

Où en est le dialogue entre l'Orthodoxie et les Églises dites monophysites ?

par Bernard DUPUY

Après plus de dix années d'études et de contacts préparatoires, l'Orthodoxie et les anciennes Eglises orientales préchalcédoniennes viennent de décider enfin, au cours d'une assemblée qui s'est tenue à Chambésy du 10 au 15 décembre 1985, d'ouvrir un dialogue officiel. Ces Eglises orientales sont au nombre de cinq : l'Eglise copte d'Egypte (de 5 à 7 millions de fidèles), l'Eglise d'Ethiopie (14 millions de fidèles), l'Eglise arménienne (3 millions de fidèles), l'Eglise dite « syro-jacobite » (environ 860 000 fidèles)¹ et l'« Eglise de l'Inde » (800 000 fidèles)².

Dès les débuts de leur participation au mouvement œcuménique, ces Eglises avaient convenu d'éviter les dénominations hérésiologiques devenues habituelles dans la littérature catholique ou orthodoxe, qui les qualifient de « non-chalcédoniennes » ou « monophysites », et de se désigner entre elles par le titre d'« anciennes Eglises orientales ».³

1. Le Patriarcat syrien, dit syro-jacobite, « d'Antioche et de tout l'Orient », qui a son siège depuis 1960 à Damas, compte au Proche-Orient environ 60 000 fidèles. Il faut ajouter à ceux-ci la fraction des chrétiens jacobites de l'Inde, appelée « Eglise malankare syrienne jacobite », qui est demeurée rattachée au Patriarcat d'Antioche (cf. note 2) et qui est forte d'environ 800 000 membres. Les syriens catholiques, en outre, sont environ 150 000.

2. L'« Eglise de l'Inde » est née d'une scission survenue au début de ce siècle à l'intérieur de l'Eglise malankare (jacobite). De ce fait, les chrétiens jacobites de l'Inde sont partagés en deux communions distinctes, sensiblement égales en nombre. Appelée aussi « Eglise malankare syrienne orthodoxe », l'Eglise de l'Inde se considère comme la restauration de l'ancien catholicos de Tagrit, supprimé au XIX^e siècle. Elle fut érigée en 1912 quand le patriarche d'Antioche Mar Ignace Abd al Masih, déposé par les Ottomans, vint se réfugier en Inde et elle a été reconnue « autocéphale » en 1958 par le Patriarcat jacobite de Damas. Mais, son chef ayant pris le titre de « catholicos de l'Orient », y ayant ajouté encore celui de « successeur sur le trône de l'apôtre Thomas », cette Eglise s'est détachée définitivement du siège de Damas. Son catholicos actuel, Mar Basilios Marthoma Matthews I^{er}, réside à Kottayam.

3. En anglais : *Old Eastern Churches*. L'existence en anglais des deux mots *eastern* et *oriental* leur a permis de prendre ce titre pour se distinguer des autres

Par ce choix, elles avaient elles-même suggéré que la question de leur attitude à l'égard du décret de Chalcédoine et surtout à l'égard du « monophysisme réel » ou absolu, celui d'Eutychès, pouvait être considérée comme un problème ouvert, ou du moins non tranché. Deux questions se sont trouvées aussitôt posées : 1) Du côté de ces Eglises, le fait d'avoir rejeté le Concile de Chalcédoine et de professer la foi dans d'autres termes que ce dernier signifie-t-il que, tout au long de l'histoire, elles ont fait leurs les positions des auteurs rejetés par ce Concile et qu'il y aurait aujourd'hui encore désaccord au niveau même de la foi ? Au cas contraire, le dialogue devrait conduire ces Eglises — qu'il vaudrait mieux appeler en général « de tendance monophysite » — à reconnaître que la formule de Chalcédoine est compatible avec leur foi, ce qui pourrait les amener à un acte de « réception » du Concile. 2) Du côté des Eglises chalcédoniennes, la condamnation d'Eutychès et de ses disciples par Chalcédoine peut-elle toujours être comprise comme l'affirmation que les non-chalcédoniens ont dévié en corps de la foi, qu'ils ont réellement professé l'hérésie et qu'ils y souscrivent encore aujourd'hui ? Au cas contraire, le dialogue pourrait conduire à une clarification des positions respectives sous la forme d'une « levée réciproque des anathèmes ». L'existence à nos côtés de ces Eglises qui sont bien vivantes et se posent même parfois devant nous comme de jeunes Eglises soulève ainsi de façon très concrète la question de la signification, ancienne et actuelle, du décret de Chalcédoine.

Ces anciennes Eglises d'Orient représentent en quelque sorte le christianisme primitif antérieur à 451, l'« Eglise des trois premiers conciles ». Mais elles partagent avec l'Eglise issue de Chalcédoine une même tradition et une même spiritualité. Pendant des siècles et même jusqu'à nos jours, elles n'ont en général pas eu conscience que, du fait de la séparation canonique, il existât entre elles et nous de réelles différences⁴. Plus on remonte près des origines chrétiennes, pourrait-on dire, plus le sentiment de proximité avec la source est grand, plus la parenté est profonde. Il serait donc paradoxal et grave qu'à l'époque du mouvement œcuménique ces Eglises se trouvent ou se sentent tenues en dehors des efforts de rapprochement entre les chrétiens.

Rappelons qu'il existe un second groupe d'Eglises non-chalcédoniennes, incluses aussi dans ce titre général d'« anciennes Eglises

Eglises orientales. La langue française ne permet pas de faire de distinction entre les deux termes.

4. Même cette séparation canonique n'était pas toujours perçue avec évidence dans le passé. Au cours des siècles, les contacts entre évêques restèrent maintenus étroitement. Il y eut des évêques arméniens présents aux v^e, vi^e et vii^e Conciles œcuméniques ; le Quinisexte édicta des canons touchant les Arméniens ; le siège jacobite d'Antioche fit sienne la condamnation des « Trois Chapitres » par le Concile de Constantinople (553) ; enfin le patriarche Photius adressa en 866 une encyclique « aux sièges pontificaux de l'Orient » (cf. tous ces textes dans J. KARMIRIS, *Ta Dogmatika kai Symbolika Mnimeia tis Orthodoxou Katholikis Ekklesias*, Athènes, 1960, tome I, 2^e partie, pp. 231-234, 322). Les relations des Arméniens tant avec les Byzantins qu'avec l'Eglise de Rome n'ont jamais cessé au Moyen Age ni par la suite, que ce soit à Venise ou à Jérusalem.

d'Orient », celles qu'on a jadis appelées « nestoriennes » en raison de l'attachement séculaire qu'elles ont toujours manifesté pour le nom du patriarche Nestorius. Avec elles aussi, il serait souhaitable que le dialogue puisse prochainement s'engager⁵. Elles participent activement aux échanges œcuméniques. Mais l'attitude de ces Eglises par rapport au Concile de Chalcédoine est un peu différente : il serait excessif de dire qu'elles ne l'ont pas « reçu » : elles sont plutôt, dans le passé, demeurées en dehors. Ces Eglises relèvent, de ce fait, d'une approche historique et culturelle plus large. Mais elles soulèvent, au niveau œcuménique, des questions semblables. En effet elles usent, elles aussi, d'une terminologie christologique qui ne recouvre pas celle de Chalcédoine. On doit examiner avec soin leur confession de foi afin, ici encore, de ne pas décider d'emblée que la différence dans les mots emporte avec elle une divergence dans la foi. Et s'il y a divergence réelle, celle-ci doit-elle être entachée *ipso facto* d'irrecevabilité et doit-elle porter la charge d'une volonté de rupture ? Autant de questions graves, donc, de ce côté également. Il faut demeurer attentif enfin au fait que les conclusions qui pourraient résulter d'un accord entre Eglises « orthodoxes » et Eglises « monophysites » pourraient avoir un effet négatif sur les discussions, beaucoup moins avancées, avec ces Eglises.

Pour éviter ce piège, il faut souligner avec soin la différence de perspective dans les négociations qui peuvent être engagées de part et d'autre. Avec les « monophysites », la question soulevée est celle de l'unité de la personne du Christ ; avec les « nestoriens », la question est celle des profondeurs de la *kénose* du divin dans l'humain. On comprend que, dans le premier cas, on ait pu en venir à parler d'« une seule nature incarnée ». Et on conçoit que, dans le second cas, l'insistance sur la double nature ait pu, à l'inverse, conduire à l'idée d'une limitation du divin pour permettre une assumption de l'humain. Les deux débats, si proches soient-ils l'un de l'autre en apparence et même dans les termes employés, se rattachent en réalité à deux univers spirituels tout à fait différents — que l'on a caractérisés parfois, du point de vue exégétique et conceptuel, comme ceux des deux « écoles » d'Alexandrie et d'Antioche. Mais il faut bien voir que ces débats n'ont tant passionné les esprits dans l'antiquité que parce qu'ils suscitaient et entraînaient toutes sortes de réflexions sur la cosmologie et l'histoire. Ils engageaient bien davantage que la seule question de la foi au Christ, supposée confessée par tous, parce qu'ils en scrutaient toutes les conséquences. Les questions soulevées par les grands théologiens du passé se situaient en quelque sorte aux frontières de l'anthropologie (et de l'ecclésiologie) d'une part et de la christologie d'autre part. Elles doivent être regardées comme les premières approches d'une lecture chré-

5. Les chrétiens nestoriens d'Orient sont moins nombreux que les monophysites : environ 60 000 en Irak et Iran et 15 000 au Kérala. Du fait de la distance géographique, de leur situation dans l'Empire perse puis de leur diminution numérique après la conquête arabe, ces Eglises sont davantage demeurées à l'écart au cours des siècles.

tienne de l'histoire s'exprimant dans les conceptions générales grecques de l'époque. Dans quelle mesure ne devrait-on par dire alors que les formules discutées furent des expressions de la foi en recherche d'elle-même plutôt que de la foi comme telle ? La question de la réception de Chalcédoine est donc, on le voit, bien loin d'avoir à se limiter à un jugement sur les circonstances historiques ou les péripéties d'un concile.

A la lumière de ces échanges avec des chrétiens porteurs d'anciennes traditions, le Concile de Chalcédoine pourrait nous apparaître sous un jour nouveau. Ce Concile fut et demeure un concile christologique, le quatrième des grands Conciles qui ont défini les conditions de la vraie foi en Jésus-Christ. Mais il est aussi le premier des conciles ecclésiologiques. A cet égard, il intéresse directement la recherche œcuménique de notre temps et il soulève le problème, ancien et toujours actuel, de sa réception. Peut-être précisément n'a-t-on pas jusqu'à présent, dans les discussions sur la réception de Chalcédoine, distingué suffisamment les deux aspects. Il y a un problème proprement christologique : la « foi de Chalcédoine » est la foi de l'Eglise indivise, et nous pouvons admettre que celle-ci ait pu être partagée jadis dans des formules non identiques à celles, plus rigoureuses, qu'a employées Chalcédoine, pourvu que celles-ci ne soient pas pour autant rejetées. Mais il y a aussi un aspect ecclésiologique de la foi de Chalcédoine. Car des interprétations touchant l'extension universelle du salut et l'historicité du christianisme entrent nécessairement dans le champ de la foi. Tel est, dans ses grandes lignes, l'enjeu œcuménique riche et complexe, du dialogue avec les anciennes Eglises d'Orient inauguré au cours de ces dernières années.

*
**

Il n'est peut-être pas inutile de faire ici une remarque. Les problèmes touchant la christologie des anciennes Eglises orientales ne sont pas sans incidence sur la relation avec l'islam, si importante pour ces Eglises aujourd'hui. La question étant très délicate et exigeant encore de sérieuses recherches, nous ne la soulevons qu'avec circonspection, en la remettant aux historiens compétents. Si nous mettons à part les « *naçara* », qui étaient sans doute des judéo-chrétiens ou leurs héritiers⁶, les autres chrétiens que l'islam primitif rencontra en face de lui furent soit des monophysites, soit des nestoriens. Les chrétiens du Najran, d'abord monophysites, semblent avoir connu par un moine, Serge, devenu leur évêque, les doctrines phantasiées sur la Passion du Christ de Julien d'Halicarnasse et avoir plusieurs fois hésité entre des courants divers. Ils restaient profondément marqués par les discussions christo-

6. Les *Naçara* du Hedjaz (cf. Coran 61, 14 et 7, 159) ont pu avoir, selon la thèse de J. Dorra-Haddad (« Coran, prédication nazaréenne » dans *Proche-Orient chrétien*, 23, 1973, pp. 148-155), une influence profonde sur Mahomet. Il y avait à La Mecque à cette époque un évêque *naçara*, Waraqa ben Naufal, qui avait traduit l'Evangile selon les Hébreux en arabe et dont Mahomet lui-même aurait été parent.

logiques, qui avaient pris la forme de conflits politiques⁷. La prédication islamique primitive ne resta pas étrangère à ces débats. L'islam rejette avec véhémence le monophysisme (intégral) mais aussi la kénose de Dieu sur la Croix (des nestoriens).

Il se peut que les polémiques entre musulmans et chrétiens orientaux aient parfois quelque peu raidi leurs positions christologiques. Mais ces interférences, dues à la nécessité où se trouvèrent ces chrétiens de défendre leur foi devant l'islam, ne devraient pas nous entraîner à ternir en quoi que ce soit la foi réelle de ces Eglises.

Il se peut aussi que les controversistes musulmans aient radicalisé les doctrines qu'ils attribuaient aux chrétiens. L'islam n'a au fond jamais compris le véritable mystère du Christ, oblitéré autour de lui par les controverses christologiques. Aussi peut-on faire une seconde remarque du point de vue d'un éventuel dialogue théologique avec l'islam. Pour les musulmans, le christianisme est une philosophie qui divise l'homme et morcelle son unité. Cela vient de ce que, dans son rejet des doctrines chrétiennes, l'islam n'a peut-être fait que prendre la relève des controverses entre chrétiens, renvoyant nestoriens et monophysites dos à dos (cf. Coran 5, 17). De l'avis de saint Jean Damascène, l'islam devrait alors être considéré comme une « hérésie » née des doctrines christologiques en conflit à cette époque⁸. On comprend que, dans ce contexte, les Eglises orientales soient en notre temps soucieuses de mettre en évidence la puissance cosmique de Dieu, qui unifie tout et doit tout récapituler en Jésus-Christ. Elles se sentent ici une vocation spéciale qu'elles doivent remplir⁹.

**

C'est en 1964 à Aarhus (Danemark), à l'initiative de la Commission de Foi et Constitution, que s'est tenue la première rencontre de théologiens orthodoxes avec des théologiens des cinq Eglises anciennes

7. Tor Andrae (*Les origines de l'islam et le christianisme*, Paris, éd. Adrien Maisonneuve, 1955, pp. 15-38) soutient que les chrétiens du Najran, évangélisés sous le règne de l'empereur monophysite Anastase (491-518), probablement par Silvain *diakrinomenos* (« hésitant » par rapport à Chalcédoine), avaient été « nestorianisés » à partir de 530, soit un siècle avant leur rencontre avec Mahomet. Mais s'ils élurent comme évêque vers 550 le moine Serge, ils ont pu aussi être influencés par les idées de Julien d'Halicarnasse, sévissant alors en milieu monophysite. Cf., à ce sujet, Henri GRÉGOIRE, « Mahomet et le monophysisme » dans *Mélanges Charles Diehl*, Paris, 1930, vol. I, pp. 107-119 (« Eutychès, écrit ce dernier, a fait Mahomet ») et René DRAGUET, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche*, Louvain, 1924. Sur la christologie du Coran (en particulier Coran 4, 156), voir E. HENNECKE, *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingue, 1904, pp. 165-171, et, parmi les auteurs récents, Michel HAYEK, *Le Christ de l'islam*, Paris, éd. du Seuil, 1959, pp. 224-238, et Roger ARNALDEZ, *Jésus, fils de Marie, prophète de l'Islam*, Paris, éd. Desclée, 1980, chap. VIII, pp. 187-204.

8. Cf. Daniel J. SAHAS, *John of Damascus on Islam. The « Heresy of the Ishmaelites »*, Leyde, éd. Brill, 1972.

9. Cf. B. CHAKMAKJIAN, *Armenian Christology and Evangelization in Islam*, Leyde, éd. Brill, 1966.

d'Orient considérées comme « monophysites »¹⁰. Trois autres consultations, également officieuses, eurent lieu par la suite à Bristol en 1967, à Genève en 1970 et à Addis-Abeba en 1971¹¹. La conviction fondamentale qui s'est imposée dès ces premières rencontres était clairement exprimée dans le communiqué final de Aarhus en 1964 : « Nous reconnaissons en chacun de nous l'unique foi orthodoxe de l'Eglise. Quinze siècles d'éloignement ne nous ont pas fait dévier de la foi de nos Pères (...) Sur l'essence du dogme christologique, nos deux traditions continuent à se trouver en un plein et profond accord (...) avec la tradition de l'Eglise une et indivise, formulée par saint Cyrille ». Du côté de l'Orthodoxie, on ne manque pas de rappeler les paroles exprimées dans l'encyclique patriarcale et synodale publiée par le patriarche Athénagoras en 1951 pour le 1 500^{ème} anniversaire du Concile de Chalcédoine¹² : « Et maintenant, nos pensées se portent avec amour tout particulièrement vers les frères qui se sont séparés depuis l'époque de ce concile et qui se sont retranchés eux-mêmes de l'Eglise à l'occasion du Concile de Chalcédoine *tout en demeurant en tout orthodoxes* — pour employer les termes de saint Jean Damascène¹³. A eux aussi va sans partage l'honneur et l'amour que nous portons à nos frères ».

Le même enthousiasme pour ces rencontres s'est manifesté du côté des Eglises non-chalcédoniennes. Réunis à la Conférence des Eglises de l'ancien Orient à Addis-Abeba en janvier 1965, les chefs de ces Eglises proposaient les premières d'ouvrir le dialogue avec les Eglises rattachées au Patriarcat oecuménique et proclamaient que les Eglises de l'ancien Orient ne devaient pas refuser le titre d'orthodoxes aux « Eglises orthodoxes », d'une part parce qu'elles ne s'estimaient pas en désaccord sur la foi avec elles et, d'autre part, parce qu'elles avaient été en pleine communion jusqu'en 451. Un ferme espoir était exprimé qu'il serait possible de parvenir à un accord théologique¹⁴.

10. Les actes de la Conférence d'Aarhus (11-15 août 1964) ont été publiés en anglais dans *The Greek Orthodox Theological Review*, 10 (1964-1965), n° 2, pp. 7-160. Voir la présentation de cette conférence qui a été faite par J. KARMIRIS, « Rencontre non officielle entre théologiens orthodoxes et non-chalcédoniens » dans *Ekklisia*, 41 (1964), pp. 456-461, traduction française dans *Proche-Orient chrétien*, 15 (1965), pp. 227-237.

11. Actes de la Conférence de Bristol (25-29 juillet 1967) dans *The Greek Orthodox Theological Review*, 13 (1968), pp. 123-320. Actes de la Conférence de Genève (16-21 août 1970), *ibid.*, 16 (1971), pp. 3-209 ; voir ci-dessous, pp. 398-401, les conclusions de cette conférence. Actes de la Conférence d'Addis-Abeba (22-23 janvier 1971), *ibid.*, 16 (1971), pp. 211-259 ; voir ci-dessous, pp. 402-405, les conclusions de cette conférence.

12. Texte intégral de l'encyclique (en grec) dans *Apostolos Andreas* du 8 décembre 1951, dans *Orthodoxia*, 26 (1951), pp. 484-490 et dans *Grigorios ho Palamas*, novembre-décembre 1951.

13. SAINT JEAN DAMASCÈNE, *Pègè gnôséôs*, 2^e partie, ch. 83 (P.G. 94, 741). Il est bien connu que Jean Damascène ne connaît pas l'usage confessionnel du mot « orthodoxe » comme substantif qui a prévalu chez les byzantins. Il l'emploie toujours comme adjectif au sens de fidélité à la foi des Pères.

14. Cf. G. NICOLAS, « Conférence des chefs des Eglises non-chalcédoniennes à Addis-Abeba (15-21 janvier 1965) » dans *Proche-Orient chrétien*, 15 (1965), pp. 164-185. Textes de la Conférence d'Addis-Abeba dans *The Oriental Orthodox*

C'est ainsi que, en 1968, la quatrième Conférence panorthodoxe de Chambésy fut amenée à décider la création d'une Commission théologique interorthodoxe pour le dialogue avec les anciennes Eglises d'Orient, commission qui fut constituée et s'est réunie une première fois à Addis-Abeba en août 1971¹⁵, puis une seconde fois à Chambésy (Suisse) en février 1979¹⁶.

Par la suite se sont tenues encore à Balamand (Liban) en 1972 et à Pendéli (Grèce) en 1978 deux rencontres régionales de délégués des Eglises orthodoxes et des Eglises non-chalcédoniennes au niveau du Proche-Orient. Ces rencontres conduisirent également à cette déclaration que « l'état de schisme est dépassé et devient un poids que les Eglises supportent difficilement à l'heure actuelle ». Elles confirmèrent la conviction des délégués qu'« il n'y a plus d'obstacle dogmatique qui empêche l'union »¹⁷.

A dire vrai, un grand pas en avant avait été franchi dès 1951 lorsque le Pape Pie XII, faisant état, dans l'encyclique *Sempiternus Rex*, des recherches sur le Concile de Chalcédoine publiées à l'occasion de son 1 500^{ème} anniversaire¹⁸, avait affirmé avec grande netteté et précision dans les termes l'existence d'une convergence dans la foi entre Eglises chalcédoniennes et Eglises non-chalcédoniennes. Ce texte est à l'arrière-plan de toutes les rencontres que les représentants des Eglises de l'ancien Orient ont eues depuis lors tant avec les Orthodoxes qu'avec les Catholiques. Aussi pensons-nous qu'il n'est pas inutile d'en rappeler

Churches, Addis Ababa Conference, January 1965 (en anglais), éd. par le secrétariat de la Conférence des Eglises orientales, Addis-Abeba, 1965. On se reportera au remarquable ouvrage de NIKOLAOS, métropolite d'Axoum, *La Conférence des Eglises orthodoxes orientales à Addis-Abeba (15-25 janvier 1965)* (en grec), Athènes, 1965. Cf. aussi A. PANOTIS, *L'Eglise orthodoxe et les anciennes Eglises orientales* (en grec), Athènes, 1965, pp. 64-65.

15. Minutes de cette réunion dans *Minutes of the Inter-Orthodox Theological Commission for the Dialogue with the Ancient Oriental Churches, held in Addis Ababa from 18 to 28 August 1971*, texte photocopié (en grec), Chambésy, pp. 4-12. Texte en français du communiqué officiel dans *Episkepsis*, n° 38 (21 septembre 1971), pp. 9-10. Ces minutes sont reproduites dans l'ample présentation de cette réunion qui a été faite par MÉTHODIOS, métropolite d'Axoum, « L'œuvre de la Commission théologique interorthodoxe pour le dialogue entre les Eglises orthodoxes et anciennes orientales » (en grec) dans *Abba Salama*, 6 (1975), pp. 233-254, et 7 (1976), pp. 93-227. Pour ce qui est des points de vue divers qui y furent exprimés, voir en particulier, *ibid.*, 6 (1975), pp. 240-253. Voir également les réflexions de J. KARMIROS, *La première Conférence de la Commission théologique interorthodoxe pour le dialogue avec les Eglises non-chalcédoniennes* (en grec), Athènes, 1971, pp. 9-13.

16. *Minutes de la réunion de Chambésy (7-11 février 1979)* : texte photocopié (en grec), Chambésy, p. 9. Lors de cette réunion, le patriarche copte Chenouda III rendit visite aux participants et s'adressa à eux (voir ci-dessous, pp. 405-406). On pourra lire le texte de l'allocation d'ouverture du métropolite Chrysostome de Myre ci-dessous, pp. 407-409.

17. Cf. *Episkepsis*, n° 50, du 14 mars 1972, pp. 4-6.

18. Voir les études rassemblées lors du 1500^{ème} anniversaire du Concile dans l'important recueil de A. GRILLMEIER et H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon*, 3 vol., Würzburg, 1951-1954. On aura intérêt à lire le compte-rendu de E. HONIGMANN paru dans *Byzantinische Zeitschrift*, 47 (1954), pp. 144-152. Voir aussi l'ouvrage,

ici la teneur : « Si les formules du Concile de Chalcédoine ont tant d'éclat et d'efficacité, c'est, croyons-nous, en vertu de l'extrême propriété des termes qu'il a employés, afin que toute ambiguïté fût évitée. En effet, dans la définition de la foi de Chalcédoine, les mots de personne et d'hypostase (*prosopon* — *hupostasis*) ont le même sens, tandis que le mot de nature (*physis*) a un autre sens pour lequel on n'emploie jamais les premiers mots. Aussi est-ce fausement qu'autrefois nestoriens et eutychéens, et aujourd'hui encore quelques historiens, sont allés répétant que le Concile de Chalcédoine avait corrigé ce qui avait été défini à celui d'Ephèse. Bien plutôt, un concile complète l'autre, de telle sorte cependant que la synthèse ou harmonie des principaux éléments de la doctrine christologique apparaît avec plus de force dans les second et troisième Conciles de Constantinople. Il est donc regrettable que certains anciens adversaires du Concile de Chalcédoine, appelés alors eux-mêmes monophysites, aient rejeté une foi si pure, si sincère, si intègre, par attachement à des expressions des anciens qu'ils avaient mal comprises. Sans doute, ils ne suivaient pas Eutychès et ses absurdes propos sur le mélange des natures, mais ils s'attachèrent avec obstination à la fameuse formule : "Une seule nature du Verbe incarnée", qu'avait employée saint Cyrille d'Alexandrie, la croyant au reste de saint Athanase¹⁹. Ils la recevaient d'ailleurs en un sens orthodoxe, puisque par nature ils entendaient la personne elle-même (...). Pour la raison que nous venons de donner, aujourd'hui encore, plusieurs groupes de chrétiens dissidents, en Egypte, en Ethiopie, en Syrie, en Arménie et ailleurs, ne s'écartent du droit chemin que dans les mots, quand ils exposent la doctrine de l'incarnation du Seigneur : ce que l'on peut déduire de leurs livres liturgiques et théologiques (...). Si le comble de la joie et la parfaite allégresse se trouvent dans l'accomplissement de cette parole du psaume : "Voyez comme il est bon et agréable d'habiter ensemble comme des frères" (Ps 133, 1) ; si la gloire de Dieu, unie au meilleur bien de tous, resplendit quand les brebis du Christ sont unies par la pleine vérité et la pleine charité ; qu'ils voient donc, ceux dont nous avons parlé plus haut avec amour et avec tristesse, qu'ils voient s'il est juste et profitable, surtout pour une certaine ambiguïté de termes survenue au commencement, de se tenir séparés de l'Eglise une et sainte, "fondée sur les saphirs" (Is 54, 11), c'est-à-dire sur les prophètes et les apôtres et sur la suprême pierre angulaire, le Christ Jésus »²⁰. Le Concile Vatican II, sans s'avancer plus avant, a confirmé cette ouverture²¹.

paru depuis, de H.M. DIEPEN, « Un épisode du Concile de Chalcédoine » dans *Douze dialogues de christologie ancienne*, Rome, 1960, pp. 116-125.

19. CYRILLE d'ALEXANDRIE, *Scholies contre Nestorius*, éd. E. SCHWARTZ, coll. « Acta Conciliorum œcumenicorum », Berlin, 1914, tome I, fasc. 5, pp. 184-215, 219-231. Ce texte n'a été conservé intégralement qu'en arménien. (Cf. ci-dessous p. 367).

20. Cf. Encyclique « Sempiternus Rex » dans *La Documentation catholique*, XLVIII (1951), n° 1105, col. 1217-1232. Le texte de l'encyclique est accompagné d'un commentaire paru dans le journal *L'Osservatore Romano* du 14 septembre 1951 qui parle de « monophysisme verbal » (*ibid.*, col. 1239).

21. Décret sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio* : « Dans l'effort d'appro-

Au-delà de ces déclarations, quelque peu unilatérales il est vrai, le changement des attitudes séculaires s'est manifesté en 1970, 1971 et 1973, lors des visites officielles à Rome du catholico arménien Vasken 1^{er} 22, du patriarche syrien d'Antioche, S.S. Ignace Jakoub III et du patriarche copte Amba Chenouda III. Plus que les paroles, les marques de sympathie et de consonance dans la foi étaient exprimées de part et d'autre avec la ferveur des retrouvailles. A l'issue de la rencontre avec S.S. Ignace Jakoub III, le Pape et le Patriarche signèrent en commun une déclaration affirmant qu'« il n'y a pas de différence dans la foi qu'ils professent concernant le mystère du Verbe de Dieu fait chair et devenu réellement homme, même si au cours des siècles des difficultés ont surgi des différentes expressions théologiques par lesquelles cette foi était exprimée » 23. Plus clairement encore, le Pape et le Patriarche copte publiaient ensemble, le 10 mai 1973, un long communiqué qui a toute la force d'une déclaration christologique commune 24.

Il faut souligner que cette meilleure compréhension de la christologie des prétendus monophysites n'est pas une innovation. Déjà au XVII^e siècle, un religieux catholique, le P. Christophe Roderic, qui résidait au Caire en tant qu'envoyé du pape, avait, à la suite de contacts suivis qu'il avait eus avec la hiérarchie copte, envoyé des lettres à Rome dans lesquelles il soulignait que la façon de s'exprimer des monophysites visait à écarter le dyophysisme de Nestorius, mais non pas la doctrine de Chalcédoine. Il estimait qu'ils approuvaient cette dernière mais étaient désireux « de mieux l'expliquer ». Richard Simon, qui a eu connaissance de cette correspondance, en fait état dans son *Histoire critique* et rappelle que Dioscore lui-même ne souscrivait pas à la pensée d'Eutychès. Dioscore

fondissement de la vérité révélée, les méthodes et les moyens de connaître et d'exprimer les choses divines ont été différents en Orient et en Occident. Il n'est donc pas étonnant que certains aspects du mystère révélé aient été parfois mieux saisis et mieux exposés par l'un ou par l'autre, si bien que les diverses formulations théologiques doivent souvent être considérées comme plus complémentaires qu'opposées » (n° 17).

22. Cf. *La Documentation catholique*, LXVII (1970), n° 1564, pp. 513-516 ; cf. *Irénikon*, XLIII (1970), n° 2, pp. 231-233.

23. Cf. *La Documentation catholique*, LXIX (1972), n° 1600, p. 48.

24. « Fidèles aux traditions apostoliques transmises à nos Eglises et sauvegardées par elles et en accord avec les trois premiers Conciles œcuméniques, nous confessons notre foi, déclaraient-ils, en un Dieu unique et trinitaire, en la divinité du Fils unique engendré, seconde Personne de la sainte Trinité, Verbe de Dieu, Splendeur de sa Gloire, Image parfaite de sa substance, qui s'est incarné pour nous, assumant pour lui-même un corps réel et une âme raisonnable et qui partagea avec nous notre humanité, mais sans péché. Nous confessons que Notre Seigneur et Dieu, Sauveur et Roi de nous tous, Jésus-Christ, est Dieu parfait quant à sa divinité et homme parfait quant à son humanité. En lui, sa divinité est unie à son humanité en une réelle union, sans mélange, sans commixtion, sans confusion, sans altération, sans division, sans séparation. Sa divinité ne s'est jamais séparée de son humanité, ne fût-ce qu'un instant, ne fût-ce que le temps d'un battement de cil. Lui qui est Dieu, éternel et invisible, est devenu visible dans la chair et il s'est revêtu lui-même de la forme d'un serviteur. En lui sont préservées toutes les propriétés de la divinité et toutes les propriétés de l'humanité, ensemble dans une union réelle, parfaite, indivisible et inséparable. »

aurait admis la formule selon laquelle le Christ est composé « de deux natures » bien qu'il ait été opposé à l'expression « deux natures en Jésus-Christ » de peur de revenir par là au dyophysisme nestorien²⁵. En ce qui concerne les jacobites, le savant Joseph Simon Assémani, de son côté, après une étude minutieuse des ouvrages de Grégoire Barhebraeus, déclare dans sa *Bibliotheca orientalis* que la doctrine des syriens n'est monophysite que de nom²⁶. A notre époque, un spécialiste de la tradition syriaque aussi sûr que F. Nau a entièrement confirmé cette conclusion²⁷. Bossuet, que nul ne soupçonne, je pense, de légèreté ni de laxisme, avait déjà perçu qu'il y a un véritable abus à qualifier les fidèles des Eglises copte et syrienne d'hérétiques et il avait suggéré de marquer la distance de leur position par rapport à celle d'Eutychès, qu'ils ne professent pas, en les définissant comme des « semi-eutychiens »²⁸. Reprenant les analyses de Bossuet au milieu du XIX^e siècle, Eusèbe Renaudot, dont le P. Martin Jugie a retrouvé les écrits²⁹, a établi définitivement que, à l'époque même du Concile de Chalcédoine, la doctrine de ces Eglises se rattachait principalement aux écrits de Sévère d'Antioche et n'avait jamais été autre chose qu'un monophysisme *verbal*³⁰. Leur terme-clef, *mia phusis sunthetos*, « une seule phusis double », ne peut être ramené à la *mia phusis* d'Eutychès. C'est seulement après l'*Hénotique* de l'empereur Zénon (482), formule de compromis rédigée par le patriarche de Constantinople et se présentant comme une correction de Chalcédoine³¹, mais dont ils ne peuvent être tenus pour responsables,

25. Richard SIMON, *Histoire critique des dogmes, des controverses, des coutumes et des cérémonies des chrétiens orientaux*, Francfort sur le Main, 1693, pp. 120 ss.

26. Joseph Simon ASSÉMANI, *Bibliotheca orientalis*, t. II, Rome, 1721, p. 289.

27. Cf. F. NAU, « Dans quelle mesure les jacobites sont-ils monophysites ? » dans *Revue de l'Orient chrétien*, X (1905), pp. 131-134. « Les jacobites, écrit-il, n'ont jamais été eutychiens et les catholiques n'ont jamais été nestoriens. Dioscore n'a reçu Eutychès au second concile d'Ephèse, disent les jacobites, qu'après lui avoir fait anathématiser ses erreurs, et les catholiques n'ont reçu Théodoret et Ibas à Chalcédoine qu'après leur avoir fait anathématiser Nestorius (...) Les jacobites ne reconnaissent qu'une nature, mais elle est formée de deux, et ils ajoutent : *sans confusion ni mélange*. Les catholiques reconnaissent deux natures, mais ils ajoutent : *sans division ni séparation* (...) en une seule hypostase » (p. 131). Puisque les monophysites sévériens, c'est-à-dire nominaux, disent avec précision : *mia phusis sunthetos*, F. Nau propose de les appeler, non plus monophysites, mais « diplophysites », partisans d'une seule nature double.

28. BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle*, livre I, ch. XI.

29. Cf. Martin JUGIE, art. « Monophysisme » dans A. VACANT et MANGENOT, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. X, col. 2216-2251.

30. L'Eglise jacobite, au moment de sa constitution par Jacques Baradée en 543 — près d'un siècle après Chalcédoine —, adhérerait au monophysisme verbal de Sévère d'Antioche, repris et exposé par Théodose, dont Baradée était l'ami, et nullement au monophysisme réel d'Eutychès. Quant à l'Eglise arménienne, elle n'était pas présente à Chalcédoine. Son autonomie canonique est bien antérieure à ce concile. Elle a ignoré la querelle monophysite et, si elle a souscrit en 491 au grand synode de Vagharchapatan à l'*Hénotique* de Zénon, c'est à un moment où ce texte était professé officiellement par l'Eglise byzantine elle-même. Il reste d'ailleurs que, dans ce texte même, la doctrine d'Eutychès est expressément rejetée.

31. Cf. S. SALAVILLE, art. « Hénotique » dans A. VACANT et MANGENOT, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VI, col. 2153-2178.

que des flottements, et même des divisions, se firent jour parmi eux et suscitérent les malentendus qui ont subsisté jusqu'à nos jours.

Les Eglises orientales elles-mêmes ont souvent protesté, rappelons-le, contre les interprétations qui étaient faites de leur doctrine chez les chalcédoniens, et cela dès une époque très ancienne, en particulier aux V^e et VI^e siècles. En affirmant que le Christ est « une seule nature » (*phusis*) les chrétiens d'Orient de ce temps voulaient dire qu'en lui il ne saurait y avoir ni confusion — ils réprouvaient donc tout à fait la terminologie d'Eutychès — ni diminution — ce qui prouve qu'ils n'adhéraient pas non plus à la pensée d'Apollinaire. Telle était la foi de Cyrille d'Alexandrie, auquel ils n'ont cessé de se rattacher. Dans ses *Scholies sur l'Incarnation du Fils unique* dirigées contre Nestorius, dont le texte a été conservé précisément par les Arméniens, Cyrille écrivait :

Une est la nature (*phusis*) du Verbe incarné, comme ont enseigné les Pères (...) C'est ce que nous disons, nous aussi, selon la tradition des saints, parce que nous voulons n'introduire dans l'unité du Christ ni confusion, ni changement, ni altération, comme font les hérétiques. Nous affirmons « une seule nature » pour signifier l'hypostase que vous aussi vous admettez dans le Christ. Et votre façon de dire est juste, et nous l'admettons, et elle a tout à fait le même sens que notre formule : « une seule nature » (*phusis*). Aussi ne refusons-nous pas de dire « deux natures », pourvu que ce ne soit pas par division, comme lorsque Nestorius l'emploie, mais pour montrer l'absence de confusion, cela contre Eutychès et Apollinaire ³².

Tel est ce texte célèbre, rédigé dès avant Chalcedoine, qui caractérise si bien la « tendance monophysite » et qui fut cité bien des fois de façon déformée ou erronée dans les controverses survenues au cours de l'histoire. Il aurait pu dissiper pourtant bien des griefs ou des soupçons. Il avait été cité encore au XII^e siècle, comme le rappelle l'encyclique de Pie XII, par un auteur faisant autorité, le catholicos arménien Narsès IV, dit le Gracieux, dans le *Libelle de confession de foi* qu'il avait adressé à l'empereur byzantin Manuel Comnène, de sorte que l'équivoque créée par l'expression *mia phusis* soit entièrement écartée ³³.

Depuis lors, les rencontres entre théologiens catholiques et représentants des Eglises de l'ancien Orient se sont poursuivies, soit de façon globale et non-officielle sous les auspices de l'Institut « Pro Oriente » de Vienne ³⁴, soit sous forme de rapports directs : invitation à Rome le 22

32. Cf. note 19.

33. Cf. I. CAPPELLETTI, *S. Narsetis Claiensis Armenorum Catholici opera*, tome I, Venise, 1838, p. 182. Voir également le texte de la troisième profession de foi, *ibid.*, pp. 234-237 : texte cité dans A. VACANT et MANGENOT, *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1929, art. « Monophysisme », t. X, col. 2232. Le catholicos Narsès IV avait tenu un dialogue célèbre avec le byzantin Theorianos (cf. P.G. 133, col. 119-297).

34. Les travaux de ces quatre consultations non officielles ont été publiés (en anglais) par la revue *Wort und Wahrheit* sous le titre « Non official Ecumenical Consultation between Theologians of the Oriental Orthodox Churches and the Roman Catholic Church » respectivement dans les numéros suivants : Supplementary Issue n. 1, 1972 (colloque du 7 au 12 septembre 1971) ; n° 2, 1974 (colloque du

juin 1979 d'une délégation du pape copte Chenouda III ³⁵, en mai 1980 du patriarche syrien-orthodoxe d'Antioche Mar Ignace Jakoub III ³⁶ et, le 23 juin 1984, de son successeur Mar Ignace Zakka I^{er} Iwas ³⁷.

*
**

Les rencontres entre les représentants de l'Eglise catholique et ceux des Eglises orthodoxes avec les Eglises non-chalcédoniennes ont donc abouti dans le même temps à des résultats remarquables et assez comparables. Cependant, la Commission interorthodoxe s'est finalement montrée dans l'ensemble plus réservée sur la possibilité d'affirmer l'existence d'une identité de foi en dépit de la différence terminologique. Les difficultés étaient apparues dès la première rencontre entre théologiens orthodoxes et anciens orientaux à Aarhus en 1964. Par la suite, le professeur P. Trembelas a donné la présentation suivante de la discussion telle du moins qu'elle lui était apparue : « Le prix payé par les représentants orthodoxes pour parvenir à cet accord ambigu et équivoque à notre avis a été lourd, alors que les monophysites non chalcédoniens n'ont fait que maintenir vigoureusement leurs traditions et leurs erreurs, sans procéder à la moindre concession. Et tandis que ces derniers donnaient l'impression de parler à partir d'une position forte, se référant à leurs anciens écrivains, répétant fidèlement ce que ceux-ci avaient enseigné comme une expression fixe de la vraie foi et ne trouvant rien à rejeter dans la doctrine de Sévère, de Timothée Aelure et de Dioscore, nous autres, nous en sommes presque venus à céder dans la ligne de l'Henotikon de Zénon, donnant l'impression que, même selon notre propre tradition, ce n'étaient pas eux mais nous qui avions dévié de la vérité. Je n'exagère rien. J'espère pouvoir le prouver d'une façon qui ne laissera subsister aucun doute. Je dois cependant être sincère et pour cela il me faut reconnaître que ce qui s'est passé devait nous arriver » ³⁸.

De son côté, lors de la première réunion de la Commission théologique interorthodoxe pour le dialogue avec les anciennes Eglises orientales à Addis-Abeba en 1971, le professeur Jean Romanidis, représentant de l'Eglise de Grèce, a fait l'analyse suivante de l'état du dialogue : « A la conférence d'Aarhus, j'avais eu l'impression que, puisque les non-chalcédoniens acceptent et croient que le Verbe, par la Vierge, est devenu consubstantiel à nous selon l'humanité, cela voudrait dire qu'ils acceptaient deux natures dans le Christ. C'est pourquoi je croyais que les non-chalcédoniens devaient accepter que le Christ est de deux natures

3 au 8 septembre 1973) ; n° 3, 1976 (colloque du 30 août au 5 septembre 1976) ; n° 4, 1979 (colloque du 11 au 17 septembre 1978), Vienne, Verlag Herder.

35. Cf. *Irénikon*, LII (1979), n° 3, pp. 374-379.

36. Cf. *Irénikon*, LIII (1980), n° 2, pp. 209-211.

37. Cf. *La Documentation catholique*, LXXXI (1984), n° 1880, pp. 822-828.

38. P. TREMBELAS, « Sur les décisions de la Conférence d'Aarhus » (en grec) dans *Ekklesia*, 42 (1965), p. 259 (texte cité par le métropolite Chrysostome de Myre, art. cité ci-dessous note 40, pp. 22-23).

(*ek duo phuseôn*) ou hypostases, une nature ou hypostase composée, ayant deux essences (*ousias*) ou étant en deux essences (*en duo ousiais*). Dès la conférence d'Aarhus, j'avais donc attiré l'attention des non-chalcédoniens sur ce point et je leur avais demandé des explications sur leur façon de comprendre. J'avais demandé s'ils pouvaient dire que dans le Christ il existe deux essences (*ousiai*) ou s'il est possible de parler d'une seule nature ou hypostase en deux essences. Mais je n'ai reçu aucune réponse à mes questions, ni à Aarhus, ni par la suite, et leur silence m'a impressionné »³⁹.

Le professeur Jean Karmiris, autre représentant de l'Eglise de Grèce et bien connu pour sa conviction qu'il est possible de parvenir à un consensus christologique⁴⁰, a reconnu lui-même que, au cours de ces rencontres entre Orthodoxes et anciens Orientaux, seul un certain consensus avait été obtenu et que, si ce consensus avait porté réellement sur la doctrine même de saint Cyrille, la discussion ne s'était pas étendue à la doctrine que les non-chalcédoniens professent aujourd'hui. D'autre part, les théologiens de l'Orthodoxie doivent tou-

39. Déclaration rapportée par Methodios d'Axoum, « L'œuvre de la Commission théologique interorthodoxe... » dans *Abba Salama*, 7, 1976, p. 188. Les objections présentées de nouveau lors de la réunion de la Commission interorthodoxe à Addis-Abeba (août 1971) sont exposées également dans ce fascicule de la revue *Abba Salama*. Le professeur Romanidis a cherché à faire le point sur les perspectives du dialogue lors de la réunion de Chambésy en 1979 : « Personnellement, je pense que non seulement le dialogue sur le problème christologique n'est pas clos par les conférences non officielles, mais qu'il est nécessaire de le poursuivre et de le conduire à son terme. Nous devons éviter les plans d'unité qui impliquent préalablement la pensée qu'un accord christologique aurait été atteint au cours des conférences non officielles. C'est pourquoi je crois que c'est lorsque nous serons en situation d'agir en tant que commission officielle et comme représentants de nos Eglises, et seulement alors, que nous pourrions déclarer établi que le dogme christologique nous est effectivement commun et que nous serons en mesure d'examiner les stades ultérieurs de l'unité » (*Minutes de Chambésy*, 1979, p. 31).

40. Le professeur Karmiris est le théologien qui a exprimé avec le plus de conviction les espérances formulées au cours de cette période. Cf. J. KARMIRIS, *Exposés devant les Conférences de théologiens orthodoxes et non-chalcédoniens* (en grec), Athènes, 1970, *passim*, et particulièrement ce qu'il dit dans l'introduction, pp. 7-17, et, plus loin, pp. 85-94, où il rapproche les textes des conclusions des trois conférences officielles d'Aarhus, de Bristol et de Genève. Voir aussi J. KARMIRIS, *L'Eglise orthodoxe dans le dialogue avec les Eglises hétérodoxes* (en grec), Athènes, 1975, pp. 26-28, note 59. Tout spécialement J. KARMIRIS, « Sur le dialogue entre orthodoxes et hétérodoxes. I. Dialogue entre Orthodoxes et non-chalcédoniens » (en grec) dans *Ekklesiastikos Pharos*, 52 (1970), pp. 331-348 et 303-314 ; 53 (1971), pp. 653-684 ; 54 (1972), pp. 194-236. Bien plus réservée est aujourd'hui la position adoptée par le métropolite Chrysostome de Myre. Cf., de ce dernier, « Le dialogue entre l'Eglise orthodoxe et les Eglises de l'ancien Orient. Appréciations et perspectives », conférence prononcée le 29 octobre 1979 à l'invitation de la Fondation Pro Oriente de Vienne. Traduction française dans *Proche-Orient chrétien*, XXX (1980), pp. 14-57. Cf. C.J. DUMONT, « Quelques réflexions à propos de la conférence du métropolite de Myre », *ibid.*, pp. 58-74.

jours se préparer à se prononcer sur la question de savoir si chacune des Eglises non-chalcédoniennes s'en tient aujourd'hui encore à la christologie de saint Cyrille ⁴¹.

*
**

Après deux décennies de consultations et de réunions préparatoires ⁴², un dialogue théologique officiel entre l'Eglise orthodoxe et les Eglises orientales non-chalcédoniennes a enfin été ouvert, dans la semaine du 10 au 15 décembre 1985, à Chambésy, près de Genève, sous la co-présidence du métropolite Chrysostome de Myre (Patriarcat œcuménique) et de l'évêque Amba Bishoi (Eglise copte orthodoxe). La commission mixte a consacré une partie de ses discussions à l'examen des textes et des « déclarations communes » publiées par les quatre rencontres tenues sous les auspices de la Commission de Foi et Constitution, à Aarhus, Bristol, Genève et Addis-Abeba. Elle a estimé que ces documents pourraient servir de base utile au dialogue officiel.

Les participants ont abouti à un accord sur l'appellation à retenir pour chacune des deux familles d'Eglises locales qui participent au dialogue : l'ensemble des Eglises rattachées au Patriarcat de Constantinople sera désigné sous le nom d'« Eglises orthodoxes » au pluriel, tandis que les Eglises anciennes d'Orient seront appelées « Eglises orthodoxes orientales non-chalcédoniennes ». On remarquera que, ce faisant, l'Eglise orthodoxe tend à faire reconnaître par les anciennes Eglises orientales, d'une part, le fait qu'elle est elle-même la tessère de l'orthodoxie et, d'autre part, qu'elles ont à ses yeux le droit d'être déclarées orthodoxes. En un sens, ce désir est parfaitement légitime. Mais il peut découler de là le souhait que les Eglises non-chalcédoniennes ouvrent le dialogue théologique de façon préférentielle avec l'Eglise « orthodoxe », c'est-à-dire avec les Eglises en communion avec le Patriarcat œcuménique de Constantinople, plutôt qu'avec l'Eglise catholique, soupçonnée parfois d'un certain laxisme ou opportunisme théologique. Si nous n'attachons pas vraiment d'importance à la suspicion ainsi évoquée, nous croyons par contre qu'une parcellisation du dialogue sur la question si profonde, si essentielle, de la christologie risquerait de faire perdre pour le dialogue qui s'annonce tout le bénéfice des échanges, profondément et correctement amorcés, entre l'Eglise catholique et les anciennes Eglises de l'Orient. La déclaration explicative du métropolite Damaskinos, membre de la Commission théologique de dialogue ⁴³, écarte heureusement cette crainte et laisse penser qu'est maintenant ouvert officiellement un des champs de recherche et de profession de foi commune les plus féconds de ce temps.

41. *Minutes* de Chambésy 1979, p. 31.

42. Cf. « Dossier préparatoire au dialogue théologique officiel avec les Eglises anciennes d'Orient » dans *Service orthodoxe de presse* (S.O.P., Paris), n° 61, Supplément D.

43. Voir ci-dessous, pp. 409-412.