

Le Père Jean Meyendorff

(1926-1992)

par Bernard DUPUY

Tous ceux qui l'ont connu, approché et, pendant de longues années, ont travaillé avec lui ont été douloureusement frappés par l'annonce de la mort du Père Jean Meyendorff, survenue le 22 juillet 1992. C'est tout à la fois un témoin de la foi chrétienne en notre temps, un savant, un conférencier éminent et un ami, que nous perdons. Pour l'Institut Saint-Serge de Paris, où il poursuivait ses études religieuses en même temps qu'il préparait sa licence à la Sorbonne et son diplôme de l'École des Hautes Études, pour son Église orthodoxe d'Amérique, pour l'Institut Saint-Vladimir qu'il dirigea jusqu'à sa mort, sans parler de tant d'autres institutions académiques ou non où il était invité et où les auditeurs étaient toujours nombreux, pour le mouvement œcuménique enfin, sa disparition représente une perte immense. Nous étions habitués à entendre à tout moment sa parole vivante, dynamique et généreuse. Mais telle est sans doute la volonté divine qu'il nous faille, lui disparu, savoir reconnaître sa présence parmi nous à travers son absence.

*
* *

Le Père Jean Meyendorff, me semble-t-il, tenait sa réputation et son autorité de sa très grande sérénité et objectivité face à toute question délicate ou controversée. Orthodoxe, il se voulait ouvert aux autres Églises. Sa culture historique et théologique étonnante, rompue aux discussions et interrogations de ce temps, lui permettait toujours de dominer les débats. Cependant il avait toujours accepté avec humilité de nombreuses tâches pastorales ou œcuméniques plus ou moins subalternes. L'ayant bien connu à Paris depuis 1956 et fréquenté continûment dans le cadre de la Commission Foi et Constitution, dont il assura la présidence de 1967 à 1975, je garderai toujours une vive impression de sa puissance de décision comme de son intense attention à tous les détails de procédure, et de la marque qu'il imprima au travail du bureau pendant toute la durée de son mandat. Dans la mémoire que j'en garde, ce fut la grande époque des échanges et de la vie de ladite Commission.

Le Père Jean Meyendorff pouvait s'exprimer et écrire avec une égale aisance en russe, en français et en anglais. Nous ne saurions oublier de mentionner ici son attachement à l'Église russe. Bien qu'il vécut éloigné de son pays d'origine, sa renommée en Russie était très grande. Dans les derniers temps de l'Union soviétique, cela lui valut d'ailleurs d'être soupçonné par les surveillants patentés de l'Église. Selon un procédé alors en usage, on s'employa à le calomnier, comme on l'a fait avec une détermination criminelle pour le P. Alexandre Men. Mais au cours de l'année 1985, il avait pu retourner en Russie et y avait reçu un accueil impressionnant. Les universités, la télévision, les académies, lui ouvrirent leurs portes. Pour cette audience exceptionnelle, le patriarche Alexis II l'avait, en novembre 1991, peu de temps avant sa mort, décoré de l'Ordre de Saint-Vladimir.

J'avais connu Jean Meyendorff, encore laïc et étudiant lors des rencontres entre théologiens catholiques et orthodoxes, organisées en 1956 par le Centre Istina, qui se tenaient aux éditions du Cerf. Elles réunissaient des membres d'Istina, dont je ne faisais pas encore partie, des professeurs du Saulchoir et des professeurs de l'Institut Saint-Serge. Le sujet alors discuté était « la fonction épiscopale dans l'Église » et Jean Meyendorff y avait présenté la fonction de l'évêque dans les épîtres d'Ignace d'Antioche¹.

Jean Meyendorff se tournait alors vers l'étude de saint Grégoire Palamas et il soutint sa thèse en Sorbonne en 1959. Il publia peu après son « Introduction à l'étude de Grégoire Palamas », puis l'édition en deux volumes de la « Triade à la défense des saints hésychastes », l'une des œuvres majeures du grand moine de l'Athos, successivement excommunié, réhabilité et, au synode de Constantinople de 1368, élevé au rang de docteur de l'Église orthodoxe aux côtés de saint Athanase et de saint Cyrille. Le P. Meyendorff devint ainsi à travers le monde, le meilleur spécialiste de Palamas.

En la même année 1959, Jean Meyendorff était ordonné prêtre et il partait peu après, en même temps que le P. Alexandre Schmemmann², pour le Séminaire orthodoxe St-Vladimir près de New York où il était appelé à enseigner l'histoire de l'Église et la patrologie. Il avait lancé en 1952 la Fédération internationale des mouvements de jeunesse orthodoxe « Syndesmos », qu'il soutint jusqu'à sa mort.

Aux États-Unis il travailla avec persévérance malgré les obstacles, à l'unification des juridictions orthodoxes et il fut l'un des principaux artisans de la création de l'« Église orthodoxe en Amérique ». Longtemps il fut à la tête du département des affaires extérieures de cette Église

1. Le P. Meyendorff avait gardé des liens étroits avec le Centre d'études Istina. Trois articles de lui ont paru dans la revue : « La primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au concile de Chalcédoine » dans *Istina* III (1957), pp. 463-482 ; « Relativisme historique et autorité dans le dogme chrétien » dans *Istina* XIV (1969), pp. 251-264 et « Églises-sœurs. Implications historiques du *Tomos Agapis* » dans *Istina* XX (1975), pp. 35-46.

2. Cf. *Istina* XXX (1985), pp. 117-128.

à laquelle le Patriarcat de Moscou accorda l'autocéphalie en 1970³. La décision, on le sait, fut extrêmement discutée, non pas tant à cause des aspects politiques qu'elle pouvait impliquer, mais parce qu'elle s'accordait avec la thèse moscovite du droit de l'Église-mère à concéder l'autocéphalie à des Églises issues d'elle sans l'avis, ou même sans l'accord, du Patriarcat œcuménique.

Au Séminaire Saint-Vladimir, outre son enseignement, le Père Jean Meyendorff assura la charge de directeur des études et de rédacteur de la revue du Séminaire *Saint Vladimir's Theological Quarterly* qui, sous son impulsion, devint l'une des meilleures revues théologiques de l'Orthodoxie. En outre, il rédigea durant des années un éditorial dans le mensuel de son Église *The Orthodox Church*.

En même temps que son enseignement à Saint-Vladimir, le Père Meyendorff enseigna jusqu'en 1967 au « Centre de recherches byzantines » de l'Université Harvard à Dumbarton Oaks (Washington D.C.). Il en fut ensuite « senior fellow » et, en 1978, en devint le directeur en charge. Depuis 1967, il enseignait aussi l'histoire byzantine à l'Université de Columbia et à l'Union Theological Seminary. Il remplit encore la charge de président de la Société théologique orthodoxe d'Amérique ainsi que de l'Association américaine pour la patristique, et il était membre du Comité des États-Unis pour les études byzantines.

*
* *

Parmi les ouvrages que le Père Meyendorff a publiés, et dont on trouvera la liste ci-dessous, l'un des plus marquants est celui consacré à la formation de l'Église russe, *Byzantium and the Rise of Russia*, publié d'abord en 1980 et réédité en 1989⁴. Comme le Père Alexandre Schmemmann, le Père Meyendorff a beaucoup scruté les origines du rapport de Moscou avec Byzance. Ses études sur le XIV^e siècle byzantin, époque de l'hésychasme et de Grégoire Palamas, le préparaient à examiner le contexte historique général de l'Église russe à l'époque de sa fondation. Cette période est en effet celle de la fin du joug tatar et du début de l'expansion vers l'est. La principauté de Moscou prend alors la tête du « rassemblement des terres russes ». Les sources spirituelles et canoniques de l'Église russe témoignent d'une grande vitalité de celle-ci et le Père Meyendorff, expert en épigraphie slave et byzantine, était parfaitement qualifié pour débrouiller l'écheveau des actes diplomatiques, lettres ecclésiastiques de fondation et anciennes chroniques, qui lui ont permis de tracer de main de maître le tableau de la situation politico-religieuse à ce moment de l'histoire⁵. C'est en effet le temps du grand partage des terres qui commande encore

3. Cf. *Istina* XVI (1971), n° 1.

4. *Byzantium and the Rise of Russia. A Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century*, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press 1989, 326 pages.

5. Cf. les Appendices traduits dans l'ouvrage, pp. 279-310.

l'histoire de l'Europe. La voie fluviale allant de Novgorod à Kiev et à la Crimée, qui rattachait commercialement la mer Baltique à la mer Noire, que les Varègues avaient jalonnée jadis de leurs entrepôts, continue d'être le lien naturel entre les Slaves du Nord et du Sud, comme elle l'avait été quand les agents de la Horde d'Or en contrôlaient le cours. Après le retrait de ces derniers, l'Empire byzantin, réduit par les conquêtes ottomanes, étant lui-même affaibli, les Gênois arrivés par le sud avaient établi leurs comptoirs, commandaient les échanges économiques et assuraient parfois les relations diplomatiques et religieuses des Grecs et des Slaves avec l'Occident latin. Les vastes territoires russes se divisent alors en obédiences multiples : Ruthènes du sud-ouest, Slaves de l'ouest dominés par une Lituanie païenne incertaine, qui n'a pas encore opté entre le christianisme de Byzance et celui des Chevaliers teutoniques⁶, Grands-Russiens de Novgorod, Vladimir et Souzdal, et enfin les principautés de l'est, encore soumises aux Mongols et divisées par leurs rivalités dans leurs relations avec leurs anciens maîtres. C'est dans ce jeu que s'opère la montée de la principauté de Moscou, au centre du dispositif. En restituant cette histoire complexe, le Père Meyendorff nous permet de comprendre de façon moins simpliste, voire manichéenne, l'histoire initiale de la Russie. Comme il le démontre contre l'historiographie soviétique, qui alors régnait encore, c'est moins l'Empire de Byzance qu'une *œcumène* byzantine qui a apporté l'idéal d'unité chrétienne dans les Balkans et en Russie, conférant des autonomies ou maintenant des juridictions rattachées à Constantinople. L'ecclésiologie de Moscou ne doit pas être considérée simplement pour elle-même : elle ne peut se comprendre que dans son rapport originel, et dans la suite souvent conflictuel, avec l'Église de Constantinople.

Pendant de longues années, avant qu'il y eût la Russie, la Moscovie, ainsi que les autres principautés russes, avaient été politiquement des provinces de l'Empire tatar mais, ecclésiastiquement, elles demeuraient rattachées au moins nominalement à Kiev et, par Kiev, à Byzance. Tout au long du Moyen Âge, les patriarches de Constantinople, en particulier Athanase I^{er} (1304-1310) et Philothée Kokkinos (1364-1376), ont joué un rôle important en Russie, en soutenant le monachisme, en influençant la vie spirituelle, en favorisant la naissance de nouvelles principautés et l'ascension de celle de Moscou⁷. Cette autorité ancienne et acceptée de Constantinople s'exerçait d'autant plus naturellement que les métropolites « de Kiev et de toute la Russie » étaient le plus souvent des Grecs venus de Byzance, ainsi Joseph I^{er} (1237-1244), Nyphon (1303-1305) au temps d'Athanase, Théodore (1337-1347) au temps de Jean Calécas et le Bulgare Cyprien Tsamblak (1375-1406) au temps de Philothée Kokkinos, lequel joua un rôle très important à l'origine de la métropole de Moscou⁸. Dès que la Horde faiblit, en

6. *Ibid.*, pp. 54-62.

7. *Ibid.*, pp. 164-169, 173-208, 283-291.

8. *Ibid.*, p. 88.

1354, le métropolite Alexis transporta sa résidence de Vladimir à Moscou. L'étude du Père Meyendorff redonne sa grandeur à l'histoire religieuse ancienne de la Russie et met par terre les thèses propagées par les historiens de l'ère stalinienne selon lesquelles les nécessités politiques seraient seules à l'origine de l'autorité de Moscou sur les autres métropoles russes, que seule la faiblesse de Byzance devant le pouvoir polono-lituanien aurait conduit à maintenir à Kiev une autonomie en face de cette suprématie acquise de Moscou. C'est oublier l'idée de l'unité russe que l'Église, à Kiev comme à Moscou, aurait toujours faite sienne. La montée des nationalismes slaves date des xv^e-xvi^e siècles, et c'est elle qui, après le Concile de Florence et la chute de Constantinople, dans un climat d'unité rompue, conduira le prince de Moscou à se proclamer tsar et amènera le métropolite de Moscou à revendiquer successivement l'autocéphalie (1448), puis le Patriarcat (1589), arraché à Jérémie II l'année suivante.

Contrairement à des théories très répandues, ce ne sont ni l'idée de « *translatio imperii* »⁹ ni le slogan de « Moscou troisième Rome »¹⁰ qui auraient joué un rôle direct dans la formation des institutions politiques de la Russie. L'autonomie de l'Église russe a coïncidé avec l'indépendance politique de la Russie, ou bien elle en fut la conséquence naturelle, mais elle ne s'est pas réalisée dans une volonté hégémonique de prendre la tête de toute l'orthodoxie slave, comme on lui en a fait le grief parfois. Le Père Meyendorff ne donne pas une grande importance aux relations de Moscou avec Rome, que les historiens catholiques ont valorisées parfois outre mesure, pas plus qu'il ne surestime les aspects conflictuels de celles-ci. C'est pourquoi, selon lui, les « projets d'union » formulés à l'époque du Concile de Florence ne pouvaient aboutir, parce qu'ils ne pouvaient apparaître à Moscou que comme une opération de diplomatie ecclésiastique étrangère à la vie de l'Église russe. Il n'en allait pas de même à Halytch et à Kiev, où les rapports historiques avec l'Occident latin avaient toujours existé.

*
* *

Le Père Meyendorff avait, durant trois décennies consécutives, consacré ses leçons et son enseignement à l'histoire politique de Byzance à l'époque des Pères. Dans *Justinian, the Empire and the Church*¹¹, écrit en 1968, et dans *Unité de l'Empire et divisions des chrétiens. L'Église de 450 à 680*¹², il pose le problème fondamental du rapport de l'Église avec l'État depuis ses origines. « Mon but spécifique, écrit-il dans l'introduction, est de discuter une période de

9. *Ibid.*, pp. 14-15 et 273-276.

10. *Ibid.*, pp. 274-276.

11. *Justinian, the Empire and the Church*, Dumbarton Oaks Papers 1968.

12. *Unité de l'Église et divisions des Chrétiens. L'Église de 400 à 680*, ouvr. trad. par Françoise Lhoest, Paris, éd. du Cerf 1993.

l'histoire de l'Église au cours de laquelle l'Église, avec sa théologie, ses institutions, sa liturgie et son action sociale, était inséparable de la société dans son ensemble, dans le cadre de l'Empire romain et des structures politiques héritées de l'idéologie romaine. Cette période reste cruciale pour comprendre l'Église aujourd'hui, non seulement à cause des relations spécifiques qui existaient entre l'Église et l'État, mais aussi en raison des options doctrinales décisives qui furent prises alors, à cause des schismes qui divisaient les chrétiens et qui existent encore aujourd'hui et parce que l'Église, inséparable de sa Tradition, ne peut résoudre ses problèmes actuels sans se référer constamment à ces siècles décisifs et formateurs»¹³. L'ouvrage aurait pu se limiter comme beaucoup d'autres du même genre à étudier le règne de Constantin (306-337), qui établit la liberté religieuse pour les chrétiens, ou celui de Théodose I^{er} (379-395), qui fut le premier chrétien baptisé à occuper le trône impérial, ou encore celui de Justinien I^{er} (527-565), qui supprima les derniers vestiges du paganisme et sanctionna légalement l'existence de l'Empire comme société chrétienne monolithique. Mais le propos du Père Meyendorff était d'analyser les principes idéologiques et législatifs adoptés sous Constantin et Théodose, « sans lesquels, souligne-t-il, l'histoire des chrétientés byzantine aussi bien que latine demeure inintelligible »¹⁴.

La véritable histoire de la chrétienté a commencé avec le Concile de Chalcédoine (451) : « J'ai retenu la date de 451 en fondant ce choix sur le fait que le Concile de Chalcédoine fut, sur bien des points, le premier « œcuménique » puisque l'Orient comme l'Occident y étaient représentés de manière adéquate. D'autre part ce concile se trouve à l'origine d'un éclatement tragique de la chrétienté orientale et définit les problèmes qui allaient dominer les siècles suivants : la division causée par la controverse christologique en Orient et des définitions de plus en plus explicites de la primauté romaine en Occident »¹⁵.

L'Édit de Milan de février 313, édit promulgué en fait par Licinius à Nicomédie le 15 juin de la même année, avait, en déclarant le christianisme *religio licita*, instauré un régime de tolérance religieuse. Mais, écrit le Père Meyendorff, « deux siècles plus tard, en 528, la période de tolérance religieuse avait déjà pris fin ! Non seulement les lois de l'empereur Justinien avaient fait du christianisme orthodoxe l'unique religion de l'État, mais les évêques chrétiens étaient devenus légalement responsables de la suppression par la force du paganisme : « Nous ordonnons à nos magistrats, écrivait l'empereur, dans cette cité royale de Constantinople et dans les provinces, de procéder avec tout le zèle nécessaire, en utilisant à la fois leurs ressources propres et l'instruction que leur donnent en ces matières les évêques bien-aimés de Dieu, d'enquêter légalement sur toutes les impiétés du peuple païen, de sorte

13. *Ibid.*, p. 11.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

que celles-ci ne puissent plus se produire, et lorsqu'elles se produisent, qu'elles soient punies »¹⁶.

Les deux siècles suivants voient l'avènement d'une nouvelle société qui allait adopter formellement le christianisme comme norme religieuse (et donc aussi morale, culturelle et politique) et qui devait survivre jusqu'à l'époque moderne, où la sécularisation a mené à des conséquences aussi extrêmes que la mise hors la loi du christianisme (et de la religion en général) par Lénine en 1918.

Bien sûr, l'Église chrétienne existait avant Constantin et elle a survécu à Lénine, mais cela signifie qu'elle a connu deux régimes bien différents, l'un sans l'appui d'aucun pouvoir, l'autre avec la possibilité directe d'influencer la société. Durant les siècles de l'Empire chrétien et pendant la période médiévale qui suivit, la société accepta de se laisser guider par des principes chrétiens bien que, paradoxalement, elle ait fait usage de méthodes telles que la législation, la coercition et la violence pour les imposer. D'où l'ambiguïté, le caractère utopique du concept de chrétienté¹⁷.

Quand, en 410, le goth Alaric, qui était arien, mit à sac la ville de Rome et instaura une occupation qui dura jusqu'en 476, cette césure historique a entraîné des conséquences que l'on n'a pas toujours perçues. Elle mit fin à l'autorité impériale dans sa partie occidentale et l'épiscopat eut à exercer des fonctions de suppléance. Avant que naquit la *mission* chez les Barbares, (« les chefs barbares, écrit Jean Meyendorff, avaient conscience de résider sur le territoire de l'Empire ; l'idée d'Empire permanent et universel était devenue partie intégrante de la civilisation chrétienne »¹⁸), l'Église eut la préoccupation de l'*accueil* en son sein des Barbares. Ainsi l'Église — agissant consciemment et systématiquement comme le canal par lequel les idées politiques, la législation romaine et même l'autorité réelle des empereurs de Constantinople continuaient à progresser en Occident — a préservé l'ancien universalisme romain et chrétien après la chute de l'Empire d'Occident. L'idée d'un monde chrétien uni dans une Église universelle, mais laissant place au pluralisme culturel, demeurait la base idéologique de la société. Toutefois, déjà au v^e siècle, l'application pratique de cette idéologie différait en Orient et en Occident : « En se lamentant sur la destruction du monde romain, saint Jérôme, dans sa correspondance, prédit d'emblée la venue de l'Antichrist et compare les Barbares à des bêtes sauvages. Pour le poète Prudence, les Barbares étaient aussi différents des Romains que des animaux quadrupèdes dénués de raison le sont des humains bipèdes et doués de raison. Toutefois d'autres écrivains, comme saint Augustin dans *la Cité de Dieu*, essaient de

16. Nouvelle 131, datée de 545. Texte cité p. 19. Les édits impériaux concernant l'Église étaient souvent adressés aux cinq patriarches. Voir, par exemple, l'édit de 543 contre l'origénisme (Patrologie grecque 86, col. 945 D, 981 A).

17. *Ibid.*, p. 20.

18. *Ibid.*, p. 35.

comprendre la catastrophe en des termes plus chrétiens. Ils l'interprètent comme une punition pour les péchés de la Rome païenne. Allant plus loin, Salvien, un prêtre de Marseille, exalte les qualités morales des Barbares dont la simplicité enfantine contraste avec la décadence et l'immoralité de Rome : il considère leur venue comme une chance pour la foi chrétienne qui doit s'étendre au-delà de l'Empire »¹⁹.

Le Père Meyendorff prend ses distances par rapport à certaines thèses contenues dans les œuvres des maîtres occidentaux de l'histoire de l'Église, Louis Duchesne et François Dvornik, qu'il connaît parfaitement et exploite souvent. Mais il s'appuie surtout sur l'œuvre de ce grand historien que fut V. V. Bolotov²⁰. L'ecclésiologie byzantine, on le sait, part toujours de l'Église locale : le problème est alors de définir comment se manifeste l'unité dans l'Église, qui est donnée en Christ dans la diversité des Églises locales et quels sont l'origine, les moyens d'action et les pouvoirs d'un « premier » chargé de garder l'unité. Le Père Meyendorff voit toujours l'Église comme « potentiellement œcuménique », qui reçoit sa structure externe de l'unique Empire chrétien, instauré depuis Constantin et surtout depuis Justinien.

Au cours de la période considérée, surtout au VII^e siècle, les questions que l'Église œcuménique traite dans ses conseils, sont ressenties non plus tant comme des problèmes locaux qui remontent jusqu'à l'assemblée générale sur la demande des évêques ou de l'Empereur lui-même, mais de plus en plus comme des problèmes en soi, de théologie ou de droit. L'adage du droit canon médiéval latin « quod omnes tangit ab omnibus tractari debet » n'est pas autre chose que la transcription de cette réalité de la vie conciliaire, qui était l'expression normale de l'Église indivise.

L'apport principal du Code de Justinien est d'avoir mis par écrit les fondements du droit de l'Église au cours de cette période. Mais il est le reflet d'une idéologie résultant du fait que l'Église chrétienne est en position dominante dans l'Empire. C'est alors que naît l'idée de l'indispensable *symphonie* entre le Sacerdoce et l'Empire, énoncée dans le Prologue du Code, idée selon laquelle l'autorité du Basileus et la liberté spirituelle de l'Église doivent toujours se concilier de façon à être à la fois collégiales et hiérarchiques. Ainsi apparaît dans le droit la trace du caractère universel de l'Église.

Dans son examen du cinquième Concile œcuménique (II^e de Constantinople, 553), le Père Meyendorff défend la théologie de l'empereur Justinien comme représentant authentiquement la pensée du Concile de Chalcédoine. Loin de souscrire à l'idée que Justinien serait à l'origine d'un « néochalcédonisme » marque propre de la pensée

19. *Ibid.*, p. 36.

20. Cf. V. V. Bolotov, *Lekisii po istorii drevnei tserkvi. IV. Istoriya tserkvi v period vsllenikh soborov.* 3, Petrograd 1918.

de l'empereur²¹ — tendance que certains chercheraient à ressusciter de nos jours —, le Père Meyendorff considère que la permanence d'une inflexion cyrillienne dans la christologie grecque demeure légitime et n'est pas une preuve qu'elle se soit écartée de l'orthodoxie.

« Le meilleur indice de l'engagement personnel de Justinien dans des questions théologiques fut sa tentative soudaine, tout à la fin de sa vie, d'imposer à l'Église la doctrine de l'*aphtartodocétisme*. Rapportant l'épisode, l'historien Évagre raconte comment : "Justinien, s'écartant du droit chemin des doctrines [de l'Église], tomba dans les épines et marcha sur des voies étrangères aux Apôtres et aux Pères". Sa démarche n'avait aucune raison politique. L'*aphtartodocétisme* était une doctrine soutenue par certains monophysites qui affirmaient que le corps du Christ était incorruptible (*ἀφθαρτος*), dès avant Sa résurrection, et que dès lors, Sa vie humaine sur la terre était radicalement différente de celle des autres êtres humains. Cette conception avait été violemment combattue par Sévère d'Antioche lui-même dans ses confrontations avec les "gaïanites" en Égypte, et n'était pas liée avec le monophysisme en tant que tel, puisque certains de ses adhérents, comme Justinien lui-même, étaient chalcédoniens »²².

Justinien voulait publier un édit en faveur de l'*aphtartodocétisme*, et il a même fait exiler le patriarche Eutychès, opposé à ce projet. Le patriarche Anastase réunit à Antioche un concile de cent quatre-vingts évêques qui s'opposèrent à la démarche de l'empereur de sorte que le décret de Justinien qui mourut le 14 novembre 565, à l'âge de quatre-vingt-deux ans, ne vit jamais le jour.

Cet intérêt personnel pour les questions théologiques du vieil empereur manifestement mal conseillé dans le cas de l'*aphtartodocétisme*, s'explique par la logique interne de sa pensée religieuse.

« Les historiens modernes ne sont guère indulgents envers Justinien dont ils soulignent la politique louvoyante, remarque le Père Meyendorff. Toutefois, sauf pour l'*aphtartodocétisme*, Justinien louvoie pour la tactique et les méthodes, mais non en substance. Justinien n'a jamais eu l'intention de désavouer Chalcedoine, mais dès le début de son règne, il a considéré comme une faute historique et théologique le fait d'interpréter Chalcedoine comme un désaveu de saint Cyrille d'Alexandrie. Un tel désaveu n'était l'intention ni des Pères de 451, ni de saint Léon de Rome. Mais, en dépit du cyrillisme chalcédonien patronné par l'empereur, la vieille christologie de Théodore de Mopsueste, qui était effectivement incompatible avec celle de Cyrille, continuait de fleurir dans certains cercles »²³.

Comme les monophysites sévériens ne connaissaient pas d'autre christologie que celle de Cyrille, « Justinien n'avait-il pas raison, poursuit le Père Meyendorff, de tenter d'effacer les soupçons de nestorianisme qui pesaient sur l'orthodoxie chalcédonienne ? Et n'était-il

21. Certains auteurs modernes tendent à considérer la christologie de Théodore de Mopsueste comme orthodoxe et accusent le « néochalcédonisme » de Justinien d'avoir durci l'attitude officielle de l'Église envers Théodore. Ainsi les catholiques R. Tonneau, R. Devresse, Charles Moeller, et parmi les orthodoxes, A. V. Kartachev, interprètent en notre temps le cinquième Concile de Justinien comme une trahison *de facto* de Chalcedoine.

22. *Ibid.*, p. 265.

23. *Ibid.*, p. 266.

pas inévitable de le faire précisément en condamnant Théodore, d'une manière comparable à l'attitude des monophysites envers leur propre extrémiste Eutychès ? Cette solution tenait compte de toute la sotériologie cyrillienne qui affirmait que le Dieu du Nouveau Testament n'est pas simplement un Créateur et un Juge céleste, mais que, dans Son amour pour la création, il assume personnellement la chair, dans son état déchu et dans la mort elle-même »²⁴.

*
* *

Dans cet ouvrage consacré principalement à l'époque de Justinien, le Père Jean Meyendorff a aussi examiné attentivement le « modèle » d'unité entre les Églises de tradition byzantine et l'Église catholique souvent proposé par les Grecs, qui consiste à considérer l'Église de Rome comme « patriarcat d'Occident ». Sous le nom de « Pentarchie » l'unité des cinq patriarchats rassemblés déjà sous l'égide de l'empereur à Chalcédoine (451), et plus explicitement à Constantinople II (553) et Constantinople III (680), a certes été un symbole d'œcuménicité dans l'antiquité. Dans tout concile de la chrétienté, les cinq patriarches devaient être présents ou représentés en personne, ou bien, comme ce fut le cas en 553 pour le pape Vigile, devaient fournir une approbation écrite après la tenue de l'assemblée. Mais, comme le reconnaît le Père Meyendorff, la « pentarchie » n'eut d'existence réelle qu'au v^e siècle, et à cette époque elle n'avait pas encore été définie. Au vi^e siècle, alors qu'elle était passée dans les textes de loi, elle n'était plus un principe invoqué. Seuls, les patriarches « melkites » orthodoxes chalcédoniens d'Orient la reconnaissent et la constituent effectivement, mais ils ne sont guère égaux, sinon nominale, aux puissants archevêques des deux Rome. La « pentarchie », en fait, fut toujours plus un idéal, reconnu plus tard comme tel, qu'une réalité concrète²⁵.

Comme réalité impériale, ce système fut d'ailleurs contesté à Antioche, et surtout à Alexandrie. L'ordre établi dans la « pentarchie » (cinq chefs, égaux en dignité, mais liés les uns aux autres par un ordre strict de préséance, une *taxis*) était une forme d'organisation issue de la législation de Justinien. L'ordre de préséance fixé aboutissait à supplanter Alexandrie, aussi ne fut-il jamais accepté par elle. Certains historiens pensent même que le refus des « papes » d'Égypte de reconnaître qu'ils venaient après Constantinople fut le facteur principal du schisme monophysite²⁶. A Rome, le système de la pentarchie, qui

24. *Ibid.*

25. Selon la vision de saint Théodore Studite, Épître II, PG 99, 1417. Cf. Elie Mélià, « La Pentarchie » dans *Istina* XXXII (1987), pp. 341-360.

26. La « papauté » hautement centralisée d'Alexandrie avait été admise comme une « ancienne coutume » locale, par le canon 6 de Nicée, les droits de Constantinople furent mentionnés dans le canon 28 de Chalcédoine, comme un droit de consacrer des métropolitains dans les diocèses impériaux de Thrace, du Pont et d'Asie. Les canons impliquaient également qu'Antioche et Jérusalem jouissaient des « mêmes droits » dans certaines régions bien délimitées.

mettait Rome en tête, fut accepté *de facto*, mais jamais en se fondant sur le motif de l'origine impériale de la primauté romaine qui aurait, selon les vues de Constantinople, conféré à l'évêque de Rome le premier rang dans la hiérarchie²⁷.

Ce constat oblige, selon le Père Meyendorff, à relativiser la portée du titre de « patriarche d'Occident » donné à certaines époques par l'Orient au pape de Rome. Il est possible que les textes byzantins aient eu tendance à concevoir l'Occident tout entier comme constituant le territoire du « patriarche » de Rome, exactement comme les différentes parties de l'Orient étaient considérées comme partagées dans l'Empire entre ses quatre collègues, mais cette vision ne correspondit jamais à la situation réelle du christianisme occidental, où le titre de « patriarche » n'eut jamais un sens juridique particulier. Le titre de patriarche fut à l'occasion porté par d'autres sièges importants d'Occident, comme Aquilée et Lyon, sans que la primauté morale de Rome soit diminuée ou remise en question²⁸. En Orient, les droits canoniques des quatre patriarchats avaient été définis par les conciles. Mais en ce qui concerne Rome rien ne fut jamais dit de tel. La juridiction de Rome existait *de facto* sur ce qu'on appelle les diocèses suburbicaires, couvrant le territoire assez étendu (dix provinces) de la juridiction civile du préfet de Rome. « Le pouvoir du pape sur ce territoire était de fait comparable à la juridiction des patriarchats orientaux : il consistait à présider des synodes réguliers et à consacrer des métropolitains dans chaque province. Il y avait donc là aussi un certain parallélisme entre les structures civiles et les structures ecclésiales, mais cela résulte du fait que dans ces régions les traditions de l'administration impériale avaient été implantées, cela ne signifie pas que l'évêque de Rome tirait de là ses pouvoirs ». Selon le Père Meyendorff, la question de la primauté ne fut jamais en tant que telle dans l'antiquité un objet de débat ni en Orient ni en Occident. Pour Cyprien, Pierre était le modèle et l'origine du ministère épiscopal exercé dans chaque Église locale en union avec toutes les autres Églises. Cette approche était généralement considérée comme allant de soi en Orient. Elle le fut aussi par beaucoup d'autorités en Occident, y compris les conciles locaux gaulois, Isidore de Séville et Bède le Vénérable²⁹. On encourageait les pèlerinages au tombeau de Pierre et cette mémoire justifiait une certaine autorité morale de l'Église où Pierre avait prêché (Rome était l'Église « proche de Pierre », *propinqua Petro*), et cela n'impliquait aucun pouvoir ordinaire du pape sur les autres évêques.

27. Cf. B. Dupuy, « Pentarchie et primauté » dans *Istina, ibid.*, pp. 337-340.

28. *Ibid.*, pp. 348-349.

29. Les textes ont été rassemblés par Y. Congar, *L'ecclésiologie du haut Moyen Age*, Paris, éd. du Cerf 1968, pp. 138-143. Pour les perspectives ecclésiologiques, voir J. Zizioulas, *L'Être ecclésial*, Genève, Labor et Fides, 1981, pp. 136-170. Pour le consensus sur la question dans la pensée patristique grecque et byzantine, voir J. Meyendorff, « Saint Pierre, sa primauté et sa succession, dans la théologie byzantine », dans *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel, éd. Delachaux et Niestlé, 1960, pp. 91-115.

Mais une autre perspective se fit jour à Rome et, nous dit le Père Meyendorff, c'est celle-ci qui commença de faire question en Orient. Selon les termes de saint Léon et de Gélase, « Pierre parle par l'évêque de Rome » et, de ce fait, Rome seule est véritablement le « siège de Pierre ». Dès lors, la nature pétriniennne du ministère épiscopal, telle qu'elle avait été si clairement exprimée par Cyprien, requérait aussi la reconnaissance de l'évêque de Rome comme la « tête » de l'épiscopat et donc de l'Église universelle.

Cette seconde interprétation n'écartait cependant pas la première. La réalité demeurait celle d'une Église décentralisée. Saint Grégoire le Grand défendait l'égalité des évêques aussi bien lorsqu'il s'élevait contre le titre de « patriarche œcuménique » qu'avait pris l'archevêque de Constantinople que lorsqu'il exprimait sa conviction que Pierre, même maintenant, était présent dans ses successeurs³⁰. « Une conviction mystique intime semblait être toujours présente, à chaque fois que les papes s'affirmaient comme les successeurs de Pierre, écrit le Père Meyendorff, sans qu'il fût besoin d'invoquer un pouvoir juridique ». Il ne fait aucun doute que les « décrétales » du pape, publiées au V^e siècle pour répondre aux questions soulevées dans tout l'Occident, furent rédigées dans le même esprit³¹.

*
* *

L'ouvrage du P. Meyendorff s'achève par un certain nombre de réflexions concernant le développement de la primauté romaine. Conscient du danger qu'a représenté au cours de l'histoire l'intrication des problèmes ecclésiastiques avec ceux de l'État, ce dernier affirme fortement sa conviction que la « primauté » est une donnée qui a sa source dans le Nouveau Testament et que son origine *n'est pas liée* au fait de l'unification du monde méditerranéen dans l'Empire romain :

« Le Nouveau Testament avait reconnu l'importance d'un centre spirituel pour toutes les Églises locales, bien avant l'apparition d'un Empire chrétien. La communauté apostolique judéo-chrétienne des origines à Jérusalem, réalisation eschatologique des prophéties bibliques décrites dans les Actes des Apôtres et pour laquelle saint Paul avait fait symboliquement des collectes dans les Églises qu'il avait fondées parmi les Gentils, avait joué ce rôle pour la première génération chrétienne »³².

L'idée d'un *centre* de l'Église, ou plus exactement d'un centre de toutes les Églises, existait donc préalablement à celle d'une primauté permanente et devant exister pour toute la durée de l'histoire de l'Église, rattachée au nom de Pierre et aux promesses faites à Pierre. Selon certains historiens, la primauté romaine est née d'un transfert de ce centre universel de Jérusalem à Antioche puis d'Antioche à Rome. A

30. Cf. Lettre à Euloge, Ep. VII, 37 ; MHG Ep. I, 485-486.

31. *Ibid.*, p. 351.

32. *Ibid.*, p. 398.

juste titre, semble-t-il, le Père Meyendorff conteste cette théorie. Un tel transfert a-t-il existé avant ou après la destruction de Jérusalem par Titus ? Quelle que soit la réponse à cette question, faut-il mettre en rapport cet événement avec la dispersion de la communauté judéo-chrétienne ? En tout cas, il est clair que l'Église de Rome n'a jamais revendiqué l'héritage de Jérusalem. Quand elle commença à mettre l'accent sur son rôle propre, ce fut en rappelant sa *fondation* par les apôtres Pierre et Paul. Or on ne saurait lier de quelque façon que ce soit cette conviction à la victoire romaine ou à la destruction du Temple. En revanche il est clair que les *logia* de Jésus adressés à celui qui déjà à Jérusalem était le « premier » parmi les Douze, le « Roc » de la foi et le « Berger » des agneaux du Christ, servirent à accréditer le titre de « successeur » de Pierre à Rome³³.

S'il faut reconnaître le fait historique d'une succession « pétrinienne » à Rome, l'histoire des premiers siècles du christianisme ne prouve en rien qu'il lui ait valu, en Orient comme en Occident, autre chose qu'une certaine, autorité ou un prestige moral. Au reste la « centralisation *ecclésiastique* » autour des plus grands centres est une idée qui a présidé à l'organisation de l'Église en Orient, mais elle n'a eu aucun effet à Rome. La centralisation exista dans l'antiquité en Orient, parce que le système impérial y était plus fortement implanté qu'en Occident. Au v^e, au vi^e et au vii^e siècles, les droits des « patriarches » orientaux et spécialement de Constantinople résultèrent de cette organisation *administrative*, qui coïncidait avec celle du pouvoir politique. Aussi furent-ils reconnus par les conciles. Mais à Rome, rappelle le Père Meyendorff, on n'avait aucune idée d'une telle centralisation. Il y avait les évêques « suburbicaires », et plus vaguement des « vicaires » à Thessalonique et en Arles, mais le reste de la chrétienté occidentale, latine, se composait d'Églises (Afrique, Espagne, Gaule, les diocèses celtiques) totalement indépendantes. En revanche, depuis le pape Étienne, ou au moins depuis le pape Damase, mais encore plus clairement au v^e siècle avec Léon le Grand et Gélase, l'évêque de Rome estimait qu'il avait un rôle qui lui était dévolu dans l'Église universelle, comme autorité suprême, doctrinale et disciplinaire, en vertu de sa succession « pétrinienne »³⁴.

Le Père Meyendorff reconnaît qu'ainsi est née, sous l'empire des données historiques et géopolitiques, une différence qui demeure jusqu'à aujourd'hui dans le régime de l'Église. Cette différence est née de l'histoire. Elle repose sur une perception différente du lien entre le Sacerdoce et l'Empire. En Orient, la prérogative d'un gouvernement central de toute l'Église était située dans le contexte impérial et attribuée, non à l'héritage de Pierre, mais au *statut symbolique*, éternel, de Rome à l'intérieur de l'Empire romain. La différence se fit sentir quand se produisirent les envois en mission de Rome : la mission anglaise, conduite par saint Augustin et Théodore de Tarse, et la mission chez les

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*

Germain, conduite par saint Boniface. Alors naquit, surtout dans le monde carolingien, l'idée de la supériorité de la « vieille Rome », idée qui heurta de front la conception d'un système impérial centré à Constantinople.

En Orient durant les siècles de l'hégémonie byzantine, les empereurs avaient introduit la pratique de confier aux évêques romains la tâche de maintenir l'autorité des lois romaines et la légitimité romaine parmi les Barbares d'Occident³⁵. C'est donc en grande partie *par un héritage reçu de l'Orient* que la papauté médiévale naissante a développé ses propres missions et a fait sien le concept selon lequel le pape est le gardien de la *Romanitas*. Cette idée d'une *Romanitas* partagée par les Églises relevant de l'Empire byzantin et par l'ancienne Rome est demeurée vivante dans la tradition de l'Église grecque jusqu'à nos jours. Le péché de l'Église de Rome serait de l'avoir abandonnée elle-même, ce qui fut accompli à l'époque de Charlemagne avec l'avènement des papes d'origine franque.

Apparemment, le Père Meyendorff ne souscrit guère à l'interprétation de Jean Romanidis³⁶, qui situe tous les problèmes de la primauté à ce moment historique et qui croit qu'il faudrait revenir au *statu quo* défini par l'ecclésiologie de l'époque des derniers conciles œcuméniques. Mais, convaincu de la difficulté ou quasi impossibilité de surmonter le contentieux historique, et même de comprendre en commun la signification de la référence évangélique aux promesses faites à Pierre, il en vient à préférer le recours à la tradition à celui de l'Écriture sainte :

« Puisqu'il est impossible de produire une preuve indiscutable scripturaire, patristique ou conciliaire en faveur de la papauté romaine pleinement structurée, la forme et la localisation d'un centre chrétien universel, dont l'utilité et même la nécessité ne peuvent être niées, doivent être définies dans le cadre d'une « réception » par l'Église. L'Empire a joué son rôle centralisateur pendant des siècles, parce qu'il avait été accepté et « reçu », avec des réserves et des limites, par l'Église comme un instrument, humain mais légitime, de cohésion et d'unité. Les revendications de l'Église romaine sont le résultat d'une rationalisation différente, plus subtile et spirituelle »³⁷.

Interprétées à Rome comme une expression de la providence divine pour l'Église dans l'histoire, ces revendications avaient été dans l'antiquité l'objet d'une « réception » générale. Ainsi existe-t-il, selon le Père Meyendorff, une tradition réelle vérifiable, et tenue sans aucune controverse selon laquelle Rome est la « première » parmi les Églises. Où sera alors la solution ?

« Ce qui fit l'objet de controverse ne fut pas tant la « primauté » romaine en elle-même que ses formes et ses implications ultérieures, qui apparurent au cours de son développement historique. Ce développement était-il légitime ?

35. *Ibid.*, p. 399.

36. Cf. J. Romanidis, *Franks, Romans, Feudalism*, Boston, Holy Cross Greek Orthodox Theological School 1976.

37. *Ibid.*, p. 399.

On ne peut trouver la réponse à cette question dans les Écritures, et il faut donc chercher dans la Tradition. Mais la Tradition, qui englobe le changement historique, doit aussi montrer au moins un certain degré de cohérence et de continuité, spécialement avec la période des conciles œcuméniques, époque à laquelle, en dépit des problèmes et des tensions, Rome et l'Orient trouvèrent des critères communs pour résoudre les difficultés qui se présentaient. L'étude de l'histoire de l'Église n'aurait pas de sens si elle ne comportait une recherche de principes ecclésiologiques cohérents et permanents, enracinés dans la Sainte Tradition, mais fréquemment submergés par la masse des "traditions humaines". En ce sens, l'histoire de l'Église est l'outil indispensable à toute quête légitime d'une théologie de l'unité chrétienne »³⁸.

*
* *

Le Père Jean Meyendorff a joué un grand rôle dans le mouvement œcuménique. Il était membre de la Commission de « Foi et Constitution » et en fut le président de 1967 à 1976. Il représenta aussi son Église au Comité central et aux assemblées du Conseil œcuménique. Aux États-Unis, il exprima des réserves au sujet de la participation des orthodoxes au Conseil national des Églises, quand il trouva que leur voix n'y était pas suffisamment entendue.

Lorsque fut créée, en 1980, la Commission mixte internationale entre orthodoxes et catholiques, on aurait vivement souhaité qu'il en fit partie et puisse prendre ainsi une part plus directe dans le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe. Mais la non-reconnaissance de la décision d'autocéphalie de l'Église orthodoxe d'Amérique par le Patriarcat œcuménique fit qu'il ne pouvait être membre de cette commission. Cependant, à plusieurs reprises, il intervint pour que le rapprochement entre l'Église orthodoxe et l'Église catholique, qui soulevait des craintes chez certains orthodoxes, soit envisagé avec tout le sérieux possible sans hésitations ni crispations. Quand, en 1981, plusieurs supérieurs de monastères athonites cherchèrent à exercer une pression sur le patriarche Dimitrios I^{er} pour restreindre la participation des orthodoxes aux rencontres œcuméniques en général, et avec Rome en particulier, en opposant à la recherche commune de l'unité la « reviviscence monastique », présentée comme la manifestation véritable pour notre temps de la grâce déifiante offerte à toute l'orthodoxie, le Père Meyendorff, voyant dans cette démarche une prise de position risquant de cristalliser les tendances anti-œcuméniques, jugea cette réaction comme une forme de suffisance orthodoxe et comme une ingérence spirituelle injustifiée.

Les supérieurs athonites avaient déclaré : « La Sainte-Montagne... incarne la grâce divino-humaine de l'Église... Elle est une icône de l'Église... La mission de l'Athos est d'être saint dans le corps de l'Église orthodoxe. Lieu par excellence de sainteté, l'Athos est aussi la vraie école de la théologie ecclésiale ». Aussi « le Mont-Athos condamne-t-il toute pratique qui crée la confusion en sous-estimant la vérité, notamment

38. *Ibid.*, p. 400.

la participation des orthodoxes à des célébrations œcuméniques et celles de non-orthodoxes, à quelque degré que ce soit, à des célébrations avec des orthodoxes». Cette prise de position visait directement le baiser de paix entre le patriarche Dimitrios I^{er} et le pape Jean-Paul II, qui répétait celui d'Athénagoras et de Paul VI en 1964 et les célébrations, non communes mais jumelées, entre Rome et Constantinople, organisées pour l'anniversaire du second concile de Constantinople³⁹.

Dans le mensuel *The Orthodox Church*, le Père Jean Meyendorff prit donc la parole sur ce grave sujet et fit les mises au point suivantes :

« Plusieurs événements fort importants ont eu lieu depuis une vingtaine d'années dans les rapports entre les orthodoxes et Rome : la nouvelle attitude œcuménique du pape Jean XXIII, le Concile Vatican II, les rencontres entre le pape Paul VI et le patriarche Athénagoras et, plus récemment, le début d'un « dialogue » théologique. Certes, orthodoxes et catholiques sont généralement en désaccord tant sur les méthodes à employer que sur les priorités. Les orthodoxes veulent parler du Filioque, de la doctrine de la Trinité et d'autres questions de doctrine surgies du fait de la proclamation des « nouveaux dogmes » occidentaux (par exemple, l'Immaculée Conception de la Vierge Marie). Les catholiques romains, eux, tendent à considérer que ces questions peuvent passer au second plan. A ce stade du débat, les orthodoxes ne peuvent que se référer à la Vérité, qui seule peut donner un sens et une justification à toute institution, et ils peuvent citer la « Légende du Grand Inquisiteur » de Dostoïevski, dans laquelle l'auteur d'institutions détachées du Christ se révèle être Satan lui-même.

Mais il apparaît que d'autres possibilités de dialogue existent, que toutes les voies ne sont pas complètement fermées. Très peu de théologiens et d'historiens catholiques romains s'en tiennent encore aujourd'hui à la notion simpliste selon laquelle la primauté de Rome et le dogme de l'infailibilité du pape ont été proclamés et définis par le Christ lui-même, que cela figure dans les pages du Nouveau Testament et a été consacré dans la pratique de l'Église des premiers âges. Ils admettent que la papauté s'est développée au cours de l'histoire, que ce développement a été conditionné par la politique et par des questions doctrinales locales, et que cela s'est passé à une époque où la chrétienté latine de l'Europe occidentale avait très peu de contacts avec l'Orient chrétien, dont elle ne savait donc pas grand-chose et qu'elle ne comprenait pas. Dans une déclaration récente, parlant du Concile unioniste de Lyon (1274) qui avait officiellement consacré l'introduction du Filioque dans le Symbole de la foi (adjonction que les orthodoxes n'acceptent pas), le pape lui-même l'a qualifié de « concile général de l'Occident » qui a troublé les rapports avec l'Orient, et non de concile « œcuménique » comme les catholiques l'appelaient jusqu'ici. Voilà la bonne orientation pour un dialogue prometteur.

L'Église orthodoxe défend fermement le point de vue selon lequel la véritable unité chrétienne n'est possible que dans la plénitude de la Vérité. Cette Vérité, qui « nous rend libres », est préservée dans le mystère de l'Église. Toutes les institutions — y compris celle des évêques locaux et même celle d'un évêque exerçant la primauté et l'autorité suprême au sein de l'Église universelle — qui trouvent leur justification dans cette Vérité, sont les bienvenues et servent l'unité authentique. Certains progrès sont actuellement réalisés dans le sens d'une telle interprétation des problèmes qui se posent.

39. Document publié dans *Episkepsis* n° 264 du 15 décembre 1981 et repris dans le *Bulletin de la Crypte* (12 rue Daru, Paris).

Ces progrès, s'ils se confirment, sont de nature à nourrir nos espérances et méritent d'être soutenus. »⁴⁰

Dans un dernier article, publié peu avant sa mort⁴¹ le Père Meyendorff avait proposé les voies à suivre pour réaliser ce qui était son vœu le plus cher : parvenir à l'unité orthodoxe en Amérique. Il invoquait en faveur de cette unité la tradition canonique qui rassemble tous les orthodoxes : l'unité est donnée à l'Église en chaque lieu et le ministère d'unité de l'évêque ne doit pas être rompu s'il est accompli dans la conciliarité. Le fait que l'unité ne se réalise pas actuellement, estimait le Père Meyendorff, révèle le « phylétisme » généralisé qui règne en Amérique comme ailleurs dans l'orthodoxie. Chaque Église se considère et s'organise comme une « diaspora » de son Église nationale d'origine. Or, déclare avec force le Père Meyendorff, il est théologiquement faux d'appliquer à l'Église ce concept de diaspora par rapport à son pays d'origine. Les orthodoxes d'Amérique ont maintenant les États-Unis ou le Canada pour patrie, dans laquelle ils sont intégrés et ils vivent. Pour surmonter cette mentalité il n'y a qu'une voie à suivre : « travailler à l'autocéphalie et réaliser l'unité canonique avec la garantie du Patriarcat œcuménique ».

LISTE DES ÉCRITS DU P. JEAN MEYENDORFF

I. Ouvrages

1. *Grégoire Palamas, Défense des Saints hésychastes*. Introduction, texte critique, traduction et notes, coll. « Spicilegium sacrum Lovaniense », 2 volumes, Louvain 1959.
2. *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Coll. « Patristica Sorbonensia » n° 3, Paris, éd. du Seuil 1959, 431 pages.
3. *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Coll. « Maîtres spirituels », n° 20, Paris, éd. du Seuil 1959, 192 pages.
4. *L'Église orthodoxe, hier et aujourd'hui*, Paris, éd. du Seuil 1960, 203 pages.
5. *Orthodoxie et catholicité*, Paris, éd. du Seuil 1965, 162 pages.
6. *Le Christ dans la théologie byzantine*, coll. « Bibliothèque œcuménique » n° 2, Paris, éd. du Cerf 1969, 303 pages.

40. *Service orthodoxe de presse* n° 62 (novembre 1981) pp. 9-10. Voir aussi Métropolitain Nicodème de Patras, « Les conditions nécessaires au dialogue entre l'Église orthodoxe d'Orient et l'Église d'Occident » dans *La Documentation Catholique* n° 1817 et Elisabeth Behr-Sigel, « L'Athos et le dialogue avec Rome » dans *Service orthodoxe de presse* n° 66 (mars 1982) pp. 12-14.

41. « Orthodox Unity in America: New Beginnings? » dans *St Vladimir's Theological Quarterly* 35 (1991) pp. 5-19.

7. *Initiation à la théologie byzantine : l'histoire et la doctrine*. Trad. de l'anglais par Anne Sanglade avec la collaboration de Constantin Andronikof, Paris, éd. du Cerf 1975, 320 pages.
8. *Le mariage dans la perspective orthodoxe*, trad. par Lucette Marçais, Paris éd. de l'O.E.I.L. et Y.M.C.A. Press 1986, 169 pages.
9. *Byzantium and the Rise of Russia : a Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century*, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press 1989, XIX-326 pages.
10. *Imperial Unity and Christian Divisions. The Church 450-680 A.D.*, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press 1989, XV-402 pages.
11. *Imperial Unity and Christian Divisions. The Church 450-680. AD*, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press 1989. Traduction française : *Unité de l'Empire et divisions des chrétiens : l'Église de 450 à 680*, trad. de l'anglais par Françoise Lhoest, revue par l'auteur, Paris, éd. du Cerf 1993, 427 pages.
12. *The Primacy of Peter. Essays in Ecclesiology and the Early Church*, recueil édité par J. Meyendorff, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press 1992, 182 pages.

II. Principaux articles

- « Un mauvais théologien de l'Unité au XIV^e siècle, Barlaam le Calabrais », dans *1054-1954, L'Église et les Églises*, tome II, Chevotogne 1955, pp. 47-64.
- « Notes sur l'influence dionysienne en Orient ». Oxford, *Studia Patristica* 1955, vol. II.
- « La primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au Concile de Chalcédoine » dans *Istina* IV (1957), pp. 463-482.
- « Orthodox Missions in the Middle Ages » dans *History's Lessons for Tomorrow's Mission*, Genève, World's Student Christian Federation, 1960.
- « Saint-Pierre, sa primauté et sa succession dans la théologie byzantine » dans *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel, éd. Delachaux et Niestlé 1960.
- « Projet de concile œcuménique en 1367 : un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul » dans *Dumbarton Oak Papers* 14, 1960.
- « Eph'hô (Rom 5,12) chez Cyrille d'Alexandrie et Théodoret » dans *Studia Patristica*, vol. IV, 1961.
- « Der heilige Petrus, sein Primat und seine Sukzession in der byzantinischen Theologie » dans *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche*, Zurich, EVZ Verlag, 1961.
- « Byzance et Rome, les tentatives d'union » dans *Découverte de l'œcuménisme*, Cahiers de La Pierre qui Vire n° 17, Paris, éd. Desclée de Brouwer 1961.
- « Byzantine Views of Islam » dans *Dumbarton Oak Papers* n° 18, 1964.
- « Grecs, Turcs et Juifs en Asie mineure au XIV^e siècle » dans Franz Dölger, *Polychordia* I, 1966.
- « Vatican II and Orthodox Theology in America » dans *Vatican II, an Interfaith Appraisal*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1966.
- « L'image du Christ d'après Théodore Studite » dans *Synthronon*, Paris, éd. Klincksieck 1968.
- « Justinian, the Empire and the Church » dans *Dumbarton Oak Papers* n° 22, 1968.

- « Relativisme historique et autorité dans le dogme chrétien » dans *Istina* XIV (1969), pp. 251-264.
- « Messalianism or anti-messalianism. A Fresh Look at the Macarian Problem » dans Johannes Quasten, *Kyriakon*, Münster, Aschendorff 1970.
- « L'hésychasme : problèmes de sémantique » dans *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, P.U.F. 1974.
- « Églises-sœurs. Implications ecclésiologiques du Tomos Agapis » dans *Istina* XX (1975), pp. 35-46.
- Ouvr. coll. : Underwood, Paul-A. : *The Kariye Djami*. Vol. 4 : Studies in the Art of the Kariye Djami and its intellectual background, 1975.
- « Rom und die Orthodoxie. Autorität oder Wahrheit ? » dans *Petrus und Papst...*, tome II Münster, Aschendorff 1978, pp. 159-175.
- « The Christian Gospel a Social Responsibility : the Eastern Orthodox Tradition in History » dans *Continuity and Discontinuity in Church History : Essays Presented to Georges Huntston Williams*, éd. by F. Forrester and Timothy George, Leyde, éd. E.J. Brill 1979, pp. 118-130.
- « Régionalisme ecclésiastique, structures de communion ou couverture de séparatisme ? » dans *Les Églises après Vatican II, dynamisme et prospective*. Actes du Colloque international de Bologne 1980, éd. Giuseppe Alberigo, Paris, Beauchesne 1981.
- « The Council of 381 and the Primacy of Constantinople » dans *La signification et l'actualité du II^e concile œcuménique pour le monde chrétien d'aujourd'hui*, Deuxième Séminaire théologique de Chambésy 1981, Chambésy, éd. du Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique 1982, pp. 399-416.
- *Christian Spirituality : Origins to the Twelfth Century*, éd. par Bernard McGinn et Jean Meyendorff en collaboration avec dom Jean Leclercq, New York Crossroad 1985, XXV-502 pages.
- Préface à l'ouvrage de Jean Zizioulas, *Being as Communion : Studies in Personhood and the Church*, New York, St. Vladimir's Seminary Press 1985, 269 pages.
- *Christian Spirituality : High Middle Ages and Reformation*, éd. par Jill Raitt, en coll. avec Bernard McGinn et Jean Meyendorff. New York Crossroad 1987, XXIII-479 pages.
- « Mount Athos in the Fourteenth Century : Spiritual and Intellectual Legacy » dans *Dumbarton Oak Papers* n° 42, 1988, pp. 157-165.
- « Christian Marriage in Byzantium : the Canonical and Liturgical Tradition » dans *Symposium on the Byzantine Family and Household*, Dumbarton Oak 1989, pp. 99-107.
- *Christian Spirituality : Post-Reformation and Modern*, ouvrage édité par Louis Dupré et dom E. Salliers en coll. avec Jean Meyendorff, New York Crossroad 1989, XXVI-566 pages.
- « Orthodox Unity in America. New Beginnings ? » dans « *St Vladimir's Theological Quarterly* 35 (1991), pp. 5-19.