

Le dialogue théologique entre Orthodoxes et Catholiques

par C.J. DUMONT o.p.

Pour rendre compte avec quelque recul du point où est parvenue la préparation de notre dialogue théologique avec les Eglises orthodoxes byzantines tout en le situant dans le contexte des autres dialogues bilatéraux dans lesquels ces Eglises sont engagées, notre réflexion portera sur quatre considérations principales :

I. Notre éloignement des Eglises orthodoxes n'est pas seulement d'un moindre degré ; il est, théologiquement, d'une autre nature que celui qui nous sépare des Eglises issues de la Réforme protestante. D'où une approche, d'une autre nature elle aussi, en vue de la recomposition de l'unité.

II. Deux traits principaux caractérisent cette approche : elle est de type plus existentiel et les autorités respectives de nos Eglises y jouent un rôle spécifique dominant.

III. Nombre de résultats de la recherche historique et théologique devraient être considérés comme acquis, supprimant d'importants obstacles au rétablissement de l'unité de pleine communion.

IV. Comment le dialogue catholique-orthodoxe se situe-t-il par rapport aux autres dialogues bilatéraux dans lesquels sont engagées nos deux Eglises ?

Quelques réflexions finales complèteront ce rapport (V.).

I. LE SCHISME D'ORIENT EST D'UNE AUTRE NATURE QUE LA RUPTURE PROTESTANTE

1. Le schisme d'Orient n'a été, originellement, qu'une querelle de famille, une rivalité d'influence entre Rome et Constantinople. Cette querelle — si vive qu'elle ait pu être à certaines époques — n'a pas

porté atteinte à la commune structure apostolique, sacramentelle et sacramentellement hiérarchique, de ces deux fractions de l'unique Eglise du Christ. Telle est la justification théologique de notre affirmation. Sans cette conviction partagée ne s'expliqueraient ni les multiples tentatives de réconciliation — les plus spectaculaires furent les Conciles de Lyon et de Florence dont les décrets d'union n'ont jamais été dénoncés par l'Eglise catholique —, ni le fait que, même canoniquement, la rupture n'a jamais été considérée comme complète, ni surtout les démarches mutuelles récentes du patriarche Athénagoras et des papes Jean XXIII et Paul VI, ni l'enthousiasme que celles-ci ont provoqué au Concile Vatican II et dans le peuple chrétien. Du péché contre la charité que constitue spécifiquement le schisme, les deux partenaires se sont longtemps imputé réciproquement la faute, mais ni l'un ni l'autre n'ont abandonné la conviction et l'espoir qu'un acte de charité suffirait à y mettre fin.

2. Malheureusement, la portée théologique de ces considérations et de ces faits s'est trouvée gravement obscurcie au cours de l'histoire ; et cela pour trois raisons principales : a) les reproches d'hérésie faits par nos frères orthodoxes à l'Eglise d'Occident ; b) la naissance et le développement de la théologie dite de la Contre-réforme ; c) l'avènement récent de l'œcuménisme.

a) Les « hérésies latines »

Ainsi a été souvent formulé le refus de nos frères orthodoxes de considérer comme légitimes et ne portant pas atteinte au dépôt de l'héritage apostolique les développements donnés dans l'Eglise latine à certains points communs de cet héritage en matière de doctrine ou de fonctionnement de la structure hiérarchique : *Filioque*¹, purgatoire, mariologie, primauté universelle de juridiction et infaillibilité de l'évêque de Rome. Cette accusation a été reprise, on ne saurait l'oublier, au siècle dernier dans une encyclique des patriarches de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, en réponse indirecte à l'encyclique que Pie IX avait envoyée, le 6 janvier 1848, « aux chrétiens d'Orient » pour exhorter les uns (les Uniates) à persévérer dans leur attachement au Saint-Siège et pour presser les autres (les Orthodoxes) à « revenir dans la communion de ce Saint-Siège qui est le fondement de la véritable Eglise de Jésus-Christ ». Faut-il attribuer à des raisons d'opportunité politique le fait que l'Eglise de Moscou ne figure pas parmi les signataires de la lettre des patriarches ? Quoi qu'il en soit, c'est un fait que l'unanimité des théologiens russes ne s'est pas faite sur son contenu. Si certains, aujourd'hui notables (Lossky, Krivochéine) à la suite de Khomiakov, ont fait leur son contenu, d'autres, à la suite de Bolotov,

1. La querelle du *Filioque*, qui a rebondi après le schisme de 1054, aurait dû être considérée comme close depuis le Concile de Constantinople de 879-880, tenu pour œcuménique par beaucoup de théologiens orthodoxes. Cf. A. VAN BUNNEN, « Le Concile de Constantinople de 879-880 » dans *Contacts*, 1981 et 1982, n° 113, 115 et 117.

ont préféré ne voir dans les doctrines controversées que des « theologoumena », c'est-à-dire, des propositions défendables quoique non assurées.

b) La théologie dite de la Contre-réforme

La nécessité devant laquelle s'est trouvée l'Eglise catholique de faire face aux déviations et aux attaques de la Réforme protestante l'a conduite à souligner vigoureusement dans son enseignement les traits par lesquels elle se distinguait d'elle. Le Concile de Trente s'est tenu sans participation des Réformateurs. Certes, les Pères conciliaires et les théologiens sur lesquels ils s'appuyaient eurent toujours en vue leurs écrits (et d'ailleurs aussi la tradition de l'Orient), d'où l'équilibre de leurs décisions. Mais, par un phénomène auquel nous assistons de nouveau aujourd'hui, les précisions et nuances ainsi mises échappèrent le plus souvent aux théologiens catholiques engagés dans une ardente polémique qu'attisaient les implications politiques de l'expansion de la Réforme. Ainsi naquit une théologie post-tridentine qui gauchit en bien des points la doctrine même du Concile de Trente. Les circonstances ultérieures favorisèrent la focalisation croissante de l'ecclésiologie catholique sur la personne et les pouvoirs du pape. Et puisque, d'une part, il était de plus en plus clairement affirmé qu'hors de l'obéissance au pape on ne pouvait être tenu pour membre effectif de l'Eglise du Christ et que, d'autre part, Orthodoxes et Protestants semblaient bien ne pas se distinguer dans ce refus, les uns et les autres furent désormais considérés de même manière quant à leur éloignement de l'Eglise catholique romaine.

A vrai dire, cette nouvelle attitude à l'égard des Eglises orthodoxes s'était fait jour de longue date. La focalisation excessive de l'ecclésiologie catholique sur la personne du successeur de Pierre, en germe dès le V^e siècle (Léon le Grand) et au VI^e (Grégoire le Grand), fut corroborée par la réforme de Grégoire VII (XI^e siècle) et monnayée en principes théologiques par la grande scolastique (XII^e et XIII^e siècles). Elle trouva une de ses expressions les plus poussées dans le Décret *Pro Jacobitis* du Concile de Florence (XV^e siècle) déclarant incapables de toute œuvre méritoire pour le salut tous ceux, sans exception (*non solum paganos, sed nec Judaeos aut hereticos atque schismaticos*) qui ne font pas effectivement partie de l'Eglise catholique romaine, *neminemque quantascumque eleemosynas fecerit, etsi pro Christi nomine sanguinem fuderit, posse salvari nisi in Ecclesiae catholicae gremio et unitate permanerit*². Certes, les théologiens n'ont pas attendu Vatican II pour atténuer le sens et la portée de ce solennel décret ; le Concile de Trente³ lui-même semble même les y avoir invités et Pie XII, dans *Mystici Corporis*, avait introduit, entre différentes manières (*actu vel voto*) d'être membre

2. Cf. DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum*, n° 1351.

3. Décret *De iustificatione*, chap. 5 et 14.

de l'Eglise, une distinction qui privait de sa rigueur l'adage « hors de l'Eglise, pas de salut ». Vatican II est allé beaucoup plus loin et plus profond par sa Constitution dogmatique *Lumen gentium*. Et dans son Décret *Unitatis redintegratio*, il a rétabli catégoriquement le caractère propre du schisme d'Orient, le distinguant ainsi du schisme de la Réforme. Mais il s'en faut que soient désormais unanimement tirées, en théorie et en pratique, toutes les conséquences du nécessaire et capital redressement de la véritable perspective œcuménique. On reviendra plus loin aussi sur ses implications dans la crise postconciliaire de l'Eglise catholique.

c) L'avènement de l'œcuménisme

Tandis que s'opérait, au sein de notre Eglise, ce redressement proprement ecclésiologique, la naissance du mouvement œcuménique puis la formation du Conseil œcuménique des Eglises créaient une nouvelle cause de confusion.

En focalisant son objectif sur l'unité d'action de tous les chrétiens, *Vie et Action* enlevait toute importance à la question de la structure hiérarchique sacramentelle de l'Eglise. A l'opposé, certes, *Foi et Constitution* la mettait au premier plan⁴. La jonction de ces deux mouvements, opérée à Amsterdam en 1948, fit aussitôt craindre que les préoccupations du second ne soient sacrifiées à celles du premier. La tension entre les deux conceptions « protestante » et « catholique » de l'unité à rétablir avait failli faire échouer le projet d'un Conseil œcuménique des Eglises. On ne sortit de l'impasse qu'en jetant sur cette tension un pudique « manteau de Noé » : d'où la structure purement dénominationnelle (et non confessionnelle) que s'est délibérément donnée le Conseil œcuménique où ladite tension se trouve comme noyée, théoriquement et pratiquement (sur les 293 Eglises-membres de l'Assemblée de Nairobi, on n'en comptait que 32 non issues de la Réforme protestante, dont 25 orthodoxes !). Il y aurait lieu de retracer ici la longue marche que durent entreprendre les animateurs de *Foi et Constitution* pour s'assurer une audience effective (et d'abord les crédits nécessaires) au sein du Conseil œcuménique. Ils y furent aidés, d'une part, par la relative autonomie que, comme Commission, le mouvement était parvenu à sauvegarder et, d'autre part, par la logique interne de la recherche d'une unité qui, pour ne pas être un leurre, devait avoir quelque chose d'organique : d'où l'affleurement de plus en plus pressant de la question du ministère.

4. Ceci ne demeure vrai que dans la mesure où les Eglises orthodoxes, qui en sont membres depuis la fusion de *Foi et Constitution* avec *Vie et Action* au sein du Conseil œcuménique des Eglises à Amsterdam en 1948, et les théologiens catholiques qui participent aux travaux de *Foi et Constitution* remettent sans cesse cette question à l'ordre du jour. Cf. l'accord sur le baptême, l'eucharistie et le ministère de la Conférence de *Foi et Constitution* de Lima (2-16 janvier 1982). (*FOI ET CONSTITUTION, Baptême, Eucharistie, Ministère, Convergence de la foi*, Texte français établi par Fr. Max THURIAN, Paris, éd. du Centurion et Presses de Taizé, 1982).

Il n'en demeure pas moins que la tension dialectique entre ces deux objectifs : *unité d'action* et *unité d'être* se poursuit au sein du Conseil œcuménique. Pour faire face au danger d'étouffement de Foi et Constitution (on parlait même, à Lund, en 1952, d'un « enterrement de première classe ») l'initiative avait d'abord été prise, en marge de l'organisation genevoise, d'une « Ligue internationale de Foi et Constitution apostolique » (*International League of Apostolic Faith and Order : ILAFO*). Le péril s'étant révélé moins menaçant, aucune suite ne fut donnée à cette initiative. Mais chaque fois qu'au sein du C.Œ.E. se renouvelle le malaise d'une excessive prédominance donnée à la recherche de l'unité d'action, chaque fois aussi se font jour, de la part des Eglises membres, surtout orthodoxes, des aspirations à un regroupement auquel participerait officiellement l'Eglise catholique et dont le poids pourrait s'exercer plus efficacement sur les orientations du Conseil œcuménique.

On se rappellera, à ce sujet, qu'après avoir quitté sa charge d'archevêque de Cantorbéry, primat de toute l'Angleterre, Lord Fisher avait, dans une conférence demeurée sans écho, suggéré que le Conseil œcuménique se sabordât pour se donner une nouvelle structure, non plus dénominationnelle mais confessionnelle, où les Eglises orthodoxes (et même anglicanes) se trouveraient à l'aise et où l'Eglise catholique romaine pourrait, sans se renier, prendre place à part entière⁵. Moins radicales et plus facilement réalisables parce que n'envisageant que la création d'organismes situés en marge du Conseil œcuménique, sont deux propositions plus récentes mais tout aussi significatives. L'une a été faite à Rome par le métropolite Meliton au lendemain de l'Assemblée de Nairobi : « un nouveau conseil œcuménique fondé, cette fois-ci, sur une base ecclésiologique » et que constitueraient les Eglises orthodoxes et l'Eglise catholique romaine ; l'autre vient d'un métropolite d'une Eglise orthodoxe non-chalcédonienne, Paulos Mar Gregorios (Verghese) : « une structure œcuménique de coordination pour les trois familles d'Eglises » orthodoxes dites apostoliques, orthodoxes byzantines et Eglise catholique romaine⁶.

Chimérique était sans doute la suggestion de Lord Fisher : c'est grâce, en effet, à sa structure dénominationnelle que le Conseil œcuménique a pu se constituer en associant la quasi totalité des Eglises issues de la Réforme ainsi que les Eglises catholiques non romaines. Aussi s'est-il déclaré résolu à ne pas abandonner cette forme de structure lors des échanges de vues où fut examinée la possibilité, pour l'Eglise catholique romaine, d'entrer comme membre dans le Conseil œcuménique (1969-1970). Par contre les propositions venant du côté orthodoxe seraient aisément réalisables et le Conseil œcuménique n'en devrait pas prendre ombrage. Elles rappellent le projet, abandonné, de l'ILAFO dont il a été parlé plus haut.

5. Cf. Lukas VISCHER, « The Ecumenical Advance... » dans *A History of the Ecumenical Movement*, vol. II, Genève, 1980, p. 338.

6. Cf. *Irenikon*, 50 (1977), pp. 204-209.

II. TRAITS CARACTÉRISTIQUES DE NOTRE APPROCHE RÉCIPROQUE : DE TYPE EXISTENTIEL ET PAR LE SOMMET

Quand nous parlons de traits caractéristiques, nous n'entendons pas dire que rien ne s'en trouverait dans les rapports bilatéraux des autres Eglises. Il est clair, en effet, qu'il y a aussi un engagement direct des autorités là où s'ébauchent, et surtout se réalisent, des « unions d'Eglises ». De même, l'activité œcuménique qui s'exerce et s'exprime par la collaboration des Eglises en des tâches sociales communes est, elle aussi, de type existentiel. Il n'en reste pas moins que ce double trait revêt entre l'Eglise catholique et les Eglises orthodoxes une densité et une signification particulières.

1. *Les faits*

Sans revenir sur le passé évoqué plus haut (Conciles de Lyon et de Florence), rappelons les démarches insistantes du patriarche Athénagoras I^{er} et la réponse, de plus en plus chaleureuse, des papes Jean XXIII et Paul VI : la rencontre de Jérusalem (janvier 1964), la levée des excommunications de 1054 (décembre 1965), la visite de Paul VI au Phanar (août 1967) rendue par le patriarche à Rome (octobre 1967). Depuis lors les contacts directs et officiels, poursuivis par une correspondance assidue⁷, se sont multipliés et intensifiés grâce à une vigilance particulière mise à profiter de toutes les occasions favorables : funérailles de Jean XXIII puis d'Athénagoras, commémoration annuelle de la levée des excommunications, en particulier entre l'Eglise catholique et les Eglises orthodoxes byzantines (décembre 1975).

Parallèlement s'établissaient des contacts directs avec la hiérarchie des autres Eglises orthodoxes, chalcédoniennes et non-chalcédoniennes : visite à Rome des patriarches arménien, Vasken I^{er} (mai 1970), syro-orthodoxe, Ignatius Jacob II (octobre 1971), copte-orthodoxe, Chenouda III (mai 1975). Les circonstances politiques ne prêtaient guère à de semblables visites des chefs des Eglises byzantines de l'Europe orientale mais des délégations hautement représentatives se rencontrèrent à maintes reprises, soit à leur siège respectif, soit à Rome même. De toutes ces Eglises, celle de Moscou s'est montrée la plus empressée : présence d'observateurs au Concile Vatican II dès la première session, visites répétées du métropolite Nikodim à Rome, rencontres périodiques sur les thèmes de l'engagement social de l'Eglise : Leningrad 1967, Bari 1970, Zagorsk 1973, Trente 1975. Et, de la part de Paul VI : délégations au jubilé épiscopal du patriarche Alexis (1963), aux funérailles de celui-ci et au synode d'élection et d'intronisation de son successeur, Pimène. Citons encore les visites accomplies aux Eglises de Grèce et de Crète (1971), de Roumanie (1971, 1972, 1975, 1977) et de Bulgarie (1965), le synode de l'Eglise melkite catholique en vue d'une restauration de l'unité du patriarcat d'Antioche.

7. Cf. *Tomos Agapis, Vatican-Phanar (1958-1970)*, Rome - Istanbul, 1971.

Outre ces contacts personnels, une correspondance régulière s'est établie et développée : l'échange des vœux de Noël et de Pâques ; les témoignages de sollicitude lors d'événements affectant la vie des nations orthodoxes, etc.

2. Les paroles

N'eussent-ils été que des manifestations de courtoisie, ces faits n'auraient pas été sans signification après tant de siècles de froideur et même d'animosité réciproque ; mais tel n'est pas le cas : toutes ces rencontres donnèrent occasion à des déclarations, souvent très solennelles, d'un contenu théologique très dense, dégageant et mettant progressivement en relief la base ecclésiologique commune qui permet de parler d'une communion déjà quasi-parfaite entre nos Eglises. Ainsi furent, en particulier, les *Déclarations communes* signées par le pape Paul VI et les patriarches déjà cités. La première en date est celle qui a notifié au monde chrétien la levée des excommunications de 1054. C'est aussi la plus remarquable parce qu'elle a été accompagnée de décisions rendant ses effets canoniquement normatifs : un « Tomos synodal » à Constantinople, un « Bref » papal en séance solennelle du Concile⁸. Les déclarations communes avec les patriarches non-chalcédoniens n'auront pleine valeur canonique qu'après ratification par les synodes respectifs. Elles se distinguent cependant des rapports finals des commissions théologiques mixtes qui n'ont d'autre valeur que celle de « documents d'étude » dont la mesure d'accord qu'ils estiment pouvoir exprimer doit encore être discernée et éventuellement ratifiée par les autorités des Eglises engagées.

Autre déclaration importante, bien que non commune, est le Bref *Anno ineunte* où, lors de sa visite au Phanar (août 1967), le pape Paul VI, après avoir rappelé l'affirmation conciliaire de notre communauté dans le sacerdoce apostolique, évoqua le thème traditionnel de la fraternité des Eglises locales dans le Corps du Christ :

Cette vie d'Eglises-sœurs, nous l'avons vécue durant des siècles, célébrant ensemble les conciles œcuméniques qui ont défendu le dépôt de la foi contre toute altération. Maintenant, après une longue période de division et d'incompréhension réciproque, le Seigneur nous donne de nous redécouvrir comme Eglises-sœurs, malgré les obstacles qui furent alors dressés entre nous. Dans la lumière du Christ, nous voyons la nécessité de surmonter ces obstacles pour arriver à amener à sa plénitude et à sa perfection la communion déjà si riche qui existe déjà entre nous⁹.

Cette évocation des « Eglises-sœurs », dont la portée ecclésiologique est considérable, a été reprise dans la déclaration commune des deux hiérarques lors de la visite à Rome du patriarche Athénagoras¹⁰.

Dans son Décret sur l'œcuménisme le Concile Vatican II avait

8. Cf. *ibid.*, pp. 284-290.

9. *Ibid.*, pp. 390-391.

10. *Ibid.*, p. 444.

souligné l'importance qu'il y a, dans tout effort de rapprochement avec les Eglises orthodoxes,

à donner toute l'attention qu'il se doit à la nature des relations qui existaient entre elles (les Eglises d'Orient) et le siège de Rome avant la séparation et à se faire aussi sur tous ces points une juste opinion. Cette règle bien observée sera extrêmement profitable au dialogue que l'on a en vue¹¹.

C'est à cette exhortation du Concile que, fidèle à la pensée de son prédécesseur, le patriarche Dimitrios faisait implicitement allusion dans le message qu'il adressait au pape, le 14 décembre 1975, à l'occasion du dixième anniversaire de la levée des excommunications de 1054 :

C'est en Lui, le Verbe de Dieu, que notre sainte Eglise du Christ de Constantinople embrasse l'Evêque de Rome et la sainte Eglise de Rome en un acte qui est comme un parfum de louange s'élevant vers Dieu de la Pentarchie de l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique dans laquelle l'Evêque de Rome est désigné pour présider dans l'amour et l'honneur ; elle l'embrasse en lui rendant l'honneur qui lui revient par cette désignation.

Et, après s'être dit « convaincu d'exprimer ainsi la pensée de la primitive Eglise », il ajouta, parlant au nom de toutes les Eglises d'Orient :

En adressant ces paroles à votre Bienheureuse Sainteté, nous vous faisons savoir que nous, les Orthodoxes d'Orient, en toute simplicité de cœur mais aussi avec un austère respect, nous tenons prêts à promouvoir l'unité chrétienne dans le cadre des principes qui ont toujours été vécus par l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique¹².

Ainsi donc : présidence, mais « dans l'amour et l'honneur » ; union, mais « dans le cadre des principes qui ont toujours été vécus dans l'Eglise », indivise, d'avant les séparations. On ne pouvait mieux situer et préciser l'objet central du dialogue amorcé : le fait reconnu d'une primauté romaine, la discussion n'ayant à porter que sur l'origine, la nature, les formes canoniques et les limites recevables de son exercice. Il est remarquable que dans sa réponse, après avoir rappelé les engagements répétés déjà pris en commun avec le patriarche Athénagoras et l'affirmation maintes fois exprimée de la « communion quasi-parfaite » entre nos Eglises, le pape Paul VI ait de nouveau insisté sur la légitimité d'un certain pluralisme :

Ainsi, dans le respect d'une légitime diversité liturgique, spirituelle, disciplinaire et théologique (cf. Décret *Unitatis redintegratio*, n° 4-17) puisse Dieu nous accorder de construire de façon stable et sûre la pleine unité entre nos Eglises¹³.

3. Les gestes

La conviction commune de la communion profonde dans la fidélité à la structure hiérarchique apostolique sacramentelle de l'Eglise a trouvé

11. *Unitatis Redintegratio*, n° 14.

12. *La Documentation catholique*, LXXIII (1976), p. 24.

13. *Ibid.*, p. 26.

une significative expression dans les cadeaux échangés par le pape et le patriarche lors de leur rencontre de Jérusalem : un calice offert par le pape, un *encolpion*, insigne de la dignité épiscopale, remis par le patriarche (son propre *encolpion*). C'était proclamer cette communion profonde dans la structure hiérarchique sacramentelle dont à la fois la réalisation et l'expression culminent dans le sacrement de l'eucharistie.

Autres gestes de même signification : le regret d'abord exprimé par le patriarche de ne pouvoir se rendre, lui « le second » dans la hiérarchie de l'Eglise, près de celui qui en est « le premier ». Par sa visite à Jérusalem Paul VI avait déjà résolu une première fois très délicatement le problème. Mais cela ne suffisant pas pour satisfaire le patriarche, il n'hésita pas à se rendre lui-même, le premier, à Istanbul, ce qui faisait tomber, tant aux yeux du gouvernement turc qu'à ceux des chefs des autres Eglises orthodoxes, tout obstacle à une visite réciproque du patriarche à Rome.

Ce geste prévenant de Paul VI, qui bouleversait le protocole historique, annonçait déjà cette autre démarche d'humilité que constitua, le 14 décembre 1975, son agenouillement devant le représentant du patriarche œcuménique, le métropolite Méliton, à qui il baisa les pieds. Il n'est pas sans intérêt de rappeler à ce propos qu'environ un siècle plus tôt, recevant le patriarche grec-catholique (melkite) d'Antioche, Grégoire II Yusef, qui avait voté *non placet* pour la définition de l'infaillibilité au premier Concile du Vatican et dont il avait exigé l'amende honorable, le pape Pie IX, alors que selon le protocole du temps le patriarche s'était agenouillé devant lui et lui baisait la mule, lui posa le pied sur la tête en disant : *testa dura*. Que ce souvenir ait été présent dans l'esprit de Paul VI ou non, ce geste d'humilité a été considéré par les Orientaux, catholiques ou non, comme lavant — plus éloquemment et plus efficacement que toute parole — l'affront fait alors à un haut prélat de l'Eglise d'Orient. En toute hypothèse, pour accomplir son geste, le pape Paul VI pouvait s'autoriser de l'exemple du Seigneur lui-même lavant les pieds de ses apôtres au moment où il s'apprêtait à instituer, pour le confier à ses apôtres « jusqu'à ce qu'il vienne », le sacrement de l'unité de son Corps qui est l'Eglise ¹⁴.

Gestes aussi, caractéristiques de notre approche existentielle, sont les mesures d'ordre pastoral prises par l'Eglise catholique en application des décrets conciliaires *Unitatis redintegratio* et *Orientalium ecclesiarum* : admission des Orthodoxes à la communion eucharistique ; réglementation favorable des mariages mixtes ; possibilité pour les Catholiques de satisfaire au précepte dominical par l'assistance à une messe orthodoxe, en y communiant même avec l'accord du clergé officiant ; libre usage d'églises catholiques par le clergé orthodoxe. Des mesures analogues ont été prises par l'Eglise de Moscou en faveur des fidèles catholiques se trouvant en Union soviétique.

14. Sur les circonstances de ce geste et sur sa portée, cf. C.J. DUMONT, « Dix années bien employées » dans *Istina*, 21 (1976), pp. 118-132.

III. RÉSULTATS UTILISABLES DE LA RECHERCHE HISTORIQUE ET THÉOLOGIQUE

Deux points de vue sont ici à distinguer : celui de l'Eglise catholique et celui des Eglises orthodoxes :

1. *Du point de vue de l'Eglise catholique*

a. On ne fera ici état, avec assurance, que des résultats que les documents du second Concile du Vatican permettent de considérer comme acquis. La dimension historique que le Concile a délibérément restituée à la recherche théologique comme facteur d'évaluation objective du sens et de la portée des décisions normatives antérieures concernant le développement de la doctrine, des institutions et de la discipline de l'Eglise catholique a, très opportunément et très efficacement, fait apparaître l'importance relativisante des conditionnements non-théologiques qui ont influencé ce développement. D'où une atténuation du caractère absolu attribué jusque-là, théoriquement et pratiquement, à certaines positions tenues par l'Eglise catholique et contestées par les Eglises orthodoxes. Ainsi sont apparus certains excès de la théologie de la Contre-réforme comme il a déjà été dit plus haut. Ainsi, l'émergence de la notion de « communion réelle bien qu'imparfaite » dont la portée est particulièrement grande à l'égard des Eglises d'Orient ; ou encore la légitimité d'une pluralité d'expressions théologiques d'une même foi ; le discernement d'une hiérarchie entre les vérités de la foi, etc.

C'est sur cette large base que la commission catholique préparatoire du dialogue théologique avec l'ensemble réuni des Eglises orthodoxes a proposé sa méthode de discussion :

L'intention du dialogue n'est pas de résoudre tous les problèmes débattus entre théologiens et entre écoles théologiques mais seulement les points tenus pour faire obstacle à la pleine communion. C'est l'identité de foi que l'on recherche, non une identité de théologies.

Il y a donc une claire distinction à faire entre le contenu de la foi, la formulation de la foi et la réflexion théologique sur la foi. Tandis que le contenu doit demeurer le même, varient au contraire sa formulation et la façon concrète de la réaliser dans la vie des Eglises par la liturgie, la dévotion, la discipline, etc. En outre, une pleine attention doit être donnée à la hiérarchie des vérités, à la légitime diversité et complémentarité des systèmes théologiques ainsi qu'elles ont été reconnues par le concile et les documents post-conciliaires ¹⁵.

b. Certes, le Concile n'a pas fait, en tous points, l'application concrète des principes de méthode ainsi discernés. Mais la recherche historico-théologique s'est poursuivie depuis lors sur la base méthodologique ainsi authentifiée. Le cadre de cette recherche a pris d'ailleurs une ampleur œcuménique inattendue, grâce à l'émergence au sein du Conseil œcuménique d'une conception « conciliaire » de l'unité recherchée de

15. Rapport de la Commission préparatoire catholique (Archives du Secrétariat pour l'Unité, Rome).

l'Eglise ainsi que d'un sentiment de l'opportunité, voire de la nécessité, dans l'Eglise, d'un « ministère de l'unité ». Certes cette orientation est loin d'être générale dans les Eglises protestantes et elle est loin aussi d'avoir atteint le terme souhaitable ; du moins corrobore-t-elle une conviction commune de l'Eglise catholique et des Eglises orthodoxes quant au rôle unanimement reconnu à l'évêque de Rome durant le premier millénaire de l'Eglise indivise, la querelle n'ayant porté tout d'abord que sur les formes et l'étendue des pouvoirs qui caractérisent l'exercice de ce rôle. Il est vrai que, dans l'Eglise catholique romaine, les développements ultérieurs de la doctrine et de la discipline canonique concernant ces pouvoirs ont fait apparaître une cause sans cesse plus grave de dissentiment en le portant au niveau proprement dogmatique. Mais c'est précisément sur ce point que l'œuvre de clarification et de mise à jour accomplie par Vatican II, ainsi que la recherche historique et théologique qu'elle autorise, offrent, pour surmonter ce dissentiment, des ressources positives qu'il appartiendra au dialogue entrepris de mettre à profit.

Y contribuera, d'ailleurs, une autre convergence qui, dans les faits eux-mêmes, s'est instaurée entre les structures respectives des Eglises orthodoxes et de l'Eglise catholique : dans celle-ci la remise en valeur théologique de la coresponsabilité des Eglises locales et de leurs chefs (collégialité) et de sa mise en œuvre canonique (en particulier par l'institution des Conférences épiscopales et du Synode des évêques), chez celles-là le besoin ressenti d'un organisme assurant la cohésion des Eglises autocéphales en matière de foi et de discipline. La préparation du « Saint et Grand Concile de toutes les Eglises orthodoxes » annoncé est un témoin de ce besoin dont témoigne aussi le vœu maintes fois formulé d'un Synode pan-orthodoxe permanent. L'œuvre de rapprochement se fait ici, comme d'elle-même, de façon existentielle en portant des Eglises divisées à se donner des structures de plus en plus semblables. De cette convergence de fait, la réflexion théologique devrait normalement tirer profit au cours du dialogue qui vient de s'ouvrir.

2. Du point de vue des Eglises orthodoxes

a. Le changement, assez radical, d'attitude à leur égard, opéré par Vatican II et, depuis lors, de la part de l'Eglise catholique, n'avait pas échappé aux Eglises orthodoxes. Ce changement, le patriarche Athénagoras l'avait pressenti et souhaité ; de bien des manières il l'avait positivement encouragé et favorisé tout en s'efforçant de faire comprendre aux Eglises autocéphales qu'un tel et si profond changement autorisait un sérieux espoir du rétablissement de leur pleine communion avec le siège de Rome sans exiger qu'elles renoncent à leurs convictions traditionnelles en matière de foi et de discipline. Il eut, pour ce faire, à surmonter une méfiance invétérée que, loin d'atténuer, avait contribué tout d'abord à aggraver la façon dont il avait lui-même, fort personnellement, engagé et développé ses relations avec le siège romain. On lui reprochait, en effet, d'y avoir outrepassé les limites de sa compétence et de se comporter

ter comme un « pape de l'Eglise orthodoxe ». La remise *sine die* du dialogue théologique envisagé dès la première conférence pan-orthodoxe de Rhodes (1961) et même décidé à la troisième (1964) témoigne de cette méfiance tenace. On en retrouve encore des traces dans la première conférence pré-conciliaire de Chambésy (novembre 1976). Le nouveau patriarche œcuménique, Dimitrios I^{er}, s'est heureusement montré plus attentif à ne rien entreprendre sans l'accord préalable des Eglises-sœurs. Il n'en reste pas moins que, visiblement, les Eglises orthodoxes dans leur ensemble — sauf le patriarcat de Moscou qui tient d'ailleurs à y jouer un rôle prédominant — manifestent bien peu d'élan à suivre les impulsions pressantes du patriarcat œcuménique en ce qui concerne un éventuel rétablissement de leur pleine communion avec le siège de Rome. A une méfiance viscérale, inspirée par les douloureuses expériences du passé (toujours vivantes dans la question des Eglises uniates) se joint un manque d'unanimité des Eglises orthodoxes sur des points de première importance. Le premier rapport de la commission pan-orthodoxe de préparation du dialogue théologique permet de constater l'actualité de ces remarques.

b. Ce rapport, en effet, envisage :

1. de commencer le dialogue (par l'examen) des éléments qui unissent les Eglises orthodoxe et catholique-romaine ;
2. de prendre en considération (dans l'examen des points traditionnellement controversés) les développements les plus récents tant dans le domaine théologique que dans le domaine ecclésial dans les relations entre les deux Eglises ;
3. de faire la distinction entre les divergences qui sont tolérables quant à la communion en l'Eucharistie et celles qui sont intolérables et demandent qu'une solution et un commun accord soient trouvés.

Ces dispositions pourraient paraître grandement encourageantes si ce qui est dit plus loin dans le même rapport ne suscitait de graves préoccupations :

Quant aux thèmes qui doivent être l'objet du dialogue dans une première phase, il est jugé que le thème de l'étude des Sacrements de l'Eglise est propice pour l'examen à fond et d'une manière positive des problèmes du dialogue. L'Eglise orthodoxe dans sa théologie ne distingue pas entre théologie vécue et théologie spéculative, ni entre foi et formulation de la foi. L'Eglise orthodoxe identifie l'expérience sacramentelle et la théologie. C'est pour cette raison que l'étude des Sacrements de l'Eglise dans une première phase se présente comme une thématologie très positive et naturelle pour les Orthodoxes. De l'étude des problèmes relatifs aux Sacrements nous viendrons tout naturellement à l'examen des aspects théologiques, ecclésiaux et autres de la foi, sans nous éloigner du caractère vécu que la théologie orthodoxe porte à sa base¹⁶.

Cette prise de position à l'égard des thèmes du dialogue appelle trois réflexions principales :

1. L'affirmation que l'Eglise orthodoxe ne fait pas de distinction

16. Premier rapport préparatoire orthodoxe (Archives du Secrétariat pour l'Unité, Rome).

entre la foi et l'expression de la foi est en opposition radicale avec la méthode proposée par le rapport préparatoire catholique¹⁷. Elle paraît, d'ailleurs, peu justifiable du point de vue même de l'Eglise orthodoxe car, s'il est vrai que « l'Eglise orthodoxe identifie la théologie et l'expérience sacramentelle », comment peut-on voir une même théologie là où existent des expériences sacramentelles différentes ? L'Eglise russe, par exemple, accepte sans les rebaptiser ni les réordonner les prêtres catholiques accédant à sa communion, tandis que l'Eglise grecque réitère alors ces sacrements.

2. On voit bien quels « développements récents » accomplis dans notre Eglise en matière théologique les Eglises orthodoxes sont disposées à « prendre en considération » : on a dit plus haut à quel point ces développements contribuaient à rapprocher nos manières de voir. Mais on voit mal de quels développements récents accomplis chez elles *dans ce même domaine* nous pourrions faire état et qui soient comparables, même de loin, à ceux qui ont été accomplis chez nous.

3. Puisque l'on dit vouloir commencer par les questions qui nous unissent et que le premier thème proposé est celui des sacrements, on en devrait logiquement conclure qu'il n'y a, dans ce domaine, aux yeux des Eglises orthodoxes, que des difficultés d'ordre secondaire. Cette interprétation cadrerait bien avec ce que nous avons dit plus haut de l'importance primordiale attribuée par les Eglises orthodoxes à notre commune fidélité à la structure hiérarchique sacramentelle de l'Eglise.

Malheureusement, il est notoire que certaines Eglises orthodoxes (l'Eglise de Grèce par exemple) re-baptise de façon habituelle les fidèles catholiques qui choisissent de devenir membres de l'Eglise orthodoxe. Il y avait donc de sérieuses raisons de penser que la phrase citée plus haut n'avait été acceptée par certains membres de la commission préparatoire orthodoxe que parce qu'elle était susceptible d'être comprise dans un tout autre sens, à savoir qu'un débat devrait d'abord s'ouvrir sur la validité de nos sacrements parce que, faute d'un accord sur ce point, la poursuite du dialogue ne pourrait même pas être envisagée. — En toute hypothèse il fallait dissiper ce possible malentendu.

C'est ce que tint à faire le cardinal Willebrands lors de sa visite officielle au Phanar, le 30 novembre 1977, à l'occasion de la fête de saint André. Dans son allocution au patriarche Dimitrios, après avoir évoqué les « liens fraternellement réciproques » que constituent les visites mutuelles fréquentes de délégations aux sièges de Rome et de Constantinople, y voyant des « signes de communion ecclésiale », le cardinal ajouta :

N'est-ce pas la réalité sacramentelle qui rend solide et substantiellement inaltérable cette communion ? Nous croyons en effet, catholiques et orthodoxes, que l'Eglise est le grand sacrement du salut, la colonne et le fonde-

17. Cf. ci-dessus, p. 254.

ment de la vérité. Cette conviction profonde est la base sur laquelle sont fondés les rapports entre les deux Eglises, des rapports d'Eglises-sœurs.

Et plus loin :

La communauté des fidèles rachetés par le sang du Christ et incorporée à Lui est progressivement menée par les sacrements à la transfiguration et à la divinisation. C'est là que se situent la vie et la réalité profonde de nos Eglises. C'est là que se noue cette communion mystérieuse qui les unit ; mystérieuse mais réelle et efficace comme toute œuvre de Dieu.

Cette affirmation est suivie d'une autre appelant une réponse qui effacerait l'étonnement qu'avait suscité, dans le rapport en question, la déclaration que la théologie orthodoxe ne faisait pas de différence entre la foi et les expressions de la foi :

En Orient comme en Occident, la mise en œuvre de ces dons, le développement de la vie sacramentelle de l'Eglise, les expressions données à cette foi commune ont été diverses, riches et complémentaires en leur variété.

Enfin, résumant toutes ces précisions et pour dissiper définitivement les perplexités que nous avons dites :

Cette réalité sacramentelle dont nous vivons est la base des rapports solides qui s'établissent entre nos Eglises. Elle donne consistance au dialogue riche d'espérance qui s'ouvre. Il doit nous permettre d'affronter avec un réalisme chrétien et de clarifier définitivement tous les points qui sont encore source de difficultés et qui nous empêchent encore de concélébrer la sainte Eucharistie ¹⁸.

Ainsi se trouvaient clairement et opportunément rappelées les positions officiellement affirmées par le second Concile du Vatican et qui avaient servi de base au rapport de la commission préparatoire catholique.

Averti déjà de l'étonnement et de la perplexité provoqués par les formules abruptes ou ambiguës du rapport orthodoxe, le patriarche Dimitrios, dans son sermon qui fit suite à l'allocution du cardinal, déclara :

— sur le point de la validité de nos sacrements :

En possédant en commun les mêmes sacrements, à savoir le même baptême, la même eucharistie, le même sacerdoce par une ordination apostolique ininterrompue, en commun aussi les principaux points de la doctrine sur les autres sacrements, c'est-à-dire la confirmation, le mariage, la confession et l'onction des malades, qui tous s'unissent dans l'unique et incontestable mystère de l'Eglise, Corps unique du Christ, lui qui est celui « qui offre et qui est offert et qui reçoit et qui est distribué, Christ notre vrai Dieu... », en possédant en commun, disons-nous, tout le dépôt de la foi sur ce sujet, nous devons explorer en commun et dans un dialogue constructif les voies de notre unité dans le Christ.

— sur la légitimité de la pluralité d'expression d'une même foi :

Nous disons avec conviction que notre dialogue théologique doit commencer et se développer sur ces points communs et non sur les chapitres

18. *La Documentation catholique*, LXXV (1978), pp. 79-80.

qui séparent nos Eglises. C'est autre chose d'examiner et de préciser les différenciations de la doctrine commune sur les sacrements tant dans la théologie que dans la pratique. Nous reconnaissons en effet la variété, souvent bien établie, existant dans ce domaine, variété que l'on appelle aussi diversité ou pluralité. Mais nous disons sans aucune réserve qu'elle ne nuit en rien à l'essence du dialogue, qui, au contraire, édifie l'unité que nous cherchons et que nous continuerons à chercher dans la diversité des particularités liturgiques, pastorales, historiques, canoniques et autres. L'unité ne saurait être une ressemblance stricte ou une uniformité rigide de formes et d'expressions, mais plutôt être une identité de foi, d'enseignement, de grâce et de confession du Christ, en plein respect des institutions traditionnelles de nos Eglises, institutions dont témoignent l'histoire et la théologie¹⁹.

Dans son allocution, le cardinal Willebrands n'avait pas fait allusion à une autre préoccupation que pouvait provoquer une phrase du rapport de la commission préparatoire orthodoxe où il était dit :

Il serait profitable que des situations désagréables soient reconsidérées, comme, par exemple, la question de l'uniatisme, du prosélytisme, etc.²⁰.

Que cette question de l'uniatisme — cause de tant d'amertume chez toutes les Eglises orthodoxes qui s'en sentent lésées, — doive être mise au programme du dialogue, c'est chose indubitable. Il semble, d'ailleurs, qu'elle trouverait *ipso facto* sa solution dans le cadre de la pleine communion rétablie. Si une préoccupation a pu naître de cette phrase du rapport, c'est que maintes fois des voix se sont fait entendre dans l'Eglise de Grèce pour faire de la suppression pure et simple de la communauté grecque-catholique de ce pays une condition *sine qua non* de l'ouverture du dialogue théologique. Pourtant cette attitude rigoureuse semblait s'être atténuée lors des négociations qui ont suivi la mort du précédent archevêque de cette petite communauté et qui demandaient seulement qu'un simple exarque soit nommé à sa place qui n'aurait pas le caractère épiscopal. Peu avant la réunion de la commission préparatoire orthodoxe à Chambésy, l'archevêque d'Athènes, dans une interview accordée en septembre 1975, avait fait lui-même une déclaration où, « pour s'acquitter de ses obligations envers l'Eglise orthodoxe dans ses rapports avec l'Eglise catholique romaine », il se déclarait « prêt à dialoguer à tout moment » avec cette Eglise dans sa forme ecclésiale légitime latine ». Mais il ajoutait, « pour être absolument honnête et sincère », ne pas pouvoir,

en tant que grec orthodoxe, (...) tolérer d'aucune manière la continuation, au sein de l'Eglise orthodoxe, d'une présence ambiguë comme celle de l'uniatisme. L'uniatisme n'est pas notre problème, c'est celui du Vatican et la Congrégation compétente doit l'affronter en toute sa dure réalité²¹.

Peut-être est-ce pour couper court à toute préoccupation qui pourrait demeurer du côté catholique que le patriarche Dimitrios a déclaré dans sa réponse au discours du cardinal Willebrands :

19. *Ibid.*, p. 81.

20. Cf. ci-dessus, note 16.

21. *Episkepsis*, 6 (1975), n° 132, p. 9.

Il n'est pas permis que nos Eglises se laissent prendre dans l'engrenage des discussions sur tout ce qui auparavant a conduit les deux parties à des impasses et à des confrontations. Au contraire, en toute honnêteté, en toute fidélité à la vérité et à la pleine intégrité théologique, il est désirable et souhaitable de rechercher et de trouver des approches nouvelles et plus positives de la vérité révélée, une et indivisible²².

c. Il était à la fois opportun et important de rendre compte par le détail de ces récents développements de nos relations avec les Eglises orthodoxes byzantines. Cette analyse, en effet, confirme ce que nous avons dit tout d'abord des traits spécifiques de notre approche mutuelle en vue de l'unité : son caractère surtout existentiel et la part directe qu'y prennent nos autorités respectives. S'y révèlent, en outre : la volonté résolue et partagée de faire aboutir le dialogue dans un avenir prochain ; le sérieux avec lequel on se préoccupe, de part et d'autre, de ne pas laisser le futur dialogue s'engager sur des malentendus ou se limiter à de bonnes paroles ; la rapidité avec laquelle, grâce à des visites régulières, devenues presque « institutionnelles », en tout cas « traditionnelles », on s'emploie à écarter ce double piège.

d. Deux remarques s'imposent, cependant, qui jetteront — provisoirement, on peut l'espérer — quelque ombre à ce tableau :

La première est que le patriarche œcuménique ne jouit pas, sur l'ensemble des Eglises orthodoxes, d'une autorité comparable à celle qu'exerce le pape sur l'Eglise catholique entière. Seul le rapport, attendu, de la seconde réunion de la commission orthodoxe préparatoire — dont le patriarche a dit qu'elle a eu lieu — permettra de constater si, sur le sujet ici envisagé, la conviction du patriarcat de Constantinople (qu'on sait être aussi celle de l'Eglise de Moscou) est désormais partagée sans réserve par toutes les autres Eglises.

La seconde résulte du manque d'unanimité entre Eglises orthodoxes sur ces points importants. Le dialogue en rencontrera sur d'autres sujets que celui qu'on vient de dire. Il serait certes souhaitable que ces dissensions intérieures soient réglées entre elles avant que ne s'ouvre notre dialogue. Mais deux réflexions sont à faire à ce sujet. D'abord, l'impréparation invoquée pour différer sans cesse la décision d'entrer en dialogue n'était pas qu'un vain et faux prétexte pour l'esquiver. Ensuite, de ce manque d'unanimité les Eglises orthodoxes sont bien conscientes. C'est même dans l'espoir de l'éliminer qu'elles ont projeté de se réunir en concile. Mais, d'une part, la date probable de la tenue du concile n'est pas encore discernable. En outre, le programme primitivement envisagé s'est trouvé progressivement réduit comme une peau de chagrin, si bien qu'il n'est nullement assuré que, les circonstances politiques aidant, le concile puisse se réunir autrement que pour proclamer un accord, préalablement décidé, sur des questions pratiques telles que le règlement du statut des Eglises de la diaspora, seule question véritable-

22. *La Documentation catholique*, LXXV (1978), p. 81.

ment urgente aux yeux des Eglises orthodoxes. Nous devons donc nous résoudre de bonne grâce à voir s'ouvrir notre dialogue avant que nos partenaires n'aient résolu leurs mutuels dissentiments.

IV. LE DIALOGUE CATHOLIQUE-ORTHODOXE DANS LA CONJONCTURE ŒCUMÉNIQUE GLOBALE

Les Eglises orthodoxes byzantines sont engagées dans des dialogues bilatéraux avec d'autres groupes d'Eglises : non-chalcédoniennes, vieilles-catholiques, anglicanes, luthériennes. L'Eglise catholique ne pourrait, sans dommageable imprévoyance, engager et poursuivre un dialogue théologique avec les Eglises orthodoxes byzantines sans se tenir au courant des positions que celles-ci y adoptent ou envisagent d'adopter. Une même préoccupation ne peut manquer d'exister de la part des Eglises orthodoxes à l'égard des dialogues bilatéraux analogues où l'Eglise catholique est engagée. Esquisser un tableau d'ensemble de cet écheveau complexe de relations bilatérales dépasserait de beaucoup le cadre du présent rapport. On se contentera donc d'en relever quelques traits principaux.

1. *Les Eglises non-chalcédoniennes*

Ce sont les plus proches des Eglises byzantines par la géographie, l'histoire, la mentalité, l'étroite parenté des dispositions canoniques, l'identité de formes de la vie liturgique et sacramentelle. Le fossé que creusait entre elles la querelle sur la définition christologique de Chalcédoine s'est grandement comblé de lui-même depuis que les travaux historiques ont fait apparaître dans cette querelle un simple malentendu philologique indûment aggravé sous la pression de facteurs non-théologiques. De là (de cet ensemble de considérations) l'attention privilégiée manifestée à ces Eglises dès la première conférence de Rhodes (1961) où certains espéraient même que la pleine communion serait rétablie avec elles. Depuis lors les échanges de vues, au niveau des théologiens, ont été nombreux et il y a de sérieuses raisons de penser qu'ils pourraient très prochainement conduire à un accord. Une conférence comme celle de Rhodes n'y pouvait suffire en raison de sa compétence limitée ; le concile en vue pourrait en décider. Byzantins et non-chalcédoniens ont une conception commune de l'unité de l'Eglise : communion d'Eglises locales ou de groupes d'Eglises locales autocéphales professant la même foi et vivant de la même vie sacramentelle, d'où une grande facilité d'accord sur un statut canonique de l'Eglise-une ainsi recomposée²³.

23. Le malentendu auquel faisait allusion, en 1977, le cardinal Willebrands, en vue d'y mettre fin, semble dès lors avoir été considéré comme pleinement éliminé par la réponse ci-dessus, donnée par le patriarche Dimitrios. C'est, du moins, ce que permet de penser le Rapport final de la première tranche du dialogue catholique-orthodoxe au terme de sa session générale de Munich en juillet 1982. Cf. *Episkepsis*, 13 (1982), n° 277, et *Typos*, septembre 1982, n° 61.

L'Eglise catholique, parce que latine, n'a pas les mêmes raisons que les Eglises byzantines de se sentir proche des Eglises non-chalcédoniennes. Par contre, sur le seul point vraiment essentiel, la doctrine christologique, la même évolution s'est produite à leur égard. Puisque le schisme qui a suivi Chalcédoine a été consommé alors que le siège de Rome et les grands sièges d'Orient étaient encore en pleine communion, il serait logique que la reconstitution de l'unité avec les Eglises non-chalcédoniennes ne s'effectue qu'après que les Eglises byzantines et l'Eglise latine aient retrouvé leur unité. Mais les développements qu'ont connus la théologie (les « nouveaux dogmes ») et la centralisation structurelle de l'Eglise romaine posent de grands obstacles à ce que, pratiquement, il puisse en être ainsi.

2. *Les Eglises vieilles-catholiques*

Leur rejet du premier Concile du Vatican rapprochait, *ipso facto*, les Eglises vieilles-catholiques des Eglises orthodoxes. Aussi un dialogue ne tarda-t-il pas à s'engager de la part de l'Eglise russe en vue de la ré-union. Facilement d'accord sur le refus de la primauté et de l'infaillibilité du pape, les partenaires se heurtèrent sur la théologie du *Filioque*. Du point de vue catholique l'intérêt de ces discussions est dans le fait que le théologien russe Bolotov, animateur de ces discussions, concéda qu'il ne fallait pas voir dans la doctrine du *Filioque* une hérésie mais seulement un « theologoumenon ». Cette opinion est encore partagée aujourd'hui par nombre de théologiens russes ; d'autres, par contre, ont fait de cette question leur cheval de bataille, faisant découler du *Filioque* les erreurs que constituent, à leurs yeux, la primauté et l'infaillibilité.

Il n'est pas manifeste que les vieux-catholiques mettraient encore aujourd'hui autant de fermeté à défendre la théologie catholique du *Filioque*.

3. *Les Eglises anglicanes*

Comme le précédent, le dialogue anglican-orthodoxe est bien antérieur à la naissance du mouvement œcuménique. Engagé d'abord sous la seule responsabilité d'Eglises particulières (Constantinople, Russie, Roumanie) il se poursuit, depuis les conférences de Rhodes, entre l'ensemble des Eglises orthodoxes et la Communion anglicane.

Bien des traits rapprochent foncièrement l'Anglicanisme de l'Orthodoxie : même structure épiscopale ; même conception de l'unité de l'Eglise par communion de foi et de vie sacramentelle entre Eglises administrativement indépendantes les unes des autres ; même rejet de la primauté universelle de juridiction et de l'infaillibilité de l'évêque de Rome, ainsi que des dogmes promulgués à Rome depuis la Réforme ; même admission du mariage après divorce ; conceptions fort voisines des relations entre l'Eglise et le pouvoir civil, là où celui-ci se montre protecteur de l'Eglise, etc.

Le principal obstacle à la ré-union est pour les Orthodoxes, comme aux yeux de l'Eglise catholique, le caractère ambivalent, à la fois « catholique » et « protestant », de l'Anglicanisme. On peut penser que la ré-unification » serait faite depuis longtemps si l'Eglise anglicane n'avait été qu'« anglo-catholique ». Mais le courant « évangélique » a un égal droit de cité dans l'Eglise anglicane. Or, s'il se veut et se montre fidèle à la structure épiscopale de l'Eglise, c'est parce que cette structure est « historique » ; il ne la considère pas comme théologiquement indispensable à l'être même de l'Eglise. La difficulté qui en résulte, pour les Orthodoxes, se manifeste principalement dans la question de la validité des Ordres anglicans.

C'est aussi le cas pour l'Eglise catholique qui, jusqu'à présent, s'est catégoriquement refusée à reconnaître cette validité bien que l'éventualité d'une révision de cette attitude ne saurait être écartée. L'attitude de l'Eglise orthodoxe s'est montrée plus souple. Si certaines Eglises, comme l'Eglise de Moscou, s'en tiennent, dans les grandes lignes à la position de l'Eglise catholique, d'autres (Constantinople, Bucarest) se sont prononcées en faveur de la validité. Mais c'est sous leur responsabilité propre et, faute d'une sanction positive pan-orthodoxe, leur décision ne peut être suivie d'effet. A ceci près, cependant, qu'en vertu de la pratique couramment admise de l'« économie » (sorte de *sanatio in radice*) un clerc anglican qui se convertit à l'Orthodoxie peut être admis, sans ré-ordination, dans le clergé de l'Eglise orthodoxe. Cette procédure, que l'Eglise catholique s'est jusqu'ici refusée à envisager, pourrait-elle être généralisée par les Eglises orthodoxes dans le cas où leur dialogue avec la Communion anglicane aboutirait à un accord sur la profession intégrale d'une même foi ? La chose est assez grave pour que la question de l'« économie » ait été proposée au programme du « Saint et Grand concile » en préparation.

Quoi qu'il en soit, la question des Ordres anglicans ne peut manquer d'être au programme des deux dialogues que les Anglicans mènent, d'une part, avec les Catholiques, d'autre part, avec les Orthodoxes. Les données historiques et théologiques qui seront, ici et là, acceptées comme base des discussions seront capitales et il importe au premier chef que le dialogue catholique-orthodoxe aboutisse, à leur égard, à un indiscutable accord. On ne saurait, en effet, être indifférent aux conséquences qu'entraînerait le fait que l'un des dialogues aboutisse, sur ce point, à des conclusions qui ne pourraient être acceptées par l'autre.

4. Les Eglises luthériennes

Il n'y a jusqu'à présent que peu à dire sur ce dialogue dont les Eglises orthodoxes n'ont décidé la mise en route que lors de la Conférence préconciliaire de Chambésy (novembre 1976). On se contentera de rappeler qu'il n'est pas non plus sans précédent puisqu'au lendemain de la Réforme une correspondance active a été échangée entre les Eglises luthériennes et le siège de Constantinople dont elles espéraient un

appui dans leur controverse avec l'Eglise romaine. Celle-ci, d'ailleurs, s'efforçait de tirer argument des traditions orientales contre les innovations des réformateurs. Ce fut alors, d'un côté comme de l'autre, sans succès.

V. RÉFLEXIONS FINALES

Les pages qui précèdent sont loin de donner une vue complète du chemin parcouru vers l'unité parfaite et des obstacles qui s'y rencontrent encore. Le point n'a été fait que sur les contacts officiellement établis. De nombreux autres éléments de la vie de nos Eglises ont leur retentissement, favorable ou moins heureux, sur le rapprochement amorcé et poursuivi. Faute de pouvoir ici les traiter en eux-mêmes et pour eux-mêmes, on se contentera de les esquisser.

1. *Eléments défavorables :*

a. Il y a souvent un fâcheux hiatus entre les déclarations des autorités rapportées et le maintien de situations ou de comportements qui les contredisent. Pour que puissent être prises au sérieux les déclarations pontificales s'appuyant sur les documents conciliaires, il faudrait, dans l'Eglise catholique, procéder à d'importants remaniements dans les orientations et structures de certains dicastères de la curie romaine. Chez les Eglises orthodoxes, la façon dont sont fêtés, par exemple, les anniversaires du retour contraint à l'Orthodoxie des Eglises uniates n'est certes pas propre à créer le climat de réconciliation que l'on déclare encourager. On exagérera donc à peine en disant que, de part et d'autre, on est loin d'avoir pratiquement tiré toutes les conséquences de ses propres déclarations.

b. La situation politique internationale est aussi, par certains côtés, un facteur défavorable à la ré-union. On a dit le rôle que serait appelée à jouer dans ce domaine la tenue du « Grand et Saint concile » pan-orthodoxe projeté. On peut douter, s'il se réunit, de la liberté d'expression dont pourront y jouir les délégations des Eglises de l'Est européen qui seront la majorité à ce concile, alors que l'Eglise catholique est encore considérée par les pouvoirs communistes comme l'ennemi numéro un. Menacé d'expulsion par le gouvernement turc, le patriarcat œcuménique n'est guère dans une situation plus favorable. L'étendue de sa juridiction est, en outre, en constante réduction au profit d'un accroissement du *leadership* du patriarcat de Moscou dans l'ensemble des Eglises orthodoxes. On peut se demander si cela n'explique pas, en partie, l'insistance mise par ce patriarcat pour trouver un appui près de Rome.

c. Plus grave est, du côté catholique, l'état généralisé de contestation de l'autorité romaine, la moins dangereuse n'étant pas celle des milieux théologiques que le Saint-Siège ne parvient pas à canaliser et qui, évoluant vers le libre examen, risque de faire apparaître comme un « pieux souvenir », aux yeux des Orthodoxes, l'identité quasi parfaite

de foi et de structure si souvent et si volontiers proclamée par l'autorité suprême. C'est sur cette toile de fond qu'il faut lire ce qui a été dit plus haut de l'incidence, sur nos rapports avec les Orthodoxes, de nos dialogues bilatéraux avec les Eglises issues de la Réforme.

2. *Éléments favorables*

Il n'est pas paradoxal que ces éléments favorables puissent être relevés dans les domaines mêmes que nous venons de signaler ; telle est, en effet, l'ambivalence congénitale de toute situation et de toute action humaine :

a. On a dit plus haut la marge d'autonomie qu'en se constituant le Conseil œcuménique des Eglises a laissée à sa Commission de Foi et Constitution. Bien que l'Eglise catholique ne soit pas membre du Conseil œcuménique, cette marge permet à des théologiens catholiques de participer pleinement aux travaux de la Commission. On a dit aussi que ces travaux portent en particulier sur la question de la structure hiérarchique sacramentelle de l'Eglise et la traitent en termes de « ministère » ou de caractère conciliaire de « l'unité que nous cherchons ». La collaboration conjuguée des théologiens catholiques et orthodoxes non seulement s'est révélée d'un impact considérable sur le résultat de ces travaux mais a mis en relief aux yeux de ces théologiens l'identité profonde de foi qui les unissait en cette matière. Le fait a été vigoureusement évoqué dans les « Commentaires et remarques » adressés par le patriarche Dimitrios au Conseil œcuménique sur le texte présenté à l'Assemblée de Nairobi par la Commission de Foi et Constitution, « Baptême, eucharistie, ministère » :

En dehors du fait que la contribution des théologiens orthodoxes fut importante et essentielle — ainsi le lecteur pourra parfois dans certaines pages et certains paragraphes du texte trouver clairement exprimées les « positions » orthodoxes — la présence des théologiens catholiques romains après l'entière intégration de leur Eglise dans la Commission Foi et Constitution a donné au texte un ton très traditionnel quant à la théologie développée à propos de ces trois sacrements de l'Eglise. La théologie orthodoxe est heureuse de découvrir dans de nombreux passages du texte un témoignage commun des traditions orthodoxe et catholique romaine. Nous pourrions dire, et certes avec quelque amertume : fallait-il donc que les théologiens orthodoxes et catholiques romains se rencontrent à l'intérieur du Conseil œcuménique des Eglises (et singulièrement dans la Commission Foi et Constitution, après cinquante ans) pour que voie le jour un texte si sympathique aux Orthodoxes ? Nous signalons simplement aux responsables du Conseil œcuménique des Eglises et singulièrement de Foi et Constitution ce que nous constatons en toute sincérité pour qu'ils puissent en tenir compte à l'avenir²⁴.

24. Voir à ce sujet la très importante conférence du métropolite de Myre, Chrysostome Constantinidis, prononcée au *Pro Oriente* de Vienne (Autriche) le 29 octobre 1979 et publiée en traduction française dans *Proche-Orient chrétien*, XXX (1980), pp. 14-57, suivie de « Quelques réflexions critiques » (pp. 58-74) par l'auteur du présent article. Certaines de ces réflexions ont été reprises dans C.J. DUMONT, « Schisme d'Orient et Réforme protestante » dans l'édition française de la revue *Communio*, 7 (1982), n° 3.

b. Bien que de caractère privé, des travaux d'histoire et de théologie concernant l'Orient émanant de personnalités isolées et d'instituts spécialisés ont joué un rôle déterminant dans l'orientation œcuménique du Concile et pourraient être, entre les mains du Secrétariat pour l'Unité, autant d'instruments efficaces pour faire progresser le dialogue. Une preuve en est la collaboration et le soutien moral apporté à la Fondation *Pro Oriente* patronnée à Vienne par le cardinal Kœnig et dont plusieurs « symposium » ont fait date. Par leurs publications, périodiques ou autres, et par leurs autres moyens d'expression, ces instituts ont contribué à créer dans l'opinion publique catholique un courant de sympathie active et efficace. On peut regretter que rien d'approchant n'existe chez les Orthodoxes.

c. Un autre élément efficace de rapprochement est constitué par la célébration devenue générale de la Semaine de Prière pour l'Unité, lancée par le père Paul Watson et reprise, transformée, par l'abbé Paul Couturier de Lyon. Organisée en commun depuis plusieurs années sous l'égide du Secrétariat pour l'Unité et de la Commission Foi et Constitution, sa diffusion prend chaque année plus d'ampleur. Ici encore on peut regretter que cette initiative n'ait été que lentement et médiocrement suivie dans les milieux orthodoxes.