le 21 juillet 1931. Il comporte essentiellement un synode permanent composé de 9 membres, représentant de l'assemblée plénière de l'épiscopat, et cette assemblée plénière elle-même, en qui réside l'autorité ecclésiastique suprême. L'assemblée ne se réunit que tous les trois ans, le 1^{er} octobre. Avec le consentement de l'État, il peut y avoir des sessions extraordinaires. Les décisions importantes sont prises aux deux tiers des voix et doivent toutes être approuvées par le chef de l'État sur proposition du ministre des Cultes. Un commissaire du gouvernement assiste aux séances à titre de simple témoin, dont la présence n'est pas absolument requise pour la validité des actes. Comparées au statut de 1852, ces dispositions accusent une atténuation sensible de l'ingérence de l'État dans les affaires ecclésiastiques. Cependant le contrôle de celui-ci est universel. C'est le ministre des cultes qui choisit les évêques sur présentation de trois candidats élus par l'assemblée des évêques. C'est encore lui qui décide de la fondation des séminaires et en établit le programme. Il intervient d'une manière très active dans l'administration des biens ecclésiastiques.

Quoique l'État hellénique ait vu plus que doubler sa population, à la suite de la guerre balkanique, de la guerre de 1914 et de celle de 1922 contre la Turquie, l'Église de Grèce est restée jusqu'en 1928 avec un nombre de fidèles sensiblement équivalent à celui qu'elle possédait avant les nouvelles conquêtes. Cette anomalie s'explique par le fait que le principe de l'autocéphalisme national n'a pas été appliqué, avant cette date, aux métropoles de la nouvelle Grèce, qui sont restées de 1913 à 1928 sous la juridiction du patriarcat œcuménique, de plus en plus amoindri par l'expulsion des Turcs de la presqu'île balkanique. A la suite de l'incorporation, déclarée *provisoire*, des nouvelles métropoles, de l'exode en masse des Grecs d'Asie Mineure en 1922 et de l'échange des populations prescrit par le traité de Lausanne, le nombre des fidèles a passé de 2.700.000 à plus de 6.000.000.

L'Église est divisée en 81 métropoles sans évêchés suffragants, dont 33 dans les anciennes provinces et 49 dans les nouvelles. Ce dernier chiffre doit être réduit à 40, voire même à 35, selon le nombre des nomes ou départements civils.

Étroitement inféodée à l'État, l'Église hellénique a fortement subi le contre-coup des révolutions politiques dont la Grèce contemporaine a été le théâtre. Ayant adopté, depuis mars 1924, le calendrier grégorien, elle a à lutter contre un groupe important d'opposants, qui repousse cette innovation et s'entête à suivre l'ancien calendrier. Si peu importante qu'elle soit en elle-même, cette question du calendrier est capable de déterminer un schisme, vu la persistance de l'ancienne mentalité byzantine dans le clergé et le peuple. La haute hiérarchie, mollement soutenue par le gouvernement, n'a pas encore réussi à écarter le péril, qui augmente d'année en année. N'a-t-on pas vu en 1935 trois métropolitains à la tête des opposants, qui ont déclaré se séparer de l'Église officielle et ont commencé à créer une hiérarchie à part ?

7. L'Église autonome de Crète.

Bien que l'île de Crète ait été annexée à la Grèce en 1911, l'Église locale a conservé son statut particulier de province autonome sous la haute juridiction du patriarche œcuménique, qui nomme directement le métropolitain de Candie. Celui-ci gouverne l'île avec un synode local, composé de ses suffragants d'abord au nombre de sept, puis de quatre entre 1929 et 1935, puis de nouveau de sept. Ces suffragants sont élus par le synode. Il est évident que cette situation exceptionnelle est destinée à disparaître dans un avenir prochain. La métropole de Crète ne tardera pas à être rattachée à l'Église nationale. On constate que les Grecs de Grèce usent de beaucoup de ménagements à l'égard du patriarcat œcuménique, au moment où celui-ci voit son territoire se rétrécir de plus en plus.

8. L'Église de Chypre.

La vieille Église de Chypre, qui a passé par bien des vicissitudes depuis que les Turcs l'arrachèrent à la domination vénitienne en 1571, a toujours maintenu, depuis lors, son indépendance complète. Elle est divisée en quatre diocèses. L'archevêque de Constantia, l'ancienne Famagouste, réside à Nicosie et préside le synode, dont font partie ses trois suffragants. Ce synode se réunit régulièrement deux fois l'an, au printemps et à l'automne, conformément aux anciens canons. En ces derniers temps, la paix intérieure de l'autocéphalie a été plusieurs fois troublée. De 1900 à 1909, il y eut schisme entre deux métropolitains, et le gouverne-

ment anglais dut finalement intervenir pour le faire cesser. En 1924, l'adoption du nouveau calendrier occasionna des troubles. En 1931, deux métropolitains se compromirent dans la révolte organisée contre l'occupation anglaise et furent exilés. Ils attendent encore l'amnistie qui leur permettra de remonter sur leurs sièges ; et comme, dans l'intervalle, l'archevêque Cyrille III est mort (15 novembre 1933), il ne reste plus dans l'île qu'un seul évêque, qui ne peut à lui seul faire synode. Cette situation anormale menace de se prolonger, d'autant que le statut réglant l'élection de l'archevêque est mal défini et qu'un nouveau règlement organique est en projet depuis longtemps. On voit, par l'exemple de cette petite Église, les inconvénients qui accompagnent souvent l'isolement autocéphalique.

La population fidèle, malgré une émigration assez forte, est en croissance constante, puisque de 213.500 en 1911, elle a passé à plus de 280.000. On compte, dans l'île, 65.000 musulmans.

9. L'archevêché du Sinaï.

La plus minuscule des Églises autocéphales de rite byzantin est sans conteste l'archevêché autonome du Mont Sinaï. Il a, en effet, pour tous sujets, la quarantaine de moines du couvent de Sainte-Catherine et la cinquantaine de Bédouins qui vivent dans les environs. L'archevêque est élu par le chapitre du couvent et ordonné par le patriarche de Jérusalem, ce qui donne à celui-ci le droit de haut patronage sur l'archevêché. Ce droit lui fut contesté en 1859 par l'archevêque Cyrille, qui voulait se proclamer autocéphale. Il fallut un synode de Jérusalem (5 septembre 1867) pour déposer cet ambitieux.

Disons encore que l'archevêque du Sinaï est en même temps higoumène du monastère de Sainte-Catherine et qu'il joint au titre du Sinaï ceux de Pharan et de Raïthou, deux anciens petits évêchés depuis longtemps supprimés. Le monastère jouissait autrefois d'un grand prestige et possédait de nombreuses propriétés en pays orthodoxes. Aujourd'hui, il n'a guère d'autre trésor que celui des manuscrits de sa bibliothèque.

10. L'Église orthodoxe de Tchécoslovaquie.

L'Église orthodoxe de Tchécoslovaquie, qu'il ne faut pas confondre avec l'Église nationale tchécoslovaque, groupe schismatique de rite latin constitué après la guerre, est, depuis 1925, une autonomie sous le haut patronage du patriarcat serbe d'Ipek. Avant cette date, les « Orthodoxes » de Tchécoslovaquie s'étaient organisés en Église autonome sous la tutelle du patriarcat œcuménique,

qui leur avait donné pour chef, le 8 mars 1923, l'évêque Sabbazd. Le changement de juridiction se produisit à l'occasion de la scission qui se fit, en 1925, parmi les membres de l'Église nationale tchécoslovaque. Une minorité de ces schismatiques, rebutée par les tendances protestantes de la majorité, se joignit alors aux « Orthodoxes », et c'est ce qui fait que cette autonomie orthodoxe compte quelques fidèles de rite latin. Elle a vu le nombre de ses membres augmenter considérablement dans ces dernières années par la défection d'environ 200.000 Ruthènes unis de Podcarpathie, pour lesquels on a créé l'éparchie de Lukachevo. Le total des fidèles se monte à 250.000¹.

11. L'Église orthodoxe d'Albanie.

Les « Orthodoxes » du petit royaume d'Albanie manifestèrent de bonne heure l'intention de s'organiser en groupe autocéphale en secouant la juridiction du patriarcat œcuménique. Selon son habitude en pareil cas, celui-ci fit longtemps la sourde oreille aux réclamations de cette petite nationalité. Les Albanais finirent par perdre patience et proclamèrent, dès le 26 février 1929, leur indépendance religieuse. Une sentence d'excommunication contre le nouveau synode, composé des quatre évêques de la région, fut la réponse du patriarcat. La brouille n'a pas duré trop longtemps. Tout récemment, c'est-à-dire le 12 avril 1937, le patriarche Benjamin I^{er} s'est incliné devant le fait accompli et a délivré un *tomos* d'autocéphalie en bonne et due forme à la nouvelle Église, qui compte environ 200.000 fidèles. Un synode, composé des évêques du pays au nombre de quatre, préside à ses destinées. Le premier prélat porte le titre d'archevêque de Tirana et de toute l'Albanie. La langue liturgique est encore le grec, mais on doit lui substituer l'albanais. Le protectorat italien, qui vient d'enlever à l'Albanie son indépendance politique, n'est pas de nature à modifier l'organisation religieuse existante.

12. Les patriarchats melkites.

On désigne sous le nom de patriarchats melkites les trois anciens patriarchats d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, qui se maintinrent tant bien que mal sous la domination arabe et turque en restant fidèles à la définition du concile de Chalcédoine sur le mystère de l'Incarnation. Le nom de *Melkites*, c'est-à-dire *Impé-*

1. Cf. K. ALGERMISSEN *Konfessionskunde. Ein Handbuch der christlichen Kirchen und Sektenkunde der Gegenwart.* Hanovre, 1930, p. 319. D'après le même auteur, l'Église nationale tchécoslovaque compterait 650.000 adhérents.

riaux, fut le sobriquet dont se servirent Monophysites et Nestoriens pour les distinguer d'eux-mêmes, qui se proclamaient les vrais Orthodoxes. En théorie, ces Églises, toutes trois de fondation apostolique, auraient dû jouir toujours de la pleine autonomie. Il n'en fut rien cependant, comme nous l'avons dit plus haut. Pendant longtemps, durant la période byzantine aussi bien qu'à l'époque moderne et jusqu'au premier quart du XIX^e siècle, ces patriarchats subirent, en fait, la tutelle du patriarche de Constantinople. Cette vassalité n'a disparu que du jour où s'est affirmé le principe de l'autocéphalisme nationaliste dans les nouvelles Églises des États nés du démembrement de l'empire turc. De nos jours, l'antique principe de l'égalité des patriarches a été remis en honneur et a passé dans la pratique. Il n'a pas suffi à redonner à ces vieilles Églises leur importance d'autrefois. Elles comptent de nos jours parmi les autocéphalies de second ordre.

1^o *Le patriarcat d'Alexandrie.* — Réduit pendant longtemps à un nombre insignifiant de fidèles, le patriarcat d'Alexandrie végéta misérablement jusqu'au début du XIX^e siècle et n'eut souvent à sa tête qu'un simple archimandrite, le titulaire du siège de saint Marc résidant la plupart du temps à Constantinople. Ce ne fut que sous le règne de Méhémet-Ali (1806-1849), que le nombre des fidèles commença à s'accroître par la venue d'émigrés grecs et que le patriarche finit par garder la résidence (1846). Depuis le début du XX^e siècle, la progression a été constante. Aux sujets hellènes sont venus se joindre de nombreux émigrés syriens, si bien que de nos jours on compte 100.000 Grecs et environ 50.000 Syriens de nationalité égyptienne. L'antagonisme entre les deux races a provoqué des conflits. On est cependant arrivé à une entente en 1937 pour ce qui regarde le mode d'élection du patriarche, à l'occasion de la confirmation, par décret royal du 2 avril 1937, du patriarche Nicolas V Evanghélidès, élu le 2 février 1936.

Le patriarcat est divisé en dix diocèses. Le diocèse patriarcal englobe les villes d'Alexandrie et du Caire. Parmi les neuf métropoles se trouve celle de Carthage, créée le 9 novembre 1931 et ayant juridiction sur toute la Mauritanie et l'île de Malte, qui relevait autrefois du Phanar. Une autre métropole est celle de Nubie, avec Khartoum pour siège. L'Église est gouvernée par un synode composé de tous les métropolitains, sous la présidence du patriarche. Il se réunit deux fois par an, au printemps et à l'automne. C'est lui qui nomme les évêques. Les décisions sont prises à la majorité des voix. Cette forme de gouvernement ecclésiastique rappelle de très près celle de la province ecclésiastique, telle qu'elle est réglée par les canons des plus anciens conciles orientaux.

2^o *Le patriarcat d'Antioche.* — Depuis une quarantaine d'années, le patriarcat d'Antioche a été souvent troublé par l'antagonisme

entre Grecs et Syriens. A partir du XVIII^e siècle jusqu'en 1899, les patriarches ont toujours été de race grecque. En 1899, les Syriens, secrètement soutenus par la Russie, réussirent à faire élire un des leurs, Méléce Doumâni, que les trois autres patriarchats grecs refusèrent de reconnaître. Le schisme dura jusqu'en 1909. Un nouveau schisme local a éclaté en 1928 entre deux candidats rivaux, et s'est terminé en 1933 par la mort de l'un d'eux, la France, puissance mandataire de Syrie, ayant gardé une neutralité absolue dans le conflit. Le nombre des fidèles a beaucoup diminué en ces dernières années. Alors qu'avant la guerre de 1914, on l'estimait à 200.000 environ, il ne dépasse guère de nos jours 150.000. Beaucoup ont émigré en Amérique et aussi en Égypte.

L'Église est divisée en treize diocèses ou métropoles. La première est celle d'Antioche-Damas, gouvernée par le patriarche, qui réside à Damas. Pour les émigrés d'Amérique, on a créé trois diocèses, dont deux aux États-Unis et un au Brésil. Il est question d'en établir un quatrième pour les émigrés de l'Argentine.

D'après la constitution qui a été promulguée en octobre 1929, l'Église est gouvernée par deux assemblées. Il y a d'abord une assemblée mixte, composée des métropolitains et d'un délégué laïc de chaque diocèse, soit 13 évêques et 13 laïcs, qui se réunit tous les quatre ans en octobre, et le synode des évêques, qui siège chaque année quinze jours durant, après le quatrième dimanche de Pâques. C'est le synode des évêques qui élit le patriarche parmi les trois prélats choisis par l'assemblée mixte.

3^o *Le patriarcat de Jérusalem.* — La situation intérieure du patriarcat de Jérusalem est caractérisée, à l'heure actuelle, par la rivalité entre l'élément grec et l'élément syrien ou indigène. Le premier n'est représenté que par une infime minorité de fidèles, 300 environ sur un total de 50.000 ; mais il détient tous les leviers de commande par la Confrérie du Saint-Sépulcre, qui est uniquement composée de ses membres. Depuis le XVI^e siècle, patriarche et évêques sont toujours choisis dans son sein. Les Syriens s'agitent depuis longtemps pour faire modifier le statut organique de 1875, qui règle l'élection du patriarche et assure la majorité aux Grecs. Jusqu'ici, ils n'ont obtenu aucun résultat substantiel, bien qu'un nouveau règlement ait été élaboré en 1934. A cause de ces luttes, le siège est resté vacant pendant quatre ans, après la mort du patriarche Damianos (14 août 1931-22 juillet 1935). Le nouveau patriarche, Timothée Thémélis, a été élu sans la participation des délégués arabes. L'Église est gouvernée par un synode permanent composé du patriarche, de douze métropolitains et de neuf archimandrites. Deux métropolitains seulement ont un diocèse à gouverner, celui de Ptolémaïs (Saint-Jean d'Acre) et celui de Nazareth. Les autres sont purement titulaires. Un conseil mixte, créé en 1911 pour gérer les biens ecclésiastiques, n'a pas encore fonctionné, le Haut-Commissariat anglais, établi en Palestine

après la guerre, ayant soumis les finances patriarcales à une expertise. Ces finances sont dans un état fort précaire, depuis que sont taries les ressources qui provenaient autrefois de Russie et des nombreux pèlerins de ce pays.

13. Le patriarcat de Constantinople.

Il est logique que nous parlions en dernier lieu du patriarcat de Constantinople pour tirer au clair sa situation actuelle, puisque c'est à ses dépens que se sont successivement constituées la plupart des Églises autocéphales que nous venons de passer rapidement en revue. Comme nous l'avons montré, cette Église, appelée toujours la *Grande Église du Christ*, a subi en ces trente dernières années une décadence rapide, au point de devenir l'une des plus petites autocéphalies et d'être menacée d'une destruction complète.

La guerre balkanique de 1912-1913 lui enleva la plus grande partie de ses fidèles et de ses métropoles, qui ne devaient pas tarder à passer sous la juridiction des Églises voisines. La guerre de 1914-1918 a encore réduit le territoire sur lequel s'exerce sa juridiction immédiate. On peut estimer à 400.000 environ le nombre des fidèles qui directement ou indirectement ressortissent à son autorité. Ils se répartissent ainsi : 1^o *La métropole de Constantinople* avec les quatre diocèses de Dercos, Chalcédoine, Prinkipo et Imbros commandant à 100.000 fidèles environ. Le clergé de cette portion, la seule qui vraisemblablement restera finalement au patriarcat, comprend, outre le patriarche et les évêques des quatre diocèses indiqués, quatorze métropolitains titulaires et six évêques également titulaires, ceux-ci préposés aux principaux quartiers de Constantinople. Parmi les quatorze métropolitains titulaires, l'un est exarque patriarcal pour les Grecs de l'Europe centrale et réside à Vienne (fonction créée en 1924,) l'autre, exarque patriarcal pour les Grecs de l'Europe occidentale et réside à Londres (création de 1922) ; un troisième est archevêque des Grecs d'Amérique, dont nous allons parler ; un quatrième régit la nouvelle métropole d'Australie, créée au début de 1924 pour les quelques milliers de Grecs qui habitent ce pays. Il faut signaler la petite Église schismatique de langue turque, fondée par le pape Efthymi et favorisée par le Gouvernement turc malgré les anathèmes du patriarche ; 2^o *Les quatre métropoles du Dodécanèse italien* (Rhodes, Léros-Kalymnos, Cos, Carpathos-Cassos) avec 120.000 fidèles environ. Le gouvernement italien demande avec insistance depuis 1929, qu'un *tomos* d'autocéphalie soit délivré à cette Église du Dodécanèse en vertu du principe autocéphaliste. Jusqu'ici, les négociations avec le patriarcat oecuménique n'ont pas abouti. Des troubles et des désordres ont éclaté

parmi la population en 1935 et 1936. Le jour n'est pas loin où l'indépendance religieuse du Dodécanèse sera un fait accompli et où l'Orthodoxie orientale comptera une autocéphalie de plus.

3° *L'archevêché grec d'Amérique*, dont le titulaire réside à New-York et régit depuis 1931, avec l'aide d'un auxiliaire, les 200.000 Grecs des deux Amériques. De 1922 à 1931, cet archevêché a été organisé en véritable autonomie ecclésiastique sous la haute juridiction du patriarcat, comprenant l'archevêque et trois suffragants. En 1931, on a supprimé cette organisation à cause des dissensions intestines perpétuelles qui sévissent parmi les Grecs émigrés. Mais la suppression, loin d'amener la concorde, a occasionné de nouvelles scissions. On n'est pas près d'en voir la fin¹. Il arrivera sans doute dans un avenir prochain qu'une autocéphalie grecque d'Amérique se constituera et grossira le nombre des autocéphalies racistes ou *phylétiques* existant déjà dans le Nouveau Monde.

4° *Le Mont Athos et ses vingt monastères* ayant sous leur dépendance douze *skites* ou couvents secondaires, 204 *kellia* ou cellules et 456 ermitages ou *kalybes*. La population monastique, qui atteignait, en 1913, 6.345 moines, est en continue décroissance. En 1928, on comptait encore 4.858 moines. Le monastère russe de Saint-Pantaléimon, qui avec les skites russes arrivait à un effectif de 2.300 moines et plus, est actuellement presque dépeuplé. C'est par une entorse au principe de l'autocéphalisme national que le Mont Athos, qui se trouve actuellement en territoire hellénique, reste encore sous la juridiction du patriarcat œcuménique. Cette anomalie cessera sans doute un jour, comme a cessé, en 1928, celle qui laissait à ce même patriarcat les métropoles de la Grèce nouvelle sises dans les territoires conquis depuis 1913.

Après la guerre gréco-turque de 1922 et le retour des Turcs à Constantinople, le patriarcat œcuménique a perdu les privilèges civils que lui avaient conférés les anciens sultans. Au statut organique compliqué qui l'a régi de 1860 à 1922 a succédé une constitution très simple. Un synode permanent de douze métropolitites présidé par le patriarche, en est l'élément essentiel. Le patriarche est élu par les dix-huit métropolitites du patriarcat sans participation des laïcs. Il reste à créer un organisme mixte pour l'administration des biens ecclésiastiques. Pour le moment il n'existe que des commissions ecclésiastiques ou laïques. L'hostilité du gouvernement turc entrave l'élaboration d'un statut définitif.

Ce qui peut consoler, dans une certaine mesure, le patriarche

1. En 1938, l'archevêché grec d'Amérique s'est incorporé 70.000 Ukrainiens catholiques de rite byzantin, émigrés de Podcarpathie en Amérique. On leur a donné pour évêque le prêtre Oreste Tsornok, qui a été ordonné le 18 septembre 1938.

de Constantinople de l'effondrement de son ancienne primauté sur tout l'Orient byzantin, ce sont les marques de déférence qui lui ont été prodiguées depuis la guerre mondiale par un certain nombre d'Églises nouvellement nées ou nouvellement organisées. On l'a consulté, on a demandé son approbation, on s'est mis spontanément sous son haut patronage, en dépit des protestations de plusieurs hiérarchies russes. On devine, sous ces manifestations, un vague désir d'établir un centre commun d'autorité pour rétablir l'unité disparue.

II. L'attitude de l'Église gréco-russe à l'égard des autres Églises durant la période moderne.

Nous venons de décrire l'émiettement de l'ancienne Église byzantine en une trentaine d'Églises autocéphales ou autonomes. Nous ne sommes plus en face d'une seule Église, mais de plusieurs sociétés religieuses numériquement distinctes et ne présentant entre elles qu'une certaine ressemblance spécifique. De quel nom commun arriverons-nous à les désigner toutes à la fois ? Quel singulier choisirons-nous pour couvrir ce pluriel ? Nous n'avons que l'embarras du choix. Multiples, en effet, sont les appellations dont usent les Églises autocéphales de rite byzantin pour se désigner elles-mêmes sous le signe de l'unité. Plus nombreux encore sont les noms donnés à cet ensemble par ceux qui lui sont étrangers. On nous parle de l'*Église orientale*, de l'*Église orthodoxe*, de l'*Église orientale-orthodoxe*, de l'*Église des sept conciles*, de l'*Église grecque*, de l'*Église byzantine*, de l'*Église gréco-slave*, de l'*Église gréco-russe*, de l'*Église schismatique*, de l'*Église schismatique d'Orient*, de l'*Église photienne* et des *Églises phoitiennes*, des *Églises autocéphales*, des *Églises autocéphales de rite byzantin*. Sauf la dernière, qui nous paraît la plus exacte, aucune de ces appellations n'est satisfaisante et ne répond pleinement à la réalité. Nous ne nous arrêterons pas à les passer toutes en revue pour en montrer les convenances et les déficits. En chacune d'elles, en effet, on peut découvrir du vrai et du faux dans une mesure variable. Nous aurions choisi « *Les Églises autocéphales de rite byzantin* », si l'expression n'était trop longue. C'est pourquoi nous optons pour le terme *Église gréco-russe*, qui est pris du point de vue ethnique et national. Il est sans doute impropre, puisque beaucoup de fidèles des Églises qu'il s'agit de désigner ne sont ni Grecs ni Russes ; mais il a l'avantage d'indiquer à la fois la race d'où sont sortis les premiers auteurs du schisme byzantin et qui adhère encore à ce schisme dans sa presque totalité, et la nation qui a fourni jusqu'ici le plus grand nombre des membres de cet ensemble d'Églises et en a été le grand soutien jusqu'à

la guerre de 1914. Il est particulièrement convenable du point de vue théologique, attendu que presque tous les théologiens de marque de ce groupe, jusqu'à nos jours, ont été des Grecs ou des Russes. Il a aussi l'avantage de ne pas froisser les dissidents, qui l'emploient parfois eux-mêmes, et de ne pas compromettre les droits de la vérité, comme c'est le cas pour l'appellation *Église orthodoxe*, qu'un grand nombre des nôtres emploie cependant.

Comme l'expression *Église gréco-russe* ne désigne pas une seule Église, mais plusieurs Églises totalement indépendantes les unes des autres et étroitement subordonnées au pouvoir civil des États où elles se trouvent, étudier les relations de l'Église gréco-russe avec l'Église catholique, c'est pratiquement examiner l'attitude de chaque Église autocéphale à l'égard du Saint-Siège. On voit l'ampleur d'un tel sujet. Il ne peut s'agir ici de le traiter dans les détails, ni par rapport à chaque autocéphalie. Nous nous contenterons d'esquisser à grands traits la ligne de conduite généralement suivie, depuis le concile de Florence, tant par l'Église grecque proprement dite que par l'Église russe. Et par Église grecque il faut entendre ici surtout le patriarcat de Constantinople et ses satellites, les trois autres patriarchats orientaux, qui en fait ont été sous sa dépendance plus ou moins étroite jusqu'à un passé très récent. On sait, du reste, que la plupart des autres autocéphalies sont d'origine presque contemporaine et n'ont guère d'histoire.

1. Les relations de l'Église grecque proprement dite avec l'Église catholique.

Tant que dura l'empire chrétien de Byzance, grâce aux continus essais d'union dont nous avons parlé, on put garder l'illusion que le schisme n'était pas encore définitif et conserver l'espoir de l'éteindre. L'illusion s'évanouit du jour où les infortunés chrétiens d'Orient tombèrent sous le joug des Infidèles. Les essais d'union étaient, cette fois, bien finis. Il n'y avait plus d'empereur chrétien pour en tenter de nouveaux. Quant aux prélats grecs, l'eussent-ils voulu, que des négociations de ce genre leur auraient été interdites. Comment les sultans auraient-ils toléré pareils pourparlers, alors que le pape, chef-né de la croisade, était pour eux le grand adversaire et l'ennemi irréconciliable ? Au demeurant, le patriarche œcuménique et ses métropolitains et ses minuscules satellites les trois patriarches melkites n'éprouvèrent pas plus qu'auparavant le besoin de s'unir. Il faut même dire que leur animosité à l'égard du pape et des Latins en général, loin de diminuer après la catastrophe, ne fit que s'accroître, comme en témoignent les décisions du concile de Constantinople de 1484, que nous avons rappelées au chapitre précédent¹.

1. Voir page 269.

À partir du xvi^e siècle, la polémique antilatine se fit, chez les Grecs, de plus en plus violente. Ce qui l'alimenta, ce furent surtout les efforts de la propagande catholique en Pologne et dans le Proche-Orient. Cette propagande, qui fut parfois maladroite et à tendance latinisante, connut pourtant de véritables succès et réussit à ramener à l'Église catholique des groupes importants de dissidents, à créer des Églises catholiques de rite byzantin. La plus importante de ces Églises fut l'Église ruthène du royaume de Pologne, qui adhéra à l'unité catholique au synode de Brest en 1595 et groupa, dès le début, plusieurs millions de fidèles. Dans les premières années du xviii^e siècle, naquirent les Églises roumaine et melkite catholiques. Depuis 1860, s'est constituée une petite Église bulgare-unie, et plus récemment un petit groupe grec catholique. C'est la création de ces Églises unies de rite byzantin qui a le plus excité l'animosité des hiérarchies dissidentes et les a poussées aux représailles extrêmes dont nous allons parler. Il faut y ajouter l'apostolat par les écoles congréganistes dans le Proche-Orient, qui s'est surtout développé dans la seconde moitié du xix^e siècle et battait son plein à la veille de la guerre mondiale de 1914.

Les polémistes de la période moderne ressemblent à leurs devanciers de la période byzantine. Ils reprochent à l'Église catholique ses innovations ou *kainotomies* tant en matière dogmatique qu'en matière liturgique ou disciplinaire.

Parmi les innovations dogmatiques, se trouve toujours la question du *Filioque* ; mais elle n'occupe plus, de nos jours, la première place. Elle a même été abandonnée récemment par un nombre respectable de théologiens russes. La grande divergence sur laquelle on insiste depuis le xvi^e siècle, et surtout au xix^e et au xx^e, c'est la primauté de juridiction de l'évêque de Rome sur l'Église universelle et son magistère infaillible défini au concile du Vatican. Certains théologiens dissidents vont jusqu'à dire que c'est là le seul point important, le *seul empêchement dirimant* de l'union des Églises. Mais ces minimistes sont de date récente. Les polémistes les plus modérés de cette période s'en tiennent, en fait de différences dogmatiques, aux cinq points définis dans le décret d'union de Florence. Quelques-uns même admettent l'essentiel de la doctrine catholique sur plusieurs de ces points et ne s'en écartent que sur des détails accessoires et des questions de terminologie. D'autres, au contraire, ont grossi démesurément le nombre des divergences et ont découvert de nouveaux griefs. Signalons parmi ceux-ci l'Immaculée Conception, la validité du baptême des hérétiques, l'existence du caractère sacramentel, l'existence d'une peine temporelle due au péché même pardonné, l'indissolubilité du mariage même en cas d'adultère, l'inspiration des livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament, etc.

Quant aux divergences liturgiques et disciplinaires, on reprend, même à une date très rapprochée de nous, les plus désuètes parmi les anciennes. Dans plusieurs listes officielles dressées par les patriarches orientaux, on voit reparaître le jeûne du samedi, les œufs et les laitages du Carême, l'usage des boudins et des viandes étouffées. Ces derniers griefs étaient formulés encore en 1838 par le patriarche œcuménique Grégoire VI, dans une encyclique approuvée par les trois autres patriarches orientaux, sans parler des métropolitains¹. En 1848, dans leur réponse à Pie IX, qui leur avait adressé un appel à l'union, les quatre patriarches d'Orient ne craignent pas de reprocher aux catholiques, entre autres choses, l'usage des petites hosties, celui du pain azyme, la communion sous une seule espèce, le célibat des clercs, l'interpolation des écrits des saints Pères². Les azymes reviennent, en 1895, dans l'encyclique du patriarche œcuménique Anthime VII répondant à l'encyclique du pape Léon XIII, *Præclara gratulationis*, du 20 juin 1894. Si des documents officiels promulgués par la hiérarchie dissidente nous passions aux écrits des théologiens et des polémistes de profession, nous trouverions bien d'autres griefs surprenants. Au xvi^e siècle, par exemple, on attaque comme une innovation blâmable la réforme du calendrier opérée par le pape Grégoire XIII, réforme que, de nos jours, plusieurs Églises autocéphales ont enfin acceptée, non sans provoquer des menaces de schisme.

C'est lorsque la propagande catholique obtient quelque succès en Orient, que la polémique dissidente se fait plus violente et plus agressive. Ce fut le cas au xviii^e siècle, lors de la création de l'Église melkite catholique en Syrie. On vit alors les quatre patriarches d'Orient dresser des listes officielles de *kainotomies* latines pour enrayer le mouvement vers l'union avec Rome. En 1722, une longue lettre dogmatique était adressée aux fidèles du patriarcat d'Antioche, pour dénoncer les hérésies et erreurs latines, parmi lesquelles figuraient, outre les cinq questions résolues à Florence, le jeûne du samedi, le refus de la Confirmation et de la communion aux petits enfants, la communion sous une seule espèce, l'administration de l'*Euchelaion* ou Extrême-Onction aux seuls moribonds. Une admonition synodale du patriarche œcuménique Jérémie III y ajoutait les divergences sur l'abstinence quadragésimale et la *tétragamie*. Peu de temps après, en 1727, paraissait une nouvelle Confession de foi en seize articles, qui reprochait aux Latins, entre autres choses, d'admettre plus de sept conciles œcuméniques, de manger des viandes étouffées, de rejeter la doctrine palamite sur la lumière thaborique incréée, d'enseigner l'indissolubilité du mariage en cas d'adultère.

1. MANSI-PETIT, *Amplissima collectio conciliorum*, t. XL, col. 272.

2. MANSI-PETIT, *ibid.*, col. 337-418.

Le fanatisme anticatholique dépassa toute borne dans la seconde moitié du xviii^e siècle. Alors que, depuis le concile de Constantinople de 1484, l'Église grecque avait reconnu la validité du baptême des Latins et ne réitérait à ceux-ci que le sacrement de Confirmation, à leur entrée dans l'Église *orthodoxe*; alors qu'au synode de Moscou de 1666-1667, les prélats grecs présents avaient persuadé aux Russes de renoncer à rebaptiser les Catholiques, le patriarche œcuménique Cyrille V décréta, en 1755, que les « Papistes » n'étaient que des infidèles et qu'il fallait les rebaptiser. Il est aujourd'hui prouvé que la décision de ce patriarche fut tout à fait anticanonique, les membres de son synode ayant refusé d'approuver pareille innovation et ayant même rédigé une contre-définition¹. Le décret patriarcal n'en a pas moins obtenu force de loi, à partir de 1774, dans les autocéphalies de langue grecque ou gréco-arabe et il reste encore en vigueur. Si on y déroge parfois, pour des raisons spéciales, on explique ces exceptions par la curieuse théorie de « l'économie », d'après laquelle la validité des sacrements des hétérodoxes dépend de la volonté de la véritable Église.

Malgré ces outrances polémiques, cette haine du Latin, que les Grecs modernes ont héritée des anciens Byzantins, il y a eu parfois des accalmies, des périodes de relations cordiales, voire même une ou deux tentatives d'union négociées dans le secret. C'est ainsi qu'en 1638, quelque temps après être remonté sur le trône patriarcal de Constantinople pour la troisième fois, l'ambitieux et peu recommandable Cyrille II de Berrhée signa clandestinement une profession de foi catholique et condamna, dans un synode tenu à Constantinople, le 24 septembre 1638, les erreurs protestantes que son prédécesseur Cyrille Lucar avait enseignées dans une profession de foi publiée à Genève dès 1629. Mais ce geste n'eut aucune conséquence pour la réunion officielle des Églises, car, quelques mois après, Cyrille II mourut, étranglé par les Turcs. Par ailleurs, aux xvii^e et xviii^e siècles, dans certaines îles de l'Archipel, des missionnaires latins (Capucins et Jésuites) recevaient de la hiérarchie dissidente toute liberté d'exercer le ministère de la prédication et de la confession parmi les fidèles de l'Église orientale. On supprimait pratiquement les barrières juridiques de la *communicatio in sacris*². Appliquée sur une large échelle, cette méthode eût amené sans nul doute la suppression d'un schisme dénué de tout véritable fondement dogmatique et basé uniquement sur des préjugés et des antipathies de race. Malheureusement, l'expérience fut limitée à des cas isolés, qui ne doivent pas nous donner le change sur l'attitude générale

1. Cf. MANSI-PETIT, t. XXXVIII, col. 575-634.

2. Voir les documents publiés par le P. V. Laurent dans la revue *L'Unité de l'Église*, t. III, p. 643-644, t. IV (1933-1936), n° 64 et suivants.

observée, la plupart du temps, par les prélats grecs à l'égard de l'Église catholique.

Ce qui est incontestable, c'est que, malgré cette tension polémique à l'état continu, l'Église grecque moderne a subi dans une large mesure l'influence doctrinale de l'Église catholique. Cela tient à ce que, à partir du xvi^e siècle jusqu'au xviii^e, un bon nombre de Grecs, privés de toute institution de haute culture établie chez eux, ont fréquenté les Universités catholiques d'Italie ou d'ailleurs et se sont familiarisés avec la scolastique latine. Plusieurs d'entre eux ont fait leurs études au Collège grec de Saint-Athanase, fondé à Rome, le 13 janvier 1577, par le pape Grégoire XIII. Catholiques pendant le temps de leurs études, ils sont parfois retournés au schisme, sont devenus les meilleurs théologiens grecs de l'époque moderne, comme aussi, trop souvent, les adversaires les plus acharnés de l'union avec Rome. Malgré tout, ils se sont ouverts à la culture occidentale et ont rompu avec le particularisme étroit de la période byzantine, qui ne connaissait pas d'autre source d'information dans les sciences sacrées que la littérature écrite en grec. Cette influence de la théologie catholique s'est accrue par suite de la lutte contre les erreurs protestantes, que l'Église grecque a dû mener en même temps que l'Église catholique. C'est au xvii^e siècle qu'ont été rédigées les deux principales confessions de foi où cette Église a essayé de condenser son enseignement et de fixer sa position vis-à-vis des novateurs, à savoir la Confession orthodoxe dite de Pierre Moghila et la Confession de Dosithée. Or, ces deux documents trahissent une dépendance incontestable par rapport à la théologie catholique. Sous ce rapport, il y a eu un véritable rapprochement entre les deux Églises, rapprochement malheureusement éphémère, de plus en plus contesté et désavoué de nos jours, à cause de l'absence de tout véritable magistère doctrinal dans l'Église gréco-russe. Car si l'influence de la théologie catholique a été prépondérante dans l'Église grecque jusqu'au milieu du xix^e siècle, elle a fortement diminué à partir de cette époque au profit de l'influence protestante, qui s'est exercée soit directement, soit par l'intermédiaire de la théologie russe, contaminée par elle.

2. L'Église russe et le catholicisme.

Si de l'Église grecque nous passons à l'Église russe proprement dite, nous constatons des variations sensibles dans l'attitude de cette Église à l'égard de l'Église catholique. Ces variations n'ont pas toujours correspondu chronologiquement avec celles de l'Église grecque. On en trouve un exemple frappant dans la manière dont l'Église russe s'est comportée à l'égard des transfuges catholiques, demandant à être reçus dans son sein. Du

xii^e siècle au concile de Florence, le rite de réconciliation consistait essentiellement dans l'onction du chrême accompagnée de diverses prières, bien qu'il y ait eu quelques cas de rebaptisation. Après le concile de Florence, les catholiques de tout rite furent régulièrement rebaptisés. Cette pratique dura jusqu'au concile de Moscou de 1667, où les Grecs présents réussirent à la faire rejeter. Elle fut officiellement sanctionnée au synode de Moscou de 1620, présidé par le patriarche Philarète Nikitich. C'était l'époque où l'exaspération des Moscovites contre les Polonais et les Catholiques en général était à son comble, tant à cause des conflits politiques que de l'union des Russes méridionaux, sujets du royaume de Pologne à l'Église catholique, union proclamée au synode de Brest (1595). Il est curieux de constater que, pour légitimer cette mesure extrême, les Russes mirent en avant les cinq raisons suivantes : 1^o Le latinisme contient toute la substance des hérésies dont les adhérents sont soumis à la rebaptisation par le canon 95 du concile *in Trullo* : Paulianistes, Eunomiens, Montanistes, Manichéens, Juifs, Massaliens, etc. ; 2^o En plus, les Latins enseignent des hérésies qui leur sont propres, et l'on en énumère une trentaine, presque toutes empruntées au *Traité contre les Francs*, dont nous avons parlé plus haut ; 3^o D'après les canons 46 et 47 des apôtres, tous les hérétiques doivent être rebaptisés ; or les Latins sont des hérétiques ; 4^o Cette pratique de rebaptiser les Latins a toujours existé dans l'Église russe ; 5^o Les patriarches d'Orient lui sont favorables. A toutes ces raisons les prélats grecs présents au concile de Moscou de 1667 firent des réponses pertinentes et, à partir de cette date, l'Église russe se conforma au rite de réconciliation des Latins usité chez les Grecs depuis 1484, tout en continuant à rebaptiser les Protestants de toute secte. Cela dura jusqu'en 1757. Cette année-là le Saint-Synode dirigeant de Saint-Petersbourg fit un pas de plus dans le sens de la tolérance en adoptant, avec quelques modifications, le *Trebnik* ou Rituel de Pierre Moghila, qui prescrivait de recevoir les Latins par une simple formule d'abjuration et une profession de foi, sauf lorsque le prosélyte n'aurait pas été confirmé par un évêque latin. Dans ce cas, on lui administrerait la Confirmation. Depuis 1718, sur réponse favorable du patriarche œcuménique Jérémie III à une demande de Pierre le Grand, on avait renoncé à rebaptiser les Protestants, et on les admettait en leur conférant le sacrement de Confirmation, puisque Luthériens et Calvinistes ignorent ce sacrement. Ainsi, au moment même où l'Église grecque prenait à l'égard des Catholiques une mesure extrême et décrétait de les rebaptiser, l'Église russe reconnaissait officiellement la validité de leur baptême et de leur Confirmation. Depuis 1757, le mode de réception des Latins et des Catholiques en général dans l'Église russe n'a pas varié. La cinquième édition du rite de réconciliation, parue

en 1858, porte à peine quelques légères modifications dues à Philarète Drozdov, métropolitain de Moscou. A la différence de la formule d'abjuration promulguée par le synode de Constantinople de 1484, qui ne mentionnait expressément comme errements latins à rejeter que la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils, l'usage des azymes et le concile de Florence, la formule russe insiste surtout sur la primauté et l'infaillibilité du pape. Trois questions se réfèrent à ce point¹.

Traiter des rapports de l'Église russe avec l'Église catholique, c'est, en fait, parler des relations des tsars avec le pape, car l'Église russe a été de tout temps tellement inféodée à l'État qu'elle n'avait aucune possibilité, en tant qu'Église proprement dite, de communiquer avec les autres Confessions chrétiennes d'une manière libre et indépendante. Depuis Pierre le Grand en particulier, le gouvernement russe se substituait à l'Église pour toute relation non seulement avec les Confessions dissidentes mais aussi avec les Églises autocéphales elles-mêmes. C'est ainsi que le patriarche œcuménique communiquait avec le Saint-Synode russe par l'intermédiaire de l'ambassadeur russe auprès de la Sublime Porte. Les relations des tsars avec les papes ont toujours été dictées par des motifs politiques. Comme les basileis byzantins, ils ont vu dans le successeur de Pierre avant tout la puissance politique et temporelle avec laquelle il pouvait y avoir parfois intérêt à traiter. En général, l'Église catholique n'a pas eu à se féliciter de leur attitude à son égard. Dans les deux derniers siècles, la Russie a été le grand soutien, sous tous les rapports, du schisme oriental. Protectrice attirée des chrétiens dissidents de l'empire turc et des nouveaux États nés du démembrement de celui-ci, elle a contrecarré partout l'action de la propagande catholique en Orient et inspiré des mesures d'intolérance à l'égard des Catholiques. A l'intérieur même de l'empire russe, le gouvernement des tsars a poursuivi de sa haine persécutrice spécialement les Ruthènes unis annexés à l'empire, à la suite des partages successifs de la Pologne. Plusieurs millions de Catholiques de rite oriental ont été ainsi détachés de la juridiction romaine et incorporés à l'Église officielle par la violence et la ruse. Le dernier évêché uniatic, celui de Chelm, fut supprimé en 1875. A l'égard des Catholiques latins de l'empire, on a montré plus de tolérance ; on a négocié avec le Saint-Siège ; mais que d'entraves apportées à la liberté de l'Église catholique ! Que de tiraillements, que de mesures vexatoires prises contre les intérêts du catholicisme² !

1. Cf. L. PETIT, *L'entrée des catholiques dans l'Église orthodoxe, Échos d'Orient*, t. II, p. 136-137, où l'on trouvera la traduction française du rite d'admission des Catholiques dans l'Église russe.

2. Voir les belles études du P. PIERLING, *La Russie et le Saint-Siège*, 5 volumes, Paris, 1896-1912, continuées par les deux volumes du P. BOUDOU : *Le Saint-Siège et la Russie : leurs relations diplomatiques au XIX^e siècle (1814-1883)*, Paris, 1922-1923.

Entre l'Église russe et l'Église catholique il n'y eut jamais de tentative sérieuse d'union. Ce n'est pas que, du côté catholique, on n'ait essayé, à plusieurs reprises, d'amorcer des négociations dans ce but, qu'on ne se soit souvent leurré de vains espoirs. Signalons seulement la légation diplomatique du P. Possevino auprès d'Ivan IV le Terrible (1581-1582), sur laquelle on tenta vainement de greffer un projet d'union religieuse ; les pourparlers unionistes entre les théologiens parisiens de la Sorbonne et le Saint-Synode russe, entamés à l'occasion du voyage de Pierre le Grand à Paris¹. On a beaucoup parlé du projet d'union des Églises que méditait l'empereur Alexandre I^{er} de Russie (1801-1825). Le bruit même a couru que cet empereur aurait été catholique en secret. Il mourut malheureusement l'année même où il devait commencer à mettre son projet à exécution, et l'on peut se demander s'il eût abouti². Certes, si les tsars l'avaient voulu, au moins à certaines époques, ils auraient pu réaliser l'union avec Rome par la force, à la manière de Michel Paléologue. Mais il ne semble pas qu'ils y aient jamais songé sérieusement. Ils étaient trop jaloux de l'autorité souveraine qu'ils exerçaient sur l'Église russe pour s'en dessaisir, même en partie, au profit du pape.

Malgré cette hostilité constante, l'Église russe a subi, dans une large mesure, aux XVI^e-XVII^e siècles et dans la première moitié du XVIII^e, l'influence de la théologie catholique. Cette influence s'est d'abord exercée sur les Russes méridionaux sujets du royaume de Pologne, et par eux elle a pénétré chez les Russes du Nord ou Moscovites. Sur plusieurs points plus ou moins controversés entre Grecs et Latins, les théologiens dissidents de Kiev adoptèrent les thèses catholiques et les défendaient avec acharnement contre les théologiens grecs et leurs disciples moscovites. Sur la forme de l'Eucharistie, sur le Purgatoire et l'époque des rétributions d'outre-tombe, sur l'Immaculée Conception leur théologie était d'accord avec la théologie catholique. Ce ne fut pas sans peine que les doctrines grecques finirent par prévaloir. Il est, en particulier, curieux de constater qu'à l'Académie de Kiev, l'enseignement théologique non seulement se donnait en latin, mais était puisé dans la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, et que les théologiens Petits-Russiens citaient couramment dans leurs écrits les grands théologiens latins des XVI^e et XVII^e siècles, surtout quand il s'agissait de réfuter les erreurs protestantes.

Cette influence fut malheureusement arrêtée et neutralisée dans la seconde moitié du XVIII^e siècle par l'influence de la théologie

1. Cf. PIERLING, *La Sorbonne et la Russie (1717-1747)*, Paris, 1882.

2. Cf. la *Lettre du général Alexandre Michaud, comte de Beauretour, à l'empereur Nicolas I^{er} de Russie*, datée du 1^{er} juillet 1835, publiée dans *l'Unité de l'Église*, n. 86 (1937), t. IV, p. 129-133.

luthérienne et calviniste, dont le théologien favori de Pierre le Grand, Théophane Procopovitch, s'était fait le champion durant son court passage à l'Académie de Kiev, sans du reste réussir, à ce moment-là, à faire école. Ce ne fut qu'après sa mort, après la publication de ses leçons revues et complétées par Samuel Mislavskii (1782-1784), que les thèses fondamentales des Luthériens sur le canon de l'Ancien Testament, la règle de foi, le péché originel et la justification passèrent dans les manuels de théologie à l'usage des Académies et des Séminaires.

Le règne de la théologie protestante se prolongea jusqu'à la réforme de l'enseignement ecclésiastique imposée par le haut-procureur du Saint-Synode, Protasov, qui remit en honneur l'enseignement des deux Confessions de foi du xvii^e siècle, la *Confession orthodoxe* dite de Pierre Moghila, et la *Confession de Dosithée de Jérusalem*, appelée par les Russes *La lettre des patriarches d'Orient*. Grâce à ce coup de barre à droite, la théologie russe officielle, celle des manuels de théologie des Académies ecclésiastiques et des Séminaires, redevint latinisante, de protestantisante qu'elle était, non sans garder de sérieuses traces de la théologie luthérienne.

Nous employons à dessein le terme de *théologie officielle*, car quelques années seulement après la réforme de Protasov, une nouvelle influence, devenue de nos jours prépondérante, fit son apparition : celle des *Slavophiles*. Le mouvement slavophile, caractérisé par la haine farouche de tout ce qui venait de l'Occident, pénétra aussi dans le domaine de la théologie par l'un de ses chefs, Alexis Stépanovitch Khomiakov (1804-1860). Il est curieux de constater que ce mouvement xénophobe coïncida avec les querelles politiques autour de la question d'Orient, qui aboutirent à la guerre de Crimée et à la défaite de la Russie. Ancien officier de l'armée, Khomiakov ignorait la théologie officielle et n'avait sans doute jamais lu le catéchisme de Philarète. Cela ne l'empêcha pas de se poser en théologien dans quelques opuscules et lettres polémiques roulant uniquement sur la question de l'Église. Plusieurs de ses vues étaient si franchement hétérodoxes que ses œuvres ne purent d'abord être publiées en Russie. Ce ne fut qu'en 1879 que le Saint-Synode en permit l'impression en faisant des réserves sur la doctrine de l'auteur. Cela n'a pas empêché cette doctrine, et surtout *l'esprit qui l'anime*, de s'infiltrer dans la théologie russe contemporaine, malgré son désaccord avec les thèses classiques des manuels. Cette théologie n'est ni spécifiquement protestante ni, à plus forte raison, catholique ; mais elle coïncide en fait, sur plusieurs points, avec les tendances du protestantisme libéral et voisine parfois le modernisme. Elle fleurit en ce moment à l'Institut supérieur de théologie russe de Paris, créé pour les Russes de l'émigration. Les théologiens slavo-

philes ont surtout excellé à inspirer la haine du catholicisme et à défigurer sa doctrine par leurs interprétations fantaisistes, leurs inventions dénuées de tout fondement réel. Ils ont tracé de la papauté de véritables caricatures qui dépassent toute imagination.

La théologie officielle elle-même, du reste, se distinguait, dans les dernières années du xix^e siècle et le commencement du xx^e, par un esprit polémique intense contre l'Église catholique et son chef. Un programme détaillé de théologie polémique contre les Confessions occidentales avait été élaboré, qui multipliait les divergences dogmatiques entre l'Église gréco-russe et l'Église catholique. Conformément à ce programme, des manuels avaient été rédigés à l'usage des Académies ecclésiastiques et des Séminaires¹. Parmi les doctrines catholiques incriminées dans ce programme, il faut signaler les suivantes : l'inspiration des livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament ; une conception erronée de la justice originelle ; une fausse notion du péché originel, qui n'est pas seulement la privation de dons gratuits et de la grâce infuse ; la conception immaculée de la sainte Vierge ; la théorie des œuvres surrogatoires et du trésor des mérites de la sainte Vierge et des Saints ; l'insuffisance des mérites de Jésus-Christ pour justifier l'homme ; l'efficacité des sacrements *ex opere operato* (formule interprétée de travers par les théologiens dissidents) ; la négation de la nécessité de l'épiclesse pour la consécration de l'Eucharistie ; l'existence d'une peine temporelle due au péché même après l'absolution sacerdotale ; les indulgences ; l'indissolubilité absolue du mariage et le célibat des clercs ; *l'ordre de la papauté* (sic) ; la réserve à l'évêque de la bénédiction de l'huile des infirmes, le purgatoire comme état intermédiaire entre le ciel et l'enfer ; l'immutabilité de la sentence du jugement particulier pour les damnés ; la doctrine du probabilisme, etc. Certains manuels de théologie polémique ajoutent d'autres griefs, par exemple la doctrine du caractère indélébile de la Confirmation, la distinction entre les préceptes et les conseils, entre le mérite *de condigno* et le mérite *de congruo*. Inutile de dire que tous les théologiens russes sont loin de s'entendre entre eux sur ce catalogue des erreurs catholiques. Un bon nombre admettent tout l'essentiel du dogme catholique sur plusieurs des points indiqués. Ce catalogue indique du moins, par son abondance, l'attitude profondément hostile de l'Église russe officielle à l'égard de l'Église catholique dans les dernières années du tsarisme.

1. Voir en particulier l'ouvrage d'Alexandre LEBEDEV : *De la primauté du pape ou des différences entre Orthodoxes et Papistes touchant la doctrine de l'Église*, deux éditions, Saint-Petersbourg, 1887 et 1903.

3. L'attitude de quelques autres autocéphalies à l'égard du catholicisme.

En dehors de l'Église grecque et de l'Église russe, quelques-unes des autocéphalies plus récentes ou nouvellement transformées depuis la guerre de 1914, ont fait preuve d'un état d'esprit non moins agressif à l'égard du catholicisme. L'Église hellénique est allée jusqu'à solliciter du gouvernement des mesures d'exception contre les clercs catholiques étrangers relativement à leur séjour sur le territoire du royaume. Dans le patriarcat d'Antioche, aujourd'hui compris dans le Mandat syrien confié à la France, on fait revivre le décret de rebaptisation des Catholiques demandant à passer à l'orthodoxie orientale. Le canon 8 d'un concile des métropolitains tenu à Antioche en juillet 1933, ordonne de rebaptiser Papistes (= Catholiques), Protestants et Monophysites, et cela évidemment dans le but d'enrayer la propagande catholique¹.

Mais c'est surtout le patriarcat serbe qui a ouvert brusquement une violente offensive contre l'Église catholique en Yougoslavie sous le pontificat du patriarche Varnava (1930-1937). Dès l'automne de 1930, l'organe du clergé serbe, le *Viestnik*, publiait un article intitulé *Goliath et David*, où Goliath figure l'Église catholique, et David l'Église d'Orient. On y lisait le passage suivant : « L'invasion romaine est mue par la chair et le sang. L'esprit de l'empire romain, esprit de conquête et d'oppression, est l'héritage du catholicisme. Ce qui lui importe avant tout, c'est le nombre et l'expansion géographique, et point du tout l'ennoblissement des âmes par l'idéal chrétien. Deux orthodoxies, deux piétés, loin l'une de l'autre. Toutes leurs conceptions s'opposent à angle aigu. D'un côté, les forces de ce monde réunies, de l'autre le grain de sénevé ; d'un côté, le luxe, la splendeur, la domination ; de l'autre, le petit troupeau de ceux qui ont faim et soif de la justice. » Dans sa lettre pastorale de 1931, le patriarche Varnava faisait écho à ces paroles et développait le même thème. Peu après, le *Viestnik* récidivait et appelait l'Église catholique l'Église des bourreaux : « Chaque siècle dans la vie de l'Église catholique forme une lettre de cette horrible inscription : *Ferro igneque*². On n'en rencontre pas de plus noire même dans l'enfer du Dante. L'Église catholique, c'est le signe de Caïn, le ricanement de la subconscience païenne. L'antique serpent se devine sous les soutanés des prêtres et dans les capuces des moines de l'autre côté de l'Évangile. » Dans le même Bulletin, l'Église catholique reçoit les épithètes de matérialiste, mécanique, païenne, antiévan-

1. Cf. *Unité de l'Église*, n° 63 (1933), t. IV, p. 165-167.

2. *Par le fer et le feu*.

gélisme, athée, satanique, luciférienne, sadique, etc. La même offensive, avec l'emploi des mêmes armes, a été menée dans la presse du pays par des articles, des tracts, des brochures et même par des pièces de théâtre. En 1927, Douchan Nikolaievitch publiait à Belgrade son drame intitulé *Volga*, qui s'inspire de la vie des émigrés russes. On y glorifie la théologie de Dostoïevskii et les idées anticatholiques de son *grand Inquisiteur*. Le héros principal, André, parle du sadisme de l'Église catholique et en apporte comme preuve les images et les statues catholiques de Jésus crucifié. A la fin du drame, Dostoïevskii se lie d'amitié avec Lénine pour combattre l'Occident catholique, et ils souhaitent tous deux que la Volga submerge et emporte l'Occident et son catholicisme. On a vu à bon droit, dans cette littérature de haine, l'inspiration de l'imagination démente des Slavophiles russes émigrés en Yougoslavie¹. Après une pareille propagande, qui a duré plusieurs années, on n'est pas étonné de l'opposition irréductible du clergé serbe et du vieux parti national serbe à la ratification du concordat avec le Vatican, qui avait été élaboré depuis de longues années et que le gouvernement Yougoslave voulait enfin faire approuver par les assemblées parlementaires sur la fin de 1937.

4. L'attitude de l'Église gréco-russe à l'égard des Protestants et autres sectes occidentales.

Lorsque les positions de la Réforme protestante se furent précisées dans ses trois fractions principales : luthérianisme, calvinisme, anglicanisme, des pourparlers unionistes avec l'Église grecque dissidente ne tardèrent pas à s'amorcer. Ce furent les Luthériens d'Allemagne qui firent les premières démarches dans ce sens. Dès 1559, Mélanchton entra en relations avec le patriarche œcuménique Joasaph II (1555-1565), qui envoya à Wittenberg son diacre Dimitrios Misos pour faire une enquête sur la nouvelle Réforme. Dimitrios revint à Constantinople porteur de la Confession d'Augsbourg. Après l'avoir parcourue, le patriarche n'eut pas de peine à s'apercevoir que tout espoir d'accord était illusoire et rompit les négociations. Bientôt les théologiens de Wittenberg revinrent à la charge auprès du patriarche Jérémie II Tranos et ne réussirent qu'à s'attirer trois répliques portant réfutation de leurs hérésies.

L'offensive calviniste secrète et sournoise menée par Cyrille Lucar durant ses sept patriarcats constantinopolitains (1612-

1. Cf. les articles de Franz GRIVEC intitulés : *Nouvelles tendances dans l'Église serbe*, dans l'organe de l'Université de Lioubliana, le *Bogoslovni Vietnik*, 1932, et l'article paru dans *l'Unité de l'Église*, n° 61 (1933), t. IV, p. 112-115.

1638) contre l'orthodoxie grecque, échoua misérablement, malgré l'appui des ambassadeurs anglais et hollandais auprès de la Porte. Cette tentative d'introduire le calvinisme par surprise dans l'Église grecque n'avait aucune chance d'aboutir, tellement profondes sont les divergences entre les deux confessions tant sur le terrain de la doctrine que sur celui des manifestations extérieures du culte. A embrasser les nouveautés des Réformateurs d'Occident, il n'y eut que quelques intellectuels, qui attirèrent sur eux les condamnations les plus expresses des autorités ecclésiastiques, dès qu'ils furent démasqués. En 1672, en un concile tenu à Jérusalem, le patriarche Dosithée s'illustra en opposant à la confession de foi calviniste de Cyrille Lucar un exposé de la doctrine de l'Église orientale rédigé sur le même plan et où l'orthodoxie catholique ne trouve à peu près rien à reprendre.

Au début du XVIII^e siècle, s'esquissa la première tentative d'union sérieuse avec la fraction de l'Église anglicane dite des Non-Jureurs. Un échange de lettres dogmatiques fort intéressantes entre ceux-ci et les quatre patriarches d'Orient eut lieu de 1716 à 1723. A ces négociations fut intéressée aussi l'Église russe, à laquelle Pierre le Grand venait de donner un nouveau statut, le fameux *Règlement ecclésiastique*, rédigé par le théologien luthéranisant Théophane Procopovitch. L'accord s'avoua bientôt irréalisable, les patriarches d'Orient ayant déclaré s'en tenir à la doctrine de la *Confession de Dosithée*¹.

Plus de tentatives d'union avec les Protestants ni en Orient ni en Russie avant la seconde moitié du XIX^e siècle, malgré l'influence prédominante de la théologie luthérienne dans l'Église russe pendant trois quarts de siècle, et l'active propagande des Sociétés bibliques tant en Russie que dans le Proche-Orient. Certains protagonistes du mouvement d'Oxford tournèrent un moment leurs regards vers l'Église gréco-russe, dans l'espoir d'y trouver un tremplin pour le succès de leurs projets. Ils furent vite déçus, quand ils s'aperçurent que Constantinople et Pétersbourg ne s'entendaient pas sur la validité du baptême des hétérodoxes. L'un d'entre eux, William Palmer, étudia de près les deux fractions principales de l'Orthodoxie orientale et fit un voyage exprès en Russie en 1840-1841, dans le but de mieux se renseigner. Sa désillusion fut profonde, et il finit par se faire catholique, disant plaisamment, à propos du désaccord entre Grecs et Russes sur la validité du baptême occidental, qu'un voyage à Pétersbourg tenait lieu de baptême à Constantinople et refusant d'entrer dans une Église « qui parlait comme un ventriloque et ne voyait pas grand mal à tourmenter les particuliers

1. Le dossier de cette affaire a été publié par L. PETIT, Mansi, *Coll. concil.*, t. XXXVII, col. 369-624, et analysé par lui dans les *Échos d'Orient*, VIII (1905), p. 321-328.

par ses deux voix discordantes¹. » C'est en 1867, lors de la *Première Conférence de Lambeth*, que l'archevêque anglican de Cantorbéry, Archibald Campbell, prit l'initiative de s'adresser au patriarche œcuménique Grégoire VI pour lui manifester son désir d'union avec l'Église grecque. Le patriarche fit une réponse courtoise, sans dissimuler les difficultés du projet. Depuis lors, les relations cordiales n'ont pas cessé entre Anglicans et Orthodoxes grecs, et la politique anglaise n'y a pas été étrangère.

Une nouvelle secte, celle des Vieux-Catholiques de Döllinger, se préoccupa, dès sa formation, de s'unir aux Orthodoxes orientaux. Sur l'initiative de son chef, se tinrent à Bonn, en 1874 et en 1875, deux conférences, où les délégués anglicans, russes et grecs fraternisèrent dans une haine commune de la papauté romaine et essayèrent de jeter les bases d'un accord dogmatique entre leurs Églises respectives. On ne s'occupa que de la question de la procession du Saint-Esprit et de l'addition du *Filioque* au symbole. Si l'on s'entendit assez facilement sur la question secondaire de l'addition, il en fut autrement de la question proprement dogmatique. On n'arriva qu'à un accord équivoque sur six propositions tirées de saint Jean Damascène, qu'Occidentaux et Gréco-Russes interprétaient différemment dans leur for intérieur. Pratiquement, cet essai d'union n'aboutit à rien, mais il donna le goût des discussions unionistes aux trois groupes dissidents. Après avoir laissé tomber les négociations à partir de 1877, les Russes les reprirent pour leur part avec les Vieux-Catholiques, dès 1892. Une Commission russe spéciale auprès du Saint-Synode dirigeant fut créée pour s'occuper de l'union avec eux. Elle donna successivement en 1893, en 1897 et en 1907, trois réponses discordantes sur la question de la procession du Saint-Esprit. La dernière, inspirée des thèses sur le *Filioque* du professeur Basile Bolotov († 1900), écartait pratiquement de la controverse la fameuse querelle qui avait alimenté le schisme byzantin depuis Photius, et reléguait parmi les *theologoumena* ou opinions théologiques aussi bien l'*A Patre solo de Photius* que le *Filioque* de saint Augustin. Cinq années plus tard, en 1912, l'Anglican V. Puller discutait, à Pétersbourg, avec les membres de la *Société des zéloteurs de l'union avec l'Église anglicane*, créée en 1911, la même question de la procession du Saint-Esprit et faisait faire un pas de plus aux théologiens russes vers la thèse occidentale, avec l'approbation non dissimulée du Saint-Synode. On s'accordait à reconnaître que les Pères latins et les Pères grecs avaient enseigné une même doctrine sur la procession du Saint-

1. Cf. W. PALMER, *Notes of a visit to the Russian Church, 1840-1841*, éd. Newman, Londres, 1882, et S. TYCZKIEWICZ, *Un épisode du mouvement d'Oxford : La mission de William Palmer*, dans les *Études*, 20 juillet 1913, t. CXXXVI, p. 200 sq.

Esprit, en employant des formules différentes. C'était donner raison au décret d'union de Florence. Déjà plusieurs théologiens russes avaient formulé la même conclusion. D'autres l'ont patronnée depuis. Les discussions entre théologiens russes et théologiens vieux-catholiques ont eu un autre résultat important : celui d'amener les Russes à convenir que leur Église n'avait aucune doctrine officielle obligatoire, en dehors des définitions des sept premiers conciles œcuméniques. Ceci est de grande importance non seulement pour les essais d'union des dissidents entre eux, mais aussi pour leurs relations avec l'Église catholique. Au demeurant, malgré tous les pourparlers, l'union des Vieux-Catholiques et des Anglicans avec l'Église russe ne s'est pas réalisée et n'est pas près de se faire.

Les Vieux-Catholiques ont eu moins de succès auprès des Grecs qu'auprès des Russes. Par contre, les relations de l'Église anglicane avec les autocéphalies grecques sont devenues plus fréquentes et plus cordiales après la guerre de 1914-1918, sous l'influence visible des événements politiques. Dès 1920, le patriarche œcuménique Mélélios IV Métaxakis envoyait des délégués à la cinquième Conférence de Lambeth (4 juillet-5 août 1920), qui leur fit un accueil chaleureux. On sait qu'à ces Conférences de Lambeth prennent part les évêques anglicans du monde entier ainsi que les évêques missionnaires et ceux de l'Église épiscopapienne d'Amérique. A la cinquième, dont nous parlons, assistèrent 252 évêques anglicans, parmi lesquels 52 venus des États-Unis et du Canada. Ils publièrent sous forme d'encyclique un *Appel à toute la chrétienté* en vue de faire cesser toutes les divisions entre chrétiens et de former une seule Église catholique-unie. On y établissait une distinction entre la qualité de *membre* de l'Église universelle du Christ et la *communio*n dans une même Église visible. Pour être membre, deux conditions sont requises : 1^o la foi en Jésus-Christ Seigneur ; 2^o le baptême au nom de la Sainte Trinité. Quant à la communion, elle requiert une société externe, visible et unie possédant la même foi, reconnaissant les mêmes ministres, usant des mêmes moyens de grâce et apprenant à tous ses membres épars dans le monde la même manière de servir la cause du royaume de Dieu. Plus précisément, le minimum exigé par les Anglicans pour la réunion dans une même société visible, se réduit aux quatre points suivants, arrêtés à la Conférence de 1888 : 1^o la sainte Écriture comme révélation de Dieu et ultime règle de la foi ; 2^o les symboles des Apôtres et de Nicée ; 3^o le baptême et la Cène comme sacrements institués par Jésus-Christ ; 4^o l'épiscopat historique. A propos de ce dernier point, l'*Appel* de 1920 a ajouté une importante concession, manifestant le bon vouloir des évêques et du clergé anglicans : ceux-ci consentiraient à une sorte de réordination dans l'intérêt de l'unité ecclésiastique,

si les circonstances l'exigeaient. C'est à réaliser ce programme de communion qu'Anglicans et Grecs orthodoxes travaillent depuis 1920. Un premier pas a été fait dans ce sens, deux ans après la Conférence de 1920. Le 1^{er} août 1922, le Saint-Synode de l'Église de Constantinople déclarait accepter les ordinations anglicanes comme n'étant pas moins valides que celles des Latins et des Arméniens, conformément à la théorie dite de l'*économie*. Le 8 août de la même année, le patriarche Mélélios IV notifiait cette décision par une encyclique à sept des autres Églises autocéphales, les invitant à suivre l'exemple de l'Église de Constantinople. Seules les Églises de Chypre et de Jérusalem imitèrent, en 1923, le geste du Phanar. En 1930, Mélélios Métaxakis étant devenu patriarche d'Alexandrie, a également fait reconnaître par son synode la validité des ordinations anglicanes. Enfin, en mars 1936, à la suite des délibérations d'une Commission mixte composée de théologiens anglicans et de Roumains orthodoxes, le synode du patriarcat roumain a accepté, à son tour, les ordinations anglicanes. L'accord conclu entre les deux Églises anglicane et roumaine a été approuvé officiellement à la *Convocation* ou synode provincial de Cantorbéry, le 20 janvier 1937. Il a soulevé de violentes protestations d'une partie du clergé anglican, qui a reproché aux délégués de la Commission mixte de Bucarest d'avoir défiguré gravement les doctrines de l'Église d'Angleterre et changé celles-ci dans le sens de la doctrine des orthodoxes orientaux. Il faut bien reconnaître que ces accords encore partiels — rien ne fait prévoir qu'ils puissent jamais être acceptés de toutes les Autocéphalies byzantines — reposent sur des équivoques, tant du côté anglican que du côté oriental. Si jamais une véritable union pouvait être réalisée entre l'Église gréco-russe et l'Église anglicane, elle ne pourrait viser que cette partie de l'Église anglicane qu'on appelle la Haute-Église ou Église ritualiste. De nos jours, en effet, le terme d'Église anglicane couvre les credo les plus disparates et l'absence même de toute foi positive en une révélation chrétienne proprement dite.

Mais revenons un peu en arrière. L'accord de Bucarest-Cantorbéry de 1936-1937 se présente comme le résultat de la participation des délégués gréco-russes à la septième Conférence de Lambeth (7-10 juillet 1930), qui se rendit tristement célèbre en approuvant, sous une forme volontairement obscure, la *Birth-Prevention* ou limitation des naissances. A cette Conférence assistèrent le patriarche d'Alexandrie, Mélélios Métaxakis, et des représentants des patriarcats d'Antioche, de Constantinople, de Bucarest, d'Ipek, de Jérusalem, des Églises de Grèce, de Chypre, de Bulgarie et de Pologne. On revint sur les questions déjà traitées en 1920 relativement à l'intercommunion entre Anglicans et Gréco-Russes et à la validité des ordinations anglicanes. Les Gréco-Russes

demandèrent aux Anglicans de préciser leur doctrine sur certains points capitaux de dogme, spécialement sur l'Église et sur l'Eucharistie. Il fut convenu qu'une Commission mixte de théologiens orthodoxes et anglicans travaillerait à élucider les points en litige et préparerait un rapport qui serait présenté au *prosynode* ou *préconcile orthodoxe*. Celui-ci fut fixé par le patriarcat œcuménique pour le 19 juin 1932, mais fut remis *sine die* pour diverses raisons, dont la principale était qu'il n'aurait pu représenter qu'une partie des autocéphalies. Quant à la Commission mixte, elle fut fidèle à rédiger le rapport demandé dans des réunions qui se tinrent du 14 au 20 octobre 1931. Un texte d'accord en six chapitres fut approuvé par l'archevêque de Cantorbéry, sir Cosmo Lang, et le patriarche œcuménique Photios II. Anglicans et Orthodoxes s'y font quelques concessions réciproques. Les premiers reconnaissent la valeur de la tradition dans une formule ambiguë et les seconds abandonnent l'inspiration des livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament. Sur la procession du Saint-Esprit on revient aux six propositions équivoques des Conférences de Bonn et l'on déclare illicite l'addition du *Filioque* au symbole. Sur le nombre des sacrements on n'a pu établir une formule commune. Quant aux us et coutumes ecclésiastiques, on accepte la distinction de Photius entre ce qui est universel et ce qui n'a qu'un caractère local et particulier¹.

Parallèlement à la reconnaissance des ordinations anglicanes, on a traité, aux deux Conférences de Lambeth de 1920 et de 1930, de l'intercommunion entre Anglicans et Orthodoxes orientaux. La question n'a pu être résolue encore d'une manière satisfaisante. Cependant, à la Conférence de 1930, le patriarche Mélétiós Métaxakis déclara qu'il ne voyait aucune difficulté à ce que des ministres anglicans baptisassent et mariassent des Orthodoxes en cas de nécessité. Pour la communion, il avoua qu'on ne pouvait permettre régulièrement, mais bien à titre d'exception et par *économie*. En fait, depuis 1920, il y a eu des exemples retentissants d'intercommunion entre les deux Églises. Signalons en particulier celui qui se produisit à la cathédrale de Belgrade, le 25 décembre 1927. Le patriarche serbe Dimitri communita de sa main un petit groupe d'Anglicans, après leur avoir donné l'absolution générale. Son geste, approuvé par certains, souleva chez d'autres de violentes protestations, en particulier celle du *Vesnik*, organe du clergé serbe, qui fit remarquer que, tant que l'union entre les deux Confessions n'aura pas été sanctionnée, aucune Église autocéphale, ni aucun de ses membres, et encore moins celui qui

1. Sur la participation des Gréco-Russes à la Conférence de Lambeth de 1930 et le rapport de la Commission mixte de 1931, voir les *Échos d'Orient*, t. XXX (1931), p. 197-211, et t. XXXI, p. 239-241.

y occupe le rang le plus élevé, ne peut s'arroger le droit de résoudre une question aussi importante que celle qui regarde l'admission des hétérodoxes à la communion¹.

Non contentes d'entamer des pourparlers unionistes suivis avec l'Église anglicane, les Églises autocéphales de rite byzantin ont cru bon aussi de participer par des délégués aux Conférences mondiales des chrétiens dissidentes qui se sont tenues en ces dernières années. Ces Conférences mondiales ont eu pour initiateurs des Protestants d'Amérique. L'idée maîtresse qui les a inspirées paraît être de créer une Société des Églises chrétiennes sur le modèle de la Société des Nations qui siège à Genève. Deux groupes se sont formés : le groupe du christianisme pratique *Vie et Action (Life and Work)*, et celui de *la foi et du gouvernement de l'Église (Faith and Order)*. Le premier exclut la discussion des questions doctrinales et se maintient sur le terrain de la morale et de la sociologie ; le second ambitionne de réunir tous les chrétiens autour d'un minimum de croyances dogmatiques, laissant place à des divergences secondaires. Chacun des deux groupes a déjà tenu deux Congrès mondiaux. A chacun d'eux l'Orthodoxie orientale a pris part par un certain nombre de délégués.

Le groupe *Vie et Action* eut son premier Congrès à Stockholm, du 19 au 30 août 1925. On y vit plus de 600 délégués venant de 37 nations et de 31 confessions religieuses différentes. Les Orthodoxes orientaux y étaient une trentaine. Les rapports qui furent lus concernaient l'attitude de l'Église vis-à-vis des problèmes politiques, sociaux et économiques. La guerre, le nationalisme et le capitalisme furent condamnés. Nouveau Congrès du même groupe en 1937, à Oxford, du 12 au 24 juillet, où l'on a traité des relations de l'Église et de l'État. Près de 900 délégués appartenant à 45 pays différents y ont représenté les diverses confessions protestantes, vieilles-catholiques et les autocéphalies byzantines, parmi lesquelles deux Églises de l'émigration russe : celle du métropolitain Euloge, dite de l'Europe occidentale, et celle de Carlovitz.

Quant au groupe *Foi et Gouvernement*, il a tenu une première assemblée à Lausanne, du 3 au 21 août 1927, une seconde à Édimbourg, du 4 au 18 août 1937. On y a agité tout un programme d'union des Églises chrétiennes. Les délégués orthodoxes, représentant une dizaine d'autocéphalies, y ont assez bien maintenu les positions doctrinales de l'Église gréco-russe, et leur exposé a manifesté aux yeux de tous l'abîme qui les sépare, sur le terrain dogmatique, de la multitude des sectes protestantes.

Des voix commencent à se faire entendre, au sein de l'*Ortho-*

1. Cf. *L'Unité de l'Église*, t. II, p. 432-433 ; 493-496.

doxie, contre la participation à ces réunions stériles, dont le résultat le plus tangible est d'établir le chaos des sectes séparées de l'Église catholique. Tant qu'elle restera ce qu'elle est, l'Église gréco-russe ne pourra conclure aucune union véritable avec n'importe laquelle des sectes protestantes actuellement existantes. Elle n'a des possibilités d'union qu'avec l'Église catholique romaine. Il suffit pour cela qu'elle renoue les liens qui rattachaient au Siège romain l'ancienne Église byzantine¹.

Le Schisme byzantin

DEUXIÈME PARTIE

APERÇU DOCTRINAL

Dans la première partie de cet ouvrage, nous avons recherché les causes du schisme byzantin, marqué les principaux stades de son évolution, exposé en dernier lieu son résultat le plus tangible, qui a été le morcellement de l'ancienne Église byzantine en un nombre indéfini d'autocéphalies et d'autonomies nationales ou ethniques. Après cette vue, prise pour ainsi dire du dehors, nous devons examiner ce schisme par le dedans, essayer de déterminer sa nature intime et ses caractères généraux, tels qu'ils s'incarnent dans ce que nous avons appelé l'Église gréco-russe, analyser dans le détail ses effets d'ordre ecclésiologique. Car, si nous connaissons déjà le grand effet de ce schisme, c'est-à-dire la division de l'Église en autocéphalies multiples, nous n'avons pas encore indiqué les relations de ces autocéphalies entre elles, leur concept de l'unité de l'Église, ce que deviennent, dans le système des Églises autocéphales, les propriétés essentielles de l'Église, qu'il s'agisse de son magistère infaillible, de son indépendance vis-à-vis de l'État, de sa mission apostolique et sanctificatrice. Ce sont ces questions que nous devons aborder maintenant. Si la première partie de notre travail a été surtout historique, celle-ci sera surtout d'ordre théologique. Nous la divisons en sept chapitres; dont voici les titres :

- I. Caractères généraux du schisme byzantin.
- II. Le schisme byzantin et l'unité de l'Église.
- III. Le schisme byzantin et l'infaillibilité de l'Église.
- IV. Le schisme byzantin et l'indépendance de l'Église.
- V. Le schisme byzantin et la mission apostolique de l'Église.
- VI. Le schisme byzantin et la vie chrétienne.
- VII. Les Églises autocéphales de rite byzantin en face de l'Église catholique. Ressemblances et différences. La véritable orthodoxie.

1. Sur les Conférences mondiales dont nous venons de parler, voir *l'Unité de l'Église*, t. II, 373-377, 393-395, 519-525 ; t. V, p. 85-92, 136-142. Sur la Conférence de Stockholm en particulier, voir l'ouvrage d'Adolphe DEISSMAN, *Die Stokholmer Weltkirchen Konferenz*, Berlin, 1926. Sur les deux mouvements, voir M.-J. CONGAR, *Chrétiens désunis*, Paris, 1937, p. 149-182, avec nombreuses références.

CHAPITRE PREMIER

Caractères généraux du schisme byzantin.

Le schisme en général peut se présenter sous deux formes. Ce peut être le refus positif de se soumettre à l'autorité du chef visible de l'Église catholique, le pontife romain, successeur de saint Pierre dans sa primauté de juridiction universelle¹. Il peut consister aussi dans un acte de simple sécession par lequel on cesse, à un moment donné, tout rapport religieux avec l'Église catholique, son chef, ses membres, pour s'isoler, se constituer avec d'autres en groupe séparé, ou se joindre à un groupe dissident déjà existant. La première manière se réalise surtout pour les individus pris séparément. C'est de la seconde manière que certaines Églises particulières peuvent cesser de faire partie de la grande communauté catholique. Pour ce qui regarde l'Église byzantine, c'est bien ainsi qu'elle est arrivée au schisme définitif. Ce schisme définitif a été précédé d'une série de rebellions ouvertes contre le Siège apostolique, espacées entre le iv^e et le xi^e siècles. En dernier lieu, entre les années 1024 et 1043, il y a eu brusquement, mais sans aucun éclat et comme tacitement, rupture des relations avec Rome. En 1052-1053, quand on a voulu les renouer, on était bien embarrassé pour indiquer la raison de la séparation. Pierre d'Antioche demandait au pape saint Léon IX de la lui faire connaître. On la cherchait encore en vain à Constantinople, en 1089, et nous avons vu Alexis Comnène obliger le patriarche et son synode à replacer le nom du pape dans les diptyques de Sainte-Sophie, puisqu'on ne pouvait établir par aucun document officiel le fait même de la rupture.

Mais, entre 1024 et 1089, un événement grave s'était passé. En 1053-1054, on avait fait, à Byzance, acte de schisme positif. Le patriarche Michel Cérulaire, pour empêcher le rétablissement de l'union avec Rome, qui se présentait comme le corollaire nécessaire d'une alliance d'ordre politique, avait brusquement, sans motif plausible, sans avertissement préalable, lancé un manifeste contre certains usages de l'Église d'Occident. Ce n'était pas la

1. Inutile de dire que nous n'envisageons ici le schisme que dans le cadre de l'Église universelle et que nous faisons abstraction du schisme purement local, n'affectant qu'un diocèse. De nos jours, du reste, le passage du schisme local au schisme tout court est vite franchi, la question de la soumission directe au pape se posant rapidement.

première fois que le fait se produisait. Sur la fin du VII^e siècle, nous l'avons vu, le concile *in Trullo* avait inauguré sous une forme spéciale la polémique antilatine en escomptant naïvement l'approbation même de ceux que l'on condamnait, c'est-à-dire du pape et de l'épiscopat occidental. Au plus fort de sa révolte, Photius avait repris des griefs identiques ou analogues sur un ton beaucoup plus agressif, en y joignant la question dogmatique du *Filioque*. Ainsi le schisme byzantin, pour se justifier, a eu recours, dès l'origine, à la polémique dogmatique, canonique, rituelle. C'est, du reste, la tendance de tout schisme, spécialement quand il s'agit de sectes religieuses. Dans ce cas, le schisme se complique presque toujours d'hérésie ; mais l'hérésie vient en second, comme un prétexte pour couvrir d'un motif spécieux la sécession. Le prétexte, nous l'avons trouvé dans Photius révolté ; prétexte abandonné ensuite par Photius réconcilié avec Jean VIII. Le prétexte n'est pas moins apparent chez Michel Cérulaire. Quand il attaque les usages de l'Église romaine, il ne s'agit pas pour ce personnage de justifier une révolte antécédente contre le pape, mais bien de maintenir une séparation déjà existante. Il s'agit de maintenir l'autonomie complète de l'Église byzantine vis-à-vis du successeur de Pierre. C'est le même souci de sauvegarder leur indépendance complète et leur primauté sur tout l'Orient qui ont animé les patriarches œcuméniques ses successeurs et leur ont inspiré leur attitude hostile à l'égard de tout essai d'union. Dans la période moderne, la même méthode a été employée moins pour protéger une autonomie qui n'était plus en péril que pour entraver une propagande menaçant de diminuer le troupeau. A toutes les époques, le schisme byzantin se montre donc à nous sous un aspect militant. Dans la période de préparation et d'incubation, il attaque timidement et sournoisement, pour usurper, avec l'appui du basileus, la primauté que détient l'Église romaine, témoin les canons du concile *in Trullo* contre les usages de l'Église d'Occident, avec leurs menaces d'excommunication et de déposition. A partir de Photius, et surtout de Michel Cérulaire, comme Rome a pour toujours échappé à la domination byzantine et qu'il n'y a plus d'espoir de la soumettre, Byzance se bat pour son autonomie, menacée par la politique impériale. Dans la période moderne, le schisme continue la guerre contre les Latins comme par habitude et aussi pour sauvegarder son existence ; ou plutôt, souvent, celui qui mène la lutte contre le pape, c'est moins le patriarche ou le synode de telle Église autocéphale, que le pouvoir civil de l'État où elle se trouve, jaloux qu'il est de la garder sous sa tutelle et nullement disposé à céder au pape la haute juridiction qu'il exerce sur les personnes et les affaires ecclésiastiques.

Cet esprit agressif et polémique contre l'Église catholique et son chef est donc la première marque distinctive du schisme byzantin.

On peut dire qu'il a vécu de la polémique antilatine. Innombrables sont les ouvrages de controverse écrits par les anciens Byzantins ou les Gréco-Russes modernes contre les catholiques ; innombrables aussi les griefs que l'on a produits contre eux, au cours des siècles. Nous en avons donné quelques spécimens dans la première partie de cet ouvrage. Au demeurant, ces listes de divergences, ces catalogues d'innovations latines, qu'ils viennent des théologiens privés ou des autorités ecclésiastiques, frappent par leur diversité et leur incohérence, souvent aussi par leur futilité. Il ne faut pas leur attribuer une importance qu'ils n'ont pas. L'histoire montre qu'en général on produit une liste de *kainotomies* latines, lorsque la propagande catholique se fait plus active en Orient ou qu'un pape s'avise de convier à l'union les frères séparés. C'est un procédé de pure polémique. Comme les divergences, dans le domaine rituel et canonique, sont en nombre indéfini et qu'il est facile d'en découvrir toujours de nouvelles, on choisit dans le tas, sans trop regarder à la quantité, ni surtout à la qualité. Car ces sortes d'énumérations ne reposent point sur un examen approfondi des divergences réelles existant entre les deux Églises sur le terrain dogmatique. La plupart ne visent que des rites et des usages et passent sous silence des différences trop réelles et intéressantes la doctrine. De ce procédé, les théologiens catholiques ne paraissent pas s'être toujours aperçus. Ils se sont généralement tenus sur la défensive, acceptant bénévolement le terrain de l'adversaire, au lieu d'examiner de près la véritable position doctrinale de l'Église gréco-russe au regard des questions controversées dignes d'attention. On les a vus, par exemple, mener grand bruit autour des douze divergences signalées dans l'encyclique du patriarche œcuménique Anthime VII, en 1895, et s'attacher à les réfuter, comme si ce document traçait le bilan réel des deux théologies catholique et dissidente dans ce qu'elles ont d'opposé. Or, le document en question s'appesantit à plaisir sur certaines querelles purement rituelles et passe sous silence des points dogmatiques d'une importance capitale, par exemple ceux qui ont trait au canon biblique et à l'indissolubilité du lien matrimonial.

Durant la période byzantine, la polémique antilatine s'est principalement alimentée des divergences canoniques et rituelles, selon la méthode chère à Michel Cérulaire. Dans la période moderne, une plus grande place a été faite aux questions dogmatiques, à cause des nouvelles définitions doctrinales que l'Église catholique a été amenée à multiplier devant les erreurs protestantes et les négations rationalistes. Si nous recherchons la source de cette attitude perpétuellement polémique de l'Église dissidente, nous la trouvons à la fois dans une *conception statique du magistère ecclésiastique* et dans l'*œcuménisation induite de l'élément*

canonico-rituel particulier à l'Église byzantine. Ces deux causes peuvent se résumer d'un seul mot : le culte du *statu quo* dans tous les domaines, le *statu quo* se datant du dernier concile œcuménique reconnu par l'Église gréco-russe, le septième, second de Nicée, en 787. Conservatisme excessif s'opposant à la fois au légitime progrès dogmatique et aux adaptations nécessaires de la discipline canonique et des rites selon les besoins des temps et des lieux : tel est le second caractère du schisme byzantin.

Rien ne heurte plus le véritable esprit byzantin, qui est devenu l'esprit commun de l'Orthodoxie orientale, que la notion de progrès dans le domaine religieux, sous quelque forme qu'il se présente. Pour le Byzantin, l'Orthodoxie s'est irrévocablement figée à la fin de la seconde persécution iconoclaste, à la Fête de l'Orthodoxie (11 mars 843). Désormais, le rôle du magistère ecclésiastique sera de conserver jalousement ce dépôt, sans chercher à l'exploiter, à le développer, ne serait-ce que par l'emploi de nouvelles formules. Quoi d'étonnant, dès lors, qu'on crie à l'innovation, à chaque définition portée par l'Église romaine ? Sans doute, dans ces derniers temps, beaucoup de théologiens gréco-russes ont adopté le concept de développement dogmatique. Ils en donnent des définitions semblables à celles de nos manuels de théologie. Mais lorsqu'ils en arrivent à la polémique contre les catholiques, ils oublient généralement ces explications, accusent l'Église romaine d'avoir inventé de nouveaux dogmes et nous opposent la fameuse règle posée par saint Vincent de Lérins : *Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*, en y introduisant l'adverbe *solum* et en entendant le *creditum est* de la foi explicite. On arrive alors à une proposition exclusive de tout progrès dogmatique : *Ne retenons que ce qui a été cru partout, toujours et par tous d'une foi explicite*.

Ces essais d'adaptation à la doctrine catholique du développement sont, du reste, de fraîche date. La conception traditionnelle de la théologie orientale dissidente y répugne ouvertement. D'après cette conception, les sept premiers conciles ont défini tout ce qu'il était nécessaire de définir. Le développement dogmatique a été clos au second concile de Nicée, en 787. Au xv^e siècle, quelques années après le concile de Florence, que les Orientaux unis appelaient volontiers le huitième œcuménique, le métropolitain de Moscou, Jonas, prêchait, paraît-il, aux fidèles qu'il y avait péché mortel à croire à la possibilité d'un nouveau concile œcuménique. Les théologiens plus récents ne vont pas jusque là, mais ils disent volontiers avec Nectaire, patriarche de Jérusalem au xvii^e siècle : *Par les saints conciles œcuméniques au nombre mystique de sept, toute hérésie a été annihilée, la foi orthodoxe a resplendi dans sa plénitude, si bien qu'à partir de cette époque aucune nécessité d'ajouter quoi que ce soit, aucune possibilité de faire la moindre*

suppression¹. Et les quatre patriarches d'Orient, dans leur *Encyclique à tous les Orthodoxes*, écrivaient en 1848 : *Notre foi, ayant acquis sa plénitude par les conciles œcuméniques, est désormais scellée et ne souffre ni diminution, ni augmentation ni changement d'aucune sorte*². Le polémiste russe Alexandre Lebedev, dans son ouvrage sur *La Primauté du pape*³, déclare ouvertement que « le progrès dogmatique est rejeté par la science orthodoxe » et que le rôle du magistère ecclésiastique est de conserver sans aucun changement ce qui a été défini dans les anciens conciles et symboles. Si certains théologiens à tendance libérale reconnaissent que les sept conciles œcuméniques n'ont défini qu'un petit nombre de vérités et qu'il y aurait encore matière à de nombreuses définitions, c'est pour conclure avec le général A. Kireiev que ces nouvelles définitions ne sont nullement désirables et « qu'il y a assez de dogmes⁴ ».

Quant au conservatisme dans le domaine de la discipline et de la liturgie, nous avons déjà eu l'occasion d'en signaler les désastreux effets⁵. Intégrer au dépôt révélé, comme quelque chose d'intangible, d'immuable et d'obligatoire pour tous les temps et pour tous les lieux, la vieille législation canonique ou rituelle du concile *in Trullo*, c'est lier l'Église avec les bandlettes d'une momie ; c'est empêcher la liberté de ses mouvements, lui enlever toute faculté d'adaptation au milieu et aux circonstances, et la possibilité même de faire des réformes. Cette attitude n'a qu'une utilité polémique. Elle permet d'accuser l'Église catholique de s'écarter de l'antique tradition, de violer les canons apostoliques, d'accumuler les *kainotomies*. Or, il est avéré que l'Église occidentale des huit premiers siècles a ignoré la presque totalité de cette législation de circonstance, établie pour la seule Église d'Orient, qui est constituée par les canons des sept premiers conciles œcuméniques ou des synodes locaux d'Orient énumérés par le concile *in Trullo*. Comme l'a justement remarqué Anatole Leroy-Beaulieu, « l'Église russe est captive de la tradition, prisonnière de l'antiquité. La discipline, les rites, les observances sont, chez elle, presque aussi immuables que le dogme. Ayant mis dans l'immobilité sa force et son orgueil, il lui est malaisé d'abandonner officiellement ce qu'elle a enjoint durant des siècles. La simplicité des plus pieux de ses enfants s'en trouverait offensée ; il en pourrait résulter des schismes avec l'étranger et

1. *Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα* Iassy, 1682 ; traduction latine de l'Anglican Pierre ALLIX, *Consultatio imperii papæ*, Londres, 1702, p. 208.

2. Ἀλλ' αὕτη πεπληρωμένη ἤδη ἐσφράγισται, μὴ ἐπιδεχομένη μήτε μείωσιν, μήτε ἀξίησιν, μήτε ἀλλοίωσιν ἡρτυασθῶν. MANSI-PETIT, *op. cit.*, t. XL, col. 411 B.

3. 2^e édition, Pétersbourg, 1903, p. 66.

4. Cf. *Revue internationale de théologie*, 1904, p. 600-601.

5. Voir plus haut, p. 233-234.

de nouvelles sectes en Russie. Par ce côté, l'orthodoxie gréco-russe a un manifeste désavantage vis-à-vis du catholicisme latin. Elle n'a point les mêmes ressources que l'Église romaine. Ne possédant pas d'autorité centrale, d'organe vivant pour commander au nom du Christ, elle ne peut, autant que sa grande rivale, s'accommoder aux nécessités des temps ou aux besoins des climats. Sans voix pour parler en son nom ni ressort pour le mouvoir, elle semble vouée au silence aussi bien qu'à l'immobilité. A force de se garder de tout changement, elle a pour ainsi dire perdu la faculté du mouvement. Elle ressemble à ses rigides icones ; sa bouche comme la leur est close ; ses membres, raidis depuis des siècles, ne peuvent se ployer à volonté ; ils sont pour ainsi dire ankylosés¹. »

Cette habitude de mettre sur le même pied que le dogme l'élément canonico-rituel de l'antique tradition, n'entrave pas seulement la liberté de l'Église et sa faculté d'adaptation ; elle constitue aussi pour elle un danger permanent de schisme intestin. Car, malgré son conservatisme excessif, l'Église gréco-russe s'est vue obligée, au cours des siècles, à faire des innovations dans les rites et la discipline, à procéder à quelques réformes. Qu'est-il arrivé dans ces cas ? De graves dissensions se sont produites parmi les fidèles, des schismes ont éclaté, dont le plus important et le plus tenace a été le *raskol* russe. Le ritualisme byzantin avait fortement marqué de son empreinte l'Église russe. Lorsqu'il fut question, au milieu du XVII^e siècle, de faire quelques corrections dans les traductions slavonnes des livres liturgiques, conformément au texte grec des éditions imprimées à Venise et d'introduire dans certains rites quelques modifications insignifiantes, dont plusieurs représentaient des innovations grecques postérieures à la conversion des Russes, une bonne partie du clergé et du peuple se dressa contre les novateurs. Les mesures de coercition furent impuissantes à arrêter le mouvement schismatique, qui s'éparpilla bientôt en plusieurs sectes et n'a cessé, depuis lors, de ravager comme un chancre le corps de l'Église officielle. Or, veut-on savoir ce qui sépare de cette dernière les plus raisonnables de ces *raskolniks*, ceux qu'on appelle les *Starovières Popovtsy* (= les Vieux Croyants ayant conservé le sacerdoce²) ? Des vétilles d'ordre liturgique, considérées comme de graves hérésies, sur lesquelles ont été écrits de part et d'autre des milliers d'ouvrages polémiques. Les *Starovières Popovtsy* reprochent aux

1. *Revue des Deux Mondes*, 15 août 1887, p. 861-862 ; reproduit dans *L'empire du tsar et les Russes*, t. III, Paris, 1889. Il va sans dire que ce qui est dit de l'Église russe s'applique aussi aux autres autocéphales.

2. Nous avons déjà dit un mot des *Popovtsy* dans la première partie, p. 284.

Niconiens, c'est-à-dire à l'Église officielle : 1^o d'avoir supprimé l'adjectif *véritable* dans le huitième article du symbole de Nicée-Constantinople, qui est ainsi conçu dans les anciennes traductions slavonnes : *au Saint-Esprit, Seigneur véritable et vivifiant* ; 2^o d'avoir ajouté un *Alleluia* à la messe (trois au lieu de deux) ; 3^o de ne pas marcher dans le sens du cours du soleil aux processions liturgiques ; 4^o de former le signe de la croix avec trois doigts au lieu de deux (un des points capitaux de la controverse) ; 5^o de vénérer une autre croix que celle qui est à huit branches ; 6^o d'écrire et de prononcer le nom du Sauveur *Iissous*, au lieu de *Issous* ; 7^o d'avoir modifié la physionomie des vieilles icones ; 8^o d'offrir à la messe cinq *prospophores* ou pains d'autel au lieu de sept ; 9^o de se raser les lèvres et le menton, etc. Cette dernière affaire de se raser la barbe avait été condamnée comme une *hérésie latine* au concile de Moscou de 1551, dit du *Stoglav* ou des *Cent chapitres*, et sous Pierre le Grand il y eut des Russes qui furent exécutés pour avoir refusé de se raser selon la mode introduite par l'autocrate, des martyrs de la barbe ! Ce ritualisme incroyable n'est pas encore mort, même dans les pays policés, comme la Grèce et la Roumanie, témoin les commencements de schisme occasionnés par l'adoption *partielle* du calendrier grégorien dans ces autocéphales¹. C'est sans doute la crainte de schisme qui a empêché jusqu'à nos jours les patriarchats de Jérusalem, d'Antioche et de Serbie, l'Église bulgare et la plus grande partie de l'Église russe, soit en Russie, soit ailleurs, de se rallier au nouveau calendrier sous la forme atténuée qui a été acceptée par d'autres Églises autocéphales. Certaines de ces Églises, en effet, ont excepté de la réforme le comput pascal fixé par le premier concile de Nicée. Pourquoi cette opposition à une réforme si anodine ? Parce que le calendrier grégorien a été dénoncé en Orient, depuis son apparition, comme une *kainotomie* latine². On voit, par cet exemple, comment se tiennent les deux termes : *polémique et maintien du statu quo dans tous les domaines*.

Le *statu quo* pourtant n'a été maintenu par l'Église gréco-russe que d'une manière relative. A son point de départ même, c'est-à-dire à partir du jour où le schisme a été consommé, le conservatisme byzantin a présenté de graves lacunes. Il n'a pas retenu tout le patrimoine de l'antique tradition des neuf premiers siècles. Il en a éliminé ce qui gênait le schisme lui-même, c'est-à-dire, avant tout, la primauté de juridiction suprême et universelle de l'évêque de Rome, reconnue d'une manière tout à fait explicite encore au siècle de Photius, comme nous l'avons montré plus

1. Voir plus haut, p. 294, 296.

2. Sur cette question du calendrier, voir *L'Unité de l'Église*, n^o 63, t. IV : *La réforme du calendrier dans les Églises orthodoxes*, p. 169-174.

haut. Au VII^e concile œcuménique, on avait entendu aussi et approuvé la profession de foi de l'oncle de Photius, le patriarche de Constantinople Taraise, qui disait que le Saint-Esprit *procède du Père par le Fils*. Or, à partir de Michel Cérulaire, l'Église byzantine et gréco-russe a généralement adopté sur ce chapitre la formule de Photius : *Le Saint-Esprit procède du Père seul*. Elle a préféré le neveu à l'oncle, quitte à torturer de toute manière la formule de celui-ci pour la ramener à celle du neveu, comme il sera expliqué plus loin. De plus, dans le domaine liturgique et canonique, cette Église a sacrifié, quoique dans une mesure moindre que l'Église latine, au besoin d'introduire des changements. Cette constatation ne laisse pas que de la mettre dans une situation embarrassante vis-à-vis de l'histoire impartiale, comme aussi vis-à-vis de l'Église catholique, à laquelle on veut toujours reprocher ses innovations. Pour échapper à la contradiction, la polémique anticatholique devrait établir que les innovations dogmatiques et autres reprochées de nos jours à l'Église romaine n'ont commencé qu'avec le schisme, qu'elles n'existaient pas auparavant et que ce sont précisément ces innovations qui ont déterminé la sécession de l'Église orientale. Telle est bien la position classique des polémistes anciens et nouveaux qui veulent donner au schisme byzantin une attitude cohérente. A les entendre, l'Église byzantine s'est séparée de l'Église romaine du jour où le pape a voulu s'arroger un pouvoir effectif de juridiction sur les Églises orientales ; du jour où l'on a enseigné en Occident que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils et où l'on a ajouté le mot *Filioque* au symbole ; du jour où l'on a introduit l'usage du pain azyme pour la célébration du sacrifice eucharistique, etc. Malheureusement pour ces polémistes, de pareilles affirmations ne tiennent pas debout devant l'histoire. Les historiens et les théologiens gréco-russes de nos jours ont constaté eux-mêmes que cette position n'était plus défendable. Les meilleurs d'entre eux ne font pas difficulté de reconnaître qu'au moins à partir du V^e siècle, l'Église d'Orient s'est inclinée devant l'autorité des pontifes romains dans les assemblées œcuméniques et que le pape saint Léon a parlé de sa primauté et même de son infaillibilité avec une précision qui n'a pas été dépassée par les définitions du concile du Vatican¹. Or, le pape saint Léon est un des docteurs œcuméniques dont la doctrine a été approuvée par les Pères du V^e concile général, et l'Église byzantine célèbre sa fête le 18 février, en lui donnant les plus grands éloges, en le saluant comme la tour inexpugnable et la colonne de l'orthodoxie, comme le successeur de Pierre enrichi de sa primauté, qui a promulgué

1. Voir, sur ce point, le témoignage des deux historiens russes B. BOLOTOV et A. P. LEBEDEV dans notre *Theologia Orientalium*, t. IV, p. 402-405.

son tome *divinement inspiré*. Des éloges semblables sont décernés, dans les livres liturgiques byzantins, à d'autres docteurs et saints personnages, tant occidentaux qu'orientaux, qui ont enseigné expressément les doctrines que l'on qualifie maintenant d'innovations latines, voire même d'hérésies manifestes, rendant impossible l'union avec l'Église romaine. Parmi ces doctrines il faut signaler la primauté effective de l'apôtre Pierre sur les autres apôtres, la primauté et le magistère infaillible du successeur de Pierre, l'évêque de Rome, la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils ou du Père par le Fils, pour ne citer que les grandes questions qui ont alimenté la polémique antilatine depuis la séparation définitive. Et ces docteurs, que l'on vénère et dont on fait profession de suivre en tout la doctrine, ces docteurs chez qui l'on trouve les pires innovations latines s'appellent les trois saints hiérarques Basile, Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome, Sophron de Jérusalem, Maxime le Confesseur et Jean Damascène, Théodore Studite, Ignace et Méthode, l'apôtre des Slaves, Ambroise, Léon le Grand, Grégoire le Dialogue et Martin I^{er}, tous témoins illustres et quelquefois défenseurs *ex professo* de cette primauté romaine dont le schisme byzantin a secoué l'autorité et que l'on considère actuellement dans l'Église gréco-russe comme la grande hérésie, la grande cause de séparation, la source de toutes les innovations occidentales, le seul empêchement vraiment dirimant de l'union des Églises. Devant une contradiction aussi éclatante, le mot *incohérence* vient de lui-même aux lèvres. *L'incohérence doctrinale, voilà la troisième caractéristique du schisme byzantin*. Sous ce rapport, nous ne trouvons qu'une Église qui puisse être comparée à l'Église gréco-russe, c'est l'Église anglicane actuelle avec ses trois fractions disparates de *Haute Église*, de *Basse Église*, et d'*Église large*. Ce caractère d'illogisme et d'incohérence apparaîtra encore plus manifeste par ce que nous dirons dans les chapitres qui vont suivre.

Donc : *esprit polémique continu contre l'Église romaine ; conservatisme excessif opposé au véritable progrès dogmatique comme à la légitime évolution des formes rituelles et canoniques selon les besoins des temps et des lieux ; incohérence en matière doctrinale* : tels nous paraissent être les traits généraux du schisme byzantin. On pourrait pousser plus loin l'analyse et découvrir la source commune de ces marques distinctives dans l'exclusivisme nationaliste des Byzantins. Nous avons vu, en effet, que le césaropapisme avait eu pour effet de nationaliser la religion. Le basileus se considérait comme le souverain de l'univers. Tout ce qui était en dehors des frontières de son empire devait tôt ou tard lui appartenir et restait, en attendant, l'habitat des barbares. La vraie religion, l'authentique orthodoxie était celle dont il était le chef et le protecteur attitré dans ses États. Tout devait être

conforme à cette norme. Ce qui en différait ne pouvait être qu'hétérodoxe. C'est bien cet exclusivisme et cette intolérance qui ont inspiré tant le concile *in Trullo* que le manifeste de Léon d'Ochrida sur les azymes. L'un et l'autre nous disent : « Il n'y a de bon, de vrai, d'orthodoxe que ce qui se fait chez nous. Abandonnez vos usages pour adopter les nôtres. » Photius, dont on a dit tant de mal, après avoir cédé, un instant, dans un accès de colère, à ce particularisme étroit, avait eu au moins le bon esprit d'y renoncer ensuite et de poser en principe que les Églises devaient être laissées libres de suivre leurs usages particuliers, l'unité dans la foi étant par ailleurs assurée. Mais nous avons vu Michel Cérulaire prendre le contre-pied de cette sage tolérance, et c'est malheureusement lui, non Photius, qui a fait école dans la suite et jusqu'à nos jours.

CHAPITRE II

Le schisme byzantin et l'unité de l'Église.

Que Jésus-Christ ait voulu fonder une seule Église, et non plusieurs, c'est ce qui ressort clairement tant des écrits du Nouveau Testament que de la tradition de l'ancienne Église, dont nous trouvons l'expression authentique dans le symbole de Nicée-Constantinople : *Je crois en l'Église une*. L'Église est une tant par son élément interne, que les théologiens appellent son âme, que par son côté externe et visible, c'est-à-dire par son corps. Il est évident que nous n'avons à parler ici que de l'unité visible de l'Église militante, c'est-à-dire de cette société religieuse hiérarchiquement organisée qui vit sur la terre ; car, aussi bien ce qui constitue l'âme de l'Église que l'Église considérée dans son état ultra-terrestre échappe à notre contrôle. Les manifestations extérieures de l'unité de l'Église militante sont multiples. Il y a l'unité de gouvernement ou d'autorité centrale ; et c'est là l'élément capital de l'unité d'une société quelconque. Nous voyons, en effet, les sociétés humaines se multiplier selon le nombre des autorités suprêmes qui leur commandent. Il y a aussi, dans l'Église, ce qu'on appelle l'unité de communion ou de charité, qui s'entend des relations fraternelles entre les Églises particulières ainsi que de la participation de tous les fidèles de l'Église universelle aux mêmes biens spirituels. Il y a l'unité de doctrine religieuse unanimement et ostensiblement professée en des formules officielles acceptées de tous : c'est l'unité de foi. On peut encore distinguer deux autres unités qu'il est facile de vérifier, à savoir l'unité de législation ou de discipline canonique, et l'unité rituelle ou liturgique. Il va sans dire que, parmi ces sortes d'unités, les trois premières sont les principales ; que les deux dernières sont secondaires et comportent des variétés et des différences, suivant les temps et les lieux qu'on ne saurait trouver dans les trois premières ; qu'enfin, de la première découlent naturellement les quatre autres, tandis que son absence peut amener leur disparition partielle ou totale à échéance plus ou moins longue.

La plupart des théologiens gréco-russes, aussi bien dans les catéchismes que dans les manuels à l'usage des séminaires, énumèrent ces diverses manifestations de l'unité de l'Église, quittes, parfois, à en donner des définitions divergentes, ou à insister sur

l'une d'entre elles de préférence aux autres. C'est ainsi qu'un certain nombre circonscrivent l'unité de gouvernement dans le cercle restreint d'un diocèse ou d'une autocephalie, excluant toute autorité commune permanente pour l'ensemble des Églises particulières, en pleine conformité avec la réalité actuellement existante parmi les Églises autocéphales. D'autres vont plus loin. Ils déclarent que l'unité visible de l'Église a disparu depuis l'apparition du schisme byzantin, c'est-à-dire au moins à partir du x^e siècle ; et parmi ceux-là quelques-uns ajoutent que cette éclipse de l'unité visible s'est aggravée, au xvi^e siècle, par la sécession des Églises protestantes. Les théologiens russes slavophiles, à la suite de leur chef Khomiakov, insistent sur l'unité interne de l'Église, au point de paraître négliger l'unité externe ou de s'en désintéresser.

Quelle que soit l'opinion particulière des théologiens dissidents sur la question qui nous occupe, il est une chose qu'ils ne sauraient nier : c'est que l'unité de l'Église est mieux réalisée et apparaît plus clairement au dehors par la présence des cinq éléments signalés que par leur absence partielle ou totale. C'est pourquoi il est intéressant de rechercher ce que le schisme byzantin, arrivé au stade actuel de son développement, laisse subsister de ces éléments ; ce qu'est devenue l'unité visible de l'Église sous la poussée du principe qui a donné naissance à ce schisme et a présidé à son évolution. Parlons d'abord de l'unité de gouvernement.

I. Le schisme byzantin et l'unité du gouvernement ecclésiastique.

Si nous considérons ce que nous avons appelé l'Église gréco-russe, c'est-à-dire l'ensemble des Églises autocéphales actuelles issues de l'ancienne Église byzantine, dans son organisation actuelle, il est trop visible qu'elle est privée de l'unité de gouvernement. Ces Églises autocéphales, en effet, ne reconnaissent aucune autorité suprême commune et permanente à laquelle elles soient tenues d'obéir. Il n'y a pour elles aucun centre d'autorité commun permanent, étendant sur chacune d'elles sa juridiction souveraine, comme cela existe pour l'Église catholique romaine. Chacune de ces Églises constitue une société religieuse numériquement distincte des Églises-sœurs, indépendante de chacune d'elles, ayant son organisation particulière, son autorité suprême habituellement représentée par un collège ou synode. Nous avons un ensemble de républiques indépendantes les unes des autres, comme l'indique du reste suffisamment le titre d'Églises autocéphales. Le schisme byzantin, en refusant de reconnaître la

primauté de juridiction universelle de l'évêque de Rome, a abouti finalement à multiplier les primautés à juridiction restreinte et locale. Il n'y a plus un seul primat ; il y en a plusieurs ; il y en a en nombre indéfini. De là le titre fort suggestif d'un opuscule du P. Tondini : *Le pape de Rome et les papes de l'Église orthodoxe d'Orient*¹. On ne peut pas rétablir, dans ce système, l'unité de l'Église, en disant que ces républiques ecclésiastiques constituent une fédération, une confédération proprement dite dans le genre de la confédération des États-Unis d'Amérique, car dans les États-Unis d'Amérique il y a une autorité centrale commune permanente reconnue de tous et édictant des lois, donnant des ordres obligatoires pour tous. Il appert donc que le schisme byzantin a détruit l'unité visible proprement dite de l'Église considérée comme société, par le fait qu'il a fait disparaître toute autorité centrale commandant aux Églises particulières.

Peut-on dire que le système des Églises autocéphales aboutit à une *Société d'Églises* semblable à la *Société des nations* qui a son siège à Genève ? Oui et non : *oui en théorie, non en pratique*. En théorie, en effet, les Églises autocéphales de rite byzantin reconnaissent le concile œcuménique comme l'autorité visible suprême, à laquelle elles sont prêtes à obéir. C'est une autorité commune, mais une autorité *transitoire*. Tant qu'il dure, on peut dire que ces Églises possèdent une tête visible, ont un gouvernement unique, constituent une seule société, une seule Église. Comparées à l'Église catholique, elles en diffèrent alors en ceci que l'Église catholique possède une *autorité commune permanente*, tandis qu'elles n'ont qu'une *autorité commune intermittente et transitoire*. C'est un peu ce qui se passe pour les nations représentées à l'assemblée de Genève par leurs délégués. Quand se tient le Conseil de ces délégués, ces nations constituent une sorte de *supernation* s'inclinant devant les décisions du Conseil, qui fait figure d'autorité commune et unifie transitoirement en une seule société les nations autonomes représentées. Mais cette unification ne dure pas ; elle est passagère et intermittente. Le Conseil de la Société des nations a cependant l'avantage d'être une réalité, non une pure fiction. Il se réunit une ou plusieurs fois par an. Le concile œcuménique, au contraire, est pour les Églises autocéphales une simple théorie. Jusqu'ici, de l'aveu des théologiens dissidents, aucune assemblée de ce genre ne s'est tenue en Orient depuis 787, et elle n'est pas près d'avoir lieu malgré les désirs quasi unanimes exprimés en ces derniers temps. C'est que ces Églises elles-mêmes ne sont pas d'accord sur les conditions requises pour constituer un véritable concile œcuménique, comme il sera dit plus loin. On aboutit à une impasse infranchissable. Beaucoup de dissidents le reconnaissent et déclarent le concile œcuménique

1. Paris, 1876.

impossible, tant que dure le schisme avec l'Église romaine. Autant vaut dire qu'une assemblée de cette espèce est pratiquement inexistante, que c'est une pure abstraction et que les Églises autocéphales ne peuvent arriver à l'unité par cette voie, unité qui ne serait d'ailleurs qu'intermittente.

Certains théoriciens subtils font ici une instance. Ils nous disent que les anciens conciles œcuméniques *continuent à régir visiblement l'Église universelle* en tant que leurs décrets sont reçus et appliqués dans toutes les Églises particulières. A l'unité visible de l'Église catholique, constituée par l'autorité vivante et permanente du pape, ils opposent l'autorité des conciles œcuméniques persévérant virtuellement dans leurs décrets. L'Église universelle est ainsi régie non par le pouvoir personnel d'un seul, mais par l'autorité collective de l'assemblée œcuménique des évêques, suivant le principe oligarchique ou collégial tant vanté par les théologiens russes contemporains sous le nom de *sobornost*, la *conciliarité*, ou, si l'on veut, le *parlementarisme*. Mais il est évident que la lettre morte des anciens conciles ne peut tenir lieu d'autorité suprême visible pour une société d'hommes vivants. Cette sorte d'autorité est une pure fiction de l'esprit, une manière de parler qui signifie simplement que l'acceptation par toutes les autocéphalies des définitions dogmatiques des conciles donne à ces Églises un minimum d'unité dogmatique, et que la mise en vigueur des canons disciplinaires de ces mêmes conciles dans les diverses Églises leur confère l'uniformité de législation et de constitution, ce qu'on peut appeler l'*unité canonique*. Nous verrons, du reste, plus loin à quoi se réduit cette unité. Constatons pour le moment que ni l'unité dogmatique, ni l'unité de législation ou de constitution ne suffisent à faire des diverses autocéphalies une seule société religieuse, une seule Église, pas plus que plusieurs nations autonomes ayant adopté la même forme de gouvernement, le même code, la même législation, ne constituent, de ce chef, une seule et même nation. Dès là qu'habituellement — on peut dire : toujours — les Églises particulières s'administrent d'une manière absolument autonome, il y a autant de sociétés religieuses, autant d'Églises numériquement distinctes, qu'il y a d'autocéphalies.

Ce qu'on peut admettre, c'est qu'à défaut d'unité numérique de gouvernement, les Églises autocéphales possèdent *une certaine unité spécifique de constitution*. Chez chacune d'elles, en effet, a prévalu, au lieu du gouvernement personnel d'un seul prélat, primat d'une autocéphalie entière, le système synodal ou collégial, la *sobornost*. Dans toutes les Églises autocéphales ou autonomes de quelque importance, l'autorité suprême ecclésiastique est dévolue à un synode, dont la composition est loin d'être toujours identique. En rigueur de droit, conformément aux anciens canons, tous les membres du synode autocéphalique devraient être évêques.

Mais il s'en faut qu'il en soit ainsi partout et toujours. Si nous jetons un coup d'œil sur l'organisation actuelle des Églises autocéphales, nous constatons quatre variétés de synodes : 1^o *le synode strictement épiscopal*, dont tous les membres sont des évêques ; 2^o *le synode composé d'évêques et de membres du clergé inférieur* ; 3^o *le synode composé d'évêques et de laïcs* ; 4^o *le synode composé d'évêques, de clercs et de laïcs*. Sous le rapport de leur durée, les synodes ou collèges sont *permanents* ou *périodiques*. Certaines autocéphalies n'ont qu'un synode permanent : ainsi le patriarcat œcuménique, l'Église de Bulgarie, l'Église géorgienne. D'autres n'ont qu'un synode périodique : ainsi les Églises d'Alexandrie et de Chypre. Plusieurs autocéphalies ont à la fois un ou plusieurs synodes permanents, un ou plusieurs synodes périodiques, et ces synodes sont ou purement épiscopaux ou mixtes. Ainsi l'Église russe patriarcale, telle qu'elle a été organisée par le synode panrusse de Moscou de 1917-1918, est dotée de deux assemblées permanentes, l'une épiscopale, l'autre mixte, et d'un synode périodique mixte, composé des évêques et d'une majorité de délégués clercs et laïcs, qui détient l'autorité suprême. L'Église roumaine est régie par deux assemblées permanentes et deux assemblées périodiques ; de ces quatre collèges deux sont épiscopaux, deux sont mixtes. Les Églises de Grèce et de Finlande ont un synode permanent et un synode périodique. En général, les synodes épiscopaux s'occupent des affaires strictement religieuses ; les divers synodes mixtes, de l'administration des biens ecclésiastiques. On voit par là que l'unité de constitution dont nous parlons doit s'entendre au sens large et que la *sobornost* revêt des formes variées et pas toujours canoniques. Ce sont ces formes variées de haut gouvernement ecclésiastique qui se sont substituées, dans la période contemporaine, à l'ancienne primauté canonique du patriarche de Constantinople, telle qu'elle se constituait durant la période byzantine, après qu'on eut rejeté la primauté de droit divin de l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre.

Il ne faut pas oublier, en effet, que le principe de l'autocéphalisme national, tel qu'il est appliqué de nos jours, et qui a enlevé à l'Église byzantine séparée l'unité de gouvernement, est une nouveauté assez récente. Il a succédé, en fait, à la primauté de juridiction que s'arrogea le patriarche œcuménique après la séparation d'avec l'Église romaine. Cette primauté avait pour base la théorie de la translation de la primauté de l'ancienne Rome à la nouvelle ; primauté canonique, sans doute, et non de droit divin, mais primauté effective et de juridiction, que le patriarche de Constantinople a exercée en Orient durant de longs siècles. L'Église byzantine séparée avait alors une véritable unité de gouvernement, un véritable primat à l'image du pape de Rome, dont il prétendait être l'héritier. Dans le cadre de cette

primauté usurpée, on trouvait le moyen de faire subsister la théorie de la pentarchie à la première manière, c'est-à-dire de la pentarchie monarchique. En théorie, les patriarches étaient égaux ; dans la pratique, le patriarche de Constantinople, héritier de la primauté romaine, était le patriarche majeur, le patriarche des patriarches. Il est vrai que depuis le schisme, il ne restait plus que quatre patriarches. La tétrarchie avait succédé à la pentarchie. Mais rien n'avait été changé dans la théorie comme dans la pratique. Le patriarche byzantin gardait la supériorité sur les trois autres. L'autocéphalisme national a fait éclater ce vieux cadre. Il a multiplié les patriarches et les primats et a fait prévaloir l'idée de leur complète égalité.

Si de nos jours l'ancienne primauté de juridiction du patriarche de Constantinople n'est plus admise en théorie, il en reste pourtant des vestiges sensibles dans la pratique. En théorie, une primauté de cette sorte est inconciliable avec le système de l'autocéphalie nationale et ne serait réalisable que dans l'hypothèse d'un empire universel englobant sous une autorité commune toutes les nations de la terre. Aussi les théoriciens de l'autocéphalisme n'accordent plus à l'évêque de Constantinople qu'une simple primauté d'honneur et de préséance ; c'est le *primus inter pares*. Cette primauté honorifique, ils la fondent sur les mêmes anciens canons des conciles œcuméniques qu'on invoquait autrefois pour établir la primauté de juridiction, spécialement le 28^e canon du concile de Chalcédoine. Pris en eux-mêmes cependant, ces canons, comme nous l'avons vu, favorisent plutôt une véritable primauté de juridiction d'ordre canonique. En fait, la pratique actuelle n'est pas toujours conforme à la thèse des nouveaux théoriciens, qui se trompent certainement quand ils veulent l'appliquer au passé et nier que le patriarche œcuménique ait jamais joui d'un véritable pouvoir de juridiction suprême sur les trois autres anciens patriarchats d'Orient et sur d'autres Églises autonomes moins anciennes. Dans le tome synodal lui-même par lequel le patriarche Jérémie II reconnut, en 1590, la constitution du patriarcat moscovite, nous trouvons ce passage qui en dit long sur les prétentions papales des évêques de Constantinople encore à la fin du xvi^e siècle : « *Le nouveau patriarche Job devra considérer le siège apostolique de Constantinople comme sa tête et son primat et le traiter comme tel, à l'exemple des autres patriarches*¹. Évidemment, de pareilles recommandations restèrent plutôt lettre morte. Les Russes, pourtant, témoignèrent en certaines occasions beaucoup de déférence au patriarche œcuménique et le consultèrent sur des questions liturgiques, cano-

1. « *καὶ κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ πρῶτον ἔχειν καὶ νομίζειν τὸν ἀποστολικὸν θρόνον Κωνσταντινουπόλεως, ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἔχουσι πατριάρχει.* » Cf. W. REGEL, *Analecta byzantino-russica*, p. 85-91.

niques et même dogmatiques. Dans les décrets d'autocéphalies plus récents, la Grande Église de Constantinople, ne pouvant plus prétendre à l'ancienne juridiction, cherche encore à maintenir un reste de suprématie. Les Églises que l'on déclare autocéphales sont invitées à demander le Saint-Chrême à l'Église de Constantinople et à la consulter sur toute question majeure intéressant le bien général.

Dans la pratique, les autres Églises attribuent au patriarche œcuménique tantôt une simple primauté d'honneur, tantôt une certaine juridiction atténuée, selon qu'il y va de leurs intérêts. Inutile de dire que le Phanar fait toujours le meilleur accueil à toute démarche tendant à rétablir une suprématie perdue. Depuis la guerre de 1914-1918, on a vu un certain nombre d'Églises nouvelles ou nouvellement organisées s'adresser à Constantinople pour obtenir la reconnaissance officielle, l'autocéphalie ou la simple autonomie. C'est le cas pour les Églises de Tchécoslovaquie, d'Esthonie, de Finlande, de Pologne, de l'Église russe de l'obédience du métropolitain Euloge et tout récemment des Églises de Lettonie et d'Albanie. Les Serbes consultèrent le patriarcat œcuménique avant de constituer leur nouveau patriarcat d'Ipek en 1920. Par contre, l'Église roumaine, en 1925, s'est muée en patriarcat sans en avertir, au préalable, sa sœur de Constantinople. À l'exception du métropolitain Euloge, les Russes émigrés se sont organisés en dehors de toute intervention du patriarche œcuménique. Ils n'ont pas été les seuls à repousser les prétentions de ce dernier à la juridiction sur tous les « Orthodoxes » dispersés hors des frontières des États où se trouve une Église autocéphale dûment établie. Ces prétentions sont appuyées sur la finale du 28^e canon du concile de Chalcédoine, qui rattache à la juridiction du siège de Constantinople les évêchés sis en terre barbare limitrophes des diocèses d'Asie, de Thrace et de Pont. Par un curieux argument *a pari*, on assimile aux anciennes régions barbares tous les pays situés hors du Proche-Orient et de Russie. Remarquons cependant qu'en ces derniers temps, devant le nombre croissant des autocéphalies, la multiplication des conflits de tout genre, soit au sein d'une même Église, soit entre les Églises-sœurs, un certain nombre de théologiens et de canonistes dissidents ont préconisé la formation d'un centre commun de juridiction ecclésiastique au profit du patriarcat œcuménique. On dédommagerait ainsi ce dernier du rétrécissement progressif de son territoire. Ce serait le retour à la primauté canonique d'autrefois, à une sorte de papauté d'institution ecclésiastique. L'Église gréco-russe acquerrait ainsi l'unité de gouvernement qui lui manque actuellement. Mais un tel projet n'a aucune chance de se réaliser, à notre époque surtout, où nous voyons l'autocéphalisme national faire place en certaines régions à un particularisme encore plus ennemi de l'unité, à savoir l'autocéphalisme phylétique ou racique,

qui multiplie les Églises et les diocèses suivant l'origine ethnique des fidèles, sans tenir compte du territoire, base habituelle de la juridiction ecclésiastique.

Ce que les Grecs, en effet, ont reproché aux Bulgares, au concile de Constantinople de 1872, est devenu, depuis cette époque, le péché mignon de beaucoup d'autocéphalies. Les Russes de l'émigration pratiquent en grand le phylétisme, comme il ressort de leurs multiples hiérarchies rivales. On a vu, en ces dernières années, l'Église roumaine et le patriarcat d'Antioche établir des diocèses en Amérique, sur des territoires possédant déjà une hiérarchie grecque et plusieurs hiérarchies russes. De plus en plus disparaît la notion d'une Église unique et s'avère l'assimilation de l'Église autocéphale à la nation ou à la race. C'est le bouleversement complet de l'organisation ecclésiastique telle qu'elle a été constituée dès l'origine. Celle-ci a toujours eu pour base un territoire déterminé. Chaque diocèse a été enfermé dans des limites territoriales fixes, au delà desquelles l'évêque de ce diocèse ne pouvait exercer de juridiction. Le phylétisme change tout cela. Il multiplie les évêques d'une même confession chrétienne dans une même localité, selon le nombre des nationalités ou des races représentées dans cette localité par un certain nombre de membres. La ville de New-York nous fournit actuellement un exemple typique de ce phénomène. De même que dans cette cité cosmopolite on trouve des représentants et des consuls de presque toutes les nations, il y a aussi plusieurs évêques représentant autant d'autocéphalies de rite byzantin. Il y a un évêque grec représentant le patriarcat œcuménique, quatre évêques russes de diverses obédiences, un évêque roumain, un évêque melkite du patriarcat d'Antioche, soit en tout sept évêques pour un même territoire. Pour la même région dénommée l'*Europe occidentale*, nous avons également quatre juridictions : celle du patriarcat œcuménique, celle de l'obédience russe d'Euloge, celle de l'Église russe de Carlovitz, celle de l'Église patriarcale de Moscou. Rien ne manifeste mieux que cette multiplication de titulaires pour la même ville ou la même région, l'absence de toute véritable unité sociale de l'Église gréco-russe. Nous allons faire la même constatation en examinant la situation des Églises autocéphales par rapport à l'unité de communion.

II. Les Églises autocéphales et l'unité de communion ecclésiastique.

Toute Église qui possède l'unité de gouvernement possède aussi l'unité de communion ou de charité. Tel est le cas pour l'Église catholique romaine, qui est sans doute divisée en de nombreuses Églises locales, en de multiples diocèses, mais dont tous les fidèles

sont unis entre eux par la soumission à une même autorité centrale et par les liens d'une fraternité spirituelle qui les fait admettre en tout lieu de la participation des sacrements et des autres biens spirituels de la communauté catholique. Si un fidèle est exclu de cette communauté par l'excommunication portée par l'autorité légitime, c'est-à-dire par le pape ou par un évêque en communion avec le pape, cette sentence est respectée dans l'Église entière. L'excommunié n'est admis à la participation des sacrements et des autres biens spirituels dans aucune Église particulière. Cette unité de charité et de communion manifeste d'une manière très claire l'unité de société et de gouvernement, dont elle est la conséquence naturelle. Elle est un élément indispensable de l'unité de l'Église considérée dans son concept total.

L'unité de communion peut-elle exister sans l'unité de gouvernement ? En théorie, rien ne s'y oppose. De même que plusieurs nations indépendantes peuvent contracter entre elles des alliances, des pactes d'amitié, en vertu desquels les sujets de ces diverses nations jouiront de droits, de privilèges égaux sur le territoire des nations alliées et amies, de même il peut y avoir entente entre plusieurs sociétés religieuses, plusieurs Églises numériquement distinctes les unes des autres pour accorder l'*intercommunion* à leurs fidèles respectifs sur tout le territoire des Églises-sœurs. Mais on comprend facilement que, dans la pratique, l'unité de communion ainsi obtenue est moins forte et moins stable que dans une Église possédant une autorité suprême unique, reconnue de tous ses membres. Cette unité est, en effet, à la merci des querelles particulières qui peuvent s'élever entre une Église autocéphale et sa voisine. Elle est d'autant plus difficile à sauvegarder que les Églises-sœurs sont plus nombreuses. Et si la brouille éclate entre deux de ces dernières, l'embarras sera grand pour les autres sur l'attitude à garder vis-à-vis de chacune d'elles. Les unes opteront pour celle-ci, les autres pour celle-là, et l'on violera le principe : *Les amis de nos amis sont nos amis ; les ennemis de nos amis sont nos ennemis*, c'est-à-dire que l'unité de communion sera détruite. Ainsi en va-t-il dans les relations entre nations autonomes. Les amies et alliées de l'une ne sont pas nécessairement et pour le même objet les amies et les alliées de l'autre.

Les Églises autocéphales de rite byzantin, ne possédant pas l'unité de gouvernement, peuvent bien arriver à établir entre elles l'unité de charité et de communion, mais cette unité est fragile et exposée à être souvent rompue. C'est ce qu'atteste l'histoire de leurs relations.

En principe, ces relations doivent être celles que suppose l'unité de charité et de communion. Elles peuvent se résumer ainsi :

1^o Le premier prélat ou primat de chaque autocéphalie notifie son élection aux Églises-sœurs par l'envoi d'une lettre contenant sa profession de foi. Cette lettre est appelée lettre *irénique* ou

enthronistique. L'usage en remonte aux premiers siècles du christianisme. C'est de cette manière que les titulaires des grands sièges, c'est-à-dire des cinq patriarches de l'ancienne Église byzantine, communiquaient entre eux. La lettre enthronistique était le signe de la communion ecclésiastique et de l'unité de foi qui régnaient entre les cinq patriarches et par eux entre les évêques de l'Église entière, groupés autour des cinq patriarchats. Le pape, patriarche de Rome et de tout l'Occident, était alors considéré comme le primat de toute la chrétienté, le Père des Pères et le patriarche des patriarches. Ce n'est que progressivement que l'idée de la primauté romaine, primauté véritable et de juridiction et non simplement honorifique, s'est évanouie en Orient pour faire place *théoriquement* à la pentarchie égalitaire, et *pratiquement*, à partir du jour où le schisme fut consommé, à la primauté canonique ou hégémonie du patriarche de Constantinople. La primauté constantinopolitaine, à son tour, s'est effondrée devant l'autocéphalisme nationaliste, qui multiplie les primats selon le nombre des nations indépendantes. Au primat qui envoie sa lettre enthronistique l'autorité religieuse suprême de chaque autocéphalie répond par une lettre semblable en signe de communion. Ce mode fondamental de manifester l'union de charité fraternelle et l'unité de foi entre les Églises particulières est donc tout à fait dans la ligne de l'ancienne tradition, et il faut reconnaître qu'il peut exister, au moins en théorie, dans le système des Églises autocéphales.

2° Les primats des autocéphalies insèrent mutuellement leurs noms dans les diptyques de leur Église et les récitent dans les offices liturgiques, spécialement à la messe, au memento des vivants.

3° Les autocéphalies doivent pratiquer, pour ce qui regarde la participation aux choses saintes, la devise : *Les amis de nos amis sont nos amis* ; — *Les ennemis de nos amis sont nos ennemis*, c'est-à-dire que ceux qu'une Église autocéphale reçoit à sa communion doivent être également admis par les autres Églises autocéphales ; de même, ceux qu'une autocéphalie a excommuniés, déposés, condamnés, doivent être traités comme tels par toutes les autres, conformément aux anciens canons¹. Cette règle est particulièrement importante et tout à fait traditionnelle. Sa transgression supprime en fait la véritable unité de charité et de communion et introduit le schisme.

4° Il arrive que les autocéphalies pauvres demandent le Saint-Chrême aux autocéphalies plus fortunées. Les décrets d'autocé-

1. Voir le 5^e canon du 1^{er} concile de Nicée : *Τὸς ὑφ' ἐτέρων ἀποβληθέντας ὑφ' ἐτέρων μὴ προσέσθαι*. De même le 13^e canon apostolique : *Εἰ τις κληρικὸς ἢ λαϊκὸς ἀφωρισμένος ἦτοι ἀδεκτός, ἀπελθὼν ἐν ἑτέρᾳ πόλει, δεχθῆ ἄνευ γραμμάτων συνασιακῶν, ἀφοριζέσθαι καὶ ὁ δεχθεὶς*.

phalie délivrés par le patriarcat œcuménique, portent que la nouvelle Église demandera le Saint-Chrême à Constantinople. En fait, ne tiennent compte de cette recommandation que les Églises qui y trouvent leur intérêt. Avant la guerre, l'Église russe fournissait le chrême aux Églises de Monténégro, de Bulgarie et d'Antioche. L'Église roumaine se suffit à elle-même depuis 1882 et, en 1923, elle a approvisionné l'Église bulgare¹.

5° Les autocéphalies doivent se communiquer les décisions importantes qu'elles prennent et qui peuvent avoir un intérêt général. Dans les *tomes* d'autocéphalie, on recommande aux Églises ce prendre conseil, en pareil cas, du patriarche œcuménique.

6° Les grandes autocéphalies ont l'habitude de maintenir entre elles des rapports suivis par les représentants ou délégués appelés *apocrisiaires*.

7° A l'occasion des grandes fêtes de l'année, spécialement à Noël et à Pâques, les premiers prélats des Églises-sœurs échangent souvent des lettres de souhaits et de congratulation. Cette pratique, cependant, n'est pas générale.

8° En cas de convocation du concile œcuménique, chaque Église doit se faire représenter par ses évêques ou, du moins, par quelques-uns d'entre eux.

Telle est la charte idéale des relations interecclésiastiques. Il s'en faut que dans la pratique tout cela soit observé. Les points les plus importants sont évidemment le troisième, le cinquième et le huitième. Or, ce sont justement ceux qui ont été et sont encore le plus souvent violés ou omis.

Tout d'abord, la loi capitale de l'intercommunion ecclésiastique, sans laquelle, comme nous l'avons dit, il n'existe pas de véritable unité de communion, est pratiquement inexistante depuis une soixantaine d'années. Le phénomène qui se produit est celui-ci : Une Égliserrompt les relations avec une autre et la frappe d'anathème. Parmi les autres autocéphalies, les unes prennent parti pour celle qui a porté l'anathème, les autres pour celle qui en a été frappé, les autres gardant la neutralité à l'égard des deux sœurs ennemies et continuant à communiquer *in sacris* aussi bien avec les deux rivales qu'avec leurs amies et leurs ennemies respectives. De même, les amies de l'une ne rompent pas avec les ennemies de l'autre ni avec les neutres. On ne tient aucun compte du V^e canon de Nicée. Les exemples abondent. Le plus remarquable, qui dure depuis 68 ans, est le cas de l'Église bul-

1. Cette question du Saint-Chrême présente, dans l'Église gréco-russe, une particularité spéciale. Le Saint-Chrême n'est pas, comme dans l'Église latine, consacré chaque année, mais à intervalles plus ou moins longs. Sa confection est fort compliquée et très coûteuse à cause du nombre invraisemblable d'essences utilisées : pas moins de 55 dans le patriarcat œcuménique, en dehors de l'huile d'olive et du baume.

gare, anathématisée par le patriarcat œcuménique en 1872. Tandis que les autocéphalies de langue grecque ont adhéré à cette sentence, les autres Églises ont continué à communiquer aussi bien avec les Bulgares qu'avec les Églises de langue grecque. De même, de 1898 à 1909, il y eut schisme entre le patriarcat d'Antioche et les trois autres patriarcats orientaux ; mais les autres Églises ne modifièrent en rien leur attitude vis-à-vis des parties adverses qui, à leur tour, en firent autant à leur égard. De nos jours, la confusion la plus grande règne sur cette question de la communion ecclésiastique par rapport aux diverses hiérarchies russes. Les uns communiquent avec les quatre principales hiérarchies russes : Patriarchistes, Synodaux, Eulogiens, Carlovitziens ; les autres avec trois d'entre elles, les autres avec deux ; les autres avec une, sans que cela modifie en rien leur attitude à l'égard des autres autocéphalies. On a vu le patriarcat œcuménique accorder ses bonnes grâces également aux Patriarchistes et aux Synodaux russes, qui s'anathématisent mutuellement, aux Eulogiens et aux Carlovitziens, qui faisaient de même.

Bref, les relations entre les Églises autocéphales ressemblent, de nos jours, aux relations de nation à nation. Elles peuvent aller de l'alliance et de l'entente cordiale jusqu'à la rupture complète et à la guerre ouverte, en passant par les phases intermédiaires : froideur, relations tendues, retrait des amassadeurs et rupture des relations diplomatiques. Et cela est logique, puisqu'en réalité il ne s'agit pas d'une seule Église, mais de plusieurs sociétés religieuses distinctes et autonomes.

Par là s'expliquent aussi les manquements à la cinquième règle énoncée plus haut. On ne se soucie pas de consulter les Églises-sœurs, quand il s'agit de régler une affaire importante ou de leur communiquer *post factum* les décisions prises. C'est ainsi qu'en 1925, l'Église roumaine s'est muée en patriarcat sans avertir ni le patriarcat œcuménique ni les autres Églises.

Quant à la convocation d'un nouveau concile œcuménique, des tentatives ont été faites à plusieurs reprises depuis 1868 jusqu'à nos jours pour préparer une assemblée de ce genre. Aux invitations faites dans ce but par le patriarche œcuménique, plusieurs Églises n'ont pas répondu ; d'autres se sont prononcées contre l'opportunité, ou même ont fait valoir l'impossibilité d'aboutir à la réunion d'une assemblée vraiment œcuménique. On a bien eu, en 1923, un Congrès *panorthodoxe* ; mais il portait mal son nom, car toutes les Églises n'y étaient pas représentées. Ce n'était également qu'une Conférence orthodoxe partielle qui se réunit au Mont Athos en 1930, en vue de préparer un *présynode* ou *prosynode*, prélude du synode œcuménique toujours attendu. Mais le présynode lui-même, convoqué pour 1932, a été remis *sine die*. Il ne faut pas oublier, du reste, que les Églises autocéphales ne sont pas libres de leurs mouvements et ne peuvent com-

muniquer entre elles à leur gré. Elles doivent compter avec l'autorisation du pouvoir séculier, qui les maintient sous sa tutelle, comme il sera expliqué plus loin.

III. Les Églises autocéphales et l'unité de foi.

Indépendantes les unes des autres pour ce qui regarde leur administration intérieure, les Églises autocéphales de rite byzantin possèdent-elles entre elles une véritable unité de foi ? On peut répondre que oui, *actuellement du moins*, à condition qu'on restreigne cette unité dogmatique au symbole de Nicée-Constantinople, et aux *définitions expresses des sept premiers conciles œcuméniques*. C'est, en effet, sur ce minimum seulement que se réalise de nos jours l'accord des Églises autocéphales et du commun de leurs théologiens. Sur tout le reste — et qu'on remarque l'ampleur de cette expression — il peut y avoir et il y a, en effet, divergence entre les théologiens gréco-russes. Il y a eu des époques depuis la séparation d'avec l'Église romaine, où ce minimum était dépassé, où l'accord unanime existait sur certains points non définis par les sept conciles. Sur la fin de la période byzantine, par exemple, on considérait comme faisant corps avec les définitions dogmatiques anciennes, les décrets dogmatiques de certains conciles byzantins tenus entre la fin du xi^e siècle et la fin du xiv^e, décrets qui étaient consignés dans l'Office ou *Synodicon* du Dimanche de l'Orthodoxie. Parmi ces décrets, il faut signaler les définitions des conciles palamites, spécialement de celui de Constantinople, en 1351, sur la distinction réelle entre l'essence de Dieu et son opération et sur l'existence de la lumière éternelle et increée dite *thaborique*, considérée comme une sorte d'efflorescence physique de l'essence divine et réellement distincte d'elle, quoique en étant inséparable, et constituant l'objet de la vision béatifique, à l'exclusion de l'essence considérée en elle-même. Le palamisme fut réellement, pendant plus de deux siècles, un dogme de l'Église gréco-russe. Mais dès la fin du xvi^e siècle, sous l'influence de la théologie latine, les dogmes palamites commencèrent à être abandonnés et même à être combattus expressément par certains théologiens grecs et surtout par les théologiens russes. En 1767, l'Église russe modifia radicalement l'Office du dimanche de l'Orthodoxie et supprima toute mention des conciles byzantins et des définitions palamites. Cela se fit sans aucun avertissement préalable donné aux patriarches d'Orient. Chose curieuse, de nos jours, un revirement se produit en faveur du palamisme, parmi les théologiens russes de l'émigration. Quelques théologiens grecs esquissent un mouvement semblable.

Ce n'est pas seulement sur la question du palamisme qu'on

peut découvrir dans l'Église gréco-russe une variation d'ensemble d'ordre dogmatique. C'est ainsi que jusqu'au XVIII^e siècle, il y eut accord moralement unanime pour admettre l'inspiration des livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament. De nos jours, cet accord est retourné, et l'unanimité est en train de se faire sur la négation de l'inspiration de ces mêmes livres. Nous donnerons plus loin d'autres exemples de ces variations étonnantes, quand nous parlerons du magistère ecclésiastique. Disons seulement qu'actuellement il y a grave désaccord entre les théologiens dissidents sur la valeur doctrinale des deux Confessions de foi de Pierre Moghila et de Dosithée de Jérusalem, rédigées au XVII^e siècle et considérées alors comme l'expression authentique de l'Orthodoxie, au moins par l'Église grecque. Un bon nombre d'entre eux regardent ces deux documents comme ayant une autorité infaillible et obligatoire au même titre que les définitions dogmatiques des sept conciles œcuméniques, et cela en vertu de ce qu'ils appellent le magistère ordinaire de l'Église orthodoxe. Mais cette opinion est de plus en plus abandonnée. La majorité des théologiens contemporains dément à ces Confessions l'autorité œcuménique, les déclarent entachées de latinisme et ne font pas scrupule de contredire leur enseignement. Il est difficile de n'être pas de leur avis, lorsqu'on étudie de près l'histoire et le contenu même de ces écrits, qui se contredisent ouvertement sur certains points¹.

A côté du minimum dogmatique actuellement unanimement accepté², on découvre dans les Églises autocéphales un enseignement plus ou moins commun, relatif à certaines vérités révélées, sur lesquelles les sept conciles œcuméniques ont gardé le silence et que l'Église catholique a été amenée à désigner après la séparation. Sur ce terrain, il y a aussi de curieuses constatations à faire, de surprenantes variations à enregistrer. Telle doctrine autrefois communément reçue comme appartenant à la foi a passé, de nos jours, au rang de simple opinion théologique ou de *théologoumenon* patristique qu'on est libre de rejeter. Ainsi, jusqu'à ces derniers temps, le septénaire sacramentel était communément considéré comme une doctrine faisant corps avec la foi orthodoxe, qu'on ne pouvait nier sans tomber dans l'hérésie. De nos jours, on a vu des théologiens russes mettre en doute ou rejeter ce septénaire comme une importation latine, rayer le mariage du nombre des sacrements et élever à ce rang le rite des

1. Cf. l'article *Moghila (Confession de)*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. X, col. 1070-2081. Voir aussi ce que nous disons plus loin, p. 352-353.

2. Nous disons *actuellement*, car, pendant près d'un siècle, entre 1760 et 1840, l'Église russe n'admettait pas l'infaillibilité absolue et inconditionnée des conciles œcuméniques. Elle avait alors officiellement adopté la doctrine protestante sur l'Écriture Sainte considérée comme source unique et règle de la foi.

funérailles et l'habit monastique¹. Ce phénomène ne doit pas trop nous étonner. Quel est, en effet, le concile œcuménique, parmi les sept premiers, qui a déclaré que les sacrements proprement dits étaient au nombre de sept, ni plus ni moins ? Ainsi en va-t-il pour un nombre considérable de vérités révélées de première importance, qui restent encore à l'état d'opinions théologiques dans l'orthodoxie orientale, parce que le magistère ecclésiastique a pratiquement chômé pour elle depuis 787.

Mis à part le minimum dogmatique dont nous venons de parler, les divergences doctrinales qui se remarquent au sein des Églises autocéphales sont plutôt le fait des théologiens privés que des Églises prises comme telles. La plupart des autocéphalies, en effet, sont de date récente et n'ont pas eu le temps de se différencier entre elles par une théologie qui leur soit propre, d'autant plus que les préoccupations doctrinales et l'activité théologique tiennent bien peu de place chez elles. On ne peut parler de différence marquée qu'entre l'Église grecque (englobant l'Église hellénique et les quatre patriarchats orientaux) et l'Église russe. Les autres Églises subissent l'influence doctrinale de la première ou de la seconde. Il y a du reste, de nos jours surtout, compénétration entre les deux courants théologiques ou, si l'on veut, entre les deux orthodoxies, la grecque et la russe.

L'opposition entre ces deux orthodoxies a commencé à se manifester au XVII^e siècle. Les Russes méridionaux soumis à la Pologne et en contact quotidien avec les Catholiques latins et les Ruthènes unis, subirent dans une large mesure l'influence de la théologie latine. Ils adoptèrent en particulier les thèses catholiques sur la forme de l'Eucharistie et sur les fins dernières, conformément à l'accord conclu au concile de Florence. Dans le catéchisme qu'il rédigea en latin, le métropolite de Kiev, Pierre Moghila, enseigna expressément que, dans la célébration du sacrifice eucharistique, la conversion des oblats au corps et au sang de Jésus-Christ a lieu au moment où le prêtre répète les paroles du Seigneur : *Ceci est mon corps. Ceci est mon sang*. Il maintint également la doctrine du Purgatoire, c'est-à-dire l'existence d'un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer. Soumise à la révision du théologien grec Méléce Syrigos, l'œuvre du métropolite de Kiev subit de graves corrections sur les deux points indiqués. A la doctrine catholique sur le moment de la consécration on substitua la théorie de Nicolas Cabasilas et de Marc d'Éphèse attribuant la transsubstantiation aux paroles de l'épiclese, et l'on rejeta l'état intermédiaire pour enseigner la délivrance de certains damnés par les prières de l'Église. Ainsi corrigé et traduit en grec vulgaire, le catéchisme de Pierre Moghila devint la *Confession orthodoxe de l'Église orientale*, que les quatre patriarches orientaux approuvèrent en 1643.

1. Cf. M. JUGIE, *Theologia dogmatica Orientalium*, t. III, p. 22-25.

Mais les Kiéviens refusèrent de s'incliner devant le magistère des Grecs et, sans faire d'éclat, restèrent fidèles aux doctrines qui leur étaient chères. Pierre Moghila, abandonnant son premier catéchisme qui, après les corrections de Méléce Syrigos, ne représentait plus pour lui l'orthodoxie, rédigea un nouveau catéchisme plus court, publié en 1645, où il maintenait, contre la *Confession orthodoxe* des quatre patriarches d'Orient, que la transsubstantiation s'opère par les seules paroles du Seigneur. Les doctrines des théologiens de Kiev, ayant pénétré en Moscovie, s'y heurtèrent à l'opposition des Grecs et des Moscovites devenus leurs disciples. Il ne s'agissait plus seulement de la forme de l'Eucharistie mais aussi de l'Immaculée-Conception, que les Kiéviens considéraient comme un dogme de foi, et de la question dogmatoliturgique de la consécration des parcelles (*μερίδες*) détachées de la grande hostie dans le rite byzantin. Les Russes méridionaux maintinrent longtemps leurs thèses contre la théologie grecque, malgré les anathèmes du concile de Moscou de 1690, tout favorable aux Grecs. Ce ne fut que peu à peu que les doctrines grecques sur les points indiqués réussirent à s'imposer à la théologie russe avec des réserves et des nuances assez marquées.

Au XVIII^e siècle et dans la première moitié du XIX^e, les Grecs perdirent toute influence doctrinale en Russie. Durant cette période, les deux Églises grecque et russe s'ignorèrent complètement et suivirent des voies divergentes en matière théologique. Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, l'Église russe adopta officiellement les principales thèses du luthéranisme allemand sur l'Écriture Sainte considérée comme règle unique de la foi, à l'exclusion de la tradition, sur la corruption foncière de la nature humaine par le péché originel, sur la justification par la foi seule, sur la non-inspiration des livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, sur la faillibilité des conciles œcuméniques, sur la négation du caractère sacramentel, de la peine temporelle due au péché pardonné et d'un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer, etc. En même temps, elle renonça à la doctrine palamite, qu'elle expulsa de l'office du Dimanche de l'Orthodoxie, et elle inventa un nouveau sacrement ou, si l'on veut, un degré supérieur du sacrement de Confirmation, à savoir l'onction des tsars, qui se fait avec le Saint-Chrême en prononçant les paroles sacramentelles. En effet, l'un des douze anathèmes composant le nouvel office du Dimanche de l'Orthodoxie, qui fut inauguré en 1761, par ordre de l'impératrice Catherine II et qui a été en usage jusqu'au règne du tsar Nicolas II inclusivement, tombe sur ceux qui *pensent que les empereurs orthodoxes ne sont pas élevés au trône par une bienveillance spéciale de Dieu et qu'ils ne reçoivent pas l'infusion des dons du Saint-Esprit pour l'accomplissement de leur charge, lorsqu'ils sont oints du Chrême*. Après avoir, pendant longtemps, rebaptisés Catholiques et Protestants, la même Église russe, suivant les

conseils des patriarches orientaux, avait renoncé à la rebaptisation des catholiques au concile de Moscou en 1667, et à la rebaptisation des Protestants en 1723. A cette date, elle se trouvait d'accord sur toute la ligne avec l'Église grecque pour ce qui regarde la réception des hétérodoxes et la reconnaissance de la validité du baptême par infusion et du baptême des hérétiques en général. Mais cette entente ne dura pas longtemps. Comme nous l'avons dit plus haut¹, entre les années 1750 et 1760, alors que l'Église grecque, par un brusque revirement, se décidait à considérer comme des infidèles et à traiter en conséquence les Catholiques de tout rite, les Arméniens et les hérétiques en général, l'Église russe renonçait même à reconfirmer les Latins et tout dissident d'une Église chrétienne ayant conservé le sacrement de Confirmation. Elle renonçait aussi, à la même époque, à reconfirmer les apostats ou renégats proprement dits, malgré la pratique contraire enseignée dans la *Confession orthodoxe*, pratique qui implique la négation du caractère sacramentel indélébile et à laquelle reste attachée l'Église grecque.

On pourra trouver que ces divergences doctrinales étaient assez graves pour déterminer une rupture. Mais il n'en fut rien. D'un côté comme de l'autre, on garda le silence le plus complet. Le silence, on le garde encore, malgré la persistance de plusieurs des divergences indiquées, notamment celles qui ont trait au baptême des hétérodoxes, à la reconfirmation des apostats, à l'onction des tsars. Notons que plusieurs des infiltrations luthériennes dans la théologie russe des XVIII^e et XIX^e siècles ont fini par pénétrer dans la théologie des Grecs contemporains, où elles sont reçues à titre d'opinions théologiques librement débattues. Signalons parmi ces nouveautés la négation de l'inspiration des livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, la négation du caractère indélébile de l'Ordre, le rejet de la peine temporelle due au péché remis par l'absolution sacerdotale. Autres divergences liturgico-dogmatiques actuellement existantes entre l'Église russe et l'Église grecque : 1^o la première n'administre l'Extrême-Onction ou *Euchélæon* qu'aux malades ; la seconde confère ce sacrement aussi aux bien portants pour la rémission des péchés, comme préparation à la communion ; 2^o l'Église russe tolère une addition au Symbole chez ses *Uniates* ou *Edinoviertysy* (= *Starovières unis*) ; l'Église grecque défend toute addition, même purement verbale. De plus, un certain nombre de théologiens russes, au vu et au su de leur Église, ont renoncé au dogme photien de la procession du Saint-Esprit *a Patre solo*, et enseignent la procession du Saint-Esprit *a Patre per Filium*, voire même *a Patre et Filio*, rayant cette question du nombre des différences dogmatiques entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe d'Orient

1. Voir p. 306-307.

3^o l'Église russe a adopté comme forme du sacrement de Pénitence une formule indicative calquée sur l'absolution du rituel latin ; l'Église grecque s'en tient aux anciennes formules, qui sont toutes déprécatives.

En terminant cette question de l'unité de foi entre les Églises autocéphales, donnons un exemple typique de la désinvolture avec laquelle l'Église russe a traité la foi grecque. En 1723, alors que Pierre le Grand venait de promulguer le fameux *Règlement ecclésiastique*, les patriarches orientaux envoyèrent au Synode russe la Confession de foi de Dosithée de Jérusalem et la lui recommandèrent comme l'expression de l'orthodoxie¹, à laquelle il fallait s'en tenir dans les négociations unionistes avec la secte anglicane des Non-Jurcurs. Depuis ce temps, la Confession de Dosithée a été connue en Russie sous le nom de *Lettre des Patriarches*. Mais qu'en fit-on alors ? On la remisa pour un siècle, car elle contredisait ouvertement les thèses protestantes chères au rédacteur du Règlement ecclésiastique, Théophane Procopovitch. On ne la tira de l'oubli qu'en 1738, lorsque le haut procureur du Saint-Synode, Protasov, ordonna au clergé russe de revenir à l'orthodoxie du xvii^e siècle. On en publia alors, à Pétersbourg, une traduction russe destinée aux étudiants des Académies ecclésiastiques et des Séminaires. Mais ce n'était pas impunément qu'on avait feuilleté pendant près d'un siècle des manuels de théologie du luthéranisme allemand. Malgré l'ordre de Protasov, le métropolitain de Moscou, Philarète Drozdov, chargé d'éditer l'œuvre de Dosithée, ne put se résoudre à en respecter tout le contenu, qui sur certains points était inconciliable avec la croyance et la pratique russes de l'époque, et il fit hardiment plusieurs coupures. Au chapitre xiv, il supprima comme inutile une explication sur le péché originel. Au chapitre xvi, Dosithée affirmait que le baptême imprime un caractère ineffaçable, *tout comme le sacerdoce*. Philarète sauta les mots : *tout comme le sacerdoce*, se souvenant qu'on avait pris l'habitude, en Russie, de réduire à l'état laïque les prêtres dégradés et ceux qui demandaient à retourner à la vie du siècle et, qu'on les considérait comme étant réellement dépouillés de tout vestige du sacerdoce. Au chapitre xvii, le terme d'*accidents*, en parlant des espèces eucharistiques, était remplacé par celui d'*apparences de forme extérieure*. La correction peut paraître heureuse, mais ce n'est plus Dosithée qui parle et on enlève à ses expressions toute couleur philosophique. Au chapitre xvii, on lisait dans l'original : « Les fruits de pénitence consistent à répandre des larmes, à faire de longues prières accompagnées de *métanies* (généflexions à l'orientale), à s'affliger par des veilles, à soulager les pauvres, etc..., et c'est à bon droit que l'Église catholique, dès les premiers siècles, a donné

1. *ἔκθεσις τῆς ὀρθοδοξίας.*

à ces exercices le nom de satisfaction (*ἱκανοποίησις*). Les Russes avaient appris des Luthériens qu'il n'existe qu'une satisfaction : celle de Jésus-Christ. Philarète changea la phrase de Dosithée en celle-ci : *Ce que, dès l'origine, l'Église catholique reconnaît être agréable à Dieu*. Dans le même chapitre, le théologien grec affirmait que les âmes des pécheurs qui meurent après s'être repentis, mais sans avoir pu satisfaire pour leurs péchés, ont conscience qu'elles seront délivrées un jour de l'enfer, et que *cette délivrance* s'opère par la miséricorde de Dieu et les prières de l'Église. Au lieu de *délivrance*, Philarète, dans sa traduction, parle seulement de *soulagement* (*obleghtchénié*). A la première des quatre demandes qui terminent la *Confession* : *Si tous les chrétiens indistinctement doivent lire l'Écriture sainte*, Dosithée répond catégoriquement : *Non*. Philarète supprime ce *non* et une autre phrase capitale, et ne retient que ce qui lui plaît. La troisième demande et sa réponse, où Dosithée enseigne clairement l'inspiration des deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, conformément à la tradition de l'Église catholique, sont omises entièrement par le théologien russe, parce qu'on avait adopté en Russie, depuis le xviii^e siècle, le canon biblique des Protestants. Le Saint-Synode ne se contenta pas de prendre à son compte et de publier telle quelle la traduction de Philarète. En 1840, il fit éditer le texte grec original avec les mêmes suppressions¹. Ainsi on rendait aux Grecs la pareille : Au xvii^e siècle ceux-ci avaient corrigé un catéchisme russe par la plume de Méléce Syrigos ; au xix^e, les Russes corrigeaient une profession de foi grecque par la main de Philarète. Les Grecs ne paraissent pas s'en être doutés.

IV. Les Églises autocéphales et l'unité de discipline canonique.

Dans l'Église catholique, l'unité de législation canonique découle tout naturellement de l'unité de gouvernement central. Le pape est la suprême autorité législative qui veille à l'uniformité de la discipline générale, tout en laissant subsister de légitimes coutumes locales. On ne peut s'attendre à trouver une pareille uniformité dans les Églises autocéphales de rite byzantin. Ces Églises, en effet, sont étroitement soumises, pour la plupart, au pouvoir séculier, qui ne se fait pas faute de légiférer en matière ecclésiastique et d'imposer, à l'occasion, sa volonté aux prélats et aux synodes, spécialement dans les pays attachés en totalité ou en majorité à l'orthodoxie orientale. Le césaropapisme légis-

1. Il y a cependant quelques petites variantes entre la traduction russe et ce texte grec. Les mots *ἀπαλλαγῆς, ἐλευθεροδοθῆναι*, à propos des âmes du Purgatoire, sont maintenus.

latif est un héritage de l'ancienne Église byzantine. Celle-ci possédait sans doute un recueil officiel de lois ecclésiastiques constitué par les canons apostoliques, les canons des anciens conciles œcuméniques et locaux et les décrets de certains anciens Pères, dont nous trouvons l'énumération dans le canon 11 du concile in Trullo, les 102 canons du concile in Trullo lui-même, toujours considéré comme œcuménique, les 22 canons du second concile de Nicée de 787, les canons des deux conciles photiens de 861 et de 879-880. Mais cette législation d'origine proprement ecclésiastique, aux éléments hétérogènes et plus ou moins contradictoires ou désuets, était loin de représenter toute la discipline en vigueur. En même temps que l'Église et à côté d'elle, les basileis byzantins n'avaient cessé de légiférer en matière ecclésiastique par leurs nouvelles. Après le septième concile œcuménique, les patriarches byzantins, devenus, en fait, les vrais papes de l'Orient, commencèrent, de leur côté, à donner des réponses canoniques officielles aux prélats qui les interrogeaient et à porter de nouveaux canons, un peu comme faisaient les papes par leurs décrétales pour les Églises d'Occident. Tout cela constituait un assemblage fort bigarré et compliqué, dont on fit des résumés sous le nom de *nomo-canons* et de *syntagmata*. L'élément principal de toute cette matière canonique était évidemment la législation des anciens conciles et des anciens Pères. C'est cette partie que les grands canonistes du XII^e siècle, Zonaras, Balsamon, Aristène, commentèrent par le détail. Ces commentaires devinrent classiques non seulement pour les canonistes de l'époque byzantine, mais encore pour ceux de la période moderne. C'est également cette partie qui, parce qu'elle se présentait avec l'estampille œcuménique, a passé aux Églises autocéphales issues de l'ancienne Église byzantine, et c'est à son sujet qu'il y a lieu de se demander si elle représente encore de nos jours un élément canonique commun à toutes les Églises. Les théologiens et canonistes gréco-russes qui parlent de l'unité canonique des Églises autocéphales font sans nul doute allusion à cette partie de l'ancienne discipline byzantine. Qu'en est-il en réalité ? Un canoniste russe va nous répondre pour la principale des Églises autocéphales, l'Église russe. Voici ce qu'écrivait, en 1912, N. Souvorov dans la quatrième édition de son *Manuel de Droit ecclésiastique* :

« Une question capitale se pose relativement à la valeur pratique que possèdent toutes les règles empruntées d'une manière générale à Byzance, c'est-à-dire et les canons et les articles canoniques et les lois impériales. L'idée qui présida à l'édition imprimée de la *Kormtchaïa Kniga* (= le livre gouvernail, le Πηδάλιον des Grecs ou *Corpus juris* officiel de l'Église byzantine), était sans nul doute d'introduire dans l'usage commun de l'Église un recueil officiel, publié par l'autorité ecclésiastique et par suite exhaustif des règles pratiques du Droit ecclésiastique, à l'exclusion complète

non seulement de tous les statuts ou règlements de provenance russe, mais aussi des éléments byzantins non insérés dans la *Kormtchaïa*, comme les commentaires de Balsamon et la plus grande partie des commentaires de Zonaras... Nos Pères voyaient effectivement dans la *Kormtchaïa Kniga* prise dans sa totalité, les règles des apôtres et des saints Pères. Pourtant, il était absolument impossible de s'en tenir pratiquement à ce point de vue, attendu que dans la *Kormtchaïa* étaient renfermés non seulement les règles canoniques portées à différentes époques et pour divers cas particuliers, non seulement les lois ecclésiastiques des empereurs byzantins, mais des codes entiers du droit civil et criminel (législation mosaïque, *Ecloga*, *Prochiron*), qui se contredisent l'un l'autre et s'excluent mutuellement. En outre, ils auraient toujours présenté la grosse difficulté de ne pas concorder avec l'état de la législation russe et d'aller au delà du cercle des attributions des organes de l'administration ecclésiastique, même en donnant à ces attributions toute l'ampleur qu'elles avaient au Moyen Age...

« Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, le Synode, dans l'instruction donnée à son représentant à la Commission établie par Catherine II, insista encore tant qu'il put pour obtenir la confirmation, par l'autorité impériale, des canons des sept conciles œcuméniques et des neuf conciles locaux ainsi que des lois grecques. Mais d'une manière générale, la pratique ecclésiastique fut déterminée non par les règles des apôtres et des Pères, mais par l'usage développé au cours des siècles ou par les lois d'origine nationale qui n'avaient pas été jugées dignes d'entrer dans la *Kormtchaïa*. Celle-ci, de cette manière, tout en tenant lieu pratiquement de recueil du droit en vigueur, servait à peine en réalité de source subsidiaire ou auxiliaire ; et cela doit s'entendre de tout son contenu, sans distinction des canons et des lois, des articles canoniques et des commentaires. Le Saint-Synode s'efforce habituellement de baser ses sentences judiciaires sur les règles canoniques, donnant ainsi à comprendre que, tout au moins pour la pratique judiciaire, les canons sont non la source subsidiaire, mais la source principale et fondamentale. Mais, en fait, il est difficile de trouver un canon qui puisse s'appliquer littéralement à la pratique contemporaine, même dans les jugements, en particulier pour ce qui regarde les châtiments pour les délits ecclésiastiques. D'ailleurs, même s'il se rencontrait un petit nombre de canons susceptibles d'une application littérale, leur valeur pratique dépendrait non du fait de leur insertion dans le *Livre des canons*, ni même de ce qu'ils ont été portés par un concile œcuménique quelconque (car autrement on ne comprendrait pas pourquoi la majorité de canons ne sont pas observés dans la pratique), mais de ce qu'ils ont été reçus, assimilés par la vie ecclésiastique russe et sont devenus une partie du droit ecclésiastique national

de la Russie, en comblant ses lacunes... *Plus la législation ecclésiastique nationale se développe et tend à tout embrasser, plus l'importance des règles byzantines diminue, même comme source subsidiaire, pour la solution des cas pratiques, et il pourra arriver que cette importance se réduise à ceci, que le pouvoir législatif d'une Église locale ne verra dans les anciens canons que la base historique commune pour organiser le nouveau droit ecclésiastique et ne les prendra en considération que lorsqu'il s'agira de formuler une nouvelle loi¹.* »

Ce que vient de dire le canoniste russe pour son Église vaut aussi dans une bonne mesure pour les autres Églises autocéphales, y compris le patriarcat œcuménique. Sans doute on professe un profond respect pour la vénérable législation de l'ancienne Église byzantine. On en imprime le recueil avec des commentaires anciens et nouveaux ; mais ce recueil ne représente qu'une petite partie des lois en vigueur, et dans cette partie même on fait pratiquement un choix : il y a les canons qu'on observe, et il y a ceux qu'on n'observe pas ; et comment les observerait-on tous, puisqu'il y en a qui se contredisent ? Nous avons signalé déjà quelques-unes des principales entorses données, de nos jours, à la législation œcuménique. Les statuts organiques de la plupart des Églises autocéphales sont, en fait, des lois qui ont été imposées par le pouvoir séculier et où les infractions aux anciens canons ne sont pas rares. Nous en reparlerons à propos des relations des Églises et de l'État. Nous avons vu quel cas on faisait des canons réglant la communion interecclésiastique. Bref, si l'on se place au point de vue de l'ancienne discipline, que l'on considère en théorie comme obligatoire parce que émanant des premiers conciles œcuméniques et des conciles locaux approuvés par eux, on peut affirmer que chacune des Églises autocéphales se meut plus ou moins dans l'illégalité et l'anticanonicité. C'est ce que faisaient remarquer récemment les partisans de l'Église synodale russe aux patriarchistes, qui leur reprochaient d'admettre le mariage des évêques, contrairement à la législation du concile *in Trullo*. Ils n'avaient pas de peine à énumérer une série d'anciens canons ouvertement violés par leurs adversaires. Pour se tirer de l'impasse où elles se trouvent sous ce rapport, — car en théorie seul un concile œcuménique peut abroger ou modifier les décrets des conciles œcuméniques, — les Églises autocéphales n'ont d'autre ressource que de préjuger l'approbation d'un futur concile œcuménique pour les libertés qu'elles prennent vis-à-vis de tel ou tel ancien canon. C'est la conséquence inéluctable de l'absence de toute autorité commune permanente ayant le pouvoir de légiférer pour tous et d'adapter la discipline aux besoins des temps et des lieux. On voit dès lors à quoi se réduit l'unité canonique des

1. *Kourz tserkhovnago prava*, 4^e éd., Pétersbourg, 1912, p. 184-186.

Église autocéphales. Elle ne concerne que la partie des anciens canons qu'on observe encore d'une manière plus ou moins approximative et certains usages empruntés à l'ancien droit byzantin et passés dans la pratique commune. Sur la législation matrimoniale il existait naguère des divergences assez notables entre l'Église russe et l'Église grecque. De nos jours, l'uniformité est en train de s'établir spécialement pour ce qui regarde les nombreux cas de divorce¹.

V. Les Églises autocéphales et l'unité rituelle.

Si entre les Églises autocéphales l'unité disciplinaire est fort imparfaite, il faut reconnaître, par contre, que l'unité rituelle ou liturgique est à peu près complète. Cela vient sans doute de ce que, sur cette partie du ressort ecclésiastique, l'influence du césaropapisme a été à peu près nulle. Dès le haut Moyen Âge, l'Église byzantine réussit à imposer ses rites et ses usages liturgiques à toutes les Églises orientales demeurées fidèles aux définitions du concile de Chalcoédoine et à les transmettre aux peuples slaves venus à la foi chrétienne à partir du ix^e siècle. Les livres liturgiques byzantins furent d'abord traduits en slavon, plus récemment, en d'autres langues : roumain, finnois, esthonien, chinois, etc., sans parler du géorgien, beaucoup plus ancien comme langue liturgique que le slavon lui-même². Cette unité rituelle s'est assez bien maintenue, ce qui n'exclut pas certains usages particuliers introduits au cours des siècles dans telle ou telle Église particulière. L'Église qui s'est permis le plus d'innovations, paraît être l'Église russe. Elle a complètement modifié l'office du dimanche de l'Orthodoxie, élaboré un rite du sacre des empereurs sensiblement différent du rite byzantin. Ces changements ne sont pas négligeables, parce qu'ils ont une portée doctrinale. Les Grecs, eux aussi, dans de récentes éditions de livres liturgiques, ont fait quelques additions et suppressions dans le but de mettre

1. Cf. l'article *Mariage dans l'Église gréco-russe*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IX, col. 2317-2335.

2. La large tolérance dont fait preuve actuellement l'Église russe sur l'emploi des langues vulgaires dans la liturgie, est de fraîche date. Jusqu'au milieu du xix^e siècle, elle imposa partout le slavon liturgique, qui était aussi de rigueur pour les citations de l'Écriture Sainte dans les catéchismes et les manuels de théologie. On ne connaît qu'une exception à cette règle, celle du missionnaire Étienne de Perm († 1396), qui traduisit la liturgie dans la langue des Zyriens, peuplade qu'il avait évangélisée. Le patriarcat œcuménique ne s'est pas montré moins hostile à l'emploi, dans les offices liturgiques, de langues autres que le grec. Elle n'a toléré ces langues que lorsqu'elle y a été obligée par les circonstances. C'est le cas, en particulier, pour le slavon, dont les papes furent les premiers à permettre l'usage.

en relief leur doctrine sur l'épiclèse eucharistique et d'écarter des témoignages gênants sur la primauté de l'évêque de Rome. Mais ces petites modifications ne détruisent pas l'unité de rite. Pour cette raison, l'appellation la plus satisfaisante qu'on puisse employer pour désigner l'ensemble des Églises qui constituent l'Église gréco-russe est bien, comme nous l'avons dit, la suivante : *Les Églises autocéphales de rite byzantin.*

CHAPITRE III

Le schisme byzantin et l'infaillibilité de l'Église.

L'Église a pour mission primordiale d'enseigner aux hommes la vérité révélée. C'est l'ordre que Jésus-Christ lui a donné en lui promettant sa perpétuelle assistance pour la préserver de toute erreur : *Allez, enseignez toutes les nations, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé. Et voici que je suis avec vous, tous les jours, jusqu'à la fin du monde* (MATTH., XXVIII, 18-20). — *Quand le Consolateur, l'Esprit de vérité, sera venu, il vous guidera dans toute vérité* (JEAN, XVI, 13). Aussi saint Paul appelle-t-il l'Église *la colonne et la base de la vérité* (I Tim., III, 15). Pour l'Église, enseigner la vérité révélée, ce n'est pas seulement l'exposer et la transmettre dans les termes mêmes sous lesquels elle lui est parvenue de la bouche des premiers témoins autorisés ; c'est aussi l'expliquer, l'éclaircir en formules équivalentes adaptées aux besoins des temps et des lieux, en montrer des aspects restés d'abord inaperçus ; c'est la défendre contre les multiples erreurs qui peuvent surgir et qui ont surgi en effet en abondance dès les premiers siècles du christianisme. Par l'histoire des huit premiers siècles nous voyons que c'est bien de cette manière que l'Église a compris sa mission doctrinale. Mais son histoire ne s'arrête pas au IX^e siècle. L'Église doit poursuivre sa course jusqu'à la fin du monde en enseignant toujours la même vérité révélée et en la vengeant des erreurs nouvelles que l'esprit de mensonge ne cesse de susciter.

Or, si nous jetons les yeux sur l'Église byzantine, à partir du jour où elle a été séparée en fait de l'Église romaine, et sur ce que nous avons appelé l'Église gréco-russe, c'est-à-dire sur l'ensemble des Églises autocéphales actuelles, que constatons-nous ? La majorité des théologiens gréco-russes de nos jours nous fournit la réponse que nous avons déjà signalée plus haut en parlant de l'unité de foi : *Depuis le septième concile œcuménique tenu à Nicée en 787, la voix infaillible de l'Église universelle ne s'est plus fait entendre pour porter une nouvelle définition dogmatique ; pour dirimer l'une des innombrables controverses qui se sont élevées depuis cette date ; pour condamner d'une manière péremptoire et définitive quelque une des nombreuses hérésies nouvelles qui sont venues battre en brèche la vérité révélée. Depuis sa séparation d'avec l'Église romaine, l'Église byzantine et gréco-russe n'a fait*

aucune acquisition dogmatique. Voilà le fait. Chose plus grave, cette Église est actuellement, comme elle a été dans le passé, comme elle sera dans l'avenir, tant qu'elle restera ce qu'elle est, c'est-à-dire séparée de l'Église romaine, dans l'incapacité radicale de porter une nouvelle définition dogmatique et de dirimer d'une manière définitive une controverse doctrinale quelconque ; et cela, de l'aveu d'un grand nombre de ses théologiens parmi les plus renommés et en vertu des principes dont ils se réclament. La même conclusion ressort aussi d'une façon évidente de l'histoire d'un passé millénaire. Après la destruction de l'unité sociale, le résultat le plus tangible du schisme byzantin au point de vue ecclésiologique a été de dépouiller l'Église gréco-russe de tout magistère infaillible et de la réduire au perpétuel flottement des opinions théologiques, aux variations indéfinies sur tout ce qui n'a pas été expressément arrêté par le magistère de l'Église des huit premiers siècles.

Nous connaissons déjà à quel expédient ont eu recours beaucoup de théologiens dissidents pour atténuer la portée d'une pareille constatation. Ils ont prétendu que les sept conciles œcuméniques avaient tout défini ou, du moins, avaient défini tout ce qui était nécessaire¹. Mais cette affirmation ne tient pas debout devant les faits, devant les essais multiples tentés par l'Église dissidente, depuis la séparation, pour arriver à une solution définitive des points controversés avec les Latins ; pour définir la doctrine orthodoxe contre les nombreuses erreurs écloses depuis le ix^e siècle et rédiger de véritables Confessions de foi, des livres symboliques proprement dits, exposant la dogmatique immuable de l'orthodoxie orientale ; pour réunir enfin un véritable concile œcuménique parlant avec autorité infaillible à l'Église entière.

I. L'Église gréco-russe issue du schisme byzantin n'a pu résoudre d'une manière définitive aucune des questions controversées avec l'Église catholique, mais a fait preuve de variations perpétuelles sur chacune de ces questions.

Tout comme l'Église gréco-russe, l'Église catholique se glorifie de retenir toutes les définitions dogmatiques proprement dites des sept premiers conciles œcuméniques. C'est en vain que les polémistes antilatins d'Orient ont essayé de démontrer le contraire. Un des principaux théologiens russes du xix^e siècle, auteur du Manuel de théologie le plus répandu dans les Séminaires et les Académies ecclésiastiques russes et reçu également dans plusieurs autres Églises autocéphales, Macaire Boulgakov, après avoir posé en principe que la véritable Église est celle qui conserve

1. Voir ci-dessus, p. 328-329.

fidèlement et sans aucun changement la doctrine infaillible de l'ancienne Église universelle, ne trouve à reprocher à l'Église catholique que deux nouveautés, qui seraient contraires à cet enseignement infaillible, à savoir l'addition du *Filioque* au symbole de Nicée-Constantinople et la primauté de juridiction de l'évêque de Rome sur l'Église universelle. Or, quel est le concile œcuménique, parmi les sept premiers, qui a porté une définition expresse et directe sur les deux points indiqués ? Macaire serait bien en peine de nous le dire. Sans doute, plusieurs de ces conciles ont approuvé explicitement le symbole de Nicée-Constantinople, sans l'addition du *Filioque*. Mais, affirmer simplement que le Saint-Esprit procède du Père n'est pas nier qu'il procède aussi du Fils. Procède-t-il aussi du Fils ? Voilà une question sur laquelle aucun des sept conciles œcuméniques n'a rédigé de définition expresse et directe. Tout ce qu'on peut dire — et cela même condamne le théologien russe qui, lui, enseigne explicitement après Photius que *le Saint-Esprit procède du Père seul* — c'est que les Pères du VII^e concile œcuménique approuvèrent tacitement et ne trouvèrent rien à redire à la profession de foi de l'oncle de Photius, Taraise, patriarche de Constantinople, affirmant que *le Saint-Esprit procède du Père par le Fils*. S'il procède du Père par le Fils, à qui fera-t-on croire qu'il procède du Père seul et en aucune façon du Fils ? Et avant d'accuser l'Église catholique d'enseigner une nouveauté, parce qu'elle dit que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme d'un seul principe, n'y aurait-il pas lieu de se demander si la formule de Taraise : *Il procède du Père par le Fils* ne revient pas au même que la formule latine : *Il procède du Père et du Fils* ? C'est justement à cette solution que Grecs et Latins arrivèrent, après les longues discussions du concile de Florence. C'est la même affirmation qu'après une controverse de plus de mille ans plusieurs théologiens russes contemporains, avec l'approbation non dissimulée du Saint-Synode, ont répétée et répètent dans leurs discours et dans leurs écrits.

1. Variations sur la procession du Saint-Esprit.

Cette controverse sur la procession du Saint-Esprit, qui a été la grande base dogmatique du schisme byzantin durant de longs siècles, nous fournit justement une preuve apodictique de notre assertion. Veut-on savoir combien d'explications divergentes et plus ou moins contradictoires les théologiens et les polémistes dissidents ont inventées de la formule communément, quoique non exclusivement, adoptée par les anciens Pères grecs : *Le Saint-Esprit procède du Père par le Fils* ? Exactement quinze, et parmi les quinze se trouve l'explication catholique du concile de Flo-

rence, qu'ont admise un certain nombre de théologiens de l'époque byzantine et plusieurs théologiens russes de notre époque. Signalons, parmi les premiers, Nicéas de Nicoméde dans ses discussions avec le Latin Anselme de Havelberg ; Nicéas de Maronée, archevêque de Thessalonique au milieu du xii^e siècle, dans ses *Dialogues sur la procession du Saint-Esprit* ; le savant moine Nicéphore Blemmidès († 1272) dans deux lettres dogmatiques à des amis ; l'historien Georges Pachymère, dans un opuscule. Il faut y ajouter les théologiens unionistes de première valeur qui, après avoir adhéré pendant un certain temps à l'hérésie photienne, arrivèrent par leurs études personnelles à se convaincre de la vérité du dogme catholique et renoncèrent publiquement au schisme : le patriarche Jean Veccos et ses compagnons Georges le Métochite et Constantin Méliténiotès, Barlaam de Calabre, Démétrius Cydonès, Manuel Calecas, le cardinal Bessarion, le cardinal Isidore de Kiev, le patriarche de Constantinople, Grégoire Mammas. Quant aux théologiens russes contemporains qui, par l'examen de la tradition patristique, sont arrivés à la même conclusion que les anciens latinophones et unionistes de la période byzantine, les principaux sont Jean de Kronstadt, qui a joué parmi ses compatriotes d'une réputation de sainteté, P. Svietlov, un des théologiens les plus réputés et les plus féconds du xx^e siècle, P. Leporskii, A. Brilliantov et l'archiprêtre Serge Bulgakov, actuellement professeur de dogmatique à l'Institut théologique russe de Paris.

Ainsi, autrefois, comme aujourd'hui, il y a eu, au sein de l'Église gréco-russe, des théologiens de marque en assez grand nombre qui ont professé publiquement la doctrine catholique sur la procession du Saint-Esprit, dénoncée par Photius à la fin du ix^e siècle, comme une hérésie abominable. Et ces théologiens n'ont pas été excommuniés ; ils ont continué et continuent encore de faire partie de l'Église orthodoxe ! Bien plus, l'Église russe a considéré l'un d'entre eux comme un saint, et le Saint-Synode dirigeant de Pétersbourg donnait, en 1912, dans son organe officiel, *Les Nouvelles ecclésiastiques*, une approbation non équivoque à la doctrine définie aux conciles de Lyon et de Florence !

Or, le même Saint-Synode russe avait publié, quelques années auparavant, par l'une de ses Commissions officielles, deux autres explications divergentes de la même formule : *Le Saint-Esprit procède du Père par le Fils*. Le 23 février 1893, répondant aux Vieux-Catholiques, avec lesquels on avait entamé des pourparlers unionistes, la Commission synodale, après avoir expressément rejeté le dogme catholique, laissait en suspens la question de savoir si la formule se rapportait seulement à la mission temporelle du Saint-Esprit par le Fils, ou bien si elle indiquait une sorte de *manifestation éternelle du Saint-Esprit par le Fils ou comme à travers le Fils*, théorie fort obscure inventée à la fin du xiii^e siècle

par le patriarche de Constantinople Grégoire de Chypre (1283-1289) et s'écartant manifestement de la doctrine photienne de la procession du Saint-Esprit du Père seul. Quatre ans après, le 8 août 1897, la même Commission, dans une seconde réponse, manifestait de nouveau son penchant pour la théorie de la manifestation éternelle. Mais dans une troisième réponse, donnée dix ans plus tard, le 19 juillet 1907, c'était une volte-face complète. La Commission faisait sienne les thèses audacieuses qu'un théologien russe célèbre, Basile Bolotov, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université de Saint-Petersbourg, avait publiées en 1898 sous le voile de l'anonymat et dans lesquelles il déclarait : 1^o que la question du *Filioque* n'avait pas été la cause de la séparation des Églises et ne pouvait constituer un empêchement dirimant à leur réunion ; 2^o que la théorie de Photius sur la procession du Saint-Esprit *a Patre solo* devait être rangée parmi les *theologoumena*, c'est-à-dire parmi les opinions théologiques qu'on est libre d'admettre ou de rejeter ; 3^o qu'il fallait faire un sort semblable à la doctrine latine de la procession *a Patre et Filio*, admise en Occident à partir de saint Augustin, et donc la considérer comme un *theologoumenon*, une opinion libre et parfaitement recevable ; 4^o qu'enfin la véritable signification de la formule des Pères grecs : *Le Saint-Esprit procède du Père par le Fils* ne répondait ni au *theologoumenon* photien, ni au *theologoumenon* latin, mais indiquait simplement que la génération du Fils précède logiquement, c'est-à-dire d'une simple priorité de nature, la procession du Saint-Esprit, que le Fils est comme la condition *sine qua non* de la production du Saint-Esprit par le Père.

En l'espace de dix-neuf ans, de 1893 à 1912, le Saint-Synode russe a donc changé trois fois d'opinion sur la procession du Saint-Esprit, ce en quoi il n'a fait qu'imiter les anciens théologiens byzantins. Il nous faudrait maintenant passer en revue les douze autres explications divergentes du *per Filium* inventées par eux. Nous faisons grâce au lecteur de ces trouvailles d'une polémique aux abois, vrais chefs-d'œuvre d'exégèse arbitraire, qui font violence au sens naturel des mots. Qu'il nous suffise de dire que les polémistes antilatins ont trouvé le moyen de remplacer la préposition *par*, dans la formule : « Il procède du Père *par le Fils* », tantôt par la préposition *avec*, tantôt par la préposition *après*, tantôt par la préposition *selon*, tantôt par la préposition *dans*. D'autres ont entendu la formule, dans tous les cas, de l'envoi temporel du Saint-Esprit par le Fils, même lorsque le contexte s'y oppose manifestement¹. N'est-il pas vrai que, s'il y a un point que l'Église byzantine aurait dû trancher

1. Nous avons exposé toutes ces explications divergentes dans le tome II de notre *Theologia Orientalium*, t. II ; voir surtout p. 492-496, où l'on trouvera les noms des principaux théologiens qui ont patronné chacune d'elles.

définitivement depuis longtemps, c'est celui de la procession du Saint-Esprit, objet de tant de controverses, barrière contre laquelle sont venus se briser tous les essais d'union ? Elle s'y est plusieurs fois essayée, mais elle n'y a jamais réussi, parce que le schisme l'a privée de tout magistère infaillible. Rien n'est démonstratif de son impuissance à terminer une controverse quelconque comme ces perpétuelles variations sur la première et la principale des questions dogmatiques débattues dès l'origine du schisme.

2. Variations sur la primauté de saint Pierre et du pape.

Dans la première partie de cet ouvrage, nous avons apporté quelques-uns des nombreux témoignages qui démontrent clairement que l'ancienne Église byzantine, encore au ix^e siècle, enseignait la primauté effective de saint Pierre sur les autres apôtres et la primauté de son successeur, l'évêque de Rome, sur l'Église universelle et en particulier sur l'Église d'Orient. De l'aperçu historique sur les origines du schisme que nous avons donné au même endroit il ressort également avec évidence qu'au début la doctrine sur la primauté romaine n'a pas été la cause ni même le prétexte qu'on a mis en avant, du côté des Byzantins, pour rompre les relations avec Rome. Mais on a fait valoir certains anciens canons orientaux violés par les Latins, certains usages discordants, dont le principal était l'usage du pain azyme comme matière de l'Eucharistie, l'addition du mot *Filioque* au symbole, etc. Il n'est pas étonnant, dès lors, que pendant longtemps, même après la séparation effective, de nombreux théologiens byzantins aient continué à faire écho à l'ancienne tradition, si claire et si unanime, sur la primauté de saint Pierre et du pape. Nous avons rassemblé ailleurs un certain nombre de ces témoignages byzantins et nous ne pouvons qu'y renvoyer le lecteur¹. Contentons-nous ici d'en relever deux ou trois particulièrement explicites.

La primauté de saint Pierre est d'abord enseignée par les grands exégètes byzantins qui ont nom Théophylacte de Bulgarie et Euthyme Zigabène (fin du xi^e siècle et début du xii^e). Dans leurs commentaires sur les Évangiles, ces savants s'approprient les déclarations de saint Jean Chrysostome sur le coryphée des apôtres : *Pierre a reçu la primauté sur tous. A lui seul a été confié le gouvernement de l'univers. — Alors que l'apôtre Jacques ne reçut que le siège de Jérusalem, Pierre se vit confier la mission de paître le monde entier. — Les apôtres ne crurent pas les saintes femmes*

1. On les trouvera dans le t. IV de la *Theologia Orientalium*. Voir aussi l'article PRIMAUTÉ ROMAINE DANS L'ÉGLISE BYZANTINE, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XIII, col. 357-374.

leur annonçant la résurrection de Jésus, mais ils ajoutèrent foi à Pierre, parce qu'il était le chef de tous¹.

Avec les exégètes s'accordent les canonistes Balsamon et Zonaras (xii^e s.), qui insèrent au *Nomocanon*, comme une pièce d'une authenticité indiscutable à leurs yeux, la fameuse *Donation de Constantin*, où la primauté universelle de droit divin de l'apôtre Pierre et de son successeur, l'évêque de Rome, est affirmée on ne peut plus explicitement². Au xiv^e siècle, Grégoire Palamas salue en Pierre le coryphée des coryphées, le chef suprême et le père de la race des croyants, qui a reçu la présidence de l'Église du Christ³. Au xv^e siècle, un adversaire déclaré des Latins, Siméon de Thessalonique, nie sans doute l'infaillibilité du pape, mais il proclame, au nom de l'histoire, sa qualité de successeur de Pierre et sa primauté de juridiction sur l'Église entière :

« Nous n'avons pas à contredire les Latins, dit-il, lorsqu'ils revendiquent la primauté pour l'évêque de Rome. Cela ne peut nuire à l'Église. Qu'ils nous montrent seulement que le pape persévère dans la foi de Pierre, qu'il est vraiment son successeur sous ce rapport, et nous lui accordons tous les privilèges de Pierre, et nous le reconnaissons pour le chef, la tête et le pontife suprême. Ces titres, la tradition écrite les décerne aux patriarches de Rome. Ce siège est apostolique et celui qui l'occupe est dit le successeur de Pierre, s'il est attaché à la vraie foi. *Personne de ceux qui pensent et parlent selon la vérité ne contredira à cela...* Que l'évêque de Rome professe seulement la foi de Sylvestre, d'Agathon, de Léon, de Libère, de Martin et de Grégoire, et nous le proclamerons vraiment apostolique et nous le considérerons comme le premier des pontifes et nous lui obéirons non seulement comme à Pierre, mais comme au Sauveur lui-même⁴ ».

Si Siméon de Thessalonique revenait de nos jours en ce monde, il serait bien étonné d'entendre, dans le camp des siens, des protestations unanimes contre ce qu'il considérerait comme une vérité évidente attestée par l'antique tradition, à savoir la primauté universelle de droit divin de l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre. On le traiterait de *latinophrone* et d'hérétique.

Avant Siméon, Nil Cabasilas († 1361), comme lui archevêque de Thessalonique, avait parlé à peu près dans le même sens, au risque de se contredire. Dans son opuscule intitulé : *Du pouvoir*

1. THÉOPHYLACTE, *In Lucam*, P. G., t. CXXIII, col. 10730 ; *In Joannem*, t. CXXIV, col. 309. Euthyme Zigabène, *In Joannem*, P. G., t. CXXIV, col. 1496 1500 ; *In Marcum*, *ibid.*, col. 848 B.

2. *Nomocanon*, tit. VIII, c. 1, P. G., t. CIV, col. 1077 C ; cf. t. CXXXVII, col. 1312 C.

3. *Homil. XXVIII, In festum SS. apost. Petri et Pauli*, P. G., t. CLI, col. 356-357, 364 A : « Πατέρα και αρχηγέτην του των θεοσεβών γένους — Της του Χριστού Εκκλησίας την προστασίαν κεκληρωται. » Cf. *Homil. V, In occursum Domini*, *ibid.*, col. 69 BC.

4. *Dialogus contra hæreses*, c. xxiii, P. G., t. CLV, col. 120-121.

du pape, il avait écrit : « Tant que le pape reste dans la vérité, il ne perd pas la primauté, le principat véritable. Il est la tête de l'Église, le pontife suprême, le successeur de Pierre et des autres apôtres et il faut lui obéir¹ ». Malheureusement ces belles déclarations ne concordaient pas avec ce qu'il avait dit un peu plus haut, où il attribue l'institution de la primauté non à Jésus-Christ, mais aux Pères et aux conciles².

Georges Scholarios, au contraire, est de l'avis de Siméon. Dans une lettre adressée au pape Eugène IV, avant le concile de Florence, il l'appelle le Père commun et le pasteur universel³. Plus tard, au plus fort de sa polémique contre le dogme catholique de la procession du Saint-Esprit, il déclare que le pape seul, en sa qualité de supérieur, de père et de docteur de l'Église, peut mettre fin au schisme, en usant d'économie, c'est-à-dire en supprimant le mot *Filioque* dans le symbole pour le bien de la paix⁴. Ailleurs, le même théologien ne connaît que deux divergences sérieuses entre Grecs et Latins, à savoir celle qui a trait à la procession du Saint-Esprit et celle qui regarde la distinction entre l'essence divine et son opération (question du palamisme)⁵. Il ne signale pas la primauté romaine, que les Grecs acceptèrent sans trop de difficulté au concile de Florence, comme nous l'avons dit plus haut.

Mais de nos jours les positions de l'orthodoxie orientale ont bien changé. Non seulement on nie la primauté de saint Pierre et l'on proclame que les apôtres furent tous égaux, mais on dénonce la primauté romaine comme la pire des innovations latines, source de toutes les autres et véritable cause de la séparation des Églises. Les premières traces de cette négation se découvrent dans la théorie de la pentarchie égalitaire, telle que l'exprimait déjà Pierre d'Antioche au milieu du XI^e siècle. Mais ce fut surtout à partir de la quatrième croisade, alors que les papes voulurent imposer aux Grecs la reconnaissance de leur primauté de juridiction, que ceux-ci en vinrent à rejeter couramment non seulement cette primauté, mais aussi celle de Pierre, qui lui sert de fondement. Dans une lettre adressée au pape Innocent III, le patriarche de Constantinople Jean X Camatéros (1198-1206) dénie expressément toute primauté à Pierre sur les autres apôtres

1. *Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα*, P. G., t. CXLIX, col. 728.

2. *Ibid.*, col. 709. On pourrait soupçonner Siméon de tomber dans la même contradiction que Nil. Mais il ne semble pas. Il ajoute en effet, après le passage que nous avons cité : « Mais s'il n'est pas l'héritier de la foi de saints, il ne sera pas non plus l'héritier du siège de Pierre ; il ne sera jamais l'Apostolique, ni le premier, ni le Père, mais au contraire l'adversaire et le devastateur et l'ennemi des apôtres. »

3. *Œuvres complètes*, t. IV, p. 432-433 ; *κοινὸς πατὴρ καὶ ποιμὴν τῆς αἰκουμένης*.

4. *Œuvres complètes*, t. II, p. 234.

5. *Œuvres complètes*, t. V, p. 2.

en se référant aux paroles de Jésus-Christ : *Quant à vous, ne prenez pas le titre de Rabbi. Vous êtes tous frères. Que celui qui est le plus grand parmi vous soit votre serviteur* (MATTH., XXIII, 8-11).

A la même époque, un polémiste anonyme, fait prisonnier par les Latins en 1204, écrit contre eux une virulente diatribe, dans laquelle il passe en revue tous les textes invoqués par les nôtres pour étayer la primauté de Pierre. Comme Jean Camatéros, il ne trouve rien, en tous ces passages, qui ne s'applique également aux autres apôtres. Ce n'est pas Pierre, mais sa confession de foi orthodoxe qui est la pierre sur laquelle l'Église est bâtie. Tous les apôtres ont reçu, comme Pierre, le pouvoir de lier et de délier, et il serait ridicule de réserver à Pierre seul le pouvoir de remettre certains péchés plus graves. Si nous voyons Pierre, après la Pentecôte, prendre toutes les initiatives, parler et agir toujours le premier, c'est une preuve de l'humilité des autres apôtres, non un signe de prééminence chez celui qui se met ainsi en avant. Si Jésus dit aux saintes femmes : *Allez, annoncez-le à ses disciples et à Pierre*, ce n'est pas pour mettre en relief la primauté de Pierre, mais pour rappeler à celui-ci que son reniement est pardonné. De même, s'il reçoit par trois fois la garde des brebis, c'est par allusion à son triple reniement ; et *il confirmera ses frères*, qu'il a scandalisés, par l'exemple de son repentir et du pardon qu'il a obtenu. Les autres apôtres n'étaient pas sans reproche : ils avaient abandonné leur Maître. En voyant Pierre obtenir le pardon de son péché plus grave, ils ne désespéreront pas de la miséricorde du Sauveur¹.

Cette exégèse résume assez bien celle qui est devenue classique chez les polémistes anciens et modernes. Mais tandis que chez les anciens nous trouvons encore quelques partisans de la primauté de Pierre, chez les modernes et les contemporains nous ne rencontrons plus que des adversaires. Les plus modérés concèdent tout au plus à celui qu'ils continuent d'appeler, avec les livres liturgiques, le coryphée des apôtres, une primauté de rang et d'honneur, due à son mérite personnel ou à son âge. Ils distinguent nettement entre la *simple primauté* (τὸ πρωτεύειν, d'après les Grecs, *perventsvo*, d'après les Russes) et le *principat* (ἀρχή, d'après les Grecs, *glavenstvo*, d'après les Russes). Pierre a pu avoir le *πρωτεύειν* ; il n'a jamais reçu l'*ἀρχή*. Sans doute, on l'appelle le coryphée, mais c'est le coryphée d'un chœur d'égaux ; c'est un frère entre les frères, un *primus inter pares*. Ce n'est pas un chef ni un père.

Au demeurant, ces polémistes sont loin de s'entendre entre eux sur certains détails d'interprétation des textes scripturaux. C'est ainsi que dans le fameux passage : *Tu es Pierre et sur cette*

1. ARSENI, *Trois opuscules d'un écrivain grec inconnu du début du XIII^e siècle*. Moscou, 1892, p. 86-87, 100-102, 105-106.

Pierre je bâtirai mon Église, les uns disent que la pierre, c'est Jésus-Christ lui-même ; d'autres, que c'est la foi de Pierre ; d'autres, que c'est bien la personne de Pierre ; mais, ajoutent-ils, Pierre, dans le cas, représente tous les autres apôtres. Ceux-là aussi sont *Pierre* et *fondement* au même titre que lui. Et ils renvoient à saint Paul (*Eph.*, II, 20) et à l'*Apocalypse* (XX, 14). D'après le Russe Anatole Martynovskii, si par le *Tu es Petrus* Jésus-Christ avait voulu signifier la primauté de Pierre, il aurait comparé celui-ci non au fondement, mais au toit, au faite de l'édifice. Le fondement d'une maison, en effet, est la plupart du temps invisible, tandis que le chef d'une société doit apparaître aux yeux de tous. Le roi monte sur le trône ; il ne se cache pas dessous.

Même arbitraire, mêmes opinions divergentes sur l'interprétation des paroles du Sauveur à Pierre en saint Luc, XXII, 31-32 : *J'ai prié pour toi pour que ta foi ne défaille point. Et toi, une fois converti, confirme tes frères*. D'après les uns, Jésus a prié pour tous et non pour Pierre seul. D'après d'autres, cette prière a eu pour but d'obtenir à Pierre la grâce du repentir pour son triple reniement. La foi dont il s'agit est la foi de l'Église universelle et non la foi personnelle de Pierre ou celle de son successeur. Les frères que Pierre devra confirmer sont, d'après certains, non les apôtres, mais les fidèles en général. D'autres concèdent que ce sont aussi les apôtres, mais cette confirmation sera d'ordre purement moral : Pierre confirmera les autres par la prédication muette de son repentir, par l'espoir du pardon qu'il inspirera aux pécheurs, par de fraternelles exhortations à fuir le péché et à espérer en la miséricorde divine.

Après s'être débarrassés de la sorte des témoignages invoqués par la théologie catholique, nos polémistes essaient de prendre l'offensive tant sur le terrain de l'Écriture que sur celui de la Tradition.

Ils en appellent d'abord aux passages évangéliques où Notre-Seigneur recommande l'humilité aux siens et proscrit de son Église la manière autoritaire des rois des nations (MATTH., XX, 20-28 ; LUC, XXII, 24-27). Les Actes des apôtres leur fournissent plus d'un argument. Ils insistent sur l'élection de saint Mathias ; sur l'expression : *Les apôtres envoyèrent Pierre et Jean* (ACT., VIII, 14). Le supérieur, disent-ils, n'est pas envoyé par ses inférieurs ; d'où il suivrait que Pierre serait inférieur. Ils attirent l'attention sur l'humble attitude de Pierre devant ceux de la circoncision, après la conversion du centurion Corneille (ACT., XI, 2-16) ; sur le rôle de premier plan joué par Jacques au concile de Jérusalem et sur le fait que ce n'est pas Pierre seul, mais tous les apôtres avec les anciens qui écrivent aux fidèles d'Antioche, de la Syrie et de la Cilicie (ACT., XV, 6-30). Ils font remarquer que les autres apôtres se taisent absolument sur la primauté de Pierre et que

saint Paul paraît la nier par ce qu'il dit dans l'épître aux Galates (I, 11, 16-17 ; II, 6-18). Il nomme, en effet, Céphas après Jacques, lui résiste en face et lui fait la leçon devant tout le monde. Pierre lui-même, disent-ils, ne paraît pas avoir conscience de sa prééminence, puisqu'il s'appelle simple *copresbytre*, *συνπρεσβύτερος* (I PÉTR., V, 1) et nomme saint Paul *son frère très cher* (II PÉTR., III, 15). Dans leur encyclique aux fidèles d'Antioche, en 1722, les patriarches orientaux vont jusqu'à relever comme incompatible avec la primauté de Pierre le fait que Paul, Jean, Jacques, ont écrit leurs épîtres à son insu et sans le consulter¹.

Pour ce qui regarde la tradition patristique, la conduite des polémistes anticatholiques est bien simple. Ils font ressortir tout ce qui, dans les écrits des Pères, paraît être défavorable de près ou de loin à la thèse catholique. Ils s'arrêtent spécialement sur l'exégèse du *Tu es Petrus* donnée par saint Cyprien, et quelques-uns déclarent que c'est à l'interprétation de ce Père qu'il faut ramener tout ce que disent les autres. Si un même Père donne du même texte évangélique deux interprétations différentes, ils rapportent celle qui est la moins favorable à la primauté de Pierre et passent l'autre sous silence. C'est ainsi qu'ils accumulent les citations où les mots : *Sur cette pierre* sont entendus de la foi de Pierre, de sa confession de la divinité de Jésus-Christ, dans le but d'opposer la foi de Pierre à sa personne. Se trouvent-ils en présence d'une affirmation évidente de la prééminence du chef des apôtres, ils s'en débarrassent en disant que les passages de ce genre sont des éloges oratoires qu'il faut bien se garder de prendre à la lettre. C'est avec ces principes d'exégèse que le Russe Alexandre Lebedev arrive à compter parmi les adversaires de la primauté de Pierre saint Jean Chrysostome lui-même, qui l'affirme si explicitement en plusieurs endroits de ses écrits². Le même découvre des difficultés contre la doctrine catholique là où un critique informé ne saurait en découvrir l'ombre, comme dans le silence des canons apostoliques ; dans le fait que le *Pasteur* d'Hermas ne place pas saint Pierre dans les fondements de sa tour ; dans les paroles de la *Liturgie de saint Jacques* disant que l'Église est fondée sur *la pierre de la foi*³. Pour enlever toute valeur probante à l'argument de tradition en faveur de la primauté, il suffit à d'autres de dire que les Pères donnent des textes évangéliques des explications divergentes et que, par conséquent, on n'en saurait rien tirer de certain, tant que l'Église, réunie en concile œcuménique, n'en aura pas formulé une interprétation authentique, comme si l'Église des neuf premiers siècles ne s'était

1. MANSI-PETIT, *Collectio conciliorum*, t. XXXVII, col. 148.

2. *Du principat du pape* (en russe), 2^e éd., p. 269-270.

3. *Ibid.*, p. 254, 256-257.

pas exprimée d'une manière suffisamment explicite sur cette primauté de Pierre.

Les mêmes théologiens recourent encore à des raisonnements spécieux pour battre en brèche une vérité qui leur est particulièrement désagréable et ruine leur position par la base. Ils vous disent, par exemple, que les apôtres n'avaient pas besoin de chef ou de guide, puisque chacun d'eux avait reçu immédiatement de Jésus-Christ un pouvoir plénier pour gouverner l'Église; qu'ils avaient tous été constitués évêques œcuméniques et pasteurs universels par le Sauveur en personne. Comme évêques œcuméniques, ils n'étaient attachés à aucun siège en particulier. Pierre a pu fonder le siège de Rome, comme il en a fondé tant d'autres, Antioche par exemple, mais il n'a pas été évêque de Rome au sens propre du mot. L'évêque de Rome n'est pas plus son successeur que l'évêque d'Antioche. La preuve que Pierre n'a reçu aucune prérogative spéciale, ajoutent quelques-uns, c'est qu'il a été ordonné évêque au même titre que les autres apôtres. Jésus-Christ ne lui a conféré aucun degré spécial du sacrement de l'Ordre comme signe de sa primauté.

Si la primauté de saint Pierre est l'objet d'attaques si acharnées, c'est qu'on veut ruiner par sa base la primauté de l'évêque de Rome, si hautement proclamée par l'ancienne Église. Contre cette primauté que n'a-t-on pas écrit depuis le *xvi*^e siècle jusqu'à nos jours? Impossible de donner ici, même en raccourci, un aperçu de cette littérature. Disons seulement que, dans la période contemporaine, on a vu les théologiens et les historiens dissidents soutenir à ce sujet des thèses diamétralement opposées.

C'est d'abord la thèse classique, chère aux polémistes de profession, parce qu'elle met le schisme en bonne posture de défense. Elle consiste à dire qu'avant Photius l'évêque de Rome n'eut qu'une primauté d'honneur, primauté d'origine ecclésiastique accordée par les Pères et les empereurs en considération du rang de capitale de la ville de Rome. C'est dans ce sens que sont interprétés les anciens canons sur les privilèges du siège de Constantinople (3^e de Constantinople en 381, 28^e de Chalcédoine, 36^e du synode *in Trullo*). Les manuels de théologie russe, même les plus récents, ne font commencer la monarchie papale qu'aux *viii*^e-*ix*^e siècles. Avant cette époque, nul prélat n'exerçait sur l'Église universelle une véritable autorité. Ce sont les prétentions des papes à la domination universelle qui ont causé le schisme.

Quelques auteurs, devant l'évidence des témoignages anciens qui nous montrent les papes exerçant, en certaines circonstances, une véritable autorité souveraine tant en Orient qu'en Occident, déclarent que, dans les premiers siècles, l'évêque de Rome était investi d'une véritable primauté de juridiction. Cette primauté lui avait été reconnue pour des raisons diverses. Elle n'était point d'ordre divin mais d'origine ecclésiastique et reçue par la coutume.

Le polémiste russe Alexandre Lebedev, que nous avons déjà cité, se rapproche de cette opinion quand il écrit qu'une primauté canonique de juridiction suprême avait commencé à s'établir dans les premiers siècles au profit de l'évêque de Rome. Mais d'après lui, les agissements ambitieux des papes empêchèrent l'évolution normale de cette primauté, *vers laquelle*, dit-il, *l'Église tend spontanément*. Ils en falsifièrent la véritable notion, et la séparation des Églises arriva avant que les droits et l'exercice de cette primauté eussent été clairement définis¹.

Plus nombreux sont ceux qui parlent d'une véritable primauté de juridiction *usurpée* par les évêques de Rome bien avant le schisme photien. D'après les uns, cette usurpation aurait commencé dès l'origine même de l'Église romaine. D'autres en découvrent les premières traces au *iii*^e siècle, à propos de la controverse baptismale. La plupart de ceux de ce groupe ne font pas difficulté de reconnaître qu'à partir du *iv*^e siècle les prétentions papales à la domination sur l'Église universelle sont nettement affichées. L'historien russe Basile Bolotov († 1900), dans ses *Leçons sur l'histoire de l'Église ancienne*², trouve dans les œuvres de saint Léon le Grand l'exposé précis « de toutes les prérogatives romaines, telles qu'elles ont été définies depuis par le concile du Vatican ».

Enfin, nous devons signaler quelques rares auteurs russes qui, dans les dernières années du régime tsariste, ont exposé objectivement les manifestations de la primauté romaine dans les premiers siècles et ont reconnu que cette primauté, un véritable pouvoir de juridiction, non seulement s'est exercé sur les Églises d'Orient, mais encore a été officiellement reconnu par elles, ce qui est grave de conséquences. Dans le tome x de son *Cours d'histoire de l'Église*, Alexis-Pétrovitch Lebedev († 1908) consacre tout un chapitre à l'origine et au développement de la primauté romaine. Il affirme que *toujours et invariablement* l'évêque de Rome fut supérieur aux autres patriarches et il le prouve par les témoignages des trois premiers siècles, bien connus de la science catholique. A partir du *iv*^e siècle, continue Lebedev, l'autorité de l'évêque de Rome s'accroît de plus en plus et arrive, au milieu du *v*^e siècle, à un point qui ne laisse presque plus rien à désirer. Pendant cette période, l'Église d'Orient, par sa conduite, confirme l'évêque de Rome dans l'idée qu'il est réellement supérieur aux autres évêques. Elle reconnaît par ses conciles et par les actes de ses prélats la primauté romaine. Tout l'Orient capitule devant le pape Léon à propos du 28^e canon de Chalcédoine³. L'ouvrage qui contient ce chapitre fut publié à Moscou

1. *Op. cit.*, p. 172-177, 202.

2. T. III, Saint-Petersbourg, 1913, p. 280-301.

3. *Le clergé de l'ancienne Église œcuménique, des temps apostoliques au IX^e siècle*, Moscou, 1905, p. 228-244.

en 1905, à un moment où chôma quelque peu la censure ecclésiastique et où l'on respira en Russie, pour une courte période, l'air de la liberté. Le même Alexis Lebedev avait édité, quelques années auparavant, le tome v de son cours sur l'*Histoire de la séparation des Églises aux ix^e, x^e et xi^e siècles*. On y lisait qu'aux iv^e et v^e siècles, une *pentarchie oligarchique*, constituant le suprême gouvernement ecclésiastique, s'était déjà établie, qui excluait toute primauté et reconnaissait des droits égaux à chacun des cinq patriarches¹ ! Ce n'était pas Lebedev qui avait parlé alors, mais la censure ecclésiastique, comme l'avoua Lebedev lui-même à un de ses amis².

En 1912, le canoniste N. Souvorov, dans la 4^e édition de son *Manuel de droit ecclésiastique*³, répétait en abrégé l'exposé d'Alexis Lebedev et déclarait que les patriarches et les évêques orientaux, et les conciles œcuméniques eux-mêmes, avaient reconnu, en certaines circonstances, par leurs actes et leurs paroles, la primauté de droit divin de l'évêque de Rome. En 1909, un autre Russe, P. Lapine, dans son ouvrage intitulé : *Le concile considéré comme organe du pouvoir ecclésiastique*⁴, avait affirmé la même chose, insistant sur les appels répétés des évêques orientaux au pape entre le iv^e siècle et le ix^e. Souvorov et Lapine sont ainsi arrivés à rejoindre l'archevêque de Thessalonique du début du xv^e siècle, Siméon, mais on voit après quels circuits de la théologie dissidente ! Et l'on constate quelles difficultés rencontre la simple vérité historique pour se faire jour en certains milieux.

Nous ne nous arrêterons pas aux objections d'ordre historique que les adversaires orientaux de la papauté vont chercher dans l'antique tradition pour battre en brèche ses prérogatives. Ces objections sont connues de tous. Rappelons seulement que les Gréco-Russes ont utilisé pour leur polémique tout ce que les controverses occidentales sur la primauté et l'infaillibilité pontificale ont produit d'hostile aux prérogatives romaines. Quelques-uns ont même accueilli avec faveur l'opinion de certains critiques allemands du siècle dernier sur la non-venue de l'apôtre saint Pierre à Rome, malgré la tradition unanime contraire de l'Église grecque depuis les premiers siècles. Même après que la critique indépendante a abandonné cette position intenable, celle-ci a gardé des partisans en Orient. D'autres ont soutenu que l'Église romaine n'avait pas été fondée par saint Pierre, mais par saint Paul ou par l'un de ses disciples. Saint Pierre ne serait venu à Rome que pour y souffrir le martyre entre les années 65 et 67 et parachever la fondation de l'Église romaine.

1. P. 347-348.

2. Cf. M. JUGIE, *Un historien russe de l'Église : Alexis-Pétrovitch Lebedev, dans les Échos d'Orient*, t. XXVI, p. 103.

3. P. 46-50.

4. Kazan, 1909, p. 97-98.

3. Variations sur la question des azymes.

Après la procession du Saint-Esprit, il n'est pas de question qui ait été plus fréquemment traitée par les polémistes byzantins que celle du pain azyme. Georges Scholarios, au xv^e siècle, en faisait déjà la remarque. Nous avons vu que Michel Cérulaire, le premier, l'avait brusquement soulevée pour perpétuer l'état de schisme. Et l'on se demande vraiment pourquoi il est allé chercher un grief si futile. Ce grief, du reste, ne regardait point une innovation dont les Latins se seraient rendus coupables en plein xi^e siècle. Il y avait beau temps que les Églises d'Occident se servaient du pain azyme pour le sacrifice eucharistique, quand le patriarche byzantin s'avisa d'y trouver matière à querelle. Il est prouvé historiquement qu'au moins dès le début du ix^e siècle, donc antérieurement au schisme photien, l'usage de ce pain était général dans les Églises d'Occident, à commencer par l'Église romaine¹. Il est établi aussi que, bien avant cette époque, une Église orientale, l'Église arménienne, employait le même pain, sans que personne se fût avisé de lui en faire un reproche.

Or, sur quoi se basaient Cérulaire et ses théologiens pour demander impérieusement à toutes les autres Églises de se rallier à l'usage byzantin du pain fermenté ? La grande raison était évidemment que Jésus-Christ avait institué l'Eucharistie en se servant de ce pain. Mais il n'est pas facile d'établir ce point avec certitude. Les trois Évangiles synoptiques, en effet, paraissent bien affirmer que le Sauveur a institué l'Eucharistie le premier jour des azymes, après avoir mangé la pâque légale, pour laquelle, d'après la loi mosaïque, le pain azyme était requis. Il ne devait même n'y avoir plus de pain fermenté dans les maisons juives à partir du premier jour des azymes. Par ailleurs, l'évangéliste saint Jean déclare que le Vendredi-Saint au matin, les Juifs n'avaient pas encore mangé l'agneau pascal. Il y a là un problème d'exégèse qui paraît, à première vue, insoluble. Il a donné lieu à un nombre considérable d'opinions, dont aucune ne paraît pleinement satisfaisante.

Les théologiens de Cérulaire et leurs successeurs, les polémistes antilatins, y ont-ils vu plus clair que les autres ? Nous ont-ils, du moins, donné l'exemple de l'unanimité ? Pas le moins du monde. Au début, ils optèrent pour la solution la plus radicale, celle qui paraissait leur donner raison sur toute la ligne et qui était justement celle qui contredisait le plus ouvertement la tradition de l'Église byzantine. Au ix^e siècle, Photius avait écrit : *Chrysostome et l'Église enseignent qu'à la dernière Cène le Christ mangea*

1. Voir le témoignage de Raban Maur, évêque de Mayence, dans son ouvrage *De ecclesiasticis officiis*, c. xxxi, xxxiii, écrit en 819, P. L., t. CVII, col. 318, 319.

la pâque légale avant d'instituer la cène mystique¹. La pensée de saint Jean Chrysostome est bien connue par son commentaire de l'évangile de saint Matthieu. Celle de l'Église byzantine s'exprime clairement dans les offices du Mercredi-Saint et du Jeudi-Saint². Les premiers adversaires du pain azyme, Nicétas Stéthatos et Pierre d'Antioche, prirent le contrepied de cette tradition. D'après eux, Jésus-Christ ne fit pas le repas pascal, mais avant le premier jour des azymes, il prit son dernier repas avec ses disciples et institua l'Eucharistie avec du pain fermenté, le seul qu'on trouvait alors dans les maisons juives.

Cette solution radicale a toujours gardé quelques partisans tant parmi les anciens Byzantins que parmi les polémistes modernes. On la trouve en particulier dans l'ouvrage contre les azymes du Grec Eustratios Argentis, du xviii^e siècle, qui, gêné par le témoignage de saint Jean Chrysostome, déclare que ce Père a parlé d'une manière douteuse, irréfléchie et contradictoire³. Mais dès la fin du xi^e siècle, d'autres opinions avaient surgi. Avant même Nicétas Stéthatos et Pierre d'Antioche, Léon d'Ochrida, dans son manifeste contre les azymes, avait paru soutenir que Jésus avait mangé la pâque légale au jour et suivant le rituel fixés par la Loi mosaïque ; mais qu'ensuite, violant délibérément la même Loi, il avait pris du pain fermenté pour instituer la pâque nouvelle, c'est-à-dire l'Eucharistie. Cette curieuse hypothèse a rallié pas mal de suffrages. Nicétas de Nicée la soutint *ex professo* au début du xii^e siècle. Elle a les faveurs de Georges Scholarios, au xv^e siècle, et c'est pour elle qu'opte Métrophane Critoupoulos, au xvii^e, dans sa confession de foi. Déjà, en discutant avec les Grecs en 1054, le cardinal Humbert en avait trouvé quelques-uns qui, à l'objection que suggère spontanément cette opinion : *Comment le Sauveur a-t-il pu avoir du pain fermenté, le premier jour des azymes ?* faisaient la réponse suivante : « Puisqu'il est tout-puissant, il put subitement créer du pain fermenté, ou transformer, par une simple bénédiction, l'azyme en fermenté⁴. »

Pour ne pas avoir à recourir à un pareil expédient, l'exégète Euthyme Zigabène (fin du xi^e siècle et début du xii^e) préféra dire que Jésus avait anticipé d'un jour la célébration du festin

1. *Bibliotheca*, cod. CXVI, P. G., t. CIII, col. 393 A : « Ὁ γὰρ Χρυσόστομος καὶ ἡ Ἐκκλησία καὶ τότε φασὶν αὐτὸν ἐπιτελεῖσαι τὸ νομικὸν πρὸ τοῦ μυστικοῦ δείπνου. »

2. *Office de Complies*, le Mercredi-Saint, canon de S. André de Crète, ode 8^e : « Τὴν νομικὴν ἐκπληρώσας πρόσραξιν. » *Office de l'Orthros*, le Jeudi-Saint, canon de S. Cosmas le Mélode, ode 8^e : « Τὸ πάσχα ἐν ὑπερώφῳ τόπῳ... σκευάσατε ἀζύμῳ ἀληθείας λόγῳ. »

3. *Σύνταγμα κατὰ ἀζύμων*, Leipzig, 1760, p. 69-74.

4. « Si creditur omnipotens, potuit subito undecumque fermentatum exhibere, aut certe ipsum azymum benedicendo fermentare. » *Adversus Græcorum calumnias*, 16, P. L., t. CXLIII, col. 943 A.

pascal. Il put ainsi manger celui-ci avec de l'azyme ; puis trouver sous la main du fermenté pour instituer l'Eucharistie. Solution élégante, qui ne va pourtant pas sans inconvénient, puisqu'elle fait toujours violer la Loi par le Sauveur, mais solution qui a eu le plus de succès aussi bien parmi les anciens que parmi les modernes. C'est celle qu'adoptent Michel Glykas au xii^e siècle, Macaire d'Ancyre, Siméon de Thessalonique et Jean Eugenicos, le frère de Marc d'Éphèse, au xv^e, et la plupart des manuels de théologie grecs et russes de l'époque moderne.

Au xvi^e siècle, le théologien Gabriel Sévéros inventa une variété de cette troisième opinion, que les patriarches orientaux firent leur dans une *Lettre dogmatique aux Orthodoxes d'Antioche*, en 1722¹. D'après lui, le Sauveur anticipa non le jour mais l'heure du festin pascal. Il commença son repas un peu avant l'heure fixée et put ainsi avoir sous la main à la fois de l'azyme et du fermenté. Tout cela est fort ingénieux mais ne repose que sur l'imagination de Gabriel.

Mieux inspiré avait été, dès la fin du xi^e siècle, l'exégète Théophylacte de Bulgarie. D'accord avec saint Jean Chrysostome, Photius et les livres liturgiques, il avait enseigné que Notre-Seigneur avait célébré la pâque légale au jour fixé en observant toutes les prescriptions rituelles et qu'il avait ensuite institué l'Eucharistie avec du pain azyme, le seul qui fût alors autorisé. C'était abonder dans le sens des Latins. Aussi n'a-t-il pas fait de disciples parmi les siens.

Mais le point important, dans cette question des azymes, est de savoir si le pain fermenté est requis pour la validité de la consécration. C'est par ce côté que la question passe du terrain purement liturgique sur le plan dogmatique. Les premiers polémistes du temps de Cérulaire s'exprimèrent sur ce chapitre d'une manière fort obscure. A certains endroits, ils paraissent nier que l'azyme puisse être matière valide du sacrement. D'autres passages de leurs écrits, pris à la lettre, suggèrent l'idée que le pain azyme ne se change qu'au corps mort, et non au corps vivant de Jésus-Christ ; ce qui est une ineptie. Pierre d'Antioche, écrivant au Latin Dominique de Grado, parle dans ce sens ; mais, répondant à Michel Cérulaire, il finit par déclarer que l'emploi du pain azyme peut être toléré et qu'il faut le cataloguer parmi les usages indifférents. Ce qui est certain, c'est que bien rares ont été, au cours des siècles, les polémistes qui ont osé mettre en doute ou nier expressément la validité de la consécration faite avec du pain azyme. Aux conférences de Nymphée, en 1234, les délégués grecs allèrent bien jusque-là ; mais pris aussitôt de remords, ils mirent tout en œuvre pour que leur réponse écrite ne pût parvenir au pape. Seul le polémiste du xiv^e siècle, Matthieu-Ange Panarétos,

1. MANSI-PETIT, *op. cit.*, t. XXXVII, col. 185.

professa dans deux de ses opuscules que le Saint-Esprit ne descendait pas sur l'azyme des Latins pour le transformer au corps de Jésus-Christ. C'est sans doute pour réfuter les fanatiques de cette espèce que le concile de Florence, dans le *Décret d'union pour les Grecs*, définit que le pain de froment, qu'il soit azyme ou fermenté, devient véritablement le corps du Seigneur au sacrifice de l'autel. Mais ceux qui ne reçoivent pas le concile de Florence ne savent pas encore à quoi s'en tenir et l'Église gréco-russe est incapable de les tirer de leur incertitude.

Faut-il noter encore l'incroyable variété d'opinions, parmi les Gréco-Russes, sur l'époque à laquelle l'usage de l'azyme s'introduisit dans l'Église latine ? Dès l'origine de la controverse, Nicéas Stéthatos et Pierre d'Antioche concédèrent que cet usage pouvait remonter aux temps apostoliques. Le premier en rendait responsables quelques chrétiens judaïsants de Rome. Le second déclarait que, légitime au début, cet usage avait cessé de l'être par la suite, après que l'Église se fût séparée d'une manière bien nette de la Synagogue. Mais les polémistes postérieurs trouvèrent que c'était là faire la part trop belle aux Latins. Gabriel Sévéros accuse le pape Alexandre I^{er} (109-119) d'avoir introduit l'azyme dans l'Église romaine sous l'influence du judaïsant Ebion. Nicéas de Nicée, au XII^e siècle, et Démétrius Chomatenus, au XIII^e, découvrent le coupable en la personne de l'antipape Félix II (355-365), dévoué à l'erreur d'Apollinaire. Pour mieux propager cette hérésie, ce personnage supprima au pain d'autel le levain, symbole de l'âme raisonnable du Verbe incarné¹. C'est jusqu'à l'époque de Charlemagne que beaucoup d'anciens polémistes ont reculé l'apparition de l'azyme en Occident. Chose incroyable, malgré les témoignages historiques indubitables qui établissent qu'en effet, à l'époque de Charlemagne, l'usage de l'azyme était général dans l'Église latine, les polémistes modernes et contemporains viennent nous dire que cet usage ne commença qu'après Photius et plus précisément au XI^e siècle, peu de temps avant que Michel Cérulaire le dénonçât comme un abus intolérable².

4. Variations sur les autres points controversés.

Nous voilà suffisamment édifiés sur les variations de l'Orthodoxie gréco-russe quant aux trois principales innovations reprochées à l'Église catholique. Faut-il continuer la démonstration pour

1. On sait que l'erreur d'Apollinaire consistait à nier que le Verbe eût pris une âme humaine.

2. C'est, par exemple, la thèse soutenue par le patriarche de Constantinople, Anthime VII, dans son encyclique de 1895 : « Ἡ παπικὴ Ἐκκλησία ἀπὸ τοῦ ἐνδεκάτου αἰῶνος ἐκαυτόμνησε καὶ ἐν τῷ μυστηρίῳ τῆς θείας εὐχαριστίας, εἰσαγάγουσα τὰ ἄζυμα. »

les autres points où la polémique anticatholique a porté ses attaques ? Cette démonstration, nous l'avons largement faite ailleurs, en latin et en français, et le lecteur peut s'y reporter. Qu'il s'agisse des livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament¹ ; de la question abstruse du palamisme² ; de la conception immaculée de la Mère de Dieu³ ; de la validité du baptême des hérétiques en général et du baptême par infusion en particulier⁴ ; de la fameuse question de l'épiclèse eucharistique⁵ ; du caractère ineffaçable imprimé par les trois sacrements de Baptême, de Confirmation et d'Ordre⁶ ; de l'existence d'une peine temporelle due au péché même pardonné et des indulgences en général⁷ ; de l'état des âmes des défunts avant le jugement général et en particulier de l'état de purgatoire et de l'état de béatitude des âmes saintes⁸ ; que nous révèle l'histoire impartiale de la théologie gréco-russe depuis ses origines jusqu'à nos jours ? Une suite invraisemblable d'opinions divergentes et souvent contradictoires ; des variations sans cesse ennaissantes, même après les décisions les plus expresses des autorités ecclésiastiques ; aucune position fixe ; aucune controverse définitivement terminée. C'est le règne du libre examen sur ces questions mêmes qu'on avait choisies pour battre en brèche l'autorité de l'Église romaine et légitimer le schisme opéré au XI^e siècle. C'est qu'il y a de consolant en tout cela et ce que n'ont pas assez remarqué jusqu'ici les théologiens occidentaux, c'est que, mise à part l'infailibilité personnelle du pape, sur toutes les questions qui ont fait l'objet de controverses entre Gréco-Russes et Catholiques, les thèses proprement catholiques ont rallié un bon nombre et quelquefois un nombre prépondérant d'adhérents de marque, et cel de nos jours comme autrefois et tout le long des siècles de séparation.

1. Voir notre étude : *Histoire du canon de l'Ancien Testament dans l'Église grecque et l'Église russe*, Paris, 1909.

2. Articles : PALAMAS et PALAMITE (*Controverse*), dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XI, col. 1735-1818, et *Theologia Orientalium*, t. II, p. 47-183.

3. Article : IMMACULÉE CONCEPTION EN ORIENT APRÈS LE CONCILE D'ÉPHÈSE, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VII, col. 893-979, et dans l'ouvrage à paraître prochainement : *L'Immaculée Conception dans la tradition orientale*.

4. Voir *Theologia Orientalium*, t. III, p. 73-80, 89-97, 103-125, et plus haut, p. 306-307.

5. *Theologia Orientalium*, t. III, p. 256-300, et le long article du Père S. Salaville dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, sur l'ÉPICLÈSE EUCHARISTIQUE, t. V, col. 193-300.

6. Voir *Theologia Orientalium*, t. III, p. 47-53, 144-151, 422-425 ; cf. *Échos d'Orient*, t. IX, p. 65-76.

7. *Échos d'Orient*, t. IX, p. 321-330 ; *Theologia Orientalium*, t. III, p. 342-379.

8. *Theologia Orientalium*, t. V, p. 9-202 ; *Échos d'Orient*, t. XVII ; article : *Purgatoire dans l'Église gréco-russe après le concile de Florence*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IV, col. 1326-1352.

Ignorant cette véritable situation de la théologie gréco-russe sur les points controversés, les auteurs catholiques définissent souvent d'une manière fort inexacte la doctrine de l'Église dissidente sur les points en question. Ils se représentent cette Église sur le modèle de l'Église catholique, comme si elle avait et pouvait avoir un enseignement fixe et immuable sur l'une des questions quelconques qui n'ont pas été définies expressément par les sept premiers conciles œcuméniques, et ils s'échappent en propositions générales dans le genre de celles-ci : *L'Église gréco-russe enseigne que le Saint-Esprit procède du Père seul.* — *L'Église gréco-russe nie la primauté de juridiction de l'apôtre Pierre à celle de l'évêque de Rome.* — *L'Église gréco-russe nie l'Immaculée Conception.* — *L'Église gréco-russe enseigne que la consécration de l'eucharistie s'opère non par les paroles du Seigneur mais par l'invocation appelée épiclesse du Saint-Esprit.* — *L'Église gréco-russe nie la doctrine du Purgatoire, etc.* ; alors que, pour être exact, il faudrait dire : *Dans l'Église gréco-russe, aucun enseignement fixe et définitivement arrêté sur n'importe laquelle des questions qui ont fait dans le passé, ou font encore dans le présent, l'objet de controverse avec les catholiques, mais une grande variété d'opinions sur chacune de ces questions dans le passé comme dans le présent.* Parmi ces opinions, celle qui exprime la doctrine catholique a toujours rallié quelques partisans et quelquefois le plus grand nombre, comme c'est le cas, par exemple, pour l'Immaculée Conception, pour le Purgatoire et la béatitude des âmes saintes. On ne devra pas dire : *les Grecs nient l'existence du Purgatoire* ; mais bien : *Il y a des Grecs qui nient le Purgatoire, et d'autres en plus grand nombre qui l'admirent. Ceux qui le nient disent que les prières de l'Église pour les défunts ont pour effet de délivrer quelques damnés de l'enfer, dont les portes, à les en croire, ne seront définitivement fermées qu'au jugement dernier : ce qui revient à transformer l'enfer en purgatoire, aventure qui arrive facilement aux adversaires du Purgatoire.*

La méprise commune dont nous parlons vient de l'habitude qu'ont les théologiens gréco-russes, en l'absence, chez eux, de tout magistère ecclésiastique infaillible, de présenter leur manière particulière de voir comme la doctrine authentique de leur Église, comme l'expression véritable et immuable de l'orthodoxie. Que de dupes a fait parmi nous la traduction française de la *Théologie orthodoxe* du Russe Macaire Boulgakov, faite au siècle dernier (Paris, 1858-1860) ! Tout ce qu'on a trouvé dans Macaire a été généralement considéré comme l'expression de la doctrine officielle de l'Église russe, et cela de tout temps, avant comme après l'apparition de ce Manuel. Or la théologie contenue dans cet ouvrage, au moment où il parut, représentait, sur bien des points, un enseignement novateur, rompant avec la doctrine donnée, depuis près d'un siècle, dans tous les séminaires et les académies ecclésiastiques de Russie. Elle constituait une véritable petite

révolution dogmatique, due à l'initiative de l'*Ober procurator* du Synode dirigeant, Protasov. Malgré toutes ses attaques contre la doctrine catholique, Macaire réagissait, en effet, vigoureusement dans le sens de cette doctrine contre la théologie luthérienne qui, depuis près d'un siècle, sous l'influence de la *Theologia christiana* de Théophane Procopovitch, avait régné en maîtresse dans l'Église russe. Par ailleurs, sur la fin du siècle dernier et au début du siècle présent, la théologie de Macaire avait déjà vieilli. On contredisait, et l'on contredit actuellement sur bien des points, ses thèses les plus classiques dans les milieux russes ouverts à l'influence du théologien slavophile Khomiakov et du protestantisme libéral. Les nouveaux théologiens, du reste, ne sont pas plus modestes que leurs prédécesseurs. Chacun présente invariablement ses opinions personnelles comme l'expression authentique de l'orthodoxie. On en vient ainsi à constater la vérité de l'assertion de certains Russes contemporains, « qu'il y a autant d'orthodoxies que de théologiens de marque dans le monde orthodoxe. L'orthodoxie grecque diffère de l'orthodoxie russe. Celle-ci, à son tour, présente bien des variétés. Celle qui régnait dans l'ancienne Russie ne correspond pas à celle qui s'est introduite depuis Pierre le Grand¹ ». Basile Bolotov, dont nous avons parlé plus haut à propos du *Filioque*, a fait le procès de ces théologiens qui identifient leurs opinions particulières avec la doctrine officielle de leur Église. Il a écrit quelque part, à l'occasion des pourparlers unionistes entre l'Église russe et les Vieux-Catholiques :

« M. Goussev et les théologiens de son école ont le grand tort non seulement d'identifier leurs idées avec celles de l'Église entière, mais encore d'accuser d'infidélité vis-à-vis de l'Église et de trahison tous ceux qui se permettent d'avoir des idées différentes des leurs. Tout ce que nous avons dit et tout ce que nous disons sur le *Filioque* et la transsubstantiation, affirment ces messieurs, doit être affirmé et répété par tous les Orthodoxes, s'ils connaissent la doctrine de leur Église et s'ils ne veulent pas être traîtres à leur foi. Non ; c'est le contraire qui est vrai ; ce sont ces messieurs qui, en voulant *per fas et nefas* donner raison au particulier, au local et au temporaire contre le général, l'universel et l'éternel dans l'Église, ce sont eux, dis-je, qui tombent dans l'erreur et qui sont infidèles à l'Église universelle et à la vérité². »

Voilà donc le fait incroyable mais bien réel : On reproche à l'Église catholique d'enseigner des doctrines erronées et hérétiques sur une foule de questions que les sept premiers conciles œcuméniques n'ont pas touchées, alors qu'on est soi-même incapable

1. Mologskii, dans la revue russe *Žiék*, t. XXV (1907), p. 389-392. Cf. *Theologia Orientalium*, t. II, p. 19-24, où l'on trouvera d'autres aveux de même genre, venant de théologiens grecs et russes.

2. Dans la *Revue internationale de théologie*, 1899, p. 585.

de décider où est l'erreur et où est la vérité; alors qu'on est obligé de convenir : 1^o Que seul un concile œcuménique peut donner sur ces questions une solution définitive; 2^o que ce concile œcuménique n'a pas encore eu lieu; 3^o qu'une bonne partie des théologiens dissidents ont soutenu ou soutiennent encore ce qu'on reproche aux Catholiques.

II. Depuis la consommation du schisme au XI^e siècle, l'Église gréco-russe n'a pu rédiger aucune profession de foi infaillible, aucun livre symbolique proprement dit.

L'impuissance doctrinale de l'Église gréco-russe n'éclate pas seulement sur le terrain de la polémique anticatholique. Elle est manifeste aussi dans la lutte menée contre les hérésies nouvelles écloses depuis le XI^e siècle soit à Byzance même, soit en Occident, indépendamment des controverses latines proprement dites. En particulier, cette Église a vainement essayé de rédiger des exposés définitifs de sa croyance contre les erreurs protestantes.

Un premier exemple typique de cette impuissance nous est fourni par l'histoire de la controverse palamite. Nous en avons déjà dit un mot plus haut en parlant de l'unité de foi. D'abord officiellement condamnée par le patriarche œcuménique Jean XIV Calecas (1334-1347) et rejetée par les esprits les plus éclairés, la doctrine palamite fut imposée de force à l'Église byzantine par l'usurpateur Jean Cantacuzène. Elle triompha si bien par l'évincement systématique de tous les prélats hostiles, qu'elle parut bientôt faire corps avec l'orthodoxie elle-même. On en inséra les formules, suivies d'anathèmes, dans l'office du dimanche de l'Orthodoxie. On pouvait croire que l'Église byzantine avait enfin fait l'acquisition d'un nouveau dogme en vertu de la loi du développement dogmatique, à laquelle les disciples de Palamas se référaient expressément. Ils se posaient, en effet, en révéléateurs de mystères cachés jusqu'à eux dans les sources de la foi, Écriture et Tradition. C'est ce que déclare ouvertement Philothée Kokkinos, l'auteur du fameux *Tome des moines Athynites* (*Τόμος ἀγιορειτικός*), qui devint dans la suite par deux fois patriarche de Constantinople (1354-1355 et 1364-1376). Il assimile la révélation palamite à la révélation évangélique. Ce que les mystères révélés dans l'Évangile, et en particulier le dogme de la Trinité, ont été par rapport à la loi mosaïque, les arcaïes de l'hésychasme, dévoilés par ceux qui les ont expérimentés le sont par rapport à la loi évangélique. Sous la loi mosaïque les prophètes seuls eurent connaissance des mystères révélés par le Verbe fait chair. Sous la loi évangélique, les mystères de la vie future sont manifestés à ceux qui, ayant renoncé pleinement au monde, s'adonnent à la vie contemplative et sont initiés par Dieu aux choses qui surpas-

sent tout entendement. Palamas avouait de même enseigner une théologie nouvelle inconnue des anciens Pères : « Ce sont, disait-il, des mystères demeurés cachés jusqu'à ce jour et qui se trouvent indiqués seulement en énigme dans la sainte Écriture, tout comme ce qui regardait le Christ avant son Incarnation. » Et le concile palamite de 1351 présentait la théologie nouvelle comme un développement légitime de la définition du sixième concile œcuménique¹. Un peu plus tard, un Palamite de renom, Marc d'Éphèse, déclarait qu'il ne fallait pas s'étonner de ne pas rencontrer chez les anciens la distinction claire et nette entre l'essence de Dieu et son opération. Si de nos jours, disait-il, après la confirmation solennelle de la vérité et la reconnaissance universelle de la monarchie divine, les partisans de la science profane ont créé à l'Église tant d'embarras à ce sujet et l'ont accusée de polythéisme, que n'auraient pas fait autrefois ceux qui s'enorgueillissaient de leur vaine sagesse et ne cherchaient qu'une occasion de prendre en défaut nos docteurs ? C'est pourquoi les théologiens ont insisté davantage sur la simplicité de Dieu que sur la distinction qui se trouve en lui. A ceux qui avaient peine à admettre la distinction des hypostases, il ne fallait pas imposer la distinction des opérations. C'est avec une sage discrétion que les dogmes divins ont été éclaircis suivant les temps, la divine sagesse utilisant pour cela les folles attaques de l'hérésie².

Voilà qui est parfait sur le développement dogmatique. Les Byzantins, dont nous avons signalé le conservatisme excessif, ne nous avaient pas habitués à pareil langage. Les Palamites étaient donc persuadés que leurs dogmes étaient un développement légitime de la vérité révélée, et pour bien le montrer, pour que ces nouveaux dogmes ne fussent pas oubliés, on en inséra l'expression officielle dans le *Synodicon* du dimanche de l'Orthodoxie et aussi dans la profession de foi des évêques, au jour de leur ordination. Si l'addition faite à ce dernier document a disparu, les anathématismes contre Barlaam, Acindyne et leurs partisans, ainsi que les acclamations trois fois répétées à Grégoire Palamas et à ses disciples, sont restés au *Synodicon*, et l'on peut encore les lire dans les éditions grecques du livre liturgique appelé *Triodion*, qui contient les offices du temps du Carême. Chaque année, depuis 1352, ces anathématismes et ces acclamations ont été répétées dans l'Église grecque dissidente. De plus, depuis 1368, date à laquelle Grégoire Palamas fut solennellement canonisé par son disciple le patriarche Philothée, on a célébré, et l'on célèbre encore dans toutes les Églises autocéphales, la fête de ce personnage,

1. « ἥτις οὐδὲ προσθήκη ἂν καλοῖτο δικαίως, ὡς ἀνάπτυξις οὐσα τῆς οἰκουμένης ἐκτῆς συνόδου. » P. G., t. CLI, col. 722 B.

2. *Chapitres syllogistiques sur l'essence et l'opération*, dans le *Cod. Canon. Oxoniensis*, 49.

placée au second dimanche de Carême pour qu'elle ne passât pas inaperçue. Dans l'office ou *acolouthie* composée en son honneur par Philothée, il est salué comme la trompette de la théologie, la lyre tout harmonieuse du Saint-Esprit, la colonne inébranlable de l'Église, le miroir de Dieu, le fleuve de la sagesse, le défenseur de l'orthodoxie, la cime des docteurs. Ne semble-t-il pas, après cela, que le palamisme doive à tout jamais faire corps avec l'orthodoxie, en être absolument inséparable ?

Or voici ce qui est arrivé. Dès le xvi^e siècle, sous l'influence de la théologie catholique, que les théologiens grecs de cette époque viennent étudier dans les universités occidentales, un courant hostile aux thèses palamites se dessine nettement. Mélèce Pigas, patriarche d'Alexandrie, est le chef de file des opposants. Il est suivi, au xvii^e siècle, par Métrophane Critopoulos, Nicolas Boulgaris et plusieurs autres. Au xviii^e siècle, c'est l'Église russe qui se détache complètement des nouveaux dogmes. Elle modifie radicalement, en 1767, l'office du dimanche de l'Orthodoxie et en efface toute mention, toute trace du palamisme. En agissant de la sorte, elle ne fait que se mettre d'accord avec l'enseignement unanime de ses théologiens, qui, depuis le xvii^e siècle, ont adopté les thèses de la théologie catholique sur l'essence de Dieu, son opération et ses attributs. Il est vrai que, par une inconséquence flagrante, elle a conservé la fête de Grégoire Palamas avec les éloges dithyrambiques qui lui sont décernés dans l'acolouthie de Philothée. Mais il ne faut pas y regarder de si près. Au xix^e siècle, les manuels de théologie russes prennent ouvertement le contre-pied des thèses palamites et font écho à saint Thomas d'Aquin. Macaire Boulgakov, par exemple, parlant des deux extrêmes qu'il faut éviter dans la question de l'essence de Dieu comparée à ses attributs, à savoir le réalisme outré posant une distinction réelle, et le nominalisme pur ne voyant que des synonymes dans les mots par lesquels nous indiquons les perfections divines, s'exprime en ces termes : « La première opinion fut soutenue en Occident, au xii^e siècle, par Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers, et en Orient, au xiv^e siècle, par quelques moines de l'Athos. » On voit avec quel dédain le célèbre théologien russe parle de Palamas, de sa doctrine et de ses disciples. D'après lui, la doctrine de l'Église orthodoxe, puisée dans la révélation divine, est que l'essence de Dieu et ses attributs, ainsi que les attributs entre eux ne se distinguent pas dans la réalité même ; mais qu'entre ces notions il y a une distinction réelle dans notre esprit et qu'il existe en Dieu un fondement à cette distinction. Pour Sylvestre Malévanskii, dans son *Essai de théologie dogmatique orthodoxe*, qui avait supplanté le Manuel de Macaire en beaucoup d'endroits à la fin du xix^e siècle et au début du xx^e, saint Thomas d'Aquin a exposé parfaitement la vraie doctrine sur cette question. Au xv^e siècle, Georges Scholarios, quoique fervent Thomiste, trouvait en défaut

sur ce même point l'Ange de l'École, la doctrine palamite étant pour lui, avec la procession du Saint-Esprit, la seule divergence dogmatique entre les deux Églises. On voit dans quel sens a évolué la théologie dissidente depuis Scholarios. Le palamisme comme dogme de l'Église gréco-russe est donc bien mort, et ce ne sont pas les quelques partisans qu'il a toujours conservés parmi les Grecs ni les sympathies récentes de quelques Russes émigrés qui pourront le ressusciter. Cependant, il n'aurait pas dû mourir, si l'Église gréco-russe avait conservé un magistère infaillible.

L'impuissance doctrinale de cette Église n'éclate pas moins dans la question des confessions de foi du xvii^e siècle, rédigées spécialement pour combattre les hérésies protestantes. En dehors de nombreux conciles particuliers qui condamnèrent ces hérésies, les quatre patriarches orientaux tombèrent d'accord pour approuver, à un moment donné, deux exposés officiels de l'orthodoxie orientale, qu'on aurait pu croire définitifs : nous voulons parler de la *Confession orthodoxe* dite de Pierre Moghila et de la *Confession de Dosithée* ou *Lettre des patriarches*. Mais nous avons déjà montré plus haut¹ que le premier document avait été renié par son auteur aussitôt après son approbation par les patriarches (1643), à cause des corrections opérées par le théologien grec Mélèce Syrigos, et nous avons vu avec quelle désinvolture avait été traité le second en 1838 et en 1840 par le métropolite de Moscou, Philarète Drozdov, et par le Saint-Synode russe². De plus, ce que nous avons encore dit et ce dont la plupart des théologiens dissidents ne paraissent pas s'être aperçus, c'est que Dosithée, dans une seconde édition qu'il donna de sa *Confession de foi* en 1690, modifia complètement l'article xviii, relatif à l'existence d'une peine temporelle due au péché pardonné et d'un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer. Explicitement affirmées dans la rédaction approuvée par le synode de Jérusalem de 1672, ces deux vérités ne sont pas moins explicitement rejetées par Dosithée dans l'édition de 1690. Or, ce n'est pas le texte corrigé, mais la rédaction première de 1672 que les patriarches orientaux envoyèrent aux Russes en 1723 comme l'expression de la pure Orthodoxie. On arrive ainsi à constater que ces deux fameuses confessions de foi du xvii^e siècle, qu'un bon nombre de théologiens gréco-russes ont considérées et considèrent encore comme des livres symboliques proprement dits, comme des documents infaillibles au même titre que les définitions des sept conciles, ont été reniées en certaines de leurs parties par leurs auteurs eux-mêmes³.

1. Voir plus haut, p. 350.

2. Voir p. 352-353.

3. Il faut ajouter que les patriarches orientaux eux-mêmes, et cela dès le xvii^e siècle, ne se sont pas gênés pour s'écarter, sur plus d'un point, de l'enseignement de ces Confessions de foi. Ainsi, en 1668, le patriarche œcuménique Méthodius III, dans des *Réponses dogmatiques* adressées aux Russes, contredit

Il faut ajouter que ces deux Confessions, dans le texte qui a été approuvé par les patriarches orientaux, se contredisent l'une l'autre sur plusieurs points. C'est ainsi que la Confession de Moghila nie l'existence de toute peine temporelle après la mort et de tout état intermédiaire entre le ciel et l'enfer, tandis que la Confession de Dosithée enseigne le contraire. La première ordonne de reconfirmer les apostats, la seconde de les réconcilier par le sacrement de Pénitence. Tandis que Dosithée reconnaît explicitement la validité du baptême des hérétiques, la Confession orthodoxe de Moghila corrigée par Syrigos exige pour la validité du sacrement la foi orthodoxe au mystère de la Trinité. La même retarde la béatitude des âmes saintes jusqu'au jugement dernier, alors que la Confession de Dosithée est pour la rétribution immédiate.

III. L'Église gréco-russe est dans l'impuissance radicale de réunir un nouveau concile œcuménique.

Le concile œcuménique a pour l'Église gréco-russe une importance beaucoup plus grande que pour l'Église catholique. C'est, en effet, pour elle la seule autorité commune qui puisse porter des décrets obligatoires pour chaque Église particulière, le seul organe infaillible du magistère ecclésiastique capable de dirimer en dernier ressort les controverses doctrinales. Sans concile œcuménique, l'Église gréco-russe est, de fait, privée de tout magistère ecclésiastique infaillible. Pour l'Église catholique, au contraire, le concile œcuménique, bien qu'il puisse être très utile, n'est jamais indispensable, à cause du pouvoir de juridiction plénier

ouvertement, au moins sur un point, la *Confession orthodoxe* de Moghila, approuvée en 1643 par ses deux prédécesseurs Parthénios I^{er} et Paisios I^{er} comme ne s'écartant en rien de la doctrine de l'Église orientale. Cette Confession, en effet, enseigne clairement l'existence d'un jugement particulier pour chaque individu aussitôt après la mort. Méthodius III répond aux Russes qu'il n'en faut rien croire : *Nos vero unum et solum iudicium agnoscimus coram Dei tribunalis in die resurrectionis*. Cf. MALVY-VILLER, *La Confession orthodoxe de Pierre Moghila*, Paris, 1927, p. 166.

Autre exemple non moins typique de contradiction, cette fois, chez les Russes. En 1696, le patriarche de Moscou, Adrien, écrit une encyclique aux fidèles orthodoxes pour leur recommander ce livre divinement inspiré qui s'appelle la *Confession orthodoxe*, dont on vient de publier une traduction slavonne. En 1699, le même patriarche Adrien, oubliant que « le livre divinement inspiré » nie toute catégorie de défunts intermédiaire entre les élus et les damnés, fait réciter à l'ex-catholique Palladius Rogovskii, passé au schisme, une profession de foi dans laquelle le converti déclare « croire à l'existence de trois catégories de défunts : les élus, les infidèles et impénitents et ceux qui sont morts repentants sans avoir eu le temps de satisfaire pour leurs péchés. Cf. NIKOLSKII, *Palladius Rogovskii*, dans la revue *Pravoslavnoe Obozrénie*, 1863, t. X, p. 162-172.

et immédiat et de la prérogative de l'infaillibilité personnelle de l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre. Or, phénomène vraiment curieux, depuis la consommation du schisme byzantin au XI^e siècle, l'Église catholique, qui peut à la rigueur se passer des conciles œcuméniques, en a réuni douze, tandis que l'Église gréco-russe, pour qui le concile œcuménique est un organisme vital indispensable, n'en a connu aucun. Chose plus invraisemblable, la théologie du concile œcuménique n'existe pour ainsi dire pas dans cette Église. Ses théologiens n'arrivent pas à s'entendre sur les conditions et les prérogatives d'une pareille assemblée. C'est pourquoi ils en parlent très peu dans leurs manuels, ou même se taisent complètement à son sujet. A part quelques rares monographies, qui traitent plutôt des anciens conciles œcuméniques au point de vue historique qu'elles ne dissertent sur le concile œcuménique considéré en lui-même ; à part quelques brèves considérations écrites en passant par des polémistes ou des canonistes, on ne trouve rien sur le concile œcuménique dans la littérature théologique de l'orthodoxie orientale. Le canoniste russe N. Souvorov en fait l'aveu : « Dans la littérature ecclésiastique orthodoxe, dit-il, la doctrine sur la tenue de nouveaux conciles œcuméniques pour définir les vérités révélées n'a pas été arrêtée¹ ».

Si les théologiens gréco-russes ne s'entendent pas entre eux sur les conditions et les prérogatives du concile œcuménique, cela vient de ce qu'aucune des assemblées de ce genre reconnues par eux n'a déterminé d'une manière précise ces conditions et prérogatives. Or, du point de vue de l'orthodoxie orientale, seul un concile œcuménique peut statuer d'une manière infaillible sur les conditions de l'œcuménicité. On voit le cercle. Aussi comprend-on que quelques-uns de ces théologiens, pour être sûrs d'avoir un vrai concile œcuménique, exigent que cette assemblée soit calquée sur le modèle des sept premiers conciles en tout et pour tout et que le pape de Rome y soit représenté. La question de la nécessité de l'évêque de Rome pour former un véritable concile œcuménique mérite d'attirer notre attention, car elle en suppose une autre plus générale et plus importante, sur laquelle les théologiens gréco-russes ne s'entendent pas non plus. Cette question est celle-ci : *L'Église gréco-russe, c'est-à-dire l'ensemble des Églises autocéphales de rite byzantin actuellement existantes, constitue-t-elle, à elle seule, l'Église universelle, la véritable Église fondée par Jésus-Christ ? ou bien n'en est-elle qu'une partie ?* Le fait même que les théologiens dissidents en soient encore à se poser une pareille question et qu'ils ne soient pas d'accord sur sa solution, est vraiment suggestif. Eh quoi ? voilà une Église qui s'est séparée de l'Église romaine sous prétexte que celle-ci s'était rendue coupable d'innovations et enseignait des doctrines hétérodoxes, et

1. Kourz tserkovnago prava, Iaroslav, 1910, t. II, p. 113.

elle-même est incapable d'assurer à ses fidèles qu'elle constitue la seule véritable Église fondée par Jésus-Christ ? Il en est cependant ainsi. Par la voix d'un bon nombre de ses théologiens, elle affirme sans doute qu'elle appartient à l'Église universelle fondée par le Sauveur, mais elle ajoute qu'elle n'en constitue pas la totalité, qu'elle n'est qu'une partie du tout. La position de ces théologiens peut se résumer ainsi :

L'unité visible de l'Église universelle a été brisée au 1^{er} siècle ou, si l'on veut, au 11^e. L'Église gréco-russe, dite *Église orientale*, ne forme pas, à elle seule, la totalité de la véritable Église fondée par Jésus-Christ. Elle n'en est que la partie la plus saine, celle qui a conservé l'ancienne tradition indemne de tout alliage humain. L'autre partie de l'Église universelle est l'*Église d'Occident*. Par Église d'Occident il faut entendre, selon les uns, la seule Église romaine catholique ; d'après les autres également, les Églises protestantes ; au moins celle d'entre elles qui a conservé l'épiscopat, à savoir l'Église anglicane. *Tant que durera le schisme entre les deux Églises, il ne pourra pas y avoir de véritable concile œcuménique.* La présence de l'évêque de Rome, patriarche d'Occident, est absolument requise pour qu'une assemblée conciliaire possède l'œcuménicité. De même, la représentation des patriarchats d'Orient est indispensable pour constituer un concile œcuménique. Il suit de là que les conciles tenus en Occident depuis 787 ne sauraient être considérés comme de vrais conciles œcuméniques.

Parmi les théologiens qui sont soutenu cette thèse, il faut d'abord signaler Philarète Drozdov, métropolitain de Moscou (1782-1867), le plus célèbre des théologiens russes du 19^e siècle¹. Dans un opuscule intitulé : *Dialogues entre un chercheur et un convaincu*, composé en 1815, il reconnaît que l'Église occidentale vient de Dieu et qu'elle fait partie intégrante de l'Église universelle ; mais il déclare qu'elle n'est pas *purement vraie*, parce qu'au salutaire enseignement de la foi chrétienne elle a mêlé des opinions humaines fausses et nuisibles, tandis que l'Église orientale est la *partie la plus saine de l'Église universelle*, celle qui a conservé l'antique tradition sans mélange d'erreur et de mensonge. Le grand reproche que Philarète fait à l'Église d'Occident est justement de considérer comme exclue de la véritable Église, fondée par Jésus-Christ, sa sœur l'Église orientale, *cette autre moitié de la chrétienté*. La séparation des deux Églises peut se comparer à la division des tribus d'Israël en royaume de Juda et en royaume d'Israël, après la mort de Salomon. Au royaume d'Israël correspond l'Église occidentale, qui s'est séparée de sa sœur, l'Église orientale, en définissant, de son jugement particulier, sans la participation de l'autre moitié de la chrétienté, certaines doctrines

1. Cf. l'article *Philarète Drozdov*, t. XII, *Dict. de théol. catholique*, col. 1376-1398.

appartenant à la foi. L'Église orientale, ajoute-t-il, serait en droit de considérer comme huitième concile œcuménique celui que réunit Photius dans l'église Sainte-Sophie, en 879-880. Mais comme le christianisme occidental persiste à rejeter ce synode, l'Église orientale, pour conserver la concorde œcuménique, s'en tient au septénaire conciliaire, que l'Église occidentale elle-même ne peut répudier. Par contre, les synodes auxquels l'Église occidentale a attribué l'œcuménité postérieurement à la séparation, ne sauraient être reçus comme de véritables conciles œcuméniques, parce que l'Église orientale ne les a pas confirmés par son suffrage. Le théologien russe termine en disant que sa légitime vénération pour l'Église orientale ne doit pas être prise pour une condamnation des chrétiens occidentaux et de l'Église occidentale elle-même. « Conformément aux lois ecclésiastiques, je laisse l'Église particulière d'Occident au jugement de l'Église universelle. Quant aux âmes chrétiennes, je les livre au jugement, ou plutôt à la miséricorde de Dieu¹. »

Le comte N. A. Mouraviev, contemporain de Philarète, qui s'est fait un nom comme théologien et controversiste, exprime la même conception de l'Église universelle dans sa brochure intitulée : *Parole de l'orthodoxie catholique au catholicisme romain* (traduction du russe par Alexandre Popovitski, Paris, 1853, p. 36-37). Pour lui aussi, l'antique unité de l'Église universelle a été rompue par le schisme. Impossible de réunir un vrai concile œcuménique d'un côté comme de l'autre, tant que cette unité n'aura pas été rétablie. Plus récemment, T. Stoïanov, répondant à Vladimir Soloviev, qui avait écrit que les théologiens gréco-russes considéraient communément l'Église orientale comme constituant à elle seule l'Église universelle, déclarait qu'à cette conception moyenâgeuse les théologiens russes avaient renoncé depuis l'époque de Pierre le Grand et qu'ils n'excluaient nullement l'Église romaine de l'Église universelle.

Les nombreux théologiens russes, qui, avant la guerre de 1914, étaient partisans de l'union avec les Vieux Catholiques, n'ont cessé de répéter que l'Église gréco-russe n'était pas toute l'Église universelle mais une de ses parties. L'un d'entre eux, l'archiprêtre Svietlov, un des théologiens russes contemporains les plus féconds et les plus originaux, résume sa doctrine sur l'Église universelle dans les six propositions suivantes :

1^o Toutes les Confessions chrétiennes sont d'accord entre elles sur les points essentiels ;

2^o Les divergences qui existent entre elles, y compris celles qui

1. *Dialogues entre un chercheur et un convaincu sur l'orthodoxie de l'Église orientale gréco-russe avec des extraits de l'Encyclique de Photius, patriarche de Constantinople, aux sièges patriarcaux d'Orient*, Pétersbourg, 1815 (en russe) ; traduction grecque de Théodore Vallianos, Athènes, 1853, p. 47, 85-87.

regardent le dogme, ou sont inexistantes, ou ont été démesurément exagérées ;

3^o Le caractère hérétique des Églises occidentales n'a jamais été démontré ;

4^o Ces Églises méritent le titre de chrétiennes au même titre que les Églises orientales. Elles font réellement partie de l'Église universelle et ne doivent pas être considérées comme en étant séparées ;

5^o Toutes les Églises chrétiennes, tant les occidentales que les orientales, sont des Églises particulières et les parties du tout qui s'appelle l'Église universelle. Aucune Église particulière n'a le droit de confisquer à son profit le titre d'Église universelle ;

6^o Les cinq propositions précédentes ensemble fournissent la réponse claire et certaine à la question : *Où se trouve l'Église universelle ?* et définissent la vraie notion de celle-ci, qui peut s'exprimer ainsi : « L'Église universelle est l'ensemble des Églises particulières d'Orient et d'Occident, qui manquent de la parfaite unité visible, tant que le concile œcuménique ne peut être réuni à cause de la division extérieure de l'Église. Elles revendiquent cependant le nom d'Église et de corps du Christ, à cause de l'intime unité de foi et de vie spirituelle qui est dans le Christ... Le manque d'unité visible ne détruit pas l'unité invisible¹ ».

Au demeurant, Sviétlov, comme Philarète de Moscou, estime que l'Église gréco-russe est la partie la meilleure et la plus saine de l'Église universelle. Il n'en est cependant pas bien sûr et il déclare ne pas vouloir préjuger, en cette matière, le jugement même de Dieu. On voit qu'il est partisan de la théorie des articles fondamentaux, imaginée par Jurieu, au xvii^e siècle².

La même conception a été acceptée par certains théologiens grecs sous l'influence des Russes, par exemple par Diomède. Kyriakos et Jean Mésoloras, professeurs de l'Université d'Athènes. Eux aussi soutiennent que l'unité visible de l'Église a disparu au ix^e siècle par le fait du schisme byzantin³.

Il faut reconnaître pourtant que la majorité des théologiens dissidents repoussent cette conception et voient dans l'Église

1. *Kristianskoïé Viero-outchénié (Doctrine de la foi chrétienne exposée du point de vue apologétique)*, 3^e éd., Kiev, 1910, p. 208-209.

2. Ajoutons que le théologien russe exprime d'une manière originale le degré de vérité et de solidité surnaturelle de chacune des Confessions chrétiennes. Il compare l'Église gréco-russe à un transatlantique de première classe construit en Angleterre ; l'Église romaine à un vapeur de construction russe ; l'Église anglicane à un bateau propre seulement à la navigation sur la Volga. Le protestantisme, en général, n'est qu'un chaland. Quant aux sectes issues des Églises précédentes, il faut les comparer à de simples chaloupes, voire même à des bouées. Et tous ceux qui n'appartiennent à aucune Confession, ce sont des nageurs qui espèrent arriver au port par leurs propres moyens. *Op. cit.*, p. 225-226.

3. Cf. *Theologia Orientalium*, t. IV, p. 313-314.

gréco-russe l'unique véritable Église fondée par Jésus-Christ. Pour eux, l'Église catholique romaine est une Église schismatique et hérétique, et la participation du pape n'est nullement nécessaire pour constituer un concile œcuménique. Mais leur thèse est réduite à l'état de simple opinion théologique. Entre eux et leurs adversaires seul un concile œcuménique pourrait trancher le débat. Or le débat porte précisément sur la constitution même du concile œcuménique, seul organe infaillible reconnu par tous.

La question de la participation de l'évêque de Rome à un nouveau concile œcuménique n'est pas la seule sur laquelle les théologiens gréco-russes soient divisés. Ils le sont encore sur une foule d'autres points particuliers relatifs à ce même sujet du concile œcuménique : sur sa convocation, sa présidence, la qualité et le nombre de ses membres ; sur la conduite des Pères au cours des sessions ; sur la matière des délibérations et des décrets ; sur le mode requis pour la validité de ceux-ci ; enfin sur les conditions mêmes de l'infaillibilité du concile.

D'après les anciens Byzantins et la plupart des modernes, le droit de convocation appartient au pouvoir civil ou, comme s'expriment la plupart, à l'empereur. La raison qu'ils en donnent est que les sept premiers conciles œcuméniques ont été convoqués, *en fait*, par les empereurs. Du fait ils ont conclu au droit. La polémique anticatholique n'a pas peu contribué à fortifier cette position. On a accordé à l'empereur ce qu'on voulait à tout prix enlever au pape. De nos jours, les partisans de cette opinion la modifient en disant que le concile œcuménique devrait être convoqué par les princes chrétiens, après entente préalable. Avant la guerre, quelques Russes suggéraient que ce droit devait être reconnu au tsar de Russie.

À côté de cette théorie césaropapique, il y a la théorie proprement ecclésiastique, d'après laquelle le droit de convocation appartient à l'Église, après entente préalable entre les premiers prélats des Églises autocéphales. Les partisans de cette opinion expliquent pourquoi ce furent les empereurs byzantins qui convoquèrent les premiers conciles œcuméniques. Ils agirent comme délégués de l'Église, disent quelques-uns à la suite de Siméon de Thessalonique. Ils usurpèrent un droit qui ne leur appartenait pas, déclarent les autres, parce qu'à cette époque, aucun évêque, pas même celui de Rome, n'avait assez d'autorité pour s'imposer à toute l'Église.

Une troisième opinion cherche à concilier les deux solutions extrêmes. Dans la convocation du concile œcuménique, deux facteurs interviennent : l'Église et l'État. L'Église fait connaître à l'État la nécessité de convoquer l'assemblée pour dirimer telle ou telle question. L'État — ou les États — après examen, convoque les évêques en un endroit déterminé, se charge des dépenses et prend toute mesure propre à favoriser la tâche du concile. Ainsi

pensent le canoniste serbe Nicodim Milasch¹ et le russe P. Lapine².

Pour ce qui regarde la présidence du concile, rares sont les théologiens et les canonistes qui touchent cette question délicate entre toutes. Au xv^e siècle, Macaire d'Ancyre attribuait cette présidence à l'empereur en personne, ou, en son absence, à ses magistrats, ou encore à tel prélat désigné par lui. De nos jours, la plupart reconnaissent ce privilège au prélat qui a la primauté d'honneur, c'est-à-dire au pape, s'il est orthodoxe, ou à son défaut, au patriarche de Constantinople, en vertu du 28^e canon du concile de Chalcédoine.

Point d'entente non plus sur la composition du concile. Les partisans de l'ancienne théorie de la pentarchie soutenaient que, pour faire un concile œcuménique, la présence des cinq patriarches était nécessaire. Il faut voir un vestige de cette théorie dans l'opinion de ceux qui estiment indispensable la participation du pape. De nos jours, l'opinion commune est que toutes les Églises autocéphales doivent être représentées au moins par quelques délégués. Mais certains paraissent exiger la présence de tous les évêques, alors que le canoniste Milasch se contenterait d'une participation par document écrit, en vertu duquel les évêques d'une autocéphalie donneraient leur sentiment sur les questions proposées, ou s'engageraient à accepter à l'avance les décisions de l'assemblée.

Quant au droit de vote, les anciens césaropapistes, comme Macaire d'Ancyre, l'accordaient à l'empereur et à ses représentants. De nos jours, l'opinion la plus commune déclare que ce droit n'appartient qu'aux évêques ou à leurs délégués officiels. Mais toute une École nouvelle, celle des Slavophiles russes, qui se réclame de Khomiakov, le revendique pour un certain nombre de délégués du clergé inférieur et des simples fidèles. Cette École avait beaucoup de partisans en Russie avant la guerre, et c'est d'après ses principes que fut constitué le synode panrusse de Moscou de 1917-1918. La plupart des théologiens de l'émigration russe lui restent fidèles.

Si des conditions externes du concile œcuménique nous passons à ses conditions internes, c'est-à-dire à la conduite des Pères durant les sessions, à la matière des délibérations et des décrets et au mode de définition, les opinions divergentes abondent de nouveau. Ainsi, beaucoup de théologiens exigent que les Pères se réunissent *au nom du Seigneur et dans le Saint-Esprit* ; mais l'accord cesse, quand il s'agit de définir le sens de ces expressions. L'explication la plus commune est celle-ci : Se réunir au nom du Seigneur et dans le Saint-Esprit, c'est se réunir pour une fin sur-

1. *Le Droit ecclésiastique de l'Église orientale orthodoxe*, § 80, édit. grecque, p. 410.

2. *Le concile considéré comme l'organe suprême du pouvoir ecclésiastique* (en russe), Kazan, p. 112-114.

naturelle, non pour des motifs terrestres ; c'est aussi recourir à la prière et à un sérieux examen pour obtenir la lumière d'en haut. Autres conditions : Les Pères doivent avoir pleine liberté de manifester leurs sentiments, n'être soumis à aucune violence extérieure, à aucune crainte grave. Ils doivent observer en tout la charité fraternelle et délibérer dans le calme et la paix. Un assez grand nombre de théologiens grecs soutiennent qu'un concile, pour être vraiment œcuménique, doit définir quelque point de dogme. Les autres déclarent qu'il suffit que le concile traite de questions d'ordre général intéressant toutes les Églises et non pas seulement une seule ou plusieurs. De nos jours, tous exigent l'accord des décrets nouveaux avec l'Écriture Sainte et les définitions des conciles œcuméniques qui ont précédé ; mais au xviii^e siècle, les théologiens protestants disciples de Théophane Procopovich proclamaient l'Écriture Sainte l'unique règle de foi et n'attribuaient de valeur aux décisions des conciles que dans la mesure où elles concordent avec elle. Il n'est pas rare de trouver des théologiens contemporains soutenant que le concile œcuménique ne peut rien définir qui n'y soit contenu explicitement ou implicitement. Certains disent avec le canoniste Milasch : « Le concile doit édicter dans ses définitions *ce qui a été cru dès le début, partout et par tous*, selon le mot de saint Vincent de Lérins. » Qui ne voit l'équivoque qui se cache sous cette formule ? Disons enfin que, pour la validité des décrets et définitions, certains exigent *l'unanimité des suffrages*, alors que la plupart déclarent qu'il suffit de l'approbation de la majorité. Exiger l'unanimité, en effet, serait, par le fait même, rayer du nombre des conciles œcuméniques la plupart des sept premiers.

Mais la question la plus grave sur laquelle les théologiens gréco-russes sont aujourd'hui en sérieux désaccord est celle qui a trait aux conditions d'infailibilité du concile œcuménique. *Suffit-il, pour qu'un concile œcuménique soit considéré comme doué de l'infailibilité, que ses décrets disciplinaires, que ses définitions dogmatiques aient recueilli la majorité des suffrages des évêques présents ?* Si étrange que cela puisse paraître, bien peu de théologiens gréco-russes répondent à cette question par l'affirmative. C'est qu'ils sont divisés sur le sujet même de l'infailibilité de l'Église. La plupart font dépendre l'œcuménicité définitive d'un concile, et par conséquent son infailibilité, *du consentement subséquent unanime de l'Église*. Ce consentement subséquent unanime est considéré, de nos jours, par la plupart des théologiens, soit comme *la confirmation indispensable des décrets du concile*, soit tout au moins comme *le seul critère, la seule marque d'œcuménicité d'un concile*. C'est, au fond, la doctrine de nos anciens Gallicans, condamnée par le concile du Vatican, et celle des Jansénistes actuels.

Que faut-il entendre par *le consentement unanime de l'Église ?* Certains le limitent au consentement de tous les patriarches et

évêques de l'Église universelle, même de ceux qui n'ont pas assisté au concile. C'est l'opinion la plus modérée, celle qui se rapproche le plus de la thèse catholique, en ce sens qu'elle considère le corps épiscopal comme le véritable sujet de l'infaillibilité. Elle n'en est pas moins inacceptable, en tant qu'elle fait dépendre l'infaillibilité du concile de l'acceptation unanime subséquente des évêques qui n'ont pas pris part à l'assemblée. Si on appliquait ce critère aux anciens conciles, plusieurs d'entre eux, sinon tous, et en particulier le plus nombreux d'entre eux, le concile de Chalcédoine, perdraient leur œcuménicité. D'autres parlent du consentement de toute l'Église en général, pasteurs et fidèles sans distinction. Un grand nombre distingue nettement entre l'acceptation des chefs des Églises particulières et de leurs évêques, et l'acceptation du clergé inférieur et de la masse des fidèles. C'est ce consentement unanime des clercs inférieurs et des fidèles qui, d'après eux, constitue soit la condition, soit, tout au moins, le critère visible de l'œcuménicité. La distinction entre condition et critère est intéressante en théorie ; en pratique, elle n'a aucune portée. Si, en effet, l'acceptation subséquente de toute l'Église, et en particulier du peuple fidèle, est l'unique marque visible à laquelle nous puissions reconnaître qu'un concile est œcuménique et, par conséquent, infaillible, il suit de là que le corps épiscopal considéré en lui-même indépendamment de la masse des fidèles, n'est pas le véritable sujet de l'infaillibilité. Ce sujet, c'est le corps de l'Église pris dans sa totalité ; c'est même, avant tout, le peuple fidèle pris à part du collège des évêques.

C'est bien jusqu'à cette conception extrême, qui voit dans le peuple fidèle le véritable sujet de l'infaillibilité ecclésiastique, qu'en arrivent la plupart des théologiens gréco-russes contemporains. Nous trouvons les premières traces de cette théorie chez les théologiens russes protestantisants du XVIII^e siècle. L'un d'entre eux, Théophylacte Gorskii, écrit, par exemple : « Dans les conciles se réunissent les docteurs et les délégués de l'Église, à qui toute la communauté des croyants a confié le pouvoir d'examiner et de trancher les points douteux et controversés et d'en donner une interprétation officielle¹. » Elle apparaît ensuite équivalamment dans un document officiel où l'on ne s'attendrait pas à la rencontrer, à savoir dans l'Encyclique des quatre patriarches d'Orient, écrite en 1848 en réponse à l'Encyclique que leur avait adressée le pape Pie IX pour les inviter à l'union. On lit textuellement dans cette pièce le passage suivant : « Chez nous, ni les patriarches ni les synodes n'ont jamais réussi à introduire des nouveautés, parce que le défenseur de la religion est le corps même de l'Église, c'est-à-dire le peuple lui-même, qui veut que sa religion reste immuable

1. *Orientalis Ecclesiae dogmata seu doctrina christiana de credendis*, 3^e éd., Moscou, 1831, p. 277.

à jamais et conforme à la tradition de ses pères. De cette disposition du peuple orthodoxe plusieurs papes et patriarches latinophones, depuis le schisme, ont fait l'expérience et n'ont abouti à rien dans leurs tentatives¹. »

Alexis Khomiakov fut heureux de saisir ce témoignage pour donner du poids à sa nouvelle théorie de l'Église égalitaire et communiste. D'après lui, la distinction classique entre Église enseignante et Église enseignée est à rejeter. Le charisme de l'infaillibilité, qui a pour condition sine qua non la sainteté, n'appartient pas à un seul homme, ou à un petit groupe. C'est le patrio- moine commun de tous les membres de l'Église, le bien de la communauté. Tout fidèle est à la fois un enseignant et un disciple. Les évêques réunis en concile œcuménique ne jouissent pas, par eux-mêmes, du privilège de l'infaillibilité. Leurs décrets ne s'avèrent infaillibles que s'ils sont approuvés par le peuple chrétien : « D'où vient que les conciles ariens sont rejetés, quoiqu'ils n'offrent aucune différence apparente avec les conciles œcuméniques ? C'est de ce que leurs décisions n'ont pas été reconnues pour être la voix de l'Église par tout le peuple ecclésiastique ; par ce peuple où, dans les questions de foi, il n'y a pas de différence entre le lettré et l'ignorant, l'ecclésiastique et le laïc, l'homme et la femme, le souverain et le sujet, le maître et l'esclave ; où, quand il le faut, selon la volonté de Dieu, l'adolescent reçoit le don de la vision et l'enfant la parole de sagesse, et le berger illettré démasque et réfute l'hérésie de son savant évêque, afin que tous ne soient qu'un dans l'unité libre de la foi vivante, qui est la manifestation de l'Esprit de Dieu².

La théologie de Khomiakov, malgré son opposition flagrante aux thèses communes des manuels classiques, a eu, en Russie,

1. MANSI-PETIT, *op. cit.*, t. XL, col. 407 : « διότι ὁ ὑπερασπιστὴς τῆς θρησκείας ἐστὶν αὐτὸ τὸ σῶμα τῆς Ἐκκλησίας, ἥτοι ὁ λαός, ὅστις ἐθέλει τὸ θῆσκειν αὐτοῦ αἰωνίως ἀμετάβλητον καὶ ὁμοειδὲς τῷ τῶν πατέρων αὐτοῦ. » B. SCHULTZE, A. S. Chomiakov und das Halb-Jahrtausend-Jubiläum des Einigungskonzils von Florenz, dans les *Orientalia christiana periodica*, t. IV (1938), p. 473-482, reproche à Khomiakov d'avoir travesti la pensée des patriarches orientaux en traduisant le mot ὑπερασπιστὴς, qui signifie proprement défenseur, par le mot russe *khranitel*, qui veut dire gardien. Nous ne voyons pas que la différence des deux mots soit si grande, car si l'acceptation du peuple chrétien conditionne l'infaillibilité des évêques réunis au concile œcuménique ; si, par exemple, le concile de Florence, quoique accepté par les évêques grecs, est faux parce que la masse du peuple grec a refusé de le recevoir, cela revient pratiquement à dire que l'infaillibilité ne réside pas dans le corps épiscopal pris en lui-même, mais dans la masse des fidèles. La conclusion est inéluctable et les subtiles distinctions des théologiens n'y changeront rien. Il faut reconnaître qu'en sanctionnant de leur autorité le passage cité, les quatre patriarches d'Orient ont ouvert toute grande la porte à la théorie de Khomiakov du corps de l'Église sujet de l'infaillibilité. Entre eux et lui, c'est une pure question de mots.

2. *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, Lausanne, 1872, p. 62.

un succès incroyable. La plupart des théologiens russes contemporains l'ont adoptée, en lui faisant subir quelques légères retouches. Pour eux, l'infaillibilité réside aussi bien dans les laïcs que dans les clercs. Les évêques réunis en concile ne sont que les légats et les mandataires de l'Église universelle. Leur rôle est simplement de déclarer et de manifester ce que celle-ci porte dans sa conscience depuis toujours¹. Aussi, un concile ne devient œcuménique que par l'acceptation du peuple chrétien.

Cette théorie a, pour les théologiens gréco-russes, un réel avantage apologétique et polémique. Elle leur fournit une réponse à l'objection que leur font les Catholiques relativement aux conciles unionistes de Constantinople (869-870), huitième œcuménique, de Lyon (1274), et surtout de Florence (1439). Les dissidents, en effet, n'ont aucune raison sérieuse à faire valoir contre l'œcuménicité du premier et du troisième de ces conciles. Les formes anciennes y furent observées. La quasi-unanimité des prélats orientaux en accepta et en souscrivit les décisions. Pour se débarrasser de cette difficulté, il n'y a qu'une issue : déclarer qu'un concile n'est valable et œcuménique que s'il est accepté par le peuple chrétien. Mais cette solution, comme nous l'avons déjà fait remarquer, revient à dire que c'est le peuple chrétien qui est le sujet et le véritable détenteur du privilège de l'infaillibilité. Or, cette thèse fut unanimement rejetée au xvii^e siècle dans les Confessions de foi officielles de Moghilâ et de Dosithée. Elle est réprouvée comme une hérésie contraire à la véritable orthodoxie par la plupart des manuels de théologie qui étaient naguère en usage en Russie et en Grèce et le sont encore en plusieurs Églises autocéphales. Ces manuels maintiennent la distinction entre Église enseignante et Église enseignée et attribuent le privilège de l'infaillibilité au seul collège des évêques réunis en concile œcuménique, ou même — ceci est l'avis de quelques-uns — dispersés dans leurs diocèses. Il est vrai que certains auteurs de manuels parmi les plus récents cherchent à combiner les deux conceptions divergentes pour profiter tour à tour des avantages de chacune d'elles. Le véritable sujet de l'infaillibilité, disent-ils, est bien le corps épiscopal réuni en concile général. Mais cette infaillibilité n'est manifestée que par l'acceptation subséquente du clergé inférieur et des fidèles. A ces théologiens, il faut demander comment ils expliquent l'œcuménicité du concile de Chalcédoine, qui fut rejeté par de nombreux prélats et par de populeuses provinces ecclésiastiques. La seule position logique est celle qu'exprime le Russe N. A. Mouraviev : « Ils se trompent du tout au tout, dit ce théologien, ceux qui prétendent que, pour posséder une autorité œcuménique, les décrets d'un concile général ont besoin d'être accep-

1. Cf. Alexandre LEBEDEV, *De la primauté du pape*, édition de Pétersbourg, 1093, p. 37, 69-72.

tés par le synode local de chacune des Églises particulières, ou de recevoir une confirmation spéciale du pape. A quoi bon, en effet, réunir un concile œcuménique, si ses décrets doivent ensuite être soumis à l'examen et à la censure d'un nouveau tribunal ? Mais cela n'est pas. Le jugement définitif sur les questions de foi et de discipline a toujours été prononcé au sein du concile lui-même ; sans quoi les Pères n'auraient pas pu dire : *Il a plu au Saint-Esprit et à nous*. Les décrets conciliaires ont toujours été promulgués comme immuables et comme obligatoires pour toutes les Églises, sans excepter l'Église romaine¹. Mouraviev oublie seulement de signaler que le véritable critère de l'œcuménicité d'un concile pour l'Église des huit premiers siècles fut toujours la participation ou l'acceptation de l'évêque de Rome, d'après le témoignage explicite des Pères orientaux, parmi lesquels on peut citer, encore au ix^e siècle, saint Nicéphore de Constantinople, saint Théodore Studite, saint Ignace et l'apôtre des Slaves, saint Méthode².

On ne saurait trop insister sur la gravité du conflit qui divise aujourd'hui les théologiens gréco-russes touchant le sujet de l'infaillibilité. Cette gravité s'est manifestée au grand jour au sein du premier Congrès de théologie orthodoxe, qui s'est tenu à Athènes du 29 novembre au 3 décembre 1936. Les deux thèses rivales, celle des Confessions de foi du xvii^e siècle et celle de l'École de Khomiakov, s'y sont heurtées de front. Les théologiens russes, parmi lesquels se distinguaient ceux de l'École théologique de Paris, Serge Boulgakov et G. Florovskii, y ont exposé et défendu l'opinion de Khomiakov contre les attaques de l'archimandrite roumain Scriban, partisan de la doctrine traditionnelle. Les Russes ont soutenu jusqu'au bout que c'est le peuple qui juge en définitive de la véracité des décisions d'un concile, et ils ont habilement mis en avant le cas du concile de Florence. Le scandale parmi certains auditeurs n'a pas été petit. Pour qu'il ne se renouvelât pas, après cette joute, qui fut la première, on a supprimé tout débat contradictoire et l'on s'est contenté de lire des rapports sans les discuter³.

Ce qui vient d'être dit démontre suffisamment l'incapacité radicale où se trouve l'Église gréco-russe de réunir un véritable concile œcuménique. Il faut ajouter que, même si les théologiens de cette Église arrivaient à s'entendre entre eux sur les conditions et les prérogatives du concile et faisaient ainsi disparaître ce qu'on peut appeler l'impossibilité de droit, il resterait encore à vaincre l'impossibilité de fait. La réunion d'un concile plénier de l'orthodoxie orientale se heurte, en effet, à des difficultés pratiques peu

1. *Lettre sur l'autorité des conciles œcuméniques*, dans la revue *Suppléments aux œuvres des saints Pères* (en russe), t. XVII (1858), p. 508.

2. Voir ce qui a été dit p. 87-97, 147-155.

3. Cf. E. STÉPHANOÛ, *Le premier Congrès de théologie orthodoxe*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXXVI (1937), p. 225-238.

communes. Il faudrait commencer par faire cesser les schismes intestins signalés plus haut, qui détruisent l'unité de communion entre les Églises autocéphales. Il faudrait ensuite que tous les États où il existe une Église autocéphale donnent pleine liberté à ces Églises de participer à l'assemblée, ce qu'il est difficile de préjuger. Par ailleurs, pour que le concile plénier eût chance d'aboutir à quelque résultat et ne fût pas simplement la démonstration éclatante de l'anarchie doctrinale qui règne actuellement sur tout ce qui n'a pas été défini par les anciens conciles, une entente préalable entre les principaux représentants de chaque autocéphalie sur les questions à traiter et les solutions à adopter serait nécessaire. Avant le concile proprement dit, il faudrait un *préconcile*, une *προσίνωδος*, tout comme pour la réussite d'une conférence internationale il faut que les représentants des nations qui doivent y prendre part s'entendent à l'avance sur les points essentiels. Les autorités ecclésiastiques des Autocéphalies ont bien vu la nécessité de ces pourparlers préliminaires, de ce *préconcile*. Il devait se réunir au Mont Athos en 1932 ; mais on a dû le renvoyer *sine die*. Si le préconcile est impossible, à plus forte raison le concile lui-même. Devant tous ces obstacles, on ne peut qu'être de l'avis de cet évêque russe, qui disait en 1904 : « Le concile œcuménique est présentement impossible, comme il le fut au temps des premières persécutions¹. » Ce n'est pas après l'avènement du bolchevisme russe qu'on pourra mettre en doute le bien-fondé de cette affirmation.

En avons-nous fini avec le concile œcuménique ? Pour être complet, il nous faut dire un mot de ce qu'on peut appeler ses succédanés, imaginés par certains théologiens. Comme l'Église gréco-russe non seulement n'a jamais eu de concile œcuménique, mais est incapable d'en réunir un, quelques théologiens se sont demandé s'il n'existait pour l'Église d'autres moyens de faire entendre sa voix infaillible.

Ils ont d'abord mis en avant ce que la théologie catholique appelle *le magistère ordinaire*, c'est-à-dire le consentement unanime des évêques dispersés dans leurs diocèses sur un point déterminé de dogme ou de morale, sur une pratique intimement liée à une vérité dogmatique. D'après la doctrine catholique, cette sorte de magistère a une autorité égale au concile œcuménique : ce qu'il enseigne est infailliblement vrai. Le difficile est souvent de constater pratiquement le consentement en question. De ce magistère un petit nombre seulement de théologiens gréco-russes font mention expresse. Les uns lui reconnaissent l'infaillibilité, les autres la lui refusent. Citons parmi les premiers Macaire Boulgalov, le canoniste Nikodim Milasch, le professeur grec Zikos Rhosis ; et parmi les seconds les Grecs C. Dyovouniotès, S. Bala-

1. Cf. *Revue internationale de théologie*, 1904, p. 185, 189.

nos, Ch. Androutsos. Ce dernier écrivait expressément en 1920, dans son opuscule *L'Église et l'État*¹ : « La seule voix canonique de l'Église est le concile œcuménique. » Il avait paru enseigner l'infaillibilité du magistère ordinaire dans sa *Dogmatique orthodoxe*, parue en 1907². En général tiennent pour cette infaillibilité ceux qui reconnaissent aux Confessions de foi du xvii^e siècle une autorité égale à celle des conciles œcuméniques ; sont d'un avis opposé ceux qui n'accordent à ces documents qu'une valeur relative. Le nombre de ces derniers s'accroît de jour en jour, comme on a pu le constater au récent Congrès des théologiens orthodoxes tenu à Athènes en 1936. En fait, il est bien difficile d'arriver à constater l'accord unanime de tout l'épiscopat des Églises autocéphales sur un point quelconque de dogme non défini par les anciens conciles. Cette constatation, du reste, ne serait pas de grand poids pour ceux qui considèrent le peuple fidèle comme le véritable sujet de l'infaillibilité.

Certains prônent une *consultation générale des Églises autocéphales par échange de lettres synodales*. Le cas se présenterait ainsi : Une ou plusieurs Autocéphalies prennent l'initiative de proposer aux Églises sœurs la discussion d'une ou plusieurs questions controversées. Les synodes des diverses Églises se réunissent et donnent chacun leur solution. Si toutes les réponses concordent, on a, par le fait même, le verdict de toute l'Église, et ce verdict ne peut être qu'infaillible. Ce système était recommandé au xvii^e siècle par le patriarche de Jérusalem, Nectaire († 1676). Les théologiens russes Macaire Boulgakov et N. Malinovski en sont partisans, ainsi que les canonistes A. Pavlov et N. Milasch. Le rejettent non seulement ceux qui refusent à l'Église gréco-russe le titre d'Église universelle, mais aussi d'autres théologiens, qui estiment cette consultation des Églises à la fois inutile, insuffisante et périlleuse : *inutile*, parce qu'il pourra arriver que certaines Églises ne répondent pas ; *insuffisante*, parce que le synode de l'Autocéphalie ne représente pas toujours tout l'épiscopat de cette Église et aussi parce que, dans le cas, manque une condition essentielle du concile œcuménique, à savoir la délibération et la recherche de la vérité en commun ; *périlleuse*, parce que, en cas de dissentiment entre les Églises, la consultation aura pour effet de rendre public le désaccord et de souligner la nécessité d'un vrai concile œcuménique¹.

D'autres pensent que *l'acceptation explicite ou implicite par toutes les Églises d'une décision donnée par le synode d'une Église particulière* peut tenir lieu d'un décret porté par le concile œcu-

1. *Εκκλησία και πολιτεία*, Athènes, p. 108 en note.

2. *Δογματική της ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, Athènes, 1907, p. 287-288.

3. Cf. C. ANDROUTSOS, *Ἐκκλησία και πολιτεία*, Athènes, 1920, p. 107-108 en note.

ménique. Dans ce cas, disent-ils, nous avons la manifestation suffisante du consentement de l'Église entière. Le canoniste Milasch voit l'application de ce système dans le fait de la réception par toutes les Églises des deux Confessions de foi de Moghila et de Dosithée. Malheureusement l'application signalée porte à faux, comme cela ressort suffisamment de ce que nous avons de ces deux Confessions. Et le moyen indiqué rencontre les mêmes adversaires que le précédent.

Enfin quelques-uns ont mis en avant l'idée d'un concile œcuménique en petit, en miniature : *Un petit nombre de délégués de chaque Autocéphalie, munis de pleins pouvoirs pour discuter et voter, se réuniraient pour définir et légiférer.* On aurait l'équivalent d'un concile œcuménique, puisque chaque Église parlerait par la voix de ses délégués. Les Russes A. Pavlov et N. Malinovski ont suggéré cette solution. Mais les raisons invoquées contre les deux systèmes précédents valent également contre celui-ci. Il ne semble pas, du reste, qu'il ait jamais été employé. On a voulu réunir au Mont Athos, en 1932, une assemblée de ce genre. On ne lui donnait pas le titre de concile œcuménique, mais celui de *préconcile* (*προσύνδος*). On a, du reste, été obligé de renoncer au projet devant l'impossibilité pratique de le réaliser.

Ainsi, de quelque côté qu'on retourne le problème, il apparaît insoluble et la triste réalité éclate à tous les yeux. L'Église gréco-russe est dans l'impuissance radicale de réunir un nouveau concile œcuménique. Elle est, en fait, privée de tout magistère infaillible. De tous les résultats du schisme byzantin au point de vue ecclésiologique celui-là est sans doute le plus grave. C'est cependant celui qui a été le moins aperçu jusqu'ici par les théologiens occidentaux.

CHAPITRE IV

Le schisme byzantin et l'indépendance de l'Église.

Parmi les propriétés fondamentales de l'Église, il faut placer sa parfaite indépendance vis-à-vis de l'État pour tout ce qui regarde la poursuite de sa fin propre, qui est la sanctification et le salut éternel des hommes selon la doctrine et les préceptes de Jésus-Christ, son divin fondateur. Jésus-Christ, qui est Dieu et qui a, par conséquent, tout pouvoir, a donné pour mission à la société religieuse qu'il a fondée, de continuer son œuvre de sanctification et de salut jusqu'à la fin des temps. Dans l'exercice de cette mission, l'Église est pleinement autonome et n'a d'autorisation à demander à aucune puissance terrestre. Elle constitue donc une société parfaite dans les limites du mandat divin qu'elle a reçue, et elle a droit à tout ce qui lui est nécessaire pour l'accomplir. Jésus-Christ ne lui a pas conféré un *pouvoir direct* sur l'État et les choses qui sont directement de son ressort, c'est-à-dire les choses temporelles, car le royaume qu'il est venu fonder ici-bas n'est pas de ce monde. Mais *indirectement*, à cause de la connexion étroite, du rapport nécessaire qu'une affaire temporelle peut avoir avec la fin propre de l'Église, c'est-à-dire avec la sanctification et le salut éternel des âmes, il peut arriver que l'Église ait à dire son mot, et un mot autoritaire et décisif, dans cette affaire. C'est ce qu'on appelle *le pouvoir indirect de l'Église sur le temporel*. Ce pouvoir découle de la subordination des fins. La fin poursuivie par l'Église comme société religieuse d'institution divine, est la fin suprême et dernière de l'homme, son salut éternel. La fin de la société civile est de procurer, de favoriser le bien-être de l'homme dans l'ordre naturel et matériel pendant la vie d'ici-bas. Or, le surnaturel, le spirituel, l'éternel l'emportent sur le naturel, le matériel, le temporel. Il résulte donc de là une certaine subordination de l'État à l'Église, la supériorité de celle-ci sur celui-là, bien que chacune des deux sociétés soit parfaite et indépendante l'une de l'autre dans son domaine propre pour la plupart des cas. Tels sont les principes. On sait que les choses ne se passent malheureusement pas toujours de la sorte. L'Église doit lutter continuellement pour son indépendance et n'arrive pas toujours et partout à faire respecter ses droits, n'ayant pas la force matérielle à son service. Le plus souvent elle doit transiger par amour de la paix et pour éviter un plus grand mal, par des accords avec

la puissance temporelle, quand le droit divin n'est pas directement en jeu. Nous avons vu, en parlant des causes du schisme byzantin, le mal dont a souffert l'Église orientale à partir de la conversion de Constantin. L'empereur a voulu exercer une autorité souveraine sur les affaires ecclésiastiques ; il a usurpé la place du pape ; d'où le nom de césaropapisme donné à ce système de politique religieuse. Tant que dura l'union de l'Église byzantine avec l'évêque de Rome, successeur de Pierre comme primat de l'Église universelle, le césaropapisme fut contenu dans certaines limites. L'Église orientale eut un recours contre les abus du pouvoir de César, et plusieurs fois celui-ci dut s'incliner devant l'autorité souveraine du pape. Il lui arriva même d'en appeler à cette autorité, de son propre mouvement, pour rétablir la paix dans une Église divisée par sa propre faute. Mais une fois que le schisme fut consommé, plus aucun obstacle ne s'opposa à l'omnipotence de l'empereur — disons de l'État en général — sur l'Église et ce qui la regarde. Le pouvoir suprême de juridiction, que n'exerça plus le pape, fut usurpé par le souverain. Pour une Église particulière, il n'y a pas habituellement de milieu. Elle doit obéir au pape, ou se courber sous le joug de César. La loi s'est vérifiée jusqu'ici pour les Églises autocéphales de rite byzantin. Ce n'est que dans ces dernières années que l'Église russe a commencé à goûter du régime de la séparation totale et de l'ignorance réciproque, qui, en Russie, a été le régime de la persécution de l'Église par l'État, et ailleurs celui du schisme et des divisions intestines.

Il ne peut s'agir d'esquisser ici, même en raccourci, l'histoire des relations de chacune des Églises autocéphales avec le pouvoir civil. Nous nous bornerons : 1° à donner une vue générale de ces relations dans ce qu'elles présentent de commun, spécialement dans l'état présent ; 2° à signaler quelques détails typiques du césaropapisme byzantin et turc sur le patriarcat oecuménique, du césaropapisme russe et du régime imposé à certaines Autocéphales plus récentes : Église hellénique, Église roumaine, Église serbe. Nous terminerons par un bref exposé des opinions des théologiens gréco-russes sur les relations de l'Église et de l'État.

I. Aperçu d'ensemble sur les relations des Églises autocéphales avec le pouvoir civil.

Les Églises autocéphales de rite byzantin ne méritent en général le titre d'autocéphales et d'autonomes que sous un rapport, à savoir en tant qu'elles échappent à toute juridiction et à tout contrôle des Églises sœurs. Si on les considère dans leurs relations avec l'État, elles apparaissent, au contraire, à part quelques exceptions de date récente, tout à fait dépendantes et subordonnées.

On peut poser en principe que l'autorité visible suprême dans le gouvernement de chaque Autocéphalie et l'administration de ses biens appartient non au Synode ecclésiastique qui paraît la régir, mais au pouvoir civil du pays où elle se trouve. L'État joue à peu près le même rôle que le pape dans le gouvernement de l'Église catholique. C'est pour cela que le système des relations de l'Église et de l'État dans l'ancienne Église byzantine comme dans les Autocéphales modernes, a reçu le nom de césaropapisme. César ou le pouvoir civil est l'autorité suprême de juridiction, la véritable chef suprême, la véritable tête visible de chaque Autocéphalie, le tribunal en dernière instance pour tous les conflits d'ordre juridictionnel. De ce point de vue, les Églises autocéphales portent bien mal leur nom. Elles sont, au contraire essentiellement sujettes et subordonnées. Comme nous l'avons dit, c'est là une conséquence inévitable du schisme.

De cette sujétion de l'Église à l'État dans le passé comme dans le présent beaucoup de théologiens dissidents de nos jours ne veulent pas convenir, surtout quand ils font de la polémique. Ils trouvent tout à fait inexact le terme de *césaropapisme* et nient que le basileus byzantin ou le tsar russe aient jamais exercé les pouvoirs papaux. Cette vue repose sur une équivoque facile à dissiper. Nous ne disons pas que l'État s'attribue tous les pouvoirs du pape, car il est évident qu'il n'exerce pas le pouvoir d'ordre, que le pape reçoit par la consécration épiscopale au même degré que les autres évêques. Mais il est incontestable qu'il s'arroge le pouvoir suprême de juridiction ou de gouvernement proprement dit et qu'il a parfois usurpé le *magisterium* ou pouvoir suprême d'enseignement en matière doctrinale, témoin les décrets dogmatiques des empereurs byzantins. Cette maîtrise de l'État sur l'Église a revêtu dans le passé et revêt encore de nos jours des formes variées. Elle est plus ou moins étendue, plus ou moins étroite suivant les temps et les lieux. Tantôt elle ressemble au gouvernement d'un pape des premiers siècles n'intervenant dans les affaires des Églises locales que rarement et pour les questions d'importance majeure. Tantôt cette ingérence rappelle et dépasse même le gouvernement centralisateur d'un pape contemporain. Mais c'est toujours l'État qui demeure l'autorité suprême et qui impose finalement sa solution en cas de conflit.

Les principales manifestations de la suprématie de l'État dans les Autocéphales actuelles sont les suivantes : 1° C'est lui qui intervient pour élaborer, ou du moins pour reviser, corriger et approuver définitivement le statut qui régit chaque Église autocéphale et détermine son organisation intérieure. Si l'autorité ecclésiastique est récalcitrante, l'État impose de force sa manière de voir. La plupart des Autocéphales actuelles ont modifié leur constitution particulière depuis la fin de la guerre de 1914 ; quelques-unes même en ont changé plusieurs fois. Or, la part du

pouvoir séculier dans la rédaction des statuts a été prépondérante et son autorité toujours dominante et souveraine ;

2° L'État participe habituellement d'une manière directe à l'élection du primat de chaque Autocéphalie. En tout cas, c'est lui qui approuve et confirme l'élection.

3° Il en va de même pour l'élection des évêques. Si ce n'est pas toujours lui qui désigne l'élu parmi les candidats présentés par les synodes locaux, c'est toujours lui qui approuve et confirme l'élection.

4° D'une manière générale, les décisions des synodes ecclésiastiques, pour être exécutoires, doivent être approuvées par le pouvoir civil. Quelquefois un représentant de l'État assiste aux séances, soit avec voix délibérative, soit avec voix simplement consultative. En Russie, avant la guerre, le haut procureur du synode fixait lui-même le sujet des délibérations.

5° L'État contrôle toujours l'administration des biens ecclésiastiques. Il n'est pas rare qu'il se permette des confiscations, malgré les protestations de l'Église.

Au demeurant, cette mainmise de l'État sur l'Église, malgré son caractère d'intrusion et d'usurpation, est, tout compte fait, plus utile que préjudiciable aux Autocéphalies nationales. Elle dirime les conflits, empêche les schismes intestins, arrête les controverses doctrinales, impose parfois des réformes salutaires, pourvoit à l'entretien du clergé, défend efficacement l'Église contre les ennemis du dedans et du dehors et spécialement contre la propagande étrangère, si bien qu'on en est droit d'affirmer qu'elle constitue pour chacune des Églises autocéphales soumises à ce régime le plus ferme soutien de son existence, le plus sûr garant de sa stabilité. Il suffit, en effet, que cette main de l'État se retire pour qu'aussitôt naissent les conflits sans issue, se multiplient les schismes et les divisions, comme en témoigne l'histoire de l'Église russe contemporaine, depuis qu'elle est livrée à elle-même. Joseph de Maistre a écrit quelque part : « Si l'empereur de Russie retirait tout à coup la puissante main qu'il tient étendue sur la religion ; s'il excluait son ministre du siège qu'il occupe dans le synode ; s'il permettait à ses prêtres de tous les ordres de prêcher, d'écrire, de dogmatiser et de disputer comme ils l'entendraient, en un clin d'œil il verrait sa religion s'en aller en fumée... En peu d'années, le symbole serait mis en thèses et bientôt en chansons¹ ».

Cette prophétie est en train de se réaliser sous nos yeux. Ne compte-t-on pas, à l'heure actuelle, une douzaine de hiérarchies russes différentes, dont plusieurs s'anathématisent entre elles ? Et pour ce qui est du dogme, les audaces de l'École théologique russe de Paris ont déjà soulevé de violentes protestations dans plusieurs Autocéphalies et provoqué des anathèmes. On a accusé

le professeur Serge Boulgakov de renouveler les étrangetés du vieux gnostique Valentin, et le métropolite de Kiev, Antoine Khrapovitskii, chef d'une des Églises des Russes émigrés, établi à Carlovitz, a dû retirer de la circulation un nouveau catéchisme qu'il publia en 1924 et qui s'écartait par trop, sur certains points, du catéchisme de Philarète. Le même phénomène de conflits et de divisions perpétuelles se reproduit partout où l'État n'intervient pas en souverain pour imposer sa volonté, comme on le voit pour le patriarcat d'Antioche, depuis qu'il se trouve sous le mandat français de Syrie ; pour l'Église de Chypre, depuis qu'elle est sous la domination anglaise, et surtout pour l'archevêché grec d'Amérique, où règne la pleine liberté. Aussi peut-on dire que ce qu'il peut arriver de pire à ces Églises, qui n'ont aucune promesse surnaturelle de durée, c'est de perdre la protection de l'État et d'être séparées de lui.

II. Les variétés du césaropapisme oriental depuis le schisme.

Le césaropapisme actuel, dont nous venons d'indiquer les principales manifestations, n'est que la continuation atténuée du césaropapisme byzantin d'autrefois. Ce que fut ce césaropapisme avant la consommation du schisme et à quels lamentables résultats il aboutit, nous l'avons dit brièvement dans la première partie, en parlant des causes du schisme. Quand furent définitivement rompus les liens qui rattachaient l'Église byzantine au centre de la catholicité, la souveraineté des empereurs en matière ecclésiastique ne connut plus de limites. Sans doute les souverains de Byzance ne réalisèrent pas toujours leurs desseins dans ce domaine. Nous en avons la preuve dans ce que nous avons dit sur les essais d'union avec Rome, du XII^e siècle au concile de Florence. Leur volonté se heurta parfois à la résistance passive des prélats, des moines et du peuple. Mais toutes les fois qu'ils le voulurent bien, ils brisèrent cette résistance par la force et passèrent outre. Nombreux furent les patriarches et les évêques qu'ils déposèrent ou firent déposer par des synodes à leur dévotion. Ils furent vraiment les chefs visibles de leur Église, tout comme le pape est le chef visible de l'Église catholique. Ils manifestèrent de bien des façons leur autorité souveraine.

1° Ils légiférèrent sur l'Église, même en matière purement spirituelle, par dessus et quelquefois contre les canons, comme en témoignent leurs nombreuses *novelles*. Tout comme les papes, ils publièrent des constitutions, des bulles, sur les affaires ecclésiastiques. Le synode permanent de Constantinople, présidé par le patriarche, leur créature, était habituellement l'intermédiaire dont ils se servaient pour exercer leur pouvoir papal, un peu comme les Congrégations romaines sont les aides subordonnées

1. Sur l'état du christianisme en Europe, § 3 et 4.

du pape dans le gouvernement de l'Église catholique. Les décrets de ce synode étaient, dans ce cas, approuvés et confirmés par eux. Veut-on quelques détails sur la matière de cette législation impériale ? Le basileus institue de nouvelles fêtes liturgiques. Il impose ses décrets sous peine d'anathème, accorde des dispenses matrimoniales en degrés défendus par les canons, se réserve la juridiction immédiate sur les monastères de l'Athos, promulgue des ordonnances sur la communion eucharistique, revise et parfois annule les *epitimies* ou pénitences sacramentelles imposées par des prêtres ou des prélats pour certains délits. Il se considère comme le gardien de l'orthodoxie et sévit *motu proprio* contre les hérétiques.

2° Ce qu'ils firent durant les neuf premiers siècles, les basileis le continuèrent dans la suite. Ils convoquèrent les synodes et souvent les présidèrent en personne, promulguèrent leurs décrets. Même après la fête de l'Orthodoxie, célébrée en 843, ils se mêlèrent encore d'édicter des décrets dogmatiques sur le ton *ex cathedra* et par la crainte ou la violence forcèrent les prélats à embrasser leurs opinions sur certaines questions en théologie. Alexis Comnène, Manuel Comnène, Jean Cantacuzène se montrèrent, sur ce chapitre, les dignes émules de Constance II et de Justinien I. Au concile de Florence, les Latins purent constater que le basileus était le vrai pape des Grecs pour ce qui regarde les questions dogmatiques. Ce fut lui le véritable régulateur des délibérations et des discussions dans le concile des Grecs. A Ferrare comme à Florence, patriarche et métropolitains reçoivent les instructions et mot d'ordre de Jean VII Paléologue. Ils ont défense de soulever certaines questions, de répondre aux Latins sur certains sujets épineux. Interrogés en privé sur ces points, ou ils ne répondent pas, se retranchant derrière la volonté impériale, ou ils donnent leur sentiment particulier sous toute réserve, déclarant qu'ils ne peuvent rien décider sans la permission et la présence de l'empereur. Nous ne connaissons pas de témoignage plus fort pour démontrer le rôle papal assumé par le basileus que la lecture des actes du concile unioniste.

3° Les empereurs cherchèrent toujours à avoir un patriarche docile à leurs volontés. Aussi veillaient-ils avec soin à l'élection de ce dignitaire, qu'ils choisissaient eux-mêmes parmi les trois noms qu'on leur proposait. Quand, trompés dans leurs conjectures, ils le trouvaient récalcitrant, ils n'hésitaient pas à s'en débarrasser par des procédés revêtant plus ou moins les formes canoniques. Les dépositions de patriarches ne furent pas rares aux XIII^e et XIV^e siècles. Les empereurs se mêlaient aussi de l'élection des évêques et les déposaient à l'occasion. Les canonistes leur reconnaissaient les droits papaux de créer, de supprimer les sièges épiscopaux, de les élever au rang des métropoles, de fixer les limites de leur territoire, d'accorder aux évêques la permission de porter

l'ornement liturgique appelé *sakkos*, un peu comme le pape envoie le *pallium* aux archevêques.

4° Le droit souverain d'inspection sur toute l'Église byzantine leur revenait ; d'où le titre d'*épistémonarques de l'Église* (*ἐπιστημοναρχαὶ τῆς Ἐκκλησίας*) que leur décerne le canoniste du XIII^e siècle, Démétrius Chomatenus.

5° Sans avoir le pouvoir d'ordre, ils faisaient figure de grands-prêtres dans une certaine mesure, et on leur donne parfois le titre de grand-prêtre (*ἀρχιερεὺς*). Tous les privilèges liturgiques qu'on pouvait concéder à un laïque privé du sacerdoce leur furent accordés. Le concile *in Trullo*, par son 69^e canon, leur avait ouvert la porte du sanctuaire. On leur octroya la faculté pontificale de bénir le peuple avec le cierge à trois branches (*τρικήριον*), celle de manier l'encensoir, celle de faire des homélies aux fidèles, à volonté. Dans les processions solennelles, ils s'avançaient revêtus des ornements pontificaux ; mais pour la célébration de la sainte liturgie, dans le long défilé des ministres sacrés, ils n'obtenaient que le rang de *dépoutatos*, le 33^e de la série sur un total de 75 dignitaires¹.

Toutes les fonctions, tous les privilèges que nous venons d'énumérer, et en particulier les privilèges liturgiques, ne pouvaient convenir aux souverains infidèles qui régnaient sur les bords du Bosphore à partir de 1453. Cependant, chose à peine croyable, les sultans musulmans héritèrent dans une certaine mesure de la juridiction papale dévolue aux empereurs chrétiens sur l'Église. Ils se réservèrent en particulier le droit d'approuver et de confirmer le patriarche œcuménique, d'autant plus que celui-ci était investi d'un vrai pouvoir politique sur la nation grecque. Certains historiens ont raconté que Mahomet II, après avoir fait élire par un synode le moine Gennade Scholarios comme patriarche de Constantinople, sur la fin de l'année 1454, observa pour son introduction le rite en usage sous les basileis chrétiens. En conséquence, il aurait remis au nouvel élu l'*omophorion* et la crosse en prononçant la formule : « La sainte Trinité, qui m'a donné l'empire, te confère le patriarcat de la Nouvelle Rome. » Il n'est pas sûr cependant que le sultan ait employé exactement ces termes. D'après d'autres auteurs, il se serait contenté de la déclaration suivante : « Sois patriarche, et que le ciel te protège. Tu peux toujours compter sur ma faveur et tu jouiras de tous les droits de tes prédécesseurs². » Ce qui ne fait pas de doute, ce sont les interventions multiples du gouvernement turc dans les affaires de l'Église chrétienne au cours des siècles, interventions dues non à un dispositif légal fixé à l'avance, mais aux intrigues des prélats ou des laïcs

1. Cf. N. Souvorov, *Manuel de droit ecclésiastique*, 4^e éd., Pétersbourg, 1912, p. 75-78.

2. Cf. Souvorov, *op. cit.*, p. 78.

influent. Ces intrigues sans cesse renouvelées eurent pour effet d'introduire la simonie comme un usage courant dans les élections patriarcales ou épiscopales et de rendre la charge patriarcale particulièrement instable. De là les perpétuelles dépositions et démissions forcées des titulaires de la Grande Église, les Turcs ayant pris l'habitude de reconnaître pour patriarche celui qui leur offrait la plus forte somme pour son élection. Pour barrer la route aux intrigants, le sultan Moustapha III fut même obligé de décréter, en 1769, que tout nouveau patriarche payerait désormais à ses frais, et non sur la caisse patriarcale, les dépenses de son élection, qui s'élevaient alors à 120.000 fr. or¹. Le gouvernement turc a été également amené, en maintes circonstances, à jouer le rôle de tribunal de suprême instance pour mettre fin à des conflits d'ordre ecclésiastique, pour imposer des réformes dans l'organisation du patriarcat œcuménique et des autres Autocéphalies, et cela souvent à la demande même des intéressés. Dans leur Encyclique de 1848, adressée à tous les chrétiens orthodoxes, dont nous avons déjà parlé, les quatre patriarches d'Orient ne faisaient pas difficulté de la reconnaître : « Dans les cas extraordinaires et difficiles, écrivaient-ils, les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem écrivent au patriarche de Constantinople, parce que cette ville est le siège de l'empire et à cause de la préséance de ce siège dans les conciles : *et si le concours fraternel remédie au conflit, la chose en reste là ; sinon, on en réfère au gouvernement suivant l'usage établi*². » Par le fait de cet usage, on voit que le sultan infidèle était investi du privilège papal de recevoir les appels des Églises en suprême instance.

1. Le césaropapisme russe.

L'Église russe, durant les premiers siècles de son existence, échappa aux excès du césaropapisme byzantin. Jusqu'à l'invasion des Mongols, la Russie était divisée en une multitude de petites principautés et aucun des kniazes n'avait assez d'autorité pour jouer le rôle d'un vrai basileus. Sous la domination mongole, l'Église continua à jouir d'une autonomie relative. Les Tatars, qui avaient embrassé l'islamisme vers 1272, se montrèrent fort tolérants pour les chrétiens et défendirent même parfois les prélats russes contre les abus de pouvoir des kniazes indigènes. Mais après que les grands kniazes de Moscou eurent secoué le joug des Infidèles, après qu'ils eurent affranchi l'Église russe de la tutelle du patriarcat œcuménique et qu'ils eurent « rassemblé la plus

1. Voir, sur ces abus, les détails fournis par le Père S. Vailhé dans l'article : CONSTANTINOPLE (ÉGLISE DE), *Dictionnaire de théologie catholique*, t. III, col. 1420-1438, 1473-1482.

2. MANSI-PETIT, *op. cit.*, t. XL, col. 402.

grande partie des terres russes », ils ne tardèrent pas à se considérer comme les héritiers des basileis byzantins et à marcher sur leurs traces dans leur attitude à l'égard de l'Église. De celle-ci ils ne furent pas seulement les protecteurs attitrés, mais aussi les vrais chefs, les papes véritables. On les vit procéder à la création de nouveaux diocèses, à la transformation des anciens, à la nomination des métropolitains. Le grand kniaze Vassili Vassiliévitch avait coutume de dire : « Celui qui aura notre faveur sera le métropolitain de toute la Russie. » A partir d'Ivan III (1462-1505), l'investiture du métropolitain se fit par la tradition du bâton pastoral, et après qu'Ivan IV le Terrible (1533-1584) eut pris le titre de tsar, rien, dans la vie de l'Église, n'échappa à son ingérence et à son contrôle souverain : rites liturgiques, canonisation des saints, institution de fêtes nouvelles, discipline canonique, réforme des monastères, procédure ecclésiastique, etc. Le tsar convoquait le synode des évêques russes, en désignait les membres, déterminait la matière des délibérations, présidait les sessions, approuvait ou rejetait les décrets, les promulguait en son nom, veillait même à la rédaction définitive des actes. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, ce ne furent point les évêques russes qui eurent l'initiative de la création du patriarcat de Moscou ; ce fut le tsar, comme il ressort de tous les documents historiques¹. Contre cette immixtion anticanonique le haut clergé essaya parfois de protester timidement ; mais il dut se plier aux volontés du souverain et finit par s'habituer à ce régime et à le trouver normal jusqu'au jour où le patriarche Nikon tenta de rendre son indépendance à l'Église. Il ne réussit malheureusement pas et sa tentative n'eut d'autre résultat que d'inspirer à Pierre le Grand la suppression du patriarcat et une nouvelle organisation ecclésiastique, qui soumettait l'Église russe à un césaropapisme draconien, pire que le césaropapisme byzantin.

Cette nouvelle organisation est détaillée dans le fameux *Règlement ecclésiastique*, œuvre de Théophane Procopovitch, tout acquis aux idées césaropapistes du tsar. Pour ce théologien, l'autorité du tsar ou du pouvoir civil est souveraine dans tous les domaines et n'a aucun supérieur sur la terre. Si l'empereur pèche, il est justiciable de Dieu seul. Il est au-dessus de toutes les lois humaines et de tous les canons ecclésiastiques. On peut l'appeler *souverain pontife* et *l'évêque des évêques* de son pays, en tant qu'il détient le pouvoir suprême de juridiction sur l'Église et tout ce qui la touche. Telle est la doctrine qui est à la base du *Règlement ecclésiastique* et qui en a inspiré les dispositions. Elle ne laisse rien subsister

1. Cf. A. PAVLOV, *Cours de droit ecclésiastique* (en russe), Serghiev Possad, 1902, p. 168 ; N. Th. KAPTÈREV, *Le patriarche Nikon et le tsar Alexis Mikhaïlovitch*, t. II, c. II, p. 50-121. A. Ia. ЧПРКОВ, *L'Église et l'État dans l'empire moscovite. Le règne de Théodor Ivanovitch : La constitution du patriarcat en Russie*, Odessa, 1912, p. XI-XII.

de l'indépendance de l'Église et la soumet totalement à l'État.

Aux termes de ce Règlement, le patriarcat est supprimé et remplacé par un *Collège ecclésiastique* ou *Synode*, qu'on qualifie de *dirigeant*, sans doute parce qu'il est en tout *dirigé* et étroitement contrôlé par le tsar, qui ne lui laisse aucune initiative et en fait son instrument dans l'administration de l'Église. C'est un des organes du pouvoir souverain, au même titre que les autres ministères qui se partagent l'administration des affaires séculières. Le recueil officiel des lois russes le dit positivement : « Pour gouverner l'Église, la puissance autocratique s'exerce par le très saint synode dirigeant instituée par elle¹ ». Un autre article du même recueil est ainsi conçu : « L'initiative des lois procède ou d'un dessein spécial et immédiat de Sa Majesté souveraine, ou du cours ordinaire des choses, lorsque les délibérations du Sénat, du Saint-Synode ou des autres ministères en démontrent la nécessité, qu'il s'agisse d'expliquer et de compléter une loi existante, ou d'élaborer un nouvel article. Dans ce cas, les diverses autorités subalternes soumettent leurs projets au jugement suprême de Sa Majesté suivant le protocole établi². » C'est dire que toutes les décisions du Saint-Synode dirigeant portent l'estampille impériale. Ce sont des *oukazés impériaux*, au même titre que les décrets sortis des autres ministères. C'est par *oukaze* que les saints sont canonisés, que sont données les dispenses concernant les jeûnes, les causes matrimoniales, etc. ; que sont délivrées aux évêques les permissions de s'absenter de leurs diocèses et de voyager. Si le pouvoir autocratique ne se mêle pas directement des procès ecclésiastiques ordinaires, il reste toujours le tribunal de suprême instance auquel peuvent être déférées toutes les causes ecclésiastiques, et la source suprême du droit dans les cas exceptionnels. Bref, dit le canoniste Souvorov, le pouvoir de l'empereur sur l'Église russe s'étend à tout ce qui, dans le droit canon de l'Église catholique, est du ressort du pouvoir de juridiction. Ajoutons que le Synode étant un ministère du tsar comme un autre, n'a pas le droit d'entretenir des relations par lettres ou autrement avec qui que ce soit, individu ou collectivité, soit en Russie soit au dehors, sans y être dûment autorisé. Les relations avec les autres Églises autocéphales ne sont pas exceptées de cette règle. Aussi, avant l'avènement du bolchevisme, l'Église russe ne pouvait communiquer avec les autres Églises que par l'intermédiaire du ministère des affaires étrangères et de ses représentants à l'étranger.

Inutile de souligner ce qu'a d'anticanonique en elle-même une pareille conception des relations de l'Église et de l'État. Cette opposition aux droits de l'Église et aux anciens canons se révèle encore dans plusieurs détails de l'institution, de la composition

et du fonctionnement du Synode dirigeant. Tout d'abord, l'Église russe prise dans son ensemble ne fut pour rien dans l'élaboration du fameux Règlement. On ne la consulta pas ; et quand il s'agit d'obtenir la signature des évêques et des archimandrites, on ne les réunit point en synode ; on ne leur permit point de délibérer en commun ; mais on les appela un à un, non sans user de contrainte au moins morale pour les faire souscrire. Si l'un d'entre eux, en effet, s'avisait de refuser sa signature, il devait donner par écrit les motifs de son refus ; et s'il ne voulait point se plier à cette exigence, on devait aussitôt en avertir le Sénat par courrier spécial et retenir le récalcitrant à Moscou en attendant la réponse du tsar¹. Par ailleurs, le clergé russe ne fut pas appelé à sanctionner les trois appendices au *Règlement ecclésiastique*, publiés dans le courant de l'année 1722 et aggravant dans une forte mesure la servitude de l'Église. Ces appendices traitent respectivement des mœurs du clergé, des moines et des fonctions du haut procureur du Synode.

Anticanonique dans son origine, le Synode le fut aussi dans sa composition première. Il comprenait, en effet, cinq évêques, quatre archimandrites, deux higoumènes, un moine prêtre ; deux archiprêtres et deux autres clercs. Les évêques, à qui il appartient de gouverner l'Église de Dieu, se trouvaient ainsi être une minorité. Après Pierre le Grand, le nombre et la qualité des membres de ce synode ont, du reste, varié bien des fois. En 1763, Catherine II fixa le nombre à six : trois métropolitains, deux archimandrites, un archiprêtre. À partir de 1819, il y a toujours eu un minimum de sept membres, c'est-à-dire quatre évêques et trois archimandrites ou archiprêtres, parmi lesquels l'aumônier du tsar et le grand aumônier de l'armée et de la marine. Sous le règne d'Alexandre III, le Synode fut, par exception, composé uniquement d'évêques. Inutile de dire que tous les membres sans exception furent toujours nommés directement par l'empereur sans aucune participation du clergé russe. Avant d'entrer en charge, chacun d'eux devait lire une formule de serment où se trouvait le passage suivant : « Je soussigné, promets et jure par le Dieu tout puissant et sur ses saints Évangiles, que je me tiens pour obligé, et que selon mon devoir je veux m'efforcer par tous les moyens de rechercher constamment dans les conseils, jugements et toutes les affaires de cette assemblée ecclésiastique dirigeante, ce qui est réellement juste, et d'agir en tout conformément aux prescriptions déjà contenues dans le Règlement ecclésiastique et aux autres qui seront établies dans la suite par l'accord de ce gouvernement ecclésiastique et le consentement de Sa Majesté Tsarienne... Je jure aussi de protéger et de défendre de toute mon intelligence, de

1. *Les lois fondamentales impériales*, t. I, § 45 et 49.

2. *Manuel de Droit ecclésiastique*, 4^e éd., p. 216, 298.

1. Cf. J. Bois, *Le Règlement ecclésiastique de Pierre le Grand*, dans les *Échos d'Orient*, t. VII (1904), p. 153-154.

toutes mes forces et de tout mon pouvoir tous les droits appartenant à la souveraineté absolue, à l'autorité et au pouvoir de Sa Majesté Tsarienne, ainsi que les prérogatives ou privilèges qui lui ont été décernés ou seront décernés par la suite et de ne point épargner pour cela, si le cas l'exigeait, ma propre vie ; en outre, de faire tous mes efforts pour favoriser en toute circonstance tout ce qui pourra regarder le fidèle service et l'avantage de sa Majesté Tsarienne ; et non seulement de découvrir en temps utile et dès que j'en aurai connaissance tout ce qui pourrait causer détriment, perte ou préjudice aux intérêts de Sa Majesté, mais aussi de m'efforcer par tous les moyens de le détourner ou de l'empêcher ; de garder le silence le plus absolu sur toute affaire secrète et sur toute chose concernant le service et l'intérêt de Sa Majesté ou de l'Église, sur laquelle le secret m'aura été imposé, n'en parlant à personne en dehors de ceux qui doivent en connaître ou auxquels on m'aura ordonné de la communiquer. *Je confesse en outre, avec serment, que le juge suprême de ce collège ecclésiastique est le Monarque lui-même de toutes les Russies, notre très gracieux souverain...* »

Ce titre de *juge suprême du synode* fut supprimé en 1901, mais rien ne fut changé dans la réalité, car on ne supprima pas « l'œil du tsar », c'est-à-dire le fonctionnaire laïque — ce fut la plupart du temps un militaire — qu'on nommait l'*ober-procureur* du synode et qui était le véritable président au nom de l'empereur. Il assistait à toutes les séances, proposait et déterminait la matière des délibérations, quand il ne présentait pas, déjà toutes préparées et rédigées par la chancellerie synodale qui travaillait sous sa surveillance, les décisions que les membres du Synode n'avaient plus qu'à signer. Ce cas, paraît-il, n'était pas rare, comme l'atteste un ancien membre du synode, l'évêque Nicodim Ivanovitch dans un *Mémoire* écrit en 1874 et publié en 1905 dans le *Bogoslovskii Viestnik*, organe de l'Académie ecclésiastique de Moscou (t. III, p. 7). Le même *ober-procureur* faisait office de surveillant et de moniteur des membres du Synode et assurait l'exécution des décrets.

Voilà l'institution que le patriarche œcuménique Jérémie III et ses collègues les patriarches d'Orient approuvèrent en 1723 et à laquelle ils reconnurent les mêmes droits qu'à l'ancien patriarcat moscovite supprimé. Cette approbation, Pierre le Grand l'avait sollicitée par une lettre, qu'apportèrent aux destinataires des ambassadeurs laïcs et dans laquelle Jérémie était traité de *premier pasteur de l'Église catholique orthodoxe et de père spirituel du tsar*¹. La ratification fut donnée à la légère : les patriarches n'avaient qu'une idée assez confuse du changement

1. « τὸν πρῶτον αὐτῆς τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας ποιμένα καὶ κατὰ πνεῦμα ἡμῶν πατέρα. MANSI-PÉTTIT, *op. cit.*, t. XXXVII, col. 99-102.

radical apporté par le tsar dans le gouvernement de l'Église russe. On ne leur avait pas transmis, en effet, le texte du *Règlement ecclésiastique*, ni la formulé du serment des membres du Synode, ni les trois appendices signalés plus haut. Cette ignorance excuse en partie leur conduite. Elle ne la justifie pas ; encore moins suffit-elle à rendre canonique ce qui est de soi essentiellement anticanonique. Comme l'a fait remarquer l'évêque Nicodim Ivanovitch, leur approbation est frappée de nullité : 1° Parce qu'ils n'ont entendu à ce sujet aucun des évêques russes ; 2° Parce qu'en l'absence des intéressés et sur la seule présentation d'un séculier, celui-ci fût-il empereur, ils n'avaient pas le droit de confirmer les décisions relatives à la réforme des tribunaux et du gouvernement de l'Église de tout un empire qui leur était étranger et inconnu, d'une Église qui comprend les deux tiers de toute la population orthodoxe de la terre¹. L'Église russe, en effet, étant autocéphale, l'intervention des patriarches, pour être valide, aurait dû être sollicitée par cette Église elle-même et non par l'autocrate qui venait de la réduire en servitude.

2. Le régime de quelques autres autocéphalies.

Comparé au césaropapisme byzantin et au césaropapisme de Pierre le Grand, le régime des relations entre l'Église et l'État dans les Autocéphalies plus récentes et spécialement dans les trois Églises les plus importantes : Église hellénique, Église serbe, Église roumaine, dénote une certaine atténuation de l'asservissement de l'Église. Mais l'État conserve toujours la juridiction souveraine au for externe et pour ce qui regarde l'administration des biens ecclésiastiques.

La constitution dont fut dotée l'Église hellénique au début de son existence, en 1833, et qui subit de légères retouches en 1852, rappelait par plusieurs de ses dispositions le Règlement ecclésiastique de Pierre le Grand. L'article 1^{er} déclarait le roi de Grèce *chef de l'Église du royaume sous le rapport administratif*², et dans l'article II la suprême autorité ecclésiastique, à savoir le *Saint-Synode de l'Église de Grèce*, lui était expressément *subordonnée*³. On supprima, il est vrai, ces deux passages dans le statut révisé de 1852, mais cela ne diminua en rien la souveraineté de l'État sur l'Église, qui se traduisait par des dispositions dans le genre de celle-ci : nomination de tous les évêques par le roi sur les trois noms présentés par le synode ; aucun évêque ne peut être transféré ou déposé sans le placet royal ; c'est le roi qui choisit les

1. *Bogoslovskii Viestnik*, *loc. cit.*, p. 4.

2. κατὰ τὸ διοικητικὸν μέρος ἔχουσα ἀρχηγὸν τὸν βασιλεῦς τῆς Ἑλλάδος. MANSI-PÉTTIT, t. XL, col. 203-204.

3. Le texte porte : ὑπὸ τὴν τοῦ βασιλέως κυριαρχίαν.

membres du Conseil épiscopal, composé du protosynelle, de l'archidiacre, d'un archiprêtre et d'un économiste ou skévophylax ; lui aussi qui choisit les membres du synode, de 1833 à 1852. A partir de cette dernière date, on établit un roulement en vertu duquel chacun des évêques vient siéger à son tour au synode, mais le roi se réserve encore le choix du secrétaire, tandis que la désignation du scribe est laissée au ministre des Cultes ; la juridiction du synode ne s'étend que sur les affaires *intérieures* de l'Église (*τὰ ἐσωτερικὰ καθήκοντα*), non sur les *extérieures*, parmi lesquelles on range ce qui regarde les séminaires, les cérémonies ecclésiastiques extraordinaires. Même pour les affaires purement intérieures, le synode n'agit qu'avec la coopération et l'approbation du gouvernement, car pour la validité des actes est requise la présence, ou tout au moins la signature d'un procureur du roi, dont le rôle est analogue à celui de l'*ober-procurator* russe. Ce procureur est un laïc nommé directement par le roi ; il a pour mission d'observer et d'examiner tout ce qui se fait au synode : *N'appartient-il pas à la souveraine autorité du roi de se rendre compte de tout ce qui se passe à l'intérieur du royaume* ? Si un membre du synode est infidèle à ses devoirs ecclésiastiques, c'est le roi qui convoque le tribunal d'évêques qui doit le juger. Le synode peut recevoir des appels de tout le royaume ; mais ses sentences pénales, si elles dépassent la durée de quinze jours, doivent être approuvées par le gouvernement pour être valides. Un clerc déposé par le synode peut toujours en appeler au roi, qui peut prescrire une révision de la cause. Défense est faite d'excommunier un laïque sans l'approbation préalable du gouvernement. Contre tout abus de pouvoir de l'autorité ecclésiastique il y a toujours possibilité de recours à la protection de l'État. Le synode ne peut communiquer avec aucune autorité étrangère soit laïque, soit ecclésiastique, que par l'intermédiaire du ministre des cultes. Dans les offices liturgiques, le nom du roi et celui des princes sont mentionnés avant le Synode. C'est au gouvernement à déterminer les circonscriptions diocésaines. C'est à lui qu'appartient la suprême administration des biens ecclésiastiques. Tels sont les principaux articles de la charte qui a régi l'Église hellénique de 1852 à 1923. Comme nous l'avons dit plus haut², en 1923 et de nouveau en 1931, cette charte a été révisée dans le sens d'une plus grande liberté laissée à l'Église ; mais le contrôle de l'État reste encore universel.

Les statuts récents du patriarcat serbe, promulgués le 16 novembre 1931 et revisant le statut provisoire de 1920, laissent subsister, sous l'apparence d'une plus grande liberté laissée à l'Église,

1. ἐπειδὴ εἰς τὴν ὑπερτάτην βασιλικὴν ἐξουσίαν... ἀνήκει καὶ ἡ ἐποπτεία ἐφ' ὧν τῶν ἐντὸς τοῦ βασιλείου γινόμενων. MANSI-PETIT. *loc. cit.*, col. 483.

2. Voir p. 295.

la juridiction papale de l'État sur toute l'activité ecclésiastique. La part des laïques dans l'administration de l'Église est sans doute diminuée, mais le contrôle du gouvernement demeure plénier. C'est ainsi que toutes les décisions des deux assemblées épiscopales qui gouvernent l'Église, à savoir l'assemblée plénière de l'épiscopat et le synode permanent, doivent être approuvées par le Conseil des ministres. Un conseil patriarcal, présidé par le patriarche et chargé de l'administration des biens ecclésiastiques comprend, outre des clercs, douze membres laïcs choisis par le roi. Ce Conseil constitue l'autorité suprême dans le gouvernement extérieur de l'Église. C'est le roi qui choisit le patriarche parmi les trois noms que lui désigne une assemblée électorale d'une cinquantaine de membres où les ecclésiastiques ont la majorité.

Quant au statut organique du patriarcat roumain, nous avons dit plus haut¹, combien il est compliqué, comment l'élément laïque domine dans les multiples organismes créés à côté des deux synodes de composition purement ecclésiastique ; comment tout est soumis à la surveillance et au contrôle du ministre des Cultes. Élu par une assemblée où dominent les laïques, le patriarche est confirmé par le roi et reçoit de lui l'investiture de sa charge. Les évêques sont élus et confirmés de la même manière. C'est par une loi de l'État que sont créés les diocèses et fixés leurs limites territoriales.

Disons, en terminant ce paragraphe, que plusieurs Églises auto-céphales, parmi les moins importantes, échappent, à l'heure actuelle, à l'ingérence de l'État dans leurs affaires. Ce sont : le patriarcat oecuménique, le patriarcat d'Antioche, les Églises russes de l'émigration, les Églises orthodoxes d'Amérique. Il est trop tôt encore pour dire quels seront les résultats de ce régime de liberté. Certains indices feraient croire qu'il serait générateur de sectes, de schismes et de divisions intestines.

III. Doctrine des théologiens gréco-russes sur les relations de l'Église et de l'État.

Nous venons de voir les faits. Il est incontestable que l'ancienne Église byzantine et la plupart des Églises autocéphales qui se sont successivement détachées d'elles, ont connu et connaissent encore l'ingérence de l'État dans leurs affaires à un degré tel que leur liberté d'action n'existe plus non seulement dans la sphère des questions que les canonistes qualifient de mixtes, mais aussi pour celles qui sont essentiellement d'ordre spirituel et religieux. D'un mot, elles ont perdu leur indépendance, et chez elles a prévalu

1. Voir p. 292-294.

le césaropapisme, c'est-à-dire l'usurpation par César, par l'État, du pouvoir suprême de juridiction qu'exerce l'évêque de Rome dans l'Église catholique. Quelle a été, au cours des siècles, l'attitude de l'Église gréco-russe et celle de ses théologiens vis-à-vis de cette usurpation ? On devine que cette attitude n'a pas été uniforme. Tout comme l'Occident, l'Orient a connu des prélats et des théologiens césaropapistes. Tout comme lui, mais en plus petit nombre, il a eu aussi ses défenseurs de la liberté de l'Église, ses théologiens qui ont proclamé le droit, alors que les faits le contredisaient si violemment.

Bien avant le schisme définitif, Byzance avait eu ses adulateurs de l'autocratie impériale. Un contemporain de Justinien, le diacre Agapet de Sainte-Sophie, lui avait adressé ses *Chapitres admonitoires*, où le basileus est exalté au-dessus de toute autorité civile et ecclésiastique. Par la puissance qui s'attache à sa dignité, le basileus, écrit Agapet, est semblable au Dieu souverain ; il n'a point de supérieur sur terre. Dieu n'a besoin de personne ; le basileus a besoin de Dieu seul¹. Nous voilà bien loin de la doctrine exprimée dans la Bulle *Unam sanctam*. Sans aller jusqu'à canoniser cette conception, trop de patriarches de Constantinople et de prélats byzantins en admirent les conséquences pratiques. A l'exemple du patriarche Ménas, ils déclarèrent qu'il est convenable de ne rien faire dans la sainte Église sans l'assentiment et l'ordre du pieux basileus². Cette attitude les mena loin et on les vit s'incliner en masse devant la volonté impériale, même lorsqu'elle dictait ou patronnait l'hérésie. Il fallut que des moines de la trempe de Maxime le Confesseur, de Jean de Damas et de Théodore de Studé prissent la défense de la liberté de l'Église et proclamassent que Jésus-Christ a confié le gouvernement de son Église non à César mais aux apôtres et à leurs successeurs.

Cette voix fut parfois écoutée des empereurs eux-mêmes. Certains d'entre eux reconnurent, au moins en théorie, que l'Église est indépendante dans sa sphère, que les rois sont ses sujets dans le domaine religieux et qu'en cas de conflit, les lois civiles doivent céder aux canons. C'est ainsi qu'à la dernière session du VII^e concile œcuménique (870), Basile le Macédonien exposa une théorie tout à fait orthodoxe des relations de l'Église et de l'État, reconnaissant que les laïcs n'ont pas à se mêler des causes ecclésiastiques, à faire opposition au concile œcuménique, mais à obéir comme des brèbis aux patriarches et aux pontifes, qui ont reçu le pouvoir de lier et de délier³. Le même, dans le recueil législatif intitulé *Épanagoge*, compare l'union de l'Église et de l'État à l'union de la forme et de la matière, de l'âme et du corps. L'empire

1. *Capita admonitoria*, P. G., t. LXXXVI, col. 1172, 1184.

2. Voir plus haut, p. 8.

3. MANSI, *op. cit.*, t. XVI, col. 188, 407.

est comme un grand corps animé dont les principaux membres sont l'empereur et le patriarche, deux égaux, de l'entente desquels dépendent la paix et le bonheur des sujets. En vertu de cette compénétration mutuelle des deux pouvoirs, l'Église fait siennes les lois civiles et, à son tour, l'empereur donne force de lois aux saints canons¹. Il est entendu que les lois contraires aux canons sont sans effet². Tout cela est fort bien. Malheureusement, dans la pratique, les empereurs, et Basile le Macédonien tout le premier, ne se conformèrent guère à ces principes. Son fils, Léon le Sage, dans sa septième Nouvelle, pratique une brèche dans la thèse que les canons doivent avoir le pas sur les lois : si, mise en parallèle avec le canon, la loi paraît mieux s'adapter à la réalité, il faut donner la préférence à la loi, et c'est ce que lui, Léon, n'hésite pas à faire. Et voilà que s'évanouit la primauté de la loi ecclésiastique sur la loi civile, de l'Église sur l'État. Nous arrivons à la théorie de l'égalité des deux pouvoirs, qui ne se maintient déjà plus dans les limites de la parfaite orthodoxie. C'est cette théorie de l'égalité qu'exprime fort bien, encore au XII^e siècle, l'empereur Jean Comnène (1118-1143) dans une lettre au pape Honorius II sur l'union des Églises. La distinction des deux pouvoirs y est fort bien marquée. Ils sont représentés par les deux glaives dont Jésus dit, dans l'Évangile, qu'ils sont suffisants. Jean oublie seulement d'ajouter que l'un est subordonné à l'autre, *unus sub altero*³. Au demeurant, on aurait mauvaise grâce à exiger d'un basileus ces fines précisions théologiques, qui ont fait couler tant d'encre. Plût au ciel qu'à Byzance cette théorie de l'égalité eût été toujours enseignée et surtout loyalement appliquée !

Le diacre Agapet, en effet, trouva des disciples parmi les théologiens et les canonistes byzantins du Moyen Âge. Au témoignage de Balsamon, ils n'étaient pas rares ceux qui posaient en principe que l'empereur était au-dessus de toute loi ecclésiastique ou civile et qu'il pouvait organiser à son gré diocèses et métropoles, permettre à un évêque d'exercer les fonctions épiscopales dans un diocèse qui n'était pas le sien, malgré l'opposition de l'Ordinaire du lieu⁴. Balsamon lui-même se range à cette opinion et déclare, avec les légistes de son époque, que le pouvoir impérial peut tout se permettre⁵. D'après lui, l'empereur l'emporte sur le patriarche

1. *Epanagoge*, ed. C. E. Zachariæ von Lingenthal, *Jus græco-romanum*, Leipzig, 1852, p. 65 sq.

2. Cf. *Nomocanon des 14 titres*, tit. I, c. II, P. G., t. CIV, col. 456.

3. Cf. A. THEINER et MIKLOSICH, *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum*, Vienne, 1872, p. 4-6.

4. *In canonem XVI Carthag.*, P. G., t. CXXXVIII, col. 93 B.

5. *Ἡ βασιλικὴ ἐξουσία πάντα δύναται ποιεῖν.*

en ceci qu'il a charge à la fois des corps et des âmes, tandis que le patriarche a charge des âmes seulement¹.

Au XIII^e siècle, le canoniste Démétrius Chomatenus accorde aussi au basileus la suprême juridiction sur l'Église et les affaires ecclésiastiques. Il lui décerne le titre d'*épistémonarque de l'Église*, c'est-à-dire de docteur suprême, de chef de la foi et de la discipline de l'Église. L'empereur, dit-il, préside aux synodes et sanctionne leurs décrets. Il réunit en sa personne tous les privilèges du souverain pontificat, à l'exception du pouvoir d'ordre².

Macaire, métropolitaine d'Ancyre au début du XV^e siècle, renchérit encore sur Démétrius, dont il répète les expressions, et va jusqu'à dire que Jésus-Christ a remis son Église entre les mains du basileus³.

Pour ce qui regarde le concile œcuménique en particulier, Macaire attribue à l'empereur toutes les prérogatives que les théologiens catholiques reconnaissent au pape, qu'il s'agisse de la convocation, de la présidence, de la direction des débats, de la confirmation⁴.

Contre la doctrine césaropapique bien peu de théologiens byzantins osèrent prendre la défense de la liberté de l'Église. Le césaropapisme, en effet, était dans la pratique courante. Un contemporain de Macaire d'Ancyre, Siméon de Thessalonique, ne pouvant nier le fait, cherche du moins à sauvegarder le droit. Après s'être élevé contre les adulateurs du pouvoir impérial, après avoir blâmé les promotions et les translations d'évêques faites par le basileus et trouvé intolérable que l'évêque nouvellement ordonné aille humblement lui baiser la main, il déclare que, sans doute, l'empereur participe à l'élection et à la proclamation du patriarche, mais qu'il ne le fait point de sa propre autorité : c'est un privilège que l'Église lui a concédé, et il n'agit, en la circonstance, que comme son serviteur et son délégué⁵.

Dans la période moderne, c'est surtout dans l'Église qui a le plus durement souffert du césaropapisme, c'est-à-dire dans l'Église russe, que nous trouvons les partisans les plus nombreux et les plus résolus et les plus orthodoxes de l'indépendance de l'Église. Leur chef de file est le patriarche de Moscou, Nikon (1632-1666). Dès le début de son pontificat, il affirma son dessein de libérer

1. « τῶν μὲν αὐτοκρατορῶν ἡ ἀρωγὴ πρὸς φωτισμὸν καὶ σύστασιν ἐπεκτείνεται ψυχῆς τε καὶ σώματος, τὸ δὲ μεγαλεῖον τῶν πατριαρχῶν εἰς μόνην ψυχικὴν ἐστενοχώρηται λυστέλειαν. » *Meditata sine Responsa de patriarcharum privilegiis*, P. G., t. CXXXVIII, col. 1017 D.

2. « πλὴν μόνου τοῦ ἱερουργεῖν, τὰ λοιπὰ ἀρχιερατικὰ προνόμια σαφῶς εἰκονίζει ὁ βασιλεὺς. » *Responsa ad Constantinum Cabasilam*, dans Leunclavius, *Jus græco-romanum*, l. V, p. 317.

3. « καὶ ταύτην δὲ αὐτῷ τοῦ Χριστοῦ παραθεμένου. » *Κατὰ τῆς τῶν Λατίνων κακοδοξίας*, éd. de Dosithée dans le *Τομος καταλλαγῆς*. Iassy, 1692, p. 194-195.

4. *Ibid.*, p. 187-195.

5. *Ἐξυπηρομένου μόνου τοῦ βασιλεὺς, εὐσεβοῦς ὄντος. De sacris ordinationibus*, c. cxxvii-cxxxii, P. G., t. CLV, col. 432-433, 440.

l'Église du joug de César. Il n'accepta, en effet, la charge patriarcale qu'après avoir obtenu du tsar, des boiars, des évêques et de la masse des fidèles la promesse jurée qu'ils observeraient les dogmes et les préceptes évangéliques, les canons des apôtres et des Pères, les lois des pieux empereurs et qu'ils lui obéiraient en tout, à lui Nikon, comme à leur supérieur, pasteur et père. C'est qu'il avait sur les relations de l'Église et de l'État une doctrine bien arrêtée, voisine de celle qui est exprimée dans la Bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII. Pour lui, l'Église et l'État sont deux sociétés parfaites, indépendantes l'une de l'autre dans leur sphère respective ; mais, tandis que l'empereur n'a absolument aucun pouvoir sur les affaires ecclésiastiques, le patriarche peut avoir à s'immiscer dans les affaires séculières d'une manière indirecte, à cause de leur relation avec la religion et le salut des âmes. Absolument parlant, le sacerdoce l'emporte sur l'empire comme l'âme sur le corps, comme le soleil sur la lune. Les conséquences de cette doctrine, le patriarche moscovite voulut les faire passer dans le domaine des faits. C'est alors qu'il se heurta à l'opposition irréductible du tsar Alexis Mikhaïlovitch. Celui-ci, pour se débarrasser de ce rival importun, eut recours aux patriarches d'Orient et leur posa vingt-cinq questions sur le cas de Nikon. La réponse des Orientaux fut obscure et embarrassée. Ces prélats avaient à ménager le tsar, de qui ils recevaient de larges aumônes. Ils louvoyèrent, donnèrent tort à Nikon sur plusieurs points, sacrifièrent en particulier le pouvoir indirect de l'Église sur le temporel, qu'il réclamait fort justement, et favorisèrent assez ouvertement les desseins césaropapiques d'Alexis, en déclarant que le bon plaisir impérial est une loi, que personne, pas même un patriarche, n'a le droit de résister à un ordre de l'empereur¹.

L'épiscopat russe, tout acquis aux idées de Nikon, fut fort mécontent de la réponse des Orientaux. Loin de l'accepter comme parole d'Évangile, il la passa au crible de sa critique, au concile de Moscou de 1667. Dans les débats qui eurent lieu, l'équivoque qui enveloppait la doctrine des patriarches orientaux fut dissipée et l'on arriva à la conclusion ferme que l'Église et l'État sont deux sociétés parfaites, égales entre elles, indépendantes l'une de l'autre dans leur domaine propre. La thèse du pouvoir indirect de l'Église sur le temporel fut sacrifiée, mais c'était déjà une belle victoire des évêques russes d'avoir fait proclamer l'indépendance absolue de l'Église dans sa sphère. Au demeurant, certains théologiens russes continuèrent à professer la doctrine de Nikon dans son intégrité. Nous la trouvons en particulier dans le grand ouvrage d'Étienne Iavorskii contre les Protestants intitulé *Kamen viéry*,

1. M. GÉDÉON, *Κανονικαὶ διατάξεις*, t. I, Constantinople, 1888, p. 361-368. Edition meilleure de ces *Réponses canoniques* dans les *Πατριαρχικὰ ἐγγράφα* de Delicanis, t. III, p. 92 sq.

la *Pierre de la foi*. La supériorité de l'Église sur l'État est assez clairement insinuée là où Iavorskii déclare que le devoir des empereurs est d'assurer le bien temporel et corporel de leurs sujets, tandis que la puissance spirituelle vise à procurer le bonheur total de l'homme dans son corps comme dans son âme¹.

Mais la doctrine de Iavorskii sonnait mal aux oreilles de Pierre le Grand. Théophane Procopovitch lui faisait entendre un tout autre langage, dont nous avons donné plus haut l'idée maîtresse². Avec ce théologien nous revenons au diacre Agapet, à Démétrius Chomatenus et à Macaire d'Ançyre. L'épiscopat russe dut de nouveau se courber sous le joug. Pendant les deux siècles qu'a vécu le régime instauré par l'autocrate, l'Église russe a produit pas mal de prélats courtisans. On en a vu appliquer au tsar les paroles de Jésus à Pierre : *Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église*. Certains orateurs dépassèrent tellement les bornes dans les éloges adressés à l'empereur, qu'en 1817 Alexandre 1^{er}, par un oukaze, qui figure dans la collection des lois impériales, défendit d'attribuer à la majesté impériale des louanges qui ne conviennent qu'à Dieu. Il faut reconnaître pourtant que les thèses césaropapiques de Procopovitch ont trouvé en Russie peu de partisans et beaucoup de censeurs impitoyables, toutes les fois qu'une lueur de liberté est venue délier les langues et laisser libre cours à l'expression spontanée de la pensée. C'est ce que l'on vit en 1905, lorsque parut un édit de tolérance et que la censure ecclésiastique relâcha un peu de ses rigueurs. Le régime synodal établi par Pierre le Grand fut l'objet des critiques les plus acerbes dans les revues des Académies ecclésiastiques. On réclama la convocation d'un grand concile national et le rétablissement du patriarcat. Les projets de réforme affluèrent des quatre coins de l'empire. La Russie religieuse fit vraiment alors la confession publique de ses misères et de l'esclavage où l'avait réduite le césaropapisme des tsars. Malheureusement ce bel élan fut bientôt durement comprimé et l'on retomba sous la férule de l'*ober-procurator*. L'avènement du gouvernement provisoire de Kérénski (février-octobre 1917) donna d'abord au clergé russe l'espoir de l'affranchissement. Mais cet espoir fut bientôt déçu. Ce n'était pas un régime de vraie liberté que le gouvernement de Kérénski aurait réservé à l'Église, s'il s'était maintenu. On en a la preuve dans la composition et les débats du grand concile national de Moscou (1917-1918). Ce concile avait à peine commencé ses sessions que le bolchevisme triomphant déchaînait contre la malheureuse Église russe la plus perfide et la plus atroce des persécutions. Ce qu'il importe de remarquer, c'est qu'à la veille de cette persécution, l'ensemble des théologiens et des canonistes russes, loin d'être favorables au césaropapisme,

1. *Kamen Viéry*, 3^e éd., Moscou, 1749, p. 81.

2. P. 407.

ropapisme, réclamaient bien haut l'indépendance de l'Église dans sa sphère et critiquaient âprement le régime imposé par Pierre le Grand.

Plus fidèles que les Russes à l'ancien esprit byzantin, théologiens et canonistes grecs de la période moderne et contemporaine se sont montrés trop souvent favorables à la suprématie de l'État sur l'Église. Les quatre patriarches d'Orient ont été les premiers à donner l'exemple de cette attitude. Nous avons cité plus haut un passage suggestif de leur Encyclique de 1848¹. Avant cette date, en 1767, le patriarche œcuménique Samuel Khanzérid (1763-1768) avait loué le Sultan d'avoir supprimé les deux patriarchats d'Ochrida et d'Ipek et de les avoir replacés sous la juridiction de Constantinople, qualifiant le décret du souverain infidèle du nom de *novelle impériale*². Nous avons vu aussi les mêmes patriarches d'Orient faire le jeu du césaropapisme par leurs réponses sur le cas du patriarche Nikon et par leur approbation octroyée à la légère au *Règlement ecclésiastique* de Pierre le Grand. De même, dans son *Manuel de Droit canon* (Athènes, 1898, p. 21-23), le canoniste grec Méléce Sakellaropoulos ne trouve rien à redire, du point de vue doctrinal, au Statut organique de l'Église hellénique de 1833-1852, dont nous avons signalé ci-dessus quelques-uns des articles oppresseurs de la liberté de l'Église. Le même auteur déclare expressément que l'État a le droit d'intervenir dans les affaires ecclésiastiques, *lorsque l'Église n'observe pas les canons et a besoin de réforme*. Un autre canoniste grec, Eutaxias, nous apprend que l'Église orthodoxe n'a pas de doctrine arrêtée sur les relations de l'Église et de l'État et que la nature de ces relations varie suivant les États. Cette vue a au moins le mérite de cadrer avec les faits.

Mais d'autres auteurs prennent la défense de l'indépendance de l'Église et, poussés par des motifs apologétiques, s'efforcent de montrer que l'Église gréco-russe, depuis le schisme, a maintenu cette indépendance. Du césaropapisme byzantin ils trouvent une explication ingénieuse. D'après eux, les empereurs, quand ils se mêlaient des affaires religieuses, le faisaient en vertu d'une délégation de l'Église et comme ses mandataires. Ainsi parlent le Grec Apostolos Christodoulou³ et le Serbe Nicodim Milasch⁴. Ce dernier expose une théorie des relations des deux pouvoirs calquée sur la doctrine catholique et condamne expressément la thèse libérale.

A en croire Chrestos Androutsos, les sources de la Révélation ne contiendraient rien sur le sujet qui nous occupe. Il distingue trois systèmes de relations des deux pouvoirs : *la compénétration*

1. Voir p. 406.

2. MANSI-PÉTIIT, *op. cit.*, t. XXXVIII, col. 913-918.

3. *Manuel de Droit ecclésiastique*, Constantinople, 1896, p. 122-128.

4. *Le Droit ecclésiastique de l'Église orientale orthodoxe*, § 15 et § 222-225.

réciroque (συναλληλία), qu'il trouve réalisée, à Byzance ; la *suprématie de l'État sur l'Église (πολιτειοκρατία)*, pratiquée dans les États protestants ; la *suprématie de l'Église sur l'État (ιεροκρατία)*, enseignée par les Catholiques. La *synallélie* a toutes ses faveurs, et il préfère le régime de la séparation à la *politéiocratie*, qui a prévalu en Grèce¹.

Depuis sa constitution, l'Église roumaine a plusieurs fois protesté contre le régime césaropapiste par la voix de ses meilleurs théologiens et canonistes, parmi lesquels il faut citer Néophyte Scriban et André Schaguna ; mais elle n'a pas encore réussi à se libérer.

Somme toute, on peut affirmer que, sur le terrain de la doctrine, la grande majorité des canonistes et des théologiens dissidents est acquise à la thèse de la pleine indépendance de l'Église vis-à-vis de l'État et que cette indépendance est généralement désirée. Malheureusement le pouvoir civil retient jalousement la suprématie qu'il a usurpée.

CHAPITRE V

Le schisme byzantin et la mission apostolique de l'Église.

L'Église a reçu de Jésus-Christ l'ordre de prêcher l'Évangile à toutes les nations : « Allez par le monde entier et prêchez l'Évangile à toute créature, a dit le Sauveur à ses apôtres avant de les quitter (MARC, XVI, 15 ; MATTH., XXVIII, 18). Vous serez mes témoins à Jérusalem et dans toute la Judée et jusqu'aux extrémités de la terre (Act., I, 8). C'est un précepte rigoureux, auquel la véritable Église ne peut se dérober. Là où cette préoccupation apostolique n'existe pas, on peut dire que l'Esprit de Dieu n'habite pas. Sans doute, le prosélytisme, l'esprit missionnaire n'est pas, à lui seul, la marque distinctive de la véritable Église ; mais il fait nécessairement partie du tout qui doit se trouver dans la véritable Église. Si sa seule présence ne suffit pas à déceler l'œuvre du Christ, son absence dans une société religieuse prouve que celle-ci ne peut être identifiée avec l'Église fondée par Jésus-Christ.

Un coup d'œil rapide jeté sur l'histoire de l'ancienne Église byzantine montre que le souci de prêcher l'Évangile aux infidèles n'a jamais été très intense parmi son clergé. A l'intérieur de l'empire, les empereurs, préoccupés d'établir l'unité religieuse, cherchèrent à réduire le paganisme, le judaïsme et les différentes sectes par des moyens violents et n'aboutirent souvent qu'à faire des hypocrites, dont l'incorporation forcée à l'Église constitua pour celle-ci un véritable danger et un élément de décadence morale¹. Quant aux missions hors des frontières de l'empire, elles furent rares. On est étonné, par exemple, que du VII^e au IX^e siècle, l'Église byzantine ne se soit pas souciee de convertir les Bulgares, qui étaient à ses portes. Au VII^e siècle, c'est l'Église romaine, et non l'Église byzantine, qui s'occupe d'évangéliser les Croates et les Serbes. Il est vrai que cet apostolat lui revient, puisque ces barbares sont établis sur le territoire de l'Illyricum qui fait partie du patriarcat romain². Au IX^e siècle, ce sont les Byzantins qui commencent l'évangélisation des Bulgares, à laquelle coopèrent un instant les missionnaires latins. Les saints Cyrille et Méthode travaillent en Moravie avec l'approbation des papes Adrien II

1. Voir J. PARGOIRE, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 16-18, 170-174.

2. PARGOIRE, *op. cit.*, p. 177-179.

1. *Ἐκκλησία καὶ πολιτεία*, Athènes, 1920.

et Jean VIII, et continuent par leurs disciples la christianisation des Bulgares. Les essais de Photius de convertir les Russes n'aboutissent pas. Au x^e siècle, le rôle des Byzantins dans la conversion de la Russie demeure fort obscur. Comme nous l'avons montré plus haut, les Latins paraissent y avoir eu au moins autant de part qu'eux, malgré l'état déplorable de l'Église romaine à cette époque. Il n'est pas douteux qu'antérieurement à la conversion de saint Vladimir, des missionnaires occidentaux avaient pénétré en Russie et y avaient fait des prosélytes.

Le schisme une fois consommé, il ne faut point chercher à Byzance une initiative missionnaire quelconque. A partir du xi^e siècle, l'empire subit une décadence progressive et voit ses frontières se retrécir de plus en plus. L'Église byzantine compte beaucoup de moines ; mais ce sont tous des moines du type primitif, taillés sur le même patron, la plupart fort ignorants. On n'y trouve point de missionnaires. A plus forte raison n'en trouve-t-on pas dans les quatre patriarchats orientaux pendant tout le temps qu'a duré la domination turque.

Parmi les Églises autocéphales nées dans la période moderne, une seule, la plus importante de toutes, l'Église russe eût été à même de contribuer efficacement à la conversion de l'Asie infidèle. Elle ne l'a fait que dans une mesure insignifiante, parce que le souffle de l'Esprit de la Pentecôte lui a manqué ; parce que le césaropapisme lui a dicté ses méthodes d'apostolat, qui ne sont point celles du Seigneur ; parce qu'elle s'est présentée aux peuples sous la couleur d'un nationalisme trop accentué aux visées nullement désintéressées. Sous le régime des tsars, et jusqu'au début du xviii^e siècle, cette Église n'a connu que ce qu'on appelait *la mission intérieure*. Certes, rien qu'à l'intérieur des frontières de l'immense empire, les missionnaires russes avaient un immense champ d'apostolat. Sur les 180 millions d'habitants que comptait cet empire en 1914, la moitié à peine appartenaient à l'Église officielle. Les confessions chrétiennes : catholicisme, protestantisme, raskol, monophysisme étaient représentées par 50 millions d'adhérents environ. Les musulmans, les Juifs, les païens de diverses dénominations constituaient ensemble une masse presque égale. La mission intérieure commença dès le xiv^e siècle, à mesure que les Russes secouèrent le joug des Tatares. Elle se développa au xv^e siècle et au xvi^e. On cite les noms de quelques missionnaires de marque : Étienne, évêque de Perm († 1386), apôtre des Permiaks, Gourii de Kazan († 1563), apôtre des nouvelles régions conquises sur les Tatares. Parmi les évangélistes de la Sibérie, il faut nommer Innocent, évêque d'Irkoutsk († 1731). A partir de la seconde moitié du xvii^e siècle, le souci de ramener au giron de l'Église officielle les diverses sectes issues du *raskol* absorba le meilleur des efforts de la mission intérieure. Ces efforts n'aboutirent

qu'à de maigres résultats, sans doute à cause des méthodes employées. Pour réduire les sectaires, l'Église et l'État, étroitement associés et ne faisant pour ainsi dire qu'un, eurent recours tour à tour à la manière forte et à la manière douce, mais surtout à la première. Sur la fin du xviii^e siècle, on capitula devant la secte des *Popovtsy* dans l'espoir d'accélérer leur retour. On leur permit de garder les vieux rites et les vieilles coutumes à condition qu'ils reconnaîtraient l'autorité du Saint-Synode. L'Église russe eut ainsi ses *Uniates*, qu'on appela *Edinovierty* (*Unis dans la foi*). Mais, considérée et traitée en fait comme une orthodoxie de seconde zone, l'*Edinoviérie* n'a pas prospéré. Après un siècle d'existence, le nombre de ses adhérents était resté insignifiant.

C'est parmi les Ruthènes catholiques de la Pologne annexée que la mission intérieure a paru remporter ses plus grands succès. Mais on sait que la violence et la fraude y ont eu plus de part que les procédés évangéliques. On est également amené à supposer l'emploi de moyens autres que la persuasion auprès des raskolniks, des protestants, des musulmans et autres infidèles, devant l'événement qui se produisit en 1905, lors de la promulgation d'un édit de tolérance. Que vit-on alors durant les quelques mois que dura cet édit dans sa teneur première ? Les soi-disant prosélytes gagnés à l'orthodoxie officielle par le *Missionerskoe Obchtchestvo* (*Société missionnaire*) retournèrent en masse à leur religion et secte respective. Selon les statistiques publiées dans le Département des affaires ecclésiastiques des Confessions étrangères, le nombre de ceux qui, du 17 avril 1905 au 1^{er} janvier 1909, quittèrent l'Église officielle était ainsi réparti : 1^o 233.100 personnes embrassèrent le catholicisme ; environ 168.000 de ces défections se produisirent dans le royaume de Pologne, et près de 62.000 dans les neuf gouvernements occidentaux ; 2^o On enregistra 14.500 passages au luthéranisme, dont 12.000 dans les régions de la Baltique ; 3^o 50.000 convertis retournèrent au mahométisme ; ils appartenaient presque tous aux six gouvernements orientaux de la Russie d'Europe ; 4^o On compta en outre 3.400 cas de retour au bouddhisme, 400 au judaïsme et 150 au paganisme¹. Ces chiffres parlent d'eux-mêmes, et qui nous dira s'ils sont exacts ? Qui nous dira surtout ce qu'ils auraient été, si l'édit de tolérance, au lieu de durer quelques mois à peine dans ses dispositions premières, avait été loyalement maintenu ? Mais devant l'effondrement lamentable de l'œuvre des missionnaires, qui s'avéra dès les premiers jours, on entoura sans retard l'édit de telles restrictions qu'on finit par retomber dans l'ancienne législation. La réaction était triomphante, quand on publia les statis-

1. Voir le *Tserkovnyi Vestnik* (organe de l'Académie ecclésiastique de Pétrograd), 1909, n. 45, col. 1543.

tiques signalées. Et l'on se garda bien de donner des chiffres sur les défections des rascouls. C'est en masse que ces derniers revinrent à leurs sectes¹.

La première tentative russe de mission en dehors des frontières nationales remonte à l'année 1712. Il s'agit de la mission de Chine. Or sait-on combien elle comptait de prosélytes indigènes en 1912 après deux siècles d'existence ? Exactement 3.812. Six ans auparavant, en 1906, elle n'en avait que 632, ce qu'on ne peut guère expliquer que par de longues interruptions ou des persécutions. Une mission en Corée, fondée en 1897, n'avait pas encore donné de statistique en 1914 ; on sait seulement qu'elle possédait neuf stations. Plus consolante avait été la mission du Japon, établie en 1858. Elle atteignait, en 1912, au chiffre respectable de 33.000 fidèles. Quant à la mission de l'Alaska, du Canada et des États-Unis, dont les origines dataient de la fin du XVIII^e siècle, elle comptait plus de 200.000 fidèles en 1911, répartis entre les trois diocèses d'Alaska, d'Aléout et de Brooklyn. Mais ce chiffre ne doit pas faire illusion. La majorité des fidèles étaient des émigrants de diverses races : Russes, Galiciens, Hongrois, Serbes, Bukoviniens, Grecs, Syriens, Albanais. Le nombre des indigènes convertis n'atteignait pas 10.000 âmes.

Telle a été la contribution d'une Église de 90 millions de fidèles à l'évangélisation des infidèles. C'est bien peu, quand on songe aux facilités qu'avaient les Russes, maîtres de toute la Sibérie, d'envoyer des missionnaires dans l'immense empire chinois. Si maintenant nous passons aux Autocéphalies plus récentes, mais dont quelques-unes ont déjà un siècle d'existence : Église hellénique, Église serbe, Église roumaine, nous constatons chez elles l'absence totale des préoccupations missionnaires. Quelle différence avec ce que nous voyons de nos jours dans l'Église catholique, là même où ses fidèles sont en minorité, comme par exemple en Hollande !

Cette stérilité des Églises autocéphales byzantines dans l'ordre de l'apostolat de conquête ne doit pas trop nous surprendre. Le fait que la plupart d'entre elles sont étroitement soumises à l'État leur enlève leur liberté d'action, met toute leur activité sous contrôle, les isole les unes des autres, aucune d'entre elles ne pouvant imposer aux autres une initiative quelconque. La perte de leur indépendance entraîne pour elles la perte de ce que nos théologiens appellent la *catholicité de droit*, c'est-à-dire l'aptitude à évangéliser les autres peuples. Par le fait que chaque Église autocéphale est marquée de l'empreinte étatique et nationale, elle se révèle inapte à l'apostolat universaliste. Elle devient suspecte aux peuples auxquels elle veut prêcher l'Évangile. Ceux-ci soupçonnent chez

1. Cf. A. PALMIERI, *La Chiesa russa, le sue odierne condizioni e il suo riformismo dottrinale*, Florence, 1908, p. 439-440.

le missionnaire l'agent de l'étranger. Cette inaptitude du reste, n'a guère eu l'occasion de se manifester sinon à l'intérieur de l'empire russe. En fait, nous l'avons vu, les Églises autocéphales n'ont pas de missions étrangères ; et elles n'en ont pas, parce qu'elles manquent de missionnaires. Ces missionnaires, où les trouver ? Ce ne peut être dans le clergé séculier, qui est marié, dont le recrutement est fort difficile et la formation très sommaire, une élite exceptée. Ce ne peut être parmi les moines, tous voués à la forme ancienne de la vie religieuse et dont l'ensemble ne représente nullement une élite, comme nous le montrerons tout à l'heure. Au demeurant, le monachisme gréco-russe, depuis longtemps tombé en décadence, voit le nombre de ses membres diminuer de jour en jour. Il est inexistant, ou à peu près, dans la plupart des Autocéphalies actuelles ; et dans quelques-unes le nombre des monastères dépasse celui des moines. Force nous est donc d'enregistrer la carence à peu près complète de l'Église gréco-russe dans le domaine de l'apostolat missionnaire.

CHAPITRE VI

Le schisme byzantin et la vie chrétienne.

Il est fort difficile de porter un jugement motivé sur l'état de la vie chrétienne dans une Église quelconque. La difficulté s'accroît, lorsque l'enquête doit embrasser une longue suite de siècles. Partout on trouve du bien, et partout beaucoup de mal. Il est rare que les lacunes, les abus, les désordres signalés actuellement dans telle Église ne se rencontrent dans les autres à une époque donnée de leur histoire ; et cela n'a rien d'étonnant, puisque les chrétiens, à quelque confession qu'ils appartiennent, sont des hommes sujets aux mêmes faiblesses, ayant à lutter contre les mêmes passions. En matière de bien, comme en matière de mal, il ne peut être question que de degré et de durée. Les dangers à éviter, ce sont les généralisations hâtives, l'abus du sophisme *Ab uno disce omnes*, la tendance à trouver mal ce qui est moins parfait, à critiquer dans le voisin ce qui a existé chez soi durant de longs siècles, à vouloir exiger chez les autres ce qui est chez soi un progrès, une innovation heureuse de date récente. Pour échapper le plus possible à ces dangers dans le sujet que nous devons traiter présentement, nous nous attacherons moins aux faits transitoires qu'aux institutions permanentes, moins aux cas particuliers et locaux qu'aux caractères généraux et communs que présente la vie chrétienne dans les diverses Églises autocéphales de rite byzantin. Nous divisons cette étude en cinq paragraphes : 1° Caractères généraux du christianisme byzantin au point de vue de la vie chrétienne ; 2° La morale chrétienne et l'utilisation des moyens de sanctification dans les Églises autocéphales de rite byzantin ; 3° État du clergé séculier dans ces Églises ; 4° État de leur clergé régulier ; 5° Les saints et les fruits de sainteté dans l'Église gréco-russe.

I. Caractères généraux du christianisme byzantin au point de vue de la vie chrétienne.

En parlant plus haut des caractères généraux du schisme byzantin, nous avons signalé une tendance exagérée au conservatisme, l'horreur de toute innovation, de tout progrès, l'installation dans le définitif pour tout et pour toujours. Tout ce qui regarde la reli

gion est considéré comme un bloc intangible aussi immuable que le dogme, auquel on ne peut rien ajouter ni retrancher. Cette conception s'applique aussi aux pratiques de la vie chrétienne, aux formes de la piété. Elles font partie du dépôt de la tradition légué par les ancêtres, dépôt qu'il s'agit de conserver et non d'enrichir. Cet arrêt dans les moules anciens, cette absence de créations nouvelles dans le domaine du culte et de la piété, est ce qui étonne le plus le chrétien occidental et lui donne l'impression de la stagnation et du manque de vitalité. Le chrétien oriental a, de nos jours, les mêmes dévotions que ses ancêtres du IX^e siècle : même manière de prier, de jeûner, de se mortifier ; mêmes processions, mêmes longs offices, auxquels on fait acte de présence sans se croire obligé d'assister tout du long, cet office serait-il la messe du dimanche ; même culte de la sainte Vierge et des saints et surtout de leurs icones et de leurs reliques. Le calendrier des fêtes lui-même n'a guère varié, sauf pour laisser une place aux saints locaux. La sculpture religieuse n'a pas survécu aux persécutions iconoclastes, et seule est restée l'iconographie stéréotypée, condamnée à reproduire sans cesse les mêmes modèles fixés par la tradition. C'est à peine si en ces derniers temps l'iconographie russe avait commencé à s'affranchir de cette servitude.

Cette stabilisation dans les formes anciennes a dû contribuer pour sa part à l'affaiblissement progressif de la vie intérieure. Un observateur attentif ne tarde pas à s'apercevoir que la piété orientale consiste principalement dans la récitation des formules et l'exécution des rites extérieurs. Quand on assiste aux offices des Grecs dissidents, on est frappé du manque de recueillement de l'ensemble des fidèles. Pendant que les chœurs exécutent des mélodies interminables, auxquelles s'associe parfois un petit nombre d'initiés, c'est le va et vient perpétuel et bruyant de la foule, qui cause à haute voix. Les plus pieux participent à la cérémonie par de nombreux signes de croix et des *Kyrie eleison* répondant à la litanie chantée du diacre. Il y a plus d'ordre et de tenue dans les églises slaves ; mais là aussi le formalisme rituel paraît exagéré. L'Orient dissident ignore la pratique de la méditation et de l'oraison silencieuse, de la visite du Saint Sacrement, les multiples formes de la piété individuelle et solitaire, les démarches spontanées de la ferveur personnelle. Cela est affirmé de l'ensemble, de la masse du clergé et des moines comme des fidèles, de jour en jour plus rares, qui fréquentent encore les églises. Nous gardons le souvenir de tel diacre grec de Constantinople qui n'arrivait pas à comprendre ce que pouvaient faire des religieux catholiques pendant la demi-heure consacrée à la méditation du matin. Il y a évidemment des exceptions à cette méconnaissance de la vie intérieure et de l'oraison. Ces exceptions, on les trouvera de tout temps parmi les moines, surtout en Russie. On découvre même, en ce dernier pays, à certaines époques, un

courant anti-ritualiste assez prononcé. Des ascètes ont osé protester contre la multiplicité et la longueur des cérémonies extérieures et les ont dénoncées comme un obstacle à la vie de prière et de recueillement. Au xv^e siècle, Nil Sorsky (1433-1508) recherche la sobriété des offices, insiste sur l'oraison mentale, l'union intime avec Notre-Seigneur et considère les prières vocales comme un accessoire, dont il faut user avec modération comme d'un repos après le vrai et solide travail de la méditation. Il déclare que quitter la méditation sans nécessité, simplement pour aller psalmodier, c'est commettre un adultère spirituel. Pour la messe, il ne tolère que le chant à l'unisson de deux ou trois prières, le reste devant être simplement récité avec dignité. Au xviii^e siècle, le saint moine Païse Vélitchkovsky tente de rétablir dans les monastères russes le primat de l'oraison mentale sur les offices liturgiques et proteste contre l'abus du chant durant ces offices, tandis que l'ascète Georges le Reclus écrit avec tristesse : « Trop de gens se laissent fasciner par l'éclat extérieur des offices et bien rares sont les chrétiens désireux de boire aux sources silencieuses qui sourdent de l'âme purifiée. » Au xix^e siècle, l'évêque Théophane le Reclus célébrait la messe tous les jours, mais d'ordinaire à voix basse, et toujours sans servant, ce en quoi il exagérait¹.

Ces voix réactionnaires ne font que mieux ressortir l'hypertrophie du ritualisme byzantin, le manque de mesure et de discrétion dans l'usage des prières vocales et du chant liturgique, autre caractéristique de la piété orientale. Les offices byzantins, mise à part la messe ou liturgie, sont à la fois longs et monotones. On y chante tout le temps et on ne laisse aucun moment de répit aux assistants pour se recueillir. Ce ritualisme touffu aurait besoin d'être émondé avec discrétion. Il faudrait des réformes, des suppressions, des innovations. Il faudrait faire circuler un air nouveau dans ce legs liturgique d'un passé millénaire. Malheureusement les Églises autocéphales n'ont pas de Congrégation des Rites. Il manque une autorité centrale pour prendre l'initiative des réformes qui s'imposeraient. Ces réformes, hâtons-nous de le dire, n'iraient pas sans danger, à cause de l'attachement excessif à des rites que le grand nombre considère comme faisant corps avec l'orthodoxie. Ce manque de discrimination entre l'élément dogmatique et l'élément canonico-liturgique, entre l'immuable et le changeant, entre le principal et l'accessoire, appartient lui-même, comme nous l'avons déjà noté, à la mentalité byzantine, qui n'a laissé nulle part une si forte empreinte qu'en Russie, comme en témoigne la révolte du *raskol*. Nous avons signalé aussi les protestations, suivies de tentatives de schisme, qu'a soulevées en certains endroits l'acceptation partielle du calendrier grégorien, une innovation

1. Cf. S. TYSZKIEWICZ, *Spiritualité et sainteté pravoslave*, dans le *Gregorianum*, t. XV (1934), p. 349-376.

particulièrement anodine, à laquelle répugnent encore plusieurs Autocéphalies. Il y a une trentaine d'années, le patriarche œcuménique Joachim III voulut introduire quelques tempéraments dans la manière traditionnelle de jeûner pour faciliter à l'ensemble des fidèles l'observance de la loi de l'Église. Sa tentative déclencha une tempête dans le monde grec. On l'accusa de se faire l'apôtre du relâchement, de vouloir jouer au pape, et on lui rappela que seul un concile œcuménique peut décréter des changements de cette importance. En attendant le concile œcuménique, les fidèles continueront à jeûner à l'ancienne manière, à moins que, devant l'impossibilité d'observer les vieux usages, ils ne jeûnent pas du tout : ce qui n'arrive que trop fréquemment.

L'excès du ritualisme a été aggravé dans l'Église russe, durant la période synodale, par ce qu'on peut appeler le culte de la façade. On remarque, durant cette période, un dessein arrêté de faire bonne figure à l'extérieur, surtout en face de l'Église catholique, et de dissimuler aux yeux des étrangers les plaies secrètes de l'Église officielle. Cette tendance concorde bien avec le mouvement slavophile, qui cherche à dénigrer de toute façon tout ce qui vient de l'Occident et spécialement le catholicisme : « Nulle part ailleurs, a écrit Vladimir Soloviev, le décor extérieur ne joue un si grand rôle dans les choses religieuses ; nulle part ailleurs on ne court plus après les apparences ; nulle part ailleurs la dévotion n'a un caractère plus hypocrite, ou du moins plus irréfléchi, que dans l'Église russe¹. » Depuis la séparation de l'Église et de l'État et la persécution bolcheviste, un violent mouvement de réforme s'est déclenché au sein du clergé blanc ou clergé séculier. Sous les noms d'*Église vivante*, d'*Église de la renaissance ecclésiastique*, puis d'*Église de la rénovation ecclésiastique* ou *Église synodale* une secte importante s'est formée qui a pris tout de suite des allures révolutionnaires. Mais les innovations les plus sensationnelles qu'elle a opérées ont été d'ordre canonique et ont favorisé les visées du clergé blanc : abolition du célibat pour les évêques, concession des secondes noces aux prêtres et aux diacres. Dans l'ordre liturgique, on a adopté l'usage de la langue vulgaire et décidé en principe d'abrégier les offices. Ces tentatives n'ont eu jusqu'ici d'autre résultat que d'augmenter les divisions intestines de l'Église russe. Pour opérer une réforme d'ensemble valable pour toutes les Autocéphalies, il ne faudrait rien moins qu'un concile œcuménique. Sur le terrain de la vie chrétienne et de la piété liturgique comme dans les autres domaines, ce qui manque à l'Église gréco-russe pour émonder les branches mortes et faire circuler une nouvelle sève, c'est une autorité centrale reconnue de tous, capable de réprimer les abus, d'imposer les réformes opportunes,

1. *L'idée russe*, p. 35.

de discerner et de favoriser les formes nouvelles écloses au souffle de l'Esprit¹.

II. La morale chrétienne et l'utilisation des moyens de sanctification.

Les apôtres ont reçu de Jésus-Christ la mission d'enseigner aux hommes les vérités à croire et les préceptes à observer : *Allez, enseignez toutes les nations, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé* (MATTH., XXVIII, 19-20). Parmi les préceptes du Sauveur, il en est un d'une portée sociale considérable : c'est celui de l'indissolubilité du mariage. Cette indissolubilité est un point capital de la morale chrétienne, sur lequel l'Église ne saurait transiger, tellement formelle est la volonté de Jésus-Christ à ce sujet : *Que l'homme, dit-il, ne sépare pas ce que Dieu a uni* (MATTH., XIX, 10). Or, que voyons-nous dans l'ancienne Église byzantine et ses filles, les Églises autocéphales modernes ? Une violation constante de cette loi pour des raisons tellement nombreuses que le contrat matrimonial, élevé par Jésus-Christ à la dignité de sacrement, y paraît comme l'une des conventions sociales les moins stables et les plus faciles à résilier. En 542, la nouvelle 117^e de Justinien reconnaissait déjà cinq ou six causes de divorce. Mais il ne semble pas que l'Église byzantine ait fait sienne cette législation avant la seconde moitié du IX^e siècle. On constate en effet, qu'à la fin du VII^e siècle, le concile *in Trullo* ne s'y réfère nulle part et que ses canons sont, au contraire, tout favorables à la doctrine catholique de l'indissolubilité. C'est seulement dès la fin du IX^e siècle, au moment où l'influence de l'Église romaine devient à peu près nulle en Orient et où la séparation est virtuellement accomplie, que l'Église byzantine commence à capituler devant l'austérité de la morale évangélique. Les causes de divorce posées par la nouvelle de Justinien sont acceptées. D'autres s'y ajoutent successivement soit par l'initiative des empereurs, soit par celle des patriarches œcuméniques, si bien qu'au XV^e siècle le droit canon byzantin pouvait en énumérer une vingtaine. Loin de diminuer dans la période moderne, leur liste s'est encore accrue de quatre ou cinq cas, à savoir : 1^o Toute maladie grave de l'âme et

1. Il va sans dire que ces considérations sur l'excès du ritualisme ne visent pas le rite byzantin lui-même pris dans son ensemble et surtout le contenu de l'Euchologe, qui est irréprochable et renferme les éléments les plus anciens et les plus vénérables de ce rite. Il s'agit surtout de la multiplication des tropaires de diverses catégories et des canons renfermés dans les douze gros volumes des *Ménées*, et aussi de l'abus du chant dans les offices, qui contribue à en augmenter démesurément la durée. Par ailleurs, on sait que le chant est réservé à un petit groupe de spécialistes et que la masse des assistants y reste étranger.

du corps survenant à l'un des conjoints, par exemple la paralysie, la cécité, l'ozène, l'impuissance de la femme à s'acquitter de ses devoirs de mère ou d'épouse, surtout si le mari consent au divorce ; 2° Une grave incompatibilité d'humeur ; 3° L'abandon de l'un des conjoints par l'autre pendant trois ans et moins ; 4° Un crime commis par l'un des conjoints et sa condamnation à une peine infamante ; 5° On trouve même des cas de divorce par consentement mutuel accordés par le patriarcat œcuménique « pour des raisons dont il se déclare le seul juge¹ ».

Avant Pierre le Grand, le divorce se pratiquait dans l'Église russe suivant les règles byzantines. On y trouvait cependant quelques particularités qui méritent d'être notées. C'est ainsi qu'on admettait comme motifs suffisants de dissolution du lien matrimonial : la dilapidation de la fortune de la femme par le mari, le crime de bestialité, la stérilité de la femme ; mais on rejetait le divorce pour cause de maladie survenant après la conclusion du mariage. Par ailleurs, le très grave abus suivant s'était introduit en Moscovie : Tout prêtre avait le droit de délivrer aux époux une lettre de divorce, un *libellus repudii* à la mode juive ; et tout higoumène pouvait couper les cheveux à l'un des deux conjoints pour l'agrèger à la vie monastique, si l'autre, en signe de consentement, présentait les ciseaux pour l'opération. Le plus souvent, c'était le mari qui les présentait, pour se débarrasser d'une épouse qui avait cessé de plaire et qui protestait inutilement. A la même époque, dans la Russie méridionale, le divorce par consentement mutuel était entouré de certaines formalités juridiques². Pierre le Grand s'employa à faire cesser ces abus. Le nombre des causes de divorce porté dans le *Livre du gouvernail* (*Kormtchaïa Kniga*) fut considérablement réduit. Avant la guerre de 1914, l'Église russe reconnaissait trois causes de divorce proprement dit : 1° L'adultère de l'un des conjoints prouvé juridiquement ; 2° Une absence de cinq ans sans aucune nouvelle ; 3° Le bannissement en Sibérie, dont la loi distinguait trois espèces : condamnés aux travaux forcés, colons, exilés pour la vie. Le banni et son conjoint pouvaient, chacun de son côté, faire une instance en divorce suivant les prescriptions spéciales établies pour chaque cas. Dans ces derniers temps, dit Souvorov³, le Saint-Synode, à cause des nécessités pratiques, était amené à prononcer le divorce pour d'autres motifs que ceux indiqués par la loi. De plus, la coutume exista toujours en Russie de demander le divorce par voie

1. Cf. ΤΗΕΟΤΟCΑS, *La législation du patriarcat œcuménique* (*Νομοδογία τοῦ οἰκουµενικοῦ πατριαρχειῶν*), Constantinople, 1897, p. 249-295, où l'on trouvera des décisions du synode patriarcal de Constantinople, portées entre les années 1800-1896 sur chacun des cas indiqués.

2. PAVLOV, *Cours de droit canonique* (en russe), Moscou, 1902, p. 385. SOUVOROV, *Manuel de droit canonique*, 4^e éd., p. 388.

3. *Op. cit.*, p. 390.

extraordinaire, c'est-à-dire par supplique adressée au tsar, auxquels les juristes byzantins et allemands ont reconnu le droit de dissoudre le mariage en vertu de son pouvoir souverain. En fait, le motif de divorce qui intervenait le plus fréquemment en Russie, avant la guerre, était celui de l'absence sans nouvelles. Chaque semaine, les *Nouvelles ecclésiastiques* (*Tserkovnyia Viedomosti*), organe du Saint-Synode, publiaient dans leurs pages d'annonces une trentaine de demandes de divorce appuyées sur ce seul motif, si facile à exploiter. Celui-ci est aussi le plus fréquemment mis en avant par les Russes émigrés, comme on le voit par les annonces de la Revue du synode de l'Église russe de Carlovitz, qui porte le même nom que l'ancien organe synodal. Mais il y a cette différence que la durée de l'absence sans nouvelles est limitée à trois ans, au lieu de cinq. De plus, les Russes émigrés obtiennent le divorce pour *abandon malintentionné* de l'un des conjoints, deux mois après que cet abandon a été notifié à la partie coupable par ladite revue. Ces nouvelles pratiques laxistes parmi les Russes sont, du reste, conformes aux décisions du concile panrusse de Moscou de 1917-1918, qui est revenu, sur la question du divorce, à la législation du patriarcat œcuménique, adoptée communément, avec quelques variantes, dans la plupart des Églises autocéphales.

Comment les Gréco-Russes expliquent-ils cette facilité de leur Église à rompre le lien matrimonial contre la défense formelle de Jésus-Christ dans l'Évangile ? Tout d'abord, ils prétendent que Notre-Seigneur a permis le divorce en cas d'adultère, et c'est dans ce sens qu'ils interprètent les mots de l'Évangile de saint Matthieu, v, 32 et XIX, 9 : *excepté pour cause de fornication*. Ils ajoutent ensuite que les paroles de la sainte Écriture enseignant la rupture du lien matrimonial par la mort naturelle ou en cas d'adultère ne doivent pas être prises en un sens trop littéral, mais plutôt comme des indications générales qu'il est permis d'étendre à des cas analogues. Or, en dehors de la mort naturelle, il y a la mort civile par la condamnation à une peine infamante ; la mort religieuse par l'apostasie. Une absence prolongée, un abandon obstiné équivalent à la mort physique. En plus de l'adultère qualifié, il y a l'adultère présumé, qui peut revêtir diverses formes. Évidemment, avec une pareille exégèse, une large voie est ouverte au divorce, mais comment établir que cette exégèse rend la pensée du Christ et des apôtres ? La pratique de l'Église primitive lui est absolument opposée, comme le reconnaît le canoniste russe Souvorov : « L'Église romano-catholique, écrit-il, s'en est tenue à la règle sévère de la discipline des premiers siècles : la société conjugale n'est rompue que par la mort de l'un des conjoints¹. » La gravité de l'atteinte portée à la morale chrétienne par cette pratique effrénée du divorce ne saurait être dissimulée ni atténuée.

1. Souvorov, *op. cit.*, p. 382.

A elle seule, elle suffirait à établir que l'Église gréco-russe n'est pas la véritable Église fondée par Jésus-Christ.

Bien que conservant la plupart des moyens de sanctification qu'on trouve dans l'Église catholique : Écriture sainte et tradition des huit premiers siècles, hiérarchie, sacrements, offices liturgiques, sacramentaux, jeûnes, prescriptions canoniques, monachisme, etc., l'Église gréco-russe ne peut les utiliser avec une complète liberté et un plein rendement tant à cause de sa sujétion au pouvoir civil que de l'absence, chez elle, d'une autorité souveraine capable d'opérer les réformes nécessaires et d'adapter la liturgie et la discipline aux besoins des temps et des lieux. Cette double lacune ressort suffisamment de ce que nous avons dit jusqu'ici.

Parmi les moyens d'entretenir la vie chrétienne dans le peuple fidèle, l'un des plus indispensables est certainement la prédication de la parole de Dieu. Sous ce rapport, l'Église gréco-russe, considérée dans son ensemble et à toutes les périodes de son histoire, et de nos jours comme autrefois, nous apparaît dans un état d'insuffisance et d'infériorité notoire. « Dans l'ancienne Église russe, écrit le canoniste Souvorov, la prédication n'était pas répandue. Elle nous vint par Kiev de l'Occident. Pierre le Grand et Catherine II la réglementèrent et essayèrent de la rendre plus fréquente. Jusqu'à nos jours, dans les églises paroissiales, et spécialement dans les paroisses rurales, elle a présenté un caractère occasionnel, si on la compare à la prédication ecclésiastique en Occident¹. » Ce qui a beaucoup gêné la prédication en Russie, pendant la période synodale, c'est la censure préalable à laquelle les sermons étaient soumis. Les autres Autocéphalies n'ont pas connu cette entrave, mais la prédication n'y a pas été plus prospère. On y prêche encore quelquefois dans les paroisses citadines. Dans les paroisses rurales, le sermon est une rareté. C'est que les prêtres capables d'annoncer la parole de Dieu manquent. En 1908, une statistique ne mentionnait pour l'Église du royaume hellénique que 22 prédicateurs pour 32 diocèses. En pays grec, il n'est pas rare que la chaire sacrée soit occupée par des laïcs instruits : avocats, professeurs, etc. En 1905, le métropolitain de Belgrade, Dimitri Pavlovitch, devenu depuis patriarche des Serbes, constatait qu'on ne prêchait en Serbie que deux fois l'an, aux fêtes de Noël et de Pâques. Seule l'église métropolitaine de Belgrade se payait le luxe d'un sermon à toutes les grandes fêtes.

Il ne faut point chercher, dans les Églises autocéphales, la pratique de la confession et de la communion fréquentes. Les confesseurs y font encore plus défaut que les prédicateurs. En beaucoup d'endroits, les prêtres mariés sont privés du pouvoir de confesser et les *Pères spirituels* sont uniquement choisis parmi les moines. Sur la discrétion des Pères spirituels les pénitents ne peuvent pas toujours compter. En Russie, une grave atteinte au secret

1. *Ibid.*, p. 322-323.

de la confession avait été sanctionnée par le *Supplément au Règlement ecclésiastique de Pierre le Grand*, promulgué le 17 mai 1722. Tout prêtre russe, au moment de l'ordination, s'engageait par serment à révéler le secret : 1° En cas de complot contre la vie du tsar ou des membres de sa famille, ou contre la sûreté de l'État ; 2° En cas d'invention de faux miracles ou de fausses reliques. La révélation était prescrite, et sous peine de mort, lorsque celui qui confessait l'un des péchés indiqués n'en manifestait aucune contrition, mais persistait dans son mauvais dessein. Dans ce cas, disait l'instruction officielle, le confesseur ne révèle pas une véritable confession, ne transgresse point les canons, mais plutôt il accomplit ce que Dieu nous a enseigné lorsqu'il a dit : *Si votre frère a péché contre vous, allez et reprenez-le entre vous et lui seul ; s'il vous écoute, vous aurez gagné votre frère ; s'il ne vous écoute pas, dites-le à l'Église* (MATTH., XVIII, 15). L'Église, dans le cas, c'était le policier ou le juge. Si encore la dénonciation ne se pratiquait que pour ces péchés particulièrement graves ! Mais il est malheureusement difficile de nier que les confesseurs dissidents ne se soient parfois donné d'autres libertés sur ce chapitre. Dans son *Histoire de la Russie*, (t. XV), Soloviev déclare que l'évêque de Rostov, Dimitri († 1709), que l'Église russe a canonisé, était obligé de s'élever contre les prêtres qui racontaient ce qui leur avait été dit en confession¹.

Souffrant de la pénurie de prédicateurs et de confesseurs, l'Orthodoxie orientale n'a pas été totalement dépourvue, en Russie du moins, de directeurs spirituels. Nous voulons parler de cette catégorie de saints personnages connus sous le nom de *startsy* : « Un *startsy* est un laïque, un moine ou hiéromoine (= moine-prêtre), rarement un prêtre séculier, qui prie beaucoup en particulier, pratique des austérités et sert de directeur d'âme à des gens du monde ou à des religieux. Les *startsy* sont d'ordinaire des gens peu cultivés mais d'une sincère piété. Le plus souvent, il faut aller les chercher dans les forêts épaisses ou dans les cavernes ; d'autres fois, au contraire, ils vivent en plein dans le monde. Leur influence sur toutes les classes de la société fut toujours immense en Russie. Quand le fameux aventurier Raspoutine voulut prendre en main le gouvernement de la Russie, il ne se fit ni prêtre, ni moine, ni prédicateur, mais pendant un certain temps il joua à merveille le rôle de *startsy* : le rusé moujik savait bien que c'était le meilleur, peut-être l'unique moyen pour avoir dans toute la société russe un prestige illimité. Aujourd'hui, sous le joug bolcheviste, l'influence des *startsy* sur les fidèles est encore plus considérable. La jeunesse rurale a une grande confiance en eux². La question est de savoir

1. Cf. GAGARIN, *La réforme du clergé russe*, p. 132, en note, Paris, 1867.

2. S. TYSKIEWICZ, *Spiritualité et sainteté russe*, loc. cit., p. 361-362. Cf. la revue de la jeunesse russe émigrée « Vorodjénie » (*La Renaissance*), 3 avril 1934.

si cette confiance est toujours méritée. Le cas de Raspoutine montre bien que non. Sans être un fourbe ou un charlatan, le starets, étant en général peu instruit, est exposé à verser dans l'illumination et à égaler ceux qui le suivent. De là le pullulement des sectes sur le sol de la sainte Russie¹.

Les déficiences que nous venons de signaler dans la vie chrétienne des Églises autocéphales, proviennent d'une source commune : le manque de prêtres instruits et zélés qui soient vraiment à la hauteur de leur vocation. C'est de ce clergé dont il nous faut maintenant dire un mot.

III. État du clergé séculier.

Alors que dans l'Église latine le haut et le bas clergé sont soumis à la loi du célibat perpétuel, l'Église byzantine et les Églises autocéphales sorties de son sein n'imposent cette loi qu'aux seuls évêques. Les prêtres et les diacres, primitivement aussi les sous-diacres, s'ils ont contracté mariage avant l'ordination au sous-diaconat, — (aujourd'hui avant l'ordination au diaconat), — continuent à mener la vie conjugale. Ils sont même obligés de ne pas se séparer de leur femme sous peine d'excommunication, d'après le concile *in Trullo*, toujours en vigueur, qui a définitivement fixé cette législation.

En imposant le célibat aux évêques, ce concile a par le fait même reconnu qu'il représente un état de vie plus parfait que le mariage et plus séant aux sublimes fonctions du sacerdoce. Il l'a reconnu aussi en interdisant sévèrement aux clercs les secondes noces. Aussi a-t-il simplement *permis, non imposé*, le mariage au clergé inférieur. Avec le temps cependant, ce qui était simple licence est devenu pratiquement la règle, règle obligatoire en certains endroits, comme dans l'Église russe, où, par le fait de la coutume, le bas-clergé, appelé *clergé blanc*, était organisé en véritable caste, tandis que les évêques étaient uniquement choisis parmi les moines, qualifiés de *clergé noir*. Ces institutions ont toujours pesé et pèsent encore lourdement sur le mode de recrutement, la formation et l'instruction, le niveau intellectuel et moral du clergé dissident

1. Les *startsy* n'ont pas toujours été des modèles d'obéissance à l'Église officielle. BRIAN-CHANINOV, *L'Église russe*, Paris, 1926, p. 152, écrit à leur sujet : « Ils tiraient quelque peu le peuple russe en dehors de l'Église. Mais on ne peut vraiment leur en vouloir, parce qu'ils arrangeaient un peu les choses à leur façon, du moment que leur enseignement fut d'une haute portée morale. On peut déplorer seulement que leur nombre n'ait pas été plus grand, car si les *startsy* habitaient le peuple russe à regarder le ciel par-dessus les coupôles multicolores des belles cathédrales orthodoxes, ils s'efforçaient aussi de lui inculquer l'horreur du mal, l'indulgence pour les péchés d'autrui et la nécessité de contenir sa colère ; autrement dit, ils lui enseignaient l'humilité, le pardon et la maîtrise de soi. »

et son aptitude à répondre aux devoirs de la vocation sacerdotale. Alors que le clergé catholique latin, considéré dans son ensemble, représente, depuis longtemps du moins, une élite soigneusement triée et soumise à une longue préparation en vue de l'apostolat, la masse du clergé des Églises autocéphales est enrôlée dans la milice sainte par des procédés sommaires, qui n'ont qu'un mérite : celui de supprimer le grave problème du recrutement sacerdotal tel qu'il se pose en pays catholique, parce qu'ils en suppriment les rigoureuses exigences. Comment une paroisse « orthodoxe » devenue veuve de son curé lui trouve-t-elle souvent un successeur ? Les chefs de la communauté se réunissent pour le choisir habituellement parmi les paroissiens. C'est un agriculteur, un petit commerçant, un épicier qui a fait quelques études et sera à même d'apprendre en quelques semaines ou en quelques mois à célébrer les offices liturgiques et à administrer les sacrements. On fait connaître à l'élu le choix dont il a été l'objet. S'il refuse, ce qui n'est pas rare, on tâche doucement de le convaincre, de lui montrer les avantages de la situation. Lui-même peut poser des conditions. Lorsqu'il a dit oui, on le présente à l'évêque pour qu'il l'instruise et lui confère les ordres. Cette préparation demande six semaines en général, parfois trois mois, rarement six. On paye à l'évêque la redevance fixée pour ce court séminaire, et voilà la paroisse dotée de son nouveau pasteur. On devine toutes les lacunes de ces vocations tardives¹.

Le mode de recrutement que nous venons d'indiquer n'est pas général. On s'efforce même de le supprimer un peu partout par la création de grands et de petits séminaires analogues aux institutions de même nom de l'Église catholique. C'est la Russie de la période synodale qui a donné la première l'exemple de cette innovation. Aussi le clergé russe des deux derniers siècles était-il le plus instruit de toute l'Orthodoxie. L'Église russe a même eu, à partir du XIX^e siècle, quatre Instituts d'enseignement supérieur : les Académies ecclésiastiques de Pétersbourg, de Moscou, de Kiev et de Kazan, qui publiaient des revues savantes et des travaux remarquables. Mais les familles cléricales formaient une caste à part, séparée du reste de la nation, et les fils de papes faisaient obligatoirement leurs études dans des écoles spéciales : écoles primaires cléricales, séminaires ou académies, sans que

1. Quand une paroisse ne trouve pas dans son sein un sujet capable, on recourt à l'annonce par la voie de la presse. Exemple d'une annonce de ce genre dans un journal bulgare : « Les paroissiens du village de Stoudéna (département de Sophia) font savoir qu'ils ont, à partir, du 19 janvier, une cure vacante, et prient les intéressés qui voudraient s'en charger de venir à l'église de Stoudéna. Ce village compte 200 maisons, se trouve à une heure de la station de Tserkva, possède un progymnase, jouit d'un bon climat et d'un site pittoresque ; il ne manque pas non plus d'une élite de gens éclairés. » Cf. *Echos d'Orient*, 1912, p. 263.

pour cela ils se destinassent nécessairement au service de l'autel, ce qui nuisait beaucoup à la formation religieuse des vrais candidats au sacerdoce. Aussi l'esprit de ces établissements laissait-il souvent à désirer. En 1905, lorsque souffla un peu le vent de la liberté, les séminaires et les académies furent le théâtre de véritables scènes révolutionnaires¹. En 1914, sur les 20.500 élèves des 58 séminaires russes, 15 % à peine embrassaient l'état ecclésiastique, leurs études une fois terminées².

Dans les autres Autocéphalies, on a essayé de créer aussi des écoles cléricales et des séminaires, mais jusqu'à ce jour une minorité seulement de prêtres séculiers ont reçu une instruction relativement suffisante. Le grand nombre n'a pas dépassé l'enseignement primaire. Les rares clercs qui ont fréquenté les Facultés de théologie locales ou étrangères sont réservés habituellement à l'administration diocésaine ou au professorat dans les écoles supérieures en attendant qu'ils soient appelés à l'épiscopat. Éclairons cette vue d'ensemble de quelques données statistiques.

Au dire du patriarche Mélétiou IV, en 1923, sur les 135 prêtres du diocèse de Constantinople, 12 à peine étaient capables d'enseigner le catéchisme. Il y avait bien, dans ce diocèse, l'Académie de théologie de Halki, fondée en 1844, mais la plupart des élèves sortants n'entraient point dans la cléricature. Ceux qui optaient pour l'Église, constituaient les candidats aux hautes charges.

En 1921, sur le territoire de l'ancienne Grèce (celle d'avant la guerre balkanique), vivaient 4.432 prêtres. Sur ce nombre, 1.708 n'avaient fait que des études élémentaires, 1.919 avaient terminé leurs études primaires, 323 avaient fréquenté les gymnases, 197 étaient sortis du séminaire athénien du Rhizariou, fondé en 1844, ou d'établissements similaires; une trentaine seulement avaient suivi les cours de la Faculté de théologie de l'Université d'Athènes.

Le niveau intellectuel du clergé bulgare n'est pas plus brillant que celui du clergé hellénique. En 1907, sur 1.922 prêtres, 1.433 avaient été instituteurs primaires avant l'ordination, 172 fonctionnaires, 83 commerçants, 304 laboureurs. *Tserkoven Vestnik* (organe du Saint-Synode) 27 octobre 1907, p. 509. D'après la même, en 1928, sur 2.215 prêtres en fonction, 1.431 n'avaient reçu qu'une instruction religieuse rudimentaire dans les écoles cléricales, les écoles primaires, les progymnases, les instituts pédago-

1. Cf. E. GOUDAL, *La révolution dans les séminaires russes*, dans les *Échos d'Orient*, t. X (1907), p. 321-329; t. XI, p. 41-50.

2. Dans la Russie d'avant Pierre le Grand, le recrutement sacerdotal se faisait à peu près dans les mêmes conditions que dans les autres autocéphalies. Voir, à ce sujet, l'ouvrage récent de Pierre Pascal, *Avvakum et les débuts du raskol. La crise religieuse en Russie au XVII^e siècle*, Paris, 1938, p. 99-104. Cet ouvrage, écrit d'après les sources russes, souvent manuscrites, est l'un des plus instructifs qu'on puisse lire sur la vie chrétienne dans la Russie ancienne.

giques, etc., et n'en savaient pas plus que la masse de leurs paroissiens; 48 avaient suivi en partie le cours moyen de religion, 727 avaient terminé ce cours, une vingtaine avaient fréquenté une Faculté de théologie¹.

Dans les diocèses du patriarcat serbe actuel, qui, comme nous l'avons vu, réunit cinq Autocéphalies d'avant-guerre, l'instruction des clercs est fort inégale suivant les régions. Plus élevée, quoique assez médiocre dans les trois Autocéphalies qui se trouvaient dans l'empire austro-hongrois, elle ressemble à celle des clergés grec et bulgare au Monténégro et dans les diocèses de l'ancienne Serbie. Fort ignorant est aussi le clergé des Autocéphalies de Chypre, d'Antioche et de Jérusalem. On constate, au contraire, un progrès sensible dans le clergé roumain. Alors qu'en 1904, dans la Roumanie d'avant-guerre, il y avait 3.169 prêtres n'ayant suivi que les classes inférieures des séminaires contre 390 qui avaient terminé leurs études, en 1924, il n'y avait plus que 1.546 prêtres dans la première catégorie contre 1.899 dans la seconde, dont 292 licenciés en théologie.

Mais l'instruction n'est pas tout. Il faut au prêtre la dignité de vie qui en fasse le modèle du parfait chrétien, que les simples fidèles n'aient qu'à imiter pour suivre le chemin du salut. Il lui faut au cœur la flamme du zèle pour remplir la mission sanctificatrice dont il est chargé. Selon le mot de Notre-Seigneur, il doit être à la fois la lumière du monde et le sel de la terre. Or, sous ce rapport, ce n'est pas faire œuvre de dénigrement systématique que de constater que le schisme byzantin a enlevé au sacerdoce non seulement son indépendance en l'asservissant le plus souvent à l'État, mais aussi cette auréole de la vertu qui inspire au peuple fidèle le respect et la vénération. Cet avilissement du clergé s'est produit moins par la faute des hommes que par celle des institutions. C'est ici, en effet, qu'apparaissent les inconvénients du mariage des clercs. Obligé de faire face aux charges du père de famille et ne recevant généralement qu'une rétribution insuffisante pour l'exercice de son ministère, le prêtre gréco-russe est condamné à consacrer le plus clair de son temps à des besognes profanes et la plupart du temps purement matérielles. A supposer qu'il en soit capable, comment pourrait-il s'entretenir ou se perfectionner dans l'étude des sciences sacrées? Comment songerait-il à des œuvres de zèle? Un autre inconvénient de sa pauvreté est de le porter à exiger, pour les actes de son ministère religieux, des taxes d'apparence plus ou moins simoniaque. Qui oserait lui jeter la pierre, en songeant à sa situation misérable? A cette misère physique vient parfois s'ajouter, toujours par la faute des institutions, la misère morale. L'Église byzantine rive pratique-

1. Ces statistiques sont empruntées au *Tserkoven Vestnik*, organe du Synode bulgare, 27 octobre 1907, p. 509, et année 1928.

ment ses prêtres aux chaînes du mariage. Mais qu'un jeune pape, déjà chargé de famille, devienne veuf, la même Église lui interdit de convoler en secondes noces. C'est le mettre dans une situation bien dure. Quoi d'étonnant que trop de victimes d'une législation inconséquente se laissent aller à des écarts de conduite ou au vice répugnant de l'ivrognerie. On a beaucoup parlé en Occident de l'ivrognerie des papes russes. Ils méritent plus la pitié que le blâme. Mais le résultat est lamentable¹.

IV. État du monachisme gréco-russe.

L'Orient, qui fut le berceau du monachisme, en a été aussi pendant longtemps la terre de choix. Durement persécutés par les empereurs iconoclastes, les moines byzantins sortirent victorieux de la lutte. Du ix^e au xv^e siècle, l'empire fut couvert de monastères, et l'influence de leurs habitants fut considérable dans l'État dans comme l'Église. Durant cette période, la vie religieuse passa par bien des vicissitudes, connu bien des abus, parmi lesquels il faut signaler le *charisticariat*, ou commende, eut à subir bien des épreuves et parfois de véritables persécutions. Il ne saurait être question ici de tracer, même en raccourci, l'histoire de ce monachisme. Qu'il nous suffise de dire qu'il a gardé les formes du

1. L'ivrognerie des papes russes avait, du reste, souvent d'autres causes que les chagrins matrimoniaux. Elle venait, par exemple, de l'habitude qu'on avait d'offrir au pape un verre de vodka, à l'occasion de la bénédiction des maisons, bénédiction qui était très fréquente. Cf. Anatole LEROY-BEAULIEU, *L'empire des tsars*, t. III, *L'Église russe*, Paris, 1889, p. 286. Par ailleurs, « un grave historien de l'Église russe, dans des mémoires publiés après sa mort, nous a laissé un tableau saisissant des mœurs du clergé rural dans la province de Kostroma dans la première moitié du siècle dernier : beuveries à l'occasion des fêtes nationales, beuveries à l'occasion des fêtes paroissiales, beuveries à l'occasion des mariages et des enterrements, beuveries même pour attendrir le doyen en inspection, scènes grotesques, rixes scandaleuses, prêtres ivres rossés par leurs épouses, diacres ivres-morts jetés sur un traîneau, versant dans la neige et mourant comme des bêtes. Goloubinskii vit tout cela chez son père et autour de lui. » *Travaux de Kostroma*, t. XXX. Citation de P. PASCAL, *op. cit.*, p. 76. Parlant des mœurs russes du xvii^e siècle, le même auteur écrit : « Dans la partie de l'église appelée *trapeza* (large vestibule ou narthex), on gardait à la chaîne les mauvais payeurs. Les fidèles venus de loin pouvaient y dormir. On s'y retirait pour causer durant les offices. Enfin, on y banquetait. Tout était prétexte à ripailles communales et quasi rituelles : les saints, les débuts et les fins des travaux, les commémorations de morts. Ces jours-là, on apportait des tonneaux d'eau-de-vie, de bière ou d'hydromel ; on les roulait en pleine *trapeza*, devant l'image du saint ou de la fête, et là le prêtre les bénissait. Puis l'orgie commençait à quelques pas de l'autel. Le curé faisait bombance avec ses ouailles. S'il eût protesté, on n'eût pas manqué de le rappeler à l'ordre : « Qu'y a-t-il là de nouveau ? Nous en avons connu de meilleurs que toi ; loin de nous faire reproche, ils buvaient avec nous. » *Op. cit.*, p. 77. D'après la *Bibliothèque historique russe*, t. XII, p. xi.

passé non seulement jusqu'à la fin de la période byzantine, mais aussi jusqu'à nos jours. Dans ce domaine comme dans les autres, l'Orient dissident n'a point innové, n'a point renouvelé ses cadres, n'a point progressé. C'est dire que ce monachisme diffère grandement du monachisme occidental. Non seulement chaque monastère est indépendant, mais on peut dire aussi, spécialement pendant la période byzantine, que chacun a sa règle et ses constitutions particulières fixées par la charte de fondation ou *typicon*. Évidemment, on trouve dans tous les *typica* un fonds commun d'usages et de pratiques emprunté aux règles du cénobitisme primitif, mais les particularités ne manquent pas. Peu à peu même, beaucoup de monastères s'éloignent de la conception cénobitique proprement dite. Une grave dérogation au vœu de pauvreté s'introduit. Non seulement le pécule est toléré, mais sous le nom d'*idiorythmie*, c'est une manière nouvelle de mener la vie de communauté qui passe en usage et supprime pratiquement le vœu.

Le monastère *idiorythme* groupe un ensemble de petites communautés de six, huit religieux et plus, ayant chacune leur supérieur particulier. La réunion des supérieurs particuliers constitue le Conseil du monastère. Chaque petit groupe a sa vie propre, possède sa cuisine, son réfectoire, une partie ou une dépendance du couvent. Le régime dépend du supérieur particulier ou *proestos*, de ses ressources ou de sa générosité, des ressources ou de la générosité de chacun des membres de cette petite famille ; car chacun conserve la propriété de ce qu'il gagne par son travail ou son industrie et peut en user et en disposer à sa guise. Le monastère se contente de fournir à chaque moine une quantité déterminée de pain, de vin, d'huile, de légumes, de bois de chauffage, quelquefois même une petite somme d'argent. A chaque groupe de fournir le surplus et de s'organiser matériellement comme il l'entend. Dans le monastère *idiorythme*, la loi de l'abstinence perpétuelle n'existe pas. On peut y manger de la viande, lorsque le calendrier commun de l'Église orthodoxe le permet. L'ensemble des moines n'est groupé qu'à l'église pour la célébration des offices liturgiques. Des réunions communes au réfectoire ont lieu, en général, à quelques grandes fêtes, comme à Noël, à Pâques, à la fête patronale du monastère.

Au monastère *idiorythme* s'oppose le monastère cénobitique proprement dit, où l'on mène la vie commune et où l'on observe le vœu de pauvreté comme dans nos couvents catholiques. On voit que l'*idiorythmie* représente une forme décadente de la vie religieuse. Elle régna en maîtresse à l'Athos, du xv^e siècle jusqu'au début du xix^e. En 1914, sur les vingt monastères de la Sainte Montagne, neuf la pratiquaient encore. En Russie, le nombre des couvents *idiorythmes* l'emportait de beaucoup sur les autres. Inutile de dire que par son essence même l'*idiorythmie* comporte beaucoup de variétés.

La vie érémitique sous les formes les plus originales, et quelquefois les plus bizarres, a toujours eu des adeptes dans l'Orient dissident, et spécialement en Russie. Les ermites russes ont rivalisé pour les exploits ascétiques avec les moines syriens d'autrefois. On trouve parmi eux des *reclus* (*zatvorniki*) s'enfermant pour de longues années dans quelque étroit réduit, une cave, une tanière, le creux d'un arbre ; des *silencieux* (*moltchalniki*) se condamnant à un silence absolu pour plusieurs mois ou plusieurs années ; des *fous dans le Christ* (*iourodivyé*), simulant plus ou moins la folie et recherchant les opprobres et les avanies, se livrant parfois à des excentricités que réprouve la pudeur ; des *stylites* (*stolpniki*) passant une bonne partie de la journée ou de la nuit debout ou agenouillés sur une pierre plate au milieu d'une forêt épaisse ou à l'intérieur d'une colonne bâtie en brique.

Entre les cénobites de tout genre et les ermites proprement dits se place la catégorie des *hésychastes* ou *récollets*, adonnés à la vie contemplative, vivant en ermites dans les environs d'un monastère et venant participer aux offices communs le samedi et le dimanche. Le Mont Athos eut toujours un petit nombre d'hésychastes. Ils firent beaucoup parler d'eux au xiv^e siècle, comme nous le dirons tout à l'heure. Ils sont fort rares de nos jours.

Qu'il soit ermite, cénobite ou hésychaste, le moine oriental est uniquement tourné vers la vie ascétique et contemplative. Ce qu'il poursuit, c'est sa sanctification personnelle. A part quelques rares exceptions, il ne s'occupe pas directement d'apostolat. Comme nous l'avons déjà dit, on a conservé les formes de vie religieuse qui existaient durant les huit premiers siècles, et l'on s'en est tenu là. Cela ne veut point dire que les moines n'aient eu un rôle social important dans les contrées où le schisme byzantin a dominé. En Russie, par exemple, leur influence civilisatrice fut considérable, et l'on a pu écrire sans trop d'exagération que les couvents ont eu, en ce pays, dans la formation de la nation et de la culture russes un rôle analogue à celui des moines de saint Benoît ou de saint Colomban dans l'Europe catholique. Convertissant les tribus barbares et défrichant les landes ou les forêts, ils ont attiré sur leurs pas les colons russes au fond des solitudes du Nord et de l'Est. Plus d'une ville a eu pour noyau un monastère. Plus d'une foire longtemps célèbre a commencé aux portes d'un couvent. Ainsi la foire de Makarief, transportée plus tard à Nijni-Novgorod. En Russie aussi, les cloîtres furent l'asile des lettres apportées de Byzance par les moines de l'Athos. Ce fut l'Athonite Antoine qui fonda le célèbre couvent des Grottes de Kiev (*Petcherskaïa Lavra*), où les premiers annalistes russes écrivirent leurs chroniques, et ce fut son disciple Théodore († 1074) qui figure le premier, après les princes Boris et Gleb, sur le calendrier spécial de l'Église russe. « S'il est un pays qui ait été fait par les moines,

c'est la Russie », écrit Anatole Leroy-Beaulieu¹. On pourra sans doute trouver qu'ils n'ont pas fait un chef-d'œuvre. Leur action sociale pour la qualité et la fécondité resta bien au-dessous de celle du monachisme catholique, mais elle fut réelle, et elle frappe d'autant plus le regard de l'historien que tout autour c'est le désert. Chose curieuse, la domination mongole (1327-1480) n'entra en rien et favorisa plutôt le développement du monachisme russe, tout comme elle desserra pour l'Église les liens du césaropapisme. Pendant cette période, les monastères se multiplièrent et s'enrichirent. La progression continua de la fin du xv^e siècle à Pierre le Grand ; mais au xviii^e siècle commence le déclin. Le nombre des monastères et des moines est réduit et une partie de leurs biens confisqués. Aux termes du *Règlement ecclésiastique*, les hommes ne peuvent faire profession qu'à l'âge de trente ans, et les femmes à cinquante ans².

Le monachisme byzantin se maintint sous la domination turque. Son centre le plus important fut le Mont Athos. Les Turcs se montrèrent relativement bienveillants pour les caloyers et accordèrent même des privilèges aux monastères, qui furent considérés comme des lieux saints et exemptés d'impôts. Aussi ne peut-on les accuser d'avoir été la cause de la décadence actuelle du monachisme des pays balkaniques. Nous constatons, au contraire, que cette décadence s'est accentuée depuis la constitution des nouveaux États.

Elle tient à de multiples causes, dont quelques-unes sont fort anciennes. La principale est sans doute le mode de recrutement du personnel monastique. Alors que dans l'Église catholique le choix des candidats à la vie religieuse fait en général l'objet d'une sérieuse attention et que les conditions d'admission, telles qu'elles sont clairement déterminées par le droit canonique, tendent à constituer une élite, l'Orient dissident ouvre à tout venant les portes de ses monastères. De là un grand nombre de vocations à mobiles inférieurs, de ces vocations d'hiver, comme on les appelle en Occident. Le noviciat, qui peut durer indéfiniment, consiste trop souvent à faire l'office de domestique à l'égard du *Père spirituel* qui veut bien se charger de la formation du nouveau venu. Le nombre des moines-prêtres ou *hiéromoines* est tout à fait insignifiant et déterminé d'après les besoins du service liturgique. Aussi la grande majorité des religieux sont-ils ignorants et souvent complètement illettrés. La plupart des Athonites ne savent ni lire ni écrire. En 1909, Nicon, évêque de Vologda en Russie, dénon-

1. *L'empire des tsars et les Russes*, t. III, p. 229, Paris, 1889.

2. Les lois de Pierre le Grand sur les moines furent sensiblement adoucies dans la suite. Au xix^e siècle, le gouvernement fut généralement bienveillant pour eux.

cait, dans un Congrès monastique, l'ignorance crasse de certains moines, qui étaient incapables de donner la moindre réponse aux questions les plus élémentaires touchant la foi orthodoxe et la vie monastique, et il demandait l'établissement, pour les novices, de cours ou de leçons de catéchisme, ne fût-ce que dans la limite du programme des écoles élémentaires, et, pour l'admission à profession, d'un examen préalable sur ces questions.

Cette ignorance de la masse monastique, à côté d'une élite suffisamment cultivée, paraît avoir été de tout temps la grande plaie du monachisme oriental. C'est sans doute à cette cause qu'il faut rapporter certaines erreurs doctrinales, certaines pratiques bizarres qui ont jeté le discrédit sur l'ascétisme et la mystique des Athonites pendant et après la période byzantine. Dès les XI^e et XII^e siècles, nous découvrons chez les moines byzantins des traces non équivoques d'illuminisme et des infiltrations massaliennes. Le grand mystique des X^e et XI^e siècles, Syméon le Nouveau Théologien (949-1022), se montre déjà imbu de graves erreurs. Pour lui, la présence du Saint-Esprit dans l'âme et l'état de grâce tombent nécessairement sous l'expérience du sens intime, les trois vertus théologales sont inséparables ; et quiconque a la foi et l'espérance possède nécessairement la charité. De plus, le pouvoir de remettre les péchés et d'enseigner la voie du salut est indépendant du pouvoir d'ordre et revient aux seuls spirituels, à ceux qui sentent en eux la présence du Saint-Esprit et contemplent sa lumière. Il parle constamment de la vision de la lumière divine et donne l'impression d'un visionnaire. C'est aussi au même personnage qu'on a attribué, sans doute à tort, le procédé mécanique de *faire rentrer l'esprit dans le cœur* pour arriver à la contemplation de la lumière divine, identifiée avec la lumière dont resplendit l'humanité du Sauveur lors de sa transfiguration sur le mont Thabor. Ce qui est sûr, c'est qu'on trouve des traces de cette curieuse méthode d'oraison dans des manuscrits remontant au XII^e siècle. On sait que Grégoire Palamas en prit la défense contre les attaques de Barlaam et qu'il édifia toute une théorie philosophico-théologique pour soutenir que les hésychastes peuvent arriver à voir, dès cette vie, et des yeux du corps, le resplendissement incréé de l'essence divine identifié par lui avec la grâce et la gloire et avec la lumière qui parut au Mont Thabor¹. La science de Palamas aurait pu être mise au service d'une meilleure cause. Il n'apparaît que trop qu'en inventant et en pratiquant la fameuse méthode, les visionnaires du mont Athos ont pris dans un sens grossièrement réaliste

1. Voir l'article *Palamas (Grégoire) et Controverse palamite*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XI, col. 1335-1418, et aussi notre article : *Les origines de la méthode d'oraison des hésychastes*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXX (1931), p. 179-185 ; également la *Note sur le moine hésychaste Nicéphore et sa méthode d'oraison*, *Échos d'Orient*, t. XXXV, p. 409-412.

les métaphores employées par certains anciens mystiques de l'École sinaïtique pour décrire la vie contemplative et les moyens d'y parvenir. Ce qu'il est intéressant de noter, c'est que le procédé hésychaste a continué à faire des dupes dans les milieux monastiques d'Orient. Nicodème l'Ilagiorite le décrit encore, quoique d'une manière embarrassée, au seuil du XIX^e siècle¹. Les autorités ecclésiastiques, aux XI^e et XII^e siècles, essayèrent de réagir et même de sévir contre l'illuminisme et la fausse mystique. Mais au XIV^e, les Hésychastes athonites et leur apologiste Grégoire Palamas, grâce à l'appui de l'usurpateur Jean Cantacuzène, réussirent à prendre dans l'Église byzantine les leviers de commande et à imposer officiellement comme un dogme intangible la nouvelle théologie, qui délivrait un brevet d'orthodoxie à l'étrange méthode de contemplation mystique.

En dehors de l'ignorance et des erreurs qu'elle a engendrées, en dehors des abus introduits par l'idiorrythmie, le monachisme gréco-russe, surtout dans la période moderne et contemporaine, présente d'autres tares, que la presse ecclésiastique des Églises autocéphales est la première à nous dévoiler. En 1897, le métropolite d'Athènes, Procopios, disait en pleine séance du Synode que les monastères grecs ne servaient qu'à l'engraissement de leurs habitants². En 1918, un autre métropolite d'Athènes, Mélélios Métaxakis ne parlait pas en termes plus flatteurs des moines grecs dans son discours d'intronisation. Il déclarait qu'ils ne représentaient plus la perfection chrétienne et qu'il fallait les ramener à la pratique des règles monastiques³. On élevait des plaintes semblables contre les moines serbes du patriarcat de Carlovitz d'avant-guerre. On écrivait d'eux qu'ils ne répondaient pas à leur destination et que leur conduite présentait un spectacle anormal et affligeant⁴. Quant aux moines russes, ils étaient fort malmenés par la presse ecclésiastique de leur pays dans les dernières années qui ont précédé la persécution bolcheviste. On leur reprochait leur inutilité sociale et religieuse, leur paresse, leur ignorance, leur ivrognerie, et des anecdotes plus ou moins scabreuses couraient sur leur compte. Les autorités ecclésiastiques ne regardèrent point ces amères critiques comme des calomnies, et un Congrès monastique se tint en juillet 1909 dans la laure Saint-Serge de Moscou avec l'approbation du Saint-Synode, dans le but d'aviser à une réforme générale des monastères. Un vaste programme comprenant vingt-deux articles fut soumis aux déli-

1. Voir son *Ἐγχειρίδιον συμβουλευτικὸν περὶ φυλακῆς τῶν πέντε αἰσθήσεων*, 1801, p. 157 sq. Cf. Irénée HAUSHER, *La méthode d'oraison hésychaste (Orientalia christiana)*, t. IX, p. 101-209, 1927).

2. Cf. *Échos d'Orient*, t. I, p. 124.

3. *Échos d'Orient*, t. XVIII, p. 411-412.

4. A.-P. ΛΟΠΟΥΚΗΝΗ, *Histoire de l'Église chrétienne au XIX^e siècle*, t. II, Pétersbourg, 1901, p. 431-432.

bérations des congressistes. Sa lecture en disait long sur l'état du monachisme russe. On se demandait, par exemple, s'il ne convenait pas de supprimer totalement dans les monastères le chant en parties, pour éviter d'avoir des enfants dans les chœurs et d'attirer, sous prétexte d'études de chant, des novices gyrovagues presque tous ivrognes et indisciplinés ; si l'on ne devait pas, pour préserver le monachisme du scandale de l'ivrognerie et des vices qui en découlent, introduire dans la profession religieuse le vœu de s'abstenir de toute boisson alcoolique. On signalait comme un point particulièrement défectueux de la vie des monastères le cas des moines scandaleux qui n'acceptaient plus de la discipline monastique que le minimum indispensable pour pouvoir rester dans le couvent et y jouir du vivre et du couvert, et l'on se demandait ce qu'il était possible de faire pour éloigner des monastères d'hommes le personnel féminin (filles de ferme, blanchisseuses, etc.), et des monastères de femmes le personnel masculin (gardiens, portiers, hommes de service, etc.)¹.

La décadence actuelle du monachisme gréco-russe s'accuse aussi d'une manière tangible par la diminution progressive du nombre des moines. Quelques données statistiques en fourniront la preuve. En 1910, la Russie comptait 520 monastères d'hommes peuplés par 9.317 profès et 8.266 novices, et 300 couvents de femmes avec 12.652 professes et 40.275 novices. Le grand nombre des novices par rapport aux profès et professes, surtout parmi les moniales, s'explique par la législation dont nous avons parlé plus haut. Cela faisait environ une population monastique d'environ 80.000. Une statistique de 1904 portait ce chiffre à 84.000. Après la persécution soviétique, la vie religieuse est à peu près anéantie sur le sol de la Russie. En 1913, la république monastique de l'Athos s'élevait à 6.345 moines ; en 1928, elle s'était abaissée à 4.858 sujets. Dans l'ancienne Grèce, en 1830, on trouvait 593 monastères peuplés par 3.000 moines ou moniales ; en 1919, on y comptait 151 monastères, 1.562 moines ou moniales et 217 novices. L'Église de la Vieille Serbie avait, en 1903, 53 monastères et 113 moines ; en 1934, le patriarcat serbe possédait bien 204 monastères, mais 397 moines seulement et 237 religieuses. Ces moines, en Yougoslavie comme dans les autres pays balkaniques, méritent à peine ce nom, n'étant souvent que de simples gardiens des immeubles et des fermiers au nombre de deux ou trois. L'Église de Chypre avait encore 37 monastères en 1911 ; aujourd'hui il n'y en a plus que 7, peuplés de 80 moines environ. Sur le territoire de la Roumanie d'avant-guerre, le nombre des religieux a diminué de moitié en quarante ans. L'Église roumaine actuelle n'a plus que 44 monastères d'hommes peuplés par 1.500 moines et 24 monastères de femmes avec 1.850 reli-

1. Cf. *Échos d'Orient*, t. XIII (1910), p. 239-240.

gieuses. La Bulgarie de 1905 comptait 180 moines et 318 moniales répartis sur 89 monastères ; la Bulgarie de 1924 n'avait plus que 140 moines et 153 moniales. Dans les trois patriarchats d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, on ne trouve plus qu'un nombre insignifiant de monastères presque tous dépeuplés. C'est donc partout la décadence et une décadence qui paraît irrémédiable, vu la baisse du sentiment chrétien et l'abandon de jour en jour plus accentué des pratiques religieuses dans les Églises autocéphales.

V. Les saints et les fruits de sainteté dans l'Église gréco-russe.

L'Église gréco-russe ayant gardé en fait la plupart des moyens de sanctification établis par Jésus-Christ et par l'Église des premiers siècles, il n'est pas surprenant que ces moyens surnaturels produisent certaines effets de même nature chez les fidèles de cette Église qui la prennent de *bonne foi* pour la véritable Église fondée par Jésus-Christ. En vertu même de cette bonne foi, et tant qu'elle dure, les chrétiens qui adhèrent, sans le savoir, à une Église fausse, appartiennent réellement à la véritable Église. S'ils sont en état de grâce, ils appartiennent sûrement à son âme ; et ils sont aussi de son corps, de son organisme visible, par le désir implicite du cœur. Ce sont des catholiques cachés, inconnus. Ce ne sont point de vrais schismatiques, de vrais hérétiques. C'est l'enseignement formel de saint Augustin¹. Leur malheur, et non leur faute, est de se trouver, par le fait de leur naissance, dans une société chrétienne, qui, elle, si on la prend comme telle, mérite les qualificatifs de schismatique et d'hérétique. Juridiquement parlant, et à s'en tenir aux apparences extérieures, les chrétiens dont nous parlons sont simplement présumés schismatiques et hérétiques ; dans la réalité, ils ne le sont point. Ils ont, dès lors, le droit de recevoir de la véritable Église les biens divins dont elle est la seule dépositaire légitime. Et par quelle voie les reçoivent-ils ? Par le ministère des Églises fausses, dont Dieu se sert comme d'instruments de sa miséricorde, tout comme il peut se servir du ministère d'un infidèle pour faire parvenir à quelqu'un la grâce du baptême². Cette condition spéciale

1. « Ceux qui, professant une doctrine fausse et perverse, ne la défendent pas cependant avec une obstination passionnée, surtout si l'erreur n'est point le fruit de leur présomption téméraire, mais s'ils la tiennent de parents qui y furent eux-mêmes entraînés par d'autres ; ceux-là, s'ils recherchent la vérité avec une prudente sollicitude, prêts à prendre le droit chemin, dès qu'ils l'auront trouvé, ne doivent pas être comptés parmi les hérétiques. » *Épist. XLIII* (série II), n. 1, P. L., t. XXXIII, col. 160. Ce passage était inséré dans l'ancien droit canonique, Caus. XXIV, q. III, c. *Dixit apostolus*, 29.

2. Rappelons, à ce propos, le joli commentaire du passage du psaume 84, v. 4 : *Le passereau trouve une demeure et l'hirondelle un nid où reposer ses petits,*

des chrétiens de bonne foi vivant dans le schisme et l'hérésie est, en effet, un mystère de la miséricorde divine, qui avait échappé à saint Cyprien, lorsqu'il niait la validité des sacrements conférés par les hérétiques.

Quiconque aura présent à l'esprit ces principes incontestables, ne sera pas surpris de rencontrer dans l'Église gréco-russe des saints et des fruits de sainteté. Ces saints ne seront pas à chercher parmi les schismatiques ou les hérétiques formels, mais parmi les âmes de bonne foi. Ces fruits de sainteté ne seront pas l'effet du schisme comme tel, mais découleront des principes de sanctification dont la plénitude se trouve dans la véritable Église. L'apologiste catholique n'a donc pas à nier *a priori* l'existence de véritables manifestations de sainteté chrétienne dans les Églises dissidentes d'Orient. Ce qu'il peut affirmer *a priori*, c'est que ces manifestations seront bien inférieures en quantité et en qualité, en fécondité et en éclat, à celles qui se voient dans l'Église catholique. Ce que Jésus-Christ doit à la véritable Église, ce n'est point d'arracher aux Églises fausses toute parcelle des biens divins de la Rédemption, mais de faire affluer en son corps mystique, en son Épouse, ces mêmes biens, de manière à ce que les âmes droites et réfléchies puissent facilement, en faisant la comparaison, reconnaître l'Église véritable. Le concile du Vatican n'en réclame pas davantage : « L'Église catholique, dit-il, est, par elle-même, un grand, un perpétuel motif de crédibilité, un témoignage irrefragable de sa propre mission divine... à cause de son éminente sainteté et de son inépuisable fécondité en toutes sortes de bonnes œuvres. Il ne nie pas qu'on puisse trouver ailleurs une certaine sainteté et quelques bonnes œuvres. C'est essentiellement une question de degré, de transcendence. À l'histoire impartiale de vérifier s'il en est ainsi ; si, mise en parallèle avec l'Église catholique romaine, ce que nous avons appelé l'Église gréco-russe, celle de toutes les Églises dissidentes qui se rapproche le plus de l'Église catholique, est notoirement inférieure à celle-ci sous le rapport de la sainteté individuelle des membres et de la fécondité collective en bonnes œuvres. »

En réalité, nous avons déjà donné une réponse pareille au problème ainsi posé. En constatant la stérilité de l'Église gréco-russe dans le domaine de l'apostolat missionnaire, des œuvres variées et du dévouement que cet apostolat suppose ; en parlant de l'infériorité de son clergé séculier au point de vue intellectuel, moral et pastoral ; de la décadence progressive de son monachisme uniforme ; de la grave entorse donnée à la morale chrétienne par la légalisation de la pratique effrénée du divorce, nous avons marqué

par saint Albert le Grand : « Le nid de l'Église, dit-il, ce sont les sacrements, et ces nids ne sont pas la chose des hérétiques ; c'est pourquoi, quand ils y reposent leurs petits, ils les mettent non hors de l'Église, mais en elle. » Cf. J.-M. CONGAR, *Chrétiens désunis*, Paris, 1937, p. 288 et suiv.

par le fait même les déficits de cette Église sous le rapport des fruits de sainteté et son infériorité notoire par rapport à l'Église catholique. C'est, en effet, surtout par le dévouement de ses missionnaires, par l'activité zélée et la dignité de vie de son clergé, par les initiatives multiformes de ses instituts religieux, que le catholicisme manifeste sa sainteté éminente et sa fécondité inépuisable en toutes sortes de bonnes œuvres. Il ne nous reste qu'à dire un mot de la vertu exceptionnelle de certains membres de l'Église, c'est-à-dire des héros de sainteté, de ceux qu'on appelle les saints.

Avant de parler des saints de l'Église gréco-russe, il importe de faire quelques remarques importantes. Tout d'abord, il ne peut être question — on le devine — que des saints personnages ayant vécu après la séparation des deux Églises, c'est-à-dire du XII^e siècle. Et encore, il est utile de noter que, du XII^e au XV^e siècle jusqu'à 1453, cette séparation fut assez imprécise, comme en témoignent les multiples essais d'union durant toute cette période. Sans parler de l'union conclue au second concile de Lyon en 1274, qui intéressa toute l'Église byzantine et dura une huitaine d'années, il y eut des réconciliations passagères de l'Église bulgare dans la première moitié du XIII^e siècle, de l'Église serbe aux XII^e et XIII^e siècles. Bref, la séparation ne devint vraiment stable et définitive qu'après la prise de Constantinople. C'est donc surtout durant la période moderne qu'il importe d'étudier la fécondité de l'Église gréco-russe en héros de sainteté. Or, pour conduire cette étude suivant les règles de la méthode historique, nous sommes fort mal outillés. L'hagiographie gréco-russe, pour la période dont nous parlons, est encore à l'état chaotique. L'Orient dissident attend encore ses Bollandistes pour faire la lumière dans ce chaos. Les documents officiels des autorités ecclésiastiques, qu'il s'agisse du patriarcat byzantin ou de l'Église russe proprement dite — il ne peut être question, dans le cas, que de ces deux grandes autocraties — sont d'un maigre recours, tout d'abord parce que ces documents sont rares ; ensuite, parce que le mode de canonisation usité dans l'Église grecque, comme dans l'Église russe, a toujours été fort sommaire et ne correspond nullement à la procédure compliquée, rigoureuse et de plus en plus sévère, employée dans l'Église catholique depuis que le pape s'est réservé le droit de béatifier et de canoniser les serviteurs de Dieu, c'est-à-dire depuis le XII^e siècle. La canonisation catholique, on le sait, porte avant tout tout sur l'héroïcité des vertus ; puis sur un certain nombre de miracles — deux au moins pour les causes ordinaires — scientifiquement constatés, dus à l'intercession du serviteur de Dieu après sa mort, ou à celle du nouveau saint après sa béatification. La conservation du cadavre n'est pas acceptée comme miracle. Chez les Gréco-Russes, au contraire, la canonisation — qui n'est point distinguée de la béatification —

a toujours été un simple décret ratifiant un culte populaire déjà existant, ou inaugurant ce culte, sans examen préalable de l'héroïcité des vertus, basé la plupart du temps soit sur la conservation du cadavre, que l'on a considérée comme un vrai miracle ; soit sur d'autres miracles, qui n'ont été l'objet d'aucune enquête sérieuse, ou dont la nature est fort sujette à caution et serait rejetée par notre Congrégation des Rites ; soit sur d'autres motifs fort inattendus, comme des services signalés rendus à l'Église ou à la patrie, des épreuves particulièrement dures, une mort tragique, etc. Quelques exemples vont illustrer ces affirmations.

Depuis le XII^e siècle, le patriarcat œcuménique n'a promulgué que six décrets de canonisation solennelle. L'un d'entre eux, porté par Cyrille Lucar en 1632, regarde le culte collectif de 99 moines crétois ayant vécu au XI^e, donc avant la séparation des Églises. C'est une simple permission de culte, où l'on chercherait vainement des détails sur l'héroïcité des vertus de chacun des moines en question. La première des six canonisations signalées fut celle de Grégoire Palamas, faite au synode de Constantinople de 1368 par son disciple Philothée Kokkinos. Le motif de cette glorification fut la doctrine du héros et les miracles qu'il opéra après sa mort. Sur la nature de ces miracles, nous sommes suffisamment renseignés par Philothée lui-même dans la biographie de Grégoire. Ils sont au nombre de quatorze. Neuf ont pour cadre un songe, soit qu'ils soient constitués par le songe lui-même, soit qu'ils se produisent après une apparition de Grégoire Palamas en songe. Celui que Philothée considère comme le principal et qu'il a placé pour cela le dernier, n'est pas autre chose qu'un songe. En voici la substance : Un moine de la lauré Saint-Athanase de l'Athos, après avoir longtemps demandé à Dieu de lui révéler le sort de Palamas dans l'autre monde, vit en songe tout le chœur des Pères grecs réunis en concile pour discuter une question difficile ; et il les entendit se dire entre eux qu'ils ne pourraient arriver à la solution sans le concours de Grégoire Palamas. Ils l'envoyèrent donc chercher ; mais il ne put venir tout de suite, parce qu'il était en audience auprès du Roi du ciel. Dès qu'il parut à l'assemblée, tout le monde se leva, lui fit fête et le pria de s'asseoir. On lui exposa le cas, et il le résolut à la satisfaction générale. Sa réponse condensait en peu de mots tout ce que les autres Pères avaient trouvé de mieux. Et voilà tout le miracle, le grand miracle ! Parmi les autres prodiges, il y a quatre guérisons de constipation ou de dyssenterie se produisant soit après un bain, soit après attouchement au tombeau de Palamas, soit après la réception de l'*Euchelæon*. Un moine, souffrant d'une tumeur au pied, est guéri au bout de huit jours. Un autre est délivré de sa migraine après un songe. Un autre, paralysé de trois doigts de la main droite, en recouvre l'usage après avoir longtemps frotté

la main malade contre le tombeau de Palamas¹ ! Voilà les miracles dont fit état Philothée pour canoniser son ancien maître en grande pompe et placer sa fête au deuxième dimanche de Carême ! Notre Congrégation des Rites les aurait tous rejetés comme insuffisants.

L'Église grecque, du reste, canonise même en l'absence de tout miracle. C'est ainsi que le décret de canonisation de Marc d'Éphèse, porté par le patriarche Séraphin I^{er} en 1734, ne mentionne aucun miracle. C'est son titre de défenseur de l'orthodoxie au concile de Florence et son hostilité à l'égard de l'union avec les Latins qui ont valu à Marc la permission de culte. Pas de miracle non plus dans la dernière des canonisations grecques, celle du patriarche œcuménique Grégoire V, faite par le synode d'Athènes en 1921, au premier centenaire de la mort de ce patriarche (1821). Soupçonné d'avoir approuvé et fomenté l'insurrection des Hellènes, Grégoire fut pendu par les Turcs. C'est un héros national, un martyr de l'indépendance grecque plus qu'un martyr de la foi chrétienne.

En dehors des six décrets de canonisation dont nous venons de parler, on ne trouve dans l'Église grecque, après le XI^e siècle, qu'une cinquantaine environ de nouveaux saints ayant fait l'objet d'un culte purement local et pour lesquels a été composé un office ou *acolouthie*. La plupart sont des moines, qui ont attiré la vénération populaire par l'austérité de leur vie. On est étonné de rencontrer dans la liste les deux empereurs Jean Vatatzès († 1254) et Manuel Paléologue († 1425), ainsi que l'impératrice Théodora, du XIII^e siècle. Dans la période moderne, le patriarcat byzantin a compté aussi quelques néomartyrs, mis à mort par les Turcs en haine de la foi chrétienne. Le catalogue le plus long de ces héros contient 126 noms. Si l'on y regardait de près, un certain nombre seraient sans doute à rayer de la liste, surtout parmi ceux qui furent massacrés ou pendus durant la guerre de l'indépendance hellénique. Sur le martyre de la plupart d'entre eux on ne possède malheureusement aucune enquête sérieuse. Presque tous étaient des gens d'humble condition et, chose digne de remarque, « à de très rares exceptions près, le martyre de ces nouveaux saints se présente comme la rançon d'une apostasie antérieure. Il s'agit le plus souvent de réparer un scandale donné dans un moment de faiblesse ou par inadvertance, et voilà pourquoi la réparation s'effectue, autant que possible, sur les lieux mêmes où la faute a été commise² ». Cette particularité, sans diminuer le mérite de ces témoins, en rehaussant même leur courage³,

1. On trouvera le récit de ces 14 miracles dans la P. G., t. CLI, col. 635-654.

2. L. PETIT, *Bibliographie des acolouthies grecques*, Bruxelles, 1926, p. xiv.

3. Le renégat passé à l'islamisme s'exposait, d'après la loi du Coran, à une mort certaine en revenant à la foi chrétienne. Par ailleurs, en allant se

obscurcit quand même en quelque façon l'éclat de leur auréole et la gloire qui pourrait en rejaillir indirectement sur l'Église dissidente considérée comme telle, bien qu'en la circonstance il ne s'agisse que d'un témoignage rendu à la religion chrétienne en général, sans distinction de sectes. Ces néomartyrs ne sont, en général, honorés que d'un culte local, au lieu de leur origine. Un compatriote a composé en leur honneur une *acolouthie*, que l'Ordinaire du lieu a approuvée au moins tacitement¹. Pour ne pas s'attirer les représailles des Turcs, les patriarches de Constantinople se sont abstenus de tout décret public de canonisation.

Si de l'Église grecque nous passons à l'Église russe proprement dite, nous nous trouvons en présence d'une hagiographie fort touffue, mêlée de beaucoup d'éléments hétéroclites, qui la différencient à l'extrême de notre hagiographie catholique officielle. Un savant historien de l'Église russe, E. Goloubinskii, a écrit tout un volume sur l'*Histoire de la canonisation des saints russes*². Ce qui ressort de cette étude, c'est qu'avant la période synodale (1721), il n'y a pas eu de canonisation proprement dite, mais des décrets de l'autorité ecclésiastique ou impériale, ratifiant et approuvant le culte populaire rendu antérieurement à certains personnages, ou bien instituant la fête liturgique de certains autres, qu'ignorait la dévotion des fidèles. Jusqu'en 1547, on ne signale guère que des cultes locaux d'une quarantaine de saints russes, dont le peuple a eu l'initiative et que les évêques ont confirmés ou simplement tolérés. En 1547 et en 1549, Ivan IV le Terrible et le métropolitain de Moscou, Macaire, décident, en deux conciles, d'augmenter le nombre des saints russes. Il s'agit d'accroître le prestige de l'empire moscovite. C'est le moment où la théorie de Moscou, troisième Rome, atteint son plein développement. Ivan IV s'est fait sacrer tsar, c'est-à-dire *basileus*, par le métropolitain Macaire en 1547, sans demander la permission du patriarche œcuménique³. Il faut montrer que les saints n'ont pas manqué à

dénoncer comme chrétien à l'endroit même où il avait renié sa foi, le néomartyr réparait magnifiquement le scandale donné à ses compatriotes chrétiens.

1. On trouvera la liste de ces *acolouthies* dans l'ouvrage cité de L. Petit.

2. Moscou, 1903.

3. Ivan IV essaya, après coup, d'obtenir confirmation de ce qui avait été fait. Le patriarche Joasaph II, en 1562, lui donna à peu près satisfaction en lui reconnaissant le titre de *βασιλεύς*. Mais il n'approuva pas le rite nouveau de sacre qu'avait employé le métropolitain Macaire et qui resta, par la suite, en usage dans l'Église russe. Par ailleurs, il prit sur lui, à cette occasion, de commettre un faux. La pièce qu'il envoya au tsar se présentait comme un décret du synode de Constantinople, muni de la signature du patriarche et de celle de 35 métropolitains et évêques. En réalité, il n'y avait d'authentiques que la signature du patriarche et celle de son vicaire. Les autres avaient été imitées par un greffier du Phanar. Cf. REGER, *Analecta byzantino-russica*, p. LIII-LVI.

la Russie et qu'elle mérite d'être considérée comme le grand empire chrétien, héritier de l'empire byzantin défenseur de l'orthodoxie. Pour établir le catalogue complet et authentique des saints russes, les deux conciles moscovites signalés se basèrent sans doute sur des enquêtes préalables portant sur les exemples d'édification, les miracles opérés, la conservation du corps ; mais tout cela fut fort sommaire et assez vague. Bien souvent les détails historiques manquaient. La liste officielle qui fut dressée comprit 75 saints, dont 52 étaient canonisés pour toute l'Église russe et 23 réservés à des cultes locaux. Elle portait des noms nouveaux, que la dévotion populaire avait complètement ignorés et qu'elle continua bien souvent de méconnaître ; car Goloubinskii nous signale ce phénomène curieux : La liste des saints russes reste incertaine, parce qu'il y a diverses catégories de saints. Il y a les saints vénérés par le peuple, et non par l'Église, et *vice versa*. Parmi les saints vénérés par l'Église, il y en a 104 dont on ignore la date de reconnaissance de culte. De là une confusion inextricable dans cette hagiographie. Pour ne parler que de la liste officielle, ajoutons que celle-ci s'accrut considérablement entre 1549 et 1721. On revint sur le passé, déjà scruté par le métropolitain Macaire, pour ajouter de nouveaux noms.

Ces canonisations de commande, auxquelles des motifs politiques étaient souvent mêlés, ne peuvent qu'inspirer une juste méfiance et faire désirer des enquêtes historiques impartiales. En parcourant le catalogue de ces saints, on arrive souvent à deviner les raisons pour lesquelles leur fête a été établie. Ces raisons sont multiples et diverses. Quelques saints sont qualifiés de martyrs ; et il n'est pas douteux, en effet, que l'Église russe ait eu quelques martyrs sous la domination des Mongols. Mais leur histoire, et spécialement les circonstances de leur mort, restent obscures. On signale plusieurs princes martyrs : Michel de Tchernigov, supplicié avec le boïar Théodore au camp des Tatars en 1426 ; le prince Roman de Riazan († 1270) ; le prince Michel de Tver († 1318). Mais ont-ils été mis à mort simplement à cause de leur foi chrétienne ? On est d'autant plus amené à se poser cette question que nous voyons qualifier de martyrs des personnages qui ne méritent sûrement pas ce titre. C'est le cas des deux premiers saints du calendrier russe, les deux jeunes fils de saint Vladimir, Boris et Glêb, assassinés par leur frère Sviatopolk pour motif d'ambition. On cite toute une série de princes qui ont été honorés, uniquement parce qu'ils ont eu une fin tragique : tel le petit tsarévich Dimitri, fils d'Ivan IV le Terrible, assassiné en 1591 par ordre de Boris Godounov et canonisé en 1606. « Cette canonisation avait un but politique : elle devait sanctionner la mort effective de l'enfant martyr et faire pièce à la croyance qu'il avait échappé à ses bourreaux et viendrait revendiquer ses droits à la couronne. Elle fut cependant très populaire, et des miracles

furent attribués aux reliques, solennellement transportées à Moscou. Délaissés sous le règne du « faux Démétrius », qui se disait précisément l'enfant miraculeusement sauvé, ce culte fut repris plus tard avec beaucoup de ferveur, puis délaissé de nouveau au XIX^e siècle, quand les nouvelles recherches historiques firent renaître des doutes sur l'histoire de l'assassinat du petit prince. Mais le tombeau dressé dans une des Églises de Moscou était toujours très vénéré par le peuple¹ ». Des cas de ce genre peuvent ouvrir l'œil tant sur les motifs qui ont déterminé certaines canonisations que sur la valeur des miracles attribués à tel thaumaturge.

A côté des martyrs, il faut signaler la catégorie des saints guerriers, dont le grand kniaze Alexandre Nevski († 1263) est le plus illustre représentant. Célèbre par ses victoires sur les Suédois et les chevaliers teutoniques, par son habileté à se ménager l'amitié et l'appui des khans de la Horde d'Or, il voulut mourir revêtu de l'habit religieux et fut l'objet d'un culte local, que l'Église confirma dans la suite. Ce culte prit beaucoup de relief au XVIII^e siècle, après que Pierre le Grand eut placé sous le patronage d'Alexandre sa nouvelle capitale, Saint-Petersbourg.

Un groupe fort nombreux est celui des fondateurs de couvents : Serge de Radonège († 1392), fondateur de la laure de la Trinité près de Moscou ; Cyrille de Biéloozéro († 1427) ; Serge, fondateur du monastère de Valamo sur une île du lac Ladoga en 1329 ; Sabbatius († 1435) et Zozime († 1478) fondateurs du célèbre couvent de Solovki sur une île de la mer Blanche ; Joseph de Volokolamsk († 1515), etc. C'est surtout entre 1459 et 1700 que l'attention de l'Église russe s'est portée sur les fondateurs de couvents. On a voulu glorifier en eux moins la sainteté personnelle que l'œuvre dont ils ont été les artisans. C'est une conception analogue qui a présidé à la glorification de certains prélats, comme le métropolitain Pierre († 1326), considéré comme l'un des fondateurs de l'État moscovite ; le métropolitain Alexis († 1377), continuateur de la même œuvre ; le métropolitain Jonas († 1461), grand adversaire du concile de Florence et par cela même considéré comme le sauveur de l'orthodoxie russe.

La catégorie la plus intéressante des saints russes, celle qui a frappé le plus l'imagination du peuple et a provoqué le plus souvent sa vénération, est certainement la catégorie des saints ermites et ascètes, de ces *starsy* dont nous avons déjà dit un mot plus haut. C'est sans nul doute dans ce groupe que la sainteté personnelle apparaît le mieux, dégagée de toute considération étrangère. Il est incontestable que ces ascètes ont donné de beaux exemples de mortification corporelle, de chasteté, d'hu-

milité, de douceur, de pauvreté, d'abnégation. Certains ont eu une influence sociale réelle comme directeurs de conscience. Leur vie, du reste, est en général mal connue, et c'est moins à cause de leurs vertus qu'à cause des miracles qu'on leur a attribués, qu'ils ont été honorés.

Une catégorie spéciale dans le groupe des ascètes mérite une mention spéciale : c'est celle des *Iourodivyé* ou *fous pour le Christ*. Le fou pour le Christ est possédé d'une soif morbide de l'humiliation et du mépris. Pour satisfaire cette soif, il ne recule devant aucun moyen ; il foule aux pieds les convenances sociales, recourt aux excentricités, aux pires extravagances et jusqu'à l'impudeur. Le *jourodtsvo* est un manque total de discrétion dans la pratique de l'humilité. Il peut aboutir à un orgueil raffiné, et il a dû cacher parfois de véritables cas de folie religieuse. Ce type de sainteté n'était pas inconnu à Byzance. Il fut popularisé en Russie, dès les temps de Iaroslav, par les *Vies* de saint Syméon d'Émèse, de saint André *Salos*, de Constantinople, et de saint Sérapion le *Syndonite*. Il trouva dans ce pays le terrain favorable à son plein épanouissement. On en découvre peu de traces durant la période kiévienne ; mais à partir du XIV^e siècle et jusqu'au XVIII^e, il prit un développement incroyable.

« Le *jourodivy*, écrit Pierre Pascal, était le chrétien héroïque qui ne se dépouillait pas seulement, comme beaucoup, de tous les biens extérieurs : richesses, foyers, famille, propreté du corps, et même des plus indispensables, tels les vêtements et les chaussures en hiver ; mais aussi des biens spirituels : les vertus morales et jusqu'à la raison. Mendier, vivre dans la fange, souffrir dans ses membres les pires souffrances, pour lui n'était pas assez : il se livrait à des actes grotesques, ignobles, sacrilèges parfois, pour attirer sur soi le scandale, le mépris et les coups. Mais parvenu par ce moyen à la vacuité presque idéale, il s'ouvrait à Dieu seul. Il lisait dans les âmes, il lisait dans l'avenir, il planait au-dessus de tous les intérêts humains. Sorti de la société, il revenait à elle pour l'enseigner. Les uns le rebutaient, les autres, plus nombreux, le révéraient. Dans ses larmes on devinait des calamités ; dans ses phrases obscures on trouvait des menaces, des conseils. Aux heures graves, on n'avait foi qu'en lui. Sans peur, il flagellait les puissants ; il reprochait à Ivan le Terrible le sang versé ; à Boris Godounov le meurtre du tsarévich, et les coupables baissaient la tête. Fol en Christ, nul tyran n'eût osé porter la main sur lui. Plus le pouvoir de l'État s'appesantissait sur le peuple, plus la hiérarchie ecclésiastique s'asservissait à ce pouvoir, et plus le rôle de défenseur des opprimés passait au *jourodivy*. Au XVII^e siècle, ils pullulaient : il y en avait dans les villes, dans les campagnes, autour du tsar Alexis, autour du patriarche Nikon. Tous ne répondaient pas au type idéal décrit ici : des charlatans pouvaient s'attirer les profits d'une ascèse dont ils savaient s'éviter les

1. Jean DANZAS, *Les saints de l'Église russe, dans Russie et Chrétienté*, 1937, p. 268.

charges : de véritables fous pouvaient être pris pour des fols en Christ ; de véritables fols en Christ pouvaient dégénérer, à des degrés divers, soit en fous, soit en charlatans. Toutes les variétés ont dû exister alors, comme dans la suite. Mais la folie pour le Christ est un aspect essentiel de la religion du peuple russe¹. »

De ces étranges ascètes, l'Église russe canonisa un certain nombre avant l'apparition du *raskol*, ratifiant ainsi la vénération populaire dont ils étaient l'objet. Mais à partir du XVIII^e siècle, elle se montra défiante et souvent hostile à l'égard de ces pieux anarchistes. Elle fut impuissante, d'ailleurs, à les supprimer. Les tracasseries de la police n'y réussirent pas davantage². Il y a tout à parier qu'ils survivront à la persécution soviétique.

Pendant la période synodale, de 1700 à 1914, neuf saints seulement furent canonisés selon une procédure un peu moins rudimentaire que dans la période précédente, mais encore fort éloignée des règles de la canonisation catholique. Pas plus qu'autrefois on ne s'occupe de l'héroïcité des vertus. L'enquête roule uniquement sur l'état de conservation du corps du saint et sur les grâces miraculeuses obtenues par les fidèles à son tombeau. L'acte de canonisation est un oukaze impérial autorisant et ordonnant le culte des reliques et la fête liturgique du serviteur de Dieu. Dans les dernières canonisations, la formule a un peu varié, mais sans rien changer à la procédure. Quant à la cérémonie, elle consiste essentiellement en un office solennel en l'honneur du saint, au cours duquel a lieu le transfert de ses reliques, que l'on découvre ensuite pour la première fois pour les exposer à la vénération des fidèles. Pendant les trois jours qui précèdent cette cérémonie, on a l'habitude de célébrer de nombreuses *panikhides* ou messes de Requiem pour le repos de l'âme du serviteur de Dieu et de ceux qui ont été mêlés à son existence : ce qui, soit dit en passant, est assez curieux³.

Même dans deux ou trois de ces canonisations récentes, on découvre des préoccupations autres que le pur motif religieux. C'est le cas, par exemple, pour le patriarche de Moscou, Hermogène († 1612), canonisé le 12 mai 1913. Ce prélat, un des héros du « temps des troubles », périt en prêchant la guerre sainte contre les Polonais. On a voulu glorifier en lui le martyr de la cause nationale. En 1917, au concile panrusse de Moscou,

1. Pierre PASCAL, *Avvakum et les débuts du raskol*, p. 319. Voir l'ouvrage de KOUZNESSOV, *Iourodstvo i stolpnitchestvo*, Saint-Petersbourg, 1913.

2. Sur le *Iourodstvo* des deux derniers siècles, voir l'intéressante étude de GAMAYOUN : *Études sur la spiritualité populaire russe* : I. *Les fous pour le Christ*, dans *Russie et Chrétienté*, 1939, p. 47-77.

3. Voir l'article de J. BOIS : *La canonisation des saints dans l'Église russe*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, col. 1665-1672 ; P. PETERS, *La canonisation des saints dans l'Église russe*, dans les *Analecta Bollandiana*, t. XXXIII (1914), p. 380-420.

alors que commençait à menacer la persécution soviétique, on a canonisé en toute hâte deux nouveaux saints, Sophrone d'Irkoutsk et Joseph d'Astrakhan, sans doute pour galvaniser le sentiment religieux au milieu de circonstances tragiques. En 1903, la canonisation de l'ascète Séraphin de Sarov († 1833) fut due à la volonté expresse de l'empereur Nicolas II et de sa femme l'impératrice Alexandra Féodorovna, malgré un obstacle qui paraissait insurmontable. Le corps de Séraphin, en effet, n'avait pas été trouvé conservé. Or, le grand miracle qui est à l'origine de la plupart des canonisations historiques est l'incorruption du cadavre. Lorsque l'historien Goloubinskii, dans l'ouvrage signalé plus haut, prétendit que cette marque de sainteté n'était pas obligatoire, la censure ecclésiastique le mit à l'*index*¹. Mais sous la pression du tsar, et surtout de la tsarine, l'opposition des milieux ecclésiastiques cessa. La condamnation portée contre l'ouvrage de Goloubinskii fut levée et l'on procéda solennellement, en 1903, à la canonisation du saint anachorète, célèbre par ses exploits ascétiques, son oraison, ses visions extatiques et ses enseignements spirituels². Cette canonisation, qui ressemblait à un coup de force de l'autorité impériale, fit scandale en Russie. En tout cas, il faut la considérer comme une exception dans l'histoire des canonisations russes officielles.

Les Moscovites attachaient tant d'importance à la conservation du cadavre, qu'au concile de Moscou, en 1667, les patriarches et les prélats grecs présents se crurent obligés d'avertir les Russes du danger qu'ils couraient de confondre les corps des saints avec ceux des excommuniés. D'après la croyance des Grecs, en effet, l'incorruption du cadavre est parfois l'effet d'une excommunication encourue pendant la vie. Dans leurs anathèmes, ils souhaitent que le corps de l'excommunié, après sa mort, s'enfle comme un tambour, devienne *τυμπανιατος*. Il y a, d'après eux, des règles du discernement des corps, auxquelles les Russes ne paraissent pas avoir prêté attention, du moins dans la pratique. Ils ne paraissent pas non plus avoir songé que certains terrains ont la propriété de préserver les cadavres de la corruption, qu'un froid intense produit le même effet. Or, il fait froid dans leur pays.

1. La famille impériale attribuait des grâces de guérison à l'attouchement du manteau du saint anachorète. L'impératrice insista pour le faire canoniser, espérant obtenir par son intercession la naissance d'un fils. Elle put bientôt se croire exaucée. Exactement un an après la canonisation de Séraphin, elle mit au monde le tsarévitch Alexis.

2. Les autorités ecclésiastiques hésitaient à canoniser Séraphin, non seulement parce que son corps n'avait pas été trouvé conservé, mais aussi parce que le récit de ses visions extatiques et de ses enseignements spirituels ne reposait que sur le témoignage d'un seul disciple, un simple laïc. On avouera que ces hésitations étaient légitimes. Certains des nôtres qui, en ce moment, parlent beaucoup de Séraphin de Sarov et de quelques autres saints russes, feront bien d'être attentifs à la valeur des sources de l'hagiographie russe.

Quoi qu'il en soit, il semble bien qu'on ait abusé, en Russie, de ce prétendu miracle de l'incorruption du corps. Cette incorruption était fort relative pour les canonisations opérées durant la période synodale. Les détails circonstanciés donnés par les enquêteurs sur l'état des corps des futurs saints laissaient supposer que la conservation devait s'entendre dans un sens plutôt conventionnel et assez peu rigoureux. C'est bien ce qu'ont révélé au grand jour l'inspection et la revision des reliques ordonnées par les Soviets durant les années 1918-1921, dans le but que l'on devine, mais qui n'infirme pas le résultat. Celui-ci n'a pas été à l'honneur de l'Église russe : « Ce que l'on a découvert ne correspond nullement à la croyance répandue dans le monde ecclésiastique sur l'incorruptibilité des corps des saints. On trouve, en effet, les corps décomposés. On trouve également dans les châsses, outre les reliques proprement dites, des matériaux destinés à représenter les corps des saints et d'autres objets inattendus, dont la présence dénote plus de négligence que de mauvaise foi. Dans la châsse de métal d'Alexandre Svirskii, on découvre une poupée de cire, au lieu de reliques... Les chefs ecclésiastiques s'efforcent, dans chaque cas particulier, de prévenir, autant qu'ils le peuvent, les opérations de revision¹. »

En dehors de la conservation du cadavre, la raison qui a déterminé les canonisations faites par le Saint-Synode, comme aussi l'institution du culte de beaucoup de saints de l'ancienne période, ce sont les miracles obtenus par l'intercession des serviteurs de Dieu près de leur tombeau. Ces miracles consistent ordinairement en des guérisons corporelles, ou en des grâces d'ordre spirituel, comme visions et apparitions, consolation dans la tristesse, éloignement de tentations, etc. Durant la période synodale, sur le rapport des faits miraculeux qui lui était communiqué par l'autorité diocésaine, le Saint-Synode nommait une Commission d'enquête pour l'examen des cas signalés ; et si cette Commission donnait un avis favorable, on procédait à la canonisation. Le nombre de ces miracles était, en général, très élevé. Pour la canonisation du patriarche Hermogène († 1612), on enregistra plus de trois cents cas de guérison². C'est beaucoup pour un prélat qui, comme nous l'avons dit, fait plutôt figure de défenseur de la patrie. Au compte de Joasaph Gorlenko, évêque de Biélogorod († 1754), canonisé en 1911, on a relevé des miracles dans le genre de ceux-ci : « Un sourd-muet de naissance entendit et répéta les mots qu'on lui dit... Un adolescent marchant avec des béquilles se tint debout, sans leur appui, devant le tombeau

1. A. MANIGLIER, *L'Église russe dans la tourmente*, dans la *Documentation catholique*, n. 315, 26/xii/25, col. 1226-1227 (d'après l'ouvrage de Titlinov : *L'Église russe pendant la Révolution*, Pétrograd, 1924).

2. *Tserkovnyi Vestnik*, 1913, n. 15-16, col. 468.

du saint¹. » Dans le rapport pour la canonisation de Métrophane, évêque de Voronège († 1703), canonisé en 1832, on donnait le détail de 31 guérisons, dont 24 avaient été opérées en faveur de femmes et de jeunes filles. On voit par ces exemples que le Saint-Synode était beaucoup moins difficile que notre Congrégation des Rites dans la reconnaissance des miracles. Aussi peut-on légitimement se demander si le mot de miracle est ici à prononcer, surtout quand on songe à la facile émotivité du peuple russe et à son penchant prononcé pour le merveilleux. En tout cas, pour porter un jugement définitif en cette matière, un supplément d'information serait requis.

Ce court aperçu sur l'hagiographie gréco-russe depuis le schisme montre clairement que, pour ce qui regarde la sainteté héroïque, rayonnante et féconde, l'Église gréco-russe ne soutient pas la comparaison avec l'Église catholique. Sans nier que de véritables fleurs de sainteté aient paru dans les pays désolés par le schisme byzantin — et une enquête objective amènerait sans doute à trouver les plus belles en dehors de l'album des canonisations officielles² — il est trop évident que l'Orient dissident n'a rien produit de pareil à nos grands saints canonisés depuis le xii^e siècle. Cela doit s'entendre du nombre comme de l'excellence. Le seul pontificat de Pie XI a auréolé plus de têtes dans l'Église catholique, et aux conditions que l'on sait, que les autorités ecclésiastiques gréco-russes n'en ont trouvé de dignes de cet honneur dans leur domaine depuis le xii^e siècle, et avec des exigences bien moindres, il faudrait dire en bien des cas : d'un autre ordre. L'Orient dissident est particulièrement déficient pour ce qui regarde la sainteté féminine : Absence presque totale de saintes dans son calendrier. Si l'on met à part sainte Olga, que nous n'avons pas à considérer, parce qu'elle appartient à la période antérieure au schisme, l'Église russe n'en connaît que quatre d'après Goloubinskii, et encore sont-elles d'illustres inconnues, de la vie desquelles on ignore à peu près tout ; le motif même du culte qui leur a été rendu échappe à l'historien. L'une d'entre elles, Anne Kachinska (xiii^e-xiv^e siècle), a une histoire fort curieuse. En 1649, ses restes ayant été trouvés dans un état d'intégrité remarquable, son culte fut autorisé par un concile de Moscou, tenu en cette même année. En 1677, un autre concile de

1. *Tserkovnyi Viedomosti*, 1911, n. 37, et surtout *Troudy de l'Académie de Kiev*, 1910, t. III, p. 696-697.

2. En écrivant cela, nous songeons à la belle figure d'Arsène Matsiévitche, métropolitain de Rostov dans la seconde moitié du xviii^e siècle, à qui Catherine II infligea un long et douloureux martyre dans les prisons, parce qu'il avait osé protester contre l'injuste confiscation des biens d'Église décrétée par la souveraine. Il a son pareil, au xvi^e siècle, en la personne du métropolitain Philippe, intrépide défenseur de ses ouailles contre les cruautés d'Ivan le Terrible, étranglé par l'ordre du tyran dans la cellule qui lui servait de prison en 1569. Celui-là, du moins, a eu les honneurs d'une canonisation officielle.

Moscou la décanonisa, parce que, croit-on, elle fut trouvée dans le tombeau la main droite repliée sur la poitrine et semblant faire le geste de bénir avec deux doigts : d'où les Starovières auraient pu tirer un argument en faveur du *dvoïtperstié* (= signe de la croix avec deux doigts). En 1909, son culte a été rétabli, sans doute parce que, depuis 1677, on a reconnu aux *Edinoviertsy* le droit de se signer avec deux doigts. Quant à l'Église grecque, elle n'est pas plus riche en saintes que l'Église russe. Dans le catalogue des *acolouthies* composées pour honorer les saints de la période dont nous nous occupons, les femmes n'apparaissent que cinq fois, et deux sont qualifiées de martyres¹. Aucune n'a été honorée d'un décret solennel de canonisation. Quand on songe à la magnifique floraison de sainteté de l'Orient chrétien avant le schisme, et encore aux x^e et xi^e siècles², on ne peut que constater en ce domaine, comme en beaucoup d'autres, une décadence progressive incontestable dans la période qui a suivi.

1. Voir l'ouvrage déjà signalé le L. PETIT, *Bibliographie des acolouthies grecques*.

2. L'Orient byzantin, de Photius à Michel Cérulaire, abonde encore en grandes figures de sainteté. C'est aussi à cette époque que remontent les principaux saints bulgares : les sept disciples de saint Méthode, saint Clément, saint Jean du Rilo. L'Église serbe se glorifie de saint Savva, du xii^e siècle. Les uns en font un catholique, les autres un dissident. Il y a du pour et du contre pour l'une et l'autre thèse.

CHAPITRE VII

Les Églises autocéphales de rite byzantin en face de l'Église catholique. Ressemblances et différences. La véritable orthodoxie. La voie ouverte à la réunion.

Notre étude sur la nature et les effets du schisme byzantin montre que l'Église, ou plutôt le groupe d'Églises issues de ce schisme, n'a pas échappé au sort commun de toutes les chrétiens séparées du centre commun de l'unité catholique, c'est-à-dire de l'Église romaine, dont saint Irénée disait, au second siècle, que toutes les autres doivent s'accorder avec elle, à cause de son autorité supérieure. Ce sort commun, c'est l'arrêt dans la vie et le développement, c'est le dépérissement progressif. La loi s'est réalisée pour le donatisme, pour le nestorianisme, pour le monophysisme. Ce qu'on peut appeler le byzantinisme ne fait pas exception. Le byzantinisme, c'est essentiellement la tentative de vivre dans l'orthodoxie en supprimant Pierre, de maintenir l'Église et tout ce qui la constitue en écartant le pape. De l'Église gréco-russe, produit du schisme byzantin, on peut donner une définition aussi brève que compréhensive : C'est l'Église sans le pape ; c'est l'Église catholique telle qu'elle existait au ix^e siècle amputée de son chef visible, l'évêque de Rome, et essayant de continuer sa course sans lui dans une pleine autonomie. Ce que l'Église devient sans le pape, c'est la démonstration, c'est la leçon en acte que nous donne l'histoire de l'Église byzantine une fois passée autocéphale.

La papauté est avant tout, dans l'Église, principe d'unité. Ce qu'est devenue l'unité dans l'Église byzantine séparée, nous l'avons constaté. Après s'être maintenue pendant quelque temps, l'unité sociale a disparu la première dans le morcellement des Églises autocéphales nationales ou ethniques. De l'unité de foi entre ces diverses Églises il ne peut être question que si l'on fait table rase de tout ce qui a été agité, controversé, défini, condamné, officiellement déterminé durant les siècles de séparation, pour revenir au *statu quo* dogmatique des huit premiers siècles, *statu quo* tronqué, du reste, d'éléments essentiels, incompatibles avec le schisme lui-même, comme l'est la primauté de juridiction de l'évêque de Rome. Hors de ce minimum, rien de stable et de définitif

n'est retenu du travail polémique et théologique d'une longue série de siècles : c'est partout le règne du libre examen et des opinions théologiques. Quant à l'unité de communion, elle ne pouvait durer longtemps, une fois disparue l'unité de gouvernement. Depuis longtemps rompue par le schisme bulgare, elle n'est plus qu'un souvenir du passé, après l'apparition des récents schismes russes. Si nous passons à l'unité canonique ou disciplinaire, le césaropapisme, qui sévit dans ces Églises, n'a laissé subsister que des fragments de l'antique discipline. Ces fragments, du reste, loin d'être un élément de progrès, constituent souvent une entrave, à cause de leur manque d'adaptation à la situation présente. Seule se maintient encore l'unité rituelle.

Du point de vue doctrinal, la papauté est à la fois principe d'immutabilité et principe de progrès. Conservant ce qui est définitivement acquis par la tradition des siècles antérieurs, elle se montre, sinon toujours l'initiatrice, du moins la régulatrice du progrès légitime dans la connaissance de la vérité révélée. C'est par elle ou sous sa direction que, devant de nouvelles hérésies, s'élaborent de nouvelles définitions dogmatiques ; que de nouvelles controverses reçoivent leur solution définitive. Elle incarne le magistère infaillible vivant dont Jésus-Christ a voulu doter l'Église qu'il a fondée. Dans l'Église byzantine séparée et ses filles modernes que voyons-nous ? L'impuissance radicale la plus absolue à trancher définitivement une controverse doctrinale quelconque, dès que l'objet en dépasse le cercle des définitions expresses des sept premiers conciles œcuméniques. Comme organe d'un enseignement infaillible il ne reste à ces Églises que le concile œcuménique. Or, nous l'avons vu, le concile œcuménique s'avère chez elles impossible en droit comme en fait, tant que dure le schisme avec l'Église romaine. En fait, ces Églises reconnaissent n'avoir pas eu de concile œcuménique depuis celui de Nicée, de l'année 787. C'est pourquoi elles n'ont réalisé, à partir de cette date, aucune acquisition dogmatique nouvelle. De là leurs variations perpétuelles sur un grand nombre de vérités capitales non expressément définies par les anciens conciles. A ce domaine des variations perpétuellement renaissantes appartiennent en première ligne les points dont on a fait grief aux Latins, au cours des siècles, pour justifier la séparation. Certains théologiens gréco-russes, réunis en Congrès à Athènes en 1936, reconnaissaient cette impuissance doctrinale de leur Église lorsque, passant par-dessus le millénaire du schisme, ils déclaraient qu'il fallait revenir aux anciens Pères grecs pour retrouver la source de la véritable orthodoxie. Le schisme a ainsi abouti pour l'Église séparée à la faillite doctrinale la plus complète.

Principe d'unité, principe d'infaillibilité et de progrès dans la doctrine, la papauté est aussi pour l'Église principe d'indépendance vis-à-vis du pouvoir civil. Ayant repoussé l'autorité supérieure

du pontife romain, l'Église byzantine et ses filles devaient fatalement tomber sous la suprématie de l'État. L'autonomie qu'elles ont recherchée par le schisme s'est vite changée en servitude vis-à-vis de César. Nous avons brièvement esquissé l'histoire et les formes diverses de cet esclavage, cause de tant de maux et de tant de déficiences dans le domaine religieux, mais aussi cause, pour une bonne part, de persistance de ces Églises et de leur cohésion intérieure, comme on peut le déduire de l'état actuel de l'Église russe.

Enfin, la papauté est principe de fécondité et de réforme dans l'activité religieuse, considérée sous toutes ses formes. Ne sont-ce pas les papes, qui, à toutes les époques, ont, sinon toujours suscité, du moins encouragé, favorisé, intensifié le mouvement missionnaire pour accomplir le précepte du Christ toujours urgent : *Allez, enseignez toutes les nations ?* N'ont-ils pas été, contre les passions des souverains et des grands de ce monde, les défenseurs intrépides de la morale chrétienne, et spécialement de l'indissolubilité du lien matrimonial ? Et si l'Église catholique a connu des périodes de décadence ; si de criants abus se sont parfois introduits dans son sein ; si la cour romaine elle-même n'a pas été à l'abri de lamentables défaillances de conduite, d'où le mouvement de régénération et de réforme a-t-il reçu, sinon toujours l'impulsion première, du moins l'amplitude et le succès final ? N'est-ce point de la papauté ? C'est la papauté aussi qui a encouragé les initiatives fécondes de la sainteté, lorsqu'elle n'en a pas été elle-même la promotrice. C'est elle qui a sauvé l'indépendance et la dignité du sacerdoce chrétien et, par une législation très sage, a travaillé à la formation intellectuelle et morale du clergé ; elle aussi qui a pris sous sa protection les Ordres religieux, favorisant l'éclosion de nouveaux Instituts pour des tâches nouvelles et veillant avec un soin jaloux à extirper les abus et à maintenir dans son intégrité la pratique des conseils évangéliques au sein des familles religieuses. Privée de cette force, l'orthodoxie orientale a été vouée à la stagnation dans toutes les manifestations de la vie chrétienne. Elle a ignoré toute création nouvelle et s'est maintenue dans les formes anciennes, que n'anime plus, ou presque plus, le souffle de la vie intérieure. Elle a pratiquement oublié le précepte de prêcher l'Évangile à toutes les nations, et son activité missionnaire s'est presque uniquement limitée aux frontières des États qui la protégeaient et lui imposaient souvent des méthodes d'apostolat dont l'insuccès a souligné les tares. A l'intégrité de la morale évangélique elle a porté une grave atteinte en ouvrant la porte au divorce. Son clergé est resté, dans son ensemble, à un niveau intellectuel et moral inférieur, qui l'a rendu inapte à l'exercice d'une de ses principales fonctions, la prédication et l'instruction religieuse du peuple. Quant à son monachisme, non seulement il n'a pas renouvelé ses formes et ses cadres,

mais il a été vicié tantôt par de dangereuses erreurs, tantôt par de graves abus, qu'aucune réforme sérieuse n'est venue extirper pour empêcher une décadence progressive aujourd'hui arrivée à son dernier stade.

Voilà ce que le schisme a fait de l'Église byzantine en la séparant de la pierre fondamentale posée par Jésus-Christ lui-même à la base de l'édifice. L'édifice est resté debout dans ses lignes maîtresses et son ordonnance extérieure ; mais il s'est affaissé, et il est lézardé à la voûte, abritant encore un nombre considérable de chrétiens de bonne foi, qui le prennent pour l'édifice authentique. Involontairement reviennent à la mémoire les paroles que saint Léon le Grand écrivait à l'empereur Marcien, après le concile de Chalcédoine, pour blâmer l'ambition de l'évêque de Constantinople Anatole : *Nul édifice ne sera solide qui ne s'appuiera pas sur la pierre que le Seigneur a posée. Qui convoite ce à quoi il n'a pas droit, perd ce qui lui appartient*¹.

De tout ce que nous venons de dire, il résulte évidemment que l'Église gréco-russe ne saurait être tenue pour la véritable Église fondée par Jésus-Christ. En effet, non seulement cette Église est en contradiction manifeste, sur certains points, avec la volonté expresse de Jésus-Christ consignée dans les écrits du Nouveau Testament — et ici nous songeons surtout à l'unité sociale, au magistère infaillible, à l'indissolubilité du lien matrimonial, à l'évangélisation du monde — mais encore une enquête historique sommaire permet de démontrer qu'elle n'est pas identique en tout avec l'Église des neuf premiers siècles, dont elle prétend pourtant être l'héritière, qu'il s'agisse de la doctrine, qu'il s'agisse de l'organisation hiérarchique. L'histoire prouve, en effet, et nous l'avons démontré dans le chapitre second de la première partie de cet ouvrage, qu'au IX^e siècle, au siècle même de Photius, l'Église byzantine, tant par la voix et la conduite de ses prélats que par les écrits de ses docteurs, reconnaissait l'Église romaine et son chef comme le centre de l'unité catholique et l'autorité suprême ecclésiastique établie par Jésus-Christ lui-même. De nos jours, les Églises autocéphales de rite byzantin, issues de l'ancienne Église byzantine par la voie du morcellement national ou *phylétique*, ne possèdent plus de centre commun de ralliement, d'autorité suprême permanente pour dirimer les conflits et les controverses et prononcer en dernier ressort, de sorte qu'elles ne constituent plus une seule Église mais plusieurs. C'est donc qu'à un moment donné s'est produite une faille, une rupture entre l'ancienne Église orientale et ce que nous appelons de nos jours l'Église gréco-russe, singulier qui couvre un pluriel. Cette rupture, nous avons raconté quand et comment elle eut lieu. C'est un fait

1. *Nec præter illam petram quam Dominus posuit stabilis erit ulla constructio. Propria perdit qui indebita concupiscit.* P. L., t. LIV, col. 973.

historique dont il est aisé de se rendre compte sans trop de recherches et de labeur.

Telle est la voie la plus claire, la plus efficace et la plus accessible à tout dissident de moyenne culture et de moyenne réflexion pour le convaincre qu'il ne se trouve pas dans la véritable Église et qu'il doit tourner ses regards vers l'Église catholique romaine. Tel est le chemin qui a amené jusqu'ici à cette Église d'illustres convertis du schisme byzantin. Cette méthode a l'avantage de s'appuyer sur des principes unanimement reconnus par les théologiens dissidents, à savoir, l'Écriture sainte et la tradition de l'Église des neuf premiers siècles. Elle est si efficace que certains dissidents de nos jours n'ont trouvé d'autre moyen d'échapper à sa conclusion inéluctable, qu'en jetant par-dessus bord une partie de l'ancienne tradition, ne retenant de celle-ci que les trois premiers siècles, plus précisément l'arrêtant à saint Cyprien, ou même s'en tenant aux seuls textes scripturaires séparés de leur interprétation écrite et *vécue* par l'Église ancienne antérieure au schisme. Il est, en effet, plus facile d'épiloguer sur les textes scripturaires que sur les faits et les déclarations péremptoires de l'antique tradition. Mais cette manœuvre, ce repli stratégique, qui est celui de l'anglicanisme actuel et du protestantisme libéral, est interdit à l'orthodoxie orientale, si elle veut rester elle-même et ne pas renier son passé. Se retirer sur les positions d'un Kidd¹ ou d'un Harnack, c'est, pour elle, avouer implicitement sa défaite.

Une partie de ce que nous avons signalé des déficits de l'Église gréco-russe, peut facilement être insérée dans la démonstration catholique traditionnelle par les quatre propriétés et notes portées au symbole de Nicée-Constantinople, à condition de faire subir à ce cadre quelques modifications importantes. L'inconvénient de cette démonstration, telle qu'elle a été administrée jusqu'ici, mises à part quelques rares exceptions, gît surtout dans le fait qu'on a voulu voir dans chacune des quatre propriétés quelque chose d'absolument incommunicable et d'exclusivement propre à la véritable Église, ne pouvant convenir à *aucun degré ni d'aucune façon* aux Églises dissidentes. En d'autres termes, et pour employer le langage technique, on a voulu faire de chacune de ces propriétés une *note positive* de la véritable Église. Pour y arriver, les apologistes ont dû recourir à des distinctions multiples, à des définitions souvent arbitraires. En comparant divers auteurs, on s'aperçoit qu'ils ne s'entendent pas sur la définition de la note en général, encore moins sur la définition de chaque note en particulier. Par ailleurs, certains qualifient de *notes négatives* l'unité,

1. L'Anglican B.-J. Kidd, dans son ouvrage récent : *The Roman Primacy*, Londres, 1936, fait de saint Léon le Grand le fondateur de la papauté actuelle. D'après lui, avant saint Léon, les papes avaient une certaine primauté, qu'il appelle *primauté de direction, leadership*.

la catholicité et l'apostolicité, réservant la dénomination de *note positive* à la sainteté. Cette note positive elle-même les uns la trouvent dans ce qu'on appelle la *sainteté personnelle*, c'est-à-dire dans les héros de la sainteté ; d'autres la voient plutôt dans les moyens de sanctification et leur mise en valeur. Tout cela obscurcit la démonstration, au point de la rendre difficilement compréhensible aux catholiques eux-mêmes. Comment convaincrat-elle les dissidents, et surtout les Gréco-Russes¹ ? La plupart de ces derniers recourent aussi aux mêmes quatre qualificatifs, donnés à l'Église dans le symbole, pour établir que l'Église romaine n'est pas la véritable Église, et cela en copiant les définitions données dans les manuels catholiques. Il n'y a qu'un moyen de sortir de cet arbitraire et de ce chaos : c'est de renoncer aux définitions faites sur mesure et pour l'usage qu'on en attend, aux distinctions inspirées par le souci de remporter la victoire, et de raisonner à peu près ainsi :

Il est indubitable que les quatre qualificatifs donnés à l'Église dans le symbole expriment des propriétés, des perfections de la véritable Église. Comme il n'y a qu'une seule Église véritable, que Jésus-Christ a voulu n'en fonder qu'une — et cela les Gréco-Russes le concèdent — il est évident que la véritable Église sera celle qui possédera au plus haut degré, à un degré notoirement supérieur et transcendant, comparativement aux autres confessions chrétiennes, chacune des perfections significées par chacune des quatre épithètes en question. Quelle que soit la définition donnée de chacune d'elles, *pourvu qu'il s'agisse d'un élément positif, d'une perfection extérieurement vérifiable*, par exemple d'unité dans tous les domaines (foi, gouvernement, concorde et charité) ; de sainteté dans les moyens, les effets, les manifestations miraculeuses ; d'aptitude à l'universalisme et de diffusion actuelle dans l'espace (catholicité) ; d'identité et de conformité à l'Église des premiers siècles tant dans l'organisation hiérarchique que dans la doctrine consignée dans l'Écriture et les monuments authentiques de l'ancienne tradition (apostolicité), la véritable Église sera celle qui l'emportera manifestement de beaucoup sur les autres en ces diverses perfections.

Il ne s'agit pas d'établir que les autres Églises ou sectes n'ont rien de bon ; qu'elles ne possèdent à aucun degré chacune des perfections indiquées dans le symbole. Mais il faut montrer que si l'on trouve trace chez elles de chacune ou de quelqu'une de ces perfections, elles y existent à un degré notoirement inférieur à celui qu'on constate dans l'Église catholique ; *degré notoirement inférieur et par conséquent insuffisant, puisqu'il ne peut exister qu'une seule Église véritable*. Ce bien notoirement inférieur, qu'on découvre

1. Pour se convaincre du bien-fondé de cette critique, il suffit de parcourir l'ouvrage de Gustave THILS, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Gembloux, 1937.

dans les Églises dissidentes, s'explique aisément par la miséricordieuse condescendance de Dieu, qui, ayant égard à la bonne foi d'un très grand nombre d'âmes nées et élevées dans le schisme et l'hérésie, a voulu que les sectes schismatiques ou hérétiques ne fussent pas totalement privées des richesses de la rédemption et des biens spirituels acquis par le Sauveur, mais en conservassent plus ou moins selon leur degré de ressemblance avec l'Église véritable. La supériorité de l'Église catholique en toute sorte de biens, de perfections, d'éléments positifs sur les autres sectes chrétiennes s'avère écrasante et visible pour quiconque a le temps et l'occasion de faire la comparaison.

C'est bien le point de vue auquel nous nous sommes placés dans les chapitres qui précèdent. On peut trouver dans l'Église gréco-russe des restes d'unité, des éléments d'apostolicité et de catholicité, des moyens de sanctification et des fruits de sainteté. Mais tout cela est notoirement inférieur à ce qu'on remarque dans l'Église catholique dans le même ordre.

Ce que nous venons d'affirmer par rapport aux quatre propriétés marquées dans le symbole, peut être étendu aussi à ce qu'on appelle l'*orthodoxie*. L'Église gréco-russe aime à s'appeler l'*Église orthodoxe* tout court. Cette prétention n'a rien d'extraordinaire. Elle est commune à toutes les Églises, à toutes les sectes. Les Nestoriens s'appelèrent toujours les *Orthodoxes*, et encore plus les Monophysites. Toutes les Églises dissidentes se croient dans le vrai ; toutes veulent monopoliser l'orthodoxie à leur profit. En fait, du point de vue catholique, elles possèdent toutes une certaine orthodoxie. Elles sont orthodoxes à des degrés divers, et cette orthodoxie relative est en raison inverse de leur hétérodoxie. En général, les sectes chrétiennes sont orthodoxes en ce qu'elles affirment, hétérodoxes en ce qu'elles nient¹. L'Église gréco-russe n'échappe pas à cette règle. Elle est orthodoxe, quand elle reconnaît à l'évêque de Rome la primauté de l'honneur ; elle est hétérodoxe, quand elle ne lui accorde que la primauté de l'honneur et lui refuse la primauté du pouvoir et de la juridiction. Elle est orthodoxe, quand elle professe simplement, avec le symbole, que le Saint-Esprit procède du Père ; elle est hétérodoxe, quand elle déclare que le Saint-Esprit ne procède que du Père et qu'il ne procède du Fils en aucune façon. On pourrait ainsi poursuivre,

1. Spencer John JONES, dans son article : *La réunion de la chrétienté*, dans la *Revue apologétique*, t. LXIII (1936), p. 564, écrit à propos de Newman converti au catholicisme : « Quand l'esprit de Newman eut pris assez d'ampleur pour embrasser le catholicisme, il n'eut pas à dire au revoir à « l'Évangélicanisme » ; au contraire, il l'emmena avec lui, ne semant en route que des négations. A la vérité, son évangélicanisme semblait trouver un asile naturel dans le sein du catholicisme, et ces vérités évangéliques, au début simplement entrevues, reçurent dans la suite une nouvelle et plus éclatante lumière. » A plus forte raison, cela sera-t-il vrai de l'orthodoxie de l'Orthodoxe passé au catholicisme.

en passant en revue la liste des divergences dogmatiques soulevées par la polémique anticatholique.

Il est vrai que cette manière de parler de l'enseignement de l'Église gréco-russe n'est pas exacte, comme nous l'avons montré plus haut. Cette Église, en effet, n'a aucune doctrine arrêtée sur les divergences en question, et ce n'est qu'abusivement qu'on peut lui prêter un enseignement officiel fixe et définitif sur la primauté de l'évêque de Rome, sur la procession du Saint-Esprit, etc. Si l'on s'en tient à son enseignement véritablement officiel, à ce qui, pour elle, a caractère de dogme, on peut dire qu'elle est orthodoxe, puisque ce minimum dogmatique est constitué par les définitions expresses des sept premiers conciles œcuméniques. Ce minimum, l'Église catholique l'admet aussi. Il y a, sur ce point, entente parfaite entre les deux Églises ; et voilà trouvée, définie et limitée la véritable orthodoxie de l'Église orthodoxe. Elle est orthodoxe aussi en tout ce qu'elle affirme sur le reste en accord avec l'Église catholique ; mais sur ce reste, qui est considérable, l'accord est fragile, fortuit, exposé à disparaître d'un moment à l'autre sous la poussée de théologiens novateurs, et tout de même conséquents avec les principes de cette orthodoxie orientale, qui peuvent tout à coup remettre en question ce que l'on pouvait considérer comme définitivement acquis par une acceptation à peu près unanime durant un temps plus ou moins long. C'est le cas, par exemple, pour la croyance à l'inspiration des deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, pour l'immaculée conception de la Mère de Dieu, pour le septénaire sacramentel, etc.

C'est justement parce que l'Église gréco-russe est radicalement impuissante à faire aucune acquisition dogmatique nouvelle et que sa zone dogmatique ne peut déborder l'horizon des sept conciles œcuméniques, que son orthodoxie laisse, en fait, la porte ouverte à toute l'orthodoxie catholique, à tous les dogmes que l'Église catholique a définis depuis 787. Tous ces dogmes peuvent entrer par cette porte, et rien ne s'oppose à ce qu'un fidèle de l'Église gréco-russe, à ce qu'un bon Orthodoxe adhère à toutes les vérités définies en Occident depuis le schisme, puisque, d'après les principes de l'orthodoxie orientale, ces vérités appartiennent au vaste champ des opinions théologiques, que l'on est libre d'admettre ou de ne pas admettre sans cesser d'être Orthodoxe. Bien plus, l'Orthodoxe qui voudra admettre tout le bloc des nouveaux dogmes catholiques définis depuis le septième concile œcuménique, pourra facilement se convaincre, en étudiant l'histoire de la théologie orientale depuis les origines jusqu'à nos jours, qu'en effet chacun de ces dogmes nouveaux a eu d'illustres partisans tant chez les Pères grecs et latins, célébrés en grande pompe dans les livres liturgiques de l'Église byzantine, que chez les théologiens orientaux postérieurs au schisme. Nous l'avons déjà établi plus haut : Mise à part l'infailibilité personnelle du pape, il n'est pas de question controversée entre Grecs et Latins depuis

la séparation, sur laquelle un bon nombre de théologiens dissidents ne se soient prononcés et ne puissent logiquement se prononcer encore pour la thèse catholique. Inutile de recommencer ici la démonstration brièvement esquissée dans un chapitre précédent. Faisons seulement remarquer que la force de cette démonstration est grandement accrue par le recours, tout à fait légitime dans le cas, aux anciens Pères et docteurs de l'Église ayant vécu avant le schisme et honorés d'un culte liturgique par l'Église byzantine et gréco-russe. Ainsi l'incohérence doctrinale que nous avons donnée plus haut comme l'une des caractéristiques du schisme byzantin, peut être utilisée comme un moyen de mettre fin au schisme lui-même. Personne ne peut taxer d'hétérodoxie ni d'inconséquence le geste du Russe Vladimir Soloviev passant de plain pied de l'orthodoxie gréco-russe à l'orthodoxie catholique par la déclaration suivante :

« Comme membre de la vraie et vénérable Église orthodoxe orientale ou gréco-russe, qui ne parle pas par un synode anticanonique, ni par des employés du pouvoir séculier, mais par la voix de ses grands Pères et Docteurs, je reconnais pour juge suprême en matière de religion celui qui a été reconnu comme tel par saint Irénée, saint Denys le Grand, saint Athanase le Grand, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille, saint Flavien, le bienheureux Théodore, saint Maxime le Confesseur, saint Théodore Studite, saint Ignace, etc., à savoir l'apôtre Pierre, qui vit dans ses successeurs et qui n'a pas entendu en vain les paroles du Seigneur : « Tu es Pierre et sur cette pierre j'édifierai mon Église, — Confirme tes frères. — Pais mes brebis, pais mes agneaux. »

Ce que Soloviev fait ici pour la primauté et l'infailibilité de Pierre et de son successeur l'évêque de Rome, un Orthodoxe quelconque peut le faire pour chacun des autres dogmes catholiques qui sont encore à l'état d'opinions libres dans l'Église gréco-russe. Et il peut en appeler, pour chaque cas, non seulement aux anciens Pères et Docteurs de l'Orient et de l'Occident, mais encore à un bon nombre de théologiens dissidents postérieurs au schisme. Cette position doctrinale, malheureusement peu connue et dont il importe que les fidèles de l'Église gréco-russe prennent une conscience nette, est éminemment favorable à la réunion des Églises autocéphales de rite byzantin au centre commun de l'unité catholique. Aucune barrière dogmatique ne se dresse devant elle pour les empêcher d'opérer leur véritable jonction avec l'Église mère, avec l'Église romaine, qui était bien considérée comme telle au concile de Nicée, en 787, comme le montrent les actes de ce concile. La dernière définition dogmatique portée en 787 est la pierre d'attente sur laquelle les Gréco-Russes peuvent légitimement placer l'une après l'autre les définitions catholiques postérieures, en contrôlant chacune d'elles non seulement sur l'Écriture et la tradition des huit premiers siècles, mais encore sur l'enseignement d'un bon nombre de leurs théologiens parmi les meilleurs.

Dans un article publié, il y a quelques années, dans la revue officielle de l'Église hellénique, un professeur de théologie éminent de l'Université d'Athènes, qui est arrivé, par sa propre expérience et ses réflexions, à prendre une vue claire de la véritable situation doctrinale de l'orthodoxie orientale, a écrit cette page remarquable :

« J'estime pour le moment impossible l'union des Vieux-Catholiques ou de toute autre Église avec l'Église orientale sur la base dogmatique, pour la bonne raison que l'ensemble de la doctrine dogmatique de l'Église orientale n'a pas été officiellement déterminé. Comme l'on sait, l'Église ancienne, pour des motifs indépendants de sa volonté, n'a fixé par les conciles œcuméniques, que les points dogmatiques concernant la doctrine trinitaire et christologique ; mais elle a laissé indéterminées les autres doctrines dogmatiques, qui demeurent encore, dans l'Église orientale, dans la même indétermination. *La détermination officielle des autres enseignements dogmatiques est, sans aucun doute, absolument nécessaire. Or, cette détermination, d'après les principes régnants dans l'Église, ne peut être faite que par un concile œcuménique, réuni après les travaux préparatoires indispensables. C'est seulement après la fixation des dogmes de l'Église orientale par un concile œcuménique qu'il pourrait être question d'union des Églises.* Car alors seulement seront officiellement déterminés les dogmes de l'Église orientale et il ne sera plus possible de mettre en avant, comme base d'union, des opinions théologiques individuelles, souvent diamétralement opposées à la doctrine de l'Église orientale... »

« L'Église orientale doit être convaincue que, tant que son enseignement dogmatique n'a pas été officiellement explicité, l'union ne peut se réaliser par les congrès, ou, à supposer qu'elle se réalise, elle ne sera ni vraie, ni durable, mais trompeuse et passagère, de nature à causer de grands troubles. *Les théologiens orthodoxes présents à ces congrès ont le devoir, dans les débats sur l'union, de rejeter les enseignements hétérodoxes de l'Église hétérodoxe, en se basant sur la doctrine de leur propre Église. Toutefois, tant que celle-ci n'est pas officiellement développée, ils sont obligés, eux, de faire cette explicitation ; et dans ce développement individuel et privé, il leur est psychologiquement impossible d'exclure les conceptions individuelles et personnelles qu'ils proposent comme croyances de toute l'Église.* Ainsi se trouve ruiné l'usage ancien de l'Église, c'est-à-dire le développement officiel et la détermination de la doctrine de l'Église par des conciles œcuméniques, usage fondé sur la ferme doctrine de l'infailibilité de l'Église comme corps ; et ainsi se trouve introduit quelque chose d'inouï dans l'Église orientale, à savoir l'explicitation et la détermination personnelle et subjective de l'enseignement de l'Église¹. »

1. K. I. DYOVOUNIOTÈS, dans la Revue *Θεολογία*, n° d'avril-juin 1926, p. 172-174. Cf. *L'Union des Églises*, n. 24 (mai-juin 1927), t. II, p. 265-266.

Comme on le voit par cette déclaration loyale, M. Dyovouniotès a été amené à faire la même constatation que nous, à savoir : 1^o que depuis le septième concile œcuménique, l'Église gréco-russe n'a réalisé aucune acquisition dogmatique nouvelle, et que tout ce que les sept premiers conciles œcuméniques n'ont pas directement décidé se trouve encore, dans cette Église, à l'état d'indétermination ; 2^o que les théologiens gréco-russes en sont réduits, chacun à ses risques et périls, à proposer comme enseignement de l'orthodoxie orientale leurs conceptions particulières et personnelles. Mais on peut se demander si le théologien athénien s'est rendu compte du cercle où il s'enfermait et où il enfermait, avec lui, toute son Église. En effet, il avoue que pour expliciter d'une manière infail- lible son enseignement sur tout ce que les sept premiers conciles n'ont pas déterminé, explicitation qu'il déclare absolument indis- pensable, cette Église a besoin d'un concile œcuménique. Or, que faut-il pour constituer un véritable concile œcuménique ? Nous avons vu que, sur ce point, qu'aucun des sept premiers conciles n'a clairement déterminé, les théologiens gréco-russes sont bien loin de s'entendre. M. Dyovouniotès est sans doute de ceux qui pensent que, pour avoir une assemblée de ce genre, il suffirait de réunir en synode les évêques de chacune des autocéphalies et autonomies. Mais d'autres de ses collègues, et parmi les plus impor- tants, tel ce Philarète de Moscou, qui fut la lumière de l'Église russe au XIX^e siècle, sont d'un avis contraire. Ils exigent, au concile œcuménique, la présence du patriarche de l'Occident, l'évêque de Rome. D'autres posent d'autres conditions, par exemple la représentation des principales branches du protes- tantisme. Khomiakov et ses disciples vont encore plus loin : d'après leur théorie, le sort du concile œcuménique est entre les mains du peuple chrétien et dépend de son consentement subsé- quent. Il ne reste que deux moyens de sortir de l'impasse : ou recourir à un nouveau concile de Florence ; ou, si un concile de ce genre apparaît pratiquement impossible, accéder, après enquête, à la totalité du dogme catholique. Cette accession, aucune décision infail- lible ne l'interdit dans l'Église gréco-russe. Cette voie reste pratiquement et légitimement ouverte à l'ensemble des autocé- phalies, tout comme à chacune d'elles, tout comme à chaque fidèle de chacune d'elles. Là gît l'espoir de voir disparaître, un jour, autrement que par la raréfaction progressive des fidèles de ces Églises et leur chute dans l'indifférence et l'incrédulité, ce schisme séculaire qui, pour persister, ne peut plus faire valoir les prétextes d'autrefois et ne repose plus que sur l'ignorance, les préjugés et les antipathies irraisonnées.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES NOMS PROPRES

A

- Abdul-Aziz, sultan, 290.
 Acace, patriarche de Constantinople, 72.
 Acindyne, 381.
 Açogh'ig de Daron, 178.
 Adémar, moine, 175.
 Adhémar du Puy, 235.
 Adrien I, pape, 32, 226.
 Adrien II, pape, 103, 115, 116, 119, 135, 147, 151, 421.
 Adrien III, pape, 132, 133.
 Adrien, patriarche de Moscou, 381.
 Aétius, archidiacre de Constantinople, 71.
 Agapet (S.), pape, 74, 99.
 Agapet, diacre de Constantinople, 414.
 Agapios d'Antioche, 224.
 Agapios de Bostra, 61.
 Agathange de Iaroslav, 279.
 Agathon (S.), pape, 80, 81.
 Albert le Grand (S.), 448.
 Alès (A. d'), 53, 175.
 Alexandra Féodorovna de Russie, 457.
 Alexandre, empereur byzantin, 161.
 Alexandre I, de Russie, 311, 418.
 Alexandre III, de Russie, 409.
 Alexandre II, pape, 240.
 Alexandre III, pape, 257.
 Alexandre IV, pape, 258, 259.
 Alexandre d'Antioche, 34.
 Alexandre Nevskii, 454.
 Alexandre Svirskii, 458.
 Algemissern K., 298.
 Alexis le Bulgare, 184.
 Alexis Comnène, VIII, 241-242, 255, 256, 404.
 Alexis, métropolitte de Kiev, 454.
 Alexis Mikhaïlovitch, 275, 417.
 Allix Pierre, 329.
 Amann A. M., 186.
 Amann E., 25, 81, 102, 111, 116, 126, 192, 194, 196, 199, 210.
 Ambroise (S.), 20, 42, 107, 338.
 Amelli, 69.
 Amiroutzès Georges, 264.
 Anastase I d'Antioche, 24.
 Anastase II d'Antioche, 42.
 Anastase le Bibliothécaire, 86, 104, 110, 119, 141.
 Anastase, prêtre, 76.
 Anatole de Constantinople, 16, 20, 37, 39, 70-71, 139, 152, 153.
 André (S.), apôtre, 22, 136.
 André, diacre de Constantinople, 71.
 André Salos (S.), 455.
 Andrieux L., 80, 81.
 Andronic I Comnène, 241.
 Andronic II Paléologue, 261.
 Androustos Ch., 397, 419.
 Anne Comnène, 241.
 Anne Kachinska, 459-460.
 Anne Porphyrogénète, 176, 178, 179, 180.
 Anselme (S.), 198, 263.
 Anthime I, pat. de Constantinople, 74.
 Anthime VII, pat. de Constantinople, 306, 327, 376.
 Anthime de Remnic, 93.
 Antoine l'Athonite (S.), 442.
 Antoine Cauléas, pat. de Constantinople, 133.
 Antoine de Cyzique, 108.
 Antoine Krapovitskii, 282, 403.
 Antonin, évêque russe, 279.
 Apollinaire de Laodicée, 376.
 Arcadius, évêque, 64.
 Argentis Eustratios, 376.
 Argyros, duc d'Italie, 188-213, 220.
 Aristarchis, 90, 91.
 Aristène, 354.
 Arnulphe d'Orléans, 166.
 Arsène Autorianos, 259.
 Arsenii, archimandrite, 367.
 Askold, 173.
 Assemani J., 172, 174.
 Athanase (S.), 6, 57-59, 60, 469.
 Atticus de Constantinople, 21, 63, 138.
 Augustin (S.), 40, 41, 42, 44, 206, 263, 363, 447.
 Aurélien, empereur, 55, 137.

B

Baanès, 116, 117, 149.
 Bacha Constantin, 97.
 Bagadios de Bostra, 61.
 Balanos S., 396.
 Balsamon, 36, 354, 355, 365, 415.
 Bardas, César, 104, 105, 108.
 Bardanès Georges, 258.
 Bardy G., 40.
 Barlaam de Calabre, 362, 381.
 Baronius, 22, 41.
 Barthélémy (Frère), 258.
 Bayezid, sultan, 262.
 Basile (S.), 29, 333.
 Basile l'Arménien, 31.
 Basile, prêtre de Constantinople, 70, 71.
 Basile I Scamandrénos, pat. de Const., 165.
 Basile I le Macédonien, 115, 118, 124, 133, 149, 159, 173, 189, 414.
 Basile II le Bulgaroctone, 167-169, 178, 185.
 Batiffol P., 5, 13, 19, 29, 53, 58, 59, 61, 68, 69, 76.
 Baumgarten (N. de), 173-180.
 Bède (S.), 31.
 Bénéchévitch, 224.
 Benjamin I, patr. de Constantinople, 298.
 Benoît II, pape, 82.
 Benoît III, pape, 103.
 Benoît VI, pape, 165.
 Benoît VII, pape, 165, 175.
 Benoît VIII, pape, 166, 167.
 Benoît IX, pape, 170.
 Benoît de Sainte-Suzanne, cardinal, 253, 257.
 Bernardakis, 6, 68.
 Bernon de Reichenau, 167.
 Bessarion, cardinal, 125, 255, 266, 268, 362.
 Bézobrazov, 240.
 Blastarès Michel, 215.
 Bois J., 409, 456.
 Bolotov Basile, 312, 317, 363, 371, 379.
 Boniface I, pape, 21.
 Boniface II, pape, 21.
 Boniface III, pape, 23.
 Boniface VI, pape, 133.
 Boniface VII, pape, 165.
 Boniface IX, pape, 262.
 Boris (S.), 442, 453.
 Boris, roi des Bulgares, 110, 119, 171.
 Boris Godounof, 275, 453, 455, 456.
 Boudou, 310.
 Boulgakov Serge, 283, 362, 395, 403.

Boulgaris Nicolas, 382.
 Brian-Chaninov, 436.
 Brilliantov A., 362.
 Brunon (Boniface), 183.

C

Cabasilas Nicolas, 349.
 Cabasilas Nil, 365.
 Calécas Manuel, 362.
 Calliste I, pat. de Constantinople, 273.
 Caloian, roi bulgare, 172.
 Campbell Archibald, 317.
 Cassien (S.), 40.
 Catherine II de Russie, 350, 355, 409, 434, 459.
 Cédrenus G., 163.
 Célestin I (S.), pape, 40, 59, 63-68.
 Cérulaire Michel : voir Michel Cérulaire.
 Chalandon, 257.
 Charlemagne, 30, 32, 40, 41.
 Charles VI, roi de France, 262.
 Chpakov Ia., 407.
 Chromatius d'Aquille, 62.
 Chrysostome Papadopoulos, 65-66.
 Christodoulou Apostolos, 419.
 Cicéron, 28.
 Clément (S.), pape, 179.
 Clément II, pape, 170.
 Clément III (antipape Guibert), 236, 241.
 Clément V, pape, 261.
 Clément de Bulgarie (S.), 171, 460.
 Côme de Prague, 174.
 Concile de Sardique (343), 137.
 Concile in Trullo (691), 25-27, 44, 45, 62, 142, 191, 234, 243, 436.
 Concile de Bari (1054), 197.
 Concile de Nicée (1232), 258.
 Concile de Nymphée (1234), 258.
 Concile de Lyon (11^e, 1274), 259-260.
 Concile de Florence (1438-1439), 264, 270.
 Concile de Constantinople (1484), 269.
Confession de Dosithée (Lettre des patriarches d'Orient), 308, 312, 348-350, 352-353, 383-384, 394, 398.
Confession de P. Moghila (Confession orthodoxe), 308, 312, 348-350, 352, 383-384, 394, 398.
 Congar M. J., 315-316, 450.
 Conrad II, empereur d'Allemagne, 169, 170.
 Constance II, empereur, 6.
 Constant II, empereur, 9.

E

Constantin I le Grand, 4, 5, 10.
 Constantin IV Pogonat, 82.
 Constantin VII Porphyrogénète, 174.
 Constantin X Monomaque, 203-212.
 Constantin XII Dragasès, 268.
 Constantin Meliténistès, 255.
 Cotalier J.-B., 218.
 Couza de Roumanie, 292.
 Curent Thomas, 154.
 Cydonès Démétrius, 124, 125, 255, 261, 362.
 Cydonès Prochore, 255, 261.
 Cyprien (S.), 53, 369.
 Cyriaque, pat. de Constantinople, 23, 24, 76.
 Cyrille d'Alexandrie (S.), 40, 63-68, 469.
 Cyrille, apôtre des Slaves, 149-154, 180.
 Cyrille Lucar, 315-316, 450.
 Cyrille II de Bérée, 307.
 Cyrille de Biéloozéro, 454.

D

Damase (S.), pape, 42.
 Damien de Bulgarie, 172.
 Damien, patriarche de Jérusalem, 300.
 Daniel d'Ancyre, 122.
 Danzas J., 179, 185, 454.
 Deissman Adolphe, 322.
 Démétracopoulos A., 200.
 Démétrius Chomatenus, 376, 416.
 Denys d'Alexandrie (S.), 469.
 Devreesse R., 62.
 Deusdedit, cardinal, 128-130.
 Dimitri, patriarche serbe, 320, 434.
 Dimitri de Rostov, 435.
 Dimitri, tsarévitch, 453.
 Dioscore d'Alexandrie, 37, 41, 139.
 Dir, 173.
 Dolger F., 178.
 Döllinger, 317.
 Dominique de Grado, 222.
 Donat d'Ostie, 116.
 Dosithée de Jérusalem, 316, 352, 353, 383-384.
 Douchan Nikolaiévitch, 315.
 Douchan de Serbie, 273.
 Duchesne L., 9, 20, 29, 31, 37, 42, 51, 53, 54-55, 61, 99.
 Dvornik F., 101, 102, 105, 106, 131, 150, 180.
 Dyovouniotès C., 396, 470, 471.

Ébion, 376.
Edinoviertyy, 351.
 Épiphane, patriarche de Constantinople, 21.
 Étienne I (S.), pape, 54.
 Étienne V, pape, 133.
 Étienne VI, pape, 133.
 Étienne IX, pape, 197, 206, 240.
 Étienne de Daron, 357, 422.
 Étienne de Dora, 78, 80.
 Étienne le Jeune (S.), 84.
 Étienne de Larissa, 21.
 Étienne de Népi, 116.
 Eugène IV, pape, 264, 267.
 Euloge d'Alexandrie (S.), 24, 91.
 Euloge de Chelm, 283-284, 341, 342.
 Euphémios de Constantinople, 74, 138, 139.
 Eusèbe de Césarée, 4, 52.
 Eusèbe de Dorylée, 69.
 Eusèbe de Nicomédie, 5.
 Eustathe, pat. de Constantinople, 168-169.
 Eutaxias, 419.
 Euthérius de Tyane, 68.
 Euthyme, pat. de Constantinople, 161-165.
 Euthyme Zigabène, 166, 256, 364, 374.
 Eutychès, 69.

F

Félix II, antipape, 376.
 Félix III, pape, 72.
 Firmilien de Césarée, 54.
 Flavien d'Antioche, 62.
 Flavien de Constantinople, 69, 469.
 Florovskii G., 395.
 Formose, pape, 110, 118, 131-133.
 Franco, voir Boniface VII.
 Frédéric de Lorraine, voir Étienne IX.
 Friedrich, 61.
 Friz, 184.

G

Gabriel Sévéros, 375, 376.
 Gagarin, 435.
 Galtier, 68.
 Gamayoun, 456.
 Gay J., 170, 189, 190, 198.
 Gédéon M., 417.
 Gelzer H., 171.
 Gennade Arabadjoglou, 66.

Georges de Métochite, 127, 215, 255, 262.
 Georges le Reclus, 429.
 Georges de Trébizonde, 255.
 Géronce de Nicomédie, 120.
 Gilbert de la Porrée, 382.
 Glaber Raoul, 169.
 Glanwell (Wolf von), 128.
 Gleb (S.), 442, 453.
 Glykas Michel, 375.
 Goetz L. K., 238.
 Goloubinskii, 174, 177, 179, 182, 238, 440, 452, 453, 459.
 Goloubovitch G., 258.
 Gondal E., 438.
 Gorazd, 171.
 Gordillo M., 137.
 Gorskii Théophylacte, 392.
 Gouriou de Kazan, 422.
 Goussev Th., 379.
 Grégoire le Grand (S.), 23, 24, 35, 40, 41, 42, 76, 99, 333.
 Grégoire III, pape, 9.
 Grégoire V, pape, 166.
 Grégoire VI, pape, 170.
 Grégoire VII, pape (S.), 236, 240, 241.
 Grégoire X, pape, 259, 260.
 Grégoire de Nazianze (S.), 29, 333.
 Grégoire de Chypre, 362.
 Grégoire V, patriarche de Constantinople, 451.
 Grégoire VI, pat. de Constantinople, 317.
 Grégoire VII, pat. de Constantinople, 279.
 Grégoire Mammas, 362.
 Grégoire Asbestos, 91, 96, 103-107, 141.
 Grégoire de Sverdlov, 281.
 Grégoire H., 133.
 Grivec F., 153, 315.
 Grossolano Pierre, 235, 256.
 Grumel V., 62, 68, 79, 82, 84, 88, 96, 101, 102, 105, 106, 108, 109, 113, 114, 115, 127, 131, 132, 133, 136, 146, 157-164, 224, 228, 235, 243, 260.
 Guilloux P., 40.
 Gunther de Cologne, 114.

H

Hadrien, voir Adrien.
 Hagenmeyer, 235.
 Harnack A., 465.
 Haussher Irénée, 445.
 Hefele, 20.

Heisenberg A., 257.
 Helladius de Tarse, 69.
 Henri III, empereur d'Allemagne, 170, 199.
 Hergenröther, 42, 101, 216.
 Hermogène, patriarche de Moscou, 456, 458.
 Hilaire (S.), 42.
 Hilaire, légat romain, 41.
 Hilarion de Kiev, 176, 185-186.
 Holtzmann W., 242.
 Honorius I, empereur, 21.
 Honorius I, pape, 25, 81, 221.
 Hormisdas, pape, 73, 74, 117.
 Hosius de Cordoue, 60.
 Hughes Éthérien, 216.
 Hughes de Flavigny, 169.
 Humbert, cardinal, 187-215, 223, 374.

I

Iavorskii Étienne, 417, 418.
 Iaroslav, 183-186.
 Idiorythmie, 441.
 Ignace (S.), patriarche de Constantinople, 89-90, 102-135, 171, 173, 333, 395, 469.
 Igor, 173.
 Iahhia d'Antioche, 182.
 Innocent I (S.), pape, 34, 35, 138.
 Innocent III, pape, 236.
 Innocent IV, pape, 258.
 Innocent d'Irkoutsk, 422.
 Iourodivyé, 455-456.
 Irène, impératrice de Byzance, 30, 32.
 Irénée (S.), 50, 51, 52, 469.
 Isidore de Kiev, 269-270, 274, 362.
 Ivan IV le Terrible, 407, 452, 459.
 Iziaslav, 236.

J

Jacques le Moine, 174, 177.
 Jean Chrysostome (S.), 62, 63, 138, 333, 364, 369, 373, 374, 469.
 Jean II, patriarche de Constantinople, 8.
 Jean IV, le Jeûneur, de Constantinople, 23, 76.
 Jean VI, de Constantinople, 82.
 Jean Xiphilin, pat. de Const., 240.
 Jean Camatéros, pat. de Const., 257, 366.
 Jean Veccos, pat. de Const., 127, 255, 260, 362.
 Jean XIV Calécas, pat. de Const., 380.

K

Kalaïdovitch K., 238.
 Kapterev N. Th., 407.
 Karalevskii Cyrille, 235.
 Karamsine, 174.
 Kerenskii, 418.
 Khomiakov Al. Step., 312, 379, 390, 393, 471.
 Kidd B.-J., 465.
 Kireev A., 329.
Kovmichaia Kniga, 274, 354, 355, 432.
 Kouznessov, 456.
 Krasnitskii, 279.
 Kyriakos Diomède, 388.

L

Lambert de Hersfeld, 229.
 Lang Cosmo, 320.
 Lapine P., 372, 390.
 Lapôtre, 131.
 Laurent V., 127, 186, 216, 307.
 Lebedev Alexandre, 313, 329, 369, 371, 394.
 Lebedev A. P., 332, 371, 372.
 Ledit J.-H., 180, 181, 270.
 Leib B., 235, 236, 239.
 Léon I (S.), pape, 16-19, 35, 40, 63, 70-71, 153, 333, 371, 464, 465.
 Léon II (S.), pape, 81, 82.
 Léon III (S.), pape, 30, 32, 126.
 Léon IV (S.), pape, 103.
 Léon IX (S.), pape, 170, 187-208, 215, 223.
 Léon XIII, pape, 306.
 Léon l'Isaurien, empereur, 9, 27.
 Léon VI le Sage, 135, 157, 159, 415.
 Léon, prêtre de Chalcédoine, 76.
 Léon d'Ochrida, 190-192, 200, 227, 238, 334, 374.
 Leporskii P., 362.
 Leroy-Beaulieu Anatole, 329-330, 440, 443.
Lettre des patriarches : voir *Confession de Dosithée*.
 Lopoukhine A. P., 445.
 Louis II, empereur d'Italie, 113, 114.
 Lucentius, légat romain, 37.
 Luitprand de Crémone, 158-159, 161.

M

Macaire d'Ancyre, 375, 390, 416.
 Macaire d'Antioche, 82.
 Macaire Boulgakov, 238, 360-361, 378, 379, 382, 396.

Macaire, métropolitte de Moscou, 452.
 Macaire, patriarche de Serbie, 273.
 Macédonius II, pat. de Constantinople, 73, 74, 138, 139.
 Mahomet II, 273, 405.
 Mai, cardinal, 224.
 Maistre (Joseph de), 402.
 Malevanskiï Sylvestre, 382.
 Malinovskii N., 397, 398.
 Malvy A., 384.
 Maniglier A., 458.
 Manuel Comnène, 256-257, 404.
 Manuel II Paléologue, 251, 262, 263, 451.
 Marc d'Éphèse, 125, 266-268, 349, 381, 451.
 Marcel d'Ancyre, 29, 58, 60.
 Marin I, pape, 116, 118, 132, 142.
 Martin I (S.), pape, 8.
 Martin V, pape, 264.
 Martinovsky Anatole, 368.
 Martinucci Pio, 128.
 Maurice, empereur, 23.
 Maurus de Ravenne, 9.
 Maxime d'Antioche, 16, 20.
 Maxime le Confesseur (S.), 40, 79, 80, 82, 338, 414, 469.
 Maxime de Cyzique, 139.
 Maxime Planude, 41, 255.
 Maximien de Constantinople, 56.
 Maximinus de Trèves, 60.
 Mélancton, 315.
 Meletios IV Metaxakis, 287, 318, 319, 438, 445.
 Méliténiotès Constantin, 362.
 Ménas, patriarche de Constantinople, 7, 74, 414.
 Mercati G., 125.
 Mésaritès Jean, 257.
 Mésaritès Nicolas, 257.
 Mésoloras Jean, 388.
 Méthode (S.), patriarche de Constantinople, 89.
 Méthode (S.), apôtre des Slaves, 149-155, 180, 338, 395, 421.
 Méthodius III, pat. de Constantinople, 383, 384.
 Métrophane de Smyrne, 105, 106, 108, 112, 149.
 Métrophane, patriarche de Constantinople, 268.
 Métrophane Critopoulos, 374, 382.
 Métrophane de Voronège, 459.
 Michaud Alexandre, 311.
 Michel A., 171, 188, 194, 198, 200, 202, 204, 205, 219, 221, 223, 224, 229.
 Michel d'Anchialos, pat. de Const., 127, 128, 257.

Michel Cérulaire, VII, 2, 170, 187-246, 325, 326.
 Michel, patriarche d'Alexandrie, 122.
 Michel Psellos, 43.
 Michel le Syncelle (S.), 93.
 Michel le Syrien, 137.
 Michel de Tchernigov, 453.
 Michel de Tver, 453.
 Michel II le Bègue, 30.
 Michel III l'Ivrogne, 104, 109, 149.
 Michel VII Doucas, 240, 241.
 Michel VIII Paléologue, 259, 260.
 Milasch Nicodim, 390, 391, 396, 397, 398, 419.
 Mislavskii Samuel, 312.
 Misos Dimitrios, 315.
 Moghila Pierre, 309, 348-350.
 Morin (Don), 51.
 Morosini Thomas, 257.
 Mouraviev N. A., 387, 394-395.
 Mouterde, 70.

N

Nectaire de Constantinople, 20, 62, 107, 139.
 Nectaire de Jérusalem, 328, 397.
 Nestor, chroniqueur russe, 173, 174, 177.
 Nicéphore (S.) pat. de Const., 9, 88, 107, 395.
 Nicéphore, métropolitte de Kiev, 238.
 Nicéphore Blemmidès, 255, 362.
 Nicéphore I, empereur, 30.
 Nicéphore Phocas, 158, 189.
 Nicéphore III Botoniate, 240.
 Nicétas de Maronée, 255, 362.
 Nicétas de Nicée, 167, 374, 376.
 Nicétas de Nicomédie, 362.
 Nicétas le Paphlagonien, 103, 105.
 Nicétas le Philosophe, 157.
 Nicétas. Stéthatos, 200-205, 216, 227, 244, 374, 376.
 Nicodème l'Hagiorite, 445.
 Nicodim Ivanovitch, 410, 411.
 Nicolas I (S.), pape, 36, 107-104, 118, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 147.
 Nicolas II, pape, 190, 231.
 Nicolas le Mystique, 160-165.
 Nicolas III, pat. de Constantinople, 242, 243.
 Nicolas II, tsar de Russie, 457.
 Nicolas, diacre de Constantinople, 243.
 Nikon, chroniqueur russe, 175, 183.
 Nikon, patriarche de Moscou, 275, 407, 416-417.

Nicon de la Montagne noire, 224.
 Nicon de Vologda, 443.

O

Économos Constantin, 237.
 Olav Tryggvison, roi de Norvège, 177.
 Oleg, 173.
 Olga (S^{te}), 174.
 Otton III d'Allemagne, 166.

P

Pachymère Georges, 362.
 Palamas Grégoire, 380-382, 444, 445, 450-451.
 Palamisme, 347, 380-383.
 Palmer William, 316-317.
 Palmieri A., 424.
 Panarétos Matthieu-Ange, 375.
 Pangalos, 295.
 Papadopoulos-Kérameus, 96.
 Pargoire P., 22, 23, 24, 38, 76, 77-82, 182.
 Parthey, 181.
 Pascal Pierre, 438, 440, 455.
 Pascal II, pape, 256.
 Paul I, pape, 31.
 Paul, évêque byzantin, 177, 178.
 Paul de Populonie, 110.
 Paul de Samosate, 55, 137.
 Pavlov A., 152, 237, 397, 398, 407, 432.
 Pélage II, pape, 23.
 Pélage d'Albano, 253.
 Pentarchie, 37, 38, 222-223, 232.
 Péters P., 456.
 Petit L., 266, 269, 306, 307, 310, 316, 369, 393, 406, 410, 419, 451, 452, 460.
 Philagathe, voir Jean XVI.
 Philarète Drozdov, 310, 352, 353, 386-387, 471.
 Philarète Nikiticsh, 309.
 Philippe, légat romain, 64-66.
 Philippe, métropolitte de Moscou, 459.
 Philippicus Bardanès, 82.
 Philoponos Jean, 137.
 Philothée, 133.
 Philothée Kokkinos, pat. de Constantinople, 273, 380-382, 450-451.
 Phocas, empereur, 24.
 Photius, 42, 45, 83, 90-93, 101-147, 164, 171, 173, 182, 212, 214, 243, 244, 257, 373, 387, 422.
 Photius II, 283, 320.
 Phrantzès Georges, 215, 251.

Phylétisme, 291, 341-342.
 Pie IX, pape, 392.
 Pie XI, pape, 65, 459.
 Pierre le Grand, 275-276, 309, 311, 407, 410, 432, 434.
 Pierre d'Amalfi, 197, 206.
 Pierre d'Anagni, 240.
 Pierre Damien (S.), 175, 215.
 Pierre III d'Antioche, 166, 187, 195, 219-229, 248, 325, 374, 375, 376.
 Pierre de Kiev, 454.
 Pierre de Kroutitza, 280.
 Pierling, 310, 311.
 Pigas Méléce, 382.
 Pitra, J.-B., 87.
 Pléthon Georges, 264.
 Polycrate d'Éphèse, 52.
 Polyeucte, pat. de Constantinople, 159.
 Popovitskii Alexandre, 387.
 Porphyrios d'Antioche, 63.
 Possevino, 311.
 Possidius (S.), 41.
 Prisselkov, 185.
 Procope, prêtre, voir Pseudo-Dorothee.
 Procopios, métropolitte d'Athènes, 445.
 Projectus, légat romain, 64.
 Protasov, 312, 352, 379.
 Psellos Michel, 187, 233, 240.
 Pseudo-Dorothee, 22.
 Puller V., 317.

R

Raban-Maur, 373.
 Rambaud A., 176, 250.
 Raspoutine, 435, 436.
 Ratislav de Moravie, 149.
 Regel W., 340, 452.
 Robert Guiscard, 241.
 Rodoald de Porto, 92.
 Roger de Sicile, 241.
 Rogovskii Palladius, 384.
 Romain, pape, 133.
 Romain III Argyre, 170.
 Romain Lécapène, 172.
 Roman de Riazan, 453.

S

Sabas de Stoudion, 87.
 Sabbatius de Solovskii, 454.
 Sabbazd, évêque serbe, 298.
 Sakellaropoulos, Méléce, 419.
 Salaville S., 8, 43, 96, 377.

Sathas C., 233.
 Savva (S.) de Serbie, 460.
 Schlumberger, 165.
 Scholarios Georges, 232, 255, 264, 268-269, 366, 374, 382-383, 405.
 Schultze B., 393.
 Schwartz E., 56.
 Séraphin de Sarov, 457.
 Séraphin I, patriarche de Constantinople, 451.
 Sérapion le Sydonite (S.), 455.
 Serge de Radonège, 454.
 Serge Starogorodskii, 280, 281, 283.
 Serge de Valamo, 454.
 Sergius de Chypre, 78.
 Sergius de Jérusalem, 80.
 Sergius II, patriarche de Constantinople, 157.
 Sergius IV, pape, 166.
 Séverin (S.), pape, 80.
 Sigebert de Gembloux, 229.
 Silvère (S.), pape, 8.
 Siméon, tsar bulgare, 163, 172.
 Siméon Logothète, 173.
 Siméon d'Emèse (S.), 455.
 Siméon II, patriarche de Jérusalem, 235, 243.
 Siméon de Thessalonique, 261-262, 365, 375, 389, 416.
 Siméon le Nouveau Théologien, 444.
 Sirice (S.), pape, 61.
 Sisinnius II, patriarche de Constantinople, 157.
 Socrate, historien, 58-60.
 Sokolovitch Mehmed, 273.
 Soloviev Serge Mikhaïlovitch, 435.
 Soloviev Vladimir, 49, 50, 387, 430, 469.
 Sophrone (S.), 77-78, 333.
 Sophrone d'Irkoutsk, 457.
 Souvorov N., 183, 354-356, 372, 385, 405, 408, 432-434.
 Sozomène, 58-60.
 Spencer John Jones, 467.
 Sreznievskii I.-I., 184.
 Stachys (S.), 22.
 Starovières, 284, 285, 288, 330-331, 460.
 Startsy, 435-436, 454-455.
 Stéphanon E., 66, 68, 395.
 Stofanov T., 387.
 Stylistes, 294.
 Sviatopolk, 453.
 Sviatoslav, 174, 236.
 Svetlov P., 262, 387-388.
 Syrigos Méléce, 349, 350, 383.
 Sylvestre II, pape, 166, 183.
 Sylvestre III, pape, 170.

T

Taraise (S.), 84-86, 87, 107, 332.
 Tarnovskii, évêque russe, 278.
 Tatychev Basile, 181.
 Teiner A., 172, 415.
 Théoctiste, higoumène, 87.
 Théodora, épouse de Justinien, 74.
 Théodora, épouse de l'empereur Théophile, 102, 103.
 Théodora, épouse de Michel Paléologue, 451.
 Théodore de Cantorbéry, 31.
 Théodore, prêtre de Gangres, 79.
 Théodore de Laodicée, 114.
 Théodore, métropolitain de Kiev, 274, 442.
 Théodore Abou Qourra, 96-97.
 Théodore I, pape, 80.
 Théodore II, pape, 133.
 Théodore Studite (S.), 89, 94-96, 154-155, 333, 395, 414, 469.
 Théodore II Lascaris, 255, 258, 259.
 Théodoret de Cyr, 42, 69, 469.
 Théodose le Grec, 238.
 Théodose, prêtre de Gangres, 79.
 Théodose II, empereur, 21, 63-68.
 Théodose III, patriarche d'Antioche, 228, 235.
 Théognoste, abbé, 89, 93, 104, 109.
 Théophane le Reclus, 429.
 Théophane Procopovitch, 266, 312, 316, 352, 379, 391, 407.
 Théopempte de Kiev, 182, 184-186.
 Théophile d'Alexandrie, 61-62, 63.
 Théophylacte de Bulgarie, 243-246, 364, 375.
 Théophylacte de Constantinople, 157, 158, 165.
 Théorianos, 255.
 Théotocas, 432.
 Theutgaud de Trèves, 114.
 Thietmar de Mersbourg, 183, 184.
 Thils Gustave, 466.
 Thomas d'Aquin (S.) 42, 261, 263, 382.
 Thomas, patriarche de Jérusalem, 93.
 Tikhon, patriarche de Moscou, 276, 279, 280, 282, 283, 287, 288.
 Timothée Thémélis, 300.
 Titlinov, 458.
 Tondini, 377.
 Triarchie ecclésiastique, 35, 38.
 Tsornsk Oreste, 302.
 Tyzczkiewicz S., 317, 429, 435.

U

Ubaldo d'Ostie, 257.
 Urbain II, pape, 241, 242, 255.

V

Vailhé S., 11, 20, 22, 24, 406.
 Valettas J.-N., 136.
 Vallianas Théodore, 387.
 Vancourt P., 11.
 Varnava, patriarche serbe, 314.
 Vassili l'Aveugle, 269-270.
 Vassili Vassilievitch, 407.
 Vatatzès Jean, empereur, 258, 461.
 Velitchkovsky Païse, 429.
 Venerius de Milan, 62.
 Verdrière, 173, 175.
 Victor I (S.), pape, 51, 52.
 Victor II, pape, 199, 231.
 Vigile, pape, 8, 75, 76, 99, 225.
 Viller M., 262.
 Vincent de Lérins (S.), 328, 391.
 Vitalien (S.), pape, 9, 31.
 Vipppo, 170.
 Vladimir (S.), 175-183.

Vogt A., 133.
 Vsevolod, 236.

W

Werner de Strasbourg, 170.
 Wiédensky, 279.
 Will Cornélius, 224.

Y

Yves de Chartres, 28, 130.

Z

Zacharie (S.) pape, 42, 99.
 Zacharie d'Anagni, 92.
 Zacharie de Chalcédoine, 107, 114, 117, 122.
 Zachariæ von Ligenthal, 415.
 Zikos Rhosis, 396.
 Zonaras Jean, 354, 365.
 Zozime de Solovki, 454.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

| | |
|-------------------|--------|
| AVANT-PROPOS..... | VII-IX |
|-------------------|--------|

PREMIÈRE PARTIE

APERÇU HISTORIQUE

CHAPITRE I

Les causes du schisme byzantin et ses premières manifestations jusqu'à Photius

| | |
|--|-------|
| I. — LE CÉSAROPAPISME..... | 3-9 |
| II. — L'AMBITION DES PATRIARCHES DE CONSTANTINOPLE | 10-27 |
| 1. Le principe des revendications byzantines. Le 28 ^e canon de Chalcédoine | 11-19 |
| 2. Le synode permanent de Constantinople. Le droit d'appel facultatif au patriarche byzantin..... | 19-21 |
| 3. La question de l'Illyricum oriental..... | 21-22 |
| 4. La fausse apostolicité du siège de Constantinople..... | 22 |
| 5. Le titre de patriarche œcuménique..... | 22-24 |
| 6. L'égalité dans la défaillance | 24-25 |
| 7. La première offensive contre la primauté romaine..... | 25-27 |
| III. — LES ANTIPATHIES, L'ORGUEIL NATIONAL ET LES RIVALITÉS POLITIQUES | 28-32 |
| IV. — LA CONSTITUTION DES PATRIARCATS | 32-39 |
| V. — LA DIVERSITÉ DES LANGUES ET L'IGNORANCE RÉCIPROQUE | 39-42 |
| VI. — L'ÉVOLUTION AUTONOME DES DEUX ÉGLISES DANS LE TRIPLE DOMAINE THÉOLOGIQUE, LITURGIQUE ET CANONIQUE..... | 42-45 |

CHAPITRE II

Les forces unionistes opposées aux tendances séparatistes

| | |
|--|-------|
| I. — CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES ET TÉMOIGNAGES CHOISIS SUR L'EXERCICE DE LA PRIMAUTÉ ROMAINE DURANT LES HUIT PREMIERS SIÈCLES SPÉCIALEMENT EN ORIENT | 48-87 |
| 1. Témoignages du iv ^e siècle | 57-62 |
| 2. Témoignages du v ^e siècle | 62-72 |

| | |
|--|--------|
| 3. Témoignages du vi ^e siècle | 72-76 |
| 4. Témoignages du vii ^e siècle..... | 77-82 |
| 5. Témoignages du viii ^e siècle | 82-87 |
| II. — LA PRIMAUTÉ ROMAINE A BYZANCE AU ix ^e SIÈCLE | 87-97 |
| III. — LES RELATIONS FRATERNELLES ENTRE LES FIDÈLES DES DEUX ÉGLISES..... | 97-100 |

CHAPITRE III

Le schisme photien. Les relations entre Rome et Byzance
dans la seconde moitié du IX^e siècle

| | |
|--|---------|
| I. — LE SCHISME PHOTIEN. LES FAITS | 102-133 |
| 1. Le premier patriarcat de Photius..... | 105-116 |
| 2. Le viii ^e concile œcuménique | 116-120 |
| 3. Le concile photien de Sainte-Sophie (879-880)..... | 120-130 |
| 4. Le second patriarcat de Photius. La fin du schisme | 131-133 |
| II. — CARACTÈRES DU SCHISME PHOTIEN..... | 134-147 |
| 1. Rôle du césaropapisme..... | 134-135 |
| 2. Photius contre la primauté romaine | 135-139 |
| 3. Le réveil des passions ethniques..... | 139-140 |
| 4. L'ignorance réciproque et la diversité des rites et des usages | 141-143 |
| 5. La question dogmatique de la procession du Saint-Esprit | 143-146 |
| 6. Photius père du schisme | 146-147 |
| III. — LA PRIMAUTÉ ROMAINE A BYZANCE DANS LA SECONDE MOITIÉ DU IX ^e SIÈCLE. L'ORTHODOXIE DE L'APÔTRE DES SLAVES, SAINT MÉTHODE..... | 147-155 |

CHAPITRE IV

De Photius à Michel Cérulaire

| | |
|--|---------|
| I. — COUP D'ŒIL D'ENSEMBLE SUR CETTE PÉRIODE..... | 157-159 |
| II. — LES RELATIONS ENTRE LES DEUX ÉGLISES | 159-171 |
| III. — ROME ET LES BULGARES..... | 171-172 |
| IV. — LA CONVERSION DES RUSSES. ORIGINES ROMAINES DE L'ÉGLISE RUSSE | 172-186 |

CHAPITRE V

Le schisme de Michel Cérulaire. Relations entre Rome et Byzance
dans la seconde moitié du XI^e siècle

| | |
|--|---------|
| I. — L'ATTAQUE BRUSQUÉE CONTRE L'ÉGLISE LATINE..... | 187-192 |
| II. — LA RÉACTION ROMAINE | 193-197 |
| III. — LES LÉGATS ROMAINS A CONSTANTINOPLE | 197-203 |
| IV. — LA SENTENCE D'EXCOMMUNICATION CONTRE MICHEL CÉRULAIRE ET SES PARTISANS (16 JUILLET 1054) ... | 203-208 |
| V. — LA RIPOSTE DE MICHEL CÉRULAIRE. SES MENÉES SCHIS- MATIQUES. L'OPUSCULE CONTRE LES FRANCS | 208-219 |

| | |
|---|---------|
| VI. — PIERRE D'ANTIOCHE. SA THÉORIE DE LA PENTARCHIE . | 219-229 |
| VII. — JUGEMENT SUR LES ÉVÉNEMENTS DE 1054. LA NOTION DE L'ÉGLISE UNIVERSELLE EN ORIENT, A CETTE ÉPOQUE .. | 229-234 |
| VIII. — L'EXTENSION DU SCHISME EN ORIENT ET EN RUSSIE... | 234-239 |
| IX. — NOUVELLES TENTATIVES D'UNION AVANT LES CROISADES. L'ATTITUDE DE THÉOPHYLACTE DE BULGARIE | 239-246 |

CHAPITRE VI

Le développement progressif du schisme et les tentatives d'union
(XII^e-XV^e siècles)

| | |
|---|---------|
| I. — CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR LES ESSAIS D'UNION | 247-255 |
| II. — COUP D'ŒIL SUR LES PRINCIPALES TENTATIVES D'UNION A PARTIR DU xiii ^e SIÈCLE. LES CONCILES UNIONISTES DE LYON ET DE FLORENCE..... | 255-270 |

CHAPITRE VII

La séparation à l'état stable XVI^e-XX^e siècles.
Les Églises nationales autocéphales

| | |
|--|---------|
| I. — LE MORCELLEMENT DE L'ANCIENNE ÉGLISE BYZANTINE. LES ÉGLISES NATIONALES AUTOCÉPHALES | 271-303 |
| 1. L'Église russe et ses multiples divisions intestines..... | 274-285 |
| 2. Les Églises autocéphales et autonomes issues de l'ancienne Église russe par l'application du principe de l'autocé- phalisme nationaliste..... | 285-288 |
| 3. Le patriarcat serbe | 288-290 |
| 4. L'Église bulgare | 290-292 |
| 5. Le patriarcat roumain | 292-294 |
| 6. L'Église hellénique | 294-296 |
| 7. L'Église autonome de Crète..... | 296 |
| 8. L'Église de Chypre | 296-297 |
| 9. L'archevêché du Sinaï | 297 |
| 10. L'Église orthodoxe de Tchécoslovaquie | 297-298 |
| 11. L'Église orthodoxe d'Albanie..... | 298 |
| 12. Les patriarcats melkistes | 298-301 |
| 13. Le patriarcat de Constantinople | 301-303 |
| II. — L'ATTITUDE DE L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE A L'ÉGARD DES AUTRES ÉGLISES DURANT LA PÉRIODE MODERNE..... | 303-322 |
| 1. Les relations de l'Église grecque proprement dite avec l'Église catholique..... | 304-308 |
| 2. L'Église russe et le catholicisme..... | 308-313 |
| 3. L'attitude de quelques autres autocéphalies à l'égard du catholicisme | 314-315 |
| 4. L'attitude de l'Église gréco-russe à l'égard des Protes- tants et autres sectes occidentales..... | 315-322 |

DEUXIÈME PARTIE

APERÇU DOCTRINAL

CHAPITRE I

Caractères généraux du schisme byzantin 325-334

CHAPITRE II

Le schisme byzantin et l'unité de l'Église 335-358

- I. — LE SCHISME BYZANTIN ET L'UNITÉ DE GOUVERNEMENT
ECCLÉSIASTIQUE 336-342
- II. — LES ÉGLISES AUTOCÉPHALES ET L'UNITÉ DE COMMUNION
ECCLÉSIASTIQUE 342-347
- III. — LES ÉGLISES AUTOCÉPHALES ET L'UNITÉ DE FOI 347-353
- IV. — LES ÉGLISES AUTOCÉPHALES ET L'UNITÉ DE DISCIPLINE
CANONIQUE 353-357
- V. — LES ÉGLISES AUTOCÉPHALES ET L'UNITÉ RITUELLE 357-358

CHAPITRE III

Le schisme byzantin et l'infailibilité de l'Église 359-398

- I. — L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE ISSUE DU SCHISME BYZANTIN N'A
PU RÉSOUDRE D'UNE MANIÈRE DÉFINITIVE AUCUNE DES
QUESTIONS CONTROVERSÉES AVEC L'ÉGLISE CATHOLIQUE,
MAIS A FAIT PREUVE DE VARIATIONS PERPÉTUELLES SUR
CHACUNE DE CES QUESTIONS 360-380
 1. Variations sur la procession du Saint-Esprit 361-364
 2. Variations sur la primauté de saint Pierre et du pape... 364-372
 3. Variations sur la question des azymes 373-376
 4. Variations sur les autres points controversés 376-380
- II. — DEPUIS LA CONSOMMATION DU SCHISME AU XI^e SIÈCLE,
L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE N'A PU RÉDIGER AUCUNE PROFES-
SION DE FOI INFAILLIBLE, AUCUN LIVRE SYMBOLIQUE
PROPREMENT DIT 380-384
- III. — L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE EST DANS L'IMPUISSANCE RADICALE
DE RÉUNIR UN NOUVEAU CONCILE ŒCUMÉNIQUE 384-398

CHAPITRE IV

Le schisme byzantin et l'indépendance de l'Église 399-420

- I. — APERÇU D'ENSEMBLE SUR LES RELATIONS DES ÉGLISES
AUTOCÉPHALES AVEC LE POUVOIR CIVIL 400-403

- II. — LES VARIÉTÉS DU CÉSAROPAPISME ORIENTAL DEPUIS LE
SCHISME 403-413
 1. Le césaropapisme russe 403-411
 2. Le régime de quelques autres autocéphalies 411-413
- III. — DOCTRINE DES THÉOLOGIENS GRÉCO-RUSSES SUR LES RE-
LATIONS DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT 413-420

CHAPITRE V

Le schisme byzantin et la mission apostolique de l'Église... 421-425

CHAPITRE VI

Le schisme byzantin et la vie chrétienne 427-460

- I. — CARACTÈRES GÉNÉRAUX DU CHRISTIANISME BYZANTIN AU
POINT DE VUE DE LA VIE CHRÉTIENNE 427-431
- II. — LA MORALE CHRÉTIENNE ET L'UTILISATION DES MOYENS DE
SANCTIFICATION 431-436
- III. — ÉTAT DU CLERGÉ SÉCULIER 436-440
- IV. — ÉTAT DU MONACHISME GRÉCO-RUSSE 440-447
- V. — LES SAINTS ET LES FRUITS DE SAINTETÉ DANS L'ÉGLISE
GRÉCO-RUSSE 447-460

CHAPITRE VII

Les Églises autocéphales de rite byzantin en face de l'Église
catholique. Ressemblances et différences. La véritable
orthodoxie. La voie ouverte à la réunion 461-471

