

Qu'est-ce qui nous sépare des anciens-catholiques?

Autor(en): [s.n.]

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **12 (1904)**

Heft 46

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-403590>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

QU'EST-CE QUI NOUS SÉPARE DES ANCIENS-CATHOLIQUES ?

La réponse de la Commission de Rotterdam, l'article *Nochmals zur Verständigung* et surtout le dernier congrès de Bonn nous offrent les données nécessaires pour nous former un jugement sur l'ancien-catholicisme en général et sur la possibilité de la réunion des anciens-catholiques avec l'Eglise orthodoxe en particulier.

Cette question, on le sait, a son histoire.

A son début l'ancien-catholicisme a évoqué, en Orient, un grand intérêt et une sympathie presque universelle. Il est vrai, il y a eu ici, dès le commencement, des voix contraires aux anciens-catholiques; dans les preuves de sympathie qu'on leur donnait, il y avait beaucoup de superficiel, *d'antiromain*, de polémisant. Mais, quoi qu'il en soit, le ton général était favorable aux anciens-catholiques; la société orthodoxe se réjouissait sérieusement en voyant le courage déployé par eux et caressait l'idée de leur réunion avec nous. C'est ainsi que comprenaient l'ancien-catholicisme non seulement les représentants les plus avancés de notre école théologique, que l'on est habitué à considérer comme ne représentant pas l'opinion « ecclésiastique », non seulement les représentants de notre société laïque qui vivent des intérêts et des idées de l'Occident; les anciens-catholiques possédaient des sympathies jusque dans l'Eglise grecque, cette antique conservatrice de la vie et de la doctrine orthodoxe-ecclésiastique. La question ancienne-catholique était presque une question *ecclésiastique générale*, et les congrès anciens-catholiques une question concernant la vie de toute l'Eglise. Ces congrès étaient même fréquentés par des hiérarques grecs, entre autres par un zéléteur de l'ecclésiasticité et un rigoriste comme feu l'archevêque Nicéphore Kalogéras. Actuellement, nous voyons autre chose. Au dernier congrès de Bonn on signalait presque l'absence des représentants de l'Eglise orientale; les nouvelles du congrès n'évoquèrent plus les sympathies d'autrefois. L'indifférence succéda à la sympathie. Les défenseurs de l'œuvre ancienne-catho-

lique deviennent rares; et un courant opposé se forme et grandit. Les adversaires de l'ancien-catholicisme ne sont plus les romanisants, avec leurs étranges sympathies pour Rome; non, actuellement des personnes même absolument étrangères à ces sympathies ne font plus cause commune avec les anciens-catholiques. Au dire des journaux, le patriarche de Constantinople, Joachim III, s'est même exprimé contre eux; or le patriarche est considéré par tout l'Orient comme un chef spirituel*) et un représentant de l'autonomie orthodoxe! Un pareil résultat, après de longues années d'un travail théologique assidu, après une étude mutuelle et un échange suivi d'idées, ne peut pas ne pas être déprimant. Involontairement se dresse dans l'âme la question: Ne faut-il pas mettre une croix sur nos rapports avec les anciens-catholiques? Ne faut-il pas renoncer complètement à l'idée de l'union, en les laissant poursuivre leur chemin, conjointement avec les anglicans et les autres protestants?

Heureusement, une aussi triste conclusion serait prématurée; nous ne devons pas nous croiser les bras. Tout au contraire, c'est précisément maintenant qu'arrive le moment critique, que nous devons faire tous nos efforts, que nous devons élever vers Dieu nos prières pour que l'œuvre des anciens-catholiques suive sa marche régulière et se termine par le triomphe de la vérité. Il me paraît que les obstacles à l'union, dont on s'occupait jusqu'à présent, n'étaient pour ainsi dire que des avant-postes; peu à peu ils s'écartent et peu à peu aussi se dévoile l'obstacle réel, la question fondamentale, de la solution de laquelle, dans l'un ou l'autre cas, dépendra tout.

I.

Les pourparlers et la polémique avec les anciens-catholiques se réduisent, en fin de compte, à trois questions: 1° le *Filioque*, 2° la Transsubstantiation et 3° la validité de la hiérarchie ancienne-catholique. Ne touchons pas au troisième point, qui n'a qu'un intérêt canonique, et arrêtons-nous aux deux premiers.

Concernant ces deux points, nous avons dans l'histoire de l'ancienne Eglise un précédent très instructif. En acceptant dans son sein certains pneumatomaques, l'Eglise leur permettait de ne pas nommer le St-Esprit *Dieu*, si seulement ils professaient et reconnaissaient fermement et sans aucune restriction son égalité et sa consubstantialité avec le Père et le Fils. Cela se faisait, non par suite d'une indifférence à considérer la religion dans le sens du latitudinarisme anglican, ni parce que le pouvoir ecclésiastique était privé d'une définition conciliaire touchant le St-Esprit, définition

*) L'évêque de Yambourg veut, sans doute, parler de l'Orient *grec*. (*Note du traducteur*).

capable de faire taire toute opinion particulière. Non. L'indulgence de l'Eglise avait pour base une complète confiance dans la bonne foi de ceux qui s'unissaient à elle, et la conviction que leur foi était identique avec celle de l'Eglise. Grâce aux sermons des hérétiques, grâce à leurs constants rapports avec ces derniers, ceux qui s'unissaient à l'Eglise avaient fini par donner au mot « Dieu » un sens qui n'était pas absolument identique avec la manière de comprendre ce même mot par les orthodoxes. Appeler le St-Esprit « Dieu » était pour eux psychologiquement impossible, bien qu'ils crussent absolument à sa divinité.

Quelque chose d'identique se retrouve peut-être dans la question du *Filioque*. Ainsi que les anciens-catholiques, nous devons constamment avoir en vue, dans nos rapports mutuels, la différence, vieille de mille ans, de nos deux cultures, de notre développement intellectuel, etc. Cette différence plane sur nos destinées depuis notre séparation. Beaucoup de mots et de termes communs aux deux parties ont, en réalité, pour chacune d'elles un sens tout particulier, spécial, très précieux pour les uns et inadmissible pour les autres. Si nous sommes absolument convaincus de l'identité de notre foi, nous terminerons nos discussions sur les mots et les termes en accordant aux deux parties le droit d'user de l'expression qui leur est habituelle.

Ainsi, en niant le *Filioque*, nous défendons la « monarchie », l'unité de la source dans la Trinité, ce qui est essentiellement nécessaire pour la définition de la vérité de l'unité divine. Pour nous, ou plutôt pour l'esprit grec, admettre que le Fils est avec le Père la cause véritable du St-Esprit, équivaut à admettre deux principes de la divinité, chose psychologiquement et logiquement impossible. Pour défendre et préserver cette vérité contre les Latins, les Grecs sont prêts à ajouter au symbole les paroles : « du Père *seul* », afin de définir ce dogme d'une façon bien tranchante et indubitable, sans aucune possibilité d'une interprétation autre que la leur. Or les anciens-catholiques ont fait une école tout autre, ils ont élaboré un tout autre système pour arriver à la compréhension de Dieu ; et pour eux, dire que le Fils et le St-Esprit, dans leur éternelle procession, sont complètement indépendants l'un de l'autre, qu'ils ne sont pas en contact l'un avec l'autre, veut dire violer précisément cette même « monarchie » qu'on défend avec tant d'énergie en Orient¹⁾. L'Oriental et l'Occidental ont leur point

¹⁾ Les anciens-catholiques défendent autant que qui que ce soit « l'unité du principe » en Dieu. Ils ne considèrent nullement le Fils comme un second principe. Loin d'avoir « fait une école tout autre »,

de vue; chacun d'eux regarde à travers ses lunettes de couleurs spéciales et différentes et ne peut d'aucune façon comprendre le point de départ et le moyen de penser de l'autre ou, du moins, ne le fait qu'après de grands efforts et en faisant acte de renonciation à toutes ses idées. C'est pour cela que, lorsque nous aurons la certitude complète que les anciens-catholiques, quand ils effacent de leur symbole le *Filioque*, ne remplissent pas seulement une formalité, ne veulent pas seulement aplanir des aspérités canoniques, mais croient réellement en la Trinité aussi orthodoxement que la sainte Eglise, nous ne leur demanderons certainement pas de signer la formule « a Patre solo », mais leur laisserons le *Filioque*, nommément dans la complète certitude que cette formule est indispensable à l'esprit occidental pour exprimer la même idée que nous soulignons au moyen de la formule « a Patre solo ».

Il me semble qu'il ne s'agit pas, dans nos discussions, de définir, de préciser la différence entre le dogme et l'opinion privée, pas seulement de nous entendre sur les bases qui ont été strictement définies par les conciles, en nous donnant en même temps la latitude de penser sur tout le reste de la doctrine comme il plaît à chacun de nous, à la seule condition d'étayer nos opinions sur quelques données officielles prises dans la littérature patristique.

ils se bornent 1^o à ne pas ajouter le mot *seul* au texte de l'Écriture (*ex patre*), parce qu'ils ne se reconnaissent pas le droit de toucher à l'Écriture; 2^o à interpréter ce texte dans le sens des Pères qui ont dit, comme St. Cyrille d'Alexandrie: que le St-Esprit existe naturellement *ex essentia Patris et Filii*, et qu'il est une *proprietas essentiae Filii*. Bien plus, loin de « faire une école », ils s'abstiennent, en de telles matières, d'employer des termes *d'école*, obscurs pour tout le monde et qu'on ne trouve nullement dans les Écritures. Non seulement les mots *monarchie* et *principe* ne sont pas employés par le Christ, ni par les apôtres, mais qui expliquera ce qu'est un principe en soi et ce qu'est un principe en Dieu? qui expliquera comment telle personne qu'on appelle Dieu est principe, et comment telle autre personne qu'on appelle également Dieu n'est pas principe, mais principielle? Nous nous refusons à voir dans ce langage *d'école* un langage dogmatique, obligatoire pour les consciences chrétiennes et nécessaire pour le salut du monde; nous croyons qu'on peut expliquer la trinité sans employer ces termes que ni les philosophes ni les théologiens ne comprennent, et que, d'ailleurs, les rédacteurs du symbole de Nicée-Constantinople ont eu aussi la sagesse de ne pas employer. (Voir la *Revue*, janvier 1898, p. 146-155.)

(*La Direction.*)

Cela ne suffit pas ! Ce chemin peut nous mener très loin. Cette absence de précision pour tout le reste, pour toutes les autres questions témoignerait d'une absence de foi, de la perte de la vérité, ce qui, pour l'Eglise, serait sa perte, sa ruine... Il me paraît que dans nos pourparlers avec les anciens-catholiques, il s'agit plutôt de trouver des formules *différentes* pour exprimer *la même foi* orthodoxe. En prenant en considération les particularités de la vie intellectuelle de notre confrère occidental, nous pourrions lui abandonner sa manière d'exprimer notre propre foi, et nous attendrions de sa part la même indulgence pour nous, pour nos particularités et nos faiblesses. Je le répète, il faut seulement être sûr d'une chose, c'est que ces différentes expressions contiennent réellement une seule et même foi orthodoxe²).

²) Depuis trente ans, nous ne cessons de répéter que, nous aussi, nous voulons l'unité de la foi : *una fides*. Mais, depuis trente ans aussi, nous ajoutons que le seul moyen de constater cette foi est le critérium orthodoxe ou catholique de l'ancienne Eglise : la tradition *universelle, constante et unanime* de l'Eglise. Les Orientaux qui depuis trente ans suivent nos travaux et y prennent part, ont aussi été d'accord avec nous sur ce but et sur ce moyen. Donc tout ce que l'Eglise a enseigné universellement, constamment et unanimement comme venant de J.-C., voilà le dogme, et cela seulement est dogme. C'est un fait que l'ancienne Eglise, pendant huit siècles, s'en est contentée, et qu'elle n'a jamais songé à imposer comme dogme ce qui n'a pas été cru universellement, constamment et unanimement. Il ne s'agit pas d'être *indifférent envers le reste* ; chacun peut le sonder, le scruter, le préciser selon ses forces. Mais il s'agit de ne pas imposer aux autres ses propres interprétations, de ne pas vouloir transformer en dogmes des explications que le Christ n'a pas jugé à propos de nous révéler et sur lesquelles l'ancienne Eglise a laissé aux Pères et aux Eglises particulières la liberté nécessaire. Non seulement c'est innover, et violer le critérium orthodoxe que de déclarer nécessaire pour la foi ce que ni le Christ, ni les apôtres, ni l'ancienne Eglise n'ont déclaré nécessaire, mais ce serait pousser l'Eglise « à sa perte et à sa ruine » ; car, du moment qu'elle violerait le critérium orthodoxe, elle serait livrée à tout vent de doctrine. C'est ce qui a conduit la papauté à l'hérésie, et la même méthode y conduirait toute Eglise qui la suivrait. Loin de chercher des « formules différentes », nous pensons que les formules qui ont été adoptées par l'Eglise universelle, sont plus que suffisantes. Ce n'est pas de *formules nouvelles* que l'Eglise et le monde ont besoin actuellement, mais de la *foi ancienne* ; c'est celle-ci

Concernant le saint mystère de l'eucharistie, nous croyons que le pain et le vin, après la consécration, cessent d'être vin et pain ordinaires, mais deviennent *mystérieusement, spirituellement et pour toujours* corps et sang de Jésus-Christ, quoique leur matière (westchestwo) reste matière et qu'elle soit soumise aux lois ordinaires de la matière, c'est-à-dire qu'elle peut être anéantie, brûlée, etc.³). En communiant, en mangeant et en buvant le pain et le vin, nous croyons communier au vrai corps et au vrai sang du Seigneur; nous croyons que nous devenons *un* avec Lui, et que par cela nous participons à ses souffrances et à sa résurrection. Comment s'opère ce mystère, personne ne saurait l'expliquer, mais nous croyons qu'il s'effectue avec le pain et le vin, et non *dans l'âme seule* du communiant⁴). Nous ne croyons pas non plus que l'omniprésent Seigneur Jésus-Christ descend et se localise dans un petit morceau de pain, selon la fantaisie de Luther, fantaisie qui avait une base latine. C'est précisément cette idée de la valeur *objective* du mystère que veut souligner notre Eglise en acceptant de l'Occident un terme tout prêt — « la transsubstantiation », terme dirigé spécialement contre la théorie de la communion subjective, c'est-à-dire non réelle, fictive, illusoire, des protestants et contre l'« ubiquitas » luthérienne. Certainement nous ne songeons nullement à unir au terme de « transsubstantiation », quoique cela soit aristotélicien, aucune des horreurs du matérialisme latin; nous ne les

qu'il faut prêcher sans formules, dans sa vérité et sa simplicité, sans y rien ajouter et sans en rien retrancher. Ceux qui ajoutent sont aussi imprudents et aussi coupables que ceux qui retranchent. *Depositum custodi*; garder le dépôt n'est pas y introduire ses propres élucubrations: *devitans profanas vocum novitates*. (La Direction.)

³) L'auteur, en ajoutant aux mots « mystérieusement et spirituellement » les mots « pour toujours », et en cherchant ainsi à transformer la présence réelle et spirituelle en présence *perpétuelle*, ajoute à la foi ancienne un dogme nouveau. Où a-t-il vu, dans l'Écriture et dans les Pères, les mots « pour toujours »? Personne, jusqu'à présent, pas même chez les théologiens ultramontains, n'a osé dire que le pain et le vin (par exemple, lorsqu'ils sont gâtés) sont toujours le corps et le sang de J.-C. Les mots en question sont donc inexacts, même matériellement. (La Direction.)

⁴) D'une part, l'auteur avoue que personne ne saurait l'expliquer; et, d'autre part, il prétend l'expliquer, en affirmant que c'est *avec le pain et le vin, et non dans l'âme seule*. On avoue le mystère, mais on veut en même temps imposer sa propre manière de le comprendre! (La Direction.)

acceptons pas dans l'eucharistie; nous n'avons eu aucune part à l'origine historique de ce terme. Pendant la manducation du pain et l'absorption du vin, nous croyons que nous consommons le corps et le sang de Jésus-Christ, mais nous ne savons rien sur la manière dont cela se fait. En brisant avec nos dents *le pain*, nous n'affirmons pas que nous mâchons *le corps* de J.-C., et que ce corps nous reste entre les dents; en sentant la chaleur du *vin* chaud dans notre bouche, nous ne nous décidons pas à penser que c'est la chaleur du *sang* de J.-C. Ce n'est pas en vain que, dans notre liturgie, le diacre, avant la communion, dit au prêtre: « Brise, Seigneur, le *pain* sacré », bien que le sacrement ait déjà eu lieu. Le changement (*μεταβολή*) s'accomplit spirituellement, le corps et le sang du Christ restent des *phénomènes spirituels et nous nourrissent spirituellement, mais ils sont réels en dehors de notre rapport personnel avec les éléments du sacrement*. Le sacrement reste donc pour nous un mystère impénétrable, et le moyen par lequel il s'opère reste incompréhensible.

Les anciens-catholiques objectent contre la légitimité du terme même de « transsubstantiation ». Les Eglises de l'Orient et de l'Occident, disent-ils, étaient réunies quand le mot « transsubstantiation » n'existait pas encore; et dans les livres rituels de l'Eglise russe ce terme ne se trouve pas. Mais le terme « consubstantiel » ne se trouve pas non plus dans l'Écriture sainte; il n'existait pas dans la tradition de l'Eglise et, néanmoins, il devint formule obligatoire du dogme orthodoxe, quand il fallut expliquer ce dogme avec une clarté qui empêchât toute explication erronée. De même, craignant une compréhension du mystère eucharistique empreinte de subjectivisme, nous avons le droit et le devoir pour exprimer notre foi, de choisir un terme, même nouveau, mais plus précis que les précédents et indiquant la portée *objective* du mystère.

Pourtant, tout en défendant la portée objective du mystère eucharistique et en maintenant *pour nous* le terme « transsubstantiation », nous devons prendre en considération, dans nos discussions avec les anciens-catholiques, le coloris, l'éclairage particulier (et qui nous est absolument étranger) qu'on donne à ce terme en Occident. Si, pour nous, ce terme est *conventionnel*, dû au hasard; si nous ne lui donnons philosophiquement aucune portée, aucune représentation spéciale; si, pour nous, ce n'est qu'un *signe extérieur* du mystère eucharistique, pour les Occidentaux ce terme est l'expression absolument précise d'une certaine idée philosophique définissant les rapports entre l'essence et les accidents. En transportant ce terme dans la théologie on voulait, en Occident, expliquer par quel moyen s'opère le mystère, on voulait rendre compréhensible et représentable (*vorstellbar*) une vérité incompréhensible; on vou-

lait rendre un phénomène spirituel discernable, comme le sont les phénomènes du monde sensible; on est tombé dans un grossier matérialisme, répugnant au vrai sentiment religieux. Souvenons-nous du récit de Khomiakof, où un prêtre de campagne, parlant de la doctrine latine sur l'eucharistie, dit que dans ces explications on sent qu'il s'agit chez les Latins non pas du corps de J.-C. mais de « viande ». Connaissant le sens réel du terme « transsubstantiation », élevés dans l'application verbale de ce terme à la théologie, avec toutes les conséquences de cette application, les anciens-catholiques ne peuvent psychologiquement admettre sans protestation ce terme pour eux si effrayant, et ils le repoussent malgré leur disposition à comprendre exactement ce mystère. Il est de notre devoir de ne pas exiger d'eux l'impossible.

Mais, d'un autre côté, les anciens-catholiques, sachant dans quel sens et pourquoi nous maintenons le terme « transsubstantiation », doivent, de leur côté, avoir de l'indulgence pour nous, et non seulement ne doivent pas nous faire des objections qui ne sont vraies qu'appliquées à la doctrine romaine; de leur côté, ils doivent nous expliquer leur doctrine d'une façon aussi claire et aussi précise que possible, *en partant du point de vue de l'objectivité du mystère eucharistique*. En développant leur doctrine eucharistique, ils doivent tâcher d'employer dans leur argumentation non pas seulement des termes qui avaient cours dans l'Église indivisée (ces paroles *peuvent*, dans la bouche d'un chrétien du XX^e siècle, avoir un sens autre que celui qu'ils avaient jadis): ils doivent encore tâcher de ne pas perdre un iota de la doctrine ancienne orthodoxe et particulièrement de préciser, de manifester clairement la conformité de leur doctrine avec celle de l'Église et sa différence d'avec le protestantisme⁵⁾.

⁵⁾ L'auteur déclare que, par le mot « transsubstantiation », les Orientaux veulent seulement mettre en plus grande lumière *l'objectivité* de la présence réelle, « contre la théorie de la communion subjective, c'est-à-dire *non réelle, fictive, illusoire* des protestants », et il demande que nous affirmions sur ce point notre « différence d'avec le protestantisme ». — *Réponse*: 1^o Si nous avons à discuter la valeur philologique d'un mot slave, nous nous empresserions de laisser les Slaves maîtres du terrain; mais il s'agit des mots latins « substantia » et « transsubstantiatio ». Ici nous réclamons nos droits, et nous disons qu'il est impossible, philologiquement, de prendre le mot « substantia », encore moins le mot « transsubstantiatio », comme synonymes du mot « objectum ». Commettre de telles non-équivalences est une énormité, contre laquelle tout homme de science protestera. Appelons objectivité ce qui est objectivité, et laissons

Il est à regretter que cette précision fasse défaut dans la seconde partie de la « Réponse de la Commission de Rotterdam ». « L'ancienne Eglise, dit le premier point de cette section, croyait que le pain et le vin ne sont ni un pain ordinaire, ni un vin ordinaire, mais que... », on voudrait continuer dans le sens ortho-

de côté le mot « substance » qu'aucun savant ne saurait aujourd'hui définir avec précision, et surtout le mot « transsubstantiation » que les ultramontains eux-mêmes expliquent de plusieurs manières absolument contradictoires. — 2° L'*objectivité* de la présence réelle, nous l'avons constamment enseignée en employant les termes de l'ancienne Eglise, qui n'ont nullement changé de signification. Oui, le Christ est présent dans l'eucharistie vraiment, réellement, spirituellement (car les choses spirituelles sont aussi des réalités, disons même qu'en religion elles sont les réalités supérieures). Oui, nous repoussons la présence qui n'est que fictive et illusoire. — 3° Quant à « la théorie des protestants », nous ne la connaissons pas. Nous connaissons la théorie de Luther, celle de Zwingli, celle de Calvin, celle de beaucoup de calvinistes actuels, etc. ; ce sont des théories très différentes, et nous ne saurions, sans violer formellement la vérité historique, les englober sous les qualificatifs de « communion non réelle, fictive et illusoire ». — 4° Les Orientaux sont parfaitement libres d'employer le langage conventionnel qu'ils veulent, et de déclarer synonymes à leurs yeux les mots « objectivité » et « transsubstantiation ». Nous leur en laissons la responsabilité, sans accepter leur dictionnaire. Outre qu'ils se mettent en cela en contradiction avec la philologie la plus élémentaire, ils contredisent également l'histoire : car les ultramontains, auxquels ils empruntent le mot « transsubstantiation », déclarent eux-mêmes qu'ils ne le prennent nullement comme synonyme d'« objectivité ». M. le D^r G. Koch, dans les *Annales de philosophie chrétienne* (décembre 1903, p. 298) dit encore : « Il y a ici deux dogmes qui demandent aux philosophes toute leur perspicacité : la transsubstantiation et la présence réelle. » Laisant de côté la transsubstantiation, il s'applique à montrer comment par présence *réelle* on entend la présence *objective*, et il explique ainsi celle-ci : « Notre formule est celle-ci : La substance du corps du Christ est présente dans l'eucharistie à la manière d'une réalité *morale* » (p. 308). — 5° M. l'évêque Serge en appelle à l'Eglise qui a admis le mot « consubstantialité », bien qu'il ne se trouve pas dans l'Ecriture. Nous ne nions pas le fait. Mais nous affirmons que, de fait, elle n'a jamais sanctionné, ni en concile œcuménique, ni en dehors, le mot « transsubstantiation ». Donc il n'y a pas parité dans ces deux cas. (La Direction.)

doxe, ...ils « deviennent »... etc. Au lieu de cela, nous lisons que « le *communiant*, en mangeant le pain consacré et en buvant le vin consacré, communit vraiment et réellement au corps et au sang de J.-C., à ses souffrances et à son sacrifice ». Cette modification du sujet dans la proposition, cette phrase si inattendue, frappe involontairement le lecteur orthodoxe. On croirait y voir le désir de souligner l'idée que le sacrement n'a qu'une valeur personnelle, qu'une signification subjective⁶⁾. S'il y a une personne qui communit, le mystère sacramental a lieu; s'il n'y a pas cette personne, si elle ne vient pas, si elle n'est pas là, le sacrement non plus ne s'effectue pas, *n'est pas*⁷⁾. Il est vrai, les anciens-catholiques disent plus loin: « L'Eglise a cru que J.-C. est dans le pain et le vin consacrés vraiment, réellement, substantiellement, spirituellement (*πνευματικῶς*), mystiquement (*μυστικῶς*), sacramentellement (sacramentaliter), mais non matériellement ni charnellement. » Une présence réelle de J.-C. interprétée de cette façon ne nous semblerait pas pouvoir nous contenter. Est-ce que Luther n'aurait pas dit la même chose ou à peu près la même chose? En tous cas, l'exposition donnée par la réponse n'exprime même pas la croyance universelle au même degré que l'exprime notre terme « prélogénie » (Wandlung, *μεταβολή*, changement), qui lui-même, peut-être, n'est pas assez nettement esquissé par rapport à cette question⁸⁾.

⁶⁾ Comment ne voir qu'une signification *subjective*, là où l'on affirme une communion *vraie et réelle* au corps et au sang de J.-C.? On semble nous faire un procès de tendance et ne pas vouloir nous comprendre: car jamais les mots *vérité* et *réalité* n'ont signifié *subjectivité*, surtout dans le sens où l'auteur prend ce dernier mot. Depuis quand l'orthodoxie dogmatique et même la simple orthodoxie grammaticale exige-t-elle que, lorsque deux propositions se suivent, la seconde doive absolument avoir pour sujet le sujet de la première? *(La Direction.)*

⁷⁾ Effectivement, si personne ne communit, il n'y a pas de communion, et par conséquent pas de réception du sacrement. Il y a seulement le pain consacré et le vin consacré, qui restent objectivement consacrés, ce que nous n'avons jamais nié, malgré l'insinuation contraire de l'auteur. *(La Direction.)*

⁸⁾ Ici M. l'évêque S. se retire du terrain historique et sort du critérium orthodoxe, pour leur substituer une interprétation purement scolastique. Libre à lui de ne pas trouver « assez nettement esquissé » le mot « changement » dont se sont contentés l'Eglise ancienne et les Pères. Cette exigence nouvelle est extrêmement

Le II^e point de la seconde partie de la Réponse ne fait que renforcer notre perplexité. Les anciens-catholiques y indiquent une série de questions: « *Comment* J.-C. est-il présent vraiment, réellement, substantiellement, spirituellement, mystiquement, sacramentellement dans le pain et le vin consacrés? *Comment* le pain et le vin consacrés ne sont-ils plus un pain et un vin ordinaires et en quoi consiste ce changement? *Comment* celui qui mange ce pain consacré et qui boit ce vin consacré communie-t-il au corps, au sang, aux souffrances, au sacrifice de J.-C.? » Et ils répondent: « Ces questions ne sont point expliquées dans les Ecritures »⁹⁾.

Pour nous, orthodoxes, ce soin que mettent les anciens-catholiques à éviter, d'une part, la réunion des mots « pain et vin » et, d'autre part, les mots « corps et sang » dans une seule et même proposition, nous semble incompréhensible¹⁰⁾. Le pain et le vin, pour les anciens-catholiques, ne sont plus pain et vin ordinaires. J.-C. est présent dans ce pain et ce vin; mais ils ne se décident à en faire mention *que quand ils parlent du communiant*. Les anciens-catholiques disent qu'ils craignent de lever le rideau qui

grave et caractéristique, et nous appelons sur elle l'attention des dogmatistes de toutes les Eglises: car elle montre jusqu'à l'évidence comment une certaine école orientale, à l'exemple des ultramontains, ne se contente plus de l'ancienne et authentique dogmatique, et veut y introduire de nouvelles interprétations. Le monde savant jugera de quel côté sont, ici, les défenseurs de l'*objectivité*, et de quel côté ils ne sont pas. Supposer que « Luther aurait dit la même chose ou à peu près », et nous déclarer hétérodoxes sur une telle supposition, dénuée de toute preuve, ceci est-il bien de la foi objective et même de la simple critique théologique objective? *Quodcumque ostendis mihi sic, incredulus odi.* (La Direction.)

⁹⁾ Et ils ajoutent: « Les Pères, il est vrai, ont essayé de les expliquer, mais c'est *un fait* qu'ils ont donné des explications *diverses*. » Il est regrettable que M. l'évêque S. n'ait pas cité cette proposition qui n'a rien d'arbitraire et qui en appelle à l'*objectivité* historique. Il est regrettable surtout qu'il se soit abstenu de la réfuter. Nous citons textuellement les Pères, on ne signale l'inexactitude d'aucun, et l'on nous déclare hétérodoxes! Que M. l'évêque me permette de lui signaler son imprudence: car si nous sommes hétérodoxes en citant exactement les Pères, il se met lui-même dans la nécessité de déclarer que son orthodoxie d'aujourd'hui n'est plus celle des Pères. (La Direction.)

¹⁰⁾ La subtilité de M. l'évêque nous semble plus incompréhensible encore. (La Direction.)

couvre le mystère, pour ne pas le profaner, pour ne pas tomber dans le matérialisme¹¹). Mais, comme nous l'avons dit plus haut, pas moins que les anciens-catholiques, nous le craignons aussi et nous ne songeons en aucune façon à expliquer quoi que ce soit par notre *changement* (Wandlung) ou par notre « transsubstantiation » ; nous nous en tenons à cette formule parce qu'elle réfute le plus clairement ce subjectivisme protestant dont nous tenons tout particulièrement à nous garer.

Notre persévérance, dans ce cas, ne doit pas étonner les anciens-catholiques ; ils doivent savoir qu'il s'agit ici de la question la plus importante, la plus essentielle de la vie religieuse. A parler strictement, l'eucharistie dans la vie de l'Eglise, dans la vie religieuse, est *tout*¹²). C'est elle seule qui rend l'union religieuse quelque chose de tout à fait particulier, qu'on ne saurait comparer avec les autres unions humaines ; elle donne à l'union religieuse, à la vie en commun, le caractère et la propriété d'un phénomène réellement spirituel, non terrestre, éternel. L'unité dans la foi, dans les rites, enfin dans quelque bonne œuvre faite en commun, sont certainement des choses fort importantes pour l'Eglise ; mais ce n'est pas là qu'est l'essence de sa vie ; cela n'est pas *encore la communion religieuse*. Une société de ce genre ne saurait être confondue avec les sociétés ordinaires formées dans le but d'étudier une science, un art quelconques ; les hommes qui les forment se réunissent sur un point déterminé, vivent, en dehors de cette œuvre commune, de leur vie séparée, et ne vont pas au delà des limites de la terre. Ce n'est que quand les hommes approchent en commun du saint mystère que commence la communion dans l'Eglise, l'unité spirituelle entre les hommes ; c'est alors qu'ils deviennent réellement membres du corps du Christ¹³). Si, au contraire, on comprend l'eucharistie différemment, si on écarte son importance mystérieuse, si elle se transforme en simple rite, peut-

¹¹) Où avons-nous dit cela ? Où avons-nous parlé de rideau ? Prière de vouloir bien nous citer exactement. (La Direction.)

¹²) M. l'évêque S. avouera que l'eucharistie n'est pas *tout*, si on se permet de lui rappeler que le baptême est bien aussi quelque chose, ainsi que les autres sacrements, *etc.* Tous les sacrements sont des moyens de grâce et de vie religieuse, et n'est-ce pas leur manquer de respect, que de ne placer la « communion religieuse » que dans un seul ? (La Direction.)

¹³) Pardon. On devient réellement membre du corps du Christ *par le baptême*, et c'est *par le baptême* que commence la communion avec le Christ dans l'Eglise. (La Direction.)

être très édifiant et très significatif, mais qui n'en reste pas moins un *rite*, alors il n'y a pas de raison pour perdre le temps en pourparlers. Une communauté d'intérêts en dehors de l'Eglise, qui ne se distinguerait d'aucune autre communauté mondaine, n'apportant à l'homme rien de spirituel, de supermondial, peut exister en dehors de l'Eglise, si quelqu'un s'y intéresse. Mais si nous désirons arriver à la *communio[n] religieuse, ecclésiastique* (non la connaissance charnelle habituelle, Ep. II aux Corinth. V, 16), nous devons avant tout et absolument arriver à une clarté complète dans la question de l'eucharistie.

Il paraîtrait donc que les anciens-catholiques ne désirent ni tranquilliser l'Orient ni affirmer qu'ils ne penchent pas vers le protestantisme, qu'ils rejettent le subjectivisme, et cela dans un document où ils répondent à une question qui leur est posée directement par l'Orient¹⁴). Nous les croyons quand ils disent qu'ils observent la doctrine de l'Eglise (et moi, en particulier, je crois que ceux des anciens-catholiques qui vivent pratiquement dans l'ancien-catholicisme, par exemple, les prêtres, etc., ont une croyance orthodoxe sur l'eucharistie); mais leur formule est incontestablement insuffisante¹⁵).

Ainsi, que les anciens-catholiques nous convainquent que leur croyance dans l'eucharistie et la Sainte Trinité est orthodoxe; alors ni le *Filioque* ni l'absence du terme « transsubstantiation » ne nous empêcheront d'être un avec eux.

Mais, ces obstacles écartés, la question de la réunion avec les anciens-catholiques est encore loin d'être résolue; tout au contraire, c'est maintenant qu'elle se présente à nous dans toute sa grandeur. Les avant-postes écartés, nous arrivons au véritable obstacle.

Ce qui divise surtout l'Orient et l'Occident, c'est incontestablement

¹⁴) Nous avons affirmé jusqu'à en fatiguer nos lecteurs non seulement notre croyance à la présence *objective*, mais encore tout ce qui sépare notre Eglise de ce qu'on appelle le protestantisme. Voir dans la *Revue* nos articles sur cette matière, *par exemple*: 1897, n° 20, p. 770-789; 1899, n° 25, p. 66-94; 1900, n° 32, p. 673-690; etc. Nous comprenons qu'on ne nous lise pas ou qu'on ne nous comprenne pas; mais nous n'admettons pas qu'on nous impute des doctrines que nous avons formellement et maintes fois repoussées. (La Direction.)

¹⁵) Nous le répétons, c'est la formule de l'ancienne Eglise. Lorsque l'Eglise universelle la déclarera insuffisante, le cas sera tout autre que lorsque la déclaration n'est faite que par un membre de la hiérarchie, si respectable soit-il. (La Direction.)

blement le *concept* de l'Eglise, ou, plus strictement, la *compréhension* de l'Eglise; non tant la définition dogmatique que l'idée pratique, journalière de l'Eglise dans sa position actuelle. Cette manière de voir a toujours eu une importance énorme dans la vie religieuse; car c'est là que se manifeste la compréhension pratique, la réalisation parfaite et claire de la foi de chacun, la façon de comprendre l'univers (Weltanschauung) qui dirige sa vie. C'est la différence dans la manière de comprendre cette idée qui fut la grande, l'intime raison de la séparation de l'Occident d'avec l'Eglise universelle, et ce fut, là aussi, la raison de la constance de cette séparation, et de la stérilité de toutes les tentatives d'union. C'est là précisément ce qui forme le grand obstacle, le mur que devront surmonter les anciens-catholiques sur leur chemin vers l'union avec l'Eglise¹⁶⁾.

L'article « *Nochmals zur Verständigung* » confirme notre pensée. Dans la remarque sur la troisième thèse du prof. Goussef, les anciens-catholiques disent : L'erreur de M. Goussef a sa racine dans la compréhension erronée de l'Eglise *en tant qu'Eglise*. En quoi

¹⁶⁾ Que M. l'évêque S. nous permette de l'arrêter tout d'abord sur sa manière très erronée de poser la question de l'union. Il suppose que les anciens-catholiques sont *hors de l'Eglise*, qu'ils ont besoin d'être unis de nouveau *avec l'Eglise*, et que c'est pour cette raison qu'ils ont manifesté le désir de rétablir l'union entre leur Eglise et l'Eglise orientale. C'est une complète erreur. Si la question avait été posée de la sorte par les théologiens orientaux au premier congrès de Munich, à celui de Cologne, aux conférences de Bonn, immédiatement elle aurait été repoussée par Döllinger et par tous les anciens-catholiques. La vérité est que ce sont les anciens-catholiques qui, uniquement par piété et pour rendre à l'Eglise sa force et son unité contre Rome et contre l'antichristianisme, ont proposé le rétablissement de l'union entre les Eglises chrétiennes, et notamment entre la leur et l'Eglise orientale, dans le but susdit. Les anciens-catholiques se sont toujours crus catholiques, et il ne nous sera pas difficile de démontrer qu'ils l'ont toujours été; donc ils ne se sont jamais considérés comme hors de l'Eglise et comme ayant besoin d'y rentrer. En proposant l'*union avec l'Eglise orientale*, ils n'ont jamais eu l'idée d'une *entrée de leur Eglise dans l'Eglise universelle*. Les prétentions ecclésiologiques de M. Serge sont toutes nouvelles pour nous, et en complète contradiction avec les déclarations des Ossinine, des Joseph Wasilieff, et de tous les théologiens orientaux que nous avons connus.

(La Direction.)

consiste cette « compréhension erronée » ? En ce que Gousses voit l'Eglise du Christ, c'est-à-dire l'« una, sancta, catholica et apostolica ecclesia » du Symbole de Nicée dans les Eglises locales de l'Orient. Une telle compréhension, concluent les anciens-catholiques, est inconsistante; ils énoncent plus loin leur façon de comprendre l'Eglise (remarques sur les thèses 3, 4 et 5).

« Actuellement », selon l'idée des anciens-catholiques, « l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique, pratiquement, c'est-à-dire comme organisation ecclésiastique unique (une), n'existe plus » ; il n'y a plus de troupeau unique sous un seul Pasteur. Ce n'est que quand tous les orthodoxes, disséminés dans beaucoup d'Eglises particulières, seront réunis, même extérieurement, en une seule société religieuse, ce n'est qu'alors que sera rétablie, conformément au désir de l'Apôtre, l'Eglise « sans tache ni défaut, mais sainte et immaculée » (Eph. V, 27). Actuellement, il n'existe que des Eglises particulières, pouvant prétendre seulement à un plus ou moins grand rapprochement *vers* l'idéal de l'Eglise, mais chacune de ces Eglises ne saurait être l'Eglise œcuménique. »

« Et pourtant cette Eglise universelle de J.-C., à laquelle le Sauveur lui-même a octroyé le don de l'inviolabilité jusqu'à son second avènement existe. Où donc est-elle, où peut-elle être, si ce n'est dans le sein des Eglises particulières ? Et qui, dans ces Eglises, appartiendra à l'Eglise universelle ? Qui sera son membre vivant ? Nous anciens-catholiques, nous répondons : Tous ceux qui avec une fidélité absolue gardent les trésors que le Christ a laissés aux siens, conformément à la confession et à la pratique de l'Eglise des sept conciles œcuméniques, et qui tâchent, autant que cela dépend d'eux, de défendre ces trésors contre tous ceux qui voudraient les mutiler. Ils sont, il est vrai, dispersés dans beaucoup d'Eglises particulières ; néanmoins, les paroles de l'apôtre : « *Un corps, un esprit, etc.* » se rapportent à eux. »

Qu'est donc (dit l'évêque Serge) cette Eglise introuvable, qui pourtant doit exister, cette Eglise une, sainte, catholique et apostolique, en laquelle nous croyons et que nous confessons avec autant de clarté que nous confessons notre foi dans le Père, le Fils et le St. Esprit ?

« La véritable Eglise indivisée du Christ, donc l'Eglise du Symbole de Nicée, disent les anciens-catholiques, n'est d'aucune façon limitée à un certain nombre d'Eglises particulières existant en réalité, elle consiste dans la totalité de tous les orthodoxes sur la terre. Tous ceux qui se considèrent comme appartenant à cette Eglise, ceux, par conséquent, qui confessent le dépôt (depositum) de foi sans altération, ni addition, ni soustraction quelconques, tous

sont membres de cette Eglise, à quelque Eglise particulière de l'Orient ou de l'Occident qu'ils appartiennent extérieurement.»

« C'est à cette totalité des orthodoxes sur la terre qu'est confié l'héritage du Christ; c'est elle qui est la gardienne de la tradition réelle de l'Eglise; c'est elle qui peut, avec autorité, définir la doctrine de l'Eglise, doctrine obligatoire pour tous les chrétiens. S'il était possible, continuent les anciens-catholiques, de réunir les représentants légaux de tous les orthodoxes — actuellement, et qui sait pour combien de temps encore, la chose est impossible — cette réunion aurait de nouveau représenté un véritable concile œcuménique; et, si elle avait pris, légalement, des décisions dogmatiques, elle aurait eu le droit (et les pleins pouvoirs) de les proclamer aux croyants dans les termes mêmes du concile des Apôtres: « Il a plu à l'Esprit Saint et à nous! »

Un concile œcuménique de ce genre est actuellement impossible, disent les anciens-catholiques, parce que, par la faute des hommes, l'unité de l'Eglise est devenue une dualité (l'Eglise d'Orient et l'Eglise d'Occident). Ces deux Eglises sont également particulières... et aucune d'elles ne peut, en réalité, prétendre au titre sublime d'Eglise indivisée du Christ, ne peut réunir un concile œcuménique, et, par conséquent, ne peut prétendre à l'infaillibilité. Elles ont toutes deux suivi la voie du développement qui leur était propre, voie sur laquelle, à côté de beaucoup de bon, il pouvait se trouver beaucoup d'erroné, de faux et d'inutile; choses qui (le plus tôt serait le mieux) devraient et pourraient être éloignées par ces Eglises elles-mêmes.

Cette autoréforme des deux Eglises s'opère par le rapprochement graduel de leur doctrine et de leur organisation avec celles de l'Eglise universelle. Les témoins et les interprètes de cette doctrine et de cette organisation sont les décisions générales des conciles des huit premiers siècles, ainsi que l'héritage littéraire, liturgique, etc., de l'ancienne Eglise. Ce qui a été cru toujours, partout et par tous, cela seul doit être reconnu comme réellement dogmatique, par conséquent, comme étant la tradition du Christ, comme dogme obligatoire pour tous; tout le reste doit être, ou bien écarté, ou bien laissé à titre d'opinion, comme ne faisant pas partie de la vérité révélée et, par conséquent, comme non obligatoire pour tous. Les anciens-catholiques, dans leur article, n'expliquent pas par quelle voie on peut établir cette tradition authentique du Christ; mais il est évident qu'on peut la constater par la voie des recherches scientifiques ordinaires dans les documents et les monuments de la vie ancienne de l'Eglise. Autant telle ou telle Eglise particulière se sera réformée et aura conservé complètement et sans y rien ajouter

l'héritage œcuménique, autant elle deviendra une « Eglise chrétienne ».

La dernière conclusion à tirer de tout ce qui précède (dit l'évêque Serge) est celle-ci : « Comme l'Eglise universelle, en tant que maîtresse infallible et législatrice, continue à vivre dans chaque Eglise particulière, et n'existe pas sous la forme d'une « organisation ecclésiastique une » ; comme elle n'est pas formée de sociétés, de groupes d'hommes dans leur ensemble, mais bien de personnalités isolées, il s'ensuit, selon les anciens-catholiques, qu'il ne saurait y avoir aucune défection ou séparation d'une Eglise particulière de l'Eglise universelle, aucun schisme dans le sens que nous (Orientaux) donnons à cette idée. Si donc, dans une Eglise particulière, il existe une hiérarchie légalement instituée, si les mystères de l'Eglise s'y accomplissent régulièrement et légalement, il suffit à cette Eglise d'écarter de sa doctrine et de son organisation tout ce qui n'est pas conforme à l'héritage œcuménique pour redevenir *eo ipso* une « société orthodoxe catholique » qui représente relativement l'Eglise œcuménique et non désunie du Christ; et cela lui suffirait pour entrer en communion avec les autres sociétés autonomes, qu'elle reconnaît être également des représentantes pures de l'Eglise œcuménique du Christ.

Telles sont les bases de la compréhension ancienne-catholique de l'Eglise. Pouvons-nous, nous orthodoxes, les signer? (demande l'évêque).

Il nous est impossible de signer quelques-unes de ces bases; d'autres ne pourraient être signées qu'avec de sensibles restrictions.

D'abord, quand nous disons : Je crois en une Eglise *une, sainte, catholique et apostolique*, nous comprenons sous le terme « Eglise » l'idée de quelque chose de divin, de céleste, et en même temps de souverainement salutaire pour nous, quelque chose qui existe sur la terre dans toute sa réalité, non seulement sur la terre en général, mais bien réellement là, devant nous, quelque chose qui se présente à nous comme un phénomène parfaitement défini, plein de vie, et qui nous demande aussi des rapports réels et vivants. « L'Eglise, c'est la grâce divine », dit St. Jean Chrysostome; c'est-à-dire une espèce d'élément divin, une sphère à laquelle l'homme *doit s'unir de fait*. L'Eglise est l'arche de Noé, où chacun peut trouver son salut. Et ce salut, qu'on trouve en restant dans l'Eglise, ne consiste pas seulement en ce que l'homme, en devenant membre de l'Eglise est par là même mécaniquement ou juridiquement mis au nombre des élus, mais bien en ce que, devenu membre de l'Eglise, il est entré dans la vie du Seigneur, dont vit toute l'Eglise. En sorte que le salut de l'homme n'est plus son œuvre person-

nelle, accomplie par ses propres forces séparément des autres et pour lui seul, mais devient une partie de l'affaire commune générale, accomplie par toute l'Eglise conjointement. Pour nous, par conséquent, la comparaison de l'Eglise avec le corps du Christ, a une signification positive et particulièrement importante. L'Eglise (la plénitude de celui qui accomplit tout en tous, Eph. I, 23), vit d'une vie commune avec le Christ et forme un corps vivant consolidé par différents liens (V, 31); elle travaille à son salut général et progresse spirituellement « avec la coopération respective de chacun de ses membres » (Eph. IV, 16). Les membres de ce corps ecclésiastique sont réunis entre eux non seulement par leur foi en un seul et même Jésus-Christ, mais encore parce que chacun d'eux est, mystiquement, uni à J.-C. Tous, dans toute la force du terme, sont, entre eux, en communion vitale, forment une alliance unique et vivace, rapprochés les uns des autres, chacun apportant sa part dans le salut général et coopérant à la croissance de tout le corps. C'est pour cela que, vivant dans son Eglise, le chrétien orthodoxe a la conscience d'être en rapport vivant avec tous les membres de cette Eglise, qu'ils soient sur la terre ou déjà dans le ciel. L'Eglise céleste, pour lui, n'est pas seulement, si l'on peut s'exprimer ainsi, le dernier résultat de la guerre que livre l'Eglise sur la terre. L'Eglise céleste se présente à son esprit comme présente *dans* l'Eglise terrestre, comme partageant son sort et menant de concert avec elle sa lutte spirituelle. Les saints sont les défenseurs de l'Eglise; ils forment son avant-garde et guident le troupeau terrestre. De leur côté, les chrétiens vivants ne se bornent pas aux affaires de leur partie, de la terre, mais ils prennent une part active dans le salut de l'Eglise d'outre-tombe. Ils prient pour les décédés, ils se livrent en leur nom et pour ainsi dire conjointement avec eux à des actes de charité, apportent pour eux une victime expiatoire dans l'eucharistie... Les deux parties de l'Eglise, tout en étant différentes en tant que céleste et terrestre, vivent pourtant d'une même vie et méritent leur salut conjointement.

Naturellement l'orthodoxe 1^o ne peut ni reconnaître une Eglise comme une totalité *abstraite* de croyants, à laquelle on puisse appartenir seulement en idée, ni admettre que chacune des deux parties qui la forment ait un sort à elle; que l'Eglise céleste soit victorieuse sans conteste, et que, en attendant, l'Eglise terrestre, battue par ses ennemis, cesse d'exister de fait, après avoir perdu son organisation et s'être transformée en une ombre du passé, sans forme et insaisissable. Nous croyons que J.-C. a octroyé à son Eglise le don de l'indestructibilité, de l'invincibilité contre les portes de l'enfer, mais nous ne limitons pas ce don à l'Eglise céleste, qui en réalité se trouve hors de l'atteinte de ses ennemis. Nous ne nous

représentons pas ce don comme servant à la conservation de monuments littéraires ou autres, ce qui ne représenterait rien de particulier ni de merveilleux; ceci ne serait qu'une faculté commune à toutes les sociétés religieuses, au bouddhisme et à d'autres, qui sont même plus anciennes que le christianisme. Nous attribuons le don de l'indestructibilité avant tout à l'Eglise dans sa manifestation terrestre : entrée dans le monde comme un « pusillus grex », l'Eglise, contrairement à tous les calculs humains, a su se conserver immuable dans le monde, triomphant constamment du mal et de l'erreur.

Nous croyons donc (conclut l'évêque S.) que l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique du symbole de Nicée-Constantinople existe actuellement sur terre, et cela non seulement d'une façon invisible « au sein de différentes Eglises particulières », mais encore visiblement, qu'elle possède même actuellement une « organisation ecclésiastique *une* »; en d'autres termes, qu'à chaque moment donné, l'Eglise œcuménique est bornée à un certain nombre défini d'Eglises particulières; quoique, certainement, au point de vue géographique, elle ne soit liée à aucun peuple ni à aucune contrée ¹⁷⁾.

¹⁷⁾ Nous aussi, nous croyons que l'Eglise une et universelle est le corps du Christ; que ce corps est concret, vivant et non abstrait; qu'il vit de la vie même du Christ, vie de foi, de charité, de sainteté, d'œuvres, de sacrifice, d'héroïsme. Nous aussi, nous disons avec St. Paul: *Mihi vivere Christus est... Vivo, jam non ego, vivit vero in me Christus.* Nous pourrions même signaler à M. l'évêque S., dans l'Eglise d'Occident, dans cette Eglise qu'il déclare hérétique, informe, anéantie et par conséquent invisible, des pages et des œuvres d'un mysticisme beaucoup plus ardent, d'une piété beaucoup plus vive que le mysticisme et la piété qu'il vient de décrire. Nous aussi, nous croyons l'Eglise indestructible et toujours visible: indestructible et visible en Orient, même quand elle compte une quantité considérable d'évêques ariens, macédoniens, apollinaristes, nestoriens, monophysites et monothélites; indestructible et visible en Occident, même quand elle compte une quantité considérable d'évêques ultramontains. M. l'évêque S. n'aurait-il pas lu l'étude publiée dans la *Revue* (avril 1896, p. 264-280) sous ce titre: « Visibilité de l'Eglise catholique en Occident du IX^e siècle à l'époque actuelle »? Il n'a pas réfuté un seul de nos arguments. Et pourquoi croyons-nous l'Eglise indestructible et toujours visible en Orient et en Occident? Parce que nous savons que l'épiscopat n'est pas l'Eglise, qu'il peut faillir sans que l'Eglise défaille, et que jamais ni toute la hiérarchie ni tous les fidèles ne sont hérétiques, en Occident comme en Orient. (La Direction.)

2° Puis, à notre point de vue orthodoxe, il ne saurait être question, strictement parlant, du partage de l'Eglise; un corps un et vivant ne saurait être partagé sans cesser de vivre; on ne peut donc parler que de quelques parties infectées qui se sépareraient du corps de l'Eglise; cette séparation de l'unité de l'Eglise ne porte pas atteinte à son intégrité; quant aux membres détachés, cette séparation désigne leur mort. C'est ainsi que se sont détachées de l'Eglise différentes sociétés hérétiques, dont quelques-unes étaient grandes, tant par le nombre de leurs membres que par leurs dimensions géographiques, surtout en comparaison de l'Eglise orthodoxe. Celle-ci ne se composait, à une certaine époque, que du seul empire gréco-romain (sans le nord de l'Europe, de la Russie, etc.); tandis que le nestorianisme s'étendait jusqu'aux Indes, peut-être jusqu'à la Chine; le monophysitisme embrassait tout l'Orient avec l'Egypte, l'Abyssinie, etc. Pourtant, malgré la chute de ces branches si puissantes et, au point de vue ecclésiastique, si florissantes, l'Eglise continuait à être œcuménique, une, catholique et apostolique; elle réunissait des conciles; en un mot, elle jouissait de tous ses droits et pleins pouvoirs. La même chose arriva lors de la scission de la chrétienté en deux parties, la partie orientale et la partie occidentale. Dans ce cas non plus, l'Eglise n'a pas cessé d'exister, elle n'a pas disparu de la surface de la terre, elle est restée la même Eglise œcuménique; mais cette fois la branche séparée était peut-être plus grande que celles qui l'avaient anciennement précédée. Admettons que la raison de la séparation n'était pas une hérésie; cela ne change pas le fond de la question: la partie qui se sépare ne se sépare pas moins de la vie de l'Eglise, quelle que soit la raison de la séparation.

Or, laquelle des deux parties de la chrétienté est restée dans l'Eglise et laquelle s'en est séparée? Les anciens-catholiques eux-mêmes conviendront que le développement de la partie occidentale de la chrétienté a été, au fond, le développement progressif de la papauté, l'Eglise occidentale devenant de plus en plus mondaine, non seulement dans les représentants de sa hiérarchie (ce qui peut ne pas toucher à l'Eglise même), mais dans sa doctrine, son organisation, etc.; en d'autres termes, cette partie a quitté l'Orient et n'a pas suivi la direction de la vérité; ce n'est donc pas ici qu'est l'Eglise. Admettons qu'en Orient, à cette époque, la vie intellectuelle était en stagnation, couverte de ténèbres, tout ce qu'on voudra, quoiqu'en réalité ce ne fût pas le cas; rappelons-nous la Renaissance! Admettons qu'à la suite de cette stagnation et de ces ténèbres, il s'est amoncelé pendant ce temps beaucoup de différents désordres qui demandent à être corrigés; mais il n'y a pas eu en Orient de *déviations systématiques* de la *vérité universelle*,

et personne n'accusera les Orientaux d'une faute semblable. Il faut donc chercher l'Eglise universelle, ou du moins il y a plus de chances de la trouver en la cherchant en Orient, nommément dans les Eglises particulières actuellement existantes¹⁸⁾.

¹⁸⁾ Cette argumentation, très simpliste, est en pleine contradiction avec l'histoire. D'abord, il est faux que le corps de l'Eglise se soit coupé en deux parties comme pourrait l'être un corps de chair: il est faux que l'une soit morte de cette scission, et que l'autre soit restée vivante. Cette comparaison charnelle, tirée de l'anatomie et de la chirurgie, n'est que fantaisiste. Interrogeons l'histoire. Des cinq patriarchats dont était formée l'Eglise universelle, celui d'Occident a élevé des prétentions ambitieuses qui entraînèrent la rupture des relations antérieures; rupture toutefois assez peu profonde, puisque, pour des intérêts temporels et politiques, une grande partie de la hiérarchie orientale, lors des conciles de Lyon et de Florence, a été disposée à rétablir l'union. Ensuite, il est inexact de dire qu'en opérant cette rupture, l'Eglise d'Occident « se soit séparée de la vie de l'Eglise ». Non seulement M. l'évêque S. ne donne aucune preuve de cette assertion de pure imagination, mais il doit savoir qu'une Eglise n'est pas morte lorsqu'elle possède des sacrements valides, un baptême valide, un sacerdoce valide, etc.; lorsqu'elle accomplit des œuvres admirables de sainteté, de charité, de dévouement. Il doit savoir que les erreurs enseignées par la papauté ont été, en Occident même, protestées, combattues, réfutées par une quantité de théologiens éminents: que ces preuves de vitalité et de sainteté, rendues plus éclatantes encore par la lutte, par les bûchers, par le martyre, ont maintenu la visibilité de l'Eglise occidentale beaucoup mieux que ne l'eût fait un état de ténèbres, d'ignorance et de torpeur. Lors donc que M. l'évêque S. conclut que ce n'est pas en Occident qu'est l'Eglise, mais exclusivement en Orient, il s'abuse et donne la preuve qu'il ne connaît pas l'Occident. L'Eglise n'est pas parfaite en Occident, hélas! ce n'est que trop vrai; mais elle y *existe* et elle y *vit*. Que M. l'évêque S. nous permette de lui dire, sans blesser son humilité, que tous les évêques, tous les théologiens et tous les simples fidèles de l'Eglise d'Orient ne sont peut être pas sans reproche, soit au point de vue de la vérité, soit au point de vue de la sainteté. Or, dans un tel état de choses (que trop de faits mettent en lumière), le mieux, entre vrais chrétiens, ne serait-il pas de confesser humblement ses propres misères, de ne s'adjuger orgueilleusement aucun monopole d'orthodoxie, d'imiter la modestie du docte et pieux métropolitain Philarète, et d'en appeler simplement, comme l'ont

Notre Eglise orientale a effectivement la conscience d'être l'Eglise universelle, et prétend clairement au droit de s'appeler sainte, œcuménique et apostolique. Il est vrai, dans la littérature, surtout dans la littérature russe, parfois aussi dans certaines mesures que prend l'Etat russe vis-à-vis de l'Eglise, apparaît une certaine tendance à représenter l'orthodoxie seulement comme une des trois confessions chrétiennes, au même titre que le catholicisme romain et le protestantisme; mais l'Eglise elle-même n'a pas cette tendance; elle met une barrière, une limite entre elle et ce qui est hétérodoxe, entre elle et ce qui n'est pas *l'Eglise*¹⁹⁾. Nos catéchismes, en par-

fait nos ancêtres dans la foi, à l'Eglise universelle, *et d'Orient et d'Occident*? D'ailleurs, M. l'évêque S. est-il bien loin de ma pensée lorsque, corrigeant et même ruinant toute sa thèse, il la termine par l'aveu suivant: « *ou du moins il y a plus de chances de trouver l'Eglise universelle en la cherchant en Orient, nommément dans les Eglises particulières actuellement existantes* ». Du moment que ce n'est plus qu'une question de « chances », nous n'hésiterons pas à concéder que la foi brille du plus vif éclat en Roumanie, la charité fraternelle et l'union des cœurs en Bulgarie, en Grèce et en Turquie, etc., tandis que nous, Occidentaux, et simplement parce que nous n'avons pas le bonheur d'être nés en Orient, nous ne sommes que des hérétiques, des pneumatomaques, privés de toute Eglise, privés de la vraie foi, privés de la vraie grâce salutaire, abandonnés de Dieu et de son Christ, qui réservent toutes leurs faveurs à la seule Eglise d'Orient! Réduite à ce point de vue, la discussion devient fort simple, et la science exacte de l'histoire n'est plus nécessaire. *(La Direction.)*

¹⁹⁾ En vérité, ce serait fatal pour l'Eglise orientale si M. l'évêque S. était exact, lorsqu'il affirme que l'Eglise orientale a la conscience d'être, à elle seule, *l'Eglise universelle*. Nous n'en croyons rien et nous avons trop d'estime et de vénération pour *l'Eglise d'Orient*, pour la croire capable d'un tel sentiment. Non, nous ne croyons pas que ce soit « l'Eglise elle-même » qui a cette « tendance »; nous croyons, au contraire, que ce n'est qu'une certaine école de théologiens mal renseignés sur l'histoire ecclésiastique universelle et sur les Pères soit d'Orient, soit d'Occident. Nous félicitons très sincèrement « l'Etat russe » de ne pas suivre la « tendance » de cette école; nous connaissons aussi, pour notre part, d'excellents membres de l'Eglise d'Orient, très orthodoxes, qui, loin d'avoir « la conscience » et « la tendance » que M. l'évêque S. leur suppose, gémissent profondément sur de telles « aberrations » (c'est leur propre expression). *(La Direction.)*

lant de l'Eglise « catholique » dans son actualité, entendent par là *notre* Eglise; on la nomme aussi l'Eglise « orientale catholique ». Cette même idée de l'identité (actuellement) de l'Eglise orientale avec l'Eglise du Symbole de Nicée-Constantinople traverse tous nos livres liturgiques, dans lesquels l'Eglise d'Orient est représentée comme étant l'héritière et la continuation de l'Eglise des huit premiers siècles. On pourrait citer à l'appui de cette idée notre rituel, où l'Eglise expose clairement comme elle comprend elle-même sa personnalité. Dans ce rituel, nous ne prions pas pour le rétablissement de l'Eglise partagée et disséminée parmi beaucoup de sociétés chrétiennes, pas pour une Eglise insaisissable et ne pouvant être comprise qu'à l'aide d'études archéologiques; nous prions pour que la victoire soit donnée à l'Eglise *vivante* et jusqu'à présent *victorieuse dans le monde*; nous ne prions pas pour que nous et les autres orthodoxes soyons réunis en une seule organisation, mais bien, pour que ceux qui errent soient réunis à notre Eglise, comme à l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique et non seulement gréco-russe ²⁰).

²⁰) Ici encore M. l'évêque S. doit se faire illusion et mal interpréter le sens des catéchismes et du rituel dont il parle. La preuve en est que le métropolitain Philarète, le P. Joseph Wassilieff, etc., qui connaissaient certainement leurs catéchismes et leur rituel, les ont interprétés tout autrement. Ils ont affirmé que leur Eglise « particulière » (le mot est d'eux) est conforme et fidèle à l'Eglise des sept conciles, donc orthodoxe; mais ils n'ont jamais affirmé qu'elle fût *la seule* fidèle et *la seule* conforme; ils n'ont jamais affirmé qu'en ayant gardé le dépôt, elle se l'était approprié à ce point qu'il n'y en avait plus pour les autres Eglises. La *Revue* (1903, avril, p. 340-356, et juillet, p. 405-426) a cité de nombreux textes de patriarches, de métropolitains *orientaux*, d'évêques et de théologiens *orientaux*, enseignant expressément la doctrine que nous énonçons, et cela en 1862 et 1863. Or, depuis lors, rien n'a dû bouleverser la théologie gréco-russe, au point que ce qui était vrai sous la plume du métropolitain Philarète soit devenu erroné, hérétique même, en 1904, d'après le dire de M. l'évêque Serge. Que M. l'évêque S. nous permette de lui exprimer notre profond étonnement qu'il nous condamne sans prendre la peine de réfuter *aucun des textes de ses coreligionnaires*; non seulement il n'en réfute aucun dans cette longue étude, mais il n'en cite aucun; il les ignore tous! Ce silence est éloquent: il prouve à l'évidence que la doctrine ecclésiologique de M. l'évêque S. est nouvelle et contraire à l'ecclésiologie orthodoxe de 1862 et 1863. Ajoutons

Se considérant comme Eglise universelle, notre Eglise orientale n'exclut nullement les Latins du nombre des sociétés hétérodoxes qui se trouvent en dehors de l'enceinte de l'Eglise, et cela non seulement après le concile du Vatican, quand, d'après la pensée des anciens-catholiques eux-mêmes, l'Eglise latine devint hétérodoxe : cette Eglise s'est détachée elle-même d'une façon formelle et extérieure déjà au moment historique que l'on est convenu d'appeler « la division » des Eglises. Telle était, et cela de tout temps, la manière de voir de notre Eglise. Ainsi, d'après le rite de la réception des hétérodoxes dans le sein de l'Eglise (1776), l'évêque, en amenant dans le temple celui qui passe à l'orthodoxie, lui dit : *Entre dans l'Eglise de Dieu*, dont tu étais éloigné par tes erreurs papistes (ou luthériennes ou calvinistes), et considère-toi comme ayant évité les filets mortels et la perdition éternelle, etc. Ainsi, d'après l'esprit de l'Eglise, les Latins se trouvent en dehors de son enceinte, de même que les luthériens et les calvinistes. L'Orient grec est encore plus sévère pour les Latins. L'Eglise grecque admet la règle de ne pas rebaptiser les hérétiques, s'ils ont reçu le baptême au nom du Père, du Fils et du St. Esprit, d'une façon toute réelle (non formelle seulement), et elle conclut que celui qui raisonne d'une façon erronée sur la Ste. Trinité, n'est pas capable de donner le baptême d'une façon régulière, même s'il répète

qu'on ne nous en a jamais soufflé mot avant 1895; ce sont MM. Mésoloras et Rhossis qui les premiers nous l'ont opposée et nous l'ont fait connaître. Prière de relire les réfutations qu'en a publiées la *Revue* (octobre 1895, p. 770-777; avril 1896, p. 344 à 350; janvier 1897, p. 150-153). Etrange discussion! Nous réfutons en détail et jusqu'à satiété nos contradicteurs; et M. l'évêque S., sept ans après, revient avec les mêmes erreurs, sans réfuter et sans même mentionner aucun de nos arguments! Evidemment M. l'évêque ne nous a pas lus; mais qu'il ne soit pas surpris d'apprendre qu'il nous condamne au nom d'erreurs déjà réfutées, et réfutées même par des théologiens orientaux! Ceci est important à noter. Au risque de surprendre M. l'évêque S., nous lui ferons remarquer que sa notion de l'Eglise est absolument celle de l'Eglise romaine, avec cette seule différence que l'Eglise romaine (ou plutôt la papauté) dit: *C'est moi seule* qui suis *toute* l'Eglise et *toute* l'orthodoxie, et ce n'est pas toi, Eglise d'Orient; tandis que M. Serge dit: *C'est mon Eglise orientale* qui *seule* est *toute* l'Eglise et *toute* l'orthodoxie, et ce n'est pas toi, Eglise d'Occident! — Ne se croirait-on pas au temps du patriarche Jean le Jeûneur?

(La Direction.)

verbalement la formule orthodoxe du baptême. Pour le sacrement, l'important n'est pas dans les sons, mais bien dans l'idée qu'ils représentent, et qui est unie à ces sons. C'est pour cela que les Arméniens, les Coptes, les Nestoriens, qui confessent la foi orthodoxe touchant la Ste. Trinité ne sont pas rebaptisés (et cela malgré l'incroyable intensité de la haine nationale entre les Arméniens et les Grecs); et les Latins, qui ont ajouté au Symbole le *Filioque*, doivent, d'après la pratique grecque, être baptisés une seconde fois. Je ne discute pas la justesse de cette décision conciliaire, c'est là une question toute différente, mais cette décision donne clairement à entendre que les Latins ne sont pas considérés comme se trouvant dans l'enceinte de l'Eglise²¹).

²¹) *Réponse*: 1° M. l'évêque S. invoque le rituel russe: Nous le respectons. Mais est-ce un document œcuménique? Non. Donc il ne peut pas être imposé à une autre Eglise, même dans le cas où il serait parfait. Mais ce que M. l'évêque S. ne remarque pas, c'est que l'Eglise russe elle-même a modifié plusieurs fois ce rituel, et dans un sens qui est loin de favoriser le point de vue exclusiviste de M. l'évêque S. — 2° Que les Grecs rebaptisent dans des cas où les Russes ne rebaptisent pas, cela prouve simplement que les Grecs peuvent avoir tort et les Russes raison; qu'en tout cas il est impossible de conclure de cette divergence que l'Eglise latine soit hérétique, qu'elle ait cessé d'exister, etc. M. l'évêque S. n'est pas l'Eglise orthodoxe, et il peut penser ce qu'il veut sur ces matières sans que l'Eglise orthodoxe soit obligée de penser comme lui. — 3° La vérité est que, lorsqu'un hérétique a été publiquement séparé de l'Eglise, il doit, pour y rentrer, rejeter publiquement son hérésie et faire profession d'orthodoxie. Quant aux anciens-catholiques, ont-ils à rejeter l'hérésie de l'infailibilité papale? Non, puisqu'ils ne l'ont jamais professée. Ont-ils à rejeter d'autres hérésies? Lesquelles? Les anciens-catholiques, avant le concile du Vatican, professaient les doctrines et les libertés *gallicanes*; comme tels, *ils rejetaient toutes les doctrines ultramontaines*. A leurs yeux, le concile de Trente même n'avait jamais été reçu en France; à plus forte raison repoussaient-ils les prétendus dogmes des autres conciles romains. Les décisions doctrinales du St. Office et de l'Index n'étaient pas non plus reçues en France; leurs interprétations du prétendu dogme de la transsubstantiation étaient parfaitement orthodoxes, etc. Et certes, ils ne s'en cachaient pas. Rome les tenait pour suspects, il est vrai; mais on n'était pas hérétique pour cela. Donc, si nous répudions les hérésies ultramontaines, ce n'est pas parce que nous les aurions professées autrefois, mais bien parce que nous les avons

Nous admettons, il est vrai, la validité de la succession apostolique des catholiques-romains et de leurs autres sacrements; mais nous admettons aussi la succession et les sacrements des Nestoriens, des Arméniens, etc., qui, ayant été anathématisés par le concile œcuménique, n'appartiennent pas à l'Eglise, même selon le critérium extérieur de l'universalité²²).

Cette manière dont l'Eglise orientale se comprend paraît inadmissible aux anciens-catholiques. « C'est, disent-ils, la même idée qu'a, d'elle-même, l'Eglise romaine. » Non; l'Eglise romaine s'adjuge dogmatiquement le rôle d'Eglise universelle, elle considère le monde entier comme son éparchie agrandie. Pour elle, il n'y a pas d'Eglise là où Rome n'est pas. Tandis que l'Eglise orientale, en affirmant son *identité* avec l'Eglise universelle, n'affirme, au fond, qu'un fait historique, qui ne lui donne aucune immutabilité dogmatique. Aujourd'hui, l'Eglise orientale se trouve dans le sein de l'Eglise universelle, mais demain elle peut se détacher, et l'Eglise universelle n'en restera pas moins sur la terre, peut-être quelque part,

toujours repoussées. Aujourd'hui nous les repoussons avec plus d'énergie qu'avant 1870, parce que nous en voyons mieux toute la perversité. Mais c'est tout. Nous nous faisons gloire de corriger telle *opinion erronée* que nous avons pu professer, mais une opinion erronée n'est pas une hérésie. Que M. l'évêque S. veuille bien étudier les ouvrages gallicans, et il verra que le gallicanisme était, au fond, la continuation de l'orthodoxie. Qu'il veuille bien lire surtout les ouvrages de Guettée, notamment son *Histoire de l'Eglise de France*, approuvée par un nombre considérable d'évêques français, et il sera convaincu de l'exactitude de ce que nous affirmons.

(La Direction.)

²²) Comment peut-on admettre la validité de tous les sacrements, même du sacerdoce, *et surtout la validité de la succession apostolique*, dans une Eglise que l'on déclare hérétique et que l'on considère même comme n'étant plus une Eglise, comme « séparée de la vie de l'Eglise »? Cette vie surnaturelle et divine, reçue dans les sacrements valides, administrés par de vrais prêtres en qui persévère la succession apostolique, n'est-elle pas « la vie de l'Eglise »? Et qu'est-ce que « la vie de l'Eglise » en dehors de cette vie reçue dans les sacrements? On voit comment la thèse de M. l'évêque S. est pleine de contradictions *in terminis*. Et que penser aussi de cette comparaison des catholiques d'Occident, qui n'ont jamais été condamnés comme hérétiques par aucun concile œcuménique, avec les Nestoriens, qui l'ont été par le III^e concile œcuménique?

(La Direction.)

au Japon ou à Ourmiah, mais elle n'en sera pas moins la même Eglise sainte, apostolique et œcuménique avec tous ses droits et ses pleins pouvoirs²³⁾.

Si cette manière de comprendre les choses était juste, disent les anciens-catholiques, les Eglises orientales particulières, comme représentantes de la véritable Eglise du Christ, auraient pu, à l'instar des premiers sept conciles œcuméniques, se réunir en conciles œcuméniques; mais on est partout d'avis qu'il n'y a que sept conciles œcuméniques véritables et que, depuis la séparation de l'Orient et de l'Occident, tant que cette séparation durera, la convocation d'un concile œcuménique n'est plus possible. Cette idée de l'impossibilité ou plus strictement de l'extrême difficulté de convoquer un concile œcuménique, je la partage aussi, partiellement; mais je pense que cette impossibilité est une impossibilité purement extérieure, politique, et non dogmatique, ni canonique. Le concile est impossible, non pas parce que l'Eglise universelle, ayant perdu Rome et l'Occident, n'a plus le pouvoir (le droit) de

²³⁾ *Réponse*: 1° Selon M. l'évêque S., « aux yeux de Rome, il n'y a pas d'Eglise là où Rome n'est pas ». La vérité est que Rome n'est pas aussi exclusive que l'affirme M. l'évêque S.; car, par exemple, elle tient l'Eglise orthodoxe pour une Eglise, schismatique, il est vrai, probablement hérétique aussi, mais Eglise. — 2° M. l'évêque ne se contredit-il pas lorsqu'il prétend, d'une part, que l'Eglise orientale est la seule Eglise universelle vraie, et lorsqu'il se borne, d'autre part, à dire qu'elle est « dans le sein de l'Eglise universelle »? Comment l'Eglise universelle peut-elle être dans le sein de l'Eglise universelle? Comprenne qui pourra. — 3° Autre contradiction. Si l'Eglise orientale est la seule Eglise universelle, et si l'Eglise universelle est douée « d'immutabilité dogmatique », comment M. l'évêque peut-il concéder que l'identité de l'Eglise orientale avec l'Eglise universelle « ne lui donne aucune immutabilité dogmatique »? — 4° Autre contradiction. Si l'Eglise orientale est, à elle seule, l'Eglise universelle, comment M. l'évêque peut-il concéder que « demain elle peut se détacher de l'Eglise universelle » qu'elle est aujourd'hui? Ne serait-ce pas alors la destruction de cette Eglise universelle, qui doit cependant être indestructible? Non, répond M. l'évêque. « L'Eglise universelle n'en restera pas moins *sur la terre, peut-être quelque part*, au Japon ou à Ourmiah »! Mais qui l'aura transportée au Japon, si l'Eglise orientale a sombré et si l'Eglise occidentale est sombrée aussi? — En vérité, tout ceci n'est-il pas de la logomachie scolastique?

(*La Direction.*)

proclamer au monde la vérité du Christ, mais bien parce que les conditions extérieures de l'existence de l'Eglise rendent actuellement impossible, pour elle, une manifestation aussi solennelle de sa vitalité et de sa puissance. N'oublions pas que les sept conciles œcuméniques ont eu lieu à une époque où l'Eglise, comme étendue, appartenait presque en entier au seul empire byzantino-romain. Ces conciles étaient donc, au fond, des événements de la vie intérieure de l'Etat. Inutile de parler des facilités que cette circonstance offrait à la convocation d'un concile, facilité de la locomotion, facilité d'une langue officielle déjà toute prête. Outre cela, les représentants des Eglises locales, à quelques rares exceptions près, étaient les sujets de cet Etat et même ses dignitaires. L'Etat avait donc toutes les garanties pour ne pas craindre cette imposante assemblée ecclésiastique; elle pouvait lui être utile de toutes façons, en identifiant ses intérêts avec ceux de l'Eglise. Or, actuellement, il existe plusieurs Etats orthodoxes; de plus, une partie importante des Slaves se trouve être sujette d'Etats hétérodoxes et non chrétiens. Les intérêts de ces Etats et de ces nations ne s'accordent pas toujours. Le concile œcuménique ayant par son essence même le droit de prendre des décisions solennelles constatant, comme autrefois, son absolue liberté et sa puissance non terrestre, de plus étant actuellement, tant par sa forme extérieure que par son organisation, *international*, serait une assemblée au-dessus de tout contrôle humain. Les représentants des Eglises locales se réunissant sur un terrain absolument neutre, ne dépendant d'aucun, pourraient, par leur composition même, être indifférents aux vues et aux intérêts spéciaux de tel ou tel Etat, de telle ou telle nation. Il est évident que l'Etat actuel, qui se considère comme étant juge en dernier ressort de ses affaires, ne peut désirer une assemblée internationale de ce genre, assemblée qui ne serait pas soumise à son contrôle et dont les décisions (ne l'oublions pas — décisions sans appel) pourraient porter atteinte à ses intérêts et à son autorité. Les Etats hétérodoxes ou athées pourront, quand cela leur conviendra, ne faire aucun cas des décisions d'un concile orthodoxe international, mais un Etat orthodoxe ne peut pas agir de la sorte, s'il ne veut pas que son Eglise locale soit écartée de l'unité ecclésiastique, ce qui serait nuisible à l'Etat lui-même. Voilà pourquoi, actuellement, quand il y a beaucoup d'Etats orthodoxes, quand l'Eglise est, pour ainsi dire, internationale, une manifestation solennelle et sans appel de sa puissance, confirmée par une décision conciliaire, est aussi difficile ou même pratiquement impossible comme à l'époque des persécutions, bien que la position de l'Eglise fût alors tout autre. De plus, les Eglises locales sont tellement habituées à leur réglementation autonome et au caractère indépendant de leur existence,

qu'il ne leur serait pas facile de se soumettre à un jugement sans appel, même fraternel. C'est pour cela que les Eglises locales ne font pas de trop grands efforts pour amoindrir l'impossibilité politique de la convocation d'un concile. Pourtant, malgré l'absence de conciles œcuméniques, l'Eglise orthodoxe n'en reste pas moins œcuménique, une, sainte et apostolique, telle qu'elle a été dans les trois premiers siècles, quand, aussi grâce à des raisons extérieures, elle ne pouvait pas réunir de concile œcuménique²⁴).

²⁴) Cette théorie sur le concile œcuménique et sur sa tenue nous paraît inacceptable, pour les raisons suivantes: — 1° Glorifier « la vitalité et la puissance » de l'Eglise orientale, et avouer que cette Eglise est néanmoins dans l'impossibilité de se réunir en concile œcuménique, n'est-ce pas contradictoire? A qui fera-t-on croire que, lorsqu'on est plein de vitalité et de puissance, on ne puisse se réunir en concile? Mais voyons les raisons données par M. l'évêque S. L'exemple qu'il cite des trois premiers siècles, ne prouve rien: car, si l'Eglise ne s'est pas réunie en concile œcuménique pendant cette époque, c'est que, loin d'être libre, elle était persécutée; tandis qu'actuellement l'Eglise orientale n'est persécutée par aucun Etat. Bien plus, les Etats *orthodoxes* ne peuvent, comme tels, que favoriser cette manifestation *orthodoxe*. M. l'évêque, en prétendant que les Etats orthodoxes ne sauraient permettre un concile œcuménique sous prétexte qu'il pourrait nuire à leurs intérêts politiques, donne une triste idée de l'orthodoxie de ces Etats. De plus, il donne des sept conciles œcuméniques une idée plus triste encore, lorsqu'il ose dire: « Ces conciles étaient, au fond, des événements de la vie intérieure *de l'Etat*. » N'étaient-ils pas, avant tout, des événements de la vie intérieure *de l'Eglise*? Quel discrédit jeté sur ces assemblées! Mais c'est surtout les Eglises orthodoxes locales que M. l'évêque S. discrédite, lorsqu'il dit qu'il ne leur serait pas facile de se soumettre à un jugement sans appel, même fraternel, vu leur autonomie. Etrange orthodoxie des Eglises locales, qui redoute un concile œcuménique de l'Eglise orthodoxe! — 2° M. l'évêque représente le concile œcuménique comme doué d'une « puissance sans appel ». D'abord le mot « puissance » est fort impropre quand il s'agit de désigner le « ministère » et la « pastorat » dont sont chargés les ministres ou pasteurs de l'Eglise. J.-C. n'a-t-il pas dit que, dans la société politique, le pouvoir existe, mais qu'il ne doit pas en être de même dans la société spirituelle? Ensuite, jamais les délégués des Eglises au concile n'ont été munis de « pleins pouvoirs sans appel ». Au contraire, après le concile, les définitions dogmatiques et les mesures disciplinaires ont toujours

3° Etant d'avis différents (avec les anciens-catholiques) dans la compréhension de l'idée de l'Eglise, nous ne pouvons, non plus, accepter leur point de vue sur la *réunion* des Eglises. Une Eglise locale, qui s'est séparée de l'Eglise universelle (que ce soit à cause d'une hérésie, ou simplement d'un schisme, c'est indifférent), ne saurait revenir à l'union qu'en s'adressant à l'Eglise universelle et en s'alliant à elle, de fait, comme à une organisation ecclésiastique vivante. Admettons que l'Eglise locale en question ait gardé toutes les parties essentielles de l'Eglise universelle du Christ, ou qu'elle les ait peu à peu rétablies, mais qu'en même temps elle ne se soit pas alliée à l'Eglise universelle *de fait*, cette Eglise ne serait en tout cas qu'une imitation plus ou moins réussie de l'Eglise œcuménique, mais non cette Eglise même. La foi juste, orthodoxe, l'administration des sacrements, la légitimité de la hiérarchie, toutes ces choses ne sont encore que les signes extérieurs de l'Eglise universelle, et non l'Eglise elle-même; ces choses n'expriment pas encore la plénitude de la vie religieuse: outre ces signes, il y a l'Eglise qui reste « elle-même », qui est une unité vivante de sa vie spirituelle, laquelle est son essence intérieure. La doctrine et l'organisation peuvent être rétablies par des moyens ordinaires accessibles aux humains; mais cela ne suffira pas pour le rétablissement de la vie spirituelle, parce que cette vie est d'origine divine et non humaine; elle a sa source dans le Christ. Si la vie spirituelle pouvait naître d'elle-même, si les hommes pouvaient renaître à cette vie grâce à leurs propres forces, si, pour y arriver, il s'agissait seulement de les y amener et de leur donner l'enseignement nécessaire, le Christ ne se serait pas incarné et n'aurait pas souffert. Mais, s'étant incarné, ayant souffert et étant ressuscité, Il a en Lui-même et dans sa dignité d'Homme-Dieu jeté les fondements d'une vie nouvelle, dont vit l'Eglise. Il faut donc, de fait, entrer en communion avec ce torrent de la vie et ne pas seulement en reproduire les signes extérieurs (I Jean I, 1-3).

Voilà en quoi consiste le grand obstacle que doivent surmonter les anciens-catholiques sur le chemin de la réunion. Qu'ils s'affermissent dans l'idée que l'Eglise universelle du Christ n'est nullement, à présent, un objet d'investigations scientifiques et archéologiques; qu'au contraire elle existe actuellement comme un fait

eu besoin, pour être strictement œcuméniques, d'être ratifiées par les Eglises mêmes, attendu qu'un concile n'est pas l'Eglise, mais seulement une réunion d'une très faible partie de l'Eglise. L'histoire des sept conciles œcuméniques met ce fait en pleine lumière.

(*La Direction.*)

vivant, sous l'aspect d'une « organisation ecclésiastique une » et que, pour le moment, cette Eglise réelle et vivante se trouve *dans l'Eglise d'Orient*. S'étant raffermis dans cette idée, ils trouveront en eux-mêmes le courage de l'appliquer à la vie, de même qu'ils ont trouvé le courage de quitter l'Eglise romaine, quand ils se sont aperçus de ses erreurs. Je pense que notre Eglise sera prête à venir à leur rencontre et ne se mettra pas à ergoter sur toutes les particularités dans l'expression de leur doctrine, pourvu qu'elle soit orthodoxe, et encore moins dans leurs rites et leur organisation extérieure. Ces particularités perdront alors l'intérêt brûlant que manifestent les anciens-catholiques en les défendant dans leurs discussions avec nous ²⁵).

SERGE, évêque de Yambourg.

²⁵) Les anciens-catholiques admettent parfaitement qu'une Eglise particulière qui s'est séparée de l'Eglise universelle par l'hérésie ou l'apostasie, doit y rentrer par la profession de l'orthodoxie et par une vie sainte, vie divine qui a, effectivement, « sa source dans le Christ ». Que M. l'évêque S. nous permette de lui faire remarquer, en passant, que, si elle a sa source dans le Christ, elle n'a pas sa source dans l'Eglise; l'Eglise n'est que la dispensatrice des sacrements; et le Christ même est la source de la grâce et de la vie surnaturelle. Il s'agit donc, avant tout, d'être uni au Christ. Or St. Paul a dit que le juste *vit de la foi* (Rom. I, 17). Comment, dès lors, M. l'évêque S. peut-il dire que « *la foi juste et orthodoxe, l'administration des sacrements et la légitimité de la hiérarchie, ne sont que les signes extérieurs de l'Eglise universelle* »? Qu'est-ce donc que la vie spirituelle de l'Eglise, sinon précisément la foi et la grâce des sacrements? Et comment une Eglise qui vit d'une foi juste et orthodoxe, et qui administre valablement les sacrements, n'est-elle pas une Eglise orthodoxe et vivante de la vie spirituelle? Et dès lors, quel besoin cette Eglise aurait-elle d'aller chercher cette vie spirituelle « dans l'Eglise d'Orient », qui n'en est pas la source et qui n'est pas seule à la posséder? M. l'évêque S. veut-il dire qu'alors même que les anciens-catholiques auraient une foi objective orthodoxe, des sacrements valides et une hiérarchie correcte, ils n'auraient pas encore pour cela la vie spirituelle, et qu'ils ne l'auront que lorsqu'ils l'auront reçue de l'Eglise d'Orient? Si telle est sa pensée, il doit fournir la preuve de ces deux assertions. Or, non seulement il ne la fournit pas et se borne à une simple affirmation toute gratuite, mais, de plus, il ne peut pas la fournir, soit parce qu'il n'est pas juge des consciences, quelque perspicace qu'il se suppose, soit parce qu'il en revient toujours à ses deux erreurs sur l'Eglise d'Occident en général et sur l'Eglise ancienne-catholique.

lique en particulier. Il suppose que l'*Eglise d'Occident* a disparu parce que son patriarche a entraîné dans l'hérésie une partie de la hiérarchie et des simples fidèles; mais il se trompe, car ni le patriarche ni la hiérarchie ne sont l'Eglise, et, grâce à Dieu, le nombre des membres de l'Eglise d'Occident a toujours été assez grand et assez visible pour que cette Eglise fût toujours vivante. M. l'évêque suppose aussi que les anciens-catholiques sont sortis de l'Eglise romaine, qu'il ne leur suffit pas d'en abjurer les hérésies, qu'il leur faut encore recouvrer la vie divine, et que c'est l'Eglise d'Orient qui seule peut la leur donner sans « ergoter » sur les mots par lesquels ils expriment leur doctrine.

Autant d'assertions, autant d'erreurs. D'abord, les anciens-catholiques, en rompant avec la papauté hérétique, sont restés orthodoxes; ils ne sont nullement sortis de l'Eglise d'Occident, dans laquelle ils ont reçu des sacrements valides et dans laquelle ils sont toujours; ils s'y sont organisés en Eglise particulière parce que la foi orthodoxe leur en faisait un devoir; en repoussant l'infailibilité papale et les autres hérésies ultramontaines, ils n'ont eu à en abjurer aucune, par la bonne raison qu'ayant toujours été gallicans ou antiultramontains, ils ne les avaient jamais professées. La vie divine, reçue au baptême, fortifiée dans la confirmation, entretenue dans la sainte eucharistie, nous ne l'avons jamais perdue, grâce à Dieu. Nous reviendrons plus loin sur ce point capital (voir p. 209-214). En outre, membres de l'Eglise d'Occident, nous ne saurions, sans violer les règles ecclésiastiques générales, faire intervenir la juridiction orientale en Occident. Comment M. l'évêque S. ne voit-il pas que l'union qu'il propose n'est pas l'union telle qu'elle a été pratiquée dans l'ancienne Eglise, mais la confusion des juridictions, et de plus la violation des principes ecclésiologiques les plus essentiels? Quant à l'« ergotage » dont parle M. l'évêque, pas n'était besoin de nous dire que nous n'aurions à en subir aucun de la part de l'Eglise orientale. Nous le savions déjà: cette vénérable Eglise est incapable d'« ergoter ». Mais ce que nous ne savons que trop, c'est que l'école Mesoloras-Rhossis, dont M. l'évêque S. s'est fait le continuateur, ne nous épargne aucun « ergotage ». Nous connaissons à fond la scolastique ultramontaine; mais nous pouvons assurer notre honorable adversaire qu'elle reste au-dessous de la sienne. M. l'évêque S. n'est point l'Eglise universelle, et ce n'est pas à lui de dicter des conditions à qui que ce soit, au nom de l'Eglise universelle.

(La Direction.)