

La Conférence de Moscou de 1976 *

par l'Archimandrite Kallistos WARE

A. Le but de la Conférence

La seconde réunion plénière de la Commission doctrinale mixte anglicane-orthodoxe s'est tenue à Moscou du 26 juillet au 2 août 1976. Trois années s'étaient écoulées depuis la première réunion plénière de la Commission à Oxford et vingt ans presque exactement depuis la Conférence théologique anglo-russe de Moscou en juillet 1956. Le but principal de la Conférence de Moscou en 1976 était de revoir les documents préparatoires élaborés par les trois sous-commissions en 1974 et 1975 et de les fusionner en un seul texte d'« accord », dans le dessein de pouvoir le publier en diverses langues et le diffuser largement dans les Eglises membres des deux Communions.

Les participants orthodoxes représentaient le Patriarcat œcuménique, les Eglises d'Antioche, de Jérusalem, de Russie, de Serbie, de Roumanie, de Bulgarie, de Chypre, de Grèce, de Tchécoslovaquie et de Finlande ; aucun délégué des Eglises d'Alexandrie, de Géorgie et de Pologne n'y étaient présents. Les membres anglicans, qui représentaient toute la Communion anglicane, venaient des Eglises d'Angleterre, du Canada, d'Australie et de la Province d'Afrique du Sud, des Eglises épiscopaliennes d'Ecosse et des Etats-Unis et de l'Eglise épiscopalienne de Jérusalem et du Proche-Orient¹. L'archevêque Athénagore de Thyatire et de Grande-Bretagne, président orthodoxe des discussions doctrinales mixtes, convalescent après une grave maladie, fut remplacé par l'archevêque Stylianos d'Australie, désigné à cet effet par le Patriarcat œcuménique. Le président anglican était le T. Rév. R. A.K. Runcie, évêque de St Albans.

* Cet article a paru en anglais dans *Anglican-Orthodox Dialogue. The Moscow Statement Agreed by the Anglican-Orthodox Joint Doctrinal Commission 1976 with introductory and supporting material*, edited by Archimandrite Kallistos WARE and The Reverend Colin DAVEY, Londres, S.P.C.K., 1977, pp. 39-81.

1. La liste complète des délégués est donnée ci-dessous, pp. 74-77.

Les délégués séjournèrent à Moscou à l'hôtel Ukraina, où ils furent les hôtes du Patriarcat de Moscou. C'est là qu'eurent lieu toutes les séances de la Commission. Le 28 juillet, fête de saint Vladimir, les délégués assistèrent à la Divine Liturgie dans l'église de Saint Pimène ; le samedi soir, ils se rendirent à l'office de vigile au monastère de Novodevitchy ; le dimanche matin, ils assistèrent à la Divine Liturgie à la cathédrale patriarcale de l'Epiphanie et ceux des délégués orthodoxes qui faisaient partie du clergé participèrent au service à titre de concélébrants. Le matin, lorsque les délégués n'assistaient pas à la Liturgie orthodoxe, le programme de la journée commençait par une célébration liturgique à l'hôtel consistant alternativement dans les matines orthodoxes et dans les matines ou la Sainte Communion anglicanes. La Commission a passé environ vingt-huit heures en séance. Un grand travail a été réalisé aussi par le comité de rédaction désigné le premier jour par la Commission plénière (membres : du côté anglican : l'évêque de Truro, le chanoine Allchin et le Rev. Mark Santer ; du côté orthodoxe : l'archevêque Basile de Bruxelles, le professeur Romanidès et le professeur Gosevitch).

Le mardi 3 août, après la fin des réunions officielles de la Commission, les délégués visitèrent le monastère de la Sainte Trinité - Saint Serge à Zagorsk. Ils se scindèrent ensuite en plus petits groupes et, les cinq jours suivants, visitèrent différents centres comme hôtes de l'Eglise russe.

B. Le message du Patriarche Pimène

Le 27 juillet, premier jour complet de la conférence, le patriarche Pimène de Moscou et de toute la Russie donna une réception pour tous les participants. Dans le discours qu'il prononça à cette occasion comme dans l'allocution de bienvenue aux participants qui fut lue de sa part à la séance d'ouverture par le Métropolitain Nicodim de Leningrad, il fit certains commentaires pénétrants sur le dialogue anglican-orthodoxe². A propos des négociations entre les Orthodoxes et les non-assermentés au début du XVIII^e siècle - première circonstance où l'Eglise russe fut impliquée dans des discussions doctrinales avec les Anglicans -, le patriarche dit : « Quoique... rien ne soit sorti de cette première tentative de dialogue théologique, la semence du dialogue avait été semée et dès lors commençait à pousser peu à peu des rejetons ; et aujourd'hui nous en récoltons les fruits pour notre joie mutuelle ». Insistant sur les éléments de la tradition anglicane que

2. Pour le texte complet du discours et de l'adresse, cf. *The Journal of the Moscow Patriarchate* (édition anglaise), 1976, n° 11, pp. 48-51.

les Orthodoxes trouvent particulièrement conformes aux leurs, il mentionna « l'esprit de piété caractéristique des Pères orientaux qui règne parmi les meilleurs représentants de l'anglicanisme... le silence rempli de maîtrise de soi, de sobriété et de tendresse qui distingue la piété anglicane... la célébration solennelle et pleine de révérence des services anglicans quotidiens... l'idéal du pasteur fait d'humilité et de bonté ». Il nota qu'à ses yeux « l'humanisme chrétien » est un trait caractéristique de l'anglicanisme, « ...l'alliance de la science rigoureuse, de la recherche de la vérité scientifique... avec une attitude de révérence à l'égard de la doctrine apostolique et de la théologie des Pères de l'Eglise ancienne ».

S'attachant ensuite aux tâches spécifiques du dialogue anglican-orthodoxe, le patriarche déclara : « Nous, Orthodoxes, nous avons à mettre au point des définitions exactes et à nous accorder entre nous » sur trois sujets en particulier :

1) *La doctrine de l'Eglise*. « Comment définissons-nous les signes d'une véritable Eglise, c'est-à-dire à l'aide de quels critères reconnaissons-nous une communauté chrétienne dotée de la grâce comme membre de l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique ? »

2) *La nature de la Tradition* : continuité et changement. Ici le patriarche insista sur le caractère dynamique de la vie ecclésiale : « L'Eglise des sept conciles œcuméniques a subi une évolution interne considérable. Elle s'est développée avec dynamisme sur le fondement de sa Tradition éternellement vivante ». En faisant appel à la Sainte Tradition, les Orthodoxes doivent indiquer clairement à l'Eglise anglicane ce qui, à leur sens, est « continuation immuable de la Tradition apostolique en dépit d'une évolution organique » et ce qui « appartient à l'aspect de l'Eglise qui est conditionné par l'histoire et par le changement, déterminé et circonscrit par le contexte culturel et historique ».

3) *La « comprehensiveness »*. Les Orthodoxes ont à se poser la question suivante : « Quelle est notre attitude à l'égard de l'anglicanisme actuel dans toute sa complexité riche et diversifiée ? »

Il est à remarquer³ que cette troisième question a fait l'objet de nombreuses discussions à la Conférence d'Oxford en 1973, de même qu'aux réunions préliminaires qui l'ont préparée ; mais malheureusement aucune conclusion nette ne s'est dégagée de ces débats. Une réponse adéquate ne peut probablement pas être donnée en termes abstraits ou généraux, sans une réflexion sur des points précis de la doctrine et de la discipline de l'Eglise. Il en est de même, sans aucun doute, de la seconde question. La Conférence de Moscou de 1976 a beaucoup à dire à ce propos dans les

3. Ce sont là mes commentaires personnels, et non le résumé des propos du Patriarche (K. W.).

seconde, troisième et quatrième sections de son texte d'Accord. Quant à la première question, elle n'a pas encore fait l'objet de discussions explicites à la Commission doctrinale mixte, mais elle est inscrite au programme de travail indiqué pour l'avenir à la fin de la Conférence de Moscou.

Telles étaient les questions sur lesquelles, pour le patriarche, les Orthodoxes avaient à exprimer leur avis ; il indiqua également les six tâches suivantes à accomplir par les Anglicans :

1) *Ratification officielle des décisions de la Commission.* Les Anglicans auront à « rendre officielles leurs décisions dogmatiques, lors d'un synode de tous leurs évêques, et à les rendre obligatoires pour toute l'Eglise et pour toutes les communautés anglicanes, de sorte que nous (Orthodoxes) ayons la possibilité de voir nettement ce qui constitue ou non l'enseignement de leur Eglise ». (Ici le patriarche toucha à une question soulevée par les Orthodoxes tant à Belgrade (1966) qu'à Chambésy (1970), où ils interrogèrent explicitement les Anglicans sur « la manière dont les décisions du dialogue théologique acquerraient force de loi pour toute la Communion anglicane ». La réponse écrite que fournirent les Anglicans⁴ et qui fut discutée à la Conférence d'Oxford en 1973 ne donna pas entière satisfaction aux Orthodoxes, qui la trouvèrent un peu vague).

2) *Le caractère sacramentel du sacerdoce.* « Toute l'Eglise anglicane, dit le patriarche, doit être prête à ratifier comme dogme l'affirmation faite par les membres anglicans de la Commission anglicane-orthodoxe de la Conférence de Lambeth, selon laquelle le sacerdoce est un sacrement (« *mysterion* ») (1930). » (Ce sujet a été inscrit également au programme de travail élaboré à la fin de la Conférence de Moscou de 1976.)

3) *Les Trente-Neuf Articles.* Les Anglicans « doivent être prêts à proclamer solennellement, au nom de toute l'Eglise anglicane, l'interprétation des Trente-Neuf Articles conforme à l'esprit de l'Eglise indivise des sept conciles œcuméniques (Article 25 sur les sacrements ; Article 5 sur le Saint Esprit ; Articles 28 et 29 sur l'eucharistie ; et Articles 17, 19, 22 et 31, dont la formulation manque de clarté) »⁵. (La « validité des Trente-Neuf Articles dans la Communion anglicane » fut l'une des questions soulevées par les

4. Cf. *Theology*, vol. LXXV, n° 630 (1972), pp. 640-641.

5. Comparer ce qui a été dit sur les Trente-Neuf Articles par le Prof. A.I. IVANOV à la Conférence anglicane-orthodoxe de Moscou en 1956 : *Anglo-Russian Theological Conference, Moscow, July 1956*, ed. H.M. WADDAMS (Londres, 1958), pp. 64-65. Le Prof. Ivanov considère que deux Articles seulement (5 et 22) « exposent une doctrine qui contredit nettement la doctrine orthodoxe » ; mais onze autres Articles (6, 17, 19, 20, 21, 23, 25, 27, 28, 29 et 31) sont « ambigus » et, « à moins que des corrections n'y soient apportées, ces articles ne peuvent guère être acceptables pour un esprit orthodoxe ».

Orthodoxes à Belgrade en 1966. Une réponse écrite fut à nouveau fournie par les Anglicans⁶, et la question fit l'objet de nouvelles discussions à Oxford en 1973. La déclaration du patriarche Pimène est l'indice des réserves persistantes des Orthodoxes à propos des Articles).

4) *L'eucharistie*. Les Anglicans « doivent être prêts à répéter et à confirmer, au nom de toute l'Eglise anglicane, la doctrine eucharistique exposée dans la déclaration de la Conférence de Lambeth en 1930 ».

5) *Le Filioque*. « Ils doivent être prêts à considérer le *Filioque* non comme un dogme mais comme un theologoumène » (en d'autres termes, ils doivent être prêts à l'éliminer du Credo).

6) *L'ordination des femmes*. « Ils doivent être prêts à engager le dialogue avec des représentants des Eglises libres, y compris les Méthodistes, dans l'esprit des points signalés ci-dessus ; et, dans le même esprit, à résoudre la question du service et du rôle des femmes dans l'Eglise ».

Parmi les six points indiqués par le patriarche, les trois derniers, comme nous le verrons, ont tous été discutés à la Conférence de Moscou en 1976. Le *Filioque* et l'eucharistie constituent le sujet des trois sections finales de l'Accord, tandis que le ministère des femmes, quoiqu'il ne fit pas partie du programme de la Conférence, fut l'objet d'une brève discussion avant la clôture de celle-ci. Certains Anglicans ont interprété le sixième point du patriarche comme signifiant que les Anglicans sont mieux placés aujourd'hui que les Orthodoxes pour étudier la question du service des femmes dans l'Eglise ; ils y ont même vu l'indication que l'Orthodoxie serait disposée à laisser les Anglicans libres de résoudre la question selon ce qu'ils jugeraient préférable. C'est là très certainement voir dans la déclaration du patriarche beaucoup plus qu'il ne comptait y mettre.

C. L'Accord

Abordons maintenant le texte de l'Accord adopté à la Conférence de Moscou. Il comporte trente-deux paragraphes numérotés, groupés en sept sections principales. La numérotation est faite pour la commodité des références ; il ne faut y voir aucune prétention à une étude systématique et complète, ce qui ne peut manifestement être le cas d'un document de ce genre dans sa brièveté. Le document ne fait que refléter le stade atteint, en été 1976, par les discussions communes qui se poursuivent entre les deux Communions. Si les

6. Cf. *Theology*, vol. LXXV, n° 630 (1972), pp. 641-647.

deux parties, à la Conférence de Moscou, ont été profondément encouragées par les progrès réalisés, elles étaient conscientes aussi du caractère limité de leur Accord souvent exprimé en termes très généraux. Les difficultés qui subsistent sont parfois mentionnées explicitement dans l'Accord ; ailleurs elle sont simplement implicites, mais leur réalité n'en sera pas moins évidente pour le lecteur attentif.

Parmi les sept sections principales, les sections I à III renferment les documents préparés par la première sous-commission (Crète 1974 et Truro 1975) ; les sections IV et V contiennent les travaux de la seconde sous-commission (Roumanie 1974 et St Albans 1975) ; et les sections VI et VII, ceux de la troisième sous-commission (New York 1974 et Londres 1975). Mais, dans les trois cas, les textes rédigés par les sous-commissions ont été discutés en entier par la Commission plénière à Moscou ; de nombreuses modifications ont été introduites à la lumière de ces discussions et même parfois des sections entières ont fait l'objet d'une nouvelle rédaction.

Les pages qui suivent contiennent de nombreuses citations des minutes de la Conférence de Moscou, de façon à indiquer un peu la pensée qui préside à l'Accord. Les citations qui ne sont pas autrement identifiées sont tirées textuellement des Minutes. Il est souhaité que le texte entier des minutes soit finalement publié dans la revue *Kleronomia* en même temps que les documents des sous-commissions de 1974 et 1975.

I. LA CONNAISSANCE DE DIEU

Le thème assigné à la première sous-commission (Crète-Truro) par la Conférence d'Oxford en 1973 était « Inspiration et Révélation dans les Saintes Ecritures ». Les membres de la sous-commission ont éprouvé la nécessité de poser, à côté de la discussion sur la révélation dans la Bible, les questions fondamentales : En quel sens Dieu est-il révélé ? Jusqu'à quel point sa nature intime se découvre-t-elle à l'homme ? De quelles façons est-il connaissable par l'intelligence humaine et à quel degré demeure-t-il à jamais incompréhensible ? Quel est le genre d'union possible entre le Créateur et la créature ? Telles sont les questions traitées dans la première section principale de l'Accord.

Dans la discussion, à Truro comme à Moscou, les Orthodoxes exprimèrent leur réponse à ces questions dans les catégories de la distinction entre l'essence de Dieu et les énergies divines et de la doctrine de la « déification (*theosis*) par la grâce ». L'homme participe à la vie de Dieu en participant aux énergies divines, et

par cette participation il reçoit une connaissance directe et authentique de Dieu ; mais l'essence divine demeure à jamais inconnaissable pour l'homme, même dans le siècle à venir. Cette participation aux énergies divines a pour effet de « déifier » l'homme ; tout en demeurant vraiment et pleinement humain, il participe pourtant par la grâce à la vie et à la puissance de Dieu. En exposant ce point de vue, les délégués orthodoxes à Moscou insistèrent sur le fait que la distinction entre l'essence et les énergies repose non pas sur des raisons d'ordre philosophique, mais sur des raisons d'ordre empirique ; ce n'est pas une « théorie métaphysique », mais un essai pour exprimer avec des mots l'expérience vivante des saints dans le passé comme à notre époque. Cette distinction, dirent-ils, n'est pas une innovation d'écrivains byzantins du ^{xiv}^e siècle comme saint Grégoire Palamas, mais elle a ses racines dans l'Ecriture et dans la théologie trinitaire du ^{iv}^e siècle.

Certains délégués anglicans, à Truro et à Moscou, répondirent qu'ils acceptaient pleinement l'enseignement orthodoxe sur ces points ; d'autres au contraire furent plus réservés. Plusieurs, sans chercher à condamner comme erronée la position orthodoxe, souhaitèrent aussi laisser la porte ouverte à une interprétation augustinienne ou thomiste de la vision de Dieu. D'autres délégués anglicans se montrèrent hésitants quant au fondement biblique de l'enseignement orthodoxe, ou bien encore ils ne voyaient aucune nécessité à cette distinction de l'essence et des énergies affirmée par les Orthodoxes.

Tous ces points ont été soulevés dans la discussion du 28 juillet au matin :

Professeur Romanidès : Il existe un lien étroit entre la question de l'inspiration et de la révélation et la distinction de l'essence et des énergies de Dieu... Je voudrais poser une question aux Anglicans : quand l'Ancien et le Nouveau Testaments parlent de la révélation de la gloire de Dieu, cette gloire, pour les Anglicans, est-elle créée ou incréée ? Et s'ils la considèrent comme incréée, pensent-ils qu'elle est l'essence de Dieu ?

L'évêque de Truro : Je suis certain que le Professeur Romanidès et moi, nous avons la même foi. Mais je voudrais demander ceci au Professeur Romanidès : est-il nécessaire à mon salut de parler de la relation de Dieu à la création dans le langage de la distinction entre l'essence et les énergies ? Cet enseignement ne peut-il s'exprimer en d'autres termes ?

Professeur Romanidès : Nous pouvons parler, comme le fait la Bible, de la profondeur de Dieu et de la gloire de Dieu. Le Saint Esprit scrute la profondeur de Dieu ; mais l'homme

peut-il le faire ? Il y a quelque chose que l'homme voit, mais quelque chose d'autre qu'il ne voit pas...

Evêque Terwilliger : Je suis satisfait de la distinction entre essence et énergies. Mais est-elle ancienne ? La trouve-t-on dans les sources chrétiennes primitives ?

Professeur Romanidès : La distinction a des racines à la fois dans le judaïsme et dans la tradition de la philosophie grecque. L'Eglise l'utilise pour des raisons non philosophiques mais empiriques.

Archevêque Basile : Nous devons distinguer entre 1) le fait lui-même tel qu'il est exprimé dans ce que l'Ancien et le Nouveau Testaments nous disent de la gloire de Dieu ; et 2) la terminologie qui fut utilisée à la période patristique mais ne trouva son plein développement qu'à l'époque de saint Grégoire Palamas. Il est difficile de demander aux Anglicans d'accepter la terminologie de cette dernière période. Mais acceptent-ils ce qui est dit à ce sujet par les Cappadociens, en particulier par saint Grégoire de Nysse ?

L'évêque de Truro et l'évêque Terwilliger : Oui.

Professeur Fairweather : La distinction entre l'essence et les énergies, telle qu'elle est posée dans la thèse n° 2 (de la sous-commission de Truro) est radicalement inacceptable pour beaucoup d'Anglicans. Ils jugeraient non-biblique d'affirmer que la nature ou l'essence divine est à jamais exclue de la connaissance humaine. De plus, la doctrine de la simplicité divine rend problématique une telle distinction. L'opinion généralement admise chez les Anglicans (et chez les Occidentaux) est que, dans sa condition actuelle, l'homme ne perçoit pas l'essence de Dieu ; mais, s'il est vrai que l'homme ne pourra jamais comprendre ou saisir totalement l'essence de Dieu, il pourra au dernier jour voir l'être même de Dieu.

Evêque Hanson : Je suis d'accord avec le Dr Fairweather. Selon l'opinion normalement admise en Occident, Dieu est incompréhensible, en ce sens que la nature de Dieu ne peut jamais être totalement saisie par l'homme. Mais dans l'état de gloire, l'homme verra et connaîtra Dieu lui-même. Les Orthodoxes ont leur manière de l'affirmer ; mais cette manière ne doit pas être rendue obligatoire pour les Anglicans...

Dr Constantin Scouteris : Nous, Orthodoxes, nous ne cherchons pas à forcer les Anglicans à admettre ce qui les rebute ; nous leur demandons d'exprimer leur propre tradition de façon positive.

Archevêque Basile : Nous sommes placés devant la diffé-

rence qui sépare la tradition cappadocienne de la tradition augustinienne. Les Cappadociens représentent la pensée chrétienne ancienne. L'augustinisme est une déviation par rapport à celle-ci. La distinction entre essence et énergies est de l'ordre de l'intellect, mais elle est en même temps de l'ordre du réel, parce qu'elle se fonde sur la réalité de Dieu.

Evêque Hanson : Il faut comprendre les Cappadociens dans le contexte de la situation historique particulière à laquelle ils étaient affrontés ; il s'agissait pour eux de répondre au rationalisme virulent des Eunomiens. On peut comprendre dans ce contexte la réponse des Cappadociens. Mais l'Occident a ses raisons propres d'adhérer à l'augustinisme, qui exprime les mêmes convictions d'une manière différente et également légitime.

Professeur Romanidès : ... Je reviens à ma question : Pour les Anglicans, la gloire révélée de Dieu est-elle incréée ? Dans l'affirmative, est-elle l'essence de Dieu ?

Professeur Fairweather : C'est une révélation de l'incréé par l'intermédiaire du créé.

Professeur Romanidès : Ici vous suivez Augustin.

Chanoine Allchin : Pour ma part, je préfère l'approche orthodoxe à l'augustinienne. Mais les Anglicans souhaitent faire place aux deux voies ; ils voient des avantages en chacune des deux, mais l'une et l'autre présentent certaines difficultés.

Dans la suite des débats, le professeur Romanidès rattache la distinction entre essence et énergies à la controverse arienne du IV^e siècle et affirma à partir de là que « la distinction entre l'essence et les énergies de Dieu appartient à l'enseignement du premier et du second Conciles œcuméniques ». L'archevêque Basile apporta un important élément de clarification : « L'impossibilité de connaître l'essence de Dieu n'(est) pas absolue. L'essence de Dieu se manifeste dans ses énergies et la connaissance des énergies est une connaissance directe de Dieu lui-même ». L'archevêque mit en garde contre une insistance exagérée sur la méthode apophasique : « La théologie cataphatique et la théologie apophasique sont toutes deux nécessaires à l'Eglise ; il n'est pas exact de suggérer que l'Orthodoxie ne fait usage que de la théologie apophasique. Le Credo de Nicée est presque entièrement cataphatique ». L'évêque Hanson réitéra son plaidoyer pour que les Anglicans soient autorisés à exprimer leur foi sur ce point « à leur manière propre », mais dit que le point de vue anglican « n'était pas fondamentalement différent de la foi orthodoxe ».

Le texte final de l'Accord fait droit à la position de l'évêque Hanson en mentionnant la distinction établie par l'archevêque Basile entre « le fait lui-même » et « la terminologie ». Tout en reconnaissant que la distinction entre essence et énergies « n'est pas normalement en usage chez les Anglicans », il souligne également que les Anglicans ne refusent pas la doctrine sous-jacente que cherche à exprimer la distinction orthodoxe (n° 2). Ici, la manière d'aborder la question est à rapprocher de celle qui a été adoptée dans les discussions récentes entre les Orthodoxes « de l'Est » (« chalcédoniens ») et les Orthodoxes « orientaux » (« non-chalcédoniens », souvent appelés « monophysites »). La situation paraissait à première vue inextricable dans la question du Concile de Chalcédoine, les uns le reconnaissant comme œcuménique, les autres le rejetant comme hérétique. Une proposition fut présentée à une réunion des deux parties, à Genève en août 1970, pour sortir de cette impasse, une distinction y étant faite entre « la véritable intention de définir dogmatiquement un concile » et « la terminologie particulière dans laquelle elle s'exprimait et qui a moins d'autorité que l'intention ». Ainsi - c'est ce qui fut suggéré à Genève - les « non-chalcédoniens » pouvaient juger possible d'accepter l'*intention* du quatrième Concile œcuménique comme orthodoxe et d'admettre que ce qu'ils avaient rejeté était principalement sa *terminologie*⁷. La Conférence de Moscou en 1976 a adopté, par rapport aux conciles palamites du xiv^e siècle, le même genre de distinction que celui qu'adopta en 1970 la réunion de Genève par rapport au Concile de Chalcédoine. Les Anglicans affirmèrent leur accord avec l'intention des conciles du xiv^e siècle, mais les Orthodoxes n'insistèrent pas pour qu'ils en adoptent la terminologie spécifique.

La question de la théologie palamite sera sans nul doute à l'ordre du jour des discussions dans le dialogue à venir entre Catholiques romains et Orthodoxes. Espérons que la distinction établie à Moscou entre terminologie et doctrine sous-jacente s'avérera profitable également dans ce contexte.

Pour traiter de la « déification par la grâce » (n° 3) une méthode similaire prévalut à Moscou. Les Orthodoxes demandèrent que les Anglicans acceptent la « doctrine sous-jacente », mais pas nécessairement la terminologie spécifique. Il fut reconnu que beaucoup d'Anglicans n'étaient pas satisfaits du langage de la *theosis* ; mais on insista aussi, de façon plus positive, sur le fait que les Anglicans pouvaient trouver « dans leur liturgie et leur hymnologie propres » un équivalent de l'enseignement orthodoxe. Il faut souligner ici un important appel, non pas simplement à des formules doctrinales

7. Cf. *St Vladimir's Theological Quarterly*, xiv, 4 (1970), p. 225 ; *Eastern Churches Review*, III, 4 (1971), p. 430.

officielles, mais également au culte et à la vie liturgique de l'anglicanisme. Comme le fit observer le Dr Hardy, « le principe *lex orandi lex credendi* est tenu en grande estime par les Anglicans ».

II. L'INSPIRATION ET L'AUTORITÉ DE LA SAINTE ECRITURE

Dans la deuxième section de l'Accord, la Commission chercha à insister sur l'inspiration divine de l'Ecriture, tout en ménageant aussi la place d'une étude critique de la Bible. Selon les termes de l'archevêque Stylianos d'Australie qui introduisait la discussion du sujet le 27 juin : « L'Eglise demeure fidèle à l'identité immuable de l'Ecriture et de la Tradition, tout en étant ouverte aux acquis de la recherche ». Mais jusqu'où cette « ouverture » peut-elle être pratiquée ? Lors des discussions de la première sous-commission en Crète, en 1974, les délégués orthodoxes et anglicans admirent que leurs Eglises pouvaient et devaient faire usage de la critique des formes et du style « jusqu'à un certain point ». Mais où exactement faut-il situer ce « point » ? L'Accord ne cherche pas à le préciser et c'est certainement sagesse. Les tentatives des autorités ecclésiastiques pour déterminer à l'avance le cours de la recherche biblique ont eu généralement de mauvais résultats.

L'Accord offre cependant quelques orientations. Le caractère unique de la Bible est souligné plusieurs fois. Elle est « divinement inspirée », elle est un « témoignage autorisé » (n° 4), ses livres « transmettent réellement l'authentique révélation de Dieu » (n° 6) ; notre approche de la Sainte Ecriture est faite d'« obéissance » (n° 5). En même temps l'Accord situe très nettement la Bible dans un contexte ecclésiologique : « Nous connaissons, recevons et interprétons l'Ecriture par l'intermédiaire de l'Eglise et dans l'Eglise (n° 5). Au n° 6, l'importance de l'Eglise est à nouveau soulignée : les livres de l'Ecriture contenus dans le canon font autorité, non pas en raison de « théories particulières concernant l'identification des auteurs de ces livres », mais parce que l'Eglise « reconnaît » en eux « l'authentique révélation de Dieu ». L'Eglise « vérifie » les résultats de la recherche, et ses critères ne sont pas nécessairement identiques à ceux de la critique indépendante. Le professeur Ogitsky, parmi d'autres, a insisté sur l'importance de l'Eglise à cet égard : « ... l'accent doit... être placé sur l'Eglise. Ce n'est pas l'Ecriture, mais l'Eglise elle-même qui constitue la colonne et le fondement de la vérité ».

Dans une rédaction antérieure du n° 4, il était dit en termes directs : « La Bible... est la Parole de Dieu », mais le texte fut modifié par la suite de la manière suivante : Les Ecritures « portent... témoignage... à la révélation que Dieu fait de lui-même » et « expriment la Parole de Dieu en langage humain ». Un certain

nombre de délégués préféraient la formule plus directe : « La Bible est la Parole de Dieu », notamment le Rév. Roger Beckwith, qui en appelait à des textes du Nouveau Testament (Rm 3, 2 ; He 5, 12) et à l'Article 20 des Trente-Neuf Articles. L'évêque de Truro affirmait au contraire : « Vous ne pouvez pas dire de façon univoque que la Parole incréée doit être identifiée avec les Ecritures créées ». En quel sens un livre peut-il renfermer la révélation de Dieu ?, demanda le professeur Romanidès et il fit remarquer que « la Bible nous parle de la révélation, mais elle ne doit pas être identifiée avec la révélation ». « Il faut affirmer, dit le chanoine Carmichael, que l'acte par lequel Dieu révèle est antérieur à l'Ecriture. La Bible nous livre le témoignage de la communauté à laquelle Dieu a fait cette révélation ». Le Rév. Mark Santer insista pour qu'une distinction soit faite « entre 1) Dieu qui se révèle ; 2) l'expression de cette révélation dans l'Ecriture ». C'est pour ces raisons que le texte modifié fut préféré à la rédaction originale.

On remarquera que le n° 4 se rapporte à la révélation que Dieu fait de lui-même non seulement dans l'incarnation et dans toute l'histoire du salut, mais aussi *dans la création*. L'insertion à cet endroit d'une référence à la création fut proposée par le père Joan Bria et chaudement soutenue par plusieurs délégués anglicans : « Le Père Bria met en relief un point qui tient à cœur aux Anglicans comme aux Orthodoxes » (chanoine Allchin) ; « La révélation dans l'Ecriture renvoie à la révélation dans la création et l'éclaire » (Rév. John Riches). L'évêque Hanson, quant à lui, ne s'estima pas satisfait de la terminologie employée : « Lorsque, en Occident, nous nous référons à la révélation que Dieu fait de lui-même dans la nature, la culture, etc., nous n'employons pas d'ordinaire le terme "révélation", mais nous parlons de "théologie naturelle". Parler de révélation en ce sens dérouterait de nombreux lecteurs occidentaux ». Mais à cela le professeur Fairweather répliqua : « Dans la tradition occidentale ancienne, le mot "révélation" sert aussi à désigner le dévoilement de lui-même que Dieu réalise dans la création ».

Le 30 juillet, au cours de la séance du matin, le n° 6 et surtout la phrase finale concernant « les résultats de la recherche » firent l'objet d'une discussion particulière. Les propos suivants furent échangés :

Archevêque Basile : Nous ne devons pas faire de concessions à l'interprétation moderniste et libérale de la Bible.

L'Evêque Hanson exprima son inquiétude des remarques de l'archevêque Basile. Les Orthodoxes, dit-il, ne désirent certainement pas rejeter en gros tous les acquis de l'étude critique de la Bible en Europe et en Amérique au cours de ces deux cents dernières années. En tant qu'Anglicans, nous ne

rougissons pas de participer à ce courant intellectuel et nous avons l'assurance que cette participation peut s'allier à l'orthodoxie de la foi.

Archevêque Stylianos : L'étude critique de la Bible ne remonte pas seulement aux deux cents dernières années et ne s'est pas cantonnée seulement en Europe et en Amérique. Comme l'ont clairement démontré nos discussions en Crète, les Orthodoxes aujourd'hui ne rejettent pas toute étude critique de la Bible. Mais cette étude a présenté au cours de ces deux cents dernières années des tendances qui sont sans nul doute libérales et modernistes.

Archevêque Basile : Assurément, nous Orthodoxes, nous ne rejetons pas toute étude historique de la Bible ; mais nous ne souscrivons pas à la tendance particulière qui traite la Bible comme un document purement humain...

La discussion, comme le montre cet extrait, s'exprimait en termes assez généraux et imprécis. Tandis que les délégués anglicans et orthodoxes faisaient une place à l'« étude historique de la Bible », personne évidemment, d'un côté comme de l'autre, ne voulait traiter la Bible comme « un document... purement humain ». Mais jusqu'où faut-il poursuivre l'étude critique ou historique de la Bible et quels sont exactement les critères de l'Eglise pour éprouver le bien-fondé de ses résultats ? Il n'était pas possible à la Commission d'entrer dans les *minutiae* ; mais c'est précisément ici, dans l'application *détaillée* des méthodes critiques au texte de la Sainte Ecriture, que surgissent les véritables difficultés. Ce qui s'est dit en Crète et à Moscou suffit à montrer qu'il existait de fortes différences d'accentuation dans les positions des divers délégués présents. Cependant il ne s'agissait pas là d'un affrontement direct entre Anglicans et Orthodoxes : les différences d'accentuation existent en premier lieu à l'intérieur de la Communion anglicane et aussi (mais à un degré beaucoup moindre) à l'intérieur de l'Orthodoxie. Les questions d'interprétation biblique traversent les frontières confessionnelles ; et il est permis d'espérer qu'à l'avenir les Anglicans et les Orthodoxes continueront à collaborer toujours davantage en ce domaine.

La formulation du n° 7 concernant l'origine apostolique du Nouveau Testament « comme contenant le témoignage de ceux qui avaient vu le Seigneur » a été rédigée de façon à inclure saint Paul parmi les apôtres et les témoins oculaires du Sauveur ressuscité. Tandis qu'il est dit que le Nouveau Testament « contient » le témoignage de ceux qui avaient vu le Seigneur, il n'est pas affirmé que chacun des écrits du Nouveau Testament ait en fait un apôtre pour auteur, quoique la possibilité n'en soit pas exclue. Evidemment

différents délégués ont émis des opinions diverses sur les auteurs de tels ou tels livres du Nouveau Testament.

Quant au paragraphe n° 8, il existait certaines divergences de vues parmi les délégués orthodoxes sur la question de savoir si les Eglises orthodoxes se sont prononcées officiellement sur la nature de la distinction entre les livres canoniques de l'Ancien Testament (c'est-à-dire les livres du canon hébraïque) et les livres deutérocanoniques ou « *Anaginoskomena* » (souvent appelés « apocryphes » par les Anglicans mais non par les Orthodoxes). On trouve ainsi dans les minutes du 30 juillet le passage suivant :

Professeur Romanidès : La phrase « les Eglises orthodoxes ne se sont pas prononcées officiellement... » suggère qu'il y aurait une sorte de nécessité que les Orthodoxes se prononcent sur les *Anaginoskomena*. Mais en fait il n'est pas nécessaire qu'ils se prononcent. Les Orthodoxes se servent des *Anaginoskomena*, et personne ne propose d'interrompre cet usage.

L'archevêque Basile et *le professeur Galitis* ont fait observer que la question des livres deutérocanoniques était prévue au programme du futur concile pan-orthodoxe ; cela prouve que le statut des *Anaginoskomena* demeure une question ouverte.

Le Professeur Romanidès n'est pas de cet avis. Pour lui, ce n'est pas une question ouverte. En tout cas, dit-il, la question des *Anaginoskomena* ne figure pas au programme remanié du concile.

Il est dit dans l'Accord que les deux Communions se servent des livres deutérocanoniques pour l'usage liturgique et les considèrent comme « édifiants », mais il n'est pas précisé si ces livres peuvent ou non servir à des fins doctrinales. La plupart des Orthodoxes souhaiteraient certainement les utiliser comme base d'argumentation théologique.

III. L'ECRITURE ET LA TRADITION

Le n° 9 qui ouvre cette section insiste très nettement sur la relation réciproque de l'Ecriture et de la Tradition ; il ne faut pas y voir deux « sources séparées » : elles sont complémentaires. Cette mise en relief de leur unité fondamentale est l'un des points les plus importants qui sont soulignés dans l'Accord. Lors des consultations précédentes entre Anglicans et Orthodoxes, comme à Lambeth en 1931 ou à Moscou en 1956, une tendance se manifestait

du côté orthodoxe à utiliser le langage des « deux sources »⁸. Cette manière de s'exprimer se retrouve aussi dans le rapport sur la révélation divine approuvé à Chambésy en juillet 1971 par la Commission interorthodoxe préparatoire au Grand et Saint Concile⁹. La sous-commission de Crète en 1974 et la Commission de Moscou en 1976 eurent cependant le souci d'éviter toute expression susceptible de suggérer une disjonction entre Ecriture et Tradition. Selon les termes du professeur Ogitsky, la déclaration de Moscou mérite des éloges pour avoir « sagement évité l'usage de la terminologie scolastique du Concile de Trente »¹⁰. La Commission de Moscou a soigneusement évité aussi toute affirmation tendant à accorder « plus » ou « moins » d'importance à la Tradition ou à l'Ecriture ; l'une et l'autre ne peuvent se comparer ni s'opposer de cette manière.

Au sujet de la relation réciproque entre Ecriture et Tradition, le n° 9 affirme en premier lieu que l'Ecriture est le « critère principal » au moyen duquel l'Eglise éprouve les traditions, mais il n'indique pas quels peuvent être les autres critères ; c'est une question qui doit être examinée à une prochaine réunion de la Commission. Il est affirmé en second lieu que la Tradition « complète » l'Ecriture en ce sens qu'elle « sauvegarde l'intégrité du message biblique ». La Tradition n'est pas envisagée ici comme une source d'information positive sur la vie et l'enseignement du Christ, distincte de l'information contenue dans la Bible et venant s'y ajouter. Il s'est certainement trouvé dans le passé des chrétiens, tant en Orient qu'en Occident, pour envisager la Tradition de cette manière, mais telle n'est pas la position adoptée par la Conférence de Moscou.

La définition de la Sainte Tradition au n° 10, § a, rappelle la description donnée par le théologien russe Vladimir Lossky : « La Tradition... c'est la vie de l'Esprit Saint dans l'Eglise »¹¹. Peut-être la définition aurait-elle été plus complète si elle avait aussi comporté une référence au Christ ressuscité et glorifié, toujours présent dans l'Eglise grâce à l'action du Saint Esprit (cf. Mt 28, 20 ; Jn 14, 18 et 16, 14).

Au n° 10, § b et c, comme aussi au n° 13, il s'agissait pour la Commission d'affirmer que la Tradition est à la fois immuable et

8. Cf. V.T. ISTAVRIDIS, *Orthodoxy and Anglicanism*, trad. par Colin DAVEY (Londres, 1966), pp. 72-77, spécialement p. 77.

9. *Towards the great Council* (Londres, 1972), p. 8.

10. Mais, lue dans son contexte, la déclaration de la quatrième session du Concile de Trente (8 avril 1546) concernant les *libri scripti* et les *sine scripto traditiones* n'implique pas nécessairement une théorie des « deux sources ». Cf. M. BEVENOT : « *Traditiones in the Council of Trent* » dans *Heythrop Journal*, iv (1963), pp. 333-347.

11. « La Tradition et les traditions » dans V. LOSSKY, *A l'image et à la ressemblance de Dieu* (Paris, Aubier-Montaigne, 1967), p. 150.

cependant - comme l'a souligné le patriarche Pimène dans son allocution aux participants - en même temps vivante, dynamique et créatrice. C'est un principe de continuité mais également un principe de croissance et de régénération - selon les termes de Lossky, « l'esprit critique de l'Eglise »¹² formé de l'union de la liberté humaine et de la grâce de l'Esprit. Pour l'archevêque Basile, « la Tradition comme telle ne change pas, quoique les expressions de la Tradition puissent varier ; mais toutes ces expressions sont importantes pour le salut ».

Les délégués anglicans se félicitèrent de voir les Orthodoxes prêts à reconnaître que « l'Eglise à chaque époque peut employer le langage de son temps et donc aussi ses modes de pensée ». « Les Anglicans se réjouissent, dit l'évêque de St Albans, de ce que les Orthodoxes n'interprètent pas l'inaltérabilité d'une manière formaliste et admettent un renouvellement des formulations ». Le Rév. John Riches insista en particulier pour que l'œuvre du Saint Esprit ne soit pas limitée « à l'Ecriture et aux conciles » ; la Commission, alléqua-t-il, ne devrait pas perdre de vue « l'action permanente du Saint Esprit dans l'interprétation de la doctrine » et aussi « l'impérieuse nécessité de réinterpréter le témoignage de l'Ecriture et les confessions de foi à la lumière de la pensée moderne ».

Les Orthodoxes, tout en acceptant la nécessité pour chaque époque de redonner vie à la Tradition, ont aussi voulu insister sur l'importance décisive de « l'esprit des Pères » pour toute théologie chrétienne solide. Il a été dit à ce propos qu'il ne fallait pas limiter les Pères à une époque donnée et que la « méthode théologique » des Pères signifiait surtout le lien de la théologie avec la prière.

Archevêque Stylianos : ... Ce que les Orthodoxes apprécient, ce n'est pas précisément la terminologie mais le message et l'esprit (*phronèma*) des Pères.

Professeur Galitis : Au lieu de « la période patristique », nous devrions dire « les Pères ». Nous ne voulons pas limiter les Pères à une époque.

L'évêque Hanson se réjouit de l'expression « l'esprit des Pères ». Nous Anglicans, dit-il, nous n'admirons pas toujours les méthodes herméneutiques des Pères, mais nous respectons les conclusions auxquelles ils ont abouti.

Le Rév. Mark Santer : Disons : la méthode de théologie « des Pères », dans laquelle la théologie est liée à la prière.

12. *Ibid.*, p. 154.

Professeur Romanidès : C'est précisément ce que j'entends par méthode théologique des Pères.

Dans une rédaction antérieure du n° 11, le texte commençait ainsi : « L'Eglise ne peut définir de nouveaux dogmes... » ; mais le mot « nouveau » a été omis à la demande de plusieurs délégués orthodoxes qui ont fait observer que « jamais l'Eglise, en aucune circonstance, ne définit un nouveau dogme. Les conciles ont toujours insisté sur le fait qu'ils ne faisaient qu'exprimer la vérité que l'Eglise a toujours tenue ». Ce point a été particulièrement mis en relief par le métropolite Jean d'Helsinki.

IV. L'AUTORITÉ DES CONCILES

Les remarques faites par l'archevêque Basile de Bruxelles et par l'évêque de St Albans le 29 juillet à la séance de l'après-midi constitueront un utile commentaire pour cette section de l'Accord ¹³. Pour l'archevêque Basile, la déclaration sur les conciles a marqué « un progrès positif vers la compréhension mutuelle », surtout de deux manières : tout d'abord elle contient une nette « reconnaissance de l'œuvre du Saint Esprit dans les conciles » ; ensuite elle comporte « l'acceptation par les Anglicans du septième Concile œcuménique comme défendant la doctrine de l'Incarnation ». Mais il devait poursuivre en nuancant cette affirmation :

L'Accord est en partie la reconnaissance mutuelle d'un désaccord (*an agreement to disagree*), sur des points comme l'existence d'une hiérarchie des vérités, la reconnaissance du septième Concile, sur laquelle l'attitude anglicane est encore ambiguë, et la conception anglicane de l'indéfectibilité qui diffère de la vision orthodoxe de l'Eglise colonne et fondement de la vérité... Certains aspects de notre sujet réclament un supplément de recherche, et les accords auxquels nous sommes parvenus nécessitent une assimilation par nos Eglises. Il faut du temps pour que puissent agir nos processus conciliaires.

L'évêque de St Albans opposa « l'insistance des Orthodoxes sur l'unité de la foi » et la tendance des Anglicans à distinguer « entre les doctrines essentielles et celles qui ne le sont pas ». Cette opposition s'était trouvée au premier plan des discussions de la seconde sous-commission en Roumanie et à St Albans.

A St Albans nous nous sommes trouvés confrontés aux questions majeures et nous nous sommes rapprochés les uns

13. Ils se référaient tous deux au projet de texte préparé par la seconde sous-commission, mais leurs propos s'appliquent également à la version finale de l'Accord, tel qu'il fut approuvé par la Commission plénière.

des autres, sans pour autant aboutir à un plein accord. Nous, Anglicans, nous avons été frappés de l'insistance des Orthodoxes sur l'unité de la foi. En insistant sur le Christ comme autorité dans l'Eglise, les Anglicans doivent tenir compte de leur subordination des conciles aux Ecritures, de leur préférence pour les quatre premiers conciles œcuméniques, de leur distinction entre les doctrines essentielles et celles qui ne le sont pas. Un accord substantiel put être obtenu, même si de temps à autre la terminologie masquait certaines divergences. Tandis que la tradition orthodoxe voit l'unité des conciles et de l'Ecriture, les Anglicans tendent à voir dans les derniers des sept conciles un glissement par rapport à la fidélité envers l'Ecriture. La tradition réformée insiste sur la nécessité du retour permanent à l'Ecriture et cela explique la préférence des Anglicans pour les quatre premiers conciles.

La distinction entre ce qui dans la doctrine est essentiel et ce qui ne l'est pas est particulièrement pertinente dans le cas du septième Concile œcuménique. En ce qui concerne les conciles précédents, les définitions conciliaires sur l'Incarnation et la Trinité ne sont-elles pas plus importantes que ce qui est dit de l'origénisme ? Le septième Concile ne traite pas d'un thème scripturaire, mais d'une application pratique relative à l'Incarnation. Si le rejet de l'application pratique implique le rejet de la doctrine de l'Incarnation, c'est une erreur de le faire. Les attitudes anglicanes sont conditionnées par l'histoire et les Anglicans ont été d'avis qu'il y aurait tout avantage à étudier de plus près l'usage des icônes.

Le même contraste - entre l'insistance des Orthodoxes sur l'unité de la foi et le désir des Anglicans de distinguer l'essentiel de ce qui ne l'est pas - a été marqué également à vingt ans de distance par le Dr Michael Ramsey (alors archevêque d'York) dans un commentaire de la Conférence de Moscou de 1956. Ses propos méritent d'être rappelés :

Les Orthodoxes disent en effet : « ... la Tradition est un fait concret. La voici, dans sa totalité. Vous, Anglicans, l'acceptez-vous ou la rejetez-vous ? » La Tradition est pour les Orthodoxes un tout indivisible : la vie entière de l'Eglise dans la plénitude de sa foi et de sa pratique à travers les âges, y compris la mariologie et la vénération des icônes. Face à cette interpellation, la réponse typiquement anglicane est celle-ci : « Nous ne regarderions pas comme inadmissible la vénération des icônes ou la mariologie, pourvu que, dans la détermination de ce qui est nécessaire au salut, nous nous en tenions à la Sainte Ecriture ». Mais cette réponse ne fait que mettre en relief le contraste entre les deux attitudes : celle

des Anglicans qui en appellent à ce qui est jugé nécessaire au salut et celle des Orthodoxes qui en appellent à l'unique et indivisible organe de la Tradition et pour qui on ne peut y toucher sur un point sans en altérer l'ensemble, tout comme une seule tache sur un tableau peut en déparer la beauté¹⁴.

Peut-être cependant l'archevêque a-t-il quelque peu exagéré la position orthodoxe ; en tout cas, dans le n° 10 § c de l'Accord de Moscou de 1976, les Orthodoxes reconnaissent que « les expressions liturgiques et canoniques de la Tradition peuvent différer ». Tous les éléments de la Tradition ne sont pas sur le même pied.

Comme l'indique l'Accord, la Conférence de Moscou de 1976 a perçu que plusieurs points touchant l'autorité des conciles appelaient un examen plus approfondi. Trois sujets en particulier ont été indiqués :

1) *Le processus de réception et de reconnaissance d'un concile par l'Eglise* (cf. n° 18, § c). Il est établi que « c'est leur réception par l'Eglise qui manifeste l'œcuménicité des conciles » (n° 17) ; mais aux séances de Moscou, la discussion n'a pas porté sur le mode précis de cette réception.

2) *Le statut du septième concile œcuménique* (voir n° 15). L'enseignement de ce concile sur la vénération des icônes a fait l'objet d'une brève discussion à la séance du 30 juillet après-midi. Les Orthodoxes firent ressortir que « la vénération d'une icône s'adresse au personnage représenté » (archevêque Basile), que « les icônes représentent le monde transfiguré » et ne doivent donc pas être peintes dans un style naturaliste, un style Renaissance (archevêque Stylianos) et qu'il faut établir une distinction entre les icônes à deux dimensions, telles qu'on les trouve dans la tradition orthodoxe, et les statues à trois dimensions qui appartiennent à l'Occident (professeur Romanidès et d'autres). Ce dernier point parut important à plusieurs délégués anglicans, en particulier le Rév. Roger Beckwith, comme le montre l'extrait suivant des minutes :

Mr Beckwith dit qu'il est important de spécifier que notre discussion porte sur les icônes et non sur les images occidentales à trois dimensions ; en premier lieu parce que l'Article 22 parle des images et de la doctrine catholique à leur sujet et que les Orthodoxes ne savent pas avec certitude si cette dernière se rapporte ou non aux icônes ; en second lieu parce que dans l'Eglise anglicane un important courant d'opinion redoute la vénération des images à trois dimensions comme exposant à la tentation d'idolâtrie...

14. « The Moscow Conference in Retrospect » dans *Sobornost*, series 3, n° 23 (1958), pp. 562-563.

L'archevêque Stylianos marque son accord. Il dit que les images occidentales à trois dimensions sont une expression de la suffisance de ce monde, tandis que les icônes sont un reflet de l'autre monde...

L'évêque Hanson s'oppose vigoureusement à la suggestion selon laquelle il y aurait au vingtième siècle des chrétiens idolâtres. Les premiers chrétiens et leurs contemporains païens savaient que ce que ces derniers vénéraient était ce que représentait l'image matérielle. Il n'y a pas là aujourd'hui de réel problème.

Archevêque Basile : Les Orthodoxes vénèrent les icônes pour la même raison qu'ils vénèrent les reliques, parce que les unes et les autres sont le lieu de l'action spéciale de la grâce de Dieu...

Mr Beckwith dit qu'il lui faut être en mesure de justifier de manière valable les déclarations dont il porte la responsabilité. Ou bien la distinction (entre les représentations à deux ou trois dimensions) doit être faite, ou bien les Anglicans ne doivent faire aucune déclaration.

L'évêque de Truro souhaite... que l'on ne fasse aucune référence à l'Article 22. Il pense que la philosophie sous-jacente à la position de Mr Beckwith est du pur nominalisme et ignore le rôle joué par le corps dans notre connaissance de Dieu.

Le sentiment général parmi les délégués fut que la question devait être réservée pour une prochaine réunion. Un travail préparatoire plus important est requis avant que la Commission puisse préparer une déclaration satisfaisante sur le sujet.

3) *Infailibilité et indéfectibilité* (voir n° 17 et n° 18, § a et b) ¹⁵. Ici encore, le sentiment général fut que la Commission avait à approfondir le sujet lors d'une prochaine réunion. De nombreux délégués répugnaient aux termes « infailibilité » et « indéfectibilité » en raison de leurs connotations fortement catholiques romaines : trouve-t-on ces termes dans les Pères grecs ? Pour certains délégués, le mot « indéfectible » nécessiterait une plus ample explicitation : serait-il compris par tous les Anglicans ? L'archevêque Basile expliqua que le terme signifie « incapable d'erreur permanente ». Deux points touchant l'infailibilité furent généralement admis : 1) elle n'opère pas mécaniquement ou automatiquement ; 2) elle n'est pas la propriété de telle institution ou

15. A ce sujet, voir le texte de l'archevêque Basile de Bruxelles, « The Authority and Infallibility of the Ecumenical Councils », soumis à la seconde sous-commission à sa réunion de Roumanie (juillet 1974) et publié par la suite dans *Eastern Churches Review*, vii, 1 (1975), pp. 2-8.

de telle personne en particulier dans l'Eglise, mais elle appartient à l'Eglise prise comme un tout. Les Orthodoxes ajoutèrent à cela qu'un concile œcuménique n'est pas à considérer comme une « institution » à l'image du Parlement, mais comme un « événement charismatique ». Ils voulaient dire qu'il ne s'agit pas là d'une particularité de la vie de l'Eglise prescrite à intervalles réguliers, mais d'une réunion exceptionnelle, convoquée sous la conduite spéciale du Saint Esprit.

La déclaration la plus complète et la plus positive sur l'infaillibilité fut celle du professeur Gosevitch, le 30 juillet, à la séance de l'après-midi :

Professeur Gosevitch : ... L'Eglise prise comme un tout, comme le corps des fidèles, a la vérité et ne peut jamais la perdre ; elle ne peut pas non plus en sa totalité tomber dans l'erreur parce qu'elle est le Corps du Christ et la demeure du Saint Esprit. L'infaillibilité de l'Eglise est une conséquence de l'unité de l'Eglise avec le Christ et l'Esprit Saint, parce que dans et par l'Eglise le Verbe éternel de Dieu, qui est dans l'Eglise « toujours jusqu'à la fin des temps » (Mt 28,20), continue à enseigner, à sauver et à agir dans le temps et dans l'espace. L'expression et la formulation infaillible de la vérité est une fonction de cet organe de la vérité qu'est le concile œcuménique. Mais la vérité est possédée par l'Eglise tout entière, infaillible et catholique, et infaillible en elle-même. (L'Eglise) ne tire pas son infaillibilité des conciles œcuméniques mais au contraire ce sont les conciles œcuméniques qui tirent leur infaillibilité de l'infaillibilité de l'Eglise qui est la colonne et le fondement de la vérité.

V. LE FILIOQUE

Les délégués anglicans admirent par une décision unanime que le *Filioque* ne doit pas faire partie du texte du Credo de Nicée (c'est-à-dire le Credo de Nicée-Constantinople de 381). Pour l'archevêque Basile, ce fut là « peut-être l'acte le plus positif sur lequel notre Commission se soit mise d'accord jusqu'à présent ». Mais, ajouta l'archevêque, cette décision « n'aura une signification pratique et ne contribuera à l'unité que lorsque la formule sera effectivement abandonnée par l'Eglise anglicane ». Que « l'acte le plus positif » de la Commission soit apparemment si négatif dans sa forme extérieure, certains pourront en être déçus et même y voir de l'ironie ; mais il faudrait reconnaître la gravité de l'embarras causé aux Orthodoxes par l'usage persistant du *Filioque* en Occident. En acceptant d'omettre le *Filioque*, les Anglicans à la Conférence de Moscou en 1976 ont suivi l'exemple des Vieux Catholiques dans leurs discussions avec les Orthodoxes à Chambésy en août 1975,

mais les Vieux Catholiques ont été beaucoup plus loin que les Anglicans en adoptant une doctrine spécifiquement orientale des relations trinitaires ¹⁶.

Trois points principaux ont été mis en relief à la Conférence de Moscou :

1) Une distinction nette est à établir entre a) la procession (*ekporeusis*) éternelle de l'Esprit, c'est-à-dire son origine hypostatique intemporelle, et b) la mission temporelle de l'Esprit, c'est-à-dire son envoi au monde dans le temps. En ce qui concerne b), les Orthodoxes et les Anglicans conviennent que l'Esprit est envoyé dans le monde par le Fils comme par le Père. Le problème du *Filioque* ne se pose qu'au niveau du a). La Conférence de Moscou ne parle que de deux possibilités : la procession éternelle ou la mission temporelle ; elle n'a pas discuté la suggestion proposée par les théologiens grecs des XIII^e et XIV^e siècles, tels que le patriarche Grégoire de Chypre et saint Grégoire Palamas, selon laquelle il existe aussi une « manifestation éternelle » (*aidios ekphansis*) de l'Esprit à la fois par le Père et le Fils.

2) Les Anglicans ont accepté d'omettre le *Filioque* en se basant sur des considérations historiques : ils ont admis que le *Filioque* ne fait pas partie du texte du Credo tel qu'il a été promulgué au deuxième concile œcuménique et ils ont reconnu que l'intention des Pères de 381 était de ne se référer qu'à l'origine hypostatique du Saint Esprit procédant du Père.

3) La Conférence a laissé ouverte la question de savoir si le *Filioque* pouvait, dans certains contextes, être légitimement considéré comme un *theologoumenon*. Les délégués anglicans étaient d'avis différents : certains paraissaient disposés à abandonner complètement la doctrine du *Filioque* ; d'autres, tout en admettant que le *Filioque* n'avait pas sa place dans le Credo, insistaient pour qu'aucune condamnation ne soit portée sur la doctrine augustinienne de la double procession. Dans son Accord, la Conférence ne parle donc que de l'*addition* au Credo, sans tirer aucune conclusion sur la doctrine comme telle. Les délégués orthodoxes ont reconnu de leur côté que l'usage du terme *processio* dans l'Occident latin ne correspondait pas exactement à celui d'*ekporeusis* dans l'Orient grec ¹⁷.

16. Cf. l'Accord sur la Sainte Trinité, publié par la Commission doctrinale mixte Orthodoxes-Vieux Catholiques (Chambésy, 20-28 août 1975) dans *Episkepsis*, n° 131 (23 septembre 1975) ; cf. *Irenikon*, XLVIII, 4 (1975), pp. 514-515. Tandis qu'en général il suit l'enseignement des Cappadociens et de saint Jean Damascène, cet Accord contient aussi l'expression quelque peu déroutante de « procession temporelle » (*chronikè ekporeusis*).

17. Les auteurs grecs en sont conscients depuis longtemps : voir saint Maxime le Confesseur, *Lettre à Marinus* (Migne, P.G., xci, 136 AB) ; saint Grégoire Palamas, *Contre les Latins*, I, 29 et II, 73 (éd. P. Christou, vol. 1, pp. 54, 144-145).

Ces divers points ont été soulevés dans la discussion du 29 juillet après-midi :

Evêque Hanson : Aucune Eglise n'est empressée à apporter un changement quelconque à son Credo. Il nous faut distinguer nettement entre l'erreur qu'a faite l'Occident du point de vue canonique en ajoutant le *Filioque* et la question de savoir si la doctrine qu'il exprime est bonne ou mauvaise. Il y aura plus de chances alors pour que l'Eglise anglicane y renonce à brève échéance.

Rév. Roger Beckwith : Si cette décision est prise, ce ne peut être sans impliquer un jugement d'ordre théologique. Nous ne sommes pas la seule Eglise d'Occident à utiliser le *Filioque*. Il faudrait ajouter (à l'Accord) une addition de ce genre : Nous faisons cette proposition sans préjudice de la doctrine d'Augustin sur la double procession du Saint Esprit, qui se trouve dans d'autres formulaires anglicans, et sans impliquer aucune condamnation des Eglises catholique romaine, luthérienne et autres qui utilisent le *Filioque*.

Evêque Terwilliger : Je déplorerais cette addition. L'Accord actuel est clair. Les déclarations qui concernent le Saint Esprit sont importantes dans l'Eglise aujourd'hui, alors que le mouvement charismatique a suscité un regard nouveau sur tous les énoncés qui touchent au Saint Esprit. La modification du texte du Credo ne devrait pas s'entourer de trop de restrictions.

Evêque Hanson : Je suis de cet avis. Le document n'a, à juste titre, porté aucun jugement sur la théologie du *Filioque*. Les Anglicans le feraient disparaître du Credo parce qu'ils reconnaissent que leurs ancêtres n'avaient pas le droit de l'y insérer. S'ils en déféraient aux catholiques romains sur le sujet, cela apparaîtrait comme une reconnaissance de l'autorité du Pape puisque les catholiques romains en justifient le maintien en se basant sur le fait qu'un Pape du XI^e siècle a accepté de l'y inclure. Le supprimer serait faire acte d'honnêteté et de courage.

Professeur Fairweather : Il est nécessaire de distinguer l'aspect canonique de l'aspect doctrinal. Beaucoup d'Anglicans seraient d'accord pour des raisons canoniques, mais seraient moins assurés au plan dogmatique...

Archevêque Basile : Il serait sage de ne pas approfondir la question du *Filioque* dans l'état actuel de nos discussions. Les commentaires théologiques qui ont été faits peuvent suffire.

Rév. Mark Santer : La proposition de supprimer le *Filioque* n'est pas simplement un geste de bonne volonté œcuménique et n'est pas faite non plus pour des raisons seulement canoniques. Un Credo universel contient des articles confessés par tous les chrétiens et doit se distinguer d'une explication de la foi, comme le *Filioque* en Occident.

La forme du rapport (de la deuxième sous-commission) a été attentive à la manière dont le Credo était formulé à la fin du IV^e siècle. Le rapport traite de l'origine et de la nature du Saint Esprit et emploie le langage de saint Jean qui dit « du Père » (qui procède du Père).

Professeur Romanidès : Je suis d'avis pour que nous ne scrutons pas les arrière-plans du *Filioque* à l'heure actuelle. Si le *Filioque* est supprimé, cela ne doit pas être dans le but de plaire aux Orthodoxes, mais pour la raison qu'il détruit l'intention des Pères qui ont rédigé le Credo. Ceux-ci s'occupaient de l'origine du Saint Esprit à partir du Père, par procession. Les Pères grecs savaient que les Pères latins comprenaient cela parfois par rapport à l'origine de son existence à partir du Père et parfois par rapport à sa mission. On peut se servir du *Filioque* dans ce dernier sens en dehors du Credo, mais dans le Credo il ne doit être pris que dans le premier sens. Le document l'affirme clairement et doit être laissé tel quel.

Chanoine Every : Je déplorerais une déclaration qui nous engagerait à penser qu'Augustin entendait rapporter le *Filioque* à la procession éternelle. Il est clair que pour lui ce n'était qu'une opinion théologique sujette à révision et qu'il ne doit pas faire partie du Credo.

Archevêque Stylianos : Nombreux sont les Anglicans qui ne voient pas clairement la signification théologique qu'a le *Filioque* pour les Orthodoxes. Beaucoup de théologiens ont analysé le rapport entre le *Filioque* et l'ecclésiologie, en particulier le dogme papal. Pour les Anglicans, il est contradictoire de rejeter le papisme et de vouloir garder le *Filioque*.

Chanoine Allchin : J'espère que cette question sera reprise par la Commission. Le *Filioque* a souvent eu de déplorables conséquences pour l'ecclésiologie. La position de l'archevêque Stylianos a été soutenue avec vigueur par quelques théologiens orthodoxes, mais n'a pas rencontré grande audience en Occident. Des mouvements nouveaux appellent l'attention de l'Eglise sur ce genre de questions. Il est important que les Anglicans reconnaissent que le *Filioque* n'est pas vraiment légitime tant du point de vue œcuménique

que du point de vue canonique. Nous signalons ce point dans notre rapport à l'archevêque (de Canterbury).

Professeur Fairweather : L'évêque Hanson et moi-même, nous avons employé le mot « canonique » au sens large. Il y a des questions théologiques formelles, comme l'autorité des conciles, qui entrent en ligne de compte. L'intention du second Concile œcuménique était d'affirmer la divinité du Saint Esprit parallèlement avec celle du Fils. En me basant sur l'autorité du Credo dans sa forme originale et sur l'intention du premier Concile de Constantinople, je reconnais que le *Filioque* ne devrait pas se trouver dans le Credo. Mais... la Communion anglicane ne doit s'engager ni pour ni contre le *theologoumenon* du *Filioque*.

Professeur Romanidès : Les Conciles œcuméniques n'avaient en vue que l'attribut hypostatique du Saint Esprit...

Un grand nombre de ces divers points revinrent dans le débat quand le *Filioque* fit à nouveau l'objet des discussions le 1^{er} août après-midi :

Professeur Romanidès : Nous devrions insérer dans notre texte une déclaration spécifiant que, du point de vue orthodoxe, le *Filioque* peut être utilisé en dehors du Credo, pourvu que le mot *ekporeusis* se réfère à la mission de l'Esprit et non à son origine...

Rév. Roger Beckwith : ... Peut-être la précision suivante pourrait-elle être introduite à la fin de la section : « Nous ne faisons cependant aucune recommandation touchant les autres documents anglicans dans lesquels se retrouve l'interprétation occidentale du *Filioque* (le Symbole de saint Athanase, le *Veni Creator*, la Litanie, l'Article 5) ».

Chanoine Every : La double procession se retrouve dans la Litanie et dans l'Article 5, mais elle ne figure pas dans le *Veni Creator*, en tout cas dans la version anglaise. Le texte dit que l'Esprit est « des deux » ; mais « des deux » ne signifie pas la même chose que « à partir des deux ».

Je propose que la dernière ligne de la section sur le *Filioque* soit amendée comme suit : « Le Credo sans le *Filioque* doit se trouver parmi les formulaires de la Communion anglicane ». La Communion anglicane peut bien pendant un temps utiliser deux formes du Credo, l'une comportant le *Filioque* et l'autre en étant dépourvue. Je voudrais que soit introduite dans nos formulaires une vraie traduction du Credo...

L'archevêque Stylianos dit que le *Filioque* est admissible... pourvu qu'il ne se rapporte qu'à la « mission ».

Le Professeur Fairweather dit que tous les théologiens anglicans n'admettraient pas que le *Filioque* ne soit acceptable que s'il se réfère à la mission et non à l'origine du Saint Esprit.

L'évêque Hanson affirma : « nous, Anglicans, nous acceptons que le *Filioque* soit supprimé du Credo, mais nous devons laisser ouverte la question de son contenu doctrinal ».

L'archevêque Basile dit que notre document ne condamne pas la doctrine du *Filioque*...

L'archevêque Stylianos dit qu'il n'était pas sûr que tous les théologiens anglicans partagent la même conception du *Filioque*.

Le chanoine Allchin répondit à cela que la grande majorité des théologiens anglicans n'ont jamais entendu exposer les arguments orthodoxes sur le sujet et de ce fait continuent à tenir l'enseignement qui est traditionnel chez les Anglicans.

L'évêque Terwilliger dit que certains d'entre nous trouvent de profondes objections théologiques au *Filioque*.

Le Rev. Roger Beckwith dit qu'il souhaitait non pas se distancer de la position orthodoxe, mais laisser la question ouverte jusqu'à ce qu'elle ait fait l'objet d'une discussion approfondie ; et il exprima l'espoir qu'elle se trouverait au programme de nos travaux à venir. Il ajouta qu'à son avis la doctrine augustinienne de la double procession utilisait le mot procession dans un sens différent de celui du Credo et de la tradition orthodoxe.

Le Professeur Romanidès dit que la question fondamentale est la suivante : les Anglicans ici présents croient-ils que le Père et le Fils partagent en commun quelque chose que le Saint Esprit ne partagerait pas ?

L'évêque Hanson dit que nous avons le droit de laisser la question ouverte et de ne pas poursuivre davantage maintenant. Ce n'est pas le lieu de demander à quelques Anglicans de désavouer le contenu doctrinal du *Filioque*.

On peut percevoir à la faveur de ces discussions avec quelle fermeté certains Anglicans, notamment surtout l'évêque Hanson, le Professeur Fairweather et le Rév. Roger Beckwith, ont résisté à toute tentative de condamner la doctrine du *Filioque*. C'est, à n'en pas douter, cette discussion sur le *Filioque* et, peut-être, la discussion précédente sur la distinction de l'essence et des énergies, qui amenèrent l'évêque Hanson à écrire par la suite dans un article de journal :

Un phénomène qu'ont rencontré les Anglicans et qui a surpris certains d'entre eux (peut-être pas à juste titre) fut que les points de désaccord théologique n'ont pas surgi principalement à propos de la doctrine protestante ou réformée... La différence capitale est celle qui sépare les traditions théologiques : occidentale latine d'une part, orientale grecque d'autre part. Les Anglicans se sont trouvés défendre saint Augustin et saint Thomas d'Aquin plus souvent que Luther ou Calvin ou Cranmer. En fait, à certains moments, ils ont senti que c'était leur devoir, en toute loyauté, de défendre la doctrine ou la pratique de l'Eglise catholique romaine. Bref, certains d'entre nous ont senti que nous étions des occidentaux latins quoique nous ayons sans nul doute à apprendre de l'Eglise orientale ¹⁸.

VI. L'EGLISE COMME COMMUNAUTÉ EUCHARISTIQUE

VII. L'INVOCATION DU SAINT ESPRIT DANS L'EUCARISTIE

Les deux dernières sections, rédigées sur la base du travail préparatoire de la troisième sous-commission (New York - Londres) ont un rapport étroit entre elles et gagnent à faire l'objet d'un même examen. L'exposé qui porte sur l'Eglise comme communauté eucharistique (section VI), s'il a été critiqué par certains pour ce qu'ils considèrent comme un manque de précision dans la rédaction, a rencontré aussi de chaleureuses approbations : la revue catholique romaine *Irénikon* le qualifie de « très beau texte... réaffirmant des points d'accord d'une manière plus nettement catholique que, nous semble-t-il, l'accord de Windsor entre catholiques et anglicans » ¹⁹.

L'Accord évite délibérément de discuter de la théologie eucharistique dans la perspective des débats du xvi^e siècle en Occident. Il ne commence pas par les deux points de controverse habituels :

a) En quel sens, s'il en est un, y a-t-il un changement de substance à la consécration eucharistique ?

b) En quel sens, s'il en est un, l'eucharistie est-elle un sacrifice propitiatoire ?

Sans écarter ces questions comme si elles étaient sans importance - elles viendront certainement en discussion lors de prochaines rencontres - les délégués ont eu le sentiment que ce n'était pas là la meilleure manière d'aborder le sujet. Au lieu de cela, ils ont préféré envisager le lien entre l'eucharistie et l'Eglise. Cette dimension de l'ecclésiologie eucharistique n'a pas été étudiée

18. *The Times*, 23 octobre 1976.

19. *Irénikon*, L, 1 (1977), p. 76.

jusqu'à présent par la Commission internationale anglicane - catholique romaine dans ses trois Accords sur l'eucharistie (Windsor, 1971), le ministère (Canterbury, 1973) et l'autorité dans l'Eglise (Venise, 1976).

Par la communion, affirme l'Accord de Moscou, nous devenons « un seul corps » dans le Christ (n° 23). L'eucharistie « actualise l'Eglise » ; lorsqu'elle célèbre l'eucharistie, l'Eglise « devient pleinement elle-même », car l'eucharistie est « l'acte central de son existence » (n° 24). A chaque célébration de l'eucharistie, c'est le Christ tout entier qui est présent, non une partie de lui-même ; et ainsi « dans chaque célébration eucharistique locale, l'unité et la catholicité visibles de l'Eglise sont pleinement manifestées » (n° 27). Le lien entre l'Eglise et l'eucharistie a été très clairement exprimé par le Professeur Gosevitch le 29 juillet à la séance du matin :

Le Professeur Gosevitch dit que le but de l'institution et de la célébration de la sainte eucharistie n'est réalisé qu'après la réception de la sainte communion et ne l'est pas sans elle. Celle-ci effectue une communion réelle des fidèles avec le Christ, le Verbe de Dieu incarné, crucifié, ressuscité et monté aux cieux. Dans la célébration du sacrement, nous avons le Christ devant nous. Par la communion, nous recevons le Christ et nous sommes unis à lui. Cela entraîne un réel changement dans toute la personne des communicants, qui deviennent spirituellement le Corps du Christ. Il y a communion mutuelle entre nous et Notre Seigneur et entre Notre Seigneur et nous. Il s'offre à nous et nous à lui. Nous lui sommes incorporés et il s'incorpore à nous. Nous devenons « christophores » ; et nous sommes élevés à la participation de la nature divine par la déification (*theosis*), qui donne l'incorruptibilité à notre nature corrompue et restaure en nous l'image de Dieu. Tous ceux qui communient dignement communient aussi les uns avec les autres. Il se fait un rassemblement spirituel par lequel ceux qui sont liés les uns aux autres par leur foi commune et leur baptême deviennent parents par le sang. L'unité infrangible de l'Eglise (qui possède une réalité ontologique et spirituelle) se trouve dans cette parenté entre ses membres. Par leur communion, qui exprime l'unité de l'Eglise, la puissance de l'Eglise se renouvelle sans cesse.

Du côté anglican, le chanoine Allchin a exprimé « sa joie devant cet exposé d'une pensée si proche de celle de Hooker ».

Quatre autres points sont fortement soulignés dans l'Accord :

1) *Le caractère trinitaire de la théologie eucharistique.* « Par la prière consécrationnaire, adressée au Père, le pain et le vin deviennent

le Corps et le Sang du Christ glorifié par l'action du Saint Esprit » (n° 25). Ainsi l'eucharistie est « l'action de la Sainte Trinité » (n° 29).

2) *Le rôle du Saint Esprit dans l'eucharistie.* Il est mentionné à plusieurs reprises dans les sections VI et VII. C'est « par l'action du Saint Esprit » que les éléments eucharistiques deviennent le Corps et le Sang du Christ et que les fidèles « ont part à l'unique Corps du Christ » (n° 23 et 25) ; « l'opération du Saint Esprit est essentielle à l'eucharistie » (n° 29). Dans les liturgies orientales, cette action de la troisième Personne de la Sainte Trinité s'exprime surtout dans l'épiclese ou invocation du Saint Esprit, qui constitue pour les Orthodoxes « le point culminant et le moment décisif de la consécration » (n° 30). Certaines liturgies occidentales ont aussi une épiclese explicite de l'Esprit mais d'autres n'en ont pas. Les délégués, à Moscou, n'ont pas condamné ceux qui n'ont pas d'épiclese de type oriental, mais ils ont simplement affirmé dans l'Accord que l'opération de l'Esprit est essentielle à l'eucharistie, « qu'elle soit ou non explicitement exprimée » (n° 29). Comme le dit l'évêque Terwilliger, « la consécration est toujours l'œuvre du Saint Esprit, quels que soient les termes du texte liturgique » ; « il ne faut pas exiger que les rites anglicans se conforment » littéralement et mot pour mot aux modèles orientaux.

3) *Le caractère eschatologique de l'eucharistie.* Selon l'Accord, l'action eucharistique est une anticipation du « Règne et de la Gloire éternels de Dieu » dont elle est une participation réelle (n° 26). Les éléments consacrés sont « le pain de l'immortalité » (n° 26) ; à la célébration eucharistique, « la Fin fait irruption au milieu de nous, apportant le jugement et l'espérance de l'ère nouvelle » (n° 28). Cela nous rappelle les paroles de saint Isaac le Syrien (VII^e siècle) : « Quiconque mange ce pain ne goûtera pas la mort pour l'éternité. Heureux celui qui a mangé le pain de l'amour qui est Jésus... Même en cette vie il respire l'air de la résurrection, que les justes respireront après leur résurrection des morts »²⁰.

4) *Les implications sociales de l'eucharistie.* L'eucharistie, est-il affirmé, « pousse les croyants à une action spécifique dans la mission et le service du monde... Le renvoi ou la bénédiction qui termine la liturgie ne marque pas la fin du culte mais un appel à la prière et au témoignage » (n° 28). Selon l'expression de l'archevêque Basile, l'eucharistie est « le commencement d'une transfiguration cosmique » et à cette œuvre de transfiguration chaque communiant est appelé à prendre une part active. « L'eucharistie,

20. *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*, trad. A.J. WENSINCK (Amsterdam, 1923), p. 211.

a dit un écrivain russe, est... la source qui inspire toutes les activités sociales des chrétiens, tous leurs efforts de lutte contre la pauvreté, l'injustice, la maladie et la mort, et elle renforce leur espérance en la victoire ultime du bien sur le mal... Chaque eucharistie proclame le devoir sacré qu'ont les hommes de prendre part à l'édification du Royaume de la Sainte Trinité²¹ ». Telle était exactement la conviction de la Conférence de Moscou.

Tandis que les délégués de Moscou étaient tous d'accord pour affirmer ces divers points, la convergence de vues fut moins complète sur d'autres questions. C'est ce que reflètent parfois une certaine hésitation ou un manque de clarté dans la rédaction des sections VI et VII. Il ne serait pas juste de dissimuler les difficultés qu'ont suscitées les cinq questions suivantes :

1) *La déclaration de Bucarest sur l'eucharistie* (1935). Au n° 22, l'Accord fait allusion à la déclaration sur l'eucharistie faite lors de la conférence anglicane - orthodoxe à Bucarest en 1935 : « Nous notons en particulier les six points de la Conférence de Bucarest en 1935 »²². Comme on peut le voir, le ton de l'Accord de Moscou est ici assez réservé. Les délégués se contentent de dire : « Nous notons... » ; ils ne disent pas : « Nous confirmons, nous ratifions et nous appuyons... » Une grande partie des Orthodoxes présents à Moscou en 1976 - peut-être même la totalité d'entre eux - auraient bien accueilli une réaffirmation plus forte de la déclaration de Bucarest. Mais parmi les Anglicans qui participaient à la Conférence, il s'en trouvait en tout cas plusieurs à marquer des réserves sur les formules de l'accord de Bucarest ; ils ne désiraient pas le voir servir de base aux discussions de 1976 à Moscou, parce qu'ils considéraient (selon les termes du Rév. Roger Beckwith) que cet accord « représentait un stade dépassé du dialogue ». Il faut se souvenir que, en 1936-1937, les six points de l'accord de Bucarest avaient été vigoureusement attaqués par de nombreux Anglicans et ce n'est qu'à l'issue d'un interminable débat que le synode de Canterbury lui accorda une ratification mitigée. Le Synode dit que l'accord était « en harmonie avec les formulaires anglicans et qu'il constituait une interprétation légitime de la foi de l'Eglise telle que la tient la Communion anglicane » ; il ne dit pas que les six points de Bucarest en constituaient la seule interprétation légitime²³. Ayant présentes à l'esprit les difficultés du passé touchant l'accord de Bucarest, il a paru plus sage de ne pas réveiller à Moscou les

21. Nicolas ZERNOV, *St Sergius, Builder of Russia*, Londres, s.d. (1939 ?), pp. 105-106.

22. Pour la commodité des références, le texte entier est donné ci-dessous, p. 77.

23. Cf. E.R. HARDY, *Orthodox Statements on Anglican Orders*, New York-Londres, 1946, p. 17. Le synode de York a donné une approbation moins réservée (*ibid.*).

vieilles controverses, mais de s'essayer à une approche nouvelle des questions.

2) *La présence du Christ dans l'eucharistie.* Le cinquième point de la déclaration de Bucarest affirme que « le pain et le vin eucharistiques demeurent le Corps et le Sang de Notre Seigneur aussi longtemps qu'existent ces éléments eucharistiques ». Le sujet n'a pas été discuté à Moscou, bien qu'il puisse figurer sur son programme à venir. Cependant l'Accord affirme bien que « les éléments eucharistiques deviennent... le Corps et le Sang du Christ » (n° 26) - il ne dit pas « deviennent pour nous », comme si, pour être réel, le changement opéré à la consécration dépendait entièrement de la foi des communicants, mais il dit « deviennent », sans restriction. Le paragraphe précédent (n° 25) est peut-être plus ambigu : « Le pain et le vin deviennent le Corps et le Sang du Christ glorifié... de telle manière que le peuple de Dieu fidèle, en recevant le Christ, puisse se nourrir de lui dans le sacrement ». Le mot « puisse », cependant, est à entendre comme signifiant non pas simplement une possibilité, mais le but même de ce qui s'est produit ; sans doute le mot « puisse » pourrait-il être omis sans altérer le sens de la phrase. Insistant sur l'« objectivité du don », le Rév. Roger Beckwith dit :

Tous les Anglicans sont d'accord avec Hooker pour dire que l'essentiel à sauvegarder n'est pas le *comment*, mais cette vérité *que*, dans l'eucharistie, les chrétiens vraiment et en toute certitude se nourrissent du Corps du Christ et boivent son Sang. Cependant les Anglicans ne s'accordent pas sur le point de savoir si la consécration suffit à réaliser cela ou si la consécration et la digne réception sont requises... (L'Article 29 nie) que les méchants reçoivent le Corps et le Sang du Christ. Nous désirons sauvegarder l'objectivité du don, tout en insistant sur le fait que ceux qui sont dans des dispositions de pénitence et de foi le reçoivent, mais que ceux qui sont sans pénitence et sans foi rejettent volontairement le don de Dieu et encourent son jugement.

L'évêque de Truro dit que l'Article 28 corrobore cette position et distingue entre le Corps du Christ « donné, pris et mangé » et la manière dont il est reçu : « par la foi ».

Le Professeur Romanidès parle du présumé protestant de la prédestination, pour lequel Dieu n'est donné qu'à ceux qui sont prédestinés à le recevoir. Il y oppose la position orthodoxe pour laquelle Dieu s'offre toujours lui-même à chacun sans distinction. (L')acte du don... a lieu, qu'il soit reçu ou non.

L'évêque Hanson et l'archevêque Stylianos trouvent que

la doctrine de la prédestination n'est pas à propos. Le deuxième demande si nous recevons le sacrement comme jugement au cas où nous le recevons indignement.

L'archevêque Basile répond que nous prions pour qu'il ne soit pas pour notre condamnation « comme un feu qui brûle ».

Il est clair qu'il existe ici une différence d'accentuation entre la position orthodoxe et la présentation donnée par Mr Beckwith de la position anglicane, mais tous sont d'accord pour affirmer qu'il y a un acte de don objectif ; la présence du Christ dans le sacrement ne dépend pas uniquement de notre foi.

3) *Le « renouveau de l'Eglise »*. Au n° 25, il est dit que l'Eglise « est continuellement renouvelée et accomplie dans ses membres ». A un moment de la discussion, l'évêque de Truro proposa une formule déclarant que, dans l'eucharistie, l'Eglise « se renouvelle et s'accomplit continuellement dans son être même ». A cela, plusieurs Orthodoxes objectèrent qu'on ne peut pas dire de l'Eglise elle-même, comme Corps du Christ, qu'elle se renouvelle ; nous ne pouvons parler que d'un renouveau des fidèles dans l'Eglise. Ainsi la formulation finale est-elle dans une certaine mesure un compromis. Des difficultés similaires surgirent au sujet d'une autre proposition des Anglicans, suggérant de dire que le Christ « juge l'Eglise » ; là encore les Orthodoxes répondirent que le Christ ne juge pas l'Eglise mais les croyants dans l'Eglise.

4) *Le sacerdoce*. Le n° 27 présente une brève discussion sur le sacerdoce du Christ, le sacerdoce des fidèles et le sacerdoce ministériel. Dans l'eucharistie, le célébrant, a-t-il été dit, est à la fois une « icône du Christ », représentant le Christ pour la communauté, et un représentant de la communauté devant Dieu. Il est clair que ce sujet nécessite un examen plus complet lors d'une autre rencontre ; et, de fait, le thème « ministère et sacerdoce » a été attribué à la troisième sous-commission pour 1977 et 1978. L'expression « icône du Christ » appliquée au célébrant, évêque ou prêtre, a été discutée le 31 juillet au matin.

Le Professeur Romanidès parla... de l'évêque comme icône du Christ.

L'archevêque Basile commença par contester cette affirmation, disant que l'identification du Christ avec le prêtre était d'origine latine.

Le Professeur Romanidès dit que les Orthodoxes n'identifient pas le prêtre avec le Christ. Dans la tradition orthodoxe, le prêtre célèbre comme tête de la communauté à la place du Christ comme son icône.

L'Archevêque Basile donna son accord et cita les paroles de Théodore le Studite pour qui l'icône n'est pas identique à ce qu'elle représente.

L'archevêque Basile dit alors que l'évêque, qui, comme icône du Christ, préside la célébration eucharistique, manifeste l'unité de l'Eglise locale et témoigne de la validité de la célébration eucharistique ; selon l'expression de saint Ignace d'Antioche : « Seule est authentique l'eucharistie célébrée par l'évêque ou par ceux auxquels il en confie la célébration ».

5) « Consécration par une formule ». Un délégué orthodoxe, qui ne put être présent à la Conférence de Moscou, fit une objection à la phrase suivante du n° 30 de l'Accord : « La compréhension la plus profonde de la consécration des éléments rejette toute théorie de consécration par une formule - qu'il s'agisse des paroles de l'institution ou de l'épiclese ». Cela pourrait être interprété, pensait-il, comme impliquant que l'Eglise orthodoxe considère l'épiclese de manière légaliste et mécanique, comme une formule verbale prescrite, nécessaire à l'accomplissement valide de la consécration. En fait, il n'a jamais été dans l'intention de la Conférence de Moscou d'attribuer à l'Orthodoxie une telle position. Les délégués avaient bien présent à l'esprit que la formulation exacte utilisée pour l'épiclese varie dans les différentes liturgies orientales et ils n'avaient aucune intention d'isoler l'épiclese du reste de l'anaphore eucharistique. Comme le fit observer l'archevêque Basile :

Tandis que la consécration des dons est opérée par toute la Liturgie dans son ensemble, les textes des Liturgies de saint Jean Chrysostome et de saint Basile montrent clairement que le moment décisif est l'épiclese, lorsque l'Eglise demande au Père d'envoyer le Saint Esprit pour changer les dons. La formulation précise des paroles n'a pas une importance cruciale.

En raison des malentendus possibles que pourrait provoquer la phrase du n° 30, une réunion de quelques membres orthodoxes de la Commission doctrinale mixte, tenue à Thessalonique le 27 avril 1977, demanda que, dans la publication de l'Accord, soit ajoutée une note spécifiant que l'épiclese n'est pas une « formule ». Ce qui fut fait.

D. L'ordination des femmes

Quoique le ministère des femmes dans l'Eglise ne fit pas partie à l'origine du programme de la Conférence de Moscou, il est apparu que les délégués ne pouvaient se séparer sans avoir dit quelque

chose de cette question brûlante. Une résolution a donc été adoptée et jointe au communiqué de presse, bien qu'elle n'apparaisse pas dans l'Accord :

Les membres orthodoxes de la Commission désirent déclarer que, si les Eglises anglicanes procèdent à l'ordination des femmes au sacerdoce et à l'épiscopat, un très sérieux obstacle sera créé par là au développement de nos relations dans l'avenir. Les Anglicans, tout en étant divisés entre eux sur le principe théologique qui y est impliqué, reconnaissent la force des convictions orthodoxes en la matière et se chargent de la porter à la connaissance de leurs Eglises.

Il ne faudrait pas en conclure que ce fut là une résolution adoptée par les seuls délégués orthodoxes et visant le monde anglican en général par-dessus la tête des Anglicans présents à Moscou. Une telle allégation serait tout à fait contraire à la vérité. En fait, le texte de la résolution a été rédigé par un des membres anglicans, sur consultation d'un délégué orthodoxe. La résolution fut alors soumise à une séance plénière de la Conférence et, après une brève discussion et un léger amendement, adoptée à l'unanimité - ou en tout cas *nemine contradicente*. Telle quelle, elle ne fait pas seulement allusion aux convictions des Orthodoxes, mais aussi à celles des Anglicans. Elle attire l'attention sur l'existence d'un grave problème, mais elle n'entre pas dans la question théologique comme telle. C'est là une tâche réservée à une autre conférence anglicane-orthodoxe.

E. Regard vers l'avenir

« Quel est notre but ? », demandait au cours de la Conférence de Moscou l'évêque de St Albans, et il répondait : « Nous sommes tous inspirés par la vision d'un unique et même Calice ». Mais lui et les autres Anglicans présents reconnurent que ce but ultime, la pleine communion sacramentelle, ne serait pas atteint rapidement ni facilement. Comme le fit remarquer le Professeur Galitis, « pour les Orthodoxes, il ne peut y avoir d'intercommunion *sur la route* de l'unité ; elle est le signe visible de l'unité réalisée ». Mais, si grandes que soient les difficultés qui subsistent et la nécessité de la patience, l'écrasante majorité des délégués de Moscou, tant d'un côté que de l'autre, étaient pleinement convaincus que les discussions doctrinales mixtes pouvaient et devaient se poursuivre.

La méthode qui consiste à travailler en trois sous-commissions distinctes, proposée à Oxford en 1973 et adoptée en 1974 et 1975, a, de toute évidence, donné de bons résultats. Une conférence de 35 à 40 personnes, ce qui fut le cas à Oxford comme à Moscou,

ne peut faire de progrès substantiels sans que sa matière ait été soigneusement préparée au sein de groupes plus restreints. Au cours de la Conférence de Moscou, il a été proposé, pour des raisons de convenance et d'économie, de remplacer les trois sous-commissions existantes par quatre groupes organisés sur une base régionale, respectivement en Europe occidentale, en Amérique du Nord, dans les Balkans et en Australie. Mais cette idée s'avéra impraticable et il fut donc décidé de conserver les trois sous-commissions telles qu'elles sont constituées. Il fut souhaité que leur composition demeure autant que possible inchangée. Elles se réuniraient en 1977 et en 1978, pour préparer une troisième conférence plénière en 1979. Mais un important changement de procédure fut adopté. Alors que, en 1974 et en 1975, les sous-commissions s'étaient toutes réunies dans des lieux différents, il fut décidé qu'à l'avenir elles se réuniraient au même endroit et en même temps et, après avoir travaillé séparément, réuniraient à la fin leurs effectifs pour un ou deux jours de consultation en séance plénière, de sorte que les trois groupes puissent aussitôt partager mutuellement les résultats de leurs travaux.

L'Accord de Moscou est souvent, de l'aveu même des délégués, composé de déclarations abstraites et générales. Il établit des *principes* sur lesquels nous croyons avoir réalisé un accord, mais ces principes demandent à être *appliqués dans le détail* dans un domaine limité, pour rendre compte de leur pleine valeur. C'est à cela que doivent s'efforcer les trois sous-commissions au cours de leurs prochaines réunions ; mais, plus encore, c'est une tâche qui doit être menée plus largement par des théologiens individuels et par des groupes spécialisés dans nos deux Communions. Nos discussions doctrinales mixtes n'aboutiront qu'à des résultats restreints ou inexistantes si elles sont menées dans l'isolement et si elles ne sont pas suivies de près par d'autres membres de nos Eglises.

Les sujets discutés à Moscou - la connaissance de Dieu, l'Ecriture et la Tradition, les conciles et le *Filioque*, l'eucharistie et l'épiclese - étaient les premiers au programme de nos conversations entre Anglicans et Orthodoxes. Les sujets attribués aux sous-commissions pour 1977 et 1978 ne sont pas moins importants. Un effort a été fait, dans leur choix, pour situer notre recherche d'accord en principe dans le contexte des sujets spécifiques et clairement déterminés, sur lesquels a existé une controverse entre l'Orient et l'Occident. Avec ce but présent à l'esprit, le programme suivant a été élaboré à la fin de la Conférence de Moscou :

1) Première sous-commission (Crète, Truro). L'Eglise et les Eglises, à considérer sous les aspects suivants : l'Eglise comme Epouse du Christ et l'Eglise sous le jugement ; la continuité de

l'Eglise ; les notes de l'Eglise ; l'Eglise et la société (secte ou Eglise nationale ?) ; intercommunion et « hospitalité eucharistique » (principes et pratique).

2) Seconde sous-commission (Roumanie - St Albans). La bienheureuse Vierge Marie ; la communion des saints (à la lumière de la Résurrection et de la Pentecôte) ; la prière pour les défunts et l'invocation et la vénération des saints.

3) Troisième sous-commission (New York - Londres). Ministère et sacerdoce, avec référence spéciale à l'Accord anglican - catholique romain sur le ministère et l'ordination (Canterbury, 1973).

Mais les membres de la Conférence de Moscou, tout en organisant leurs conversations futures entre eux, se rendirent compte aussi de ce qu'une autre tâche, bien plus considérable, se trouvait devant eux. « Nous avons appris comment nous parler les uns aux autres », dit l'évêque de St Albans, « mais nous n'avons pas encore appris comment parler à nos Eglises ». Il voulait dire par là que les participants des discussions doctrinales mixtes avaient fait d'énormes progrès dans la compréhension mutuelle depuis leur première réunion plénière de 1973. Dans les trois sous-commissions, des liens de solide amitié personnelle s'étaient noués et les esprits avaient grandi ensemble de façon authentique. Les effets en avaient été manifestes à la réunion de 1976 ; la différence d'atmosphère entre la Conférence d'Oxford et celle de Moscou était stupéfiante. Mais en même temps le travail de la commission était demeuré virtuellement ignoré de la grande masse des croyants dans les deux Eglises. Nos discussions, nous en prenions conscience, étaient menées pour une grande part dans le vide ; nous n'avons pas fait assez pour partager notre expérience avec les autres membres de nos deux Eglises. Pourtant, aussi longtemps que nos accords se borneront à consister en résolutions sur du papier, ils n'auront guère d'effet. Il faut qu'ils se traduisent dans la réalité de la prière et de l'action quotidiennes et qu'ainsi ils soient reçus et vécus par le Peuple de Dieu en son entier. « Ce qui importe en réalité, disait le Dr Paul Anderson, ce sont les contacts entre membres de l'Eglise et pas seulement les contacts entre théologiens ».

Plusieurs suggestions ont été faites pour élargir les objectifs de notre travail. Il fut décidé que l'Accord de Moscou serait publié en diverses langues avec documentation à l'appui. On exprima le regret que la commission ne comprenne aucun Orthodoxe des Etats-Unis, alors que c'est dans ce pays que les Anglicans et les Orthodoxes vivent côte à côte en plus grand nombre. Les consultations anglicanes-orthodoxes qui existent aux Etats-Unis pourraient-elles être reconnues jusqu'à un certain point comme faisant

partie de notre tâche ? La Société de Saint Alban et Saint Serge, en Angleterre et ailleurs, pourrait-elle être incitée à promouvoir la discussion de notre travail ? Ne pourrait-il y avoir dans notre commission, demanda un délégué anglican, quelques représentants des Eglises anglicanes noires ?

Il ne suffisait pas à la commission de réfléchir seulement dans le contexte de l'histoire passée et de la vie interne des Communions anglicane et orthodoxe. Le Rév. John Riches, à la séance finale de Moscou, demanda que le rôle de l'Eglise dans une société en mutation soit explicitement mentionné dans le futur programme, comme sujet à traiter par les sous-commissions si elles le désirent. En tant que chrétiens, remarquait l'évêque de St Albans à Moscou le jour de l'ouverture, nous vivons et nous prions « dans un monde incroyant et parfois hostile ». Quel message constructif notre commission anglicane-orthodoxe a-t-elle à offrir dans ce contexte ?

Telles étaient les questions que nous avions dans l'esprit lorsque nous quittâmes la Conférence de Moscou de 1976. L'eucharistie avait constitué l'un des thèmes principaux de notre consultation ; aussi semble-t-il bien approprié de conclure par une ancienne prière eucharistique : « Comme ce pain rompu fut un jour disséminé sur les montagnes, puis fut rassemblé et devint un seul pain, que ton Eglise soit rassemblée des extrémités de la terre dans ton Royaume : car à toi sont la gloire et la puissance pour les siècles » ²⁴.

(Traduit de l'anglais par Marguerite Delmotte)