

122. NIEBECKER, E. — *Die Bedeutung der Lehre vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen für die Missionsarbeit.* Missionswiss. u. Religionswiss., 2 (1939), n° 1, 1-10.
123. THILS, G. — *Le pouvoir cultuel du baptisé.* Ephem. theol. Lovan., 15 (1938), n° 4, 683-9.
124. * BUONAIUTI, E. — *Die iranischen, griechischen und biblischen Vorläufer der Ecclesia spiritualis.* Eranos Jahrbuch, 5 (1937), 293-353.
125. * ROST, L. — *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im alten Testament.* (Beiträge z. Wissenschaft d. alt. und neuen Testaments, 24). Stuttgart, Kohlhammer, 1938 ; in-8, 156 p.
126. * BEEVOR, H. et REES, A. H. — *The Infallibility of the Church.* (Towards Catholic Unity, I). Londres, S. P. C. K., s. d. ; in-8, 32 p., 1/8.
127. OTTEN, H. — *Das Bekenntnis der Einheit der Kirche im Heidelbergischen Katechismus.* Evang. Theologie, 1938, n° 7, 223-32.
128. WOLF, E. — *Die Einheit der Kirche im Zeugnis der Reformation.* Evang. Theologie, 1938, n° 4-6, 124-58.
129. GRIFFITH, G. O. — *Authoritarianism in the Free Churches.* Congregation. Quart., 16 (1938), 23-32.
130. BOEGNER, M. — *La liberté de l'Église.* Foi et Vie, 39 (1938), n° 3, 234-51.
131. ADAM, A. — *Die Nationalkirche bei Luther.* Archiv. f. Reformationsgesch., 35 (1938), n° 1-2, 39-62.
132. JOURNET, CH. — *Jurisdiction particulière et jurisdiction universelle.* Nova et Vetera, 13 (1938), n° 3, 320-45.
133. DEWAILLY, L.-M., O. P. — *L'Église suédoise d'État a-t-elle gardé la succession apostolique ?* Rev. sc. ph. et théol., 27 (1938), n° 3, 386-426.
134. MAURER, O. E. — *A Puritan Church and its Relations to Community, State and Nation.* Addresses delivered in Preparation for the Three Hundredth Anniversary of the Settlement of New Haven. Londres, Oxford. Univ. Press, 1938.

LITURGIE, DROIT, ASCÈSE, DIVERS.

135. * WESSELING, TH. — *Liturgy and Life.* Londres, Longmans, 1938 ; in-12, 124 p., 3/6.

Questions spéciales.

136. *The Liturgy.* Papers read at the Priests' Convention Tewkesbury, May 1938. Edited by Kenneth Mackenzie, Bishop of Brechin. Collaborateurs : F. E. BIGGARD, C. R. ; G. DIX, O. S. B. ; C. T. KIRTLAND ; W. G. PECK ; C. H. SMYTH ; H. DE CANDOLE ; C. P. HANKEY ; D. D. A. LOCKHART ; E. L. TALBOT, C. R., Londres, S. P. C. K.
137. STAELIN, R. — *Die Liturgie der anglikanischen Kirche.* Theol. Blätter, 17 (1938), n° 6-7, 148-55.

L'abbé Isaïe-le-Jeune.

L'histoire du vieux monachisme connaît surtout deux hommes marquants qui portèrent le nom d'Isaïe. Le premier, Isaïe l'ancien, appartient au IV^e siècle, et fait partie de la première pléiade des Pères du monachisme égyptien. D'après le récit de l'*Historia Lausiaca*, XIV (Butler, II, p. 37 sq.), il quitta monde et biens en compagnie de son père, pour fonder dans le désert de Nitrie un petit monastère qu'il dirigea jusqu'à la fin de sa vie. Rufin (*Hist. mon.* X, P. L. 21, 428 sq.) fait le récit de sa rencontre avec le premier anachorète égyptien, Paul de Thèbes. A son nom, s'attacha dans la suite une grande quantité d'apophtegmes (cfr P. G. 65, 180-184), dont on ne saurait pourtant démontrer de nos jours qu'ils viennent réellement de lui. Toute la figure d'Isaïe l'Ancien se trouve ainsi placée dans la demi-obscurité de la légende.

Pour Isaïe-le-Jeune, il en va tout autrement. Isaïe-le-Jeune trouva, en effet, un fidèle hagiographe dans le monophysite Zacharie le Rhéteur, originaire de Maiouma près de Gaza, et qui connut personnellement le saint moine durant sa jeunesse (1). Dans son histoire ecclésiastique, qui fut écrite

(1) Cfr BARDENHEWER. *Gesch. d. altkirchl. Lit.*, t. IV, p. 95 sq. et t. V, p. 112.

Les titres des différents morceaux, des plus longs surtout, donnent du contenu une signification généralement très inexacte. Les homélies 1-7 présentent surtout une introduction à la vie ascétique. Elles s'adressent à des cénobites et à des ermites, de préférence à ces derniers. La 8^e est un ensemble d'apophthegmes ; les suivantes introduisent plus avant dans la richesse de la vie spirituelle : on y attribue la plus grande valeur à l'acquisition des différentes vertus, à l'exercice de la prière et à l'union finale avec Dieu dans la charité et la vision. L'homélie 25 est conçue sous forme de lettre adressée au disciple Pierre, et traite du même sujet. La 26^e est encore une série d'apophthegmes qui, d'après le titre grec, ont été rassemblés par Pierre. Dans l'homélie 29^e, l'ascète se lamente sur sa propre imperfection : preuve et exercice de son humilité et de la crainte de Dieu (1). La grande abondance des citations scripturaires, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, est remarquable. Dans leur interprétation, l'influence de l'allégorie alexandrine est évidente. Isaïe met pourtant en garde son disciple contre tout arbitraire dans l'application de l'allégorie : « Si des passages de la Sainte Écriture, dit-il, deviennent compréhensibles à tes yeux au moyen de l'allégorie, explique-les donc de cette façon ; mais garde-toi d'en déranger la lettre, ce serait édifier davantage sur ta propre connaissance que sur la Sainte Écriture ; or cela est signe de présomption » (2). Nulle part, il n'exige tellement le cœur pur, l'humilité et la parfaite disposition à l'abandon à Dieu que dans le contact avec les Saints Livres. C'est pourquoi, surtout chez le moine, il est indispensable que son occupation à la Parole de Dieu soit en relation étroite avec sa recherche de la vertu (3). La sainte lecture est pour lui la voie vers la

(1) Il est intéressant de noter que le *Logos diakritikos* pseudo-athana-sien (P. G. 28, 1409) n'est en grande partie qu'un extrait mot à mot des homélies 15 et 16.

(2) *Hom.* 4, 6.

(3) *Hom.* 6, 1.

vision de la gloire de Dieu, mais cela, seulement, s'il n'y recherche pas sa propre gloriole.

En général, Isaïe se meut dans le domaine théologique des anciens. Au premier plan de ses spéculations, se situent, non pas les soucis apologétiques, mais les vérités fondamentales du salut par l'Incarnation du Christ, sa passion et sa mort sur la Croix. Son ascèse et sa mystique ne s'orientent que dans ce sens. Il ne cesse pas de parler de la fortune d'Adam, dont la mort fut le terme, et de la victoire que le Christ remporta sur celle-ci dans l'Incarnation, dont le sens dernier se trouve dans la mort en Croix et le retour vers le Père. Le chrétien — et le moine ne veut au fond pas être davantage, — est incorporé au Christ par le baptême. Isaïe attache beaucoup d'importance au fondement sacramentel de la vie monastique (1). Ceci ne donne pas seulement la possibilité d'imiter le Christ, mais aussi le devoir d'en atteindre la réalisation. Celle-ci, en vertu de l'esprit du Christ qui habite en nous, conduit à la mortification de toutes les passions, à la mort complète du vieil homme, et enfin à la vision de la gloire de Dieu (2). Bref, de même que le salut fut accompli dans le Christ par l'Incarnation, de même aussi il est opéré dans chacun de nous en tant que le Christ est imité, dans la mortification et la vision divine. L'Abbé Isaïe ne dit en cela rien de nouveau, mais il le dit à ses disciples avec une telle simplicité et une telle persuasion, que l'auditeur ou le lecteur attentif ne peut échapper à l'emprise intérieure de cette expérience personnelle et pratique de la vie chrétienne. C'est ce qui fait que, dans sa grande sévérité ascétique, il reste toujours dans le voie de la mesure et du possible (3). Il évite

(1) Cfr. *Hom.* 18, 4 ; 22, 5 sq. ; 25, 3.

(2) L'imitation du Christ est, pour Isaïe, en même temps qu'une vérité libératrice, un devoir absolu pour chaque chrétien.

(3) Il met surtout en garde contre les exagérations ascétiques qui ne viennent au fond que d'un manque d'humilité et conduisent nécessairement au fiasco. Cfr *Hom.* 17, 4 ; 21, 2.

la dispute théologique, et les artifices de la dialectique ; ses discours n'ont rien de commun avec les écrits polémiques des discussions christologiques. Il met ses disciples en garde contre ce mal, et lui-même n'en est pas atteint. C'est pourquoi on est tenté d'admettre, de prime abord, que la querelle monophysite, et spécialement la question de l'hénotikon du basileus Zénon laquelle, de son temps, fit grand bruit, surtout en Palestine et en Égypte, n'a pas eu de grande influence sur la vie spirituelle de l'anachorète. En réalité, on trouve pourtant deux passages dans lesquels il peut être question de ces querelles.

Dans l'homélie V, 6 il est dit : « Maintenant que la colère est venue sur la terre en nos jours, quoi que vous entendiez ne vous troublez pas, mais dites dans vos cœurs : qu'est-ce que tout cela signifie par rapport au lieu où nous entrerons à cause de nos péchés ? » Or, dans les *Trenoi* (*Hom. 29, 7*), il trouve en quoi surtout il croit se manifester dans son entourage la colère de Dieu : « Malheur à nous, que nous n'avons pas — quoique l'infidélité ait régné beaucoup d'années, et que la foi orthodoxe soit rejetée de plus en plus — ni versé des larmes, ni produit les œuvres du cœur, ni modéré nos passions ordinaires, mais que nous ajoutions péchés à péchés, pour recevoir en même temps pour nos œuvres mauvaises et nos infidélités, l'amère et éternelle punition de l'enfer ». Étant donné qu'il est monophysite, c'est peut-être bien, comme chez Pierre l'Ibère et Zacharie le Rhéteur, du concile de Chalcédoine qu'il s'agit dans ce déplorable abandon de la foi orthodoxe (1). On voit en tout cas à quel point la discussion le peinait ; il se plaint en effet du très grand danger qu'il y a à devenir insensible même devant ce malheur. Cependant, aucune syllabe ne laisse paraître de quel côté il se range, ce qui

(1) Après cette supposition, il faudrait fixer la date de composition de la 29^e homélie postérieurement à 451.

prouve encore qu'il n'aimait pas la lutte. Il évite également les formules fignolées, comme par exemple l'accentuation *μία φύσις*, qui, depuis le concile de Chalcédoine, était employée de part et d'autre à chaque occasion. Si donc l'auteur des homélies militait malgré cela dans l'un des partis, ce ne peut avoir été que pour une grave raison religieuse. S'il fut du côté monophysite, il faut l'expliquer par l'extraordinaire intérêt théologique qui, surtout dans le monachisme et les milieux ascétiques, restait vigilant pour la pure conservation de la foi sotériologique dans la forme spécifiquement orientale de la doctrine de la déification, inséparable d'une authentique piété. Ceci ne veut pas dire que de l'autre côté cet intérêt n'existe pas, bien que la dialectique et les connaissances théoriques y étaient incomparablement plus fortes que chez les monophysites, qui comptaient moins d'érudits. Il suffit de mettre ici le doigt sur une question souvent négligée : Pourquoi le simple dogme des deux natures dans le Christ parut-il inaccessible à des milliers de moines et de mystiques aux Ve et VI^e siècles ? Il ne s'agit pas seulement d'un malentendu philologique, ce qu'on pourrait être tenté d'admettre en lisant les écrits polémiques de l'époque, comme s'il aurait suffit simplement de distinguer *φύσις* et *οὐσία*. Quel était l'intérêt qui s'attachait justement à la *φύσις* une et unie ? Notre auteur pourra nous le montrer. On trouve chez lui, comme généralement chez les anciens, une intime relation entre la sotériologie et l'anthropologie. L'une et l'autre ne se peuvent bien comprendre si l'on néglige l'accent qui se trouve sur cette relation même. La pensée fondamentale de cette sotériologie n'est pas dans la satisfaction opérée par le Christ à l'égard du Père, et que l'on peut d'abord considérer en soi pour traiter ensuite séparément de l'application de la grâce acquise à l'âme de l'individu. La doctrine de la satisfaction n'est point nommée dans les homélies, et elle n'y est point con-

tenue. Le Christ et le fidèle : la vie, la passion, la mort, la résurrection, l'ascension du Christ d'une part, et la voie du retour du chrétien vers le paradis perdu, d'autre part, ne peuvent ici être vraiment compris que dans leur unité intérieure.

C'est dans l'homélie 2^e : *περὶ τοῦ κατὰ φύσιν νόμου*, que ces opinions se trouvent développées le plus complètement. Des passages d'autres homélies nous serviront d'explication et de complément. « Dans le commencement, lorsque Dieu créa l'homme, il le mit dans le paradis, ayant les sens intègres et placés dans la nature (*σώμα ἔχοντα τὰς αἰσθήσεις καὶ ἐστηκύias ἐν τῷ φυσικῷ*). *Tὸ φυσικὸν* ou *φύσις* n'est pourtant pas l'état de nature, la *nature pura*, mais l'état de la justice originelle et de la grâce, dans lequel tout dans l'homme était dirigé vers Dieu par le *νοῦς*. Cela apparaît plus clairement encore dans le passage suivant : « Et lorsqu'il eût écouté celui qui l'avait rencontré, tous ses sens se tournèrent contre la nature, et il fut alors rejeté de sa gloire ». L'état de péché est souvent appelé dans les Homélies *τὸ παρὰ φύσιν* ou *παράφυσις*, les fautes ou péchés *παραφύσεις* (1). On ne trouve cependant pas ici à la base l'idée si chère depuis S. Augustin, que le péché ne convient pas à la nature humaine et se trouve en contradiction avec elle, telle qu'elle existe encore. C'est tout l'état de l'homme qui y apparaît *παράφυσις* après le péché, car la *φύσις* ou *τὸ φυσικόν* est, dans cette terminologie, l'état paradisiaque. « De même l'âme, lorsqu'elle demeure avec Dieu et lui parle... repose dans sa nature dont elle a été jugée digne, parce que ce fut son premier état. Mais si elle quitte sa nature, elle meurt... Telle est l'âme parfaite : celle qui reste dans sa nature... (Hom. 5, 10 ; cf. Hom. 17, 5). « Notre Seigneur, à cause de sa

(1) Cf. Hom. 8, 22 ; 17, 4 ; 18, 3 ; 13, 1 ; 16, 3 ; 25, 15 — cependant on rencontre l'usage ordinaire de *φύσις* = disposition, dans les Hom. 22, 8 ; 25, 10.

grande charité eut pitié du genre humain ; le Verbe devint chair, c'est-à-dire qu'il devint homme parfait, en tout ce qui est de nous, selon tout sauf le péché, pour changer ce qui est contre la nature en ce qui est selon elle, par son saint corps... Il a fait retourner l'homme, conduisant au paradis ceux qui ont suivi ses traces ». Cela veut dire qu'il est devenu homme pour reconstituer dans et par son saint corps l'ancien état paradisiaque. Type de tous les rachetés (1), il accomplit d'abord sur lui-même ce qui doit s'accomplir ensuite sur les autres. « Le Seigneur Jésus-Christ étant Dieu, nous est devenu exemple afin que nous suivions ses traces (Hom. 17, 1). Outre le fondement théologique de la nécessité du baptême — participation à la mort et à la résurrection du Christ (2) — c'est surtout dans cette doctrine que se trouve la base de toute la vie ascétique, qui est la continuation de la mort du baptême considérée comme la vie conduisant à la vision divine dans la complète apatheia (3). En recevant en nous dans le baptême quelque chose de son *ousia*, nous possédons le principe qui nous rend capables, mais aussi nous oblige de continuer de poursuivre l'œuvre du Christ en nous (4). En particulier, le progrès y apparaît comme le retour de l'unité intérieure perdue entre le *πνεῦμα*, la *ψυχή*, le *σῶμα* sous la domination du *νοῦς*. Le but est atteint lorsque les passions sont mortes et que la paix est reconstituée entre ces parties (5). L'unité dans la nature de l'homme est donc la condition et l'expression de l'union retrouvée avec Dieu.

Suivant la terminologie paulinienne, l'auteur appelle ce t homme formé selon le Christ l'*« homme nouveau »* (*νέος* ou

(1) Hom. 8, 12 ; 13, 3 ; 27, 1 etc.

(2) Hom. 25, 5.

(3) Suivre le Christ, voir là la pensée qui est la base de toute cette ascèse monastique. Cf. Hom. 2, 2 sq ; 8, 4 sq ; 18, 3 ; 26, 16 ; 27, 1.

(4) Hom. 25, 23 : *τοῦτο τὸ μωτήμον μεγάλον τὸν γενετῆρα τοῦ πνεύματος*, *ὅτι ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ εἰσι διὰ τῆς ἀναγέννησεως καὶ ἐκ τοῦ ἀγέννητοῦ σώματός εἰσι*. Cf. Hom. 11 ; 13, 23 ; 22, 6.

(5) Hom. 13, 3 ; 17, 2, 5 ; 23, 5 ; 25, 2, 25 ; 19, 2.

κανὸς ἀνθρώπος) (*Hom.* 8, 9). Le feu de la divinité le consume (*Hom.* 7, 13), et même d'après la célèbre comparaison empruntée à la christologie d'Origène, l'âme elle-même devient ce feu, qui brûle toute impureté (*Hom.* 10, 25), et la rend entièrement lumineuse. Il est essentiel à cette théorie que l'identification intérieure et la pénétration par la divinité ait son prototype dans le Christ, de même que la dispersion qui les précède ainsi que leur séparation d'avec Dieu est d'abord empreinte dans Adam.

C'est pourquoi, pour caractériser les deux états, celui de l'homme sauvé et celui de l'homme non sauvé, l'auteur des homélies parle simplement de l'état *κατὰ φύσιν τοῦ Ιησοῦ* et de celui *κατὰ φύσιν τοῦ Ἀδάμ*; il dit aussi simplement *ἡ φύσις τοῦ Ιησοῦ* (1). Ne point contrister Dieu et prier dans les larmes : « A toi est la miséricorde, tu as voulu me sauver ; sans ton aide je n'aurais jamais pu m'échapper de ses mains (du péché) », lit-on dans l'*Hom.* 17, 4 : « Ceci est selon la nature de Jésus. Car si l'homme fait tout... mais n'obtient pas la patience, il se retournera vers ce qui est « contre la nature ». S'il travaille ce qui est selon la nature de Jésus... il ne se permettra pas d'errer en quelque chose ». Arriver à la complète conformation à la *φύσις Ιησοῦ* est le but de toute la tendance vers la perfection : « Car si l'homme n'arrive pas à ce qui est selon la nature du Fils de Dieu, toutes ses peines sont vaines » (*Hom.* 19, 2). L'invitation de l'*Hom.* 2, 2 à tendre vers la vertu est justifiée par cette remarque : « Nous obtiendrons ce que nous a montré Notre-Seigneur Jésus-Christ dans son saint corps, car il est saint et habite parmi les saints. C'est pourquoi, continue-t-il, si nous vou-

(1) *Hom.* 8, 4 sq. (je ne donne que les phrases en accord avec le texte latin). 'Εὰν χρήσῃς τωὶ τῇ ποτε εἰ μὲν συγχωρήσῃς αὐτῷ τὴν φύσιν ἐμιμήσω τοῦ Ιησοῦ εἰ δὲ ἀπαιτήσῃς, τὴν φύσιν τοῦ Ἀδάμ ... 'Εὰν ἐγκαλέσῃ σέ τις διὰ πρᾶγμα δὲ ἐποίησας η̄ οὐκ ἐποίησας εἰ μὲν σιωπήσῃς κατὰ φύσιν ἔστι τοῦ Ιησοῦ, εἰ δὲ ἀποκριθῆς καὶ εἴπῃς, τῇ γὰρ ἐποίησα; οὐ ἔστι τῆς αὐτῆς φύσεως, εἰ δὲ ἀντεῖπῃς βῆμα πρὸς βῆμα, παρὰ φύσιν ἔστιν.

lons faire tout pour accomplir notre travail ascétique, (*τὸ πρακτικόν*) mesurons tous nos membres jusqu'à ce qu'ils soient retournés dans ce qui est selon la nature (*ἐν τῷ κατὰ φύσιν*).

L'emploi de *φύσις τοῦ Ιησοῦ* ou *τοῦ νόου τοῦ θεοῦ* devait, après le concile de Chalcédoine être au moins équivoque et, pour un orthodoxe, probablement choquant. Dans l'ensemble, présenté ici, cet emploi prouve néanmoins :

1^o Que l'auteur des homélies ne prend nulle part *φύσις* (scil. *ἀνθρώπου*) dans le sens classique du concile de Chalcédoine, mais presque exclusivement dans le sens de « forme », d'existence primitive et voulue de Dieu.

2^o Qu'à cette forme d'existence appartient l'union avec Dieu qui a lieu lorsque l'esprit (*νοῦς*) possède dans l'homme la domination absolue, et qu'il a amené toutes les parties à l'harmonie intérieure et à l'unité.

3^o. Que le Christ est le prototype vers lequel est revenue la *φύσις* de l'homme ainsi déifiée, parce que complètement unie ; c'est pourquoi dans le sens de l'auteur sa *φύσις* théandrique est l'exemple qui doit être imité dans chaque parfait. On peut dire en accentuant quelque peu que l'unité de la *φύσις* dans le Christ est justement la garantie pour la réalité et la vérité de notre salut. Le salut est en effet la réunion à Dieu, l'unité de Dieu et de l'homme, l'entrée de l'homme dans la richesse de la vie de Dieu. Une doctrine qui admet deux natures brise donc apparemment le dogme central de la foi chrétienne et rend la vie ascétique sans contenu ni but. On comprend qu'après cette supposition les pieux ne purent adhérer ou guère aux décisions du concile de Chalcédoine.

Lorsqu'on compare nos homélies avec les écrits des monophysites il n'est pas difficile de constater un accord sur ce point. La même raison qui fit qu'un Sévère d'Antioche par exemple tint tant à la *μία φύσις* du Christ (cfr. P. G. 86, 904 A, sq) décida aussi l'auteur des homélies à traiter de la

φύσις τοῦ Ἰησοῦ comme de l'exemplaire idéal de la perfection. C'est donc une faute de croire qu'on ne peut trouver aucune trace de la doctrine monophysite dans ses œuvres. Nous avons là une raison de plus pour trouver l'auteur des 29 *Logoi* dans la personne d'Isaïe-le-Jeune qui, avec son disciple Pierre l'Ibère et des centaines d'ascètes palestiniens contemporains, était monophysite.

Cette constatation ne peut cependant influencer considérablement la valeur de ces sermons spirituels. De fait, l'intention hérétique d'un Eutychès, contre laquelle le Concile agissait en première ligne, à savoir un certain amoindrissement de l'âme ou de l'agir humain ou divin dans le Christ, ne vient pas en question chez l'abbé Isaïe. Il veut, sans aucunement prétendre à l'érudition ou à la dialectique philosophique, prêcher à ses moines, dans la langue simple d'un père spirituel, le Sauveur par la Croix et la résurrection. Son ardent désir d'être rempli de la lumière divine et de devenir un avec elle dans le Corps du Christ et par la vision de sa gloire, il le souhaite accompli en tous ceux qui cherchent Dieu dans la vérité. Que dans ce désir il persiste dans la terminologie et l'opinion qu'il avait reçue de la tradition, même après que le concile œcuménique avait offert d'autres façons de s'exprimer, n'est pas si extraordinaire pour un homme de son temps. Bien plus, comme les informations sûres manquaient, on comprend qu'un ascète restât de bonne foi dans son opinion, estimant le concile irrégulier et par là ne voyant dans ses décisions que des erreurs. C'est pourquoi un exposé synthétique de son enseignement sur la vie spirituelle, surtout s'il est comparé avec l'ensemble de la théologie monastique contemporaine postérieure, nous paraît plus important encore que la constatation ci-dessus. Il faut pourtant le remettre à une autre étude.

D. HERMANN KELLER.

Le Patriarche Cyrille Lukaris et l'Union des Églises.

(Suite) (I)

CHAPITRE V.

CYRILLE LUKARIS ET L'ÉGLISE CATHOLIQUE

§ I. LA POLITIQUE CATHOLIQUE DE LOUIS XIII EN ORIENT.

« Monsieur de Césy,

Je vous ay ci-devant escrit afin que vous fissiez en sorte que le patriarche de Constantinople fust dépossédé de ceste dignité comme estant huguenot et entaché d'hérésie. Et comme il importe à la religion catholique que ceste place soit remplie par une personne de bonne vye et faisant profession de la vraye religion, j'auray à plaisir que vous vous employiez avec affection pour faire démettre le patriarche de sa charge et en faire mettre un autre à sa place, me donnant au plus tost avis de ce que vous y aurez advancé. Et je prie Dieu, Monsieur de Césy, qu'il vous aye en sa sainte et digne garde.
Ecrit à Fontainbeleau le 15^e jour de may 1623.

LOUIS ».

Les lettres du roi de France qui concernent Cyrille sont toutes sur ce ton. Louis XIII : « meu de mon affection ordinaire à la gloire de Dieu et à l'avancement de la foy catholique

(1) Voir Irénikon, 15 (1938), 342 suiv., 535 suiv.