

## Où en est le dialogue entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe ?

Réflexions sur la conférence donnée par Mgr Stylianos (Australie)  
co-président de la Commission mixte de dialogue,  
au symposium de Pro Oriente, le 24 avril 1985

par Christophe-Jean DUMONT, o.p.

Le 14 décembre 1975, le métropolite Méliton était venu à Rome annoncer au pape Paul VI, au nom du patriarche Dimitrios I<sup>er</sup>, la décision prise conjointement par les quatorze Eglises orthodoxes autocéphales d'engager avec l'Eglise catholique un dialogue théologique afin de mettre définitivement fin au schisme de 1054. Dix années s'étaient déjà écoulées depuis que le projet avait été envisagé ; dix années au cours desquelles on s'y était préparé de part et d'autre en pratiquant ce que le patriarche Athénagoras I<sup>er</sup> appelait le *dialogue de l'amour*. Les modalités (agenda et méthode) en furent rapidement étudiées et une commission mixte de coordination s'accorda pour prendre comme point de départ des discussions les points du contentieux apparemment les plus faciles à résoudre. Aussi, dès qu'elle fut nommée, la commission mixte de dialogue prit-elle pour premier objet des échanges de vues le thème théologique : *le mystère de l'Eglise et de l'eucharistie à la lumière du mystère trinitaire*. Après deux années de travaux judicieusement organisés, la discussion s'acheva, à la joie de tous, par un texte d'accord complet sur l'objet de cette première tranche du dialogue <sup>1</sup>.

Mais quand fut abordé le second point de l'agenda, *Foi, sacrements et unité de l'Eglise*, la voix d'un théologien orthodoxe se fit entendre, mettant en question l'accord précédemment conclu sur le premier point traité. Grand fut l'étonnement <sup>2</sup>. Mais la plupart des présents (orthodoxes et catholiques) de la session de La Canée (mai-juin 1984) tombèrent d'accord pour juger sans importance ce fâcheux épisode.

Quelques mois plus tard, le 30 novembre 1984, fut reçue à Istanbul par le patriarche Dimitrios la délégation catholique présidée par son Eminence le cardinal Willebrands. Celle-ci se déclara alors satis-

1. Cf. *Istina*, XXVIII (1983), pp. 241-244 ; 309-318.

2. Cf. *Istina*, XXX (1985), p. 174.

faite de l'interprétation donnée par la commission œcuménique du Phanar.

C'est dans ce contexte, où l'on croyait les difficultés applanies<sup>3</sup>, que Mgr Stylianos prit la parole au Symposium de *Pro Oriente* à Vienne, le 24 avril 1985. Soulignant sa qualité de co-président de la Commission mixte de dialogue, il étonna beaucoup son auditoire par l'abondance et la rigueur de ses griefs contre l'Eglise catholique. Toutefois, l'archevêque tint à ne pas laisser son auditoire sur la perspective d'un dialogue sans issue et, dans une brève péroraison, évoqua une doctrine théologique (la périchorèse) qui, nous étant commune, permettrait, selon lui, d'entrevoir la solution de nos désaccords.

Que faut-il penser de cette conférence du point de vue catholique ? Tel sera l'objet du présent article.

## I — TRAITS SAILLANTS DE LA CONFÉRENCE

### A — Cinq préalables à tout dialogue œcuménique

Fort judicieusement, Mgr Stylianos commence par évoquer cinq dispositions d'esprit et de cœur qui, en bonne théologie morale, sont requises au départ du dialogue et tout au long de son déroulement : tout dialogue œcuménique doit être considéré comme le fruit d'un repentir, d'une pénitence ; il doit être pénétré d'humilité et d'un profond sentiment de reconnaissance pour Dieu qui l'a inspiré et ne cesse de le soutenir ; on doit se persuader qu'il exigera une longue patience ; il exige aussi beaucoup d'esprit de prévoyance et de discernement prudentiel ; enfin, il doit être accompagné d'une inlassable et confiante prière.

Nous ne nous arrêterons pas sur ces premières pages de la conférence, où nous retrouvons les pieuses et judicieuses exhortations qui abondent dans tout ce qui a été dit et écrit, depuis Vatican II, dans l'Eglise catholique. Nous soulignerons cependant avec joie la mention du rôle que doit jouer l'aspiration à la justice, requise en tout dialogue ; mais nous nous permettons de regretter que mention ne soit pas faite, plus spécifiquement, de l'exacte connaissance nécessaire en tout dialogue, non seulement de l'histoire (si complexe) du schisme, mais de l'histoire de chacune de nos Eglises depuis le schisme qui les a séparées.

3. Cf. *Istina*, XXX (1985), pp. 176-185.

B — *Egalité des droits dans le dialogue*

Ce qui, jusqu'à l'avènement de Jean XXIII, a si longtemps retardé l'entrée de l'Eglise catholique dans le Mouvement œcuménique était la conviction que, consciente de sa supériorité sur toutes les autres Eglises, l'Eglise catholique ne pouvait pas engager le dialogue sur un pied de parfaite égalité (*par cum pari* ; *Gleichberechtigung*) avec elles. Par sa reviviscence du principe traditionnel de la collégialité de tous les évêques chargés d'un diocèse, Vatican II a mis heureusement fin, et pour toujours, à ce qu'il y avait d'excessif dans cette conviction. Au lendemain de la promulgation du décret sur l'œcuménisme, en effet, nous pouvions écrire :

« L'Eglise catholique a commencé de juger des autres Eglises et communautés ecclésiales par rapport à une conception de l'Eglise qui la transcende elle-même et à laquelle elle entend se référer comme à sa propre règle ; tout en continuant d'estimer que, en dépit de bien des faiblesses dans sa vie, elle lui est demeurée fidèle en tous ses principes essentiels »<sup>4</sup>.

Ainsi s'est trouvé mis fin à l'interprétation abusive que le courant théologique, dit « ultramontain », avait cru pouvoir faire de la lettre des définitions du premier Concile du Vatican (1870) sur le pouvoir primatial du pape de Rome. Du coup, en effet, ne pouvaient plus lui être appliquées, sans réserve, les paroles que le Seigneur s'est appliquées à lui-même : « *Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre...* » (Mt 28, 18). L'intérêt œcuménique de cette très importante mise à jour (*aggiornamento*) semble, malheureusement, avoir échappé jusqu'ici à la sagacité de presque tous nos frères non-catholiques. Il est vrai que cela peut être dû, en grande partie, au fait que nos autorités magistérielles, la jugeant réellement incluse dans l'ensemble des Constitutions et Décrets de Vatican II, n'ont pas jugé opportun d'en faire l'objet d'une déclaration brève mais explicite. Cela pèse — et risque de continuer de peser — sur le progrès de tout dialogue œcuménique, en particulier sur le dialogue en cours avec l'Eglise orthodoxe. Car, si Mgr Stylianos croit voir dans le dogme de la primauté romaine l'obstacle le plus radical à la poursuite du dialogue en cours dans le contexte d'une parfaite égalité des droits, c'est uniquement parce que — à tort — il continue de donner à la lettre des définitions du premier Concile du Vatican sur le pouvoir primatial de l'évêque de Rome l'interprétation abusive qu'en donnait, avant Vatican II, le courant théologique ultramontain.

Pour la même raison tombent d'eux-mêmes les arguments par lesquels Mgr Stylianos oppose à un prétendu *monarchisme absolu* de l'Eglise romaine un tout aussi fallacieux esprit *démocratique*, au sens moderne du mot, de l'Eglise orthodoxe<sup>5</sup>. Nous reviendrons plus loin sur ce point.

En outre, il n'est pas sans intérêt de rappeler le grand souci qu'avait

4. Cf. *Vers l'Unité chrétienne*, mai-juin 1965.

5. Texte photocopié, p. 7. La conférence de Mgr Stylianos sera publiée dans la collection « Pro Oriente », Vienne, Tyrol-Verlag.

manifesté l'Eglise catholique, dès avant l'ouverture du dialogue, de voir toutes les Eglises autocéphales orthodoxes se présenter devant elle en entière solidarité dans la confession et la pratique de la foi qu'elles disaient commune. Ainsi, en effet, ne pourrait-elle plus être suspecte, en engageant le dialogue avec chacune d'elles séparément, de vouloir les diviser pour pouvoir mieux régner sur elles. Mais, bien que ce principe ait été accepté au départ par l'ensemble des Eglises orthodoxes, l'expérience n'a pas tardé à montrer que tel n'était pas le cas. Mgr Stylianos le reconnaît lui-même lorsque, dans sa conférence, il regrette que l'Eglise autocéphale de Grèce ait, par la majorité de son épiscopat, pris fait et cause pour celui de ses théologiens responsable de ce que l'on a appelé « l'incident » de La Canée<sup>6</sup>. Si donc le dialogue ne s'est pas déroulé en tous points comme il était prévu, cela n'est nullement dû à la prétendue impossibilité de le mener sur la base de l'égalité des droits à cause du dogme de la primauté romaine, mais pour de tout autres motifs, dont le manque de parfaite cohérence des Eglises orthodoxes dans la profession et la pratique de leur foi. Sur la cause de ce désaccord, nous aurons à revenir spécifiquement plus loin.

### C — Blessures mutuelles non encore cicatrisées

Mgr Stylianos consacre près de la moitié de sa conférence (sept pages sur dix-sept) à rappeler les événements et les attitudes du passé dont le souvenir agit encore comme un puissant obstacle au rapprochement fraternel de nos deux Eglises. Ce n'était assurément pas exagéré, car il est clair que l'on ne peut faire le point sur le dialogue en cours sans évoquer les obstacles qu'il y a à surmonter et qui sont loin de l'être. On peut cependant regretter que, s'adressant à un auditoire en grande majorité catholique-latin, l'archevêque n'ait pas davantage tenu compte de la profonde méconnaissance, par cet auditoire, de la véridique et tumultueuse histoire du schisme. Ces pages, qui reflètent très exactement l'attitude séculaire de nos frères orthodoxes à l'égard de la foi catholique, n'expliquent pas suffisamment les causes de cette attitude. Nous ne prendrons pour exemple que le souvenir qu'a laissé dans l'esprit et le cœur du *plérôme*<sup>7</sup> (clercs et fidèles) de l'Eglise orthodoxe le douloureux épisode de la quatrième croisade : l'odieux *sac de Constantinople* par l'armée croisée, alliée cependant des troupes byzantines ; le cantonnement sacrilège de la cavalerie dans la basilique de Sainte Sophie ; l'empereur et le patriarche contraints de se réfugier sur la rive asiatique du Bosphore, créant ainsi l'empire éphémère de Nicée ; la promotion par le pape, au titre de patriarche d'Orient, de l'évêque latin chargé d'assurer le bon

6. *Ibid.*, pp. 9-10.

7. Le mot *plérôme*, fréquemment employé dans l'Eglise orthodoxe, ne figure pas dans le langage ecclésiastique occidental. C'est regrettable car, désignant à la fois clercs et simples fidèles de l'Eglise, il inciterait les théologiens catholiques à ne pas sembler limiter aux simples laïcs la définition de l'Eglise comme peuple de Dieu, mise en relief par Vatican II.

ordre des fidèles latins, etc. Ces faits n'ont pas seulement meurtri les hommes de cette époque, leur souvenir n'a cessé d'être rappelé depuis lors dans toute catéchèse de l'Eglise orthodoxe et ne cesse d'être mentionné par la presse chaque fois que se durcit la tension entre nos deux Eglises. Durant ce temps, par contre, les fidèles catholiques étaient bercés par la mémoire de l'héroïque épopée des croisades, où tant de nobles et de rustres ont versé leur sang pour reconquérir le tombeau du Seigneur ! Il n'en fallait pas plus, assurément, pour ancrer dans le cœur de nos frères orthodoxes la conviction que *l'orgueil du pouvoir* était depuis toujours la caractéristique principale de l'Eglise catholique d'Occident<sup>8</sup>. La réalité, cependant, est beaucoup plus complexe. Car ce n'est pas pour son bon plaisir et par pur arbitraire que l'évêque de Rome s'est vu dans la nécessité d'intervenir dans les affaires intérieures des Eglises d'Orient, mais pour y assurer, en tant que successeur de Pierre, leur entière fidélité aux enseignements et aux institutions des apôtres. Cela ne se fit pas toujours sans fautes ni maladresses, comme en témoignent l'histoire du schisme de Photius (859-879) et son rebondissement sous Michel Cérulaire (1054). Ces éventuelles faiblesses épisodiques ne sont pas un motif suffisant pour déclarer tout évêque de Rome privé, désormais, de son pouvoir primatial hérité de Pierre. L'Eglise byzantine, d'ailleurs, tout en se soustrayant à l'autorité de l'évêque de Rome, n'a jamais contesté l'exercice de son pouvoir sur la partie occidentale de l'Eglise du Christ.

Il est vrai que, jusqu'au premier Concile du Vatican, l'Eglise catholique n'a guère fait amende honorable de ses faiblesses passées. Mais il est incontestable qu'elle l'a faite équivalement, et de façon solennelle, lors du second Concile du Vatican. Hélas le peuple orthodoxe n'en a guère été averti, comme le reconnaît Mgr Stylianos.

8. Il est important de noter ici dès maintenant que l'évêque de Rome, en tant que successeur de saint Pierre, afin de pouvoir efficacement s'acquitter de sa tâche et veiller à la fidélité de tous les diocèses du monde à *l'enseignement* et aux institutions des apôtres, exerce ce qu'on a appelé un *pouvoir de juridiction*. Il ne s'agit pas là, pour lui, de deux prérogatives distinctes, indépendantes l'une de l'autre et simplement juxtaposées. La seconde non seulement découle de la première mais, par là même, est *limitée dans son objet*. De même, en effet, que l'évêque de Rome, s'aidant des résultats les plus assurés des sciences exégétiques, théologiques et historiques de son époque, ne peut rien imposer légitimement à la foi des Eglises locales qui ne soit conforme à ce qui est contenu dans l'Ecriture ou en découle, de même ne peut-il légitimement imposer à la pratique de toutes les Eglises locales un comportement qui n'aurait pas pour but et pour effet d'assurer leur fidélité à la tradition apostolique.

Cette réflexion nous semble rendre vaine la prétention de l'apologétique des théologiens orthodoxes qui réduisent à une simple *primauté d'honneur* la primauté universelle de juridiction de l'évêque de Rome, reconnue par eux avant le schisme.

Mais il est tout aussi important de reconnaître que nombre de théologiens catholiques ne semblent pas s'être rendu compte que cette clause était incluse dans les Constitutions et Décrets de Vatican II (que cependant ils ne contestent pas). Il est significatif, en effet, que le mot *juridiction* — pour autant qu'il concerne la charge primatiale de l'évêque de Rome — n'y soit pas employé. On y parle plus volontiers (en raison de l'exercice collégial de ce pouvoir) de *l'autorité de l'Eglise*. Voir *l'Index verborum concilii Vaticani secundi*, Ed. X. Ochoa, Roma, via Giacomo Medici, 1967.

Le conférencier reproche, en outre, à l'Eglise catholique une inadmissible inconséquence depuis le second Concile du Vatican. Elle tend, d'une part, une main fraternelle à l'Eglise orthodoxe en vue de rétablir sa pleine unité avec elle et, d'autre part, elle perpétue consciemment ou suscite même de nouveaux motifs propres à mécontenter gravement l'Eglise orthodoxe. Tel serait, selon Mgr Stylianos, l'appui toujours donné aux Eglises uniates, dont certains représentants ont été mandatés comme membres ou consultants de la Commission mixte de dialogue.

Dans cette même ligne de pensée, Mgr Stylianos va jusqu'à tourner en dérision le geste du pape Paul VI, s'agenouillant publiquement devant le métropolite Méliton, le 29 juin 1975, et lui baisant les pieds, geste que, cependant, le patriarche Dimitrios I<sup>er</sup> n'avait pas hésité à déclarer historique. Ou encore il dénonce les gestes de cordiale unité accomplis au cours de services liturgiques : l'archevêque, non seulement les juge prématurés, mais théologiquement inadmissibles.

Une leçon est à tirer de cette partie fort longue de la conférence. C'est qu'une condition primordiale essentielle du succès de tout dialogue œcuménique est la connaissance véridique et impartiale de *l'objet* et de *l'histoire* du schisme qui sépare les Eglises en cause.

## II — LE « MALGRÉ TOUT » DE DIEU EN DÉPIT DE NOS FAIBLESSES

La dernière partie de la conférence de Mgr Stylianos, la plus brève (à peine trois pages), est de beaucoup la plus importante. Après s'être longuement étendu sur le nombre et la gravité des éléments de la foi catholique qui font obstacle à la liquidation définitive du schisme de 1054, à laquelle tend, cependant, le dialogue en cours, l'archevêque entrouvre soudain la voie à un processus qui serait capable d'y mettre heureusement fin. La solution préconisée répondrait entièrement, il est vrai, aux vœux traditionnels de l'Eglise orthodoxe. Loin de nous détourner d'examiner cette proposition, cela nous fait un devoir d'en discuter les termes. Nos lecteurs voudront bien nous excuser de leur demander un plus grand effort d'attention.

### A — « Orgueil de puissance » et « orgueil de vérité »

Après avoir jugé si sévèrement l'Eglise catholique, l'archevêque concède que, de son côté, l'Eglise orthodoxe n'est pas non plus exempte de faiblesses. En particulier, elle aurait parfois cédé au penchant d'un certain orgueil de vérité, faisant pendant à l'orgueil de puissance de l'Eglise romaine. Nombreux dans son auditoire étaient ceux qui se seraient attendus à entendre ce reproche d'orgueil de la vérité adressé

plutôt à l'Eglise catholique, car c'est assurément ce reproche qu'ils ont le plus souvent entendu, ne serait-ce qu'en raison du dogme de l'infaillibilité pontificale.

Quoi qu'il en soit, il est plus fâcheux encore que Mgr Stylianos n'ait pas précisé comment et en quoi l'Eglise orthodoxe, depuis le schisme, a cédé à son penchant d'orgueil de vérité. Ne serait-ce pas dans le fait que, depuis le schisme, l'Eglise orthodoxe affirme sans vergogne qu'elle est la seule à pouvoir se dire la véritable Eglise du Christ ? Mais n'est-ce pas cette conviction que l'Eglise romaine, non sans quelque gêne, formulait à son propre sujet depuis le schisme ? Or, comme nous l'avons dit plus haut, Vatican II a mis fin à ce qu'il y avait d'excessif dans cette prétention, conséquence elle-même de l'interprétation fautive que le courant théologique ultramontain croyait devoir faire de la formulation des dogmes de 1870 sur les prérogatives pontificales. Hélas, insensibles jusqu'à présent aux profondes mises à jour opérées par le dernier Concile, les théologiens orthodoxes, même les mieux disposés en faveur de la réunion avec l'Eglise catholique, continuent imperturbablement à céder à la tentation de ce que Mgr Stylianos appelle l'orgueil de la vérité.

Mais fermons cette parenthèse et venons-en à la proposition de Mgr Stylianos, capable, selon lui, de mettre définitivement fin au schisme. Elle consiste à exhorter nos deux Eglises à recourir à une doctrine théologique qui nous est commune : la *périchorèse*, ou circumincession des trois personnes divines. Accepter ce point de départ commun — pense Mgr Stylianos — permettrait, à la fois, de résoudre la querelle du *Filioque* ainsi que le conflit sur la primauté romaine. Nous examinerons ce qu'il en est dans chacun de ces deux points. Disons seulement déjà que la circumincession des trois personnes divines n'est autre chose que leur *éternelle consubstantialité*.

## B — La *périchorèse* et la *procession du Saint Esprit*

C'est de toute éternité que Dieu, *unique* en son essence, subsiste en *trois Personnes*, consubstantielles mais assez réellement distinctes cependant pour que seule l'une d'entre elles ait pu s'incarner dans un homme, le Christ, pour notre salut. C'est cette profonde et mystérieuse vérité que la doctrine de la *périchorèse* souligne fortement. Elle nous

9. L'un des arguments apologétiques des théologiens orthodoxes consiste à dire que l'Eglise orthodoxe est la seule Eglise à n'avoir jamais rien ajouté à la foi et à la pratique des apôtres, à la différence de l'Eglise romaine qui, selon eux, y aurait ajouté les dogmes du *Filioque*, de la primauté romaine et, plus récemment, de l'Immaculée-Conception et de l'Assomption de la Vierge Marie. En réalité, par ces dogmes l'Eglise romaine n'a fait qu'explicitier le contenu de la foi antérieurement enseignée par l'Eglise orthodoxe elle-même sur ces différents points ; elle n'y a rien ajouté pour autant. Telle est, du moins, la réponse de l'apologétique traditionnelle de l'Eglise romaine.

montre que la génération du Verbe et la procession du Saint Esprit sont si profondément impliquées l'une dans l'autre qu'on ne peut concevoir entre elles aucune antériorité ou postériorité chronologique, demeurant sauve la priorité absolue du Père par rapport au Fils et à l'Esprit. La formule la plus exacte pour exprimer cette mutuelle implication de la génération du Fils et de la procession du Saint Esprit serait de les dire éternellement simultanées, en purifiant cette expression de toute connotation temporelle.

Cette conviction, commune à toute l'Eglise du Christ, n'a jamais cessé d'être un objet de foi, en Orient comme en Occident. Cependant, en Occident, la réflexion sur certains passages du Nouveau Testament a porté saint Augustin, et de nombreux théologiens à sa suite, à la nuancer. Impressionnés, croyons-nous, par l'ordre d'énumération des trois personnes divines, traditionnel dans la prière, en Orient comme en Occident<sup>10</sup>, ils ont cru bon de concevoir qu'il existait entre ces personnes, au moins logiquement, un *ordo de nature* (*ordo naturae, taxis*). Et puisque la personne du Père devait, de toute nécessité, être reconnue comme la première en nature, il s'en suivait qu'un certain rôle d'intermédiaire entre le Père et le Saint Esprit devait être reconnu au Fils. De là viendrait la formule doctrinale, consacrée par les Conciles de Lyon (1274) et de Florence (1439) : *Le Saint Esprit procède du Père et du Fils* (a Patre Filioque) *comme d'un seul principe*.

Nous ne pouvons résumer ici les innombrables travaux auxquels a donné lieu durant près de dix siècles la querelle du Filioque. Nous nous bornerons à évoquer ici brièvement les considérations qu'ont fait valoir, sur une base scripturaire, les théologiens de l'Eglise romaine pour justifier l'insertion du Filioque dans la version latine du Credo de Nicée-Constantinople :

1. Si le Fils peut envoyer l'Esprit (Jn 15, 26), c'est qu'il a sur lui une certaine priorité et autorité.
2. En engendrant le Fils, le Père lui donne tout ce qu'il est lui-même (Jn 16, 15), en particulier de n'être qu'un avec lui dans la procession du Saint Esprit.

10. La coutume universelle de prier, en Orient comme en Occident, *au Nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit* a incontestablement pour origine la péricope finale de l'évangile selon saint Matthieu : « Allez donc : de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » (Mt 28,19). Durant de longs siècles ces paroles ont été considérées comme textuellement prononcées par le Seigneur lui-même. Sans cesser d'y voir un témoignage irrécusable, parmi tant d'autres, de la révélation du mystère de la Trinité par le Seigneur lui-même, l'exégèse incline plutôt aujourd'hui à voir dans cette péricope de Matthieu un témoignage de la formule baptismale en usage dans l'Eglise naissante dès avant la rédaction finale de cet évangile. — Si cette opinion est fondée, s'écroule du même coup la légitimité, pour les théologiens, de recourir aux Pères de l'Eglise qui ont utilisé, dans leur triadologie, les formules voisines : *a Patre Filioque* et *a Patre per Filium*. Leur témoignage ne peut être considéré comme critère de la révélation que lorsqu'il est unanime, ce qui n'est pas ici le cas.

3. Le Nouveau Testament parle de l'Esprit comme Esprit du Père (Ac 2,17, citant Joël 3,1) et comme Esprit du Fils (Rm 8,9)<sup>11</sup>.

Ce à quoi les théologiens orthodoxes répondent que cela est vrai en ce qui concerne l'économie divine à notre égard (habitation des trois personnes divines par la grâce sanctifiante) mais n'est pas applicable au Fils (Verbe-non-incarné) dans l'immanence trinitaire.

Un tel rôle d'intermédiaire du Fils, associé au Père, dans la procession du Saint Esprit ne fut introduit dans la version latine du Credo de Nicée-Constantinople que sous la pression de Charlemagne et malgré l'interdiction du pape Léon III. Le patriarche de Constantinople Photius a vigoureusement réagi dès que ce fait fut connu. A la formule *ex Patre Filioque* il a opposé la formule tranchante : *ex Patre solo*.

Un des plus notables des Pères grecs de l'Eglise, saint Grégoire de Nysse, avait cependant, lui aussi, reconnu au Fils un rôle secondaire d'intermédiaire dans la procession du Saint Esprit : *causa causata* (cause elle-même causée)<sup>12</sup>. Mais sa théologie ne fut suivie que par un petit nombre de théologiens dits latinophones. Sa formule *ex Patre per Filium* fut cependant retenue, lors du Concile de Florence (1439), comme équivalent à la formule augustinienne ; mais c'est aussi la raison pour laquelle une partie de la délégation orthodoxe quitta ce concile avant de signer la Bulle d'union.

Les données essentielles du problème étant ainsi résumées, il est désormais aisé de comprendre sur quels points et en quelle mesure la

11. A ces références scripturaires il convient d'ajouter le texte de la Genèse : « Dieu créa l'homme à son image ; à l'image de Dieu il le créa » (Gn 1,27). — De là ne pouvait manquer de naître le désir de rechercher, dans l'homme, ce en quoi il pouvait être dit avoir été créé à l'image de Dieu. L'Occident, avec saint Augustin, crut reconnaître cette image dans le fait que le propre de l'homme était de connaître et d'aimer. Et puisque la philosophie du Moyen Age devait enseigner, plus tard, que nul ne peut aimer que ce dont il a déjà quelque connaissance (*ignoranti nulla cupido*), on en a conclu que de même — logiquement du moins — le Saint-Esprit ne pouvait procéder du Père que si le Père avait déjà engendré son Fils. Cela était conforme à l'analogie spirituelle de la Trinité que l'autorité de saint Augustin avait rendue familière aux théologiens d'Occident.

Dans le même sens, le titre de Père donné, par le Christ lui-même, à la première des hypostases divines incitait aussi, assez naturellement, à donner la première place à la relation du Père et du Verbe (son Fils) de préférence à sa relation avec le Saint-Esprit. On doit cependant remarquer que — à strictement parler — il ne peut y avoir dans l'immanence trinitaire une seconde personne suivie d'une troisième ne venant qu'après elle. Nous qui enseignons que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils (a Patre Filioque) nous serions tout aussi bien fondés de dire que le Fils est engendré par le Père et le Saint-Esprit (a Patre Spirituque) ; voir à ce sujet les réflexions de Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint*, Paris, Le Cerf, t. III, p. 45, ou encore BASILE DE CÉSARÉE, *Traité du Saint-Esprit*, P.G., t. XXXII, col. 143-147, où Basile fait remarquer que si les trois hypostases divines peuvent être comptées ensemble (connumérées), elles ne peuvent pas l'être l'une après l'autre (subnumérées), demeurant sauve cependant l'absolue antériorité du Père à tous égards.

12. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Quod non sint tres dii*, P.G., t. XLV, col. 115-135.

théologie de la périchorèse peut contribuer à nous rapprocher de la solution souhaitée de la querelle du *Filioque*. Une fois admise en commun, en effet, l'*éternelle simultanéité* de la génération du Fils et de la procession du Saint Esprit, se trouvera éliminée toute suspicion d'une affirmation déguisée de la moindre *succession chronologique* de l'une par rapport à l'autre. Seule restera en discussion la légitimité ou l'impossibilité radicale, de discerner entre elles une *succession logique* ; en d'autres termes, de discuter si, comme le pense l'Eglise d'Occident, les textes scripturaires invoqués sont suffisants pour fournir un *fondement réel* à ce qui se présente comme fruit d'une opération de l'esprit ; ou si, au contraire, comme le pense l'Eglise d'Orient, il est radicalement impossible et illégitime, à partir d'une expérience humaine même éclairée par la révélation et vécue dans la foi, d'induire une métaphysique applicable à l'insondable immanence de la structure trinitaire du Dieu unique.

Mais nous nous retrouverons alors devant l'opposition — séculaire elle aussi — entre la méthode scolastique, chère au Moyen Age occidental, qui *affirme* de Dieu, en les portant au degré maximum d'infini, les réalités expérimentées dans notre vie humaine (telles, par exemple, que les concepts de *nature* ou de *personne*), et la manière, chère à l'Eglise d'Orient, de progresser dans la connaissance de Dieu en accordant plus de poids à l'expérience spirituelle de la vie divine en nous et *en niant* toute apparence de réelle ressemblance entre ce que sont, perçues dans l'ordre créé, une *nature* ou une *personne*, et ce qui, dans l'ordre incréé est désigné par ces mêmes termes dans nos dogmes de foi. De ces deux méthodes d'approche théologique du mystère trinitaire — l'une positive ou *cataphatique*, l'autre négative ou *apophatique*, — le décret de Vatican II sur l'œcuménisme (n° 17) a déclaré qu'elles « doivent être souvent considérées comme plus complémentaires qu'opposées »<sup>13</sup>.

### C — *La périchorèse et la structure institutionnelle de nos deux Eglises*

La question de la structure institutionnelle de l'Eglise est le second pilier du dissentiment qui porte chacune de nos deux Eglises à se considérer comme ne pouvant pas vivre en pleine communion, sacramentelle et canonique. Le recours à une doctrine, éventuellement commune, de la périchorèse ouvre-t-elle, sur ce second point, des perspectives aussi favorables que celles que nous venons de voir s'entrouvrir en ce qui concerne la procession du Saint Esprit ? Nous ne le pensons pas. Mais pour bien comprendre ce que nous allons en dire, il importe de se donner une notion exacte des points grâce auxquels demeurent

13. Pour autant qu'il s'est exprimé sous sa propre responsabilité, le dialogue œcuménique sur le *Filioque* s'oriente au mieux vers un accord sur une équivalence des formules : « du Père *et* du Fils » et « du Père *par* le Fils » Cf. L. VISCHER, *La théologie du Saint-Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident*, Le Centurion/Presses de Taizé, 1981 ; Doc. de Foi & Constitution, n° 103.

*identiques* — malgré le schisme — les structures institutionnelles respectives de nos deux Eglises et ceux qui, au contraire, en raison du schisme, les distinguent au point de les faire s'opposer de façon inconciliable.

### 1. *En quoi sont communes et en quoi diffèrent nos structures*

Ce qui, *malgré le schisme*, demeure identique — et donc commun — dans la structure institutionnelle de chacune de nos deux Eglises est le fait qu'elles sont toutes deux faites, à la base, d'un ensemble d'Eglises locales (diocèses) en lesquelles prend entièrement corps, s'actualise et se perpétue l'Eglise universelle du Christ. La charge d'instruire, de régir et de sanctifier, selon l'enseignement et les institutions héritées des apôtres, l'ensemble du peuple de Dieu de chacune de ces Eglises locales est confiée à un évêque qui en est revêtu après avoir reçu une ordination sacramentelle le reliant, par succession apostolique, aux apôtres eux-mêmes. Jamais entre nos deux Eglises ne s'est élevée une contestation de principe sur ce point.

Ce qui, *avant le schisme*, était aussi communément accepté comme élément imprescriptible de la structure institutionnelle de l'Eglise du Christ était le fait que l'évêque régulièrement promu à la tête de l'Eglise locale de Rome était *traditionnellement reconnu* dans l'Eglise universelle comme le *légitime héritier de la charge primatiale confiée par le Christ à l'apôtre Pierre au sein du collège apostolique* et des prérogatives propres à l'exercer avec efficacité. C'est cet élément, particulier mais capital, de la structure institutionnelle de l'Eglise qui a été récusé bruyamment par le patriarche de Constantinople, Photius, et qui a provoqué le schisme qui dure encore. L'Eglise d'Occident — dite depuis lors l'Eglise catholique romaine — a conservé avec vigilance l'enseignement doctrinal qui le concerne et la pratique canonique qui s'en déduit.

Seuls, ces deux éléments imprescriptibles de la structure institutionnelle de l'Eglise du Christ peuvent être strictement dits de *tradition apostolique*. Il en va autrement des éléments intermédiaires de cette structure. Ceux-ci ne peuvent être dits que de *tradition ecclésiastique* car, imposés par la *complexité croissante* de l'Eglise du Christ en raison de son expansion géographique, ils ont été sans cesse modifiés au gré des circonstances historiques fort diverses au sein desquelles l'Eglise du Christ s'est développée et étendue. C'est de ces éléments intermédiaires, entre la *base* et le *sommet*, qu'il nous faut maintenant parler pour bien comprendre les considérations que Mgr Stylianos a faites, à cet égard, dans sa conférence.

Dès l'origine, pour s'assurer de la parfaite conformité de foi avec l'enseignement des apôtres, chaque évêque d'une Eglise locale éprouve le besoin d'entretenir des relations de fraternel voisinage avec les évêques chargés des autres Eglises locales sises dans le ressort d'une même circonscription (civile) de leur territoire. Bientôt naquit le besoin de confier à l'un d'entre eux quelque responsabilité dans le bon choix, par élection, de chacun des autres évêques. Ainsi se formèrent progressivement les *métropoles*, puis les *patriarcats*. Mais les circonstances historiques

firent que cette évolution parallèle ne s'accomplit pas tout à fait de même manière dans l'Eglise d'Orient et dans celle d'Occident.

*Dans l'Eglise d'Orient*, les Eglises régionales, groupant les Eglises locales (diocèses) situées dans les limites territoriales d'un même pays, acquièrent une relative autonomie administrative à mesure que ceux-ci se libéraient d'une domination politique étrangère (lors du recul de l'Islam, par exemple, dans la péninsule balkanique). Ainsi se multiplièrent les Eglises dites autocéphales qui demeuraient en pleine communion de foi avec l'Eglise de Constantinople et, comme celle-ci, n'étaient plus en communion canonique et sacramentelle avec l'Eglise d'Occident. De primauté romaine il n'était plus question désormais pour elles.

*En Occident, au contraire*, après Charlemagne, que le pape Léon III avait commis l'imprudence de sacrer empereur, le Saint Empire romain germanique se substitua purement et simplement à ce qui n'avait été jusque là que la partie occidentale de l'unique Empire romain. Brisée l'unité de l'Empire, il était humainement fatal que se brisât un jour l'unité de l'Eglise du Christ. Mais, comme sa sœur d'Orient, l'Eglise d'Occident eut désormais à lutter contre la tendance des princes et des empereurs à s'ingérer abusivement dans les affaires intérieures de l'Eglise : plus heureuse qu'elle, cependant, par la victoire du pape Grégoire VII dans la querelle des investitures, elle mit définitivement fin à tout *césaropapisme*. Aussi, au cours des siècles suivants, ne se fit pas sentir chez elle le besoin de créer canoniquement des Eglises régionales, analogues aux Eglises autocéphales d'Orient. Et la juridiction de l'évêque de Rome continua de s'exercer *directement* sur chacune des Eglises locales (diocèses) réparties à travers le monde. La primauté de l'évêque de Rome s'en trouvait renforcée mais d'une manière qui prêtait le flanc au reproche de *papocésarisme*.

Il faudra attendre les dernières années du vingtième siècle pour que s'ébauche, sans préjudice pour le mandat primatial du pape de Rome, la création de *conférences épiscopales* (nationales et régionales) et que soit institué un *Synode des Evêques* que rend permanent la présence à Rome d'un Secrétariat chargé d'expédier les résultats d'un synode achevé et de préparer le synode suivant.

Pour bien comprendre la difficulté qu'éprouvent nos frères orthodoxes à mesurer l'importance de la mutation opérée par Vatican II dans la conception catholique de la structure institutionnelle de l'Eglise du Christ, il importe de rappeler les principaux incidents qui, au cours des siècles, ont profondément marqué les rapports entre nos deux Eglises, aujourd'hui en recherche de leur réunion.

Nos deux Eglises ont en commun, depuis les origines, leur foi en la primauté de *l'apôtre Pierre* au sein du collège des Douze. Jusqu'à ce jour, le schisme n'a porté nulle atteinte à notre communauté de foi sur ce point précis.

Dès avant le schisme s'est caché, derrière cette foi commune, un malentendu, grave de conséquences, quant au titre que pouvait avoir

l'évêque de Rome à se dire, à l'égard de toute l'Eglise du Christ, héritier des promesses faites à Pierre par le Seigneur et des prérogatives qui en découlaient pour lui au sein du collège apostolique dans l'Eglise naissante. La double contestation du patriarche Photius (primauté, Filioque) dénonça brutalement ce malentendu : tandis que l'Eglise d'Orient n'y voyait qu'un fait de *légitime tradition ecclésiastique*, l'Eglise d'Occident avait commencé d'y voir la manifestation d'un dessein formel du Christ et finit par le dire *de droit divin*. Ce schisme, cependant, ne dura que peu, grâce à l'esprit conciliant du pape Jean VIII. Mais il rebondit avec virulence, en 1054, sous le patriarcat de Michel Cérulaire, et c'est lui qui dure encore.

En se prolongeant, le schisme se durcit puis s'aggrava.

Pour y mettre fin, se réunit, à Lyon le Concile de 1274. Des évêques orthodoxes y furent convoqués. Ils avaient reçu de l'empereur de Byzance l'ordre de contresigner la double profession de foi que des négociateurs mandatés par Rome avaient auparavant obtenue de lui sur les questions de la primauté et du Filioque<sup>14</sup>. Cet acte de césaropapisme leur parut enlever toute légalité à cette partie du Concile de Lyon. Ils ne la signèrent qu'à contrecœur.

Plus tard, se réunit, dans le même but, le Concile de Florence (1439), alors que les troupes ottomanes campaient déjà sous les murs de Constantinople. Plus pressant encore était pour l'empereur le besoin de recourir aux armées de l'Occident catholique : la condition en était que soit rétablie l'union de nos deux Eglises. Il y eut cette fois de véritables discussions théologiques. Mais seule une partie de la délégation orthodoxe resta jusqu'à la fin du concile ; l'autre se retira pour ne pas signer *l'acte d'union*. Non seulement ce concile ne fut guère plus heureux que celui de Lyon, mais sa part de succès conduisit l'Eglise d'Occident à pratiquer une politique d'union à Rome de certaines parties des Eglises d'Orient. Ce fut la politique de l'uniatisme dont Mgr Stylianos dénonce, avec à-propos, les fâcheuses conséquences sur le dialogue en cours aujourd'hui.

Quand, plus tard, l'Eglise d'Occident réunit le Concile de Trente (1545-1564) pour tenter de régler ses différends avec les premiers Réformateurs protestants, les Eglises d'Orient, déjà séparées d'elle, n'y furent pas convoquées. Or, la forme et la vigueur de ses Décrets visant les Réformateurs soulignaient tellement l'importance de la conformité de leur foi à celle de l'Eglise romaine que les mesures canoniques prises à l'égard des tenants de la Réforme furent appliquées, par la suite, aux membres des Eglises d'Orient qui, elles aussi, récusèrent cette foi, bien que sur d'autres points et pour des motifs doctrinaux fort différents de ceux des Réformateurs. Il en résulta un durcissement excessif du comportement antérieur de l'Eglise catholique à leur égard ; d'où un approfondissement

14. C'est le principal de ces négociateurs qui, devenu pape sous le nom de Grégoire X, convoqua le second Concile de Lyon en 1274.

dissement et un élargissement du fossé qui, depuis 1054, nous sépare d'elles<sup>15</sup>.

Ainsi pensons-nous avoir précisé, de la façon la plus brève et la plus véridique possible, l'état des choses au moment où fut officiellement décidé le dialogue en cours entre nos deux Eglises. Ce dialogue doit mettre définitivement fin au schisme de 1054 et c'est dans le but de contribuer à cette heureuse fin que Mgr Stylianos a prononcé à Vienne sa conférence.

Dans sa péroraison, il attend de la doctrine commune de la circum-incession (périchorèse) des trois hypostases divines qu'elle résolve, à la fois, le différend sur la procession du Saint Esprit et celui qui porte sur la primauté romaine. Nous avons vu précédemment comment, et dans quelle mesure, ce pourrait être le cas pour la procession du Saint Esprit. Il nous reste à voir si les perspectives que le vénérable archevêque dit s'ouvrir dans ce but sur ce second point ne sont pas tout autres que celles qu'il entrevoit. Nous traiterons successivement du reproche de christomonisme qu'il fait, à tort, à l'Eglise catholique, puis des rapports de la primauté romaine avec le mystère de la Sainte Trinité.

## 2. Le prétendu christomonisme de l'Eglise catholique

Mgr Stylianos reproche formellement à l'Eglise catholique ce qu'il appelle son *christomonisme*. Ce terme technique, peu courant dans la catéchèse scolaire de l'Eglise orthodoxe elle-même, l'est moins encore dans la catéchèse catholique.

*En philosophie*, on appelle monisme un système de pensée qui réduit à un seul et même principe tout ce qui existe dans le monde. *En théologie* serait donc *christomonisme* une doctrine qui ramènerait et réduirait au seul Christ tout le mystère chrétien du salut. Mgr Stylianos ne peut certainement pas ignorer que notre prière liturgique officielle — tant orthodoxe que catholique — ne s'adresse jamais directement au Christ sans faire, chaque fois, une mention explicite du mystère de la Trinité dont, Verbe incarné, il est l'une des hypostases éternelles, en même temps qu'il en est le révélateur.

Dans l'Eglise byzantine, tout évêque et tout prêtre qui célèbre la liturgie eucharistique récite et entend réciter ou chanter cette très antique prière :

15. Sur le schisme d'Orient comme cause théologique de la Réforme protestante et sur les répercussions de la Réforme sur le durcissement et l'aggravation du schisme d'Orient, voir les articles où nous avons traité spécialement de ces questions : C.-J. DUMONT, « Schisme d'Orient et Réforme protestante » dans *Communio*, éd. franç., Paris, 1982, pp. 66-77 ; « Analyse critique, rétrospective et prospective, de l'œcuménisme post-conciliaire » dans *Esprit et Vie*, Langres, 1983, pp. 225-231 ; « A propos de la reconnaissance des ministères » dans *Nova et Vetera*, Genève, 1984, pp. 8-55 ; « Une prophétie des patriarches orthodoxes dans leur encyclique de 1848 ? » dans *Irénikon*, Chevetogne, 1985, pp. 5-20 ; « Conférences épiscopales et autonomie des Eglises : obstacles à une convergence de deux formes de structures » dans *Istina*, Paris, 1985, pp. 131-135.

O Fils unique et Verbe de Dieu, Toi qui étant immortel as voulu T'incarner dans le sein de la sainte Mère de Dieu, toujours vierge, Marie, pour notre salut ; Toi qui, sans changer, Te fis homme et fus crucifié, ô Christ notre Dieu, écrasant la mort par Ta mort ; Toi qui es l'une des personnes de la sainte Trinité, glorifié avec le Père et le Saint Esprit, sauve nous.

Tout fidèle catholique sait très bien aussi qu'il en va de même dans notre liturgie officielle où lorsqu'une prière s'adresse directement au Christ, elle se termine toujours par une mention explicite de son insertion dans le mystère de la sainte Trinité :

... Toi qui vis et règnes avec le Père dans l'unité du Saint Esprit, dans les siècles des siècles. Amen.

*Liturgiquement* parlant, rien ne fonde donc le grief de *christomonisme* que Mgr Stylianos adresse à l'Eglise catholique. Il le croit cependant *théologiquement* fondé. En effet, il reproche à son ancien professeur de Munich, devenu cardinal, Mgr Ratzinger, d'avoir écrit cette phrase :

Confession de Pierre et de son ministère, confession de Jésus-Christ et unité de l'Eglise, sont inséparablement dépendantes l'une de l'autre.

C'est dans cette phrase qu'il croit voir une manifestation du christomonisme qu'il reproche à l'Eglise catholique :

Une telle conception du ministère de Pierre ne sera jamais ni comprise, ni acceptée par les Orthodoxes ; tout simplement parce qu'elle trahit, encore toujours, un inadmissible *christomonisme* de l'ecclésiologie romaine qui, à proprement parler, aurait dû être surmonté depuis longtemps.

Puisque Mgr Stylianos voit dans le dogme de la primauté romaine une manifestation patente de ce qu'il appelle, à tort, le christomonisme de l'Eglise catholique, nous ne devons pas nous étonner de l'entendre taxer de grave inconséquence Vatican II qui, d'une part, voit dans le mystère trinitaire la source et le modèle de l'ecclésiologie chrétienne, et cependant maintient, d'autre part, sa foi au dogme de la primauté romaine, où le vénérable prélat discerne une manifestation patente de ce qu'il appelle le christomonisme.

### 3. Primauté romaine - autocéphalie des Eglises et Mystère trinitaire

A en croire l'archevêque, l'Eglise orthodoxe serait la seule fondée à pouvoir se dire structurée à l'image du mystère trinitaire et cela grâce à l'*autocéphalie* de ses Eglises régionales<sup>16</sup>.

La chose est assez importante dans le dialogue en cours pour que nous nous arrêtions à peser la part de vérité que contient cette affirmation.

Le second Concile du Vatican a nettement précisé (*Lumen gentium* ; *Christus Dominus*) que la substance de l'Eglise universelle est totalement présente en chacune des Eglises locales (diocèses) qui la composent. Ceux-ci, en effet, disposent de tous les moyens de grâce qui sont essentiels à sa propre substance ; pourvu, cependant, qu'elles soient unies entre

16. Texte photocopié, p. 17.

elles par le lien de la charité théologale dans l'entière fidélité aux enseignements et aux institutions des apôtres. L'unité de l'Eglise universelle se manifeste par l'entière communion de *tous* les évêques chargés de diocèse avec celui d'entre eux qui, légitimement élu à la tête du diocèse de Rome<sup>17</sup>, a hérité des responsabilités sur toute l'Eglise que possédait, dans le collège des Apôtres, l'apôtre Pierre. Tel est l'enseignement de l'Eglise catholique qui, lors du second concile du Vatican, a mis fin à l'interprétation abusive qu'un courant théologique (dit ultramontain) avait cru pouvoir faire des définitions dogmatiques du premier Concile du Vatican sur la papauté. Ce faisant, Vatican II a exactement situé le rôle et les limites du légitime exercice, par le pape de Rome, des prérogatives héritées de Pierre.

Il existe une étroite similitude entre le mystère d'un Dieu unique subsistant en trois hypostases réellement distinctes : Père, Fils et Saint Esprit, et le mystère de l'Eglise universelle faite d'une multiplicité d'Eglises *locales* célébrant les mêmes sacrements issus d'une même foi. La foi et les sacrements de la foi constituent en effet dans l'Eglise une réalité concrète qu'on peut considérer comme étant la substance propre de toutes les Eglises locales. Il y a donc, théologiquement, une analogie entre la consubstantialité des trois personnes divines et la communauté de foi qui fait, des Eglises locales, une seule et même Eglise universelle.

Mais pour que l'analogie soit tout à fait exacte, il faut que, dans l'un comme dans l'autre cas, l'un des termes de cette trinité ou de cette multiplicité soit reconnu comme premier par rapport aux autres. Dans le mystère trinitaire c'est incontestablement au Père que revient ce rôle ; analogiquement, dans le mystère de la multiplicité des Eglises locales constituant l'unique Eglise du Christ, c'est la foi de l'une d'entre elles qui, durant le premier millénaire, a servi de critère permettant de juger de la rectitude de la foi de chacune des autres. Jusqu'au schisme d'Orient, *toutes* les Eglises locales, fidèles à une tradition unanime, se sont accordées à reconnaître à l'Eglise de Rome ce rôle de *première* parmi toutes les autres : n'était-ce pas à Rome, en effet, que les deux colonnes de l'Eglise, les apôtres Pierre et Paul, ont scellé du martyre l'authenticité de leur foi en la divine messianité du Christ, Verbe-incarné, mort et ressuscité pour notre salut ?

Nous avons dit plus haut quel fâcheux malentendu s'était longtemps dissimulé sous cette unanimité plus apparente que réelle ; car, aux yeux de l'Eglise de Rome et de toutes celles qui, lui devant l'existence, consti-

17. Depuis des siècles le langage courant le plus usuel a entendu par *Eglise de Rome* l'ensemble des Eglises ou diocèses en communion avec le siège apostolique et pas seulement l'Eglise locale de Rome, le diocèse dont le pape est l'évêque. La persistance malencontreuse de cet usage est l'un des plus gros obstacles qui détourne nos fidèles et bien des membres de notre clergé de situer exactement les données fondamentales de la problématique œcuménique. Cette méprise est partagée par tous nos frères séparés, orthodoxes et protestants. Pourtant, les Constitutions et Décrets de Vatican II, correctement lus et compris, auraient dû depuis longtemps faire prendre conscience à tous de l'importance de ce fâcheux abus de langage.

tuent le patriarcat d'Occident, à ce fondement commun de la tradition s'ajoutait la conviction que cette prérogative de l'évêque de Rome n'était pas sans lien avec le mandat primatial donné à Pierre au sein de l'Eglise alors naissante. Ce malentendu, dénoncé une première fois par le patriarche Photius, rejaillit bientôt sous le patriarche Michel Cérulaire. C'est lui qu'il importe aujourd'hui de dissiper. Tel est l'enjeu essentiel du dialogue actuellement engagé.

Ce bref rappel des implications théologiques de l'histoire permettra sans doute à Mgr Stylianos de comprendre pourquoi il nous semble s'être mépris, d'une part, en taxant d'hérésie son ami, le cardinal J. Ratzinger, et, d'autre part, en reprochant au second Concile du Vatican l'incohérence qu'il aurait commise en rattachant le mystère de l'unité de l'Eglise dans la multiplicité de ses Eglises locales, à son modèle direct, l'unité de Dieu dans la trinité de ses hypostases.

L'affirmation, par Mgr Stylianos, d'une consubstantialité des Eglises régionales, elles aussi, est parfaitement exacte. Mais cette consubstantialité est due, avant tout, à la consubstantialité des Eglises locales (ou diocèses) dont elles se composent. Le statut synodal de leur autocéphalie a précisément pour but de les maintenir effectivement en cette consubstantialité première mais ne la constitue pas.

Nous avons dit plus haut que, après le schisme, l'Eglise d'Occident — malgré son extraordinaire extension géographique, au XVI<sup>e</sup> siècle — n'avait pas jugé bon de recourir à ce procédé d'organisation de la multiplicité de ses Eglises locales. Longtemps encore elle réserva à l'évêque de Rome le soin de veiller directement à l'entière communion de foi des Eglises locales. Cette différence importante dans la manière de concevoir et de réaliser la structure institutionnelle de l'Eglise léguée par les apôtres a pesé d'un grand poids sur le dialogue officiel en cours, il importe de nous en rendre compte aussi précisément que possible.

Nous allons donc nous demander maintenant : 1) si le principe de l'autocéphalie des Eglises régionales est encore vécu aujourd'hui dans l'Eglise orthodoxe byzantine, comme il l'a légitimement été avant le schisme ; 2) si l'extension géographique et ethnique de l'Eglise catholique, en la pressant d'établir un échelon intermédiaire de sa structure et de son organisation canonique entre l'évêque de Rome et ses Eglises locales (diocèses), n'aurait pas commencé de rendre sa propre structure plus semblable à celle de sa sœur d'Orient.

Que dans l'Eglise orthodoxe se soit produit, au cours des siècles, un véritable dérapage dans l'exacte conception et la mise en œuvre correcte de l'autocéphalie des Eglises régionales, le meilleur témoignage en est le Concile convoqué en 1872 par l'Eglise de Constantinople, qui a condamné l'hérésie appelée : *phylétisme*. Ce concile l'a décrite : « la formation d'Eglises particulières ne recevant que les fidèles d'une même ethnie et dirigées par les seuls pasteurs de la même nationalité ». On encore : « la coexistence, à l'intérieur d'un même territoire, d'une même ville ou d'un même village, d'Eglises unies dans la même foi mais

séparées selon la nationalité et indépendantes les unes des autres ». Cette condamnation du phylétisme a été rappelée maintes fois, au cours du siècle présent, par des théologiens des diverses Eglises autocéphales déplorant amèrement que, dans une grande mesure, elle soit demeurée sans effets. Nombreuses, en réalité, rapides et profondes ont été, durant les dernières décennies, les modifications de frontières des peuples, ne serait-ce qu'en Europe. Fruit de guerres et de révolutions elles sont assurément sans commune mesure avec celles qui au XIX<sup>e</sup> siècle ont donné naissance au mouvement général du nationalisme. Plus que les circonstances de pure politique internationale, c'est la survivance du phylétisme qui est, jusqu'à présent, le plus grand obstacle à la convocation du *Saint et grand concile* que, sous la mouvance de l'Eglise de Constantinople, l'ensemble des Eglises orthodoxes annonce depuis de longues années. Si, en effet, comme on l'a dit, ce nationalisme séparateur a profondément marqué l'histoire de l'Eglise orthodoxe dans la péninsule balkanique, c'est lui encore qui est responsable des difficultés d'unification rencontrées par les Eglises orthodoxes d'implantation récente aux Etats-Unis d'Amérique du Nord<sup>18</sup>.

On comprend aisément que l'Eglise catholique, témoin de ce durable dérapage de la notion d'autocéphalie dans l'Eglise orthodoxe, se montre très vigilante à l'égard de la forme que pourrait donner à ses propres Eglises régionales la création de conférences épiscopales, conjointes à celle du Synode permanent des évêques, institutions décidées dans le sillage de Vatican II. — Ainsi a pris place désormais, dans la structure de l'Eglise catholique, le rouage intermédiaire dont nous nous sommes permis plus haut de regretter qu'il n'existât pas jusqu'alors. — Ce double rouage vise à mieux assurer, outre la communion de foi entre tous les diocèses de l'Eglise catholique, la meilleure cohérence de leurs activités pastorales au sein d'une même nation. Il respecte, dans le cadre de la collégialité épiscopale, l'inaliénable responsabilité personnelle de l'évêque de Rome dans le légitime exercice de son mandat primatial hérité de Pierre.

Cette innovation dans la structure de vie de l'Eglise catholique appelle cependant deux réflexions : la première est que, en raison du poids du passé, les divers responsables de sa réalisation concrète (conférences épiscopales, évêques, organismes de la Curie romaine) tarderont longtemps sans doute à en bien comprendre les exigences et à se sentir portés à la mettre correctement en œuvre.

18. Sur le phylétisme comme obstacle à l'unification canonique des Eglises byzantines orthodoxes d'implantation récente aux Etats-Unis d'Amérique du Nord, voir le discours adressé par le métropolite Philippe (Saliba) au patriarche d'Antioche, Ignace IV, lors de son récent voyage en Amérique (Cf. *Service orthodoxe de presse* — S.O.P. — Paris, novembre 1985, pp. 25-26). Sans mentionner le phylétisme, c'est bien lui que vise le métropolite. Mais n'est-ce pas de lui aussi que se rendent coupables le patriarcat de Constantinople en refusant d'acquiescer à l'autocéphalie d'une unique *Eglise orthodoxe d'Amérique* (accordée par le patriarcat de Moscou) et celui de Moscou en se réservant, malgré cette autocéphalie, une juridiction immédiate sur certaines paroisses d'origine russe du Nouveau monde ?

La seconde est que la prolongation de cette période de nécessaire apprentissage doit être prise en compte, comme imprescriptible facteur non-théologique, dans la poursuite de tous les dialogues bilatéraux où est engagée l'Eglise catholique. Et ce long délai se prolongera d'autant plus que nos partenaires non-catholiques auront mis plus de temps à donner leur exacte mesure aux importantes décisions qu'a prises Vatican II sur ce point.

Quoi qu'il en soit et en doive être à l'avenir, on ne peut nier que par cette innovation l'ensemble de la structure institutionnelle de l'Eglise catholique tend à ressembler à celle dont se prévaut l'Eglise orthodoxe. Mais, à son tour, ce point rappelle l'attention sur ce que nous venons de dire du dérapage historique, dans l'Eglise orthodoxe, de sa conception et de sa mise en œuvre de l'autocéphalie des Eglises régionales.

\*  
\*\*

De l'ensemble de ces considérations ressort la conclusion de notre article.

Nos deux Eglises ne retrouveront leur unité organique que lorsque la structure institutionnelle de chacune d'elles sera reconnue, sur les points essentiels, comme intégralement conforme à l'institution qu'ont léguée les apôtres. Mais, si *nécessaire* que soit cette condition, elle n'est *pas suffisante* : il faut, en outre, que les Eglises locales (diocèses) et régionales (qui sont comme la matière de l'Eglise universelle) soient reconnues comme ayant même substance (foi et sacrement de la foi).

C'est exclusivement à cette dernière tâche que s'est consacré jusqu'à présent le dialogue en cours. La commission mixte de coordination, qui en a ainsi décidé, veille à l'observation de l'agenda et de la méthode du dialogue. Son souci est d'éliminer les séquelles d'éventuels incidents de parcours. C'est ainsi que, réunie à Opole (Pologne), elle a décidé de ne pas attribuer de particulière importance à l'étonnement provoqué à Vienne par la conférence, objet du présent article. On doit s'attendre à voir surgir, sur le même thème des sacrements, de nouveaux obstacles : indissolubilité du mariage, possibilité de remariage religieux après divorce, divorce lui-même, célibat presbytéral imposé ou non, etc., ce qui peut se prolonger longtemps.

Quoi qu'il en soit, il faudra bien en venir un jour à aborder les questions essentielles, remises jusqu'à présent *sine die*. Pour y frayer la voie, rien ne semble plus important que de prendre en considération les conséquences de Vatican II, donnant en principe à l'Eglise catholique, comme nous l'avons dit plus haut, une structure institutionnelle qui la rapproche de celle de l'Eglise orthodoxe. Il y aura alors à discuter avec nos frères orthodoxes de ce qu'il en est, dans leur Eglise, du phylétisme, condamné en 1872 au concile de Constantinople.

Dans un colloque interconfessionnel d'initiative privée, tenu à Bologne (Italie), un théologien orthodoxe notoire, de la jeune génération,

a lu un rapport intitulé : *Le régionalisme dans l'Eglise : structure de communion ou prétexte de séparation ?* où, après avoir rappelé la condamnation du phylétisme au concile orthodoxe de Constantinople (1872), il écrit :

Je crois, pour ma part, qu'il y aura peu de progrès dans le dialogue entre l'Orthodoxie et le Catholicisme romain tant qu'une équipe compétente n'essaiera pas d'établir un ordre du jour comprenant des questions mettant à l'épreuve la conscience qu'ont les uns et les autres d'être membres de l'Eglise catholique du Christ. Les deux groupes devront reconnaître :

que cette appartenance à l'Eglise se réalise pleinement au niveau local dans l'eucharistie ;

qu'elle implique aussi une mission régionale (avec ses dimensions culturelles, nationales et sociales) ;

que l'universalité est aussi un aspect essentiel de la nature du message du Christ<sup>19</sup>.

Nous ne pensons pas pouvoir mieux conclure cet article qu'en faisant nôtre le souhait exprimé par le Père J. Meyendorff.

19. La communication du Père Meyendorff a été intégralement publiée dans *Contacts*, Paris, 1981, pp. 193-209. L'ensemble des communications de ce colloque se trouve dans G. ALBERIGO, *Les Eglises après Vatican II*. Coll. « Théologie historique », n° 61, Paris, Beauchesne, 1981.