

Revue catholique internationale

COMMUNIO

XVII, 6 — novembre-décembre 1992

Les Églises orientales

« La sainte Église, en effet, bien que diverse dans la multiplicité des personnes, est unifiée par le feu de l'Esprit saint. Aussi bien si, matériellement, elle semble répartie en plusieurs familles, le mystère de son intime unité ne peut cependant, d'aucune façon, perdre son intégrité. »

Pierre Damien, Opuscule XI, 6.

Sommaire

Éditorial

Marie-Hélène CONGOURDEAU : **Catholique et romaine**

- 5 L'Église fondée par le Christ est catholique : universelle. Elle est romaine, parce que l'Église de Rome, fondée sur le tombeau de Pierre, est la garantie de la communion des Églises. Mais l'Église catholique ne se limite pas à l'Église latine. Il est indispensable que les Églises orientales en fassent partie, que leur communion avec Rome soit effective ou « en espérance ».

Questions

Paul Mc PARTLAN : **Sur les durs chemins de l'unité**

- 12 Le concile Vatican II a ouvert une ère d'intenses discussions entre les Églises catholiques et orthodoxes, en vue de l'unité. Malgré les conflits et les doutes, une dynamique est en cours, qui prépare le terrain à l'action de l'Esprit saint.

Nicolas BUX - Kegham ABGAR : **Oui sont les Églises orientales ?**

- 28 Le lecteur de Communio qui ne lirait pas attentivement ces descriptions très résumées de neuf Églises orientales ne comprendrait pas grand-chose à la perspective du numéro. Un tableau schématique, à la suite de l'article, étend encore cette description.

François ROULEAU : **L'aigle bicéphale et les deux glaives**

- 37 Au cœur des divergences entre Rome et Constantinople se trouve la conception des relations entre l'État et l'Église. A Byzance, ils sont en symphonie, alors que l'Occident les sépare. L'absolutisme oriental (impérial puis soviétique) et le libéralisme occidental sont issus de ces deux conceptions. Il ne s'agit pas de juger mais de prendre conscience de ces différences culturelles, pour rejoindre ensuite le terrain de la foi, où les divergences apparaissent comme secondaires.

Faits et arguments

André de HALLEUX : **Les Églises non chalcédoniennes**

- 51 Le refus des définitions christologiques de Chalcédoine a poussé certaines Églises à se séparer des autres. On s'aperçoit aujourd'hui que les divergences tenaient plutôt à des facteurs culturels que proprement théologiques : il ne faut pas confondre les formules dogmatiques avec les vérités de foi qu'elles ne font qu'exprimer.

Kegham ABGAR : **La tradition arabe chrétienne**

- 67 L'Occident ne s'en doute même pas : Il existe douze millions de chrétiens de langue arabe, témoins fidèles de la foi chrétienne devant l'islam, intermédiaires indispensables de tout dialogue islamo-chrétien dans leur région, voisins de l'Afrique qui va entrer en synode.

Emmanuel LANNE : **Les Églises orientales catholiques : pont ou mur ?**

- 75 Pour les catholiques, les Églises orientales catholiques sont un pont entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe. Pour les orthodoxes, elles sont un symbole vivant du prosélytisme catholique et constituent le principal obstacle à la réconciliation. Dans le nouveau contexte œcuménique, comment sortir de l'impasse ?

Yves HAMANT : **Les catholiques et la Russie après la perestroïka**

- 83 La fin du communisme a entraîné dans l'ancien Empire soviétique la renaissance des Églises gréco-catholiques après cinquante ans de clandestinité. Cette renaissance a engendré des heurts avec l'Église orthodoxe russe. Il est urgent de dépasser les polémiques et les malentendus, de reconnaître torts et maladroites réciproques et d'œuvrer ensemble (Latins, Gréco-catholiques et orthodoxes) à l'évangélisation d'un monde déchristianisé.

Témoignages

Jacqueline de PROYART : **A l'Est, jalons vers l'unité**

- 99** La distinction opérée par Soloviev entre *romanité*, ou reconnaissance du Siège apostolique de Rome comme centre de l'Église universelle, et *latinité* ou forme particulière d'incarnation de l'Église divine du Christ est le cœur du problème. La solution n'existe que dans l'esprit d'humilité et de pardon mutuel.

Didier RANCE : **La résurrection de l'Église catholique d'Ukraine : un problème ou une chance ?**

- 105** Après presque un siècle de persécution, l'Église catholique d'Ukraine renaît. Les souffrances passées risquent de raviver les conflits entre catholiques et orthodoxes et d'être un obstacle à l'oecuménisme. Il faut donc, à la fois, faire la vérité, reconnaître les torts de chacun, et chercher dans le sang des martyrs la force du pardon.

Heinrich PFEIFFER : **Les icônes d'Occident**

- 115** L'Occident a connu un art de l'icône influencé par Byzance, mais la « manière grecque » a été abandonnée au XIII^e siècle sous l'effet d'une nouvelle conception de l'art. Cependant, l'art de l'icône est de nouveau recherché à notre époque. Saura-t-il retourner à ses sources pour se renouveler ?

Peter LEVI : **Dieu est descendu...**

- 126** Dans un recueil austère de poèmes, *Shadow and Bone*, jaillit ce chant lumineux de l'incarnation du Christ, kénose de Dieu. Au soir de son âge, le cœur dénudé du poète exulte, comme celui des bergers autrefois.

Marie-Hélène CONGOURDEAU

Catholique et romaine

CE NUMÉRO sur les Églises orientales est-il opportun ? Est-il bien utile que *Communio* focalise ainsi l'attention sur des parcelles de l'Église, parcelles qui de surcroît manifestent aujourd'hui tragiquement les divisions des chrétiens, qu'il s'agisse des affrontements meurtriers entre Serbes orthodoxes et Croates catholiques, des manifestations de fidèles des deux confessions pour l'usage d'une église à Kiev ou Bucarest, ou des plaintes du patriarche de Moscou à propos du « braconnage » religieux de Rome sur des terres traditionnellement orthodoxes ?

Si *Communio* a pensé ne pouvoir esquiver ces questions, c'est parce qu'il s'agit précisément de la *communio* des Églises. L'existence et le statut des Églises orientales, qu'elles soient ou non en communion avec Rome, sont au centre de l'ecclésiologie. Il ne s'agit pas de folklore (les rites si délicieusement exotiques des Orientaux) mais de savoir qui est l'Église.

Pour comprendre la place des Églises orientales dans l'Église universelle, on peut adopter une démarche historique. Et certes on ne peut, sous peine de dissenter dans le vide, éviter le détour par une information objective et documentée. On évoquera l'unité primitive, la communion des cinq patriarchats (Alexandrie, Antioche, Constantinople, Jérusalem, Rome), et les premières déchirures lors des grandes querelles christologiques du Ve siècle : ainsi se séparèrent les Églises monophysites et nestorienne, qui refusaient la christologie définie à Chalcedoine.

Vint ensuite la grande déchirure du XI^e siècle, qui sépara Rome et Constantinople, l'Occident catholique et l'Orient orthodoxe. Les tentatives pour renouer la communion rompue furent vouées à l'échec par l'intrication des facteurs religieux, politiques et culturels. Le dernier grand concile véritablement œcuménique, rassemblant malgré les conditions historiques défavorables l'ensemble des patriarches de l'Église, eut lieu à Florence en 1449. L'union qui y fut signée, bien qu'issue d'un réel dialogue théologique, reposait sur des bases fragiles qui furent emportées dans la tourmente de l'histoire.

Vint le temps des réformes, où l'Église catholique pâtit cruellement de l'absence du pôle oriental. Ce fut aussi le temps où l'Église de Rome chercha à regagner en ordre dispersé des Églises locales d'obédience orthodoxe : telle est l'origine des Églises orientales « unies » à Rome, connues sous le sobriquet méprisant d'Églises « uniates ». Telle est aussi l'origine de ces doubles hiérarchies, une seule Église ayant à sa tête plusieurs pasteurs : pensons au patriarcat d'Antioche qui compte aujourd'hui cinq patriarches (un Syrien orthodoxe non chalcédonien, un Grec orthodoxe, plus trois en communion avec Rome : Syrien catholique, Grec catholique et maronite). Voici maintenant, préparé par un siècle d'efforts méconnus, le temps d'un œcuménisme explicite, auquel le concile Vatican II a donné à l'Église catholique les moyens de participer. Le dialogue entre Églises a remplacé la concurrence des juridictions.

Celle-ci réparait cependant aujourd'hui de façon aiguë, remettant en cause les efforts œcuméniques, avec les difficiles relations entre catholiques et orthodoxes d'Europe de l'Est. A ce propos, une mise au point s'impose. Trois articles de ce numéro (ceux de Dom E. Lanne, d'Y. Hamant et le témoignage de D. Rance) évoquent explicitement ce problème épineux, et l'on s'étonnera peut-être de ne pas y trouver l'unanimité souhaitée. C'est une question difficile, certes, mais nous ne pouvions l'esquiver. De la lecture de ces trois articles se dégage la nécessité de respecter à la fois la dignité des Églises orthodoxes et des Églises orientales catholiques, qui ont donné en notre siècle de nombreux martyrs à l'Église du Christ. La communion vécue au goulag ne doit pas s'effilocher dans des querelles de juridiction. Le 12 août 1991, deux patriarches d'Antioche, Ignace IV (orthodoxe) et Maximos V (Grec catho-

lique) donnaient en exemple aux chrétiens d'Ukraine la coexistence fraternelle des deux confessions au Proche-Orient.

Si la charité fraternelle est de mise dans les rapports quotidiens entre les Églises, elle ne saurait cependant suffire à régler les contentieux, sauf à remettre en cause tant la catholicité que l'orthodoxie de l'Église. Il est donc nécessaire de quitter le terrain purement historique et culturel, enchevêtrement de malentendus et de tragédies, pour nous placer sur le seul terrain solide : celui de la réflexion théologique. Ce n'est pas à l'origine historique qu'il faut revenir, mais, comme le disait le P. von Balthasar, « au centre ».

Catholique

Le Christ a fondé une Église catholique, c'est-à-dire universelle. Le rôle de l'Église est de porter le message salutaire à tous. Il n'y a qu'une Église, corps de l'unique Christ : « Il n'y a qu'un corps et qu'un Esprit, comme il n'y a qu'une espérance au terme de l'appel que vous avez reçu ; un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, par tous et en tous » (Ep 4, 4-6). Cette phrase de Paul exprime la catholicité de l'Église qui prend sa source dans la catholicité de Dieu et de son salut offert à tous¹. Parce qu'elle est catholique, l'Église peut être une tout en étant dispersée en beaucoup d'Églises locales, et elle peut être universelle tout en étant ramassée sur la tête d'un seul. « Il y eut dans l'histoire de l'Église des temps (...) où la catholicité (de l'Église) s'était pour ainsi dire retirée tout entière dans sa racine². » Lorsque le vieil évêque Ossius de Cordoue était sur le point de signer une profession de foi arienne, seule le retint au bord de l'hérésie sa volonté de rester en communion avec Athanase le banni, garant solitaire de la foi définie à Nicée. Et cette foi de Nicée est bien celle que nous confessons nous

1. C'est parce que le salut est pour tous et que Dieu « ne veut pas qu'un seul de ces petits se perde » (Mt 18, 14) qu'il est permis d'« espérer pour tous », comme l'exprimait H.-U. VON BALTHASAR dans une de ses dernières oeuvres.

2. 11.-U. VON BALTHASAR, *Catholique*, Paris, Communio-Fayard, 1976, p. 68.

aussi, et les orthodoxes avec nous, quand nous proclamons que nous croyons à « l'Église une, sainte, catholique et apostolique ».

Romaine

Pourquoi la *Catholica* est-elle aussi romaine ? Nous la disons catholique et apostolique, c'est-à-dire fondée sur les apôtres. Chaque Église se réclamait ainsi d'un apôtre pour sa fondation. Dans les premiers siècles, les Églises locales fondées par les apôtres et leurs successeurs, et dispersées à travers le monde habité (*l'oikoumène*), s'efforçaient d'être en communion les unes avec les autres. Quand survinrent les grandes hérésies, certains évêques, qui ne confessaient plus la foi de la *Catholica* (ceux qui refusaient les définitions de foi des grands conciles œcuméniques), furent exclus de la communion. Mais parfois, il était bien difficile de savoir où était la *Catholica*, laquelle des «tendances» en conflit était restée fidèle à la foi des apôtres. L'appel à l'Église de Rome apparut alors peu à peu comme le critère déterminant¹. Pourquoi Rome ? Non pas, comme on a voulu le croire, parce que c'était la capitale de l'Empire romain². Mais parce qu'elle fut le lieu du martyre de Pierre à qui le Christ a confié son Église (Mt 16, 13-19 et Jn 21) et la foi de ses frères (Lc 22, 32). Dès les origines, l'Église de Rome a été unanimement reconnue comme l'Église de Pierre et la garante de la communion, le siège de la *Catholica*. Tel est l'unique fondement de la primauté du pape de Rome au milieu de ses frères les évêques des autres Églises.

1. *Op. cit.*, pp. 78-79. On peut souligner que lors de la grande crise monothéiste, au VII^e siècle, quand l'ensemble de l'Orient s'était rallié aux définitions impériales monothélites (une seule volonté dans le Christ), le moine Maxime communia dans la même confession de foi avec le pape Martin 1^{er} : tous deux maintinrent la foi de la *Catholica* jusqu'à la mort. De même, sous le second iconoclasme, Théodore Stoudite en appela au pape de Rome contre les empereurs iconoclastes et les évêques qui les soutenaient.

2. Cette interprétation politique est à l'origine du canon 28 du concile de Chalcédoine, non reconnu par Rome, et sur lequel se fonde l'œcuménicité du patriarcat de Constantinople, la seconde Rome et nouvelle capitale de l'Empire romain.

Que des papes aient, dans l'histoire, confondu primauté et gouvernement centralisé ne change rien au fait que la *Catholica* fut confiée par le Christ à Pierre et que l'Église de Rome est l'Église fondée sur le tombeau de Pierre.

Mais non latine

Ce qui complique les choses, c'est que le pape n'est pas seulement la source de la communion de la *Catholica*, mais aussi patriarche de Rome, qui a juridiction sur les Églises d'Occident. La tentation pour les papes fut grande, et pas toujours surmontée, de confondre primauté et patriarcat, et de prétendre exercer sur l'ensemble de l'Église universelle les pouvoirs de gouvernement qu'ils avaient sur l'Église latine. Tentation à laquelle répondit, de l'autre côté, celle de ne voir dans le pape que le patriarche de l'Église latine, en déniait la primauté au successeur de Pierre. D'où la nécessité de revenir là aussi au centre théologique.

L'Église est donc catholique et romaine. Mais ce qu'on appelle couramment « Église catholique romaine » n'est qu'un fragment de l'Église véritablement catholique et romaine. Ce que l'on désigne couramment par cette expression n'est souvent que l'Église latine, directement soumise à la juridiction du pape. L'Église latine n'est qu'une parmi les diverses Églises particulières dans lesquelles s'incarne l'Église universelle. Les patriarches catholiques d'Orient rappelaient récemment la phrase de Paul VI : «l'Église répandue dans le monde entier serait une organisation abstraite, si elle n'était pas incarnée et, vivante dans les Églises particulières¹. » Parmi ces Églises particulières, se trouvent les Églises orientales, dont certaines sont

1. Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*, n° 8. Cité par la Lettre pastorale du Conseil des patriarches catholiques d'Orient, *Documentation catholique*, 21 juin 1992, p. 601. Les «patriarches catholiques d'Orient» signataires de cette lettre sont : le patriarche d'Alexandrie des coptes catholiques ; le patriarche d'Antioche et de tout l'Orient, d'Alexandrie et de Jérusalem ; le patriarche d'Antioche des Syriens catholiques ; le patriarche d'Antioche et de tout l'Orient ; le patriarche de Babylone des Chaldéens ; le patriarche des Arméniens catholiques ; le patriarche latin de Jérusalem.

en communion complète avec Rome, et dont les autres sont appelées (à plus ou moins long terme) à le devenir, dans le plein respect de leur richesse propre. Car toutes les Églises particulières qui partagent la foi de la *Catholica* ont pour vocation de retrouver entre elles une communion complète, dans la pluralité des rites et des disciplines.

Soulignons ici que la pluralité des rites n'est pas un vain mot, puisque les Églises catholiques de rite byzantin ne prononcent pas le *Filioque* ni une quelconque traduction de ce terme latin lorsqu'elles récitent le symbole de foi lors de la liturgie. Ce qui relativise considérablement cette divergence (le *Filioque*), souvent considérée comme fondamentale, entre « catholiques » et « orthodoxes ».

L'Église universelle pourrait retrouver un nouveau souffle évangélicisateur, en respirant à nouveau par ses deux poumons, pour reprendre l'image utilisée par Jean Paul II, et l'Église latine gagnerait à bénéficier plus pleinement de l'apport spécifique des Églises d'Orient, réalité vivante de la *Catholica* : plus grande souplesse juridique, liberté de réflexion théologique dont les conflits issus de la Réforme ont privé l'Occident...

Il ne s'agit pas de réintégrer l'ensemble des Églises sous l'autorité du pape conçu comme un patriarche universel, mais de rétablir la communion de toutes les Églises qui confessent la même foi. On ne pourra pas faire l'économie d'un vrai concile oecuménique, pour résoudre les problèmes non résolus à Florence au xv^e siècle, et tous ceux qui ont surgi depuis lors. En attendant, l'existence actuelle d'Églises orientales, non latines, pourvues de leurs patriarches ou de leurs archevêques, et unies à Rome, a une signification eschatologique : elles sont un signe de l'Église une et plurielle, épouse unique du Christ dans la diversité des rites et des coutumes, telle que lui-même l'a conçue, telle qu'il la désire pour les noces éternelles.

Cette réflexion ne résout aucun des problèmes historiques. A défaut de montrer le chemin à prendre, elle indique le but à atteindre. L'Église est une, elle est catholique parce qu'elle est une, elle est apostolique et donc romaine, elle est une commu-

nion d'Église soeurs incarnées dans des cultures différentes. Les Églises orientales en sont les témoins.

Les temps sont durs...

Si vous tenez à *Communio*, si vous sentez que la revue répond à un besoin, si vous voulez l'aider, prenez un

ABONNEMENT DE SOUTIEN

(voir conditions page 140)

N.B. Toute somme versée en sus de votre abonnement peut faire l'objet d'une déduction fiscale. Les attestations seront expédiées sur demande.

Marie-Hélène Congourdeau, née en 1947, mariée, cinq enfants. Chargée de recherches au CNRS (histoire byzantine). Edition critique de *La Vie en Christ* de Nicolas Cabasilas (« Sources chrétiennes » n° 355 et 361). Chapitres sur l'Église byzantine dans *Histoire du christianisme*, vol. 6 : *Un temps d'épreuves (1274-1449)*, Desclée-Fayard 1990. Cofondatrice de la revue *Éthique : la vie en question*. Membre du comité de rédaction de l'édition française de *Communio*.

Paul McPARTLAN

Catholiques et orthodoxes : vers l'unité

Introduction

ON PARLE de William Warburton, évêque de Gloucester des années 1760, comme d'un original. « Les ouvrages de Warburton frappent par leurs paradoxes plus que par leur érudition », note un commentaire un peu provocant. La réflexion de Warburton à Lord Sandwich en dit long : « L'orthodoxie ? L'orthodoxie est *ma* doctrine, l'hétérodoxie est celle d'un autre. »

Que Warburton ait réellement eu cette vision très personnelle de l'Orthodoxie avec un O majuscule, rien ne le prouve. Ce qui est certain, c'est qu'il n'eut pas le privilège de vivre en un temps où Occident et Orient chrétiens seraient restés en relations étroites, comme aujourd'hui, tout en gardant chacun ses traditions authentiques. Le fruit principal de l'évolution actuelle est incontestablement le dialogue qui s'établit au niveau international entre l'Église orthodoxe et l'Église catholique romaine. Je voudrais essayer d'éclairer un peu ce dialogue dont on ne connaît généralement que peu de chose.

L'actuel cosecrétaire catholique de ce dialogue, Mgr Eleuterio Fortino¹, nous invite à prendre conscience du rappro-

chement considérable de ces dernières décennies en citant un fait de 1951. Cette année-là, nous rappelle-t-il, l'Église orthodoxe grecque invita des représentants de toutes les Églises orthodoxes à une célébration solennelle pour le dix-neuvième centenaire de l'arrivée de saint Paul en Grèce. Spiridion, archevêque d'Athènes et de toute la Grèce, invita également l'Église catholique à participer à cet événement. Voici la réponse du Vatican : « Le souverain pontife exprime sa reconnaissance à Votre Excellence pour son invitation mais regrette de se voir dans l'obligation de la *décliner*. » Le Vatican ne mentionnait pas « l'Église orthodoxe » mais seulement les célébrations qui auraient lieu « dans cet illustre pays » ou « dans cette nation ». Il terminait très courtoisement : « Je ne peux qu'adresser chaleureusement ce vénérable message à Votre Excellence, en la priant d'accepter l'hommage de mon religieux respect », signée par le remplaçant d'alors au Secrétariat d'État, un certain Giovanni Battista Montini.

En 1967, le même Giovanni Battista Montini, devenu le pape Paul VI, se rendit lui-même au Patriarcat oecuménique, « contre toutes les règles du protocole » comme le fait remarquer Fortino, pour rencontrer le patriarche Athénagoras. Et, à la mort de ce dernier en 1972, Paul VI rappela le souhait du patriarche de concélébrer la messe avec le pape, et déclara : « C'est également le nôtre. Et ce souhait non réalisé demeure maintenant son héritage et notre engagement. » Lorsque le pape Paul VI mourut à son tour en 1978, toutes les Églises orthodoxes étaient représentées à ses obsèques, y compris l'Église grecque.

L'empressement de l'Église catholique

Du côté catholique, on peut vraiment parler de révolution, entre la réserve distante de 1951 et les relations établies dans les années 1967, 1972 et 1978. Le concile Vatican II marqua le tournant décisif par des communiqués très positifs sur ce que l'Église orthodoxe a en commun et partage avec l'Église catholique. En fait, ces communiqués, parus dans le décret conciliaire sur l'Écuménisme, portent la semence des trois déclarations

1. Eleuterio FORTINO°, «The Catholic-Orthodox Dialogue », *One in Christ* 18 (1982), p. 194. Je suis redevable à cet article pour les points préliminaires.

communes élaborées par la suite grâce au dialogue entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe.

Rappelons ce que dit le concile des Églises orientales : « L'Église de Dieu se construit et se développe par la célébration de l'Eucharistie du Seigneur dans chacune de ces Églises » (n. 15).

La première déclaration commune eut donc comme thème l'Eucharistie : « Ces Églises, bien que séparées de nous, ont les vrais sacrements, et par-dessus tout — par succession apostolique — le sacerdoce et l'Eucharistie, ce qui les lie encore très étroitement à nous » (n. 15).

Le second communiqué a trait aux sacrements et le troisième au sacrement de l'ordre et à la succession apostolique.

Impatient de voir s'ouvrir le dialogue entre l'Église catholique et ces Églises, Vatican II donna une directive importante : « Le Concile exhorte tout le monde — mais particulièrement ceux qui s'engagent à oeuvrer pour la restauration d'une communion complète, tellement désirée, entre les Églises d'Orient et l'Église catholique — à prendre sérieusement en considération d'une part les particularismes de l'origine et du développement des Églises d'Orient et, d'autre part, le type de relations qui avaient cours entre elles et le Siège de Rome avant la séparation, afin de prendre la vraie mesure de ces données. En mettant en pratique ce respect des différences, on facilitera considérablement le dialogue souhaité » (n. 14).

Dans une manifestation marquante de fraternité, vingt-trois ans plus tard, en 1987, le patriarche oecuménique Demetrios I^{er} se tenait aux côtés du pape Jean Paul II pour la liturgie de la Parole au début de la messe du deuxième dimanche de l'aveil en l'église Saint-Pierre. Tous deux prêchèrent, et le pape insista de nouveau sur l'attitude du concile lorsqu'il s'adressa ensuite au patriarche.

Le deuxième concile du Vatican a demandé que, dans les efforts accomplis pour rétablir une communion complète avec les Églises d'Orient, on tienne particulièrement compte du « type de relations qui avaient cours entre elles et le Siège de Rome avant la séparation ». Ces relations respectaient totale-

ment le droit pour ces Églises de « se gouverner elles-mêmes selon leurs propres règles ». « Je tiens à vous assurer, Votre Sainteté, que le siège de Rome, soucieux de tout ce qui fait la tradition de l'Église, a le désir de respecter totalement cette tradition de l'Église d'Orient ¹. »

Ils récitèrent ensuite le symbole de Nicée et de Constantinople en grec *sans* le *Filioque*, mettant ainsi un terme au désaccord entre Orient et Occident sur cette question épineuse.

L'Église catholique s'est ensuite engagée publiquement à faire l'unité avec les Églises d'Orient fondées sur la communion ecclésiale du premier millénaire (leur séparation remontant, d'après la tradition, à l'an 1054 de notre ère). Pour celles-ci, par exemple, Rome ne devrait nommer aucun évêque oriental. Une nomination épiscopale ressortit plus au patriarche local qu'au primat et, si le pape est le *primat* universel, il n'est le *patriarche* que de l'Occident. En 1969, il y a plus de vingt ans, Joseph Ratzinger ² insistait sur l'urgence d'une étude approfondie de la distinction entre ces deux fonctions du pape, primat et patriarche.

L'empressement des orthodoxes

L'Église orthodoxe ne fut pas moins favorable à l'unité. En fait, l'une des principales initiatives à l'origine du mouvement oecuménique actuel lui revient, dès 1920, quand le patriarche oecuménique publia son encyclique *A toutes les Églises chrétiennes du monde* ³. Avec beaucoup de clairvoyance, l'encyclique recommandait un rapprochement et une communion (*koinônia* était le terme employé) entre les Églises chrétiennes. Elle leur demandait de renoncer à l'amertume de la désunion et de recréer un amour fraternel entre ceux qui partagent la demeure

1. Secrétariat (actuellement le conseil pontifical) pour l'Unité des chrétiens (dorénavant PCPCU), *Information Service*, n. 66, 1988 (1), 25.

2. Joseph RATZINGER, *Des Neue Volk Gottes* (Patmos Verlag, Düsseldorf, 1969), deuxième partie, chapitre IV.

3. Texte extrait de *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement*, Constantin G. PATELOS (éd.), (concile mondial des Églises, Genève, 1978), pp 40-43.

du Christ, afin de favoriser « cette union sacrée qui trouvera son accomplissement plus tard selon la volonté de Dieu ».

Toutes les Églises, prévenait l'encyclique, sont également menacées par les divers dangers modernes comme « la déification de l'argent et le mépris des idéaux élevés », et « le relâchement total des mœurs, qui prévaut actuellement » ; elles devraient donc ensemble étudier ces problèmes et s'y attaquer.

En 1963, la conférence Panorthodoxe de Rhodes accepta l'initiative du patriarche œcuménique Athénagoras et prit à l'unanimité la décision suivante : « Que notre Église orthodoxe d'Orient suggère à l'Église catholique romaine un début de dialogue entre les deux Églises sur une base d'égalité ¹. » Cette suggestion fut reprise l'année suivante, en 1964, la même année que la parution du décret sur l'Œcuménisme de Vatican II. Ainsi, sous l'inspiration de l'Esprit saint, c'est ensemble que les cœurs s'éveillèrent.

Les commencements

Les événements se succédèrent rapidement. En 1965, les deux Églises invalidèrent l'anathème réciproque prononcé en 1054. Puis, en 1967, Paul VI se rendit à Istanbul (ou Constantinople) et Athénagoras vint à Rome. Cette dernière visite se termina par une déclaration commune recommandant « un vrai dialogue de charité » entre les Églises, dont le fruit inestimable serait ce que le pape Jean Paul et le patriarche Demetrios devaient appeler par la suite la « purification de la mémoire collective de nos Églises ² ».

En 1975, dix ans après la levée des excommunications réciproques, le pape Paul eut un geste stupéfiant, au Vatican : il s'agenouilla devant le délégué du patriarche œcuménique, et lui baisa les pieds. Colin Davey rappelle la réaction de Pierre Duprey, actuellement évêque et secrétaire du conseil pontifical pour la Promotion de l'unité des chrétiens : « La cérémonie aurait pu n'être qu'une commémoration du passé, mais elle devint un

acte créateur pour l'avenir : le préambule du dialogue théologique entre nos deux Églises. » Cette action symbolique, toujours selon Duprey, « en disait plus que tout autre discours et prouvait que la seule autorité dans l'Église est celle qui prend sa source dans l'humble service de la communion fraternelle en amour et en vérité ¹ ». On annonça à cette occasion, en 1975, la formation de deux commissions, l'une catholique et l'autre orthodoxe, pour préparer la phase suivante du dialogue théologique.

En 1978, un groupe mixte de coordination se réunit à Rome pour ébaucher le but, la méthode et les thèmes. Là, apparurent des divergences : les représentants de l'Église catholique voulaient discuter des différences entre les deux parties, tandis que les orthodoxes préconisaient de partir des points d'accord puisque nous avons plus de choses en commun que de sujets de division ². Ce dernier point de vue l'emporta suffisamment pour garantir un « esprit positif » au cours du dialogue. On se mit d'accord pour commencer le dialogue sur la base « des éléments qui unissent les Églises orthodoxes et catholique romaine » avec pour but reconnu le « rétablissement d'une totale communion entre les deux Églises », communion qui trouverait son expression « dans la concélébration de la Sainte Eucharistie ».

Dans son projet de lancement du dialogue, la commission mixte déclarait que, d'après la tradition de la primitive Église, il y avait, grâce au Saint-Esprit, un grand sacrement du Christ sur cette terre : l'Église. Celle-ci se glorifie, s'exprime et se réalise elle-même au plus haut point comme sacrement du Christ dans la *célébration communautaire de l'Eucharistie*, à laquelle sont liés tous les autres sacrements ³. L'Eucharistie se trouvait ainsi dûment placée sous le feu des projecteurs selon la tradition de l'Église primitive, tradition qui conduit à une convergence œcuménique dans l'ecclésiologie moderne remise à jour ⁴.

1. Colin DAVEY, « Orthodox-Roman Catholic Dialogue » *One in Christ* 20 (1984), p. 348. Cet article et deux articles récents de Colin Davey dans *One in Christ* 1990-1991 constituent de précieuses sources d'information sur le déroulement historique du dialogue.

2. *Ibid.*, p. 349.

3. FORTINO, « The Catholic-Orthodox Dialogue », pp. 199-200.

4. Cf. P. MCPARTLAN, « Eucharistic Ecclesiology », *One in Christ* 22 (1986), pp. 314-331.

1. FORTINO, « The Catholic-Orthodox Dialogue », p. 195.

2. *Ibid.*, p. 198.

Des différences entre les deux Églises, si elles sont *compatibles* avec la communion eucharistique, ne sont pas des divergences à surmonter mais un enrichissement mutuel ¹.

Le dialogue théologique

Quand le pape Jean Paul a rendu visite au patriarche Demetrios en 1979, ensemble ils lancèrent effectivement la Commission mixte pour le dialogue théologique entre l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe sur cette base. De plus, un programme d'action fut établi ; le pape demanda *d'accélérer* «le processus d'une parfaite réconciliation fraternelle, afin que l'aube du troisième millénaire nous trouve côte à côte, en pleine communion, prêts à rendre ensemble témoignage du salut aux yeux du monde dont l'évangélisation attend ce signe d'amitié ²».

La commission mixte se réunit pour la première fois en 1980 dans l'île de Rhodes et décida de commencer par étudier ce qui se passe lorsqu'une église locale célèbre l'Eucharistie. Les délégués étaient convaincus que, partant de ce point initial, ils aborderaient en fin de compte tous les principaux problèmes incontournables. La commission comptait cinquante-six membres : un évêque et un théologien pour chacune des quatorze Églises orthodoxes, vingt-huit évêques et théologiens catholiques assurant l'équilibre.

Le premier sujet abordé fut *le Mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité* ³. Le dialogue se révéla fructueux à bien des égards — et ce, sans titres fracassants. Trois sous-commissions, puis un comité de

coordination, travaillèrent sur le sujet en 1980-1981. Un texte fut mis au point à la seconde rencontre plénière de la commission mixte, en 1982, à Munich. Comme nous l'avons déjà signalé, il fut suivi de deux nouvelles déclarations communes. La seconde, adoptée à Bari en 1987, concerne *la Foi, les Sacrements et l'Unité de l'Église* ¹. La troisième, dès l'année suivante, fut acceptée à la réunion plénière du monastère de Valamo en Finlande. Son titre : *le Sacrement de l'ordre dans la structure sacramentelle de l'Église* ².

Ces trois textes traitent donc, d'abord, de l'Eucharistie, ensuite des autres sacrements et de la foi, enfin de la structure de l'Église autour de ses évêques par l'ordination. On peut découvrir la clef de l'unité de ces déclarations dans ce que disait la commission mixte lors de sa première rencontre plénière de 1980, reprenant le ton évangélique du discours du pape l'année précédente : « Nous espérons que la restauration d'une totale communion entre nos Eglises contribuera à la réconciliation de l'humanité et à la paix mondiale, réconciliation et paix dont l'Église est le signe et l'instrument divin dans le dessein de Dieu. »

Le dialogue se tourne vers *l'avenir*, vers la réconciliation et la paix dans le Royaume de Dieu. *L'Esprit saint* — le dialogue insiste à plusieurs reprises sur ce point — focalise cette réalité à venir dans le présent historique avec, comme résultat tangible, la communauté de *l'Église*, signe et instrument du dessein divin de réconciliation et de paix. Les trois déclarations communes reprennent constamment ces trois éléments.

La première déclaration

La déclaration de 1982 à propos de l'Eucharistie est la suivante : « La communauté ecclésiale est (...) appelée à être l'ébauche d'une communauté humaine renouvelée » (II, 3). En d'autres termes, l'Église est l'ébauche de quelque chose encore

1. Cf. FORTINO, «The Catholic-Orthodox Dialogue », p. 199.

2. Le cardinal Willebrands, à Istanbul, lors du dixième anniversaire de la visite du pape, rappela que l'année 2000 avait été choisie comme date butoir : cf. PCPCU, *Information Service*, n° 73, 1990 (II), p. 30.

3. « Le Mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du Mystère de la Sainte Trinité »; texte original en français dans *Irenikon* 55 (1982), pp. 350-362. Les nombres entre parenthèses indiqueront la place des citations dans ce texte et dans les autres.

1. «Foi, Sacrements et Unité de l'Église », *Irenikon* 60 (1987), pp. 336-349.

2. «Le Sacrement de l'ordre dans la structure sacramentelle de l'Église en particulier l'importance de la succession apostolique pour la sanctification et l'unité du peuple de Dieu », *Irenikon* 61 (1988), pp. 347-359.

à venir. Les « magistère, gouvernement, vie sacramentelle » de l'Église sont une prolongation, et la manifestation de «cette union (entre chaque communauté et son évêque) exprimée dans l'Eucharistie » (II, 3). C'est donc la communauté eucharistique qui offre cet aperçu central du futur renouveau. C'est en célébrant l'Eucharistie que « l'Église pérégrinante (...) anticipe le jugement du monde et sa transfiguration finale » (I, 4c).

Comment cela se peut-il ? Comment « les derniers temps » sont-ils déjà présents ici-bas ? Parce que, répond la déclaration, « l'Eucharistie et l'Église » sont [le] lieu des énergies de l'Esprit saint » (I, 40). Reprenant l'enseignement d'Ignace d'Antioche et d'Irénée, le communiqué résume l'Eucharistie : «l'avant-goût de la vie éternelle, le remède d'immortalité, le signe du Royaume à venir» (I, 2).

Ce qui mérite le plus le nom d'« Église » est donc l'assemblée eucharistique. C'est ainsi que la commission mixte comprend le fait que, se tournant vers le Nouveau Testament, l'Église est, selon ses propres termes, une réalité « locale » ; il y en a plusieurs par région, chacune à une place donnée. Chacune de ces réalités locales est le résultat de quelque chose qui vient d'en haut. « L'Église qui existe dans un lieu n'est pas formée, radicalement, par la somme des personnes qui la constituent. Il existe une "Jérusalem d'en haut", qui "descend de Dieu", une communion fondatrice de la communauté elle-même. L'Église est constituée par un don gratuit, celui de la nouvelle création » (II, 1).

Dans chaque Eucharistie locale, par la puissance de l'Esprit saint, il y a donc empreinte de la future vie de communion de la Jérusalem nouvelle. Mais l'archétype de cette vie de communion n'est rien moins que la Trinité. D'où cette phrase, la plus profonde de tout le texte : « La célébration eucharistique prise en son ensemble rend présent le mystère trinitaire de l'Église » (I, 6). En cette seule phrase, il y a matière à réflexion pour une vie entière !

De nombreuses célébrations ont lieu dans l'espace et dans le temps mais selon une seule empreinte, celle de l'Église unique et définitive de Dieu. Faire ressortir cette unité est essentiel pour que le monde comprenne l'Évangile. En bref, la succession apostolique est ce qui exprime l'unité au cours des âges

(cf. II, 4 ; III, 4) ; et la vie conciliaire ou collégialité est ce qui exprime l'unité de par le monde à un moment donné de l'histoire (cf. III, 4).

La deuxième déclaration

L'Eucharistie est ainsi indissolublement liée à l'avenir, à l'Esprit saint et à l'Église. Ces trois éléments réapparaissent instantanément dans ce que la deuxième déclaration dit de la foi et des autres sacrements.

La foi, précise-t-elle, «veut la réorientation vers les réalités du Royaume qui vient et qui, dès maintenant, commence à transformer les réalités de ce monde» (11) — cela pour l'avenir. « La foi n'est pas le produit d'une élaboration et d'une nécessité logique, mais de l'influence de la grâce de l'Esprit saint » (5) — cela pour l'Esprit saint. Et, enfin, la foi n'est pas non plus quelque concept, vague ou abstrait. « Donnée par Dieu, la foi qu'annonce l'Église est proclamée, vécue et transmise dans une Église locale visible en communion avec toutes les Églises locales dispersées de par le monde, c'est-à-dire l'Église catholique de tous les temps et de partout » (8) — cela enfin pour l'Église, sous forme d'empreintes locales, imbriquées les unes dans les autres à travers l'espace et le temps.

Tous les sacrements expriment la foi et la fortifient, et tous sont fondamentalement liés à l'Eucharistie, parce qu'elle est «par excellence la proclamation de la foi¹». Saint Paul rappelle aux Corinthiens : « Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne » (1 Co 11, 26).

Venons-en à un point important. L'identité de la foi est une condition essentielle pour participer aux sacrements, surtout à l'Eucharistie (25). Cependant, l'Orient et l'Occident suivent des voies différentes depuis leur séparation ; et, en fait depuis longtemps déjà, quels critères pouvons-nous retenir ensemble pour identifier un développement vrai de la foi sous l'inspiration du

1. FORTING, « The Catholic-Orthodox Dialogue », p. 203.

Saint-Esprit, afin que la voie particulière des uns puisse être reconnue par les autres ?

La déclaration propose trois critères pour les « développements légitimes » (28). Premièrement, ils doivent rester dans la continuité de la tradition (29). Deuxièmement, ils doivent être dignes de la célébration, en conformité, pour ainsi dire, avec le salut célébré dans la liturgie (30). Troisièmement, ils doivent reconnaître notre ultime destinée qui est la « déification par la victoire sur la mort et dans la transfiguration de la création » (31).

Il est extrêmement significatif que ces critères fondent la déclaration d'accord sur la foi sur notre commune reconnaissance de la destinée à laquelle nous sommes appelés — c'est là un principe de libération. Les neuf cents dernières années ou plus n'ont pu que nous diviser mais, si nous sommes d'accord sur le but, nous pourrions peut-être sortir de l'impasse de nos différends et nous unir.

En faveur de ce principe, rappelons que saint Paul disait aux Éphésiens : « Il n'y a qu'un corps et qu'un Esprit », exprimant la conviction qui sous-tend tout effort œcuménique, et qu'il poursuivait en énumérant tous les éléments uniques qui font l'unité de ce corps : « un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et Père de tous ». Mais, en premier lieu, avant de mentionner aucun de ces éléments, il précise : « Il n'y a qu'un corps et qu'un Esprit, comme il n'y a *qu'une espérance* au terme de l'appel que vous avez reçu » (Ep 4, 4-6). Ce qui, avant tout, unit les chrétiens en un seul corps, c'est *l'espérance* unique qui est la nôtre lorsque nous regardons *vers l'avenir*.

La troisième déclaration

Si nous nous tournons maintenant vers la dernière déclaration, sur l'ordination et le ministère dans l'Église, nous voyons que la discussion se situe dans le contexte du ministère dont, comme nous l'avons vu précédemment, l'Église dans son ensemble est chargée pour le monde. Comment l'Église sert-elle le monde ? En lui donnant l'espérance en l'avenir. Le texte dit : « Tous les ministères ont pour fin de servir le monde pour

l'amener à son véritable but, le Royaume de Dieu » (12). Le principal moyen pour l'Église de remplir cette tâche est de rendre ce but présent au monde lorsqu'elle se rassemble pour l'Eucharistie. « L'Eucharistie rend déjà présent le monde à venir » (36). « L'assemblée eucharistique (...) est une anticipation de la communauté finale avec le Christ » (14). « C'est en constituant la communauté eschatologique comme corps du Christ que le ministère de l'Église répond aux besoins du monde » (12).

Ici encore, si nous nous tournons vers le ministère lui-même, nous le lions immédiatement à l'avenir et à l'Église. Étant donné que le principal ministère exercé par l'Église est de révéler l'avenir dans l'Eucharistie, il s'ensuit que le principal ministère dans l'Église est celui de présider l'Eucharistie. En tout premier lieu, c'est le devoir de *l'évêque* : « C'est dans la présidence de l'assemblée eucharistique que le rôle de l'évêque trouve son achèvement » (41). C'est de son rôle *eucharistique* que découle l'ensemble de l'enseignement et du gouvernement de l'évêque (38, 39). Son identité d'« icône du Christ » (33) provient de son rôle eucharistique : en réalité, il se tient au sein de son Église locale comme le Christ au cœur du rassemblement final de tous les âges dans la Jérusalem céleste (cf. He 12, 22-24 et Ap 14, 1, passages auxquels nous reviendrons). Tel est le parallèle visuel qui se trouve implicitement contenu dans ces déclarations.

Pour compléter notre trio d'éléments, nous constatons que le seul être qui rende possible cette présence eschatologique n'est autre que l'Esprit saint, constituant ici, comme jamais, selon les termes de la commission mixte, « les arrhes et la réalisation parfaite du dessein de Dieu sur le monde » (3, cf. 10).

Tous les autres ministères dans l'Église trouvent leur place autour de celui de l'évêque et, comme ils sont tous liés pour faire progresser le monde dans l'espérance, ils « convergent » tous vers l'Eucharistie, le grand centre d'espérance, et sont vraiment « conférés » dans l'Eucharistie (24). Ainsi s'explique ce qu'en fait nous faisons si souvent : nous donnons le sacrement de l'ordre à partir de l'Eucharistie ; nous consacrons des ministres de toutes sortes dans l'Eucharistie ; nous baptisons, confirmons, marions et enterrons même à partir du contexte de l'Eucharistie.

De nouveau, on a envisagé de nombreuses Eucharisties, dans un grand nombre d'Églises locales réparties dans le temps et dans l'espace, comme autant d'empreintes d'éternité, comme autant de poches de grâce en quelque sorte. Qu'en est-il de l'identité de ces célébrations ? Nous avons déjà signalé que la clef se trouve dans la vie conciliaire ou la collégialité. Cette troisième déclaration en clarifie le sens. Elle rappelle la plus ancienne coutume de l'Église, de faire sacrer un nouvel évêque par au moins deux ou trois autres évêques (27). Cette coutume, notons-le, n'est pas une garantie de validité — de peur que l'un d'entre eux ne fasse de fausses promesses ou manifeste de mauvaises intentions. Non, c'est simplement que deux ou trois forment le nombre minimum pour une communauté. Ce fut certainement la raison pour laquelle le Seigneur lui-même déclara que là où deux ou trois se réuniraient en son nom, il serait au milieu d'eux (Mt 18, 20). Le déroulement de l'ordination épiscopale signifie clairement que la présence du Seigneur dans une Église locale, par l'intermédiaire de son évêque, est sensible dans la communion des Églises locales et dans la fraternité de leurs évêques. Par la suite, les évêques témoignèrent de la communion de leurs Églises en se regroupant en conciles (54). Mais il est juste de remarquer que les conciles, par leur nature même, sont sporadiques ; ils se réunissent puis se dispersent. N'existe-t-il aucune manifestation structurelle permanente de fraternité voulue par le Seigneur pour son Église ? Peut-être autour d'un gardien central de l'unité ? Il s'agit-là d'une question vitale.

La déclaration fait remarquer que, dans la primitive Église qui est notre héritage commun, il y avait dans chaque région un *premier évêque* reconnu, sans l'accord duquel les autres ne pouvaient agir, et qui avait également besoin de l'accord des autres pour agir lui-même (53). Cela représentait alors une structure stable de communion pour chaque région. Mais dans quelle mesure y avait-il une primauté universelle exercée par Rome ? La commission mixte évoque le « thème de la primauté de l'évêque de Rome » comme un point de « divergence grave entre nous et qui sera discuté ultérieurement » (55).

Les difficultés

Voilà où nous en sommes actuellement. On prépare une quatrième déclaration intitulée *Action conciliaire et autorité dans l'Église*. Elle s'attachera davantage aux sujets traités dans la troisième déclaration et aurait été parachevée à la réunion plénière de Freising, en 1990, s'il n'y avait eu soudain résurgence du conflit à propos des Églises uniates. Le nouvel esprit d'ouverture dans l'Europe de l'Est a provoqué la reconnaissance d'union avec Rome de communautés orientales précédemment étouffées. Mais de vieilles blessures se sont rouvertes : le dialogue apparaît vraiment bloqué en attendant que catholiques et orthodoxes les guérissent avec amour et respect réciproques. Ce problème, selon une déclaration commune, devient actuellement « prioritaire par rapport à tous les autres sujets qui doivent être abordés et discutés ensemble » (18).

Par ailleurs, le dialogue reste-t-il serein ? Ce serait une erreur de donner cette impression. Le style des déclarations a provoqué des réactions et des critiques. Il y eut des malentendus et des conflits. Les membres d'une Église peuvent s'opposer au statut de l'autre. C'est une position que l'on trouve plus souvent du côté orthodoxe.

Enfin, un problème difficile doit être, en toute honnêteté, situé surtout du côté catholique. Il y a ceux qui contestent dans son ensemble l'hypothèse même, sur laquelle se fonde le dialogue, qu'une meilleure connaissance de la primitive Église peut réellement nous servir d'enseignement et nous orienter vers un renouveau dans notre vie ecclésiale d'aujourd'hui ; il y a ceux qui iraient jusqu'à prétendre que la primitive Église, loin d'être normative, était réellement dans l'erreur dans des domaines clefs. Ceux-ci ne perdront pas leur temps à participer au dialogue !

Conclusion

Le dialogue catholiques-orthodoxes, jusqu'à présent, est centré sur l'Eucharistie, intimement liée, à l'avenir, à l'Esprit saint et à la communauté de l'Église. Ce trio d'éléments était l'ensemble des déclarations communes.

Prier, réfléchir et discuter dans cette perspective peut-être nouvelle, c'est en vérité jeter la semence de l'unité ou, mieux encore, réellement préparer le terrain pour recevoir dans un sol fertile cette semence que le Seigneur, seul, peut lancer. Il le fait surtout dans l'Eucharistie, comme nous le reconnaissons juste avant la communion, au cours de chaque messe, lorsque nous rappelons ses paroles : «Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix» (cf. Jn 14, 27). L'unité catholiques-orthodoxes sera réalisée dans l'acte même du *rassemblement* des fidèles de l'une et l'autre Église pour accueillir ainsi ce don une fois encore dans l'Eucharistie ; et partant de là, ne faire qu'un.

Un des principaux théologiens orthodoxes reconnaît que « le retour aux sources patristiques anciennes, une des caractéristiques de la théologie occidentale de notre siècle, a contribué pour une large part à la renaissance théologique orthodoxe ¹. Il signale notamment la contribution de deux érudits catholiques : Henri de Lubac et Yves Congar. Mis à part les écrits personnels du père de Lubac, imprégnés de l'enseignement des Pères de l'Église, l'ensemble des éditions de textes patristiques d'Orient et d'Occident, qu'il lança avec d'autres en 1942 sous le nom de «Sources chrétiennes », ne cesse de croître et atteint actuellement près de quatre cents volumes !

Dans l'Apocalypse, Jean nous parle de la vision qu'il eut lorsque l'Esprit se saisit de lui et lui montra ces choses à venir, le jour du Seigneur, c'est-à-dire sûrement le jour de l'Eucharistie. Il vit un grand rassemblement, l'Agneau entouré des vieillards et de la foule immense, sur le mont Sion, dans la Jérusalem céleste (par exemple Ap 4, 2-4 ; 7, 9 ; 14, 1). L'auteur de la lettre aux Hébreux nous parle de la même vision, nous donnant des clefs suffisantes pour la situer en quelque sorte dans le contexte de l'Eucharistie. De plus, dans ce qui est peut-être le plus pur usage de ce terme, dans le Nouveau Testament, il appelle ce rassemblement « (l)Église » (*ekklesia*; He 12, 22-24). C'est ainsi que, déjà dans le Nouveau Testament, nous trouvons l'avenir, l'Esprit et l'Église, tous liés à l'Eucharistie.

Jean nous dit qu'il eut cette vision Patmos où il était exilé pour avoir prêché la parole de Dieu et rendu témoignage à

1. John ZIZIOLAS, « Ortodossia », dans *Enciclopedia del Novecento*, vol. 5 (Istituto della Enciclopedia Italiana, Rome, 1980), p. 6.

Jésus (Ap 1, 9). La première rencontre plénière du dialogue catholiques-orthodoxes eut lieu dans l'île de Rhodes. Cependant, avant de s'y rendre, les délégués firent un pèlerinage qui trouve maintenant tout son sens. Où allèrent-ils ? Dans l'île de Patmos.

Traduit de l'anglais par Mireille de Maistre.
Titre original : *Towards Catholic-Orthodox Unity*.

**Souscrivez un abonnement de parrainage au profit
d'un tiers : séminariste, missionnaire, prêtre âgé.
Voir page 140.**

Paul McPartlan, né en 1955 à Newcastle-upon-Tyne, prêtre (Westminster) en 1984, études à Cambridge, Rome et Oxford, est actuellement vicaire de Our Lady of Victories à Londres. Sa thèse : *The Eucharist Makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, sera publiée en 1993 (T&T Clark, Edimbourg).

D'après Nicolas BUX et Kegham ABGAR

Qui sont les Églises orientales ? *

1. Église syriaque

Église d'Antioche, où les chrétiens reçurent ce nom pour la première fois. Une des plus prestigieuses Églises des premiers siècles.

Déchirée par les polémiques autour du concile de Chalcédoine de 451 (deux natures et une personne dans le Christ). Au VI^e siècle, les monophysites (une seule nature dans le Christ) forment l'Église jacobite (du nom de son fondateur Jacques Baradée), tandis que la minorité chalcédonienne reçoit le nom de melchite (« impériale », du fait de la protection de l'empereur byzantin). Au VII^e siècle, les jacobites, hostiles aux Byzantins, favorisent l'invasion de la Syrie par les Arabes. Au XVI^e siècle, une partie de l'Église jacobite s'unit à Rome et forme une Église syro-catholique, pourvue d'un patriarche en 1781. Ceux qui refusent cette union prennent le nom de syro-orthodoxes et élisent eux aussi leur patriarche.

Le rite syriaque compte également l'Église semi-autonome syro-orthodoxe d'Inde, issue de l'Église malabare d'Inde, et qui dépend du patriarche syro-orthodoxe d'Antioche ; une partie de cette Église, l'Église malankarese, s'est unie à Rome en 1930. Le rite syriaque est célébré en syriaque (araméen occidental), les lectures sont en arabe. En Inde, on utilise la langue malayam.

* Pour aider le lecteur, une note a été insérée dans l'article, pp. 34 et 35 (Note de la rédaction).

Aujourd'hui, environ cent mille Syro-catholiques dépendent du patriarche Mar Ignatios Antonios II Hayek, résidant à Beyrouth. Les Syro-orthodoxes, environ trois cent mille, dépendent du patriarche Mar Ignatios Zakka I Iwas.

2. Église copte

Église d'Égypte, fondée par saint Marc qui y fut martyrisé en 68. L'Évangile est traduit et prêché en copte (du grec *aegyptos*) dès le II^e siècle.

Grand centre de rayonnement du christianisme aux premiers siècles : théologie (Clément d'Alexandrie, Origène), naissance du monachisme (Antoine, Pacôme). Alexandrie fut le premier patriarcat d'Orient, et ses patriarches s'illustrent dans les grands débats théologiques : Athanase au concile de Nicée (325), Cyrille au concile d'Éphèse (431).

Le concile de Chalcédoine, qui condamne le patriarche d'Alexandrie Dioscore, divise cette Église : une minorité (dite « melchite ») accepte le concile, mais la majorité forme l'Église dissidente des coptes monophysites ou « jacobites ».

Depuis la conquête arabe du VII^e siècle, l'Église copte a connu, sous la domination musulmane, des alternances de tolérance et de persécution. En 1899 est érigé un patriarcat catholique supprimé ensuite puis rétabli depuis 1947.

Le rite copte est célébré en copte, les lectures et certaines prières se font en arabe.

Aujourd'hui, environ deux cent mille coptes catholiques dépendent du patriarche Stéphane II Ghattas, résidant au Caire. Les coptes orthodoxes, estimés entre six et dix millions, et gouvernés par le patriarche Amba Shenouda III, forment la plus grande Église du monde arabe.

3. Église grecque catholique melchite

Le terme « melchite » (de l'arabe *mélek*, empereur) désigne les Églises fidèles au concile de Chalcédoine (451) qui reçut l'appui de l'empereur byzantin. Sont melchites les chrétiens de

rite byzantin des patriarchats d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem (Égypte, Syrie, Palestine). Sous domination musulmane depuis le VII^e siècle.

Ces patriarchats n'étant que peu touchés par la rupture entre Rome et Constantinople, les contacts ne furent jamais rompus avec Rome et se multiplièrent à partir du XIII^e siècle pour aboutir au XVIII^e siècle à la nomination d'un patriarche melchite (gréco-catholique) à Antioche.

Des communautés melchites ayant été exilées en Palestine et en Égypte, le patriarche melchite reçut le titre de patriarche d'Antioche et de tout l'Orient, d'Alexandrie et de Jérusalem. Le rite est célébré en arabe et en grec.

L'Eucharistie, les sacrements et les églises ont la même forme que dans les Églises orthodoxes. L'ordination de clercs mariés est admise, les évêques étant choisis parmi les moines.

Un million de fidèles, dont la moitié en Orient, dépendent du patriarche Maximos V Hakim, résidant à Damas.

4. Église maronite

Communauté constituée autour du monastère édifié sur le tombeau d'un ermite syrien, saint Maron (IV^e siècle). Persécutée par les jacobites syriaques pour sa fidélité à Chalcédoine.

Se constitue en patriarcat indépendant de celui d'Antioche à la faveur des invasions arabes du VII^e siècle. Expulsés de Syrie au IX^e siècle, les maronites se réfugient au Liban, tandis que commence l'émigration vers l'Occident.

Les Croisades intensifient les liens avec Rome. L'Église maronite est la seule Église orientale à être toujours restée en communion avec Rome.

Le rite est en syriaque, mais aussi de plus en plus en arabe. En 1977 a été canonisé un grand saint maronite, l'ermite Charbel Makhlof, thaumaturge du mont Liban.

Trois millions de maronites, dont un million deux cent mille en diaspora, dépendent du patriarche Nasrallah Boutros Sfeir, qui porte le titre de patriarche d'Antioche des maronites et réside à Beyrouth.

5. Église latine de Terre sainte

Lors de la prise de Jérusalem par les croisés, en 1099, un patriarche de rite latin est nommé à Jérusalem. Lorsque Saladin reprend la ville en 1187, les Latins se réfugient à Acre ; à la chute de la ville en 1291, le patriarche latin se réfugie en Italie.

L'Église catholique latine est ensuite présente en Terre sainte essentiellement avec les franciscains.

En 1847, alors que les anglicans et les protestants ont une intense activité missionnaire en Terre sainte, le pape Pie IX, pour soutenir la communauté catholique, nomme à Jérusalem un archevêque avec le titre de patriarche, restaurant ainsi le patriarcat latin de Jérusalem.

La liturgie est célébrée en arabe et, pour les solennités, en latin, selon le rite romain. De nombreuses oeuvres pastorales, éducatives et caritatives sont confiées à des institutions catholiques, et tout d'abord aux franciscains auxquels le Saint-Siège a confié la responsabilité de la custode des lieux saints.

La communauté compte environ soixante-trois mille fidèles, majoritairement arabes, avec un clergé arabe comme l'actuel patriarche, Michel Sabbah, résidant à Jérusalem.

6. Églises chaldéenne et assyrienne

Église de Mésopotamie (ou Assyrie) fondée par saint Thomas. Grand rayonnement théologique dans les premiers siècles grâce aux écoles d'Édesse et de Nisibe. Obtient au V^e siècle son indépendance sous un patriarche appelé *catholicos*.

Adopte la christologie nestorienne (du nom du patriarche Nestorius de Constantinople, condamné à Chalcédoine en 451), inverse de la christologie monophysite. Cette doctrine est aujourd'hui regardée comme archaïque plutôt qu'hérétique. Son extraordinaire expansion jusqu'en Inde, en Asie centrale et en Chine, est arrêtée par les invasions arabe et mongole. Des divisions internes provoquent l'éclatement de l'Église entre deux patriarches, à Téhéran et à Bagdad.

Des contacts avec Rome, datant des Croisades, aboutissent en 1830, à la création d'un patriarcat catholique, dit « chaldéen ».

Une Église issue de l'Église assyrienne, dans la région de Malabar en Inde, s'unit à Rome en 1599.

Le rite est célébré en chaldéen (araméen oriental) et en arabe, en malayalam en Inde.

L'Église catholique chaldéenne compte environ un demi-million de fidèles, gouvernés par le patriarche de Babylone des Chaldéens, Raphaël I^{er}. Bidawid, qui réside à Bagdad. Trois cent mille fidèles dépendent des deux patriarches assyriens nestoriens, résidant à Bagdad et Téhéran. L'Église malabare compte trois millions et demi de fidèles.

7. Église arménienne

Église dont la fondation est traditionnellement attribuée aux apôtres Barthélémy et Thaddée, mais qui fut surtout évangélisée par saint Grégoire l'Illuminateur au IV^e siècle.

Adopte le monophysisme en 551. Devient protectorat arabe un siècle plus tard.

Reprend des relations avec Rome sous les Croisades. Ces contacts aboutissent en 1742 à la création d'un patriarcat arménien catholique.

A force d'être envahi et dominé, le pays s'est divisé en deux Arménies qui possèdent chacune son patriarcat :

— l'Arménie orientale à Etchmiadzin, aujourd'hui république indépendante ;

— l'Arménie occidentale, à Sis en Cilicie, aujourd'hui en Turquie. Son patriarche réside aujourd'hui à Antelias, au Liban.

Le rite, apparenté aux rites byzantin et syrien, est en arménien.

Plus de deux cent mille catholiques dépendent du patriarche Hovannes Bedros XVIII Kasparian, qui a le titre de patriarche de Cilicie des Arméniens et réside à Bzommar, au Liban. Sept millions d'Arméniens apostoliques ou orthodoxes, dont la moitié en diaspora, dépendent du *catholicos* (patriarche suprême) Vasken IV.

8. Église éthiopienne

Fondée au IV^e siècle par la prédication d'un Syrien, elle a toujours eu des liens étroits avec l'Église copte.

Devenue monophysite au VI^e siècle sous l'influence de moines syriens.

Des contacts avec l'Occident eurent lieu au XVI^e siècle puis à notre époque, aboutissant en 1961 à la constitution d'une communauté éthiopienne catholique pourvue d'une hiérarchie.

En 1951, le négus Hailé Sélassié a accordé à l'Église éthiopienne orthodoxe son autonomie.

Le rite éthiopien est une forme africanisée du rite copte. Il est célébré en ghééz, langue de type sémitique. Il a conservé de nombreuses pratiques d'origine juive, comme le sabbat et la circoncision. Les monastères et ermitages sont nombreux et austères.

Deux cent mille Éthiopiens catholiques dépendent d'un métropolitain, le cardinal Paulos Tzadua, qui réside à Addis-Abbeba.

Environ dix-huit millions d'Éthiopiens orthodoxes dépendent du patriarche Abouna Tekele.

9. Église byzantine orthodoxe

En 330, l'empereur Constantin transporte la capitale de l'Empire de Rome à Constantinople, l'antique Byzance. Sa position de capitale donne à cette Église, érigée en patriarcat, une préséance parmi les patriarcats d'Orient. La communion avec Rome est rompue en 1054. Des différences jusque-là légères se muent alors en divergences insurmontables.

Au IX^e siècle, l'Évangile pénètre en Russie. Le siège de l'Église russe est ensuite transféré de Kiev à Moscou où un patriarcat autonome est créé en 1589.

Au cours des siècles, d'autres Églises orthodoxes obtiennent leur autonomie par rapport au patriarcat de Constantinople : l'archevêché de Chypre en 431, le catholicosat de Géorgie au

Églises unies à Rome

Églises non éphésiennes
(refus du concile d'Éphèse, 431)

Église chaldéenne (Iraq)
Église syro-malabare (Inde du Sud)

Églises non chalcédoniennes
(refus du concile de Chalcédoine, 451)

Église copte catholique
Église syriaque ou syro-catholique
Église arménienne catholique
Église éthiopienne catholique
Église malankare catholique

Églises chalcédoniennes

Église grecque melchite catholique (Syrie et Proche-Orient)
Église gréco-catholique d'Ukraine ou Église ruthène
Église gréco-catholique de Roumanie
Église gréco-catholique de Géorgie
Église gréco-catholique de Bulgarie
Église maronite (Liban)

Églises séparées de Rome

Église assyrienne de l'Est ou syro-orientale

Église copte orthodoxe

Patriarcat syro-orthodoxe d'Antioche et de tout l'Orient

Église apostolique arménienne

Église éthiopienne orthodoxe

Église syro-orthodoxe malankare (Kérala)

4 patriarchats antiques :

Constantinople

Alexandrie

Antioche

Jérusalem

5 patriarchats médiévaux :

Russie

Serbie

Roumanie

Bulgarie

Géorgie

5 Églises « autocéphales » :

Chypre

Grèce

P o l o g n e

A l b a n i e

Tchécoslovaquie

VIII^e siècle, la Serbie aux XI^e et XII^e siècles l'archevêché du Sinaï en 1575. A l'époque moderne, la poussée des nationalismes provoque la création ou la restauration de divers patriarcats ou métropolies autocéphales : Grèce (1833), Pologne (1924), Roumanie (1925), Finlande (1926), Tchécoslovaquie (1951), Bulgarie (1953), Macédoine (1967).

D'autre part, diverses communautés orthodoxes de rite byzantin (italo-albanaise, ukrainienne, melchite) entrent en communion avec Rome. L'Église grecque catholique melchite est la seule à être organisée en patriarcat.

Le rite byzantin est célébré dans la langue du peuple, parfois sous une forme ancienne (slavon, grec). Le Credo est proclamé sans l'addition du *Filioque*.

Trois millions et demi de fidèles (presque tous en diaspora) dépendent du patriarche oecuménique de Constantinople Bartholomé. Pour les autres Églises : patriarcats d'Alexandrie (350 000), d'Antioche (750 000), de Jérusalem (267 000), de Moscou (85 millions), de Serbie (8 millions) ; Église de Grèce (9 millions), Chypre (442 000), Pologne (1 million), Finlande (56 000), Tchécoslovaquie (150 000).

Traduit de l'italien par Anne-Marie Picard.
Titre original : *Schede*.

Nicolas Bux, né à Bari en 1947. Prêtre du diocèse de Ban. A étudié la théologie et les doctrines orientales à Rome et à Jérusalem. Enseigne à Ban la liturgie comparée et la théologie des sacrements. Expert de l'ecclésiologie et de l'oecuménisme. Participe au dialogue avec le monde de l'islam.

Kegham Abgar. Diacre de l'Église arménienne à Alep. Diplômé en lettres arabes et arméniennes. A étudié la philosophie au Caire et la théologie à Jérusalem. Prépare à Rome un doctorat à l'Institut pontifical d'études arabes et islamiques.

François ROULEAU

L'Aigle bicéphale et les deux glaives

Église et État à Rome et à Byzance Principes d'hier et problèmes d'aujourd'hui

LA DISPUTE entre les deux Églises de Rome et de Constantinople a d'abord et avant tout concerné les clercs des deux parties, et c'est surtout à travers leurs paroles et leurs écrits que cette dispute a été exposée au moment des événements, puis commentée et interprétée par la suite. De là à couler cette rupture dans des catégories purement théologiques, il n'y a qu'un pas. Mais alors la rupture se présente comme essentiellement ou strictement théologique et elle tend à se formuler en termes d'opposition entre deux conceptions ecclésiologiques. Pareille présentation est à la fois juste et fautive. En effet, même si personne ne peut sous-estimer l'importance du facteur théologique dans cette affaire — chacun sait à l'évidence que le fond du problème est bien de cet ordre —, il n'est pas certain, cependant, que cette « problématique théologique » soit la meilleure façon de comprendre les origines de cette affaire ni même la meilleure façon de l'aborder et d'en chercher la solution : pédagogiquement, pour saisir comment ce drame a été possible, il semble préférable de ne pas négliger le contexte politique, social et juridique, surtout si l'on pense à l'état de la Chrétienté d'alors, où les structures politiques et religieuses sont étroitement imbriquées.

C'est bien ce qui a été fait par les meilleurs historiens de cette affaire : ainsi le P. Congar dans une étude que l'on peut dire classique en la matière a bien mis en lumière l'importance des « facteurs non théologiques » de la séparation¹.

1. Cf. *Neuf cents ans après. Notes sur le Schisme oriental*, Chevetogne, 1954.

Spécialement en ce domaine, son étude reste un modèle du genre. Au nombre de ces facteurs plus politiques que théologiques, il mentionne la différence qui existait entre Rome et Constantinople dans la façon de concevoir les relations de l'Église et de l'État, mais sans traiter la question de façon explicite et détaillée. C'est ce dernier point que l'on voudrait reprendre ici car cette conception différente du rapport Église-État a joué un rôle déterminant dans la crise, mais probablement sans que la chose soit bien consciente de la part des acteurs eux-mêmes. De plus, cette méthode permet d'aborder sans passion, ou avec moins de passion, ce douloureux débat. En effet le problème se présente alors comme relevant de deux conceptions du droit, ou si l'on veut comme dépendant de deux cultures et non pas d'abord de deux ecclésiologies qui seraient inconciliables.

Que l'on ne dise pas qu'il s'agit là d'une façon moderne de concevoir la question, ou encore d'un présupposé oecuménique propre à notre temps, car alors se poserait une question théologique beaucoup plus redoutable : comment expliquer que pendant mille ans les deux Églises ne se soient pas rendu compte que leurs fois étaient incompatibles ? Comment expliquer que les chrétiens d'Orient et d'Occident se soient montrés tellement aveugles tout au long du premier millénaire ? S'engager sur cette voie reviendrait à dire que la foi qui nous a été transmise était viciée dès l'origine.

Aujourd'hui, il nous faut bien constater que les ruptures religieuses se sont produites selon les clivages culturels et même politiques qui sont les témoins des diverses interprétations faites par les différentes Églises de la foi chrétienne commune. Car le principe qui régit les rapports de l'Église et de l'État est le même dans toutes les Églises, à Rome comme à Constantinople et ailleurs : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (Mt 22, 21). Mais l'interprétation de cette règle, la manière d'appliquer ce principe évangélique va faire la différence que l'on constate dans l'histoire du monde romain et du monde byzantin ¹.

1. A vrai dire, il faudrait citer un autre texte de l'Écriture : « Tout pouvoir vient de Dieu » (Rm 13, 1), mais comme ce texte a été interprété de façon similaire dans l'ensemble du monde chrétien, c'est pratiquement sur le texte de Mt 22, 21 que l'on peut limiter l'attention.

C'est le point que l'on voudrait examiner ici pour en tirer quelques leçons qui peuvent éclairer les problèmes d'hier comme ceux d'aujourd'hui. Problèmes qui sont indissolublement d'ordre politique et religieux, mais probablement plus encore d'ordre politique que strictement ecclésiologique. En effet, ce que l'on évoque alors, c'est à la fois la préhistoire du schisme et la préhistoire du libéralisme politique, ou si l'on veut les conditions qui ont permis la naissance du libéralisme politique, mais qui se trouvent peut-être tout autant à l'origine du schisme. Deux problèmes anciens mais toujours actuels !

Byzance ou la symphonie des pouvoirs

Lorsque Constantin transporte dans la nouvelle Rome la capitale de l'Empire, il pose un acte tellement important et tellement nouveau que l'on peut parler d'une véritable création : il fonde la première ville chrétienne de l'histoire. Toutes les autres villes de l'Empire sont des villes païennes devenues chrétiennes, mais ici la ville qui naît est une réalité nouvelle, à la fois politique et religieuse, ce qui donne à cette fondation une supériorité sur toute autre cité, fût-ce la première Rome. Si l'on perd de vue ou si l'on sous-estime l'importance de ce trait, alors c'est l'esprit qui règne dans la nouvelle Rome et toute son histoire qui deviennent incompréhensibles.

Cette création nouvelle se doit de manifester l'harmonie nouvelle apportée par le Christ, une harmonie qui ne concerne pas seulement la vie intérieure des hommes mais leur vie tout entière, car la rédemption du Christ affecte toute la réalité créée, y compris l'ordre politique. De plus, l'Empire romain païen a été persécuteur de l'Église ; l'Empire romain chrétien se doit de réparer cette faute. Deux raisons pour qu'entre l'État et l'Église règnent non seulement la paix et l'accord mais la concorde et l'harmonie.

Dans la nouvelle Rome, l'Église et l'État se doivent donc d'organiser leurs rapports sur le mode non seulement de la solidarité mais même de l'unanimité. Tel est l'idéal de l'Empire chrétien, ou mieux de la chrétienté byzantine. Selon cette mentalité, l'Église ne peut exister sans l'Empire et réciproquement : il s'agit d'une seule et unique réalité vivante, inséparable

comme l'âme et le corps qui ont besoin l'un de l'autre pour vivre. Ainsi l'Empire est bicéphale ; l'empereur et le patriarche sont inséparables. L'aigle byzantin bicéphale symbolise cette unité duelle du pouvoir temporel et spirituel.

Ce pouvoir unique et pourtant réparti sur deux têtes n'est pas seulement un principe théorique ou une disposition idéale qui ne concernerait que le pouvoir exécutif, mais il s'agit d'une structure constitutive qui commande la vie de l'Empire et se traduit clairement dans la législation : ainsi les lois de l'Église (*canons*) et les lois de l'État (*nomoi*) sont prises en considération d'une façon égalitaire à l'intérieur d'une législation distincte mais unique (nomocanonique). Cette unité du code est un trait distinctif du monde byzantin par rapport au monde romain.

Certes il ne convient pas de simplifier — au point de le caricaturer — un système régulé par un ensemble de dispositions théoriques et pratiques qui en assurent l'équilibre. En particulier le jeu entre *l'auctoritas* (l'autorité) de l'Église et la *potestas* (le pouvoir) de l'État permet une répartition des pouvoirs non négligeables en vue d'un équilibre satisfaisant pour les deux parties. Cependant, si grande que soit *l'auctoritas* reconnue à l'évêque ou au patriarche, il reste que c'est le représentant de l'empereur ou l'empereur lui-même qui, en dernier ressort, détient la *potestas*. C'est dire qu'en pratique il aura le dernier mot.

Ce système a été désigné sous le nom de « théorie de la symphonie des pouvoirs ». Sans prétendre que la doctrine byzantine n'a connu aucune évolution, on peut affirmer qu'elle existe dès l'origine et qu'avec Justinien (527-565) elle reçoit sa formulation essentielle : « L'Église et l'État sont deux dons divins faits à l'humanité, c'est-à-dire deux dispositions des choses qui découlent d'une même source : la volonté de Dieu, et de ce fait elles doivent être entre elles en parfaite harmonie (*symphonia*), en s'aidant l'une l'autre, sans pour autant supprimer la liberté et l'autonomie de chacune dans sa propre sphère. »

On voit que la distinction entre les deux ordres, le politique et le religieux, demeure bien marqué : selon cette théorie les deux pouvoirs restent « sans confusion et sans division ». En droit, on ne peut contester la légitimité du système, et, de fait, dans le monde byzantin on peut affirmer qu'il n'y a jamais eu

confusion entre les prérogatives politiques de l'État et la fonction sanctificatrice de l'Église.

Si après avoir considéré le droit on observe les faits, on doit bien reconnaître que le système n'a pas fonctionné sans de nombreux abus. Non seulement parce qu'il en va toujours ainsi quand on passe de la théorie à la pratique, mais parce que cette doctrine politico-religieuse qui se voulait chrétienne a été élaborée selon la conception païenne hellénistique qui veut que l'empereur soit la « loi vivante » et que la souveraineté impériale soit l'image (l'« icône ») de la monarchie céleste. On prenait dès lors le risque d'un retour à un sacré impersonnel de type païen, pouvant induire de nouveau une divinisation de l'État tout-puissant.

Mais cette dérive n'est pas visible au départ et la superbe construction byzantine est aussi satisfaisante pour l'esprit qu'elle est efficace dans l'ordre politique : la durée de l'Empire byzantin en apporte la preuve. Cependant, il faut bien reconnaître que ce système favorise davantage l'union des pouvoirs que leur distinction, davantage la collaboration des pouvoirs que le sens de leur autonomie¹. Si le système se révèle être certainement avantageux pour l'État, il n'est pas certain qu'il le soit autant pour l'Église et pour la société. Quoi qu'il en soit, d'autres façons de comprendre étaient possibles et légitimes comme le montre la voie suivie par l'Occident romain.

Rome ou les deux glaives

Pendant que Byzance organisait et unifiait l'Empire chrétien selon les principes théologiques de la symphonie des pouvoirs, l'histoire du monde latin allait suivre des voies autres. En effet, spontanément, l'Occident se référait à des principes juridiques différents de ceux de Byzance et, de plus, sa situation politique diminuée et morcelée était sans commune mesure avec la grandiose unité de l'Empire d'Orient.

1. Après la prise de Constantinople (1453), les Turcs donnèrent aux chrétiens comme chefs politiques (ethnarques) leurs propres chefs religieux, ce qui renforçait encore la tendance à une confusion des pouvoirs religieux et politique.

Du point de vue religieux, le déplacement du centre de gravité de l'Empire, qui passe de Rome à Byzance, donne aux pontifes romains une possibilité d'exercer leur autorité avec une indépendance que ne connaît pas le patriarche de la nouvelle Rome : l'éloignement du pouvoir central joue en faveur du pouvoir des papes. Cependant, cette condition favorable ne suffit pas à rendre compte des options romaines : il faut y ajouter le poids de la tradition du droit romain, soucieux du respect et de l'autonomie de l'individu, ou mieux de la personne humaine comprise comme un sujet de droit.

Ainsi les rapports du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel vont s'établir de façon différente à Rome et à Byzance. Non point dans l'ordre des principes fondamentaux, qui sont bien les mêmes de part et d'autre (« Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu »), mais dans l'ordre de la pratique ou de l'application : ainsi, tandis qu'à Byzance on part d'une conception idéale, théorique et même proprement religieuse ou théologique, à Rome l'inspiration reste plus juridique, pratique et même proprement humaine.

C'est dans la théorie des « deux glaives » que le monde latin a exprimé sa conception des rapports du pouvoir temporel avec le pouvoir spirituel. Ces deux glaives sont ceux qui se trouvent mentionnés dans l'Évangile et que le disciple doit remettre au fourreau sur l'injonction du Christ lui-même (Le 22, 38 ; Mt 26, 51). Cette simple mention des glaives a provoqué une immense littérature juridique, à la fois éclairante et hésitante, spirituelle et politique.

Le trait le plus apparent et le plus décisif de ce système, c'est qu'il implique deux codes et deux droits indépendants l'un de l'autre, non point dans leur inspiration mais dans leur formulation. Le monde romain va légitimement privilégier la distinction là où le monde byzantin avait légitimement privilégié l'union. Alors que pour Byzance il n'y a qu'un seul code, pour Rome il en existe deux : le juriste romain accompli est maître *in utroque jure*.

De ce système juridique romain il s'agit de retenir les principes essentiels. Ils ont été formulés par la scolastique et spécialement par saint Thomas d'Aquin. L'ordre spirituel doit reconnaître une consistance propre à l'ordre temporel, tout comme

ce dernier doit accepter une subordination des fins temporelles de l'homme à ses fins spirituelles. Mais l'État doit être considéré comme une « société parfaite » dans son ordre (*Sum. theol.* Ia. IIae. q. 90, a. 3, qui renvoie à Aristote). Bref, selon la doctrine des deux glaives la vie humaine est organisée par deux sociétés « parfaites » chacune dans son ordre. Cette option n'est pas à comprendre seulement comme une sage répartition du pouvoir ou comme un simple calcul politique, car sa justification ultime est bien d'ordre théologique : il s'agit d'une façon de comprendre le mystère de l'incarnation et ses implications.

Bien entendu, lorsque l'on passe de l'examen de la théorie à l'histoire de sa mise en pratique, on se trouve devant bien des infidélités et bien des abus. Trop souvent l'histoire de l'Occident chrétien démontre que l'un des deux pouvoirs ne reconnaît pas l'autre ou cherche à l'instrumentaliser : ce sont les tentatives tantôt de césaropapisme tantôt de papocésarisme. (Ces dernières étant moins fréquentes il est vrai, car le pouvoir temporel a sur le pouvoir spirituel l'avantage de disposer de moyens tellement plus efficaces ou plus immédiatement coercitifs !)

De plus, avec l'époque moderne, cette lutte entre les deux pouvoirs va se transformer : cette séparation des pouvoirs va provoquer — à son insu — un courant induit qui n'est autre que le libéralisme. Sous ce mot il faut d'abord comprendre le projet de constituer un ordre politique délivré du pouvoir de la religion, où l'homme soit le maître de ses conditions de vie. Ce phénomène libéral est complexe puisqu'il est à la fois religieux dans ses sources et son inspiration et antireligieux dans son évolution et ses objectifs immédiats¹.

Évoquer cette histoire, c'est dire que la solution occidentale — viable mais bancal — ne peut prétendre être parfaite : elle est simplement la moins mauvaise que l'Occident ait trouvée pour essayer de régler ses propres affaires. Mais, tout comme la solution byzantine risquait d'induire une idolâtrie de l'État, la solution romaine risque d'induire une laïcisation de la société jusqu'à un athéisme radical ; mais aussi par contrecoup un sécularisme de l'Église elle-même : c'est-à-dire une Église qui, perdant le sens de la transcendance de sa mission, en vient à se contenter d'un rôle social et moral.

1. Cf. Pierre MANENT, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, 1987.

Ce processus de sécularisation passe par un seuil décisif : le moment où la religion est considérée comme une affaire purement intérieure et privée. Pareille attitude reste inacceptable pour tout chrétien, car alors il renoncerait au principe de l'incarnation qu'il a invoqué pour justifier son option précédente. Ainsi se découvre la limite de l'option latine (en même temps que se manifeste la vérité contenue dans la théorie byzantine de la symphonie !). La séparation des pouvoirs est un bien dans l'ordre politique, mais la conscience du chrétien ne peut accepter que l'État lui dicte sa conduite religieuse ; de plus, celui qui professe l'incarnation ne peut accepter que le divin et l'humain soient situés dans des sphères incommunicables : les deux mondes sont distincts mais unis 1.

Il serait difficile d'affirmer que l'Occident chrétien n'a pas subi cette pression que l'État laïque exerce sur lui et donc sur l'Église. Cette pression peut s'exercer de façon hostile, mais elle peut aussi s'exercer spontanément, socialement et sans intention perverse consciente : chacun comprend les autres selon ce qu'il est lui-même, chacun tente de réduire l'autre à ce qu'il est lui-même. Mais au terme de ce processus, il y a perversion et de l'ordre politique et de l'ordre religieux : l'État qui s'est attribué le rôle de l'Église devient nécessairement totalitaire ; l'Église qui a consenti à céder trop de son rôle à l'État devient elle-même séculière (ou alors purement « prophétique »).

En face d'une pareille situation qui décrit la vie du monde occidental de nos jours, bien des chrétiens se sont laissé séduire et ont accepté sans s'en rendre compte cette dérive dans laquelle ils ne voyaient que le surgissement d'une liberté politique légitime. Mais l'Église romaine elle-même n'a pas cédé à cette dissolution de son être propre ou à cette perte de sa conscience même. A propos de cette résistance à la dégradation de l'être même de l'Église, il serait difficile de ne pas reconnaître que la papauté a joué un rôle unique et irremplaçable.

Cependant, le problème que l'on pose ici ne consiste pas à juger cette histoire de l'Occident mais à la comprendre, à saisir une mentalité et à préciser le système juridique de référence qui permet à la société de se structurer et de durer. Or l'histoire

1. Cf. Rémi BRAGUE, *Europe, la voie romaine*, Paris, 1992.

occidentale est incompréhensible sans ce principe ou cette théorie des deux glaives qui a commandé et régulé la vie politique du monde occidental.

La Russie et l'héritage byzantin

Entre ces deux traditions, celle des « deux glaives » et celle de la « symphonie des pouvoirs », la Russie n'a guère eu à choisir : elle a reçu en partage l'héritage byzantin, à la fois prestigieux et lourd à porter. Pour l'Empire russe, sa grandeur et sa gloire, le résultat a certainement été bénéfique, comme l'histoire en témoigne. Mais a-t-il été aussi bénéfique pour l'homme russe et sa liberté individuelle ?

Pour répondre à cette question sans heurter le sentiment national il convient de se tourner d'abord vers les penseurs russes eux-mêmes. Tchaadaev, dans sa *Lettre philosophique*, a parlé de la « misérable Byzance », et ce mot ne lui a jamais été pardonné, car on a voulu y voir une critique religieuse alors qu'il s'agissait d'un jugement politique ou bien si l'on veut culturel, comme lui-même a pris soin de l'expliquer : « Le système religieux de l'Occident était bien plus favorable au développement social des peuples que celui qui nous tomba en partage ¹. »

Après Tchaadaev, et avec une compétence théologique incomparable, Vladimir Soloviev exprima la même idée. Il utilisera des formules qui semblent moins blessantes (car elles visent plus Byzance que la Russie) mais qui sont pires quant au fond : en effet, il condamne la « statolâtrie byzantine » dans laquelle il voit l'« idole restaurée de la monarchie païenne », et finalement il en vient à affirmer que « l'islam, c'est le byzantinisme conséquent ² ».

De la part de ces deux ou trois penseurs, ce n'est certainement pas la foi de Byzance qui est visée ou condamnée — comme leurs adversaires se sont toujours efforcés de le faire croire pour mieux les déconsidérer — mais ce sont les conséquences

1. Lettre à Circourt, 15 juin 1846.

2. Pour une explication de ce thème, on se reportera à Serge BOULGAKOV, *Sous les murailles de Chersonèse*, Simvol n° 25.

politiques d'une certaine théorie des relations entre l'Église et l'État. Cette théorie, propre à Byzance, ne peut prétendre dire le mot définitif sur le sujet : elle dit une parole respectable mais qui n'a pas le monopole de l'interprétation chrétienne.

Certes, en citant Tchaadaev et Soloviev, on ne se réfère pas au courant dominant de la pensée et de l'histoire russes : on sait bien que ces deux penseurs sont du nombre de ceux qui ont été réduits au silence ou dont on n'a guère suivi les conseils sous prétexte que leur attachement à la patrie était suspect. Cependant, leur voix a retenti au plus intime de la conscience russe et aujourd'hui, avec l'expérience, on découvre mieux la sagesse et la lucidité de leurs propos.

Après le raz de marée soviétique, maintenant que la mer s'est retirée ne laissant que des ruines et des épaves, on peut faire le bilan du désastre politique et religieux. L'Empire, longuement construit par la monarchie, n'existe plus, ou pour le moins il est en morceaux. Il n'en reste que la nostalgie, capable de nourrir les nationalismes et leurs entreprises toujours folles. La symphonie des pouvoirs n'existe plus, il n'en reste que la nostalgie, capable de nourrir les rêves et les compromissions de la hiérarchie religieuse et des tenants de la restauration du passé¹.

Devant ce désastre, le grand danger consiste à copier le modèle de l'ennemi d'hier : autant le monde soviétique a caricaturé le monde libéral dans le passé, autant aujourd'hui l'ex-monde soviétique risque d'idolâtrer le modèle libéral. Cette conversion se fait d'autant plus facilement que l'on confond le libéralisme politique avec ses résultats économiques. Alors le problème devient trop simple : entre la société d'abondance et la société de pénurie, que choisissez-vous ?

Mais le libéralisme, avec ses avantages et ses dangers, relève d'une tradition qui reste étrangère à la Russie, puisque lui est étrangère la théorie des deux glaives ! Alors commencent les difficultés : il y a une façon d'adopter le libéralisme comme solution de tous les problèmes qui revient, subrepticement, à en faire une nouvelle idéologie. Car on ne sort pas si facilement

du carcan idéologique, et c'est le propre de l'idéologue mal converti de se tromper du tout au tout sur ce libéralisme pour en faire sans le savoir un dogmatisme.

Or le libéralisme est d'abord un pragmatisme : sa supériorité sur l'idéologie consiste justement à se savoir une doctrine toujours révisable et toujours à réviser, toujours à critiquer. Pareille attitude est aux antipodes de la mentalité idéologique. Le drame de l'idéologue mal converti, c'est qu'il risque fort de corrompre le libéralisme qu'il veut adopter ou qu'il croit adopter ! Tant il est vrai que le problème que pose le soviétisme, comme le nazisme, est le problème idéologique. Le problème ne se réduit pas à un changement de formule politique (même s'il est indispensable) mais il consiste en un changement de mentalité : non pas une mentalité de démiurge (celle de l'idéologue), mais un retour au réel, à la modestie et au respect des faits et de l'histoire. Pervertir idéologiquement le libéralisme, tel est le danger qui menace les hommes formés par l'idéologie.

Le pire danger de l'ancien idéologue, c'est de se croire trop vite guéri : l'idéologie est un mal dont on ne se remet pas en un instant. Ou, pour parler autrement, disons que, pour sortir de l'idéologie, il faut une conversion qui n'affecte pas seulement la volonté mais encore l'intelligence et le cœur !

Les tâches d'aujourd'hui

On le voit, cette vieille discussion sur les rapports entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel à Rome et à Byzance éclaire encore le problème religieux et le problème politique du monde d'aujourd'hui : elle explique la naissance et le fonctionnement du libéralisme politique comme elle explique aussi la naissance et le fonctionnement du schisme entre les deux Églises. Quelles sont les conditions de possibilité pour que naisse une société libre au sens où nous l'entendons aujourd'hui ? Quelles sont les conditions de possibilité pour que perdure un schisme entre deux Églises dont la foi, au départ, est identique ? Deux problèmes qui semblent n'avoir guère de points communs mais qui, peut-être, ne sont pas aussi étrangers l'un à l'autre qu'il le semble au premier regard.

1. Cf. les mises en garde du P. YAKOUNINE, *Plamia* 83.

Pour ce qui est du problème politique, il existe une façon élégante de l'esquiver : il suffit de soulever d'autres problèmes latéraux. Ainsi on fera remarquer, non sans raison, que la tradition byzantine — tout comme l'islam — a donné dans son histoire des exemples de tolérance que les autres régimes ou systèmes auraient intérêt à imiter et d'abord à reconnaître. Rien de plus juste ; mais la question est autre. La tolérance est une chose, le droit en est une autre : mille concessions ne font pas une indépendance, puisque ce qui a été concédé un jour peut de la même façon être interdit le lendemain, selon le bon vouloir du maître.

Au lieu d'esquiver la question, mieux vaut comprendre qu'un chrétien ou une Église éduqués selon la théorie de la symphonie des pouvoirs ne réagiront pas de la même façon qu'un chrétien ou une Église éduqués selon la théorie des deux glaives. Ce n'est pas condamner une tradition que de noter des différences de comportement. C'est une sagesse de le savoir et surtout d'en tirer les conséquences.

Ainsi, l'on peut dire qu'il existe deux manières d'aborder un problème religieux comme l'uniatisme (qui existe en Ukraine, en Roumanie, en Bulgarie, etc.). On peut poser le problème en termes proprement théologiques pour en faire immédiatement une querelle ecclésiologique, par exemple en parlant d'un « territoire canonique de l'orthodoxie » ; mais alors on évite de poser la question plus élémentaire mais inévitable, celle des droits de l'homme et de la liberté de conscience religieuse. C'est un fait d'expérience que Byzance et Rome ne posent pas les questions dans le même ordre. Mais c'est aussi un fait que la réponse ne sera satisfaisante que si elle concerne les deux domaines.

On voit combien les deux problèmes soulevés — le politique et le religieux — sont bel et bien imbriqués l'un dans l'autre, et donc combien la solution des deux problèmes est elle aussi liée. (Refuser ce lien, c'est succomber soit à un laïcisme obtus, soit à un monophysisme ecclésiologique.) Le schisme entre Byzance et Rome est un problème à la fois politique et religieux ; mais si l'on garde présentes à l'esprit les deux conceptions différentes des relations Église-État en Orient et en Occident, on s'explique mieux les incompréhensions et l'on relativise les comportements, sans les excuser ou les justifier.

Car il ne s'agit pas d'effacer le passé pour ne pas avoir à reconnaître ses torts. Au contraire, il faut bien considérer comment les choses se sont passées. Ainsi, il convient de méditer sur celui qui fut l'« exécuteur » du schisme de 1054, le cardinal Humbert de Moyenmoutier. Cet homme a certes agi d'une façon raide et maladroite, et il a heurté profondément les Grecs, moins par ses fausses accusations que par son intransigeance et sa méconnaissance de la mentalité byzantine ; cependant il reste un des meilleurs artisans de la réforme de l'Église d'Occident sous le pape Grégoire VII. Le légat, artisan capital de la réforme clunisienne de l'Église latine, devient un obstacle capital lorsqu'il s'agit des relations avec l'Église byzantine.

Le cas est exemplaire et mériterait d'être pris en considération car il illustre, trop clairement hélas, que les bonnes intentions ne suffisent pas et que ce qui convient fort bien pour Rome et l'Occident ne convient pas nécessairement pour l'Orient — et réciproquement. Les problèmes qui se posaient en Orient et en Occident étaient fort différents : en Orient, il s'agissait de conforter l'Empire menacé ; en Occident, il s'agissait de libérer l'Église de ses chaînes, en supprimant la tutelle du pouvoir temporel : deux situations inverses. Dès lors comment les réponses seraient-elles semblables¹ ?

On découvre alors plus clairement que ce problème de la rupture entre les deux Églises, avant même d'être un problème théologique, est d'abord un problème de droit — ou si l'on veut, de culture. Deux Églises éduquées selon des principes juridiques différents peuvent confesser la même foi mais cependant ne pas vouloir et ne pas pouvoir toujours marcher du même pas. Les choses sont rendues encore plus difficiles lorsque les objectifs ou les impératifs politiques sont différents et même contraires, comme dans le cas présent. Cette leçon peut bien être jugée élémentaire ou évidente, il semble qu'elle n'ait pas toujours été prise suffisamment en considération.

Mais, dira-t-on, le problème d'aujourd'hui ne se pose plus dans les termes d'Empire d'Orient et d'Empire d'Occident ! Certes, mais il se pose à l'intérieur des héritages respectifs de ces deux Empires dont l'un a privilégié la structure unitaire

1. Cf. W. DE VRIES Si., *Orthodoxie et catholicisme*, Tournai, 1967, pp. 74-82.

impériale et l'autre le fractionnement national. Or il est certain qu'un citoyen éduqué à l'intérieur d'un Empire ne réagit pas exactement comme un citoyen habitué à une structure nationale. L'ordre des priorités est inverse : d'un côté l'unité prime sur l'indépendance, aussi souhaitable que soit celle-ci ; de l'autre l'indépendance prime sur l'unité, aussi souhaitable que soit cette dernière.

En rappelant ces distinctions évidentes, on ne résout pas le problème politique de l'aspiration au libéralisme que l'on constate aujourd'hui dans toutes les nations (spécialement celles qui ont connu l'oppression communiste) ; on ne résout pas davantage le schisme entre Rome et Byzance (simplement on s'interdit de le penser comme un fait irréparable aujourd'hui alors que l'impératif est d'évangéliser notre monde). Cependant, découvrir plus clairement les conditions du développement du libéralisme politique n'est pas chose négligeable ; tout comme découvrir que le schisme n'est pas un problème purement théologique mais qu'il a aussi des racines politiques, juridiques et culturelles.

On ne résout rien, mais on pose les problèmes de façon à mieux pouvoir les résoudre. D'un point de vue théorique, on établit plus clairement la distinction entre l'ordre de la culture et celui de la foi ; puis on comprend mieux que le schisme ne peut durer que dans la mesure où la culture prime la foi ; or découvrir la maladie c'est déjà pouvoir la soigner et demain la guérir ! D'un point de vue pratique et psychologique, au lieu d'imposer à l'autre mon système de référence, je comprends qu'il me faut découvrir son propre système et ses valeurs de référence. Alors seulement je puis parler avec lui sans le tromper et sans me tromper. Alors seulement la foi peut se dégager de son enveloppe culturelle inévitable et exiger l'unité voulue par le Christ qui a rassemblé toute l'humanité en un seul corps et les diverses Églises locales en une seule Église, sans confusion mais sans séparation.

Meudon, le 15 juin 1992.

François Rouleau, né en 1919. Entre dans la Compagnie de Jésus en 1942. Prêtre en 1952. Éditeur des *Lettres philosophiques* de P. Tchaadaev. Thèse sur Ivan Kiréievski et la pensée slavophile. Éditeur de divers ouvrages de Soloviev. Membre du Centre d'études russes de Meudon.

André de HALLEUX

Lointaines et proches : Les Églises non chalcédoniennes

C'EST avec les Croisades que l'Occident médiéval reprit connaissance de l'Orient non « grec », qui fait l'objet principal de ces pages. Chroniqueurs, missionnaires et voyageurs décrivent alors les Églises orthodoxes non chalcédoniennes comme des « nations » orientales. Ce terme, compris dans l'acception des nations européennes alors en formation, ne s'appliquait pas également à tous les chrétiens orientaux. Pour les Syriaques ou les coptes, il se justifiait par la reconnaissance officielle de leur particularité religieuse et culturelle au sein du califat (ou de l'Empire mongol). Chez les Arméniens, les Géorgiens et les Éthiopiens, il répondait à une véritable indépendance politique, en marge ou en dehors de l'islam.

Après avoir réuni l'Église grecque à la foi de l'Église romaine lors du concile oecuménique de Florence (1439), le pape Eugène IV n'oublia pas les autres nations orientales. Ainsi furent conclues des « unions » analogues (et guère moins éphémères) avec les Arméniens (1439), les coptes (1442) et les Syriaques (1444), ainsi qu'avec une partie des Chaldéens et des maronites (ceux du royaume des Lusignan de Chypre, 1445). Aux Grecs, qui avaient reconnu le pouvoir du pontife romain de gouverner l'Église universelle, le décret de Florence garantissait « tous les droits et privilèges » des « vénérables patriarches ». Bientôt, cependant, cette reconnaissance allait se restreindre aux seules liturgies orientales (au besoin censurées de leurs expressions prétendument hérétiques et conformées à la théologie sacramentaire latine de l'époque). Ainsi en vint-on à réduire

les Églises orientales à de simples « rites » orientaux. Cette appellation, qui témoigne d'une ecclésiologie trop uniment universaliste, est moins de mise depuis que le II^e concile du Vatican a solennellement reconnu leur pleine ecclésialité aux « vénérables Églises de l'Orient » (cf. *Lumen gentium*, n° 26, *Unitatis redintegratio*, n°s 14-18 et tout *Orientalium ecclesiarum*).

On ne peut pourtant dire que ces Églises soient connues comme elles le devraient dans le monde catholique. Certes, les événements dramatiques de ces dernières années ont appris à beaucoup l'existence des maronites du Liban, ou celle des Syriques et des Assyriens du Nord de l'Iraq : mais la véritable identité de ces frères chrétiens reste confuse, parfois chez les informateurs religieux eux-mêmes. Et la présence dans nos régions de communautés arméniennes, maronites, assyriennes, syriaques ou coptes immigrées n'a guère remédié jusqu'ici à une ignorance ou à une confusion en partie excusables par la grande complexité de la réalité ecclésiale de l'Orient. Pour bien présenter la famille des Églises non chalcédoniennes, il convient donc de la situer par rapport aux deux autres familles, ou communions, d'Églises orientales. Ce dernier adjectif a d'ailleurs pris, pour la plupart d'entre elles, une signification moins géographique que spirituelle depuis qu'elles ont des diasporas, parfois fort importantes, dans toutes les régions de l'Occident.

Les trois communions d'Églises orientales

La famille des Églises orthodoxes (chalcédoniennes) se compose principalement de quatorze Églises, les unes patriarcales anciennes (Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem) ou médiévales (Russie, Serbie, Roumanie, Bulgarie et Géorgie), les autres simplement « autocéphales » (Chypre, Grèce, Pologne, Albanie, Tchécoslovaquie). L'Église orthodoxe ne reçoit que les sept premiers des conciles considérés comme œcuméniques par l'Église catholique. La séparation d'avec celle-ci s'est fixée à partir du second millénaire, au terme d'un long processus d'éloignement spirituel, que deux conciles dits d'union (Lyon, 1274 ; Florence, 1439) n'ont pas réussi à inverser. Le « dialogue de l'amour » ne remonte qu'à une trentaine d'années ; en 1980 a été inauguré le dialogue théologique officiel.

Séparées des orthodoxes et des catholiques depuis le V^e siècle, les Églises non chalcédoniennes forment la deuxième famille des Églises orientales. On les a parfois appelées Églises orientales anciennes ou Églises orientales mineures.

Il faudrait logiquement compter dans cette communion l'Ancienne Église de l'Est, de rite syro-oriental, qui se nomme plus volontiers Église assyrienne de l'Est. Elle s'étendit jadis de la Perse (l'Iraq actuel) jusqu'à l'Inde et à l'Extrême-Orient. Refusant de souscrire à l'anathème porté contre l'archevêque Nestorius de Constantinople par le concile d'Éphèse (431), que tout le reste de la Chrétienté reçoit comme III^e œcuménique, cette Église est demeurée fidèle à la christologie de l'« école antiochienne ». Celle-ci insistait sur l'entière humanité du Christ au point de paraître parfois la concevoir comme un centre personnel autonome de conscience et d'activité. Les adversaires de cette christologie la réduisaient polémiquement à une forme d'adoptianisme, négateur de l'union hypostatique, et ils accusaient Nestorius d'avoir divisé en deux l'unique Fils de Dieu fait homme. C'est pourquoi l'Église assyrienne a été et demeure fréquemment qualifiée de nestorienne. Elle refuse toutefois, à bon droit, ce patronyme infamant. Bien que membre du Conseil œcuménique des Églises, elle n'a encore entamé de dialogue avec aucune des autres Églises orientales (mais une profession commune de la foi dans le mystère de l'Incarnation semble se préparer avec l'Église catholique).

La communion non chalcédonienne au sens strict rassemble des Églises professant une christologie diamétralement opposée à la nestorienne. Elles refusent, en effet, de dire que le Dieu Verbe incarné subsiste « en deux natures », ainsi que l'a défini le concile de Chalcédoine (451), reçu comme IV^e œcuménique par les Églises catholique et orthodoxes. Puisque leur propre formule christologique, qu'elles doivent à Cyrille d'Alexandrie, est celle de l'« unique nature incarnée », on les a longtemps qualifiées et on les qualifie encore parfois de monophysites. Mais ce terme a pris dans la polémique le sens péjoratif d'un changement ou d'une confusion qui absorberait, en quelque sorte, l'humanité du Christ dans sa divinité. Aussi ces Églises récusent-elles à juste titre une appellation qu'elles ressentent comme insultante. On leur applique donc les adjectifs d'« anti-chalcédoniennes », de « préchalcédoniennes » ou, le plus fréquent

aujourd'hui, de « non chalcédoniennes ». Ces dénominations ont l'avantage d'une neutralité de plus en plus affirmée, mais elles conservent l'inconvénient de définir ces Églises par ce qu'elles refusent. Mieux vaut, peut-être, les appeler, d'une manière simplement positive, par le nom, qu'elles-mêmes se donnent, d'Églises orthodoxes orientales.

Les cinq Églises qui composent la communion orthodoxe orientale sont les suivantes (d'après leurs titres officiels et compte tenu de l'ordre de préséance des patriarchats anciens ainsi que de la date de fondation) : Église copte orthodoxe ; patriarchat syrien (ou mieux : syriaque, ou syro-) orthodoxe d'Antioche et de tout l'Orient (on l'appelait Église jacobite, du nom de son réorganisateur, Jacques Baradée mort en 578, ou Église sévérienne, du nom de son fondateur, Sévère d'Antioche, mort en 536) ; Église apostolique arménienne ; Église éthiopienne orthodoxe ; Église syrienne (ou mieux : syriaque, ou syro-) orthodoxe malankare (dans l'État indien du Kérala). (Voisine de l'Église arménienne, la géorgienne, aujourd'hui orthodoxe, fut elle aussi antichalcédonienne durant tout le VI^e siècle.)

Les Églises orthodoxes orientales ont longtemps vécu dans un isolement mutuel imposé par diverses circonstances de l'histoire. Elles se sont aujourd'hui rapprochées, à la faveur de leur engagement commun dans le mouvement oecuménique. Elles conduisent ensemble un dialogue théologique avec les Églises orthodoxes, mais seules deux d'entre elles l'ont engagé jusqu'à présent avec l'Église catholique.

Avant de les regarder d'un peu plus près, on saluera au passage la troisième des familles ecclésiales annoncées : celle des Églises orientales catholiques (ou : catholiques orientales, si l'on veut mettre l'accent sur leur communion canonique avec le Siège romain plutôt que sur leur orientalité). Toutes ont été créées au cours des cinq derniers siècles, et plusieurs sont patriarcales. Il en existe pour pratiquement chacune des Églises des deux autres familles orientales. Sans avoir à énumérer ici celles qui proviennent de l'orthodoxie chalcédonienne, on peut mentionner, pour le Moyen-Orient, l'Église grecque melkite catholique, et pour l'Europe centrale ou orientale, les Églises gréco-catholiques de la Roumanie ou de l'Ukraine, que le récent recouvrement de leur liberté religieuse a mises au cœur

de l'actualité religieuse (cf. la lettre du pape Jean Paul II du 31 mai 1991 aux évêques européens).

Quant aux Églises orientales catholiques provenant de la famille orthodoxe non chalcédonienne, ce sont, respectivement : l'Église copte catholique ; l'Église syrienne (ou mieux : syriaque, ou syro-) catholique ; l'Église arménienne catholique ; l'Église éthiopienne catholique ; l'Église malankare catholique. De l'Église assyrienne dérivent, en Iraq l'Église chaldéenne (elle y est majoritaire), et en Inde du Sud l'Église syro-malabare. Seule à ne pas avoir de soeur orthodoxe, l'Église maronite est fière de sa communion perpétuelle avec le Siège romain. Certains historiens prétendent toutefois qu'elle serait issue d'une communauté monothélite (par ignorance du dogme des deux volontés et opérations naturelles unies dans le Christ, qu'avait défini le concile de Constantinople de 680-681, VI^e œcuménique), laquelle aurait été rattachée à l'Église latine par les croisés en 1182.

Les Églises orientales catholiques veulent témoigner devant l'orthodoxie d'une catholicité authentiquement orientale. Malheureusement, elles symbolisent, pour les deux familles d'Églises orthodoxes, la politique romaine de l'« uniatisme », compris comme la forme la plus insidieuse du prosélytisme. Leur activité pastorale et leur existence même sont donc passionnément contestées par tous les orthodoxes et elles constituent l'obstacle majeur dans le dialogue orthodoxe-catholique actuel.

En guise de conclusion à cette très brève revue des trois familles d'Églises orientales, on doit au moins souligner que le défaut d'une entière communion dogmatique, sacramentelle et canonique mutuelle a conduit à une multiplicité de juridictions dans les mêmes Églises locales de l'Orient, en contradiction avec l'ancienne règle des Pères : « Un évêque dans chaque ville. » C'est ainsi que l'Église d'Antioche compte aujourd'hui pas moins de cinq patriarches (dont aucun ne réside d'ailleurs dans la ville turque moderne d'Antakya) : le grec orthodoxe, le grec catholique, le syro-orthodoxe, le syro-catholique et le maronite. (Le patriarchat latin, fondé lors des Croisades, n'existe heureusement plus.) Cette division ne contredit pas seulement la prière du Christ pour l'unité des siens ; elle les affaiblit dramatiquement face à l'offensive des sectes chrétiennes

et au réveil de l'intégrisme musulman. Il est donc réjouissant qu'un très dynamique Conseil d'Églises du Moyen-Orient, auquel l'Église catholique s'est jointe depuis 1989, s'efforce de coordonner les initiatives et de porter ensemble le témoignage de l'Évangile du salut.

Esquisse d'un portrait des Églises non chalcédoniennes

Il faut à présente caractériser ce qui distingue les Églises orthodoxes orientales par rapport à leurs soeurs orthodoxes chalcédoniennes et à l'Église catholique, avant d'indiquer ensuite l'état du dialogue théologique qu'elles ont engagé de part et d'autre.

La seule différence doctrinale entre orthodoxes chalcédoniens et non chalcédoniens réside, on l'a vu, dans la formulation de la foi christologique. Pour expliquer le « schisme monophysite », on s'imagine souvent une explosion violente des tréfonds nationalistes orientaux, qui se trouvaient depuis trop longtemps méprisés et réprimés par la culture hellénistique dominante. Mais qu'elle qu'ait pu être, en effet, la profondeur du ressentiment « national » des coptes ou des Syriaques (chez les Arméniens et les Éthiopiens, le « nationalisme » n'était pas contrarié), on ne saurait le considérer comme la cause de la séparation.

Dans le patriarcat d'Antioche, on doit même dire que le schisme résulta, au contraire, de l'hellénisation de l'ancienne théologie « araméenne », par une inculturation qui entraîna malgré eux les Syriaques à prendre parti dans les controverses christologiques qui divisaient alors les écoles christologiques grecques. Fidèle disciple du Grec alexandrin Cyrille, le « Syro-orthodoxe » Sévère d'Antioche était lui-même un Grec de langue et de culture. Et loin de décroître avec l'élargissement de la divergence dogmatique, l'hellénisme culturel des Syro-Occidentaux ne fit, au contraire, que s'approfondir davantage, jusqu'au triomphe définitif de l'arabisation du Moyen-Orient. Quant à la culture copte, elle avait toujours été profondément imprégnée d'une grécité qui la marquait jusque dans l'alphabet et le parler quotidien.

Les patriarches non chalcédoniens d'Alexandrie et d'Antioche n'ont jamais entendu faire sécession politico-religieuse vis-à-vis de l'institution de la « pentarchie », dont ils se considéraient bien plutôt comme les seuls titulaires légitimes, parce que seuls « orthodoxes », sur leurs sièges respectifs. Si les conquérants musulmans furent accueillis, en Syrie et en Égypte, comme des libérateurs de la persécution chalcédonienne « melkite » (c'est-à-dire : impériale), on n'y souhaita aucunement la disparition de l'Empire « romain ». En Syrie, on espérait encore, en plein VIII^e siècle, que le châtement providentiel infligé aux empereurs « hérétiques » par les « fils d'Ismaël » hâterait l'avènement de l'empereur eschatologique qui restaurerait la foi orthodoxe.

Les Églises non chalcédoniennes sont donc restées profondément attachées à l'héritage canonique, théologique et culturel commun à tout l'ancien Orient chrétien. Ainsi reçoivent-elles, avec le symbole de Nicée et Constantinople, les dogmes et les canons des trois premiers conciles oecuméniques (plus tout l'ancien corpus canonique antiochien, augmenté des canons de Chalcedoine !). De même considèrent-elles comme les leurs tous les Pères grecs antérieurs au schisme : non seulement, bien sûr, Cyrille d'Alexandrie et son illustre prédécesseur Athanase, mais aussi, entre autres, les trois grands Cappadociens (Basile et les deux Grégoire) ainsi que l'« Antiochien » Jean Chrysostome ; ou encore, en spiritualité, « Macaire » et Évagre (tandis que « Denys » qui était peut-être un des leurs, est devenu partie du patrimoine oriental, avant d'être reçu dans l'Occident médiéval).

Ce qui distingue l'une de l'autre les deux familles orthodoxes soeurs, en dehors de la christologie, se ramène donc à ce qui distingue entre elles les Églises non chalcédoniennes comme autant de « nations » et de « rites », incarnant diversement la même tradition helléno-chrétienne foncière. Il est impossible de déployer ici tout l'éventail des théologies et des spiritualités, des organisations canoniques et des coutumes sociales des orthodoxes orientaux. Il suffira d'évoquer ces « deux poumons » de toute Église orthodoxe que sont la liturgie et le monachisme : la première comme lieu d'anticipation sacramentelle de la glorieuse beauté de la liturgie céleste, et le second comme le lieu privilégié de la préparation ascétique à l'expérience lumineuse

de la « divinisation ». A elles seules, ces deux instances spirituelles ont permis aux chrétiens de l'Orient de résister à toutes les épreuves d'une histoire souvent cruelle, et elles constituent aujourd'hui encore le cœur de toute leur vie ecclésiale.

On sait que le monachisme, sous ses formes érémitique, cénobitique ou mixte (« lavriote »), est né en Égypte et en Syrie-Palestine avant de se répandre dans le reste de l'Orient. C'est là que Rufin et les deux Mélanie, Jérôme, Paula et Eustochium, Cassien et tant d'autres Latins allèrent s'initier à la retraite du monde et au recueillement des pensées qui unifie toute la vie intérieure dans une prière ininterrompue. La vie monastique a pris chez nous, depuis le moyen âge, bien d'autres formes, plus actives et apostoliques. Mais dans les grands monastères coptes des déserts nitriote ou oriental, qui connaissent aujourd'hui une extraordinaire efflorescence, elle est restée bien proche de ce qu'elle était à l'époque des « apophtegmes », ces délicieux petits récits tout imprégnés d'une profonde sagesse chrétienne. Apparemment moins florissant qu'il le fut jadis, le monachisme syro-orthodoxe s'inspire davantage d'un modèle de pénitence et d'ascèse qu'il fait remonter à saint Éphrem. (L'Église maronite, pour sa part, se réduisait originellement à une communauté monastique de la Syrie du Nord.) Dans l'Arménie voisine, les monastères ont été des hauts lieux d'éducation et de savoir religieux et profane, en même temps que les gardiens de l'héritage spirituel de la nation. Sur les hauts plateaux éthiopiens, moines et moniales sont encore plus nombreux, à l'heure actuelle, que dans toutes les autres Églises des deux familles orthodoxes réunies, et leur abbé général fut longtemps très puissant dans l'Église.

Les liturgies de l'Orient portent, beaucoup plus que les nôtres, la marque de la prière monastique. Tout en étant postérieures à la grande « réforme liturgique » de la seconde moitié du IV^e siècle oriental, elles ont mieux conservé que le rite grec byzantin des traces d'usages antérieurs, qui sont bien précieuses pour l'historien. Ainsi, les manuscrits liturgiques arméniens (et les géorgiens) éclairent l'ancienne liturgie de Jérusalem et des autres sanctuaires de la Terre sainte. De même les rites maronite et syro-oriental reflètent-ils, respectivement, les anciennes liturgies d'Antioche et d'Édesse. D'autres rites non chalcédoniens sont particulièrement riches en traits de caractère national.

Ainsi, le cycle annuel copte traduit encore le rythme d'une vie agricole commandée, jusqu'il y a peu, par la régularité des crues du Nil. De même la liturgie éthiopienne, qui conserve de nombreux éléments architecturaux et coutumiers d'origine juive ou judéo-chrétienne, a-t-elle su conférer à son cérémonial une coloration typiquement africaine. Mais comment vouloir décrire ce qui ne peut que faire l'objet d'une expérience spirituelle ?

Les Églises non chalcédoniennes en dialogue

La présentation cursive des Églises non chalcédoniennes qui vient d'être faite va donc se terminer par un mot sur les dialogues qu'elles ont noués depuis deux ou trois décennies avec les Églises orthodoxes et avec l'Église catholique. Les observations qui précèdent laissent déjà deviner que ces deux dialogues ne sont pas de même nature. Avec les orthodoxes chalcédoniens, en effet, les orthodoxes orientaux retrouvent spontanément les profondes affinités qui n'ont jamais cessé de les relier dans leur commune tradition patristique, tandis qu'ils se sentent notablement moins proches de l'Église catholique romaine et de la culture occidentale sécularisée que celle-ci incarne à leurs yeux. Dans le premier dialogue, la formulation du dogme christologique constitue la seule divergence doctrinale ; aussi la restauration de la communion canonique ne se heurte-t-elle plus ici qu'à des difficultés d'ordre canonique et pastoral. Mais dans le dialogue avec l'Église catholique, l'accord sur la foi christologique semble devoir être suivi par un examen de tous les dogmes catholiques définis après la séparation et dans le refus desquels les Églises non chalcédoniennes se sentent solidaires de leurs sœurs orthodoxes, alors même qu'elles n'ont jamais été impliquées directement dans des controverses telles que celles sur le *Filioque* ou sur le purgatoire. Enfin et surtout, le dogme catholique du service de l'évêque de Rome pour l'unité de l'Église, sous la forme d'un pouvoir de juridiction universel et immédiat *iure divino* et d'une infaillibilité dans les définitions *ex cathedra*, reste la « pierre de scandale » pour les Non-Chalcédoniens autant que pour tout autre non-catholique.

Les consensus sur la foi christologique récemment atteints avec les Églises orthodoxes orientales ne l'auraient probablement pas été aussi facilement sans le travail des philologues et

des historiens du dogme (en bonne partie louvanistes !) qui ont édité et étudié, depuis le début de notre siècle, les écrits doctrinaux des grands docteurs « monophysites ». Les originaux grecs ayant été voués à la destruction par édit de l'empereur Justinien, ces écrits n'existaient plus que dans les manuscrits de leurs versions anciennes, syriaques, coptes ou arméniennes, fort négligées d'ailleurs par les Non-Chalcédoniens eux-mêmes. Tirés de l'oubli, ces manuscrits allaient permettre d'apprécier la théologie des récusants de Chalcédoine autrement qu'à travers les préjugés déformants de l'ancienne polémique.

Il est, en effet, devenu aujourd'hui évident que les « monophysites » refusaient, tout aussi énergiquement que la division et la séparation nestorienne, la confusion et le mélange eutychiens et apolinaristes dont on les avait injustement chargés. Ils apparaissent désormais comme simplement fidèles à Cyrille d'Alexandrie : moins, toutefois au Cyrille de la lettre de réconciliation de 433 à Jean d'Antioche, qui reconnaissait « la différence des natures » du Christ, qu'au Cyrille de la formule de l'« une nature du Dieu Verbe incarné(e) » (dont il ignorait l'origine apolinariste mais qu'il interprétait de toute façon d'une manière orthodoxe). Ainsi, le travail philologique et historique avait préparé le dialogue théologique en faisant prendre conscience de ce que le monophysisme des Églises non chalcédoniennes est plutôt verbal que réel.

Premier en date, le dialogue entre les deux familles orthodoxes a été amorcé par une série de quatre « conversations non officielles » entre théologiens (1964-1971). Suite à quoi une commission mixte officielle a pu mettre au point et approuver deux déclarations, qui restent soumises à la ratification des autorités ecclésiastiques respectives (1989 et 1990). Chalcédoniens et Non-Chalcédoniens y constatent que leurs Églises ont « toujours loyalement maintenu la même foi christologique orthodoxe authentique et la continuité ininterrompue de la tradition apostolique, bien qu'elles puissent avoir employé différemment les (mêmes) termes christologiques ».

Le mystère de l'Incarnation est décrit comme suit dans la seconde déclaration : « L'hypostase du Verbe est devenue composée en unissant à la nature divine incréée, avec ses volonté et opération naturelles, qu'il a en commun avec le Père et le Saint-

Esprit, la nature humaine créée, qu'il assumait lors de l'Incarnation et fit sienne, avec ses volonté et opération naturelles. » Ainsi « les natures, avec leurs opérations et volontés propres, sont unies hypostatiquement et naturellement, sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation, et sont distinguées en pensée seulement » si bien que « celui qui veut et agit (dans le Christ) est toujours une hypostase du Verbe ».

On constate que cette formulation du mystère de l'union hypostatique contient des éléments essentiels de la foi chalcédonienne. Mais en niant la distinction réelle des natures du Christ, elle ne va guère dans l'esprit de la définition du IV^e concile oecuménique. L'accord christologique entre les deux familles orthodoxes paraît donc avoir soumis le dogme chalcédonien à sa relecture par le concile de Constantinople de 553, 5^o oecuménique, où Justinien fit triompher sa politique religieuse « néo-chalcédonienne » (le terme est moderne), visant à rendre compatibles les formules dyophysite et monophysite en interprétant la première par la seconde. Cette « christologie byzantine » part d'une autre approche du mystère que la christologie occidentale, plus attentive à valoriser la pleine humanité du Sauveur.

Dans sa seconde déclaration christologique, le comité mixte orthodoxe-orthodoxe oriental propose également, afin d'écarteler le « dernier obstacle à la pleine unité et communion », la levée des anathèmes et des condamnations mutuelles, désormais sans objet, qui avaient été portés contre des conciles ou des Pères. En ce qui concerne la réception des quatre conciles oecuméniques de l'orthodoxie, les Non-Chalcédoniens reconnaissent que la doctrine du VII^e (Nicée, 787) correspond à leurs propres doctrine et pratique de la vénération des icônes, et ils prennent acte de l'assurance qui leur est donnée que la christologie des trois précédents (Chalcédoine, Constantinople II et III) coïncide avec celle du présent accord.

Le dialogue entre orthodoxes orientaux et catholiques a, lui aussi, débuté par une série de quatre « consultations non officielles » entre théologiens, organisées à Vienne par la fondation Pro Oriente (1973-1978). En même temps, la reprise officielle des contacts, inaugurée par l'invitation au concile d'observateurs des principales Églises orthodoxes orientales, conduisait à

des rencontres au plus haut niveau, conclues par des déclarations communes. Celles du pape Paul VI avec le catholicos-patriarche arménien Vasken I^{er} (1970), le patriarche syro-orthodoxe Ignace-Jacques III (1971) et le pape copte orthodoxe Chenouda III (1973) ont été suivies, en 1984, par celle du pape Jean Paul II avec le patriarche syro-orthodoxe Ignace Zakka I^{er} Iwas.

Comme les précédentes, cette dernière déclaration constate avec joie et action de grâce la «profonde communion spirituelle» subsistant dans la foi des deux Églises aux mystères du Christ et de la rédemption, à l'Église, Corps du Christ, ainsi qu'aux sacrements, qu'elles tiennent « d'une même succession apostolique ». Si un défaut de la pleine communion dans la foi ecclésiale interdit encore la concélébration eucharistique, telle est déjà la communion dans la foi sacramentelle que les deux chefs d'Église peuvent autoriser leurs fidèles respectifs à recourir, en cas de nécessité matérielle ou morale, au ministère d'un prêtre légitime de l'autre Église pour en recevoir la pénitence, l'Eucharistie et l'onction des malades (cf. le décret conciliaire *Orientalium ecclesiarum*, n° 27).

Il sera instructif de reproduire ici la profession christologique commune de 1984, qui reste la plus développée à ce jour : «(Le Verbe de Dieu) est devenu incarné pour nous, assumant pour lui-même un vrai corps avec une âme rationnelle. Il a partagé notre nature humaine en tout ceci, hormis le péché. Nous confessons que notre Seigneur (...) Jésus-Christ est Dieu parfait selon sa divinité et homme parfait selon son humanité. En lui sa divinité est unie à son humanité. Cette union est réelle, parfaite, sans mélange (*blending*) ou mixtion (*mingling*), sans confusion, sans altération, sans division, sans la moindre séparation. Lui, qui est Dieu éternel et invisible, est devenu visible dans la chair et il a pris la forme du Serviteur. En lui la divinité et l'humanité sont unies d'une union réelle, parfaite, indivise et inséparable, et toutes leurs propriétés sont présentes et actives en lui. » On constate, dans cette profession, que malgré l'absence d'un vocabulaire et d'une formule techniques de la « nature », de l'« hypostase » et de la « personne », la foi dans l'unité inconfuse de l'humanité du Christ, avec toutes ses propriétés, se trouve dûment affirmée.

Les retrouvailles officielles entre chefs d'Églises soeurs débouchent normalement sur la création de commissions

mixtes pour le dialogue théologique. Trois de ces commissions ont été jusqu'ici instituées entre l'Église catholique et des Églises orthodoxes orientales. L'une est la Commission mixte internationale entre l'Église catholique et l'Église copte orthodoxe, créée en 1973 par les papes Paul VI et Chenouda III. Elle a d'abord tenu quatre sessions consacrées à la formulation de la christologie et à des questions d'ordre pastoral (1974-1978). Puis, dans une deuxième phase du dialogue, ayant pour objectif d'étudier les autres points de doctrine qui font difficulté entre les deux Églises, la commission mixte a déjà tenu quatre nouvelles sessions, où l'on a discuté de la procession éternelle du Saint-Esprit et des fins dernières individuelles (1988-1992). Postérieures d'une quinzaine d'années, les commissions mixtes entre l'Église catholique romaine et chacune des deux Églises syro-orthodoxes malankares (celle dite «du patriarche» parce qu'elle reconnaît l'autorité spirituelle d'Antioche, et l'autocéphale dite « du catholicos ») ont tenu jusqu'ici, respectivement, deux et trois sessions, portant sur la question des mariages mixtes et (pour la seconde) sur la communion eucharistique et sur le rôle de l'épiscopat dans l'unité de l'Église (1989-1992).

Dans les deux dialogues (dans le premier surtout), le problème irritant du « prosélytisme uniaste » pèse de tout son poids. Il faut donc espérer qu'un climat de confiance et de loyauté réciproques permettra de surmonter les difficultés, de manière à hâter le rétablissement de la pleine communion entre les Églises catholique et orthodoxes orientales.

Comment se présentera la communion retrouvée ? Des «principes pour guider la recherche de l'unité entre l'Église catholique romaine et l'Église copte orthodoxe», approuvés et signés en 1979 par les papes Jean Paul II et Chenouda III, la décrivent dans la perspective d'une ecclésiologie d'Églises locales soeurs. « Toutes les Églises catholiques locales et l'Église copte se reconnaîtront alors pleinement comme la réalisation, dans leurs territoires, de l'Église une, sainte, catholique et apostolique ». Conservant «le droit et le pouvoir de se gouverner elles-mêmes selon leurs propres traditions et disciplines», elles se mettront toutes « au service de chacune pour aider chacune à mieux vivre les dons propres qu'elle a reçus de l'Esprit de Dieu ». Dès que « les Églises pourront vivre plus étroitement ensemble en communion de foi et de charité réciproque, elles

développeront (...) de nouveaux types de relations », qui leur permettront de « parvenir à une meilleure compréhension de la signification et de l'étendue de la primauté dans l'Église, un concept qui existe dans les deux Églises, mais au sujet duquel des différences canoniques et doctrinales demeurent, qui empêchent notre pleine communion ».

Du dialogue catholique-orthodoxe oriental, tel qu'il s'est déroulé jusqu'ici, se dégagent trois conclusions prospectives, d'ordre respectivement historique, théologique et ecclésiologique, qui intéressent d'ailleurs plus généralement les principes catholiques de l'œcuménisme.

1. Sans rien répudier des acquis incontestables de l'historiographie ecclésiastique occidentale, il faut écrire une histoire œcuménique du concile de Chalcédoine et des divisions qu'il a provoquées. Celle que nous connaissons l'a été par les vainqueurs, et cela dès l'édition officielle des Actes synodaux eux-mêmes, et l'incompréhension a régné depuis lors. Or des paroles et des gestes regrettables avaient été commis de part et d'autre. *Audiat et altera pars !* Des historiens non chalcédoniens présentent aujourd'hui leur vision des faits, fondée sur les sources de leur propre tradition, qui doivent être prises en considération par tout historien respectueux de la vérité du passé. Déjà accompli pour le « schisme de Photius » ou pour le « schisme de Cérulaire », le travail de « purification de la mémoire » doit être entrepris pour les séparations des ^ve et ^{vi}e siècles.

2. Sans vouloir aucunement relativiser la vérité objective des formules dogmatiques, il faut se garder de confondre celles-ci avec les vérités de foi qu'elles expriment, d'une manière assurément objective et authentique, mais néanmoins jamais exhaustive et donc toujours partiellement inadéquate à la réalité révélée. Les papes Paul VI et Jean Paul II ont proclamé ensemble avec des chefs d'Église orthodoxes orientales la foi apostolique commune dans le mystère de l'Incarnation sans faire appel à la formule chalcédonienne : « Une hypostase en deux natures. » Non point que cette formule ait rien perdu de son autorité. Mais elle peut et doit désormais être réconciliée, dans son intention dernière (anti-eutychnienne) avec la formule cyrillienne (antinestorienne) : « Une nature incarnée », sans que

l'on cherche, ce faisant, à réduire aucune des deux à l'autre. Près d'un siècle avant le concile de Chalcédoine, le grand Athanase n'avait-il pas déjà, lors du synode d'Alexandrie de 362, réconcilié de la sorte les partisans (également anti-ariens) des formules apparemment opposées de l'« une » ou des « trois hypostases » de l'unité divine !

3. Sans compromettre en rien « la doctrine intégrale », il faut, dans le dialogue, pratiquer la « patience œcuménique », de manière à « faire la charité dans la vérité ». La communion parfaite entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes orientales sera une communion d'Églises locales soeurs se reconnaissant mutuellement comme autant de réalisations plénières de *l'Una Sancta*. L'Église catholique n'exige pas une réception brutale des formules dogmatiques des deux conciles du Vatican sur la primauté de l'évêque de Rome au sein du collège épiscopal de l'Église universelle. La vérité apostolique du service pétrinien de l'unité ressortira plutôt progressivement, de par la dynamique même du dialogue. Mais celui-ci implique, pour tous ses partenaires, une « conversion intérieure » et une « réforme permanente ». L'exercice de la primauté ne pourra donc qu'y gagner une expression plus purement évangélique de sa propre vérité.

Pour en savoir plus

Sur les Églises orthodoxes :

T. WAEZ, *L'Orthodoxie, L'Église des sept conciles*, trad. Ch. Saint-Servais, Paris, Desclée de Brouwer, 1968 (orthodoxe).

W. DE VRIES, *Orthodoxie et catholicisme*, trad. Jean Houel (coll. « Unité et vérité »), Paris, Desclée, 1967 (catholique).

Sur les Églises catholiques orientales :

W. DE VRIES, O. BARLEA, M. LACKO, *Rom und die Patriarchate des Ostens* (coll. « Orbis academicus » 3/4), Fribourg-en-Br., Alber, 1963 (catholique).
PATRIARCHAT DE L'ÉGLISE MELCHITE, *Voix de l'Église en Orient. Voix de l'Église melchite. Choix de texte du Patriarche Maximos IV et de l'évêque grec-melchite catholique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1962 (catholique oriental).

Sur l'histoire de la séparation du vi^e siècle :

— du point de vue chalcédonien

A. GRILLMEIER, *Le Concile de Chalcédoine (451) : réception et opposition* (*Le Christ dans la tradition chrétienne*, 2/1), trad. soeur Pascale-Dominique (coll. « Cogitatio fidei », 154), Paris, Cerf, 1990 (catholique).

W. FREND, *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge University Press, 1972 (protestant).

— du point de vue non chalcédonien

K. SARKISSIAN, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, Londres, S.P.C.K., 1965 (arménien apostolique).

V.C. SAMUEL, *The Council of Chalcedon Re-Examined. A Historical and Theological Survey* (coll. « Indian Theological Library », 8), Madras, The Christian Literature Society, 1977 (syro-orthodoxe malankare).

Sur chacune des Églises orientales orthodoxes :

C. CANNUYER, *Les Coptes* (coll. « Fils d'Abraham »), Turnhout, Brepols, 1990.

C. SELLS, *Les Syriens orthodoxes*, Brepols, 1988.

K. STOFFREGEN-PEDERSEN, *Les Éthiopiens*, Brepols, 1990.

— *Les Arméniens*, Brepols, à paraître.

— *Les Assyriens*, Brepols, à paraître.

Sur le dialogue orthodoxe-non chalcédonien

P. GREGORIOS, W.H. LAZARETH, N.A. NISSIOTIS (éd.), *Does Chalcedon Divide or Unite ? Towards Convergence in Orthodox Christology*, Genève, World Council of Churches, 1981 (les quatre conversations non officielles).

Episkepsis, n° 422, 1989, pp. 1-12 ; n° 446, 1990, pp. 17-22 (les deux déclarations officielles).

Sur le dialogue catholique-non chalcédonien

Wort und Wahrheit. Revue for Religion and Culture, Supplementary Issue Nr 5, Vienne, 1989, pp. 151-159 et 163-170 (les quatre consultations non officielles et les déclarations officielles).

L'Église catholique et l'Église copte orthodoxe. Documents (1973-1988). Service d'information du conseil pontifical pour la Promotion de l'unité des chrétiens, n° 76, 1991.

André de Halleux est professeur à la faculté de théologie de l'université catholique de Louvain à Louvain-la-Neuve et consultant du conseil pontifical pour l'Unité des chrétiens.

Kegham ABGAR

La tradition arabe chrétienne

1. « Grâce à la guerre du Golfe, nous avons su où était l'Irak », nous disaient quelques journalistes. Et certain professeur présentait le Proche-Orient à ses élèves en identifiant Arabes et musulmans ; car presque personne ne sait qu'il existe environ douze millions d'Arabes chrétiens. Je n'oublie pas non plus qu'à la question de mes premiers amis italiens : « Tu es Arabe, c'est-à-dire : musulman ? » je répondis : « Mes parents, mes grands-parents, mes bisaïeux, tous, nous sommes chrétiens. »

Les chrétiens d'Occident oublient que la religion chrétienne est née en Orient. L'idée des Occidentaux sur le monde arabe est faussée par plusieurs facteurs : mauvais cinéma, littérature romanesque, information absente ou déformée, impression superficielle tirée de brefs séjours de tourisme ou d'affaires¹. Il est donc nécessaire d'étudier de plus près la tradition arabe chrétienne, et d'abord la tradition ancienne, qui, héritière des traditions grecque, syriaque et copte de nos ancêtres, appartient au patrimoine arabe *tout court*². Cette tradition s'étend du Proche-Orient à l'Espagne ; culturellement, elle se rencontre avec les traditions susdites, outre la latine et l'arménienne ; inclus dans la tradition syriaque, on distingue des filons maronite, chaldéen ou assyrien ; enfin, dogmatiquement, la tradition arabe chrétienne se divise en trois confessions :

1. M. CREMONESE, G. PORZIO, *Guida ai paesi arabi*, Milan, 1983, p. 11.

2. En français dans le texte.

— la confession melchite, fidèle au concile de Chalcédoine et à la doctrine de l'unique hypostase du Christ en deux natures. En arabe, ses fidèles sont appelés *Rum*, c'est-à-dire Romains, en tant qu'héritiers des chrétiens byzantins « romains ». Ce terme désigne aussi les communautés catholiques du monde arabe ;

— la confession jacobite, qui professe l'unique hypostase et nature du Christ ; les Syriaques, coptes et Arméniens qui la suivent sont dits « monophysites » ;

— la troisième est la confession nestorienne qui soutient l'existence dans le Christ de deux hypostases et de deux natures ; les Assyriens soutiennent cette doctrine.

La tradition arabe chrétienne, quant à sa forme ecclésiale, trouve sa meilleure expression dans l'Église copte d'Égypte, la plus grande des Églises orientales par le nombre des fidèles et par l'influence. L'Église assyro-chaldéenne a son centre en Irak. Les Églises syriaque et melchite sont concentrées en Syrie, et l'Église maronite au Liban¹.

2. Nous devons bien comprendre chacun des termes de l'expression : tradition arabe antique. Le père Samir Khalil, l'un des meilleurs spécialistes en la matière, ayant rappelé que la tradition chrétienne est faite de tout ce qui a été écrit de la main des chrétiens, dans les domaines religieux, philosophique, littéraire et scientifique, souligne qu'elle est arabe en tant qu'écrite en langue arabe depuis l'origine, ou bien traduite plus tard. En fait, une part non négligeable de la tradition arabe chrétienne a été traduite initialement en arabe, du grec, du syriaque ou du copte. La tradition arabe chrétienne ancienne va de la fin du VIII^e siècle jusqu'au XIV^e siècle. Comparant cette tradition à d'autres traditions occidentales, on peut vérifier qu'elle est bien plus originale et ancienne que les autres quant à la pensée théologique. La tradition arabe chrétienne s'étend des pays du Levant (Syrie, Irak, Palestine, Liban, Égypte) à ceux du Ponant (en arabe : Maghreb), et spécialement à l'Andalousie. En raison de la grande diffusion des communautés chrétiennes au Levant, la tradition arabe chrétienne est surtout constituée par leur contribution. Elle se place ainsi au troisième

1. S. KHALIL, « Introduction à la tradition arabe chrétienne ancienne », in *Al-Maṣarrat*, LXVII, avril 1981, p. 169 (en arabe).

rang, après les traditions grecque et latine, et avant les traditions syriaque et arménienne. Tout cela restitue aux chrétiens du Proche-Orient leur identité originale, nullement inférieure à celle de l'Occident¹.

L'originalité de la tradition arabe chrétienne est d'autant plus évidente qu'elle est antérieure à l'islam, et lui survit jusqu'à nos jours. Tout d'abord, la première écriture arabe dériverait des Nabatéens ou des Syriaques, et serait l'oeuvre de milieux chrétiens, puisque les vestiges les plus anciens ont été trouvés près des porches des églises, comme à Zebd, au sud-est d'Alep où existent des inscriptions trilingues, grecques, arabes et syriaques de l'année 512, ou comme à Haran, avec des inscriptions grecques et arabes remontant à 568. L'expert Janad Ali affirme que les auteurs de ces inscriptions sont bien souvent « Nazaréens », c'est-à-dire chrétiens. Par leur enseignement auprès des Églises, les religieux auraient diffusé l'Écriture jusqu'à Bahrein et dans les régions côtières du Golfe, où étaient installées les communautés « nazaréennes », ainsi que dans la péninsule arabe². On comprend comment la chrétienté arabe a pu influencer sur la langue islamique écrite.

Ainsi, l'objection que les Arabes musulmans opposent aux Arabes chrétiens de ne pas être indigènes, c'est-à-dire arabes, n'a aucun fondement historique. Cette objection peut s'appuyer en partie sur le refus de l'« arabité » de quelques groupes chrétiens, qui aiment à souligner leur appartenance ethnique ancienne (copte, assyrienne, chaldéenne, phénicienne...) et identifient religion et ethnité. Chacun de ces groupes oublie que les chrétiens étaient arabes avant le VII^e siècle, où a commencé l'ère islamique. Examinant bien l'arabité et l'islamité, on peut relever une différence énorme : la plus grande partie des musulmans ne sont pas arabes, ceux-ci ne représentent que 17 pour cent des musulmans. En outre, les plus grands États musulmans ne sont pas arabes : l'Indonésie, le Pakistan, le Bangladesh et l'Inde. Enfin, le grand nombre de chrétiens

1. S. KHALIL, « Les caractéristiques de la tradition arabe chrétienne », in *Theological Review*, Beyrouth 1982, vol. 5/2, pp. 188-190 (en arabe).

2. S. KHALIL, « La culture arabe chrétienne ancienne et son interaction avec la pensée arabe musulmane », in *Islamochristiana*, Rome, 1982, n° VIII, pp. 4-5 (en arabe).

arabes, depuis le IV^e siècle, héritiers des premiers prosélytes arabes dont parlent les Actes des Apôtres, prouve qu'on ne peut pas faire coïncider religion et nation. D'ailleurs, l'arabité ne peut indiquer une race ou une religion, mais une culture, une histoire et un destin communs¹.

3. A partir du IX^e siècle, on trouve de nombreuses oeuvres des communautés arabes chrétiennes qui expriment leur accord sur le dogme et leur désaccord sur les termes philosophiques utilisés pour l'exprimer. Par exemple, Ali ben Arfadi, écrivain syriaque du XI^e siècle, vivant à Arfad près d'Alep, expose le rapport « oecuménique » entre les chrétiens par une image : trois personnes escaladent une haute montagne, et chacune veut arriver au sommet. Elles décrivent la montagne mais chacune de son point de vue. Le sommet, c'est le Christ. Nous allons tous vers lui, mais n'en comprenons qu'un aspect, car il est impossible d'en épuiser tout le mystère. Si, au contraire, nous confessons que notre point de vue est partiel, et que les autres peuvent le compléter, nous serons d'accord sur le Christ, malgré les différences². Un encouragement à ce rapprochement oecuménique est certainement dû à l'usage d'une langue unique, l'arabe, par toutes les communautés chrétiennes de cette zone. Les disputes entre chrétiens, pour des motifs politiques, culturels ou philosophiques, bref, entre les cultures de ces communautés, ont été parmi les causes des divisions, surtout au ^{ve} siècle. En fait, chaque communauté avait sa langue : grecque, syriaque, copte, arménienne, et la culture correspondante. Chacune a donné vie à des écrivains nationaux, après la longue période où la langue grecque avait été commune à tous, même pour les oeuvres ecclésiastiques. Ainsi, le grand débat christologique chalcédonien et postchalcédonien s'est ressenti de la divergence de compréhension des termes théologiques, différents dans chaque communauté, pour exprimer la foi unique dans le Christ.

Avec l'expansion musulmane, la langue arabe gagne tout le Proche-Orient, ce qui pousse peu à peu les chrétiens, par exemple les coptes, aux IX^e et X^e siècles, à abandonner leur

langue, à écrire et parler l'arabe, et à l'employer aussi dans la liturgie. Ainsi, sans se convertir à l'islam, les chrétiens se sont arabisés en Égypte, en Mésopotamie, et dans tout le Proche-Orient. De cette façon, la langue arabe est devenue, providentiellement, le moyen de communication de toute cette région entre des chrétiens qui ont appris à ne pas rester isolés. En somme, la culture et la langue arabes ont fait l'unité des chrétiens¹. Par exemple, on a pu établir à Bagdad un texte théologique qui fut accueilli au Caire, quelques années plus tard.

Ainsi se préparait, sans intention préalable, la confrontation du moyen âge entre chrétiens, juifs et musulmans. Ce fut la première confrontation véritable entre ces religions, conduite par des théologiens qui, vivant quotidiennement au contact des juifs et des musulmans, ont pu élaborer une pensée compréhensible à ceux-ci. Par exemple, aujourd'hui encore, faisant le signe de la Croix, un chrétien arabe ajoute aux paroles trinitaires : « Dieu est un. Amen », pour témoigner à tous du monothéisme chrétien. Le caractère apologétique de la tradition arabe chrétienne découle donc du contexte de son élaboration. Des textes innombrables traitent de l'unité et de la trinité de Dieu, au moyen d'analogies naturelles ou philosophiques tirées de Platon ou d'Aristote, ou d'arguments coraniques et bibliques.

4. Présentons maintenant une synthèse du contenu de cette tradition arabe chrétienne. Il y a trois genres de production : tout d'abord une production religieuse composée de traductions d'oeuvres non arabes ; puis une autre composée d'oeuvres religieuses en arabe ; et enfin une troisième, laïque composée d'oeuvres indigènes pures. Cette dernière comprend tous les traités arabes qui n'ont pas de caractère religieux, comme l'histoire, la littérature, la philosophie, les sciences et la médecine. Quand il s'agit de disciplines profanes, la tradition arabe chrétienne laïque met en avant le rôle des chrétiens dans l'édification de la civilisation arabe de l'époque abbasside. Au contraire, la tradition arabe chrétienne traduite comprend les traductions écrites de la Bible, des Évangiles, des textes patristiques.

1. *Op. cit.*, in *Al-Muqarrat*, Araya, Liban, n° LXXVI, 1990, p. 160 (en arabe).

2. Cf. note 2, *ibid.*, p. 174.

1. Cf. note 5, *op. cit.*, pp. 157-158.

Ces derniers ont été l'objet d'une rédaction attentive des Églises orientales dans leurs langues respectives, d'où elles furent ensuite traduites en arabe. Nous avons aussi les traductions des apocryphes : quarante-trois textes de l'Ancien Testament, cinquante du Nouveau Testament. Les chrétiens arabes ont traduit aussi quelques recueils de canons ecclésiastiques anciens, comme le canon des Apôtres, des conciles de Laodicée, de Sarde et de Nicée, des synodes et des patriarches. D'un même recueil subsistent plusieurs traductions dues à la variété des communautés¹. Parmi ces traductions, les vies de saints ont une place particulière. Les chrétiens les lisaient pour les imiter et pour renforcer leur foi. Elles sont recueillies dans le Synaxaire, qui est utilisé toute l'année. Ajoutons les poèmes religieux et spirituels.

Enfin, il y a la tradition arabe chrétienne pensée et écrite directement en arabe. D'abord des traités théologiques comme *le Paradis de la chrétienté*, le *Commentaire de la Torah*, les commentaires de l'Apocalypse, des Épîtres de saint Paul, l'Apocalypse de saint Jean, le *Commentaire au livre des Psaumes*. En second lieu, des traités juridiques, comme *le Droit des chrétiens*, le *Recueil saafite* de As-Safi Ibn Al-Assal, théologien laïque copte du Caire, qui écrivit vers 1240²; les études liturgiques, les traités dogmatiques, les encyclopédies.

Une dizaine de milliers de ces oeuvres démontrent l'ampleur de la tradition arabe chrétienne, et la nécessité de son étude, pour bien comprendre l'Orient chrétien, et par conséquent pour comprendre les finalités du dialogue entre islam et christianisme, pouvant aboutir à une compréhension et à une coopération dans une société multireligieuse comme celle du Proche-Orient. A ce sujet, l'évêque maronite Ilias Negme reprend le Coran, sourate XLIX, 13, qui fait remonter à l'oeuvre même de Dieu la division de l'humanité en nations et tribus, pour obtenir une connaissance réciproque. Et le concile

œcuménique Vatican II a voulu rappeler ce qui unit les croyants pour le bien de toute l'humanité¹.

5. La tradition arabe chrétienne est importante non seulement pour le dialogue avec les musulmans, mais pour la confrontation avec le monothéisme « absolu » juif et islamique.

Par exemple, comment expliquer la Trinité à un juif ou à un musulman sans réductionisme ? Et ceci est une contribution fondamentale au dialogue interreligieux, dont ne peuvent faire abstraction les œcuménistes occidentaux. Pourtant, cette tradition sémitique, très riche, universelle et œcuménique, suivant l'expression du père Samir, a besoin d'attirer à elle les chrétiens arabes d'abord². Ayant développé cette tradition ceux-ci doivent en être fiers, n'enviant rien à l'Occident chrétien, dont la tradition théologique est complémentaire de la leur. Pour toutes les Églises orientales, est donc urgent un renouveau intellectuel et spirituel qui peut être obtenu par le retour aux sources culturelles anciennes (grecque, syriaque, copte, arménienne) et à la tradition arabe chrétienne. Par sa proximité et son ampleur, celle-ci peut contribuer à une confrontation ouverte avec tous les peuples du Proche-Orient et du Maghreb. A ce propos, on peut se demander si la tradition arabe chrétienne ne peut pas contribuer utilement à la « théologie africaine » dont on parlera au prochain synode de l'Église catholique.

En définitive, la tradition arabe chrétienne, née de la nécessité pour les chrétiens de rappeler l'essence de la foi devant l'islam, peut aider au renouveau de la conscience missionnaire des Églises présentes dans le monde arabe. Si elles sont encore divisées, le retour aux sources est l'unique moyen de faire l'unité des chrétiens du Proche-Orient. Ainsi, le développement de l'esprit œcuménique entre les communautés chrétiennes orientales, et le dialogue interreligieux — spécialement avec les musulmans, ce qui inspire notre présent travail — naîtront de la conscience que l'avenir de la présence chrétienne au Levant

1. Cf. note 2, *ibid.*, p. 179.

2. S. KHALIL, « la Tradition arabe chrétienne et la chrétienté de Terre sainte », in Collectif, *Christianity in the Holy Land*, Tantur-Jérusalem 1981, p. 357.

1. I. NEJME, « Le dialogue islamo-chrétien aujourd'hui », in *Al-Mağarrat*, Araya, Liban, n° LXVII, 1981, pp. 64-65 (en arabe).

2. Cf. note 10, *ibid.*, pp. 350-356.

dépend de la coopération des chrétiens d'Orient et d'Occident. Ainsi, entre l'Europe et le monde arabe, dans le temps de deux générations, s'épanouira une nouvelle saison de compréhension, de justice et de paix.

Traduit de l'italien par Yves Mathonat.
Titre original : *La Tradizione araba cristiana.*

Communio
a besoin de votre avis
Écrivez-nous.

Kegham Abgar. Diacre de l'Église arménienne à Alep. Diplômé en Lettres arabes et arméniennes. A étudié la philosophie au Caire, et la théologie à Jérusalem. Prépare à Rome un doctorat à l'Institut pontifical d'études arabes et islamiques.

Emmanuel LANNE

Les Églises orientales catholiques pont ou mur entre les Églises catholique et orthodoxe ?

LES ÉGLISES orientales catholiques sont enracinées dans le terreau chrétien oriental. Leur tradition ecclésiale, spirituelle, liturgique, canonique est, du moins dans son origine, la même que celle des Églises orthodoxes dont pour la plupart elles sont issues. Aux yeux d'un catholique elles constituent donc tout naturellement un pont entre l'Église catholique dans son ensemble et l'Église orthodoxe. Elles sont cette partie de l'Orient chrétien qui est en pleine communion avec le siège de Rome. Les Églises orthodoxes, en revanche, si elles sont avec nous en « communion presque complète » (Paul VI) par tout ce qu'elles tiennent en commun avec nous, ne sont cependant pas jusqu'à présent en communion complète. Pour restaurer cette pleine communion, les Églises orientales catholiques paraissent donc des médiateurs naturels, et elles-mêmes considèrent que telle est leur vocation propre : anticiper et faciliter la pleine communion entre catholiques et orthodoxes.

Si, en revanche, on pose aux orthodoxes la question : Que représentent pour vous les Églises orientales catholiques — auxquelles ils donnent le nom d'« Églises uniates » —, la plupart répondront : Elles sont un obstacle à la réconciliation entre catholiques et orthodoxes, voire elles sont l'obstacle majeur. Les mieux disposés reconnaîtront au nom de la liberté de conscience le droit à l'existence de ces Églises orientales catholiques (contre les suppressions forcées dont elles ont été l'objet de la part des régimes communistes). Bien peu cependant

accorderont que, dans certains cas, elles puissent être des ponts entre les Églises orthodoxe et catholique.

Cette différence d'appréciation de la part des catholiques orientaux, d'un côté, et de la part des orthodoxes, de l'autre, de ce que représentent dans le cheminement vers la pleine unité les Églises orientales catholiques — pont pour les uns, mur pour les autres — peut être expliquée facilement dans une première analyse : bon nombre des Églises orientales catholiques sont des parties détachées des Églises orthodoxes, qui ont adhéré à la pleine communion de l'Église romaine. Aussi, pour les orthodoxes, sont-elles comme des membres arrachés à leur corps à une époque douloureuse de leur histoire, alors que pour les catholiques orientaux leur réalité ecclésiale exprime dans les faits ce que devra être un jour la pleine unité retrouvée entre tous les chrétiens d'Orient et d'Occident.

Il est donc malaisé de donner une réponse simple à la question ainsi posée : pont ou mur ? Pour trouver des normes d'appréciation communes qui puissent aider le dialogue avec les orthodoxes à ce sujet, il faut rappeler rapidement l'origine des Églises orientales catholiques.

Au cours du moyen âge s'est développée en Occident une conception de la chrétienté au sommet de laquelle se trouvait l'autorité monarchique de la papauté, tant spirituelle que temporelle. Dans le monde latin, chez nombre de théologiens et de canonistes, cette conception tendait à être confondue purement et simplement avec l'Église. Aux chrétiens d'Orient, en revanche, elle demeurait étrangère. Ceux-ci reconnaissaient que dans la communion des Églises de l'univers l'autorité du Siège de Rome occupait la première place. Elle avait été sanctionnée par des conciles oecuméniques et reconnue par les Pères. Dans l'Écriture, toutefois, le fondement du caractère unique de cette autorité du pape de Rome parmi les évêques leur paraissait beaucoup moins évident. Ils y voyaient difficilement une autorité ayant une origine divine différente de celle des autres évêques et supérieure à elle.

En outre, au cours des siècles, plusieurs faits ont contribué à éloigner l'une de l'autre Église d'Orient et celle d'Occident : l'Empire des Carolingiens, la rupture de 1054 entre le légat romain Humbert de Moyenmoutier et le patriarche de

Constantinople Michel Cérulaire, la prise et le sac de Constantinople par les croisés en 1204 et l'établissement d'une hiérarchie épiscopale latine en terre orientale, l'échec des diverses tentatives d'union entre Grecs et Latins ; le naufrage, enfin, de l'union scellée en 1439 au concile de Florence, et en 1453 la prise de Constantinople par les Turcs. A des titres divers, ces faits ont provoqué une amertume dans la mémoire collective des orthodoxes.

Aux yeux des Latins, le concile de Florence avait refait l'unité de la chrétienté et il avait rendu à la papauté autorité et prestige après les pénibles péripéties du Grand Schisme d'Occident. Aux yeux des Grecs, il en allait bien différemment, à quelques exceptions près : la rupture entre les deux Églises était plus profonde que jamais¹.

Quand survint la Réforme protestante, qui s'étendit si rapidement à travers l'Europe centrale, et de l'Europe du Nord aux Pyrénées, Rome chercha des appuis dans l'Orient chrétien. Entre-temps, toutefois, le concile de Trente avait non seulement précisé la foi catholique contre les réformateurs, mais aussi amorcé une réforme générale de l'Église qui reçut plus tard le nom de Contre-Réforme. C'est au moment où celle-ci commençait à porter ses fruits que furent conclues des unions avec des fractions de certaines des Églises d'Orient. En 1595-1596 est scellée l'union de Brest-Litovsk avec la plus grande partie de l'Église ruthène (appelée plus tard Église_ukrainienne). Son modèle est l'union de Florence, mais interprétée d'après les schèmes centralisateurs de la Contre-Réforme.

L'union de Brest fut éphémère, mais d'autres unions suivirent plus tard qui donnèrent consistance à l'Église dit « grecque catholique » des Ruthènes, à celle des Roumains de Transylvanie, à celle des melkites du patriarcat d'Antioche, et à d'autres encore.

En cette même année 1596 où s'effectuait l'union des Ruthènes à Brest, le pape Clément VIII publiait un document

1. Sur le concile de Florence et ses séquences, voir les actes du symposium de Florence de 1989: *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence, 1438/39-1989*, ed. by Giuseppe ALBERIGO (Bibl. Eph. Theol. Lov. XCVII), Louvain 1991.

intitulé *Perbrevis Instructio* qui allait fonder l'idéologie de l'uniatisme. Ainsi que l'a montré V. Peri dans divers travaux, on est passé alors de la notion traditionnelle d'Église grecque (pour qualifier l'Église d'Orient) à celle de « rite » grec¹. Au sein de la communion de l'Église catholique romaine, il y avait donc des « rites » orientaux avec leurs particularismes liturgiques, canoniques et spirituels. Point n'était question d'« Églises soeurs ».

Ces unions conclues entre des parties de ces Églises orthodoxes et Rome furent toujours considérées par les orthodoxes comme des actes de prosélytisme de la part de l'Église catholique et elles furent condamnées à plusieurs reprises par les autorités orthodoxes. Lorsque, sous le pontificat du pape Léon XIII puis sous celui de Pie XI, non seulement les Églises orientales catholiques furent mises à l'honneur, mais des religieux latins furent encouragés à pratiquer le rite liturgique oriental pour favoriser le renouveau de ces Églises unies et faciliter leur extension aux dépens des Églises orthodoxes, ces dernières perçurent dans ces activités de nouvelles manoeuvres pour leur ravir leurs fidèles, et elles condamnèrent celles-ci avec la plus grande sévérité².

Aujourd'hui, il faut bien reconnaître que certains de ces griefs étaient loin d'être gratuits. Jusqu'à Vatican II, n'entendait-on pas dire que des religieux latins avaient « pris le rite byzantin » et se servaient du confessionnal pour persuader les pénitents orthodoxes de faire acte d'obéissance au pape et de ne plus

fréquenter l'Église orthodoxe ? Pour tout le reste, ajoutaient-ils, rien ne serait changé pour eux car ils trouveraient dans l'Église catholique de rite oriental les mêmes cérémonies, la même spiritualité, et avec cela des avantages que ne pouvait leur procurer l'Église orthodoxe ?

Telle était donc la situation à la veille de Vatican II. Le concile a changé désormais la manière dont l'Église catholique considère l'Église orthodoxe. La première partie du chapitre III du décret sur l'Œcuménisme (§§ 14 à 18) a donné, en effet, une appréciation uniquement positive de la réalité ecclésiale des Églises orthodoxes, affirmant même que « par la célébration de l'Eucharistie du Seigneur dans chacune de ces Églises l'Église de Dieu est édifiée et grandit » et que « par la concélébration est manifestée leur communion » (UR, § 15a). Cette description détaillée et positive de la réalité ecclésiale des Églises orthodoxes par Vatican II conduisait à une conclusion : les chrétiens orientaux font leur salut dans l'Église orthodoxe ; il n'est donc ni nécessaire ni légitime de les attirer individuellement ou collectivement à l'Église catholique, car ce prosélytisme ruine par la base l'effort de réconciliation entre « Églises soeurs », catholiques et orthodoxes. La tâche des catholiques doit être, bien plutôt, de travailler au rétablissement de la pleine communion entre l'Église catholique et ces Églises orthodoxes auxquelles Vatican II reconnaît de telles richesses et un degré de communion presque complète avec nous. A leur égard, il ne s'agit donc pas d'un changement de stratégie de la part de l'Église catholique, mais d'une perspective ecclésiologique nouvelle : malgré près de dix siècles de séparation, elles restent l'Église.

Le jour même de la promulgation du décret sur l'Œcuménisme, le 21 novembre 1964, Vatican II promulguait un autre décret : le décret sur les Églises orientales catholiques. Dans son paragraphe 24, ce décret affirme : « Aux Églises orientales en communion avec le Siège apostolique romain appartient un titre particulier la charge de promouvoir l'unité de tous les chrétiens orientaux, selon les principes du décret de ce concile sur l'œcuménisme. » L'esprit de ce texte est pourtant fort différent de l'autre puisqu'il entend favoriser un renouveau des Églises orientales catholiques et que les moyens qu'il suggère

1. Cf. Surtout Vittorio PERI, *Chiesa romana e «rito» greco*. G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596), Brescia 1975 ; voir les pp. 80 sqq. qui donnent le contexte ecclésiologique du document.

2. Bien avant les tragiques événements des années d'après-guerre (1946-1948), l'Église orthodoxe n'a jamais cessé de dénoncer comme intolérables à ses yeux les Églises orientales catholiques et les diverses formes de l'uniatisme. Ne citons qu'un exemple : en juin 1930 se tenait au Mont-Athos la conférence interorthodoxe de Vatopedi, première réunion préparatoire d'un futur concile panorthodoxe. Parmi les premiers points inscrits à son programme il y avait déjà la lutte contre l'*Ounia* (c'est-à-dire l'uniatisme), qui « travaille pour prosélytiser et attirer dans son sein tous les peuples des Balkans et surtout le peuple russe » (cf. Hiéromoine PIERRE, « La Conférence interorthodoxe de Vatopedi », in *Irenikon* VIII (1931), pp. 97-107 (99 et *passim*)).

peuvent être compris — et ont été compris par les orthodoxes — comme une tentative de renforcement de la stratégie de l'« uniatisme », en contradiction avec les nouveaux accents ecclésiologiques du décret sur l'OEcuménisme. Il est vrai — mais cela aussi était ambigu — que la conclusion de ce décret sur les Églises orientales catholiques déclare : « Toutes ces dispositions juridiques sont prises en raison des circonstances présentes, jusqu'à ce que l'Église catholique et les Églises orientales séparées s'unissent dans la plénitude de la communion » (CE, § 30).

Pouvait-on éviter de promulguer ce décret qui favorisait les Églises orientales catholiques ? A Vatican II, les évêques catholiques orientaux siégeaient de plein droit avec leurs frères de l'Église latine. Il était normal que les évêques latins reconnaissent solennellement le droit à l'existence de ces Églises qui, malgré les déclarations des derniers papes, avait été si souvent contesté dans les faits au nom de la préséance de l'Église latine. En outre, ces Églises orientales catholiques n'avaient-elles pas souvent souffert et ne souffraient-elles pas jusqu'en ce jour pour leur fidélité à la communion romaine ? Pouvait-on donc oublier les absents, les évêques qui auraient dû siéger au concile, mais se trouvaient en prison ou dans la clandestinité, dont les Églises avaient été officiellement supprimées par les régimes communistes en 1946 et 1948 et continuaient à être persécutées dans leur clergé et leurs fidèles ?

Il advint ainsi que le même jour, au cours de la même séance conciliaire, furent promulgués, par les mêmes personnes et sous la même forme, deux textes dont les présupposés ecclésiologiques semblaient se contredire l'un l'autre. D'un côté, les Églises orthodoxes étaient reconnues pour de véritables Églises où leurs fidèles font leur salut, ainsi que le disait de façon équivalente le décret sur l'OEcuménisme : « Unis à l'évêque, ils trouvent accès auprès de Dieu le Père par son Fils, le Verbe incarné, mort et glorifié, dans l'effusion de l'Esprit saint. Ils entrent de la sorte dans la communion de la Très Sainte Trinité et deviennent "participants de la nature divine" (2 P 1, 4) » (UR, § 15). De l'autre, les Églises orientales catholiques étaient l'objet d'éloges et d'encouragement au renouveau en vue de leur mission propre : « Ce concile oecuménique désire qu'elles soient florissantes et accomplissent avec une vigueur apostolique renouvelée la mission qui leur incombe » (OE, § 1). Or

cette mission avait toujours été jusqu'alors d'attirer en leur sein les fidèles des Églises orthodoxes, et il n'était dit nulle part que cet aspect essentiel de leur mission fût devenu caduc.

Plus grave encore : tant le décret sur l'OEcuménisme que celui sur les Églises orientales catholiques autorisaient et même éventuellement encourageaient la fréquentation des sacrements des fidèles d'une Église dans l'autre. Pour le décret sur l'OEcuménisme (UR, § 15c) il s'agissait d'une mesure destinée à favoriser le rapprochement ecclésiologique entre catholiques et orthodoxes, puisque les Églises de part et d'autre se reconnaissaient comme véritables Églises de Dieu ; pour le décret sur les Églises orientales catholiques, il s'agissait d'une mesure pastorale (CE, § 26) qui avait aussi pour objet « de promouvoir de plus en plus l'union avec les Églises orientales séparées de nous », mais qui pouvait être comprise comme une incitation au prosélytisme.

Dès lors, aux yeux de beaucoup d'orthodoxes, les Églises orientales catholiques après Vatican II sont apparues davantage encore comme des murs qui rendaient vains ou pour le moins très incertains les principes énoncés dans le décret sur l'OEcuménisme. Il est vrai que, dans des cas très particuliers, mais dont les catholiques ont été enclins à majorer l'importance, certaines autorités orthodoxes ont reconnu que des prélats orientaux catholiques avaient fait entendre à Vatican II la voix de l'orthodoxie. Tel fut le cas du patriarche melkite d'Antioche Maximos IV Saïegh aux yeux du patriarche oecuménique Athénagoras I^{er}. Tel fut aussi celui de Mgr Elias Zoghby, évêque melkite de Baalbek. L'un et l'autre ont joué le rôle de pont avec les représentants les plus ouverts de l'orthodoxie. Mais ces exceptions ne changent pas aux yeux des orthodoxes ce qui est pour eux la réalité : dans leur ensemble, les Églises orientales catholiques sont des obstacles, plus que cela, des repoussoirs de l'union, de la pleine communion à retrouver.

Dès lors, qu'en est-il pour les catholiques ? Par le passé et encore aujourd'hui, les Églises orientales catholiques ont été souvent un instrument providentiel qui a permis à nombre de catholiques une première approche du problème de la séparation entre nos Églises catholiques et orthodoxes. Combien de catholiques n'ont-ils pas eu au cours de ce siècle un premier

éveil à la connaissance et à l'amour des Églises de l'Orient chrétien grâce à un contact avec les Églises orientales catholiques ? Par là elles ont été et restent souvent encore des ponts, non pas d'ordinaire avec l'orthodoxie, mais avec la réalité globale de l'Orient chrétien, qui sans cela eût été irrémédiablement ignorée. Ici cependant se dissimule un danger. Un contact étroit avec certaines Églises orientales catholiques peut créer un blocage à l'égard des Eglises orthodoxes : on acquiert au départ une vue faussée de la réalité de l'Orient chrétien qu'il sera très difficile par la suite de faire évoluer vers une authentique compréhension du problème du rétablissement de la pleine communion avec l'orthodoxie.

Résumons d'abord en trois points cette analyse à laquelle il faudrait apporter tant de nuances : 1. Les Églises orientales catholiques sont nées d'une ecclésiologie étroite et incomplète qui perdait de vue la, dimension sotériologique des Églises orthodoxes. Dans leur origine même elles ont été et demeurent pour les orthodoxes des obstacles au rétablissement de la pleine communion. 2. Les Églises orientales catholiques ont droit au respect et à la liberté, mais elles doivent aussi assumer pleinement la nouvelle donne ecclésiologique de Vatican II. 3. Si les Églises orientales catholiques ont joué et jouent parfois pour des catholiques le rôle de pont avec l'Orient chrétien, les prémisses sur lesquelles elles ont été fondées ne permettent pas de les considérer comme des ponts, mais bien plutôt comme des obstacles.

Ceci reconnu, le problème reste entier. Comment allons-nous aider les Églises orientales catholiques à sortir de l'impasse ? Catholiques et orthodoxes, nous avons à leur égard un devoir de compassion vraie. Par notre commun amour actif et désintéressé, nous aiderons ces Églises à devenir un pont, non pas dans le modèle ecclésiologique qu'elles offrent, mais dans l'occasion qu'elles fournissent à l'Église catholique et à l'Église orthodoxe de dépasser ensemble un contentieux séculaire pour donner un témoignage commun devant le monde incroyant qui nous entoure.

Emmanuel Lanne, o.s.b., de l'abbaye de Chevetogne. Novice en 1947. Ordonné en 1950. A enseigné à Rome la théologie et la liturgie orientales, la liturgie oecuménique, la langue copte. Dirige la revue des moines de Chevetogne : *Irenikon*.

Yves HAMANT

Les catholiques et la Russie après la perestroïka

ALORS qu'après la « chute du mur », les chrétiens de l'Est sont sortis de plusieurs décennies de persécution et ont enfin recouvré la liberté religieuse, des tensions sont malheureusement apparues entre les différentes confessions, essentiellement, pour l'instant, entre catholiques et orthodoxes. Elles se sont manifestées de manière spectaculaire à la fin de 1991 lorsque la plupart des Églises orthodoxes ont décliné l'invitation du Vatican à participer à l'assemblée spéciale pour l'Europe du synode des évêques et à y envoyer non pas de simples observateurs, mais des « délégués fraternels ». Il est clair que, dans cette décision, un rôle déterminant a été joué par la position du patriarcat de Moscou qui, dans le nouveau contexte, retrouve naturellement au sein du monde orthodoxe un poids conforme à son histoire et à son importance numérique.

La question gréco-catholique

La première cause des difficultés surgies dans les relations avec l'Église orthodoxe russe est liée à la renaissance de l'Église gréco-catholique (également dite « uniate », mais le terme est considéré comme péjoratif par les Gréco-catholiques) en Ukraine occidentale ou, plus exactement, à sa sortie de la clandestinité.

Au moyen âge, le territoire de l'État polono-lituanien englobait également la Biélorussie et une grande partie de l'Ukraine actuelles, habitées par des orthodoxes. Diverses tentatives visant à l'unification confessionnelle du pays aboutirent, à la fin du XVI^e siècle, à l'union de Brest-Litovsk, lorsque la plupart des évêques orthodoxes de ces régions furent, à leur demande, reçus dans l'Église catholique tout en conservant leurs rites et traditions propres. Cette union ne fut cependant pas acceptée par l'ensemble des fidèles et ceux qui ne s'y rallièrent pas furent l'objet de vives pressions, voire de violences. En sens inverse, après les partages de la Pologne, les Gréco-catholiques des territoires rattachés à l'Empire russe furent contraints de retourner à l'orthodoxie.

La Galicie (avec pour centre Lvov en Ukraine occidentale) a connu un sort différent : elle est passée sous la domination autrichienne et l'Église gréco-catholique s'y est épanouie et a contribué au renouveau national ukrainien.

En vertu du protocole secret germano-soviétique, la Galicie a été envahie par l'armée Rouge en 1939 et, à la fin de la Seconde Guerre mondiale, ce pays, dont l'histoire politique est totalement indépendante de celle de la Moscovie et qui même, à la différence de la Pologne, de la Finlande ou des pays Baltes, n'a jamais fait partie de l'Empire russe, a été annexé par l'URSS. Staline y a alors supprimé l'Église gréco-catholique, qui a été rattachée de force au patriarcat de Moscou. Ses dix évêques, mille quatre cents prêtres et huit cents religieux et religieuses qui ne se sont pas soumis ont été envoyés au goulag où beaucoup ont trouvé la mort. Elle a cependant subsisté dans la clandestinité, constituant une véritable Église des catacombes, violemment persécutée par le pouvoir soviétique auquel, dans cette action, une partie du clergé orthodoxe a, hélas, prêté la main. En outre, un certain nombre de fidèles et de prêtres ne se sont ralliés à l'orthodoxie que parce qu'ils y voyaient le seul moyen de poursuivre leur pratique religieuse et continuaient à se considérer, au fond d'eux-mêmes, comme catholiques. Cela a pu se vérifier dès le début de la perestroïka. On pouvait ainsi entendre, dans les églises orthodoxes, des prêtres prier pour le pape au moment de la Grande Entrée et les fidèles chanter le Credo

avec le *Filioque*, tandis que, dans la rue, des gens se saluaient par un « *Laudetur Jesus Christus* ¹. »

A la faveur de l'évolution de la situation politique, un double mouvement s'est dessiné. D'une part, le clergé gréco-catholique est sorti de la clandestinité. D'autre part, un certain nombre de paroisses orthodoxes ont commencé à rejoindre l'Église gréco-catholique, qui a été légalisée et a entrepris de récupérer ses anciens lieux de culte. Ceux des prêtres orthodoxes qui n'ont pas rallié l'Église gréco-catholique se sont, pour la plupart, détachés du patriarcat de Moscou pour entrer dans l'obédience de l'Église ukrainienne orthodoxe autocéphale, née après la révolution, liquidée par le pouvoir stalinien lors de la collectivisation, reconstituée provisoirement pendant la Deuxième Guerre mondiale sur les territoires occupés par les Allemands et réapparue à la faveur de la perestroïka. De la sorte, le patriarcat de Moscou a perdu la quasi-totalité des mille cinq cents paroisses qu'il comptait environ en Ukraine occidentale, alors qu'il en disposait de moins de sept mille sur l'ensemble du territoire soviétique à la veille de la perestroïka. Cette proportion était tout à fait artificielle, les autorités soviétiques ayant permis à l'Église orthodoxe russe d'entretenir en Ukraine occidentale, où elle était très faiblement implantée avant la guerre, beaucoup plus de lieux de culte qu'ailleurs, précisément dans le but de contrer les Gréco-catholiques. Il n'empêche que, pour le patriarcat de Moscou, le choc a été très rude.

Les orthodoxes voient dans les Églises catholiques de rite oriental des parties intégrantes de l'Église orthodoxe qui en ont été détachées par la force et condamnent l'« uniatisme » comme méthode visant, précisément, à retrancher des communautés de fidèles de la communion orthodoxe pour les rattacher à l'Église romaine. La question de l'uniatisme est complexe et son histoire ne saurait être présentée de manière unilatérale. A l'origine, du côté catholique, des considérations politiques ont joué, des pressions et des violences ont été exercées sur les orthodoxes, mais on ne saurait, non plus, dénier *a priori* aux promoteurs de l'uniatisme tout souci œcuménique, tel qu'il

1. *La Documentation catholique*, 17 avril 1988, n° 1960, p. 417.

pouvait, du moins, être compris dans le contexte de l'époque. Quelles que soient les fautes du passé — dont, en tant que catholiques, nous devons nous repentir, en nous repentant également, en tant que catholiques latins, de toutes celles que nous avons commises à l'égard des Gréco-catholiques —, les communautés gréco-catholiques sont des communautés organiques vivantes dont l'existence vient à nouveau d'être scellée au cours des décennies écoulées par le sang et le goulag. L'Église catholique affirme clairement aujourd'hui que c'est par des méthodes différentes et dans un autre esprit qu'elle cherche à rétablir la communion entre les chrétiens. Cependant, renoncer à l'unia-tisme ne signifie pas abandonner les Gréco-catholiques dont beaucoup ont payé de leur vie leur fidélité au Siège de Pierre. La légalisation de l'Église gréco-catholique était la réparation d'une grave injustice et touchait à l'exercice de la liberté religieuse.

Le patriarcat de Moscou a accusé les Gréco-catholiques d'avoir commis des violences lors de la récupération des églises. Il est difficile d'établir la vérité, car suivant que l'on interroge un côté ou l'autre, les témoignages, évidemment, divergent. On peut bien se douter qu'il y a eu des débordements. Comment auraient-ils pu être totalement évités après tout ce que les Gréco-catholiques ont subi ? La responsabilité en a parfois été rejetée sur le Saint-Siège, en dépit de ses efforts de modération et alors que celui-ci n'avait que peu de moyens d'agir dans une région dont il était coupé depuis un demi-siècle. Manifestement, la hiérarchie orthodoxe n'a pas apprécié la situation à temps. Quelques gestes de sa part auraient été de nature à réduire la tension. Il est regrettable que les appels à la réconciliation lancés dès 1987 de Rome, où il était encore en exil, par le cardinal Lubatchivsky, primat de l'Église gréco-catholique d'Ukraine, soient restés sans réponse. Il convient, certes, de tenir compte des innombrables difficultés auxquelles doit faire face le patriarcat de Moscou. En outre, sa politique envers les Gréco-catholiques a dû être fâcheusement influencée par la personnalité de son exarque en Ukraine, le métropolite Philarète, qui était en outre le numéro deux du patriarcat et dont la collusion avec le pouvoir communiste apparaît aujourd'hui au grand jour. Son comportement à l'égard de son clergé et son inconduite viennent d'amener le patriarcat de Moscou à le réduire à l'état laïc.

On peut espérer que, lorsque la question de la dévolution des lieux de culte aura été réglée et que la situation politique de l'Ukraine se sera stabilisée, des relations plus sereines s'établiront entre Gréco-catholiques et orthodoxes, et il est encourageant d'apprendre que, parmi la jeune génération des Gréco-catholiques ukrainiens, se manifesterait une volonté d'être un trait d'union entre chrétiens d'Orient et d'Occident, conformément, d'ailleurs, au décret de Vatican II sur les Églises orientales : « Aux Églises orientales en communion avec le Siège apostolique de Rome appartient de façon particulière la tâche de favoriser l'unité de tous les chrétiens, et, spécialement, des chrétiens orientaux ¹. »

Les nominations d'évêques de rite latin

Après la renaissance de l'Église gréco-catholique d'Ukraine, le second grief formulé par le patriarcat de Moscou à l'encontre de Rome est la nomination de trois évêques de rite latin comme administrateurs apostoliques, l'un à Moscou pour la Russie occidentale, un autre à Novosibirsk pour la Sibérie et le troisième à Karaganda pour le Kazakhstan, autrement dit en des lieux où il n'y en avait jamais eu.

En fait, la politique des tsars, puis les massives déportations staliniennes ont provoqué la dispersion, à travers les vastes étendues de la Russie, de la Sibérie et du Kazakhstan, de Polonais, d'Allemands, de Lituaniens qui sont restés catholiques, cette fidélité étant parfois le seul signe de leur identité. Ils ont leur histoire et, eux aussi, leurs martyrs. Pendant des décennies, la plupart d'entre eux sont restés sans prêtres, dépendant théoriquement de l'évêque de Riga, qui n'avait aucune possibilité d'entrer en contact avec eux. Il est difficile d'en déterminer le nombre. D'après certaines évaluations, il oscillerait entre 500 000 et 1 million. Beaucoup sont isolés, n'avaient, jusqu'à présent, aucun moyen de se faire connaître et ne pouvaient en prendre le risque. De plus, ils sont disséminés sur un territoire grand comme quarante fois la France. On

1. Décret du concile Vatican II *Orientalium ecclesiarum*, n° 24.

ne voit pas comment, dès lors que les autorités politiques ne s'y opposaient plus, le Saint-Siège aurait pu assurer l'assistance spirituelle de tous ces catholiques abandonnés, souvent victimes, eux ou leurs familles, de la déportation et de l'emprisonnement au goulag, autrement qu'en nommant des évêques sur place. Les Églises orthodoxes elles-mêmes pourvoient de la même façon aux besoins de ceux de leurs membres qui ont émigré dans des pays sans tradition orthodoxe. Par exemple, l'annuaire de l'Église orthodoxe en France mentionne sept évêques orthodoxes résidant en France pour 150 000 à 200 000 baptisés orthodoxes¹.

Le patriarcat s'est plaint de ne pas avoir été prévenu à l'avance de ces nominations. Celles-ci ont-elles été précipitées ? Du point de vue catholique, deux faits sont à prendre en considération. D'une part, dans le contexte nouveau de liberté religieuse, sans hiérarchie, les communautés catholiques risquaient de se développer de manière anarchique. D'autre part, étant donné l'incertitude régnant sur l'évolution politique, il pouvait sembler plus sage de ne pas différer ces nominations sitôt que les obstacles politiques étaient levés. Néanmoins, il est possible que la question ait été étudiée surtout sous l'angle des relations avec le pouvoir civil et que la décision ait été insuffisamment expliquée au patriarcat de Moscou. En particulier, on n'a peut-être pas mesuré la signification que pouvait revêtir, aux yeux des orthodoxes russes, l'installation d'un évêque catholique à Moscou, leur ville sainte, bien qu'il s'agisse d'un administrateur apostolique et non d'un évêque résidentiel.

Les difficultés de l'Église orthodoxe russe

La hiérarchie orthodoxe est aujourd'hui confrontée à une situation entièrement nouvelle à laquelle, après soixante-dix ans de captivité et l'avènement soudain de la liberté, elle n'est pas prête. Les temps de persécution sont toujours des temps de conservation et non d'innovation et de réforme. Pendant soixante-dix ans, l'Église orthodoxe russe n'a été autorisée qu'à

1. *L'Église orthodoxe en France, annuaire 1991, Service orthodoxe de presse, Courbevoie.*

célébrer le culte. Toute mission, toute catéchèse, toute action caritative et sociale lui étaient expressément interdites. C'est tout cela qui doit être organisé à présent et dans des conditions matérielles très difficiles. Si l'État rend les églises, elles sont souvent en ruines et les locaux paroissiaux, les salles de réunion font gravement défaut.

L'Église a à répondre à l'attente de la société dite « post-communiste » dont la mentalité est difficile à saisir, même en d'autres pays par d'autres Églises qui semblaient mieux préparées. La société postcommuniste souffre des maux dont elle a hérité du système communiste, ainsi que d'une forme nouvelle de sécularisme du même type que celui que nous connaissons en Occident.

L'Église orthodoxe doit redéfinir à neuf ses relations avec l'État et le pouvoir politique en ne pouvant guère faire appel à son expérience antérieure et à sa tradition. Elle est actuellement l'objet de pressions contraires. D'un côté, le mouvement ultranationaliste russe, désormais allié aux forces néo-communistes, récupère les symboles religieux et tente une OPA sur l'orthodoxie. C'est ainsi que, dans les manifestations d'opposition à Eltsine qui se déroulent en ce moment, on peut voir croix orthodoxes, icônes, bannières de saint Georges à côté de portraits de Nicolas II et de Staline. D'un autre côté, l'intelligentsia démocrate engagée dans la vie politique s'en prend vivement à la hiérarchie, dont elle dénonce les compromissions avec le régime communiste. Elle est généralement agnostique et couramment anticléricale. Et son anticléricalisme est alimenté par l'abus des sujets religieux que cultive la télévision, sans doute parce que cette dernière y voit quelque chose d'exotique.

L'accession de l'Ukraine à l'indépendance a des répercussions sur le statut des orthodoxes de ce pays. Jusqu'à présent, l'Église autocéphale ne s'est guère étendue en dehors de l'Ukraine occidentale, et la grande majorité des orthodoxes d'Ukraine font toujours partie du patriarcat de Moscou. Celui-ci s'interroge sur l'opportunité de leur accorder l'autocéphalie. Le gouvernement ukrainien exerce de très vives pressions en ce sens. La réunion de tous les orthodoxes d'Ukraine au sein d'une Église autocéphale avec, à terme, l'érection d'un patriarcat à Kiev, modifierait sensiblement la place traditionnelle de Moscou dans l'orthodoxie.

Enfin, l'Église orthodoxe est menacée à l'intérieur par un schisme. Dans l'émigration s'est créée une juridiction opposée au patriarcat de Moscou, qu'elle conteste à cause des liens de ce dernier avec le pouvoir communiste. Il s'agit de l'Église russe hors frontières, dont le siège se trouve aux États-Unis et qui se distingue, par ailleurs, par un traditionalisme rigide et un antioécuménisme de principe. Or, à présent, elle ouvre des paroisses en Russie.

Dans ces conditions, la hiérarchie orthodoxe se sent menacée, en position de faiblesse, et a tendance à considérer les initiatives venues de l'extérieur comme des agressions. Les séquelles de la situation antérieure de dépendance à l'égard du pouvoir soviétique, le danger de schisme, les pressions nationalistes ne lui laissent pas une totale liberté de manoeuvre. C'est pourquoi, même lorsqu'elles nous paraissent injustes, nous devons recevoir avec beaucoup de compréhension les déclarations publiques des hiérarques russes.

Il est moins facile d'accepter le durcissement d'un certain nombre de représentants de l'orthodoxie en Occident, notamment en France. On pouvait croire que la place qui leur a été faite et qui ne veut tenir compte que de la richesse de leur héritage spirituel et non de leur importance numérique, la sympathie répandue chez les catholiques de France pour l'orthodoxie, l'intérêt véritablement populaire pour sa tradition iconographique (au point que nous en venons à négliger et mésestimer la nôtre) les conduiraient à exercer une action conciliatrice et à témoigner de l'évolution du catholicisme depuis Vatican II. Il n'en a pas été ainsi, au contraire ¹, et cela invite à de douloureuses questions que l'on ne pourra pas indéfiniment éluder, mais il ne faut pas céder à l'esprit de polémique. La nouvelle situation pose aux membres de la

1. On peut, en particulier, regretter la diffusion d'informations non vérifiées qui ont « piégé » des auteurs orthodoxes aussi bien que catholiques. Ainsi, le *Service orthodoxe de presse* en France s'est ému de la diffusion en Russie, le 13 octobre 1991, d'une émission télévisée sur Fatima « avec écran géant sur la place Rouge » (S.O.P., novembre 1991, n° 162, p. 10). Quand on s'est donné la peine de visionner cette émission — dont l'initiative revient exclusivement à la télévision russe — on se demande en quoi son contenu pouvait choquer la sensibilité orthodoxe et on comprend qu'il n'y avait pas le moindre écran sur la place Rouge.

diaspora orthodoxe russe un problème d'identité. L'ouverture des frontières les amène aujourd'hui à se redéfinir par rapport à l'Église mère, dont ils étaient coupés, d'autant plus que, le plus souvent, ils n'appartiennent pas à la juridiction du patriarcat de Moscou. Finalement, cette difficulté aussi mérite d'être prise en compte avec compréhension. Il serait, de plus, regrettable que ce climat contrarie les collaborations qui s'étaient établies entre catholiques et orthodoxes d'Occident en vue de la défense des chrétiens persécutés et se poursuivent aujourd'hui, avec d'autres buts.

La Russie et la tentation identitaire

On affirme, dans certains milieux orthodoxes, que les réactions d'irritation du patriarcat de Moscou ne seraient pas seulement dues à la reconstitution de l'Église gréco-catholique d'Ukraine et à la nomination d'évêques de rite latin en Russie et au Kazakhstan, mais s'expliqueraient peut-être plus encore par le sentiment que les catholiques semblent considérer la Russie comme une « terre de mission ». Il convient de se demander si certaines initiatives catholiques n'ont pas pu donner prise à une telle interprétation.

Par le passé s'est manifesté parmi les chrétiens d'Occident un élan de solidarité à l'égard de ceux de Russie. Celui-ci n'a sans doute pas été suffisamment continu et soutenu, mais il s'est traduit partout un courant de prière, par des campagnes en faveur de la liberté religieuse et des chrétiens emprisonnés au goulag. Des organisations catholiques ont contribué, sans préoccupation confessionnelle, à la diffusion de livres religieux en russe, imprimés à l'étranger et introduits clandestinement en URSS. Est-il anormal que ce mouvement veuille avoir un prolongement aujourd'hui ? La question est de savoir comment, aujourd'hui, doit se manifester cette solidarité.

Certains mouvements catholiques se sont hâtés, de leur propre chef, de prendre diverses initiatives en Russie, sans préparation suffisante, sans connaissance profonde du pays, de son histoire, de sa culture, de sa tradition, de sa spiritualité et ont pu froisser la sensibilité nationale. Au lieu de se demander de quoi la Russie avait besoin aujourd'hui, ils s'y sont précipités,

persuadés de détenir une solution universelle et voulant être présent chacun avec *son* drapeau, sous *son* étiquette, avec *sa* revue, *sa* maison, etc. A vrai dire, ces initiatives ne sont pas très nombreuses et, objectivement, ne justifient pas les accusations de prosélytisme régulièrement reprises par le patriarcat de Moscou. En outre, elles sont sans commune mesure avec, par exemple, celles des évangélistes d'Outre-Atlantique, mais elles suscitent des réactions plus vives parce qu'elles s'inscrivent dans un contexte de méfiance traditionnelle de l'orthodoxie envers le catholicisme.

Il existe en Russie une puissante tradition anticatholique, nourrie notamment, dans l'histoire, par des considérations politiques et, en particulier, par la longue hostilité qui a opposé le pays à la Pologne. Celle-ci a longtemps fait figure d'ennemie héréditaire et bien que, depuis trois siècles, la Russie ait cruellement pris sa revanche, les préventions envers les Polonais ne sont pas entièrement surmontées, et le catholicisme est encore couramment identifié à la Pologne.

Au *xlx*^e siècle, les penseurs slavophiles, qui sont en même temps à l'origine du renouveau théologique russe, se sont attachés à démontrer que le sécularisme était une maladie occidentale engendrée par le catholicisme, héritier, selon eux, du rationalisme de l'antiquité grecque. On connaît également l'anticatholicisme de Dostoïevski : sa fameuse légende du Grand Inquisiteur est dirigée à la fois contre le socialisme et le catholicisme, ou, plutôt, contre le socialisme comme enfant du catholicisme.

Aujourd'hui, dans l'inconscient collectif russe est encore attachée au catholicisme l'image du religieux polonais intrigant contre la Russie pour la soumettre à Rome dans le *Boris Godounov* de Pouchkine et Moussorgski ou bien encore, dans le film *Alexandre Nevski* du réalisateur soviétique Serge Eisenstein, celle du prêtre jetant les bébés russes dans le feu.

Enfin, on constate chez tous les peuples qui sortent du communisme un irrésistible besoin de s'auto-affirmer, une puissante aspiration à retrouver l'identité dont ils ont été dépouillés. C'est la cause des conflits nationaux qui éclatent à travers les pays de l'Est. Or l'orthodoxie est une composante essentielle de l'identité russe. La culture russe est entièrement

née de la christianisation du pays par Byzance. Aux yeux des nationalistes russes, toute présence catholique est une atteinte à l'identité nationale.

En Occident, nous ne désignons plus les orthodoxes par le qualificatif de « schismatiques », comme autrefois. Tout le travail d'éducation poursuivi chez nous auprès des fidèles depuis Vatican II était impossible en Russie. Les rencontres oecuméniques officielles avec le patriarcat de Moscou ont permis que se nouent des contacts personnels entre membres des hiérarchies, mais elles n'ont pu avoir de retombées au niveau des paroisses russes. Cet oecuménisme-là a sans doute eu ses mérites, mais il n'a pu se développer que sous la surveillance et avec l'aval des autorités soviétiques qui l'ont utilisé. S'il a contribué à apporter un peu d'oxygène à l'Église russe, il a participé aux mêmes ambiguïtés que les relations de la hiérarchie orthodoxe avec le pouvoir et tombe avec celles-ci aujourd'hui sous le coup des mêmes accusations. Le terme même d'oecuménisme est extrêmement suspect et souvent totalement incompris.

Tout cela explique que certaines initiatives catholiques, inspirées par une indéniable générosité, mais pas toujours par un esprit d'humilité suffisant, puissent provoquer des réactions de rejet et renforcer les tendances antioccidentales et isolationnistes de la Russie.

La responsabilité des catholiques d'Occident

Cela ne signifie pas que les catholiques d'Occident doivent se désintéresser de la Russie. Au contraire, leur responsabilité est plus grande que jamais. La Russie est aujourd'hui à la croisée des chemins. Ce courant identitaire et isolationniste dont la puissance est, pour l'instant, surtout potentielle, se développe de manière sensible parmi le clergé, ainsi que s'en est récemment inquiété un groupe de prêtres et de laïcs orthodoxes dans une déclaration publiée par la presse russe¹ : « Un esprit de haine à l'égard des "étrangers" et des chrétiens appartenant aux autres confessions a pénétré à l'intérieur de l'Église. »

1. *Nezavissimaita gazeta*, 12 août 1992.

Toutefois se manifeste également dans la société un large esprit d'ouverture. Quand on dit que jamais, depuis cinquante ans, les relations oecuméniques n'ont été aussi mauvaises, ce n'est vrai qu'en partie, surtout à un certain niveau public. Les amitiés et les liens qui se sont noués, à la base, entre des orthodoxes de Russie et des catholiques d'Occident au temps de l'épreuve subsistent et portent discrètement leurs fruits. Il convient de relever également le prestige personnel dont jouit Jean Paul II en qui, selon la récente affirmation d'un journaliste russe, de nombreux Russes voient « un ami de la liberté et un ennemi du découragement ¹ ».

La Russie n'est pas un pays de première évangélisation ! Elle est évangélisée depuis un millénaire par l'Église orthodoxe que nous considérons comme une Église soeur, selon la formule de Paul VI régulièrement reprise par Jean Paul II, dont on n'énumérera pas ici tous les actes et déclarations manifestant sa sollicitude pour l'orthodoxie, et tout particulièrement pour l'orthodoxie russe. L'Église orthodoxe a, d'après le décret de Vatican II sur l'Œcuménisme, « de vrais sacrements, surtout en vertu de la succession apostolique, le sacerdoce et l'eucharistie, qui les unissent intimement à nous ² ».

Cette reconnaissance de l'Église orthodoxe en tant qu'Église soeur détermine le sens de la présence catholique en Russie : à savoir, collaborer avec les orthodoxes à la nouvelle évangélisation.

On pourrait, certes, contester la notion de « territoire canonique » à laquelle se réfère le patriarcat de Moscou, faire observer qu'une grande partie de la population est entièrement déchristianisée et n'appartient plus à aucune tradition, que toutes sortes de sectes ésotériques profitent du vide spirituel actuel pour s'y engouffrer et, enfin, qu'une partie de l'intelligentsia, comme au siècle précédent, a des sympathies pro-catholiques.

De toute façon, non seulement l'Église catholique en Russie n'a absolument pas les forces nécessaires à une évangélisation

ad gentes, mais elle manque gravement de prêtres pour les besoins de ses fidèles actuels. En décembre 1991, l'administrateur apostolique de Moscou indiquait qu'il n'avait que vingt prêtres, parmi lesquels un Italien, un Français, un Allemand, un Slovaque, un Lituanien, un Biélorusse et plusieurs Polonais ¹. De plus, tiraillée entre des minorités nationales diverses, elle a parfois du mal à se définir par rapport au contexte local et une partie de ses membres se plaignent de la prépondérance persistante de l'influence polonaise.

Quant à l'attrait exercé par le catholicisme sur certains intellectuels, il doit, être considéré avec discernement. Consciemment ou non, le catholicisme est parfois vu par certains comme un moyen d'échapper à la réalité russe et de se forger une identité dans l'affirmation d'un catholicisme raide, plaçant la lecture de saint Thomas d'Aquin au-dessus de celle de l'Évangile. Quelques-uns regardent déjà du côté d'Écone. Parfois, aussi, peut jouer la tentation d'un départ pour l'Occident.

À vues humaines, le protestantisme non traditionnel paraît avoir, en Russie, beaucoup plus d'avenir que le catholicisme. S'il est d'origine étrangère, il n'est pas lié aujourd'hui à une nationalité particulière et répond tout à fait à la mentalité des hommes et des femmes soviétiques de moyenne instruction. Aussi est-il répandu chez les Russes parmi des ouvriers qualifiés, des techniciens, de petits cadres. En forçant le trait, on pourrait dire que l'orthodoxie est le christianisme inculturé dans la culture russe traditionnelle, tandis que le baptême, le pentecôtisme seraient le christianisme inculturé dans la culture soviétique. En outre, de la fin du XVII^e siècle jusqu'à la révolution, se sont développées en Russie d'innombrables sectes ayant des racines purement locales, dans la mouvance du schisme des vieux-croyants, et dont certaines rejoignaient de près, par leur inspiration et leur orientation, le protestantisme non traditionnel. Certains observateurs russes affirment que, si la Russie du XXI^e siècle n'est pas orthodoxe, elle sera, dans le meilleur des cas, baptiste.

Alors quel peut-être aujourd'hui le rôle des catholiques d'Occident en Russie ?

1. D. CHOUCARINE, « Droug svobody i vrag ounynia », *Nezavissimaia gazeta*, 4 août 1992.

2. *Unitatis Redintegratio*, n° 15.

1. *La Croix*, 4 décembre 1991.

N'est-il pas de présenter au monde orthodoxe russe l'héritage spirituel de l'Église d'Occident, pour qu'il s'en enrichisse, de même que nous nous sommes enrichis de l'apport de la diaspora orthodoxe ? Chacune de nos deux Églises a besoin de respirer aux deux poumons de la tradition orientale et de l'occidentale. Ce faisant, leur identité n'en est pas appauvrie, mais chacune approfondit sa propre tradition dans la découverte de l'autre. Il ne s'agit pas d'imposer quoi que ce soit, mais d'offrir. De proposer, aussi, les moyens dont nous avons la chance de disposer. De faire part de notre expérience, avec ses succès et ses échecs, du témoignage de l'Évangile dans une société sécularisée.

Faisons-le avec humilité. N'oublions pas que l'Église orthodoxe russe a eu au XX^e siècle plus de martyrs que n'en a sans doute jamais compté aucune Église locale depuis deux mille ans. Ce sont eux les vraies semences de chrétiens.

Respectons les orthodoxes russes dans leur différence. Ne prenons pas d'initiatives personnelles en Russie sans nous être mûrement préparés, sans avoir pris conseil auprès de ceux qui ont voué leur existence à étudier le monde russe et orthodoxe dans les quelques centres qui s'y consacrent¹, sans avoir préalablement passé un minimum de temps à étudier le russe, l'histoire, la civilisation, la spiritualité de ce pays, sans nous être auparavant immergés au milieu des Russes, pour simplement partager leur vie. Ne cherchons pas à imposer des gestes œcuméniques auxquels ils ne seraient pas prêts. Ne nous étonnons pas des réticences d'un certain nombre d'entre eux à participer même à des prières communes.

Ayons un esprit de serviteurs. La Russie a toujours nourri un complexe à l'égard du catholicisme à cause de ce qu'elle considère comme sa puissance et son organisation. Alors n'allons pas édifier un bastion en Russie, avec des centres catholiques, des universités catholiques, des maisons catholiques. Dépouillons-nous. Oublions-nous. Ne pensons pas d'abord à nos mouvements, ordres, congrégations, etc., ne nous préoccupons pas d'être plutôt pour Apollos,

1. Comme, en France, le Centre d'études russes (15, rue de Porto-Riche, 92190 Meudon).

d'être plutôt pour Apollos, plutôt pour Paul ou pour Céphas. Soyons « simplement » pour le Christ.

Il y a plus de quarante ans, à un moment où la situation actuelle était totalement imprévisible, un des premiers jésuites de rite oriental, le père Philippe de Régis, dont toute la vie, que ce soit en France, en Pologne, en Italie ou en Amérique du Sud, a été tournée vers la Russie, écrivait ces lignes prophétiques :

« Autant je déplorerais et jugerais fatal un travail de prosélytisme qui viserait uniquement ou même principalement à étendre la religion catholique et à recruter pour elle de nouveaux adhérents, autant je voudrais voir nos prêtres se donner alors avec passion à la tâche de l'évangélisation, c'est-à-dire à celle qui, oubliant de ses propres intérêts confessionnels, ne songe qu'aux âmes, à leur croissance dans le Christ, à leur perfection dans la charité. Je ne voudrais pas énoncer un paradoxe, mais je dirais volontiers que nous devrions être plus chrétiens que catholiques, en ce sens que les statistiques devraient beaucoup moins nous préoccuper que la valeur religieuse et les progrès spirituels du peuple russe rendu à Dieu.

« Pour cela, une seule méthode s'offrira à nous : celle de la collaboration fraternelle et désintéressée avec l'Église russe orthodoxe dans l'oeuvre d'éducation et de formation de ce peuple. L'Église russe pourra accomplir ce travail sans nous ou même contre nous, si elle pense que nous voulons lui faire concurrence et cherchons à l'évincer auprès de ses propres enfants ; mais si notre humilité, la pureté de notre zèle et notre attitude respectueuse et amicale la persuadent que nous n'avons contre elle aucune intention hostile ou sournoise, il se peut que, loin de redouter l'aide que nous lui offrons, elle l'accepte et la recherche avec reconnaissance. C'est à nous de fournir la preuve de notre sincérité¹. »

Le Saint-Siège vient précisément d'élaborer un document qui désigne aux catholiques en Russie le souci d'unité comme une priorité. Préparé par la commission Pro Russia et intitulé *Principes généraux et normes pratiques pour coordonner l'évangélisation et l'engagement œcuménique de l'Église catholique en*

1. *Orientalia christiana periodica*, n° 58, 1992, pp. 15 et 16.

Russie et dans les autres pays de la CEP, il lie indissolublement l'exigence missionnaire à l'engagement de promouvoir l'unité des chrétiens. Il recommande notamment :

« Dans le dialogue fraternel avec les évêques locaux de l'Église orthodoxe et en total respect pour la confession religieuse des citoyens, les pasteurs de l'Église latine veilleront donc à promouvoir la collaboration avec l'Église orthodoxe dans tous les secteurs où elle est possible, afin que resplendisse aux yeux de tous l'unité dans la charité qui doit régner entre les deux Églises, et qui est le prélude à la pleine communion ecclésiale (...).

« Dans la mesure où les circonstances le permettront, les pasteurs de l'Église catholique, animés par le zèle missionnaire et soucieux de l'évangélisation de millions de personnes qui ne connaissent pas encore le Christ, s'emploieront à collaborer avec les évêques orthodoxes pour développer les initiatives pastorales de l'Église orthodoxe, heureux de pouvoir contribuer à la formation de bons chrétiens. »

Ce texte ne formule pas seulement des principes généraux, mais il renferme une série de directives concrètes et détaillées dont l'application marquera un effort nouveau et très significatif en vue d'abattre le mur qui sépare l'Église occidentale de l'Église orientale.

Août 1992.

Yves Hamant. Né en 1946. A vécu à Moscou plusieurs années avec sa famille. Agrégé de russe. Docteur en sciences politiques. Travaux sur les problèmes religieux et les questions nationales en Russie. Enseigne la civilisation russe à Paris X-Nanterre. Expert au synode des évêques sur l'Europe.

1. Cf. *La Croix*, 12 août 1992.

Jacqueline de PROYART

A l'Est, jalons vers l'unité

A L'AUBE de ce siècle, Vladimir Soloviev (1853-1900), poète visionnaire et philosophe russe de l'« unitotalité » s'éteignait sans avoir vu se réaliser son rêve de réconciliation des Églises.

Apôtre inlassable de l'unité de l'Église, corps du Christ, Soloviev se défroissait comme un orthodoxe-catholique.

La réunion de ces deux termes, disjoints depuis des siècles et si souvent opposés l'un à l'autre dans les larmes et la violence, choqua les certitudes de ses contemporains, mais ne les ébranla guère.

Ses amis orthodoxes ne comprenaient ni pourquoi, ni comment cet orthodoxe modèle reconnaissait le pape « pour juge suprême en matière de religion ¹ ».

Ses amis catholiques pressés de voir en lui un « converti », ne comprenaient pas davantage son refus catégorique de rejoindre l'Église « latine ».

Ses ennemis criaient au schisme et à la trahison. Le très-saint synode préféra ne voir dans ses déclarations que lubie d'intellectuel égaré sans grand danger pour la croyance populaire, à la

1. Voir la citation complète dans Vladimir SoLOVIEV, *La Sophia et les autres écrits français* édités et présentés par François Rouleau, Lausanne, L'Age d'homme, 1978, p. 150.

différence du tolstoïsme : il suffisait de manoeuvrer correctement le garde-fou de la censure.

En fait, la distinction opérée par Soloviev, au bout d'un long cheminement intellectuel et spirituel, entre *romanité* ou reconnaissance du Siècle apostolique de Rome comme centre obligé de l'Église universelle, et *latinité* ou forme particulière d'incarnation de l'Église divine du Christ dans une culture locale, dépassait l'entendement des uns et des autres. Il ne fut pas suivi.

En avance sur son temps, Soloviev fait aujourd'hui figure de précurseur et des orientations oecuméniques de Vatican II et des conceptions ecclésiologiques de nombreux Russes et Ukrainiens qui, nouvellement venus au Christ et à son Église, ont d'autant plus de mal à comprendre la pérennité de la séparation qu'elle leur semble dictée par des considérations de politique humaine.

A tous ceux-là, la lecture de Soloviev, enfin redevenue possible, offre une argumentation solide. L'intérêt pour ses idées ne cesse de croître. Les articles à son sujet se multiplient dans la presse. Des instituts, des sociétés, des cercles d'études «Soloviev » se forment non seulement dans les capitales, mais aussi dans les grandes villes de province. Ce phénomène devient suffisamment répandu pour être porteur d'un grand espoir.

Non pas que Soloviev ait innové en matière d'ecclésiologie. Il n'est pas passé d'une ecclésiologie gréco-russe à une ecclésiologie latino-romaine. Il s'est efforcé plutôt de réouvrir pied à pied, en tant que chrétien d'Orient, le chemin perdu de l'ecclésiologie commune à l'Orient et à l'Occident avant la rupture de la communion.

Que nous rappelle en effet Soloviev avec insistance sinon la vérité que l'Église fondée par le Christ est une et indivisible puisqu'elle est son corps et, qu'à partir du moment où nous devenons membres de ce corps par notre baptême et confessons une seule et même foi, nous nous trouvons *ipso facto* à l'intérieur de cette unique Église du Christ ?

« Changer d'Église » ou vouloir imposer à quiconque un changement d'Église est donc un non-sens dogmatique. C'est une aberration de l'esprit liée au malheur historique de l'écarté-

lement de l'Église visible entre deux mondes culturels, le grec et le latin, devenus étrangers l'un à l'autre. C'est un gauchissement des perspectives du salut dû au péché d'orgueil. Celui-ci a provoqué la coupure de l'Église en deux moitiés drapées dans leur autosuffisance et le mépris de l'autre. C'est là un mal qui empêche l'Église d'être pleinement « signe de salut » pour l'humanité. Il faut y remédier d'urgence ; mais toute tentative de rétablissement de l'unité par voie d'absorption ou d'assimilation d'une moitié de l'Église par l'autre, toute tentative de « réduction au plus petit commun dénominateur », fût-il latin ou byzantin, ne peut être qu'un faux remède. Produit subtilement déguisé de l'esprit de domination, pareille tentative contrecarre le projet divin de rassemblement de l'humanité tout entière, « races, peuples et nations », dans toute la diversité de leurs cultures en l'unique Église corps du Christ, dilatée jusqu'à atteindre la « pleine stature du Christ ».

Seule pouvait être fructueuse l'oeuvre de réconciliation menée dans un esprit d'amour, d'humilité et de pardon mutuel.

Homme d'une foi et d'une charité exemplaires, Vladimir Soloviev vécut la division des Églises comme une blessure personnelle, mais il l'assuma dans l'espérance que la Russie jouerait un jour un rôle fondamental dans l'oeuvre de réconciliation. Son plus cher désir était que l'Église locale à laquelle il appartenait retrouvât la dimension *catholique* (selon le tout) et non seulement universelle de l'Église que la séparation d'avec Rome lui avait fait perdre de vue.

Très vite après sa mort, le travail accompli par Soloviev commença à porter du fruit. Son influence sur le jeune économiste et futur théologien orthodoxe Serge Boulgakov, pour ne citer que lui, fut décisive. Dès 1903, Boulgakov souligne « la solidité et l'achèvement » de la vision chrétienne du monde de Soloviev. En 1905, à son initiative et avec son active participation se crée une première « société Vladimir Soloviev de philosophie religieuse » qui favorise la publication de ses oeuvres complètes (en 1907 et en 1911) et répand ses idées. Cette société comme bien d'autres contribua au renouveau de l'Église russe qui aboutit au rétablissement du patriarcat en 1917 et à l'élévation à la dignité de patriarche de Mgr Tikhon. Comme toutes celles de son type, elle fut rapidement dissoute par le nouveau régime.

Au moment de l'arrestation du patriarche Tikhon en 1922, le père Boulgakov rédige, sous forme de dialogue à quatre, un opuscule inspiré par la situation alarmante de l'Église russe. *Sous les murailles de Chersonèse*¹ soumet à une critique virulente les aspects négatifs de l'« héritage byzantin » et prolonge la tradition proromaine et procatholique de Tchaadaev et de Soloviev. Boulgakov y rappelle, non sans humour, que les « Russes orthodoxes ont jadis été catholiques ».

Plus encore que Soloviev, Boulgakov voit dans le rejet de Rome et la perte du « sens de la catholicité » la source de tous les malheurs de l'Église russe et surtout, du pire d'entre eux, le césaropapisme dont la première manifestation d'envergure fut le rejet de l'union de Florence, imposé à l'Église russe par le grand-prince de Moscou Basile II, en 1439. Cette décision fut une véritable « catastrophe » qui entraîna la transformation de fait de l'Église locale (ou particulière) de Russie en Église « nationale ».

Les œuvres de Boulgakov et de Soloviev seront strictement interdites pendant soixante-dix ans. Leur œcuménisme proromain ne pouvait que desservir les intérêts du PCUS.

Mais, malgré les interdictions et grâce au *Samizdat* et aux publications occidentales de contrebande, les meilleures pages de Soloviev et du père Boulgakov connurent une diffusion clandestine et ne cessèrent jamais d'être un ferment d'unité.

Leurs conceptions ont nourri la réflexion du P. Dimitri Doudko pour qui « la réconciliation des Églises est leur tâche première en cette fin de millénaire » (entretien de janvier 1990 avec l'auteur), et plus encore celles du P. Alexandre Men dont on reconnaîtra peut-être un jour qu'il est mort martyr de cette réconciliation. Grâce au rayonnement de leur apostolat à travers toute l'ex-URSS, grâce à tant d'autres prêtres et religieux engagés dans le combat pour le renouvellement de l'Église russe, grâce surtout à « l'Esprit qui souffle où il veut » et « renouvelle la face de la terre », l'existence d'un courant *pro-romain*, au sens solovievien du terme, et favorable, sous certaines conditions, au rétablissement de la communion, est une réalité indéniable.

1. La revue *Simvol* (Meudon) a publié ce texte pour la première fois en juillet 1991 (n° 35, pp. 167-342). La traduction française est sous presse.

Se dire « orthodoxe-catholique » n'a plus rien d'extravagant dans la Russie et l'Ukraine d'aujourd'hui et révèle un désir nouveau de voir vivre en paix et en communion les deux moitiés de l'Église.

Le courrier des auditeurs que reçoit la radio belge Radio-Blagovest (Radio-Bonne-Nouvelle) et le courrier des lecteurs que reçoit la lettre d'information *Ljubov' i Istina* (Amour et Vérité) sont éloquents à cet égard. Les lettres proviennent parfois des coins les plus inattendus de l'ex-URSS et leurs auteurs appartiennent souvent aux milieux les plus simples. La demande de livres et d'information est immense.

Conçu et lancé il y a un an par un responsable de l'Emmanuel chargé de la pastorale familiale, *Ljubov' i Istina* est rédigé en France, en russe, par un comité de rédaction catholique-orthodoxe et imprimé en Russie. Destiné aux familles chrétiennes et diffusé gratuitement, ce magazine trimestriel d'une vingtaine de pages a dû doubler son tirage et atteint maintenant six cent mille exemplaires. Il s'arrache, justement parce qu'il se veut catholique-orthodoxe, recommande une loyauté totale à l'égard de l'Église d'origine et évite soigneusement toute formulation qui pourrait blesser la sensibilité ou l'intelligence de la foi d'un orthodoxe.

En un mot, nous sommes ici en présence d'un changement considérable des mentalités. Son ampleur ne doit pas être sur-estimée, car l'importance du courant nationaliste et anti-catholique au sein de l'Église russe n'est pas à démontrer ; mais elle n'a pas non plus à être minimisée. Ses manifestations, encouragées par certains évêques, sont suffisamment générales et diverses — nous aurions pu parler du « christianisme ouvert » de Mgr V. Porech et des chantiers orthodoxes-catholiques de reconstruction des monastères — pour que les mises en garde et les craintes plus ou moins fondées des instances patriarcales de l'automne 1991 soient relativisées. Elles doivent cependant être entendues comme un appel à plus d'amour de la part d'une Église qui ne peut que traverser une grave crise d'identité à la suite de soixante-dix ans d'une persécution qui se voulait une mise à mort.

Après tant de souffrances imposées à tous les chrétiens par l'athéisme militant, la question « Qu'est-ce qui nous divise ? »

retentit de manière lancinante sur les bords de la Neva et de la Moskova, du Dniepr et du Baïkal, et ne supporte plus de réponse toute faite. L'existence même de la Commission mixte pour le Dialogue théologique catholique-orthodoxe prouve par ses avancées régulières que le temps des affrontements théologiques est révolu. Restent les oppositions d'ordre institutionnel. Elles s'avèrent coriaces, et leur solution bien lointaine.

Le chemin le plus sûr pour hâter les échéances demeure celui de la supplication fervente : « Seigneur, conduis ton Église vers son unité parfaite. »

**Envoyez-nous des adresses de personnes
qui pourraient s'intéresser à Communio.
Nous leur adresserons un spécimen gratuit.**

Jacqueline de Proyart. Professeur de russe à l'université Michel-de-Montaigne - Bordeaux III. Directeur du centre d'études et de recherches sur les Civilisations slaves, de l'université. Ouvrage : *Pasternak*, Gallimard, 1964.

Didier RANCE

La résurrection de l'Église catholique d'Ukraine, un problème ou une chance

Didier Rance nous présente ici un témoignage émouvant sur l'Église catholique d'Ukraine, qui montre le poids de l'histoire et ses contradictions tragiques. Il médite ces événements dans la foi : les obstacles renouvelés exigent des chrétiens encore davantage d'espérance et de charité.

25 JUIN 1990: pour la première fois de son histoire, le synode de l'Église catholique d'Ukraine se réunit au complet à Rome autour du pape. C'est aussi la première fois que sa hiérarchie clandestine en Ukraine même rencontre celle de la diaspora : une Église sort des catacombes, après avoir été appelée pendant près d'un demi-siècle « à revivre et à manifester la Passion de Jésus au sein de l'Europe » (cardinal Decourtray). Tout porte à penser depuis que cette résurrection et celle des autres Églises catholiques de rite byzantin d'Europe de l'Est met en péril le rapprochement orthodoxe-catholique initié depuis le concile Vatican II. Et si, au contraire, elle constituait une chance *paradoxe* pour l'oecuménisme ?

Une vocation millénaire pour l'unité

Dans son discours de bienvenue au synode du 25 juin 1990, Jean Paul II, après avoir rappelé le souvenir des nombreux martyrs de cette Église depuis 1946 ajouta: « Le Concile souligne

la tâche spéciale de ces Églises (s.e. catholiques orientales) de promouvoir l'unité de tous les chrétiens, en particulier des Orientaux, de manière à constituer un pont pour l'unité. Un pont, en aucune manière un obstacle ¹... »

Les Églises dans la tourmente du xx^e siècle

Le christianisme ukrainien a été entraîné dans toutes les tempêtes de ce siècle. La révolution de 1917 et la proclamation d'une république indépendante entraînent rapidement un fort mouvement en faveur de l'indépendance (autocéphalie) de l'Église orthodoxe d'Ukraine. Mais aucun évêque n'accepte d'y participer. Se réclamant alors du « précédent alexandrin ² », un synode de douze prêtres consacre l'archiprêtre Vassil Lypkivsky comme métropolite de toute l'Ukraine. Mais, dès 1922, le régime soviétique entame la lutte contre cette Église désormais autocéphale (et qui, jusqu'à ce jour, n'a été reconnue par aucune Église de la communion orthodoxe). Après la reconquête de l'Ukraine par l'armée Rouge, en 1944, Staline la liquide « définitivement ». Survivant dans l'exil, surtout en Amérique du Nord, cette Église autocéphale réapparaît et se développe en Ukraine même depuis 1989.

Quant à l'Église orthodoxe restée fidèle au patriarcat de Moscou, elle vécut dans une prospérité relative durant la première période de la liquidation de l'Église autocéphale. Mais elle n'échappe pas au programme d'éradication de toute foi religieuse lancé par Staline dans la seconde moitié des années trente. En 1941, sa situation n'est guère meilleure que celle de l'Église autocéphale. Mais, depuis 1945, sa collaboration avec le régime lui vaut un statut privilégié. Elle est moins touchée qu'ailleurs par la lutte antireligieuse — ce qui explique l'importance disproportionnée des Ukrainiens dans le clergé du patriarcat de Moscou jusqu'en 1990, et la gravité du problème posé à ce dernier par les sécessions successives de l'Ukraine chrétienne à partir de 1989.

1. Cf. *Chrétiens de l'Est*, 67 (1990), pp. 73-75.

2. Voir *Chrétiens d'Ukraine*, op. cit., pp. 34-35.

L'Église catholique d'Ukraine ¹, aura vu, quant à elle, se succéder en ce siècle son épanouissement, sa mise à mort et sa résurrection. Alors que la Galicie dépend de la double monarchie austro-hongroise jusqu'en 1918, puis de la Pologne, cette Église, jusqu'alors plutôt effacée, connaît un grand développement ecclésial, théologique, monastique et spirituel, sous l'impulsion de la grande figure du métropolite Andriy Szeptyckyj ².

Prophète de l'unité des chrétiens et apôtre de la mission propre aux catholiques de rite oriental dans cette tâche, il commence dès le début du siècle une action en direction de l'orthodoxie. C'est ainsi qu'il réforme la liturgie pour la ramener à sa pureté originale, et faciliter le contact avec le monde orthodoxe. Durant la Seconde Guerre mondiale, le vieux métropolite Andriy, impotent et souffrant, incarne la résistance spirituelle de son peuple face aux occupations soviétique, allemande. Il proteste personnellement contre Hitler au sujet des abus de la Gestapo et cache des juifs dans son palais épiscopal. A sa mort, un membre de la famille du grand rabbin de Lviv déclarera : « Nous ne croyons pas aux saints, mais s'il en est, le premier est le métropolite André. »

La liquidation de l'Église catholique d'Ukraine

Le 1^{er} novembre 1944, le métropolite André Szeptyckyj meurt à Lviv. Le 5 novembre, il est enterré, en présence de Nikita Khrouchtchev, premier secrétaire du Parti en Ukraine. Un cortège d'un kilomètre de long suit le cercueil dans les rues de la ville. Pourtant, Staline a déjà scellé le sort de cette Église. Les griefs qu'il porte à son égard sont aujourd'hui connus : les catholiques d'Ukraine forment une minorité bien soudée et peu perméable à la séduction du régime, leur disparition repoussera

1. On ajoute généralement « de rite byzantin », « gréco-catholique », « unie », voire « uniate », faisant preuve au moins inconsciemment de *latinocentrisme* en ce qui concerne cette Église, car elle comprend plus de quatre-vingt-dix pour cent des catholiques d'Ukraine (l'Église catholique *romaine* [les Latins] comprend surtout des membres des minorités polonaises et hongroises). Parle-t-on d'Église catholique *romaine* à propos de l'Église catholique qui est en France ?

2. Cf. C. KOROLEVSKU, *le Métropolite André Szeptyckyj*, Rome, 1964.

les frontières de l'Église catholique, et fera rentrer ses fidèles qui voudraient persister à demeurer croyants dans une organisation ecclésiastique bien soumise et contrôlée par le régime. Le patriarcat de Moscou, non seulement ne s'oppose pas au plan de Staline, mais y collabore activement — sans doute après la réunion du 10 avril entre Staline, Molotov, le patriarche Alexis, le métropolite Nicolas et le protopresbytre N.F. Kolchytskii qui permit sans doute de mettre au point « le programme d'une action conjointe de l'Église et de l'État en Ukraine occidentale » (B. Dupuy). Le patriarche envoie un message très virulent aux catholiques d'Ukraine, leur enjoignant de rejoindre l'Église orthodoxe russe, « puisque la divine Providence avait rendu à la Russie ses anciennes frontières ». Cette lettre ne recueille aucun écho sur place mais, le 11 avril, tous les hiérarques gréco-catholiques sont arrêtés. Les deux exarques de Berlin et de Pologne sont extradés peu après vers l'URSS et emprisonnés à leur tour. Le seul évêque encore en liberté, Mgr Romja, sera assassiné dans un pseudo-accident de voiture.

Le 28 mai 1945, un « groupe d'action pour la réunion de l'Église gréco-catholique à l'Église orthodoxe russe » fait son apparition à Lviv. Il comprend trois prêtres (sur plus de 2 000) et malgré l'aide des autorités soviétiques, les menaces et les pressions, il ne dépassera jamais 216 membres parmi le clergé. Pourtant, dès le 18 juin, Khrouchtchev le fait reconnaître comme « seul organe provisoire, ecclésiastique et administratif ayant droit de diriger sans réserve les Gréco-catholiques vivant dans les régions occidentales de l'Ukraine, en vue de réaliser leur union à l'Église orthodoxe de Moscou ». Les arrestations de prêtres récalcitrants ou de membres de leurs familles commencent, et un peu plus du tiers du clergé « accepte » la réunion à l'orthodoxie, la majorité de ces prêtres restant d'ailleurs catholiques de cœur. Le 6 mars 1946, la presse soviétique fait état d'un procès secret tenu à Kiev à l'issue duquel tous les évêques ont été condamnés à des peines allant de cinq à dix-huit ans de camp. Deux jours plus tard, un pseudo « synode » se réunit à Lviv à la cathédrale Saint-Georges et décide d'annuler l'union et de retourner à l'orthodoxie russe¹. Plus de huit

1. Voir les études de B.R. BOCIURKIW et B. DUPUY dans *Istina*, XXXIV (1989), n° 3-4, pp. 266-290 et 290-305.

cents prêtres qui refusent l'« union » rejoignent les évêques dans les camps : « Vraiment, l'humiliation de l'Église catholique byzantino-ukrainienne sur sa terre natale au cours des quarante-cinq années de persécutions a été grande. Tous ses évêques, sans aucune exception, se retrouvèrent en prison. Des centaines de prêtres et des milliers de fidèles zélés furent arrêtés puis condamnés à des camps de concentration et furent maltraités toute leur vie. (...) Il nous faut louer Dieu, car cette Église, dans son humiliation se comporta comme une véritable servante du Seigneur. Pas un seul évêque ne renia sa foi et n'abandonna l'unité avec le rocher de Pierre — bien que les persécuteurs aient tout fait pour cela. Au milieu des persécutions, cette Église donna des centaines et des milliers de martyrs. (...) Une croix portée dans l'Esprit du Christ est toujours source de vie¹ » (Jean Paul II). Il faut, hélas, ajouter que le silence indifférent fut en général la seule réponse de l'Occident, même chrétien, à la liquidation de cette Église et à la persécution totale qui s'ensuivit, au moins jusqu'à l'élection de Jean Paul II. Et pourtant, comme pour bien d'autres tragédies de l'Est, nous ne pouvons dire aujourd'hui : « Nous ne savions pas... », d'autant plus que des hommes et des femmes ont payé de leur liberté, et certains de leur vie, leur courage pour faire connaître en URSS même et en Occident la persécution qui frappait leur Église.

Des catacombes à la lumière

Le 1^{er} décembre 1989, une heure avant la rencontre Gorbatchev-Jean Paul II, une dépêche tombe sur les télescriteurs, annonçant la légalisation prochaine de l'Église catholique d'Ukraine. Une sortie des catacombes si soudaine que ses principaux acteurs en furent les premiers étonnés. Le chef de cette Église, le cardinal Lubachivskyj, n'hésite d'ailleurs pas à parler de miracle dans la première allocution qu'il prononce à Lviv lors de son retour en Ukraine (après cinquante-trois années d'exil...) : « Des événements apocalyptiques, dont les conséquences

1. Discours du 2 juin 1991 à Przemysl. J'ai raconté la résistance héroïque des martyrs et confesseurs de la foi de l'Église catholique d'Ukraine, recueillie de la bouche même de ces derniers, dans D. RANCE, *Catholiques d'Ukraine : des catacombes à la lumière*, Mareil-Marly, 1992.

ultimes ne sont pas encore en vue, ont convergé à notre époque sur notre Ukraine natale et à travers tout l'Est de la péninsule eurasiatique. Au centre de ces événements, notre Église s'est tenue, force spirituelle au milieu du peuple. (...) Nous faisons cette déclaration solennelle en nous tenant pour la première fois dans notre cathédrale, qui fut défiée par "les actions des injustes qui se sont rassemblés", il y a quarante-cinq ans — un rassemblement qui prononça une sentence de mort contre notre Église natale d'Ukraine, en criant, comme le fit la foule à Jérusalem : "Qu'il soit crucifié ! Crucifie-le, crucifie-le !" Que l'Église soit crucifiée... Ce rassemblement, qui plaça lui aussi une garde armée à travers toutes les contrées où a demeuré mon Église et ses enfants spirituels, aussi loin que Potma ou la Kolyma ¹, et jusqu'aux extrémités de la terre. Ils ont mis une garde pour qu'elle n'ait aucune chance de pouvoir se relever ! (...) Mais elle, au contraire, mon Église natale, a été ressuscitée et s'est relevée du tombeau ! Notre Église est ressuscitée ! Et bien qu'elle soit faible et porte sur son corps des stigmates, elle appelle à nouveau à elle tous ses enfants qui vivent : "La paix soit avec vous." Et elle pardonne et dit à ses ennemis : "Que le Seigneur vous pardonne et aie pitié de vous. La paix soit avec vous !" Pareille à Jésus-Christ, cette branche catholique de l'Église d'Ukraine "s'est humiliée elle-même", a pris la forme d'un esclave, est devenue obéissante jusqu'à la mort, et la mort sur la croix... Et, pour cette raison, Dieu l'a exaltée ! Il l'a exaltée non seulement en ce qu'elle a entièrement survécu, mais en ce qu'elle s'est enrichie de son humiliation ! Une Église humiliée est devenue une Église universelle ! Ses innombrables églises, construites par le travail et l'amour pour la Mère Église, ses pasteurs évêques, leurs fidèles, leur clergé ont enrichi le christianisme à travers tous les pays et continents de notre planète ! L'homme non croyant est confronté avec un phénomène qu'il ne peut expliquer ! Et le croyant s'écrie : "C'est un miracle de la Providence et de la Sagesse divines" ².

1. Quelques-uns des lieux de l'archipel du Goulag où de nombreux catholiques d'Ukraine furent enfermés.

2. Voir. D. RANCE, *op. cit.*, pp. 5-6 et 305-310.

Le « cactus uniate » et l'avenir du dialogue œcuménique

Il y a trois ans encore, la question des Églises catholiques de tradition byzantine en Europe de l'Est (dans la terminologie courante : la « question uniate ») semblait définitivement réglée par la disparition de la scène visible des deux plus importantes, celle d'Ukraine et celle de Roumanie. Disparition considérée alors comme définitive par la plupart des Églises orthodoxes et par bien des catholiques latins (au moins *a contrario* par leur ignorance du problème). Aujourd'hui, les Églises catholiques de tradition byzantine d'Ukraine et de Roumanie (et les autres) démontrent, par leur vitalité, que la persécution n'a pas eu raison d'elles. Or, en même temps, les relations œcuméniques entre Rome et les Églises orthodoxes connaissent, de l'avis général, la crise la plus grave depuis le concile Vatican II, qui pourrait conduire à une rupture du dialogue œcuménique. De plus, tout semble conduire au pire :

— sur place, le poids très lourd d'un passé séculaire, de ressentiment, de jalousies, voire de haine. Auquel s'ajoute celui du passé le plus récent : les passions déclenchées en 1991-1992 par l'affaire Touvier en France, près d'un demi-siècle après les faits, devraient nous permettre de comprendre celles qui existent en Ukraine au sujet de faits dont les plus récents remontent à l'automne 1989 ! Beaucoup de sang a coulé, et le pardon n'est pas facile, surtout quand il n'est pas demandé ¹. N'allons pas trop vite pour qualifier d'« intolérance » l'attitude des victimes d'hier envers les complices de leurs bourreaux ;

— l'ignorance de la plupart des catholiques latins de la complexité des problèmes confessionnels en Europe de l'Est, et les positions simplistes qui en découlent, surtout lorsque ceux-ci découvrent de façon unilatérale un seul aspect de cette réalité passée — à savoir les fautes indéniables de l'Occident latin envers l'Orient chrétien (le crime de 1204 n'aura jamais fini d'être expié). C'est ce que nombre de catholiques orientaux appellent « la tendance des Latins à se battre la coulpe pour leurs fautes passées sur notre poitrine ». C'est pourquoi les interventions des Latins, souvent dictées par le seul zèle œcuménique, peuvent empoisonner les problèmes lorsqu'elles

1. Voir des exemples dans D. RANCE, *op. cit.*

ne tiennent pas compte de la complexité du réel, en ne satisfaisant ni les uns ni les autres. Pour ne prendre qu'un exemple concernant le terme « uniate » : un quotidien catholique n'hésite toujours pas à l'utiliser de façon quasi systématique quand il donne des informations sur l'Église catholique d'Ukraine, et une grande maison d'édition catholique annonce dans une collection de poche un livre sur les Églises catholiques de rite oriental sous le titre *les Uniates* — écrit par un prêtre orthodoxe. Or on sait la connotation péjorative attachée au terme. Oserait-on utiliser encore vis-à-vis de nos frères juifs les termes de triste mémoire qui avaient court à leur sujet il y a quelques générations ? Pourquoi le fait-on avec les catholiques de rite byzantin d'Ukraine ?

— l'héritage empoisonné du communisme, en particulier pour les Églises orthodoxes confrontées un peu partout à un grave problème avec leurs hiérarchies (ici aussi, n'allons pas trop vite en tombant dans la condamnation pharisienne de leurs compromissions ou de leurs compromis — la frontière n'est pas toujours facile à déterminer — ; rappelons-nous plutôt avant de juger où en était l'Église de France après quelques années de Révolution et tenons compte du fait que le régime soviétique a duré, lui, soixante-quatorze ans). Et il y a aussi la montée de nationalismes intransigeants en Europe de l'Est, la confusion consciente ou non entre ceux-ci et l'appartenance confessionnelle, dans tous les camps, l'invasion de sectes de tous genres qui vient, elle aussi, compliquer le débat orthodoxes-catholiques en l'exacerbant et en jouant le rôle de troisième larron...

Les raisons de l'espérance

Faut-il pour autant désespérer ? Et si, tout au contraire, ce temps était favorable à la cause de l'unité ? Plusieurs raisons font incliner vers cet optimisme *paradoxal*:

— La considération du courage dans la persécution et de la résurrection de l'Église catholique d'Ukraine comme *magnalia Dei*.

— Le fait que cette résurrection rende à sa vocation pour l'unité (vocation affirmée expressément pour toutes les Églises

catholiques orientales par le concile Vatican II) une Église qui en avait été *de facto* empêchée par sa situation des catacombes. Par la voix de son chef, l'Église catholique d'Ukraine a justement proposé un pardon mutuel et la réconciliation à l'Église soeur du patriarcat de Moscou, *avant* la fin de la persécution (en novembre 1987), quitte à scandaliser nombre de ses fidèles. Et le cardinal Lubachevskyj a repris la même démarche dans son grand discours de Lviv déjà cité : « Rivalisons ensemble pour l'unité, prions et travaillons ensemble pour un avenir meilleur pour l'Église d'Ukraine et notre peuple. Bien plus grand est ce qui nous unit que ce qui nous sépare — et surtout la foi de saint Wolodymyr, au temps où l'Église était toujours une et indivise. » Il ne faisait d'ailleurs que suivre la voie de son prédécesseur, le cardinal Iosyf Slipyj qui déclarait en juillet 1981 : « Nous souhaitons à l'Église orthodoxe russe sainteté et croissance spirituelle dans l'esprit de l'Évangile du Christ ¹. » Ces appels sont longtemps restés sans réponse, mais un premier pas vers cette reconnaissance, a été fait par le métropolite Kyrill de Smolensk, au lendemain de la légalisation de l'Église catholique d'Ukraine ². Et en Ukraine même, une première réunion entre orthodoxes et catholiques a eu lieu depuis l'indépendance.

Leur libération est la nôtre

Plus encore, cette résurrection de l'Église catholique d'Ukraine est une libération *pour tous*. Pourquoi ? Parce que, pendant près de trente ans, le dialogue orthodoxe-catholique s'est fait, reconnaissons-le, avec une certaine hypocrisie : orthodoxes et catholiques (latins) engagés dans ce dialogue faisaient *comme si* ils ignoraient que les Églises gréco-catholiques existaient encore dans les catacombes ou le goulag. Les uns et les autres doivent donc commencer par reconnaître que la libération des Églises catholiques orientales d'Ukraine ou de Roumanie est aussi la leur, libération du péché contre la justice et

1. Cf. *Tvory* 14/ 259.

2. Interview dans la revue *30 Jours*, janvier 1990, pp. 50-53.

la charité qu'ils commettaient. La disparition de ces Églises facilitait en apparence le dialogue ? Certes, mais à quel prix.

Enfin, cette résurrection ne donne-t-elle pas aux Églises l'occasion de réaliser ce que les nations d'Europe occidentale ont réussi après 1945 ? Les Églises chrétiennes seraient-elles moins capables de pardon et de réconciliation que les nations ? L'évolution si rapide après 1945 de l'affrontement au dialogue puis au partenariat entre la France et l'Allemagne au lendemain de la barbarie nazie ne fut pas moins surprenante (« On tuait de si près que le monde s'est voulu meilleur », disait René Char) que ne le serait aujourd'hui un véritable « dialogue » entre orthodoxes et catholiques (latins et orientaux) au lendemain du communisme. Voilà pourquoi il importe que ce dialogue s'instaure enfin. Orthodoxes et catholiques ont lavé leurs vêtements dans le sang de l'Agneau sous le glaive des athées. Tous ces martyrs et ces confesseurs n'appartiennent pas seulement à leurs Eglises, ils sont le bien commun de toute l'Église, de toutes les Églises (cf. Vatican II, *DOE*, § 4).

La récente réunion des confessions chrétiennes d'Ukraine est en ce sens un événement au moins aussi prometteur que toutes les réunions et communiqués finaux qui sont faits *au sujet* des Églises « uniates », au lieu de se faire *avec* elles, comme si elles étaient des Églises mineures (à tous les sens du terme), comme si elles ne pouvaient être qu'objets du dialogue et jamais acteurs de celui-ci. « *Nihil de nobis sine nobis* », écrivait dans une lettre à Jean-Paul II le cardinal Slipyj (*Arc. Pat.* 118, 223-227). Le sang de leurs martyrs ne leur a-t-il pas gagné le droit de l'être enfin ?

Didier Rance, né en 1947, marié, trois enfants, diacre de rite latin et byzantin, est chargé de l'information au sein de l'Aide à l'Église en détresse. Auteur de *Familles chrétiennes en URSS*, 1990², *Chrétiens du Moyen-Orient*, 1991², *Catholiques d'Ukraine, des catacombes à la Lumière*, 1992². Prépare une série de livres de témoignages sur la résistance chrétienne en Europe de l'Est de 1945 à 1989.

Heinrich PFEIFFER

Les icônes d'Occident

PARMI les oeuvres d'art religieux ancien dont les reproductions sont aujourd'hui largement répandues et fort appréciées, par les jeunes surtout, se trouve la croix de sainte Claire d'Assise, provenant de San Damiano. C'est de ce crucifix peint sur bois que le saint et futur fondateur d'ordre entendit une voix lui dire : « François, répare mon Église. » Cette oeuvre d'art illustre particulièrement bien le style que Giorgio Vasari a dénommé « manière grecque » dans le premier volume de ses *Vies des artistes*, qui parut pour la première fois en 1550, puis à Florence en 1560, dans une édition augmentée. Il se fondait pour cela sur les *Commentaires* de Lorenzo Ghiberti, qui n'avaient pas encore été publiés à l'époque¹.

François, qui devait être déjà proclamé saint deux ans après sa mort survenue en 1226, a été représenté à la « manière grecque » par les premiers peintres qui illustrèrent sa vie. Pour n'en citer que deux, mentionnons le maître dit « de saint François » (Giotto), avec ses fresques de l'église inférieure de la basilique Saint-François à Assise, et Bonaventura Berlinghieri² auquel

1. Pour la « manière grecque » chez Giorgio Vasari (*Le Vite de' più eccellenti Pittori, Scultori e Architettori*, Florence 1568 ; P. Della Pergola, L. Grassi, G. Previtali, 9, Milan 1962-1966), voir chez GRASSI et M. PEPE, le *Dizionario della Critica d'Arto, II*, Turin 1978, p. 299. Cf. J. SCHLOSSER-MAGNINO, *La Letteratura artistica*, Florence, s.d. (1931), p. 274.

2. Pour Bonaventura Berlinghieri, voir L. MARCUCCI, dans le *Kindlers Malerei Lexikon*, 1, Munich 1976, p. 325.

est attribué un tableau exposé au musée des Offices à Florence et qui attire rarement l'attention. Il représente François recevant les stigmates. A la suite de Vasari, les peintures des Berlinghieri sont encore qualifiées aujourd'hui ainsi : « Puissance hiératique sans expression », « représentation simpliste et conventionnelle », « expression encore grécisante ¹ ».

C'est Henry Thode, le spécialiste en art de Heidelberg, qui regarda le saint d'Ombrie comme l'initiateur du mouvement de renouveau religieux ayant engendré le style Renaissance. Quoi qu'il en soit — car aujourd'hui on insiste plutôt sur le rôle du dominicain saint Thomas d'Aquin en ce domaine ² -, nous pouvons aborder le problème de la « manière grecque » sous deux angles : d'une part, elle a été abandonnée vers la fin du XII^e siècle en raison de la percée d'une nouvelle conception de l'art, mais d'autre part, des oeuvres de cette veine, apparentées à l'art de l'icône, sont à nouveau prisées à l'époque moderne.

Il faut d'abord rappeler les caractéristiques négatives que la « manière grecque » a rencontrées chez les écrivains d'art de la Renaissance, et surtout Vasari. Ce dernier fait remarquer que le rénovateur de la peinture est l'un des peintres qui, vers la fin du XIII^e siècle — la date exacte est contestée — participa à la décoration de l'église Saint-François, à savoir le Florentin Cimabue, et il laisse à l'arrière-plan les artistes grecs venus à Florence et auprès desquels le jeune Cimabue avait appris à peindre. Pour Vasari, il est le premier à avoir maîtrisé leur « manière » de peindre.

Dans son premier volume qui inclut la « Vie de Cimabue », Vasari déclare d'emblée que ces Grecs ne maîtrisaient pas la belle manière de peindre des anciens, mais qu'ils s'exprimaient d'une manière « moderne et gauche (*goffa*) » que l'on peut voir encore partout. Leurs oeuvres sont remplies de lignes et de contours (*profit*). Cette manière de peindre maladroite, lourde

1. Voir Emma SIMI VARANELLI, *Giotto e Tommaso. I Fondamenti dell'estetica tomista e la «renovatio» delle arti nel Duecento italiano*, 11, Rome 1988, p. 114.

2. L'ouvrage en deux volumes de Emma SIMI VARANELLI, (ci-dessus) est consacré à ce sujet.

et simpliste, ils ne l'ont pas acquise par une étude sérieuse, de la nature en particulier, mais par une longue tradition, sans avoir jamais songé à améliorer le dessin et la beauté des coloris, ni avoir exploité un vrai don d'invention. Cimabue au contraire aurait conféré à ses sujets une expression en quelque sorte plus vivante et plus naturelle, et à ses formes plus de douceur.

C'est donc en termes négatifs que Vasari décrit le déclin de l'influence byzantine sur la peinture italienne. Il ne s'agit de rien d'autre. Il met si bien en valeur ce qui est nouveau — dans l'art florentin notamment — qu'il se montre incapable d'apprécier l'influence multiséculaire de l'art byzantin sur l'Occident et particulièrement sur l'Italie. De même qu'il passe sous silence le fait que les ateliers de Byzance avaient effectivement entretenu et conservé dans une large mesure les techniques anciennes, de même il paraît ignorer que, jusqu'à la prise de Constantinople par les croisés en l'an 1204, la ville était la véritable capitale de la Chrétienté.

Avec la perte de l'influence byzantine, non seulement l'Occident put mettre en pratique sa propre conception de l'art, mais encore le fossé qui séparait les deux parties de la Chrétienté ne cessa dès lors de se creuser, et ce, en dépit des efforts d'unification réalisés au cours de la première moitié du XV^e siècle, et qui n'aboutirent à dire vrai qu'à de très brève entente entre les Églises, grâce aux conciles de Florence et de Ferrare. Mais la prise de Constantinople par les Turcs en 1453 ne put empêcher la rupture du monde chrétien. Et cette situation perdure de nos jours malgré un travail oecuménique intensifié.

Mais que perdait donc l'Occident en abandonnant la « manière grecque » au cours de la seconde moitié du XIII^e siècle ? Avant tout, trois caractères propres à l'art antique qui ont subsisté dans la peinture et la sculpture naturalistes et de la Renaissance, mais sous une forme altérée qu'on a grand-peine à reconnaître : le sacré, le spirituel et le symbolique. Il les faut tous trois pour qu'une oeuvre d'art puisse témoigner de son caractère chrétien. Si l'art veut être sacré, il doit faire ressortir nettement dans ses oeuvres ce qui les différencie du monde

visible. L'œuvre d'art en tant que telle doit se dégager de son environnement naturel I.

Dans le monde extérieur et visible, il n'y a pas de fond d'or par exemple. Le fait d'insister toujours davantage sur la troisième dimension des choses et des personnes devait fatalement conduire à accentuer leur matérialité. Tout art qui met l'accent sur le spirituel s'exprime de préférence en deux dimensions et par assimilation aux formes géométriques. On peut ainsi mieux faire abstraction de la pesanteur des formes naturelles, du corps humain par exemple. En fin de compte, on a toujours besoin de modes de représentation symboliques, afin que le spectateur puisse comprendre que le monde accessible aux sens ne constitue pas l'ultime et seule réalité.

Le fait de marquer fortement les contours des figures par de gros traits, qui caractérise la « manière grecque », non seulement distingue nettement chaque silhouette de son environnement et de l'arrière-plan, mais la maintient aussi dans la seconde dimension, sans pour autant que naisse l'impression d'un lien avec un arrière-plan matériel. Ainsi cette technique peut devenir l'expression d'une force issue d'un monde de l'au-delà et faisant irruption dans la réalité de ce monde-ci, force sous-jacente à tout phénomène sacré ; en effet, tout ce qui est sacré est toujours mû par l'irruption d'une force divine issue d'un monde de l'au-delà, force qui vient interrompre la continuité terrestre. L'art sacré ne peut jamais aller tout à fait de pair avec le monde visible, ni s'épuiser en des rôles terrestres. Nous en avons l'exemple dans le tableau attribué à Bonaventura Berlinghieri, dont nous parlions plus haut, et qui représente saint François recevant les stigmates.

Observer la nature avec précision, rendre tous les détails visibles du monde physique — par exemple le tissu du vêtement d'un saint —, vouloir donner l'illusion de tous les objets dans l'espace à trois dimensions, tout cela dirige notre regard sur le visible et le passager, et non sur ce qui demeure éternel-

1. Cf. H. PFEIFFER, S.J., « Sacro e profano nell'arte? » dans *Nuova Umanità*, 3 (1979), pp. 120-130 ; « Il Simbolismo nell'arte sacra », dans *Il Sacro. L'architettura sacra oggi* (actes du congrès international de Pescara, 27-29 janvier 1989), Rimini 1990, pp. 77-79.

lement (cf. 2 Co 4, 18). A l'inverse, superposer des plans à deux dimensions sans marquer de différence de profondeur et d'écart entre le premier et le second plan peut faire comprendre à tout observateur réceptif aux réalités spirituelles que le saint ainsi représenté sur un plan unique n'est plus rendu dans sa dimension terrestre et physique, mais dans son être éternel en Dieu, dégagé de l'espace et spiritualisé, tout en restant dépendant de la matière, état qu'il n'atteint pleinement qu'après la mort. Qui ne saisit pas la réalité comme une image renvoyant à la véritable forme du monde telle qu'elle apparaît dans le plan de Dieu, n'a qu'une idée et une représentation fort raccourcies de cette réalité ; il ne voit presque que l'apparence de la surface sans cesse changeante. Les éléments symboliques de toute oeuvre d'art chrétien la préservent de l'absence de signification et lui conservent une vérité immortelle. Dans le tableau attribué à Bonaventura Berlinghieri, si les rayons provoquant les stigmates aux mains, aux pieds et au coeur de saint François font partie du fond d'or et traversent par conséquent toutes les autres couches de peinture subsistant à l'arrière-plan, notamment la montagne qui sert de fond à François en prière, on ressent alors beaucoup plus fortement l'action de Dieu que lorsqu'une série de traits fins tissés en travers de l'espace vide à trois dimensions cherche à donner l'illusion d'un lien entre les blessures d'un séraphin crucifié au ciel et celles de François sur la terre. Le fond d'or indique symboliquement le monde du Dieu invisible nettement mieux que l'illusion de l'espace ne saurait le faire.

Même si, avec cette présentation des caractéristiques de la « manière grecque », Vasari voit l'art byzantin en tant que tel et son influence sur l'Occident d'une façon généralement négative et beaucoup trop globale, il faut cependant en esquisser brièvement les grandes lignes. Précisément à Byzance, plus encore que dans le reste de l'ancien Empire romain, la tradition de la représentation plastique du corps humain telle que l'art grec l'avait toujours connue, était restée vivante : en effet, « les Byzantins étaient des vieillards, mais ils étaient Grecs », comme le faisait énergiquement remarquer l'historien de l'art Wilhelm Vöge, dans l'un de ses cours à l'université de Fribourg, avant la Première Guerre mondiale. Et seuls les Grecs ont toujours su rendre le mouvement et la

vie du corps humain. Ils avaient beau le dégager au mieux de la matière, les plis des vêtements épousaient toujours de façon harmonieuse et précise la structure anatomique des formes corporelles qu'ils laissaient nettement deviner et se dessiner, et ce, tout aussi bien sur un ivoire que sur une mosaïque. Telle était la manière grecque originelle, et non point un art sans relief, il faut l'affirmer clairement à l'encontre de Vasari.

Mais à partir du moment où Byzance prit le nom de Constantinople et devint capitale et centre de la civilisation chrétienne, l'on retrouve toujours ces courants qui refusent la représentation du modelé dans le corps humain, et ne le considèrent comme dégagé de la matière que dans l'art plat et linéaire de la seconde dimension. Ces tendances ne sont nullement courantes chez les Grecs, mais plutôt chez les artistes originaires de régions plus orientales de l'Empire, Arméniens et gens de Mésopotamie.

Lorsqu'en raison de l'iconoclasme, vers l'an 730 environ, les artistes de l'Empire byzantin se virent contraints à s'exiler vers l'ouest, l'art occidental, à Rome surtout, subit le double impact de l'un et l'autre courant artistique. Hermann Fillitz a résumé en termes significatifs cet état de choses qui caractérise l'Italie tout au long du moyen âge. « Comme l'idéal de la beauté classique, explique-t-il, et le maintien d'une représentation limitée des figures côtoyaient en permanence la négation de ces mêmes tendances dans l'art byzantin, il était tout à fait possible de voir surgir à tour de rôle l'un et l'autre courant ¹. » Mais à Rome, dans les monuments datant du haut moyen âge — pour autant qu'il en subsiste —, ce sont les formes plates, dissolvant les images, qui semblent s'être imposées dès le VIII^e siècle. Comme exemple type d'un tel art, pensons aux mosaïques de la chapelle Saint-Zénon à Sainte-Praxède.

Car c'est par vagues successives que l'influence de Byzance se fit sentir sur l'art en Occident. On commence à la remarquer avec les mosaïques de Ravenne dès la troisième décennie du VI^e siècle, époque où les Goths furent chassés d'Italie. On a là une conception de l'art qui met davantage l'accent sur la

seconde dimension. En particulier les saints qui ornent les murs de la nef dans la basilique Saint-Apollinaire-le-Neuf, et qui s'avancent vers le paysage paradisiaque de l'abside, ont toujours donné aux artistes italiens du moyen âge l'envie de les copier. C'est là que pour la première fois, autant qu'on puisse en juger d'après les monuments qui subsistent, les mosaïques présentent des teintes brillantes et des formes gravées sur fond d'or, personnages saints qui, en dépit de leur extrême présence, ne connaissent aucune figuration comparable dans la réalité terrestre. Figures dégagées de la matière, vues dans la simplicité, et pourtant d'une réalité saisissante, voilà ce que des mosaïques comme celles de Ravenne offraient aux yeux étonnés de l'homme du moyen âge. Vasari lui-même en fait l'éloge, sans vraiment se rendre compte qu'il s'agit là d'authentiques œuvres de la « manière grecque ».

Comme nous le faisons remarquer ci-dessus, l'influence byzantine s'est surtout fait sentir à l'époque de la querelle des Images. Au IX^e siècle encore — l'iconoclasme s'était définitivement imposé en 843 pour l'Orient —, cette influence se manifesta dans la ville de Rome et dans le Sud de l'Italie par toute une série d'images. Pour Rome, mentionnons les fresques qui subsistent à Saint-Clément, Saint-Saba, Saint-Chrysogone et celles qui proviennent de Sainte-Marie-in-Via-Lata. Pour le Sud du pays, pensons surtout aux fresques de la crypte de Saint-Laurent dans le cloître de Saint-Vincent-al-Volturno, et là tout particulièrement, au cortège des saintes femmes que l'on peut comparer aux mosaïques de la grande nef de Saint-Apollinaire-le-Neuf citées plus haut.

En raison de la destruction des icônes à Byzance, nombre d'entre elles furent transportées en Occident, et même après la fin de la querelle cette importation ne cessa plus. Ce sont avant tout les recherches du spécialiste Hans Belting qui ont récemment attiré l'attention sur ce fait ¹. Il faut mentionner tout particulièrement les icônes de la Vierge Marie attribuées par les Orientaux à l'évangéliste Luc, puis honorées aussi en Occident

1. H. FILLITZ, *Das Mittelalter I (Propyläen Kunstgeschichte V)*, Berlin, 1969, p. 14.

1. H. BELTING, *Das Bild und sein Publikum im Mittelalter*, Berlin 1981 ; *Bild und Kult. Eine Geschichte des Rades vor dem Zeitalter der Kunst*, Munich, 1990.

comme reliques, parce que l'on pensait qu'il en était l'auteur. Il est fort intéressant de voir comment Belting montre que beaucoup de représentations de la Vierge plus tardives, datant de la Renaissance, ne sont souvent pas autre chose que la transposition des schémas de base de l'icône de Luc, dans une nouvelle version naturaliste à trois dimensions.

A partir du XI^e siècle, l'influence de l'art byzantin s'accroît dans la péninsule. Des artistes grecs de plus en plus nombreux venus de la capitale de l'Empire d'Orient travaillent désormais sur la terre italienne. L'influence de Byzance trouve son apogée avec Desiderius (1058-1086), abbé du Mont-Cassin, et l'activité artistique déployée alentour. Les plus beaux témoignages de cette période restent les fresques qui décorent l'église Saint-Ange-in-formis près de Capoue.

Deux régions de la péninsule peuvent être alors directement considérées au XII^e siècle comme des provinces byzantines en ce qui touche l'art : Venise et la Sicile. Nulle part en Occident on ne trouve d'édifice comparable à Saint-Marc qui, avec ses cinq coupes, fut construite sur le plan de l'église des Cinq-Apôtres de Constantinople détruite en 1453, et qui est incrustée de mosaïques typiquement byzantines¹. Mais c'est encore en Sicile que l'on rencontre les plus majestueuses représentations du Christ Pantocrator byzantin, et ce, à une échelle monumentale. C'est là que les Normands commandèrent aux artistes grecs des mosaïques aux coloris splendides pour la cathédrale de Cefalù, celle de Monreale et pour la chapelle Palatine de Palerme². Ces artistes ont réussi à conserver l'équilibre entre le caractère visionnaire de lignes expressives et leur puissance plastique, en circonscrivant la figure du Christ sur un fond d'or irradiant. L'expression du visage est elle aussi unique, qui rayonne tout à la fois sévérité et douceur, justice et miséricorde. A l'abside de la cathédrale de Monreale, le Pantocrator, sommet absolu de toute une série des plus riches mosaïques, ressemble davantage à un potentat et ne connaît déjà plus cet équilibre que nous venons de mentionner pour le

1. O. DEMUS, *Die Mosaiken von San Marco in Venedig*, Baden-près-de-Vienne, 1935.

2. Voir O. DEMUS, *The Mosaics of Norman Sicily*, Londres, 1949, en particulier p. 148 et les tableaux 2 et 61.

Christ de Cefalù, où les artistes opposaient aux formes plastiques et terrestres une vision céleste libérée de la matière. L'auteur en est pourtant là aussi un maître grec. L'abside de la cathédrale de Monreale annonce déjà l'art toscan, et l'auteur de ce Pantocrator est bien l'ancêtre de Michel-Ange.

Ce n'est pas en Italie uniquement, mais aussi dans le reste de l'Europe, que « l'influence byzantine conduisit à mettre davantage l'accent sur le corps, à enrichir le mouvement, à mieux articuler les figures. Elle fut la plupart du temps facteur d'un certain retour à l'antique¹. On la retrouve dans l'art mosan avec le baptistère de Reiner von Huy, à Liège, dans la seconde décennie du XII^e siècle, et chez Nicolas de Verdun, avec son retable de Klosterneuburg vers 1181. Citons également les quelques peintures qui nous restent dans le cloître de Cluny, le codex *De virginitate Sanctae Mariae* d'Ildefons à Parme, et surtout les fresques de Berzé-la-Ville qui témoignent, à côté d'autres influences, de l'apport d'un art plastique byzantin que les Occidentaux de l'époque ne maîtrisaient que partiellement.

Même si Vasari ne voulait pas en convenir, c'est toute l'Europe occidentale qui connut l'influence de l'art byzantin. Sans doute l'apogée fut-elle dépassée au début du XII^e siècle et ses effets se prolongèrent-ils quelque temps encore, jusqu'à se voir supplantés par une nouvelle conception de l'art en Occident, avec les styles Renaissance et naturaliste. L'équilibre entre la vision de formes éthérées et supraterraines et celles de formes terrestres modelées, rompu en faveur de ces dernières, une observation de la nature renforcée, un intérêt nouveau pour la troisième dimension dans la représentation de l'espace, tout conduisit à la méconnaissance de l'art byzantin et de ses valeurs. Ce n'est que grâce aux travaux de recherche entrepris en histoire de l'art, particulièrement au XX^e siècle, que fut à nouveau révélé le rôle important qu'exerça l'art byzantin sur l'ensemble de l'art chrétien.

N'y a-t-il pas lieu ici de préciser mieux encore, d'une façon nouvelle et autrement que par de simples mots clefs, l'influence de l'art byzantin sur le moyen âge en Occident ? Et même si

1. H. FILLITZ (cf. note 1, p. 120), p. 82.

l'on doit renoncer à traiter le problème de savoir comment la Renaissance et le naturalisme tentèrent de rendre justice à la mission sacrée de l'art chrétien, il faut pourtant conclure avec un mot sur ce qu'il en est de nos jours. Car dans la peinture des icônes, qu'elles soient de facture grecque ou slave, la « manière grecque » est toujours bien vivante.

Après l'écroulement du communisme athée en Union soviétique et la période de persécution de l'Église orthodoxe, tous les signes d'une résurrection — de l'art religieux aussi — s'annoncent dans les pays de l'Est chrétiens. En Occident, depuis un certain temps déjà, la peinture d'icônes est objet d'intérêt, bien que de façon latente et tout juste reconnue par les milieux artistiques officiels. On a bien sûr abandonné depuis longtemps le concept d'un espace vide à trois dimensions comme schéma de base pour les arts plastiques, et l'on ne s'efforce plus d'imiter la nature. Dans nos pays, en effet, les diverses formes de culture se sont déjà tellement dissoutes dans un énorme processus de confusion de toutes les valeurs de base, qu'il est devenu impossible de proposer ou d'accepter une notion de valeur générale permettant de définir l'oeuvre d'art.

On peut considérer le côté positif de cet état de fait, à savoir qu'aujourd'hui tout peut être mis en rapport avec tout. La confrontation des diverses cultures n'est donc pas seulement devenue possible, elle est un devoir pour notre temps. Ce n'est que par un effort commun que pourront être sauvées les valeurs que l'humanité risque de perdre par sa négligence. Dans ce domaine, c'est aux chrétiens surtout que revient une tâche de dialogue et d'échanges entre les cultures des pays chrétiens de l'Est et de l'Ouest. Le résultat de leurs efforts montrera que, pour l'art religieux, une culture particulière, fût-elle chrétienne, n'est plus possible aujourd'hui. L'Orient a conservé l'art de l'icône et, avec lui, la possibilité de concrétiser dans une oeuvre d'art la forme ayant à la fois valeur générale et sainteté particulière, possibilité qui peut trouver dans l'incarnation de Dieu le fondement vivant de sa réalisation dans une oeuvre d'art. Attendons maintenant pour voir si le dialogue entre les

cultures va aboutir sur le plan religieux, et si la « manière grecque » va une fois encore exercer de façon entièrement renouvelée, vivifiante et spécifique, son influence sur l'art religieux chrétien.

Traduit de l'allemand par Anne-Marie Picard.
Titre original : *Die Maniera Greca, oder der Einfluss der byzantinischen Kunst auf das Abendland.*

Communio
a besoin de votre avis
Écrivez-nous.

Heinrich Pfeiffer, S.J., né à Tübingen en 1936. Étudie l'art, l'archéologie, l'histoire romaine, la philosophie et la théologie à Tübingen, Londres, Florence, Berlin, Munich, Rome, Bâle. Depuis 1974, professeur d'histoire de l'art chrétien à l'université pontificale grégorienne.

Peter LEVI

God has gone down...

God has gone down and heaven is empty,
he has lost his angelic choruses
and they are swarming in a fog of stars:
heaven is dripping a rainfall of fire,
his fire is blazing in the thorny trees
of wilderness and the forest waste:
fire in the thorn and the thorn does not burn.
God has gone down into the fire of God
that flowers in the branches of the thorn,
and the tree burns but will not be consumed.
The Spirit chanting in the water-spring
and at daybreak whose light is virginal
lays down God in the fire in the thorn tree,
and the child Jesus trailing swarms of stars
in the dark branches of his mother's arms
and in the ruined cloister of her mind,
whose silence is broken as heaven is
by muttered conversations of music.
But the fire slept in heaven at that time,
when Christmas light sprang from the ragged star
still burning on the edges of the sky,
down into the moist atmosphere of breath,
and air, and mist, and breathing animals,
draping the cave walls and the cold shadows;
and now the child is warm with their rough breath
and heaven sleeps and Christmas is asleep,

Dieu est descendu...

Dieu est descendu et le Ciel est vide,
Il a perdu les chœurs des anges
Qui s'assemblent dans un brouillard d'étoiles :
Le Ciel déverse une pluie de feu,
Son feu embrase les buissons épineux
Du désert et la forêt désolée :
Feu dans l'épine et l'épine ne brûle pas,
Dieu est descendu dans le feu de Dieu
Qui fleurit dans les branches de l'épine,
Et le buisson brûle mais ne se consume pas.
L'Esprit chante dans la source d'eau vive
Et à l'aurore de lumière virginale
Dépose Dieu dans le feu du buisson,
Et l'enfant Jésus tirant des essaims d'étoiles
Dans les branches sombres des bras de sa mère
Et le cloître ruiné de son esprit,
Dont le silence est brisé comme le Ciel
De conversations sourdes de musique.
Mais le feu dormait à cette heure,
Où la lumière de Noël jaillit de l'étoile
Rêche luisant encore sur les bords du ciel,
Dans l'atmosphère humide d'haleine,
D'air, de brume et de souffle d'animaux
Drapant la grotte et les ombres transies ;
Maintenant l'enfant a chaud sous leur rude haleine,
Et le Ciel dort et Noël est endormi,

because the drum-beat of the dying blood
 and the small music of the childish breath
 minute by minute light the road to death,
 from which no other traveller returned
 except Christ with his sober drunkenness
 and antique flower of immortal life,
 whom we have known, and whom our eyes shall see,
 by whom the light of Christmas is lighted.
 Starlight was a cobweb on the mountains,
 the mountain sheep were silent at that time:
 night stringing thin daylight to thin daylight
 ran darkly down the folded mountainside
 and the nightwind breathed on the shepherds' eyes
 where they were keeping watch over their sheep
 by lonely woods and water-springs of ice and
 rocky streams that suckled their cold sheep
 soon as they woke, and strayed with the dawn star
 to graze on the rank grass before daybreak,
 and move with shepherds on the mountain tracks
 among dark bushes and stone-rooted trees
 as day broke and the mist was vanishing.
 In what dark field of night, and in what hour
 foretold by prophecy and holy fire,
 over what hill did heaven open then?
 Night knows it, and the midnight of the year
 knows the dark season of the birth of Christ,
 and resurrection written in darkness:
 heaven that turns the stars on their slow wheels
 knows him and has cried out over the earth:
 the Virgin bears a child, light shall increase.
 The hungry shepherds hear heaven's music
 and angels chanting to them in Hebrew:
 which at that time were heard on the cold hill,
 and heaven opened, and the spirits shone,
 crying to God with blessing and with praise
 in psalms of music and in canticles,
 and gave glory to God in the highest
 and peace among mankind that love their God;
 and on the hill the shepherds sang with them,
 whose music is the shrill lamenting flute
 and painful fires of love consumed away.

Parce que le battement du sang mourant
 Et la petite musique du souffle de l'enfant
 Minute par minute éclairent la route vers la mort,
 D'où aucun voyageur n'est revenu
 Sinon le Christ avec sa sobre ivresse
 Et l'antique fleur de vie immortelle,
 Que nous avons connu et que nos yeux verront,
 Par qui la lumière de Noël est allumée.
 Le clair d'étoiles tissait sa toile sur les montagnes,
 Et les moutons là-haut se taisaient à cette heure :
 La nuit suspendant de fines guirlandes de jour
 Dévalait dans l'ombre les plis de la montagne
 Et le vent nocturne soufflait sur les yeux des bergers
 Qui veillaient à la garde de leur troupeau
 Par les bois désolés et les sources de glace
 Et les torrents rocailleux qui allaitaient leurs moutons transis
 Dès qu'ils s'éveillaient et vagaient avec l'étoile du matin
 A paître l'herbe touffue avant l'aube,
 Et courir avec les bergers les sentiers de la montagne
 Entre les buissons obscurs et les arbres enracinés de pierre
 Comme le jour se levait et que la brume se dissipait.
 Dans quel champ obscur de la nuit, à quelle heure
 Annoncée par les prophètes et le feu sacré,
 Sur quelle montagne le Ciel s'est-il alors ouvert ?
 La nuit le sait, et le minuit de l'année
 Sait l'obscur saison de la naissance du Christ,
 Et la résurrection écrite dans l'obscurité :
 Le Ciel qui tourne les étoiles sur leurs lentes routes
 Le connaît Lui et a clamé sur toute la terre :
 La Vierge met au monde un enfant, la lumière va croître.
 Les bergers affamés entendent la musique
 Du Ciel et les anges qui leur chantent en hébreu :
 A cette heure on les entendit sur la montagne froide,
 Et le Ciel s'ouvrit et les esprits brillaient
 Criant vers Dieu, le louant et le bénissant
 Avec des hymnes de musique et des cantiques,
 Et rendaient gloire à Dieu dans les hauteurs
 Et paix aux hommes qui aiment leur Dieu ;
 Sur la montagne les bergers chantaient avec eux,
 Dont la musique est la plainte aigre de la flûte
 Et les feux douloureux de l'amour consumé.

The walls of heaven ring,
 they hear the angels sing
 and the cock crowing when the earth is still,
 it is the God of light
 falling from heaven's height
 that draws the shepherds from the dying hill.

The sky has withered ripe
 where the lamenting pipe
 haunted the mountainside in simple grief,
 and vanishes away
 before the star of day,
 and leaves no traces but a dying leaf.

The wandering shepherds cry,
 and the sun's ragged eye
 lingers in heaven where the angels are,
 the spirit army of
 the God and Son of love
 silently melting to a dying star.

The angel has cried out with tongue of fire:
 Almighty child, whose breath is heaven's hymns,
 let heaven sleep and earthly music sing,
 because on earth a time will come to sleep.
 Sky's lucifer and Jesse's root and bud,
 heavenqueen, daughter of earth and of God,
 suckle the spirit child and he will sleep.
 Heaven is sleeping in the hands of earth,
 the fire of heaven in moist earthy hands:
 the milk is running in the mouth of God
 as barren images of virgin milk
 trickle and drip down heaven's shining stars
 which were dreamed in the Sabbath sleep of God.
 So in the rustling branches of her arms
 the child slept and the shepherds worshipped him:
 whose name in heaven is Emmanuel,
 God is with us, who is called Christ on earth,
 with blessing and with honour and with psalms.
 Stars like fruit shook down from the tree of life,
 and from those roots refreshed with water-springs

Les murs du Ciel résonnent,
 Ils entendent l'hymne des anges
 Et le chant du coq quand la terre repose,
 C'est le Dieu de lumière
 Tombant du haut du Ciel
 Qui tire les bergers de la montagne mourante.

Le ciel s'est flétri
 Où la plainte de la flûte
 Hantait la montagne d'un chagrin simple,
 Il passe et s'efface
 Devant l'étoile du jour,
 Sans autres traces qu'une feuille mourante.

Les bergers errants chantent,
 Et l'oeil rêche du soleil
 S'attarde dans le Ciel où sont les anges,
 Spirituelle cohorte
 Du Dieu et Fils d'amour,
 Sans bruit se fondant dans une étoile mourante.
 L'ange proclama d'une langue de feu :
 Enfant tout-puissant, dont le souffle est hymnes célestes,
 Que dorme le Ciel et chante une musique terrestre,
 Parce que sur la terre l'heure viendra de dormir.
 Étoile du matin, racine et rameau de Jessé,
 Reine du Ciel, fille de la terre et de Dieu,
 Allaitiez l'enfant-esprit et il s'endormira.
 Le Ciel dort dans les mains de la terre,
 Le feu du Ciel dans d'humides mains terrestres :
 Le lait coule dans la bouche de Dieu
 Comme des images stériles de lait virginal
 Sèment goutte à goutte les étoiles brillantes du Ciel
 Qui furent rêvées dans le Sabbat de Dieu.
 Ainsi dans les branches bruissantes de ses bras
 L'enfant dormait et les bergers l'adoraient :
 Lui dont le nom au Ciel est Emmanuel,
 Dieu avec nous, qui est appelé Christ sur terre,
 A lui bénédiction, honneur et louanges.
 Des étoiles comme des fruits tombaient de l'arbre de vie,
 Et de ces racines rafraîchies par les sources

some inmost sap blasted by Adam's drought
 mounted from leaf to leaf in one green blush,
 until the thirst of Adam was sated.

Tree of white blossom and midwinter fruit
 weaving your house of branches and of thorns,
 where heaven's nightingale sings at midnight,
 and weeping grotto of the God of light,
 where everlasting light reigns in darkness
 and heaven's powers in the sleep of light,
 lay down that fruit of heaven in my hands
 which the prophetic shepherds visited
 with blessings and with messages of peace,
 familiar messages of blessed peace,
 learnt in the mountain shelters of their sheep.
 Because the star has set over the cave
 and our feet have rejoiced along that road
 where angels found him and were comforted,
 and sang their psalm at that deserted light,
 as blinded stars sing on the shores of light,
 which are never silent for his delight
 who is the God of intellectual light.
 Then three innocent kings came from the east,
 three wise creatures came out of the daybreak,
 three stars in heaven treading tracks of fire,
 and Moses like a shepherd in the stars
 brought them to Bethlehem where the child was,
 and their eyes saw what no prophet has seen:
 the grape slept in the branches of the vine,
 fire at rest in the green shoots of the vine,
 the God of love at ease on the young leaf,
 whose angel cried out with a tongue of fire:
 Let heaven sleep and earthly music sing.

Poème extrait de *Shadow and Bone, Poems 1981-1988*,
 Anvil Press Poetry, Londres, 1989.

Une sève secrète minée par la sécheresse d'Adam
 Monta de feuille en feuille en une bouffée de vert,
 Jusqu'à ce que la soif d'Adam soit apaisée.
 Arbre de fleurs blanches et fruits de plein hiver
 Tissant ta maison de branches et d'épines,
 Où le rossignol céleste chant à minuit,
 Et grotte en pleurs du Dieu de lumière,
 Où une lumière éternelle règne dans l'ombre
 Et les puissances du Ciel dans le sommeil de la lumière,
 Dépose dans mes mains ce fruit du Ciel
 Que les bergers prophétiques visitèrent
 Avec louanges et messages de paix,
 Messages familiers de bienheureuse paix,
 Appris dans les refuges de leurs moutons.
 Parce que l'étoile s'est couchée au-dessus de la grotte,
 Et nos pieds se sont réjouis le long de cette route
 Où les anges l'ont trouvé et furent réconfortés,
 Et chantèrent leur hymne à cette lumière désertée,
 Comme les étoiles aveuglées chantent sur les rivages de la lumière,
 Sans cesse et à jamais pour ses délices,
 Lui le Dieu d'intellectuelle lumière.
 Alors trois rois innocents vinrent de l'Orient,
 Trois sages créatures sortirent de l'aube,
 Trois étoiles dans le Ciel traçant leur trajectoire de feu,
 Et Moïse comme un berger dans les étoiles
 Les mena à Bethléem où était l'enfant,
 Et leurs yeux virent ce qu'aucun prophète n'a vu :
 Le raisin dormait dans les branches de la vigne,
 Feu au repos dans les pousses vertes de la vigne,
 Le Dieu d'amour à l'aise sur la jeune feuille,
 Dont l'ange proclamait d'une langue de feu :
 Que dorme le Ciel et chante une musique terrestre.

(Traduit de l'anglais par Marie-Béatrice Mesnet.)

Peter Levi, né en 1931. *Fellow* de St Catherine's College, Oxford. A occupé la chaire de poésie d'Oxford de 1984 à 1989. A publié notamment : aux éditions Anvil Press Poetry, Londres, de nombreux recueils de poésie, en particulier *Collected Poems 1955-1975 et Shadow and Bone, Poems 1981-1988*, ainsi que des écrits en prose sur la poésie, *The Noise made by Poems* (1984), sa leçon inaugurale à Oxford, *The Lamentation of the Dead* (1984) et sa leçon d'adieux, *Goodbye to the Art of Poetry* (1989) ; aux éditions Macmillan, Londres, une biographie de Shakespeare, *Life and Times of William Shakespeare* (1988). ouvrages traduits en français : *Atlas du monde grec*, Paris, Nathan, 1982 ; *La Montagne de Kronos*, Paris, Lattés, 1983.