

Supplément au SOP n° 290, juillet-août 2004

LES ENJEUX DE L'UNIATISME À LA LUMIÈRE DE LA DÉCLARATION DE BALAMAND (1993)

Communication de Michel STAVROU,
chargé de cours à l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge
et cosecrétaire du Comité mixte de dialogue théologique
catholique-orthodoxe en France

(Université catholique d'Ukraine,
Lviv, 4 juin 2004)

Document 290.A

LES ENJEUX DE L'UNIATISME À LA LUMIÈRE DE LA DÉCLARATION DE BALAMAND (1993)

Introduction

Je voudrais dire tout d'abord ma joie d'être à Lviv, en cette région centrale de l'Europe, au point de rencontre géo-historique des trois grandes traditions chrétiennes : catholique, protestante et orthodoxe. Français orthodoxe, je réponds à votre invitation à la fois en tant que chargé de cours à l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge, institut fondé il y a presque 75 ans à Paris, comme directeur-adjoint de l'Institut supérieur d'études œcuméniques (un petit institut intégré au sein de l'Institut catholique de Paris) mais aussi et surtout comme cosecrétaire du Comité mixte de dialogue théologique catholique-orthodoxe en France. Je voudrais vous présenter l'ouvrage consacré à l'uniatisme que notre comité mixte de dialogue français vient de faire paraître et qui représente 10 années de travail commun¹. N'ayant pas reçu de mandat particulier du comité mixte, j'ajoute que je ferai cette présentation à titre personnel. Mais avant toutes choses, deux précisions :

1°) Je viens ici sans préjugé particulier et sans parti pris sur les questions politico-nationales ukrainiennes. Je n'ai moi-même aucune origine slave, et je connais et fréquente des amis occidentaux d'origine ukrainienne qui, à ce titre, se considèrent comme ukrainiens, et d'autres amis qui, malgré leurs racines précisément ukrainiennes, se considèrent comme tout à fait russes. Ces questions d'ordre politique influent certes, aujourd'hui comme hier, sur le problème de la désunion des Églises mais je veux, malgré tout, les croire secondaires, et elles ne retiendront pas en premier lieu notre attention. Il me semble que si nous parlons d'Église et de dialogue entre chrétiens, nous devrions exclusivement nous référer à notre source commune, la Tradition ecclésiale dont l'Esprit Saint nous a fait les héritiers et les intendants. L'Évangile, les Pères et les conciles sont les piliers de notre Tradition commune, et nous devons tout faire pour éviter la sécularisation de nos modes de pensée et de comportement.

2°) Je vais parler ici d'*uniatisme* et d'Églises uniates à plusieurs reprises. On peut parler aussi d'Églises gréco-catholiques ou encore catholiques orientales. Il faut bien comprendre que notre comité mixte de dialogue a employé ce mot d'uniatisme de façon phénoménologique et sans aucune connotation péjorative, parce qu'il fallait conceptualiser par un terme technique un mode de réalisation partielle de l'union entre chrétiens d'Orient et d'Occident. Il s'agit de désigner par ce terme générique le phénomène historique qui consiste dans le rattachement à Rome de communautés originellement orthodoxes, moyennant le maintien de leurs coutumes et de leur « rite ».

¹ Comité mixte catholique-orthodoxe en France, *Catholiques et orthodoxes : les enjeux de l'uniatisme. Dans le sillage de Balamand*, coll. « Documents d'Église », Bayard, Fleurus-Mame, Cerf, 2004, 462 p.

Je vous propose d'aborder successivement les points suivants : 1°) présentation du travail du Comité mixte catholique-orthodoxe ; 2°) présentation du livre ; 3°) le document de Balamand ; et enfin, en conclusion, quelques perspectives immédiates pour le dialogue catholique-orthodoxe.

1. Présentation du travail du Comité mixte catholique-orthodoxe en France

Nous savons le rôle déterminant qu'a tenu le second concile du Vatican dans notre dialogue en inaugurant pour Rome une ouverture définitive au mouvement œcuménique. En même temps, s'engageait entre le pape Paul VI et le patriarche de Constantinople Athénagoras I^{er} un dialogue fructueux dans une réciprocité qui les amena à parler de leurs deux Églises comme de deux « sœurs ». Le 7 décembre 1965, une étape décisive était franchie lorsque les excommunications réciproques de juillet 1054 eurent été « enlevées de la mémoire de l'Église ». Tout n'était pas résolu, mais un mur psychologique s'effondrait. Le « dialogue de la charité » ainsi ouvert fut bientôt élargi, à partir de 1980, à un dialogue théologique dont était chargée une grande Commission mixte internationale, comprenant du côté orthodoxe des délégués des différentes Églises autocéphales et autonomes. Parallèlement, de façon locale s'instauraient des Comités mixtes de dialogue catholique-orthodoxe, comme en France et aux États-Unis.

La première phase de ce dialogue (de 1980 à 1988) a été fructueuse puisqu'elle a abouti, à travers cinq rencontres plénières (Patmos-Rhodes 1980, Munich 1982, Crète 1984, Bari 1986-87, et Valamo 1988) à la publication successive de trois documents d'accord sur : 1°) le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la sainte Trinité ; 2°) foi, sacrements et unité de l'Église ; 3°) le sacrement de l'Ordre dans la structure sacramentelle de l'Église². Il faut souligner en passant la qualité exceptionnelle et la densité théologique de ces textes qui dispensent, comme toute vraie théologie, une nourriture spirituelle. Ce ne sont en rien des documents techniques et ils devraient être lus et diffusés *urbi et orbi*.

Avec la fin de l'empire soviétique, il y a plus de dix ans, et la liberté retrouvée pour les Églises chrétiennes de l'Europe centrale et orientale, des affrontements ont ressurgi entre les orthodoxes et les gréco-catholiques ou uniates, surtout en Roumanie, en Slovaquie et ici même en Ukraine occidentale : les uniates, qui avaient été injustement persécutés après la 2^e guerre mondiale par les États communistes, spoliés de leurs biens et surtout de leur identité, estimaient normale et légitime la restitution de tous leurs biens et de leurs églises ; ils attendaient en vain de la part des évêques du patriarcat de Moscou une demande de pardon et l'annulation officielle du pseudo-synode de 1946, puisqu'ils avaient été intégrés de force par le pouvoir soviétique dans l'Église orthodoxe, beaucoup d'évêques et de prêtres uniates ayant été arrêtés, emprisonnés, déportés, voire martyrisés ; en outre ils voulaient exercer librement leurs activités ecclésiales et pastorales. De leur côté, les fidèles orthodoxes avaient souvent pris l'habitude, depuis deux ou trois générations, d'églises dont ils étaient soudain privés (c'est le cas souvent en Roumanie). Devant les tensions renaissantes, les orthodoxes de la Commission de dialogue international ont donc demandé de mettre à l'ordre du jour dans le débat théologique lui-même la question de l'uniatisme, ce qui a été accepté.

C'est alors qu'est venu l'accord historique de Balamand. Dans cette université orthodoxe du nord du Liban, la Commission internationale a abouti, en juin 1993, à la rédaction d'une déclaration commune intitulée « L'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine

² Les trois documents d'accord publiés par la Commission mixte internationale se trouvent dans la collection des *Suppléments* au SOP (références : 71.B, 120.A et 131.A), ainsi qu'en en édition bilingue français-russe, dans la collection « Unité/*Edinstvo* », aux Éditions du Livre ouvert, 10190 Mesnil Saint Loup.

communions »³. Dans ce document en tous points remarquable, on note : a) que l'uniatisme est vigoureusement condamné, d'abord par les catholiques eux-mêmes, en tant que méthode d'union et modèle d'unité inadmissibles ; b) que les deux Églises se reconnaissent comme « sœurs » ; c) que les orthodoxes s'engagent, par « économie », à respecter les communautés grecques-catholiques existantes. L'essentiel du message de Balamand se trouve dans ces trois volets qui, il faut bien le souligner, sont indissociables. *On ne saurait rejeter ou même négliger l'un des trois volets sans dénaturer l'équilibre et la portée de cet accord.*

Le Comité mixte de dialogue catholique-orthodoxe en France, qui avait toujours suivi avec grande attention les travaux de la commission internationale, a salué avec enthousiasme l'accord de Balamand, comme l'atteste la Déclaration publiée en 1993⁴. En même temps, il fut décidé par notre comité français d'approfondir la question de l'uniatisme en l'étudiant du double point de vue historique et ecclésiologique, en faisant appel à des spécialistes et à des théologiens de différentes Églises. Non seulement le comité mixte demanda la collaboration de plusieurs chrétiens uniates (Gabriel Hachem, du patriarcat grec-catholique d'Antioche, et Dimitri Salachas, de l'exarchat grec-catholique d'Athènes), mais toutes nos réunions de travail furent ouvertes à Mgr Michel Hrynchyshyn, l'exarque apostolique des ukrainiens de rite byzantin en France, qui les honora presque toutes de sa présence. Le livre que voici est le résultat de nos travaux.

La plupart des textes ont été relus par l'ensemble des membres du comité et amendés sur tel ou tel point avec l'accord des auteurs. L'ouvrage n'est pas exhaustif sur toutes les formes d'uniatisme mais notre but était seulement d'indiquer une typologie et de retracer une histoire, en essayant en même temps de porter un jugement sur cette histoire à la lumière du document de Balamand.

2. Présentation du livre

L'ouvrage du Comité mixte tente de relire les pages d'une histoire douloureuse et complexe et d'examiner les origines de l'uniatisme, en mettant en évidence sa genèse, son développement diversifié au Proche-Orient et en Europe centrale et orientale, et sa théorisation tardive. Le livre s'intéresse donc au processus de fondation des Églises unies et non pas tant aux Églises unies en elles-mêmes dont l'histoire aurait requis des études beaucoup plus vastes hors de notre propos. S'inscrivant dans l'esprit de la déclaration de Balamand, l'ouvrage s'efforce également de montrer les points forts de celle-ci autant que ses limites, et de souligner l'espoir que ce message peut susciter en donnant un nouvel élan au dialogue entre les deux Églises. Je ne peux évidemment pas mentionner les 21 contributions de ce recueil, sous peine de rendre cet exposé insupportable. Je me contenterai de faire allusion à quelques-unes d'entre elles.

Introduit par le professeur Olivier Clément, l'ouvrage se subdivise en trois grandes parties : la première est consacrée à l'histoire diversifiée de l'uniatisme, la seconde aux vicissitudes des Églises unies à l'époque moderne, la troisième au message de Balamand : se redécouvrir comme Églises sœurs.

³ Le texte du document de Balamand se trouve dans *Catholiques et orthodoxes : les enjeux de l'uniatisme...* (*op. cit.*), p. 11-20, ainsi que dans les *Suppléments* au SOP (référence : 180.A) ou dans la collection « Unité/Edinstvo » (voir note 2).

⁴ Le texte de cette Déclaration du Comité mixte catholique-orthodoxe en France, datée du 19 novembre 1993, se trouve dans *Catholiques et orthodoxes : les enjeux de l'uniatisme...* (*op. cit.*), p. 429-434, ainsi que dans la collection des *Suppléments* au SOP (référence : 184.A).

Intitulée « Prodiges, genèse et diversité de l'uniatisme », la première partie propose un panorama historique du développement diversifié de l'uniatisme depuis les origines médiévales jusqu'aux XIX^e-XX^e siècles. Déjà au temps des croisades, à l'apogée de la chrétienté occidentale, lors de l'établissement d'États latins au Proche-Orient puis du dépècement de l'Empire byzantin, on observe une sorte d'ébauche de l'uniatisme, ce qu'on peut appeler un pré-uniatisme, les chrétiens occidentaux favorisant, dans les villes chrétiennes orientales conquises, l'établissement de hiérarchies épiscopales parallèles avec asservissement, plus ou moins poussé, des hiérarchies locales. Des comportements ecclésiologiques uniatismes ont alors été esquissés. On pourra lire mon étude intitulée « La situation ecclésiologique des régions grecques sous domination latine au temps des croisades ».

C'est le concile de Florence (1439), concile d'union finalement refusé par l'Orient, qui va fournir ensuite une base ecclésiologique aux futurs uniatismes. La première union à l'époque moderne fut celle d'une partie des orientaux dits « nestoriens » de Mésopotamie (1551), désignés dès lors comme chaldéens. L'ouvrage n'en parle pas car nous nous sommes limités aux grands uniatismes de tradition byzantine. On lira la bonne étude du père Gabriel Hachem (patriarcat grec-catholique d'Antioche) : « Le concile de Florence et les Églises orientales catholiques ».

C'est avec l'essor de la Contre-Réforme englobé dans celui de la culture baroque, qu'est posé le premier acte de l'uniatisme en milieu byzantin. Ces unions sont conclues sous l'égide de l'épiscopat ruthène des territoires polonais (Brest-Litovsk, 1596), puis des territoires hongrois (Uzhorod, 1646). On lira ici les deux études sur l'union de Brest des pères Cyrille Argenti, orthodoxe, et Bernard Dupuy, dominicain, qui ne vous apporteront sans doute pas grand chose, après les études scientifiques récentes comme la thèse magistrale du père Borys Gudziak, *Crisis and Reform*. Ces deux études se révèlent assez complémentaires et pas vraiment opposées dans leur interprétation des faits.

Le second type d'uniatisme est celui qui prend forme en Transylvanie autour de 1700. La région était peuplée d'une majorité de paysans orthodoxes, intégrés et mal traités dans le royaume de Hongrie. Ici encore, l'initiative n'est pas venue de Rome. C'est l'empereur de Vienne qui amène l'épiscopat orthodoxe à se rattacher à Rome pour équilibrer la force des Hongrois, souvent protestants, et améliorer la condition des paysans roumains. On lira l'étude du père Jean Roberti, universitaire orthodoxe français, qualifiée d'« honnête » par des théologiens gréco-catholiques roumains croisés à l'Institut catholique de Paris.

Le troisième grand acte a lieu au XVIII^e siècle, dans l'Empire ottoman, lorsque la papauté reprend tout en main et lance une vaste campagne de prosélytisme auprès des chrétiens orientaux, campagne dont l'un des fruits amers sera le triste synode orthodoxe de Constantinople (1755) qui, par mesure de rétorsion, décrète qu'il considère comme invalide le baptême des catholiques romains et des réformés (décision sans précédent dans l'histoire byzantine), même si on avait connu de très nombreux cas de rebaptisations réciproques entre grecs et latins. L'uniatisme se développe en prenant appui sur l'Église maronite, unie à Rome depuis au moins les croisades, sur la protection diplomatique française, et sur l'activité de religieux latins : franciscains, capucins, dominicains et jésuites. Les missionnaires sont cultivés, dévoués, et semblent aider d'une manière désintéressée les chrétiens locaux. Mais, lors d'une élection au trône patriarcal d'Antioche, ils favorisent le candidat formé par eux et acquis à Rome. Ainsi furent officialisées des hiérarchies melkite catholique (1724), arménienne (1742), syrienne (1763), etc. On lira l'étude documentée de Tarek Mitri : « L'uniatisme et le patriarcat d'Antioche ».

L'uniatisme fut ensuite pleinement théorisé à Rome au XIX^e siècle. comme le montrent les études de Sotirios Varnalidis (Thessalonique) : « L'ecclésiologie de l'uniatisme dans la création des

exarchats de Constantinople et d'Athènes », et de Dimitri Salachas (exarchat grec-catholique d'Athènes) : « L'Église unie en Grèce ». Elles montrent le paradoxe du destin de l'uniatisme. C'est lorsqu'il eut été pleinement théorisé par Rome qu'il perdit en même temps sa dynamique, comme si son aspect artificiel lui ôtait toute efficacité. Forme et but du prosélytisme, l'uniatisme devait permettre l'intégration des chrétiens d'Orient à l'Église catholique qui, en respectant leurs « rites », voulait manifester son universalité. On vit des personnages pour le moins étranges circuler en Orient et à l'Est de l'Europe, comme ce Français haut en couleurs, le normand Jean-François Charon, devenu l'apôtre infatigable de l'uniatisme slave sous le nom de Cyrille Korolevskij (on attend la publication prochaine de ses mémoires par Monseigneur Croce).

Mais la situation politique et sociologique avait beaucoup changé. Les nouveaux États nationaux qui se formaient dans les Balkans avec le reflux de l'Empire ottoman organisaient leurs orthodoxes en « autocéphalies » qu'ils protégeaient. Les essais de formation d'exarchats grecs-catholiques à Constantinople et, plus tard, à Athènes ou en Bulgarie, restèrent infimes et stériles (moins de trois mille Grecs uniates) mais elles eurent un impact symbolique très négatif auprès des orthodoxes. Par ailleurs, l'Empire russe, qui avait annexé la Pologne, liquidait par la force, aux confins de la Biélorussie et de l'Ukraine, plusieurs diocèses uniates, ce qui montre le climat belliqueux qui régnait entre les Églises, comme entre deux camps irréconciliables.

La seconde partie de l'ouvrage, intitulée « Développements et vicissitudes des Églises unies à l'époque moderne », est consacrée surtout à voir l'évolution contrastée du statut des Églises uniates au sein de la communion catholique. On verra, à travers les études de Mgr Croce et du professeur Étienne Fouilloux, quelle fut l'évolution progressive qui amena Rome de l'unionisme vers l'œcuménisme.

En son principe, l'attitude latine se fondait sur les décrets du concile de Florence, respectant l'originalité de chaque Église et les droits traditionnels de ses hiérarques, mais unanimité doctrinale, s'accommodant toutefois d'une diversité de formulations (par exemple pour le *Filioque*). Cependant, dans le contexte de la Contre-Réforme, on se mit à assimiler la situation de ces orientaux à celle des protestants : la même congrégation de la *Propaganda Fide* traitait d'ailleurs des uns et des autres. On renforça surtout une ecclésiologie de l'Église universelle, en lieu et place d'une ecclésiologie de communion : affirmation, de Benoît XIV (1742) à Pie IX, de la supériorité du rite latin sur les autres, imposition d'une hiérarchie latine aux italo-grecs, aux malabars, aux éthiopiens, etc., volonté de briser la pratique ecclésiologique orientale par la fameuse bulle *Reversurus* (1867), etc. Au Proche-Orient, les patriarches grecs-catholiques supportaient mal le centralisme romain et ils le montrèrent avec courage lors du concile de Vatican I, et eurent de belles initiatives à Vatican II.

Cependant, à partir de l'encyclique *Orientalium Dignitas* de Léon XIII, Rome valorisa davantage les Églises uniates : en 1917, Benoît XV fondait la congrégation pour l'Église orientale, détachée de la Propagande, ainsi que l'Institut pontifical oriental ; Pie XI encouragea les études orientales et des fondations comme l'abbaye de Chevetogne (Belgique) – bien que celle-ci se soit toujours démarquée d'une démarche « uniatisante » – et le centre Istina (Lille, puis Paris). Le mouvement œcuménique, qui commençait à se manifester dans le catholicisme, s'est nourri de ces initiatives, ainsi que le mouvement liturgique, stimulé par l'étude et la pratique, souvent dans la langue du peuple, des rites diversifiés de l'Orient catholique. Finalement, au contact d'un christianisme catholique qui ne devait à Rome ni son existence, ni sa liturgie, ni son droit, des cercles influents de l'Église latine prirent conscience des exigences d'une véritable catholicité, non réductible à la latinité. Cette attitude préparait les réformes de Vatican II, où les grecs-catholiques melkites tinrent une place remarquable.

Aujourd'hui, après Vatican II et la fin des persécutions soviétiques, comme le montre bien le père Hervé Legrand dans son étude, les Églises unies d'Europe de l'Est renaissent, mais avec le statut ambigu de minorités au sein de la communion catholique, comme en témoigne leur nouveau Code de droit canon promulgué en 1990. Un tel traitement n'est évidemment pas du tout attirant pour les Églises orthodoxes.

Enfin, une troisième partie du livre, intitulée « Dans le sillage de Balamand se redécouvrir comme Églises sœurs », recueille plusieurs études approfondies sur le message ecclésiologique et spirituel du document de Balamand. Nous avons repris notamment une étude ancienne du père Jean Meyendorff sur les « Implications ecclésiologiques du *Tomos Agapis* », parue il y a 30 ans et dont l'actualité est surprenante, et qui souligne que la théologie des Églises sœurs est la seule bonne méthode pour le dialogue entre Églises catholique et orthodoxe.

L'ouvrage s'achève par une conclusion substantielle du Comité mixte catholique-orthodoxe en France : « Éléments pour une éthique du dialogue catholique – orthodoxe » (j'y reviendrai dans un instant).

3. Les points forts et les difficultés du texte de Balamand

Trop peu connu du peuple de Dieu, le texte de Balamand, prophétique à bien des égards, n'a pas été vraiment accepté, à de rares exceptions près et souvent dans l'ambiguïté, ni par les catholiques ni par les orthodoxes. Seule l'Église roumaine l'a officiellement entériné. Les Églises de Constantinople et d'Antioche, plutôt disposées à le faire, sont finalement demeurées dans un attentisme prudent, face à la réserve de Moscou et au refus d'Églises comme celles d'Athènes et de Jérusalem. Les réserves venaient parfois du soupçon que l'Église romaine ne serait pas sincère dans son engagement à ne plus soutenir l'uniatisme. On trouvera dans ce livre des analyses des positions des uns et des autres, exposées notamment de façon très honnête par Benoît Bourguine de l'Université de Louvain-la-Neuve.

Nous aborderons ici le cœur du document de Balamand qui est constitué par les § 12 et 14.

« À cause de la manière dont catholiques et orthodoxes se considèrent à nouveau dans leur rapport au mystère de l'Église [allusion au document de Munich 1982] et se redécouvrent comme Églises sœurs, cette forme d'apostolat missionnaire décrite ci-dessus et qui a été appelée 'uniatisme' ne peut plus être acceptée ni en tant que méthode à suivre, ni en tant que modèle de l'unité recherchée par nos deux Églises » (n° 12).

Ainsi, à partir de la redécouverte d'une base ecclésiologique commune, l'uniatisme se trouve condamné comme méthode, puisqu'il consiste en effet à attirer à soi des fidèles qui avaient pour guides des bergers « frères » dont l'épiscopat est en fait pleinement reconnu. La décision par des groupes plus ou moins importants de fidèles orientaux, éventuellement avec leur épiscopat, de faire allégeance à Rome n'a réussi finalement qu'à alourdir le contentieux. De telles unions étaient un moyen d'esquiver le fond du débat ecclésiologique et se révèlent incompatibles avec un dialogue de la charité et de la vérité, tel que défini après Vatican II. L'uniatisme, comme méthode consistant à faire l'union en accroissant les divisions, a révélé historiquement son échec. Mais il ne constitue pas non plus un modèle de l'unité recherchée : autrement dit, même en empruntant la voie du dialogue de la vérité et de la charité, catholiques et orthodoxes ne voient pas dans la situation ecclésiologique des Églises catholiques orientales un modèle de la situation d'unité qu'ils s'efforcent d'atteindre ensemble.

Cependant, le texte manque de précision pour un certain nombre d'orthodoxes, il ne souligne pas suffisamment le fait que ce jugement sur l'uniatisme ne doit être ni provisoire ni pragmatique mais définitif car fondé sur l'ecclésiologie qui nous est commune.

La situation ecclésiologiquement anormale des Églises orientales catholiques écartelées entre deux visions de l'Église concurrentes ne peut être tolérée que par *économie*, c'est-à-dire en considérant les personnes et les réalités humaines avec amour et compréhension : c'est pourquoi le principe de la liberté de conscience est à juste titre rappelé dans les dispositions pratiques de *Balamand*. Mais cela ne constituera jamais, pour autant, une « normalisation » théologique. L'ecclésiologie et le principe de la liberté religieuse, sans être contradictoires, appartiennent à des ordres distincts.

Mais voici un paragraphe tout aussi important du document de Balamand.

« L'Église catholique et l'Église orthodoxe se reconnaissent mutuellement comme Églises sœurs, responsables ensemble du maintien de l'Église de Dieu dans la fidélité au dessein divin, tout spécialement en ce qui concerne l'unité » (n° 14).

Le § n° 14 représente l'une des clauses les plus importantes de *Balamand*. L'accent placé sur la reconnaissance d'une responsabilité *commune, partagée* par catholiques et orthodoxes pour ce qui concerne le maintien de l'unité ecclésiale (« responsables ensemble du maintien de l'Église de Dieu dans la fidélité au dessein divin ») est d'une grande portée dont nous devons tous être conscients.

Un point capital, qui est en même temps problématique, est cependant la manière dont on peut envisager une reconnaissance mutuelle des Églises catholique et orthodoxe comme Églises sœurs. Ce thème évoque le message historique adressé naguère par le pape Paul VI au patriarche Athénagoras I^{er} : « Après une longue période de division et d'incompréhension réciproque, le Seigneur nous donne de nous redécouvrir comme Églises sœurs. » Voir le texte de Damien Sicard sur ce sujet précis. Mais quelle signification faut-il accorder à ce terme d'Églises sœurs ? Faut-il y voir d'abord l'expression d'une rhétorique œcuménique, le fait que, désormais, on se parle fraternellement, on s'écoute et on ne se considère plus comme des ennemis, ou lui accorder une signification proprement théologique ? Il plane sur l'expression une large indétermination que *Balamand* n'arrive pas à dissiper.

Pour éclairer théologiquement cette expression, il faut revenir à l'ecclésiologie qui nous est commune et dont témoigne le document de Munich (1982), première synthèse de la Commission internationale de dialogue catholique-orthodoxe. Dans le premier chapitre de ce document est abordée la relation entre Église et Eucharistie. « [...] D'une part, l'Église célèbre l'Eucharistie, [...] d'autre part l'Eucharistie édifie l'Église. [...] L'Eucharistie est en vérité le sacrement de l'Église » (I, 4, c). Une fois établi cet ancrage eucharistique de l'être ecclésial, il va de soi que la réalité concrète de l'Église est toujours locale. On célèbre l'Eucharistie en un lieu donné.

C'est dans ce contexte local, eucharistique, souligné opportunément par le Document de Munich, que l'on doit comprendre la notion d'*Églises sœurs*. Si les Églises locales sont sœurs entre elles, cela découle de leur consanguinité, parce qu'elles puisent leur être dans la communion au corps et au sang du même et unique Seigneur, ne recevant pas une partie mais l'intégralité du corps du Christ. Cette appellation s'applique ensuite par extension aux relations entre regroupements régionaux d'Églises locales au sein d'Églises territoriales – qui sont autocéphales ou autonomes.

Dans l'ecclésiologie orthodoxe, la notion d'Églises sœurs ne s'avère pleinement pertinente que dans un contexte d'Églises locales. Parler, comme le fait *Balamand*, d'Église sœur de l'Église catholique pour l'Église orthodoxe considérée comme un tout rassemblant les Églises orthodoxes répandues dans le monde entier n'a guère de sens : on mêle une approche universaliste à une notion liée à l'ecclésiologie eucharistique. Il nous semble dangereux de parler autrement qu'au simple plan socio-historique d'une relation entre l'Église orthodoxe et une autre Église chrétienne, en l'occurrence l'Église catholique, comme s'il s'agissait de réalités plurielles. S'il s'agit de réalités plurielles ce ne peut être que localement et non au plan sacramental car il n'existe qu'une Église du Christ. Or du point de vue local, l'Église orthodoxe n'existe que de façon plurielle en plusieurs Églises locales, car aucun patriarche, même celui de Constantinople, n'a juridiction sur toute l'orthodoxie, à l'exemple de l'évêque de Rome qui exerce sa juridiction sur tout l'Occident chrétien.

On peut donc évoquer la sororalité de l'une des Églises orthodoxes locales, avec l'Église de Rome – en tant que patriarcat d'Occident. Seule cette interrogation paraît avoir un sens au plan ecclésiologique. Considérant qu'il n'y a pas de partage de la communion eucharistique avec Rome, de nombreux théologiens orthodoxes refusent aujourd'hui cette appellation pour l'Église de Rome. Pourtant, il me semble que les siècles de division entre les Églises d'Orient et d'Occident n'ont pas ôté chez plusieurs hiérarques et théologiens orthodoxes aux XIII^e, XV^e, XIX^e et XX^e siècles, la conviction que malgré leurs déchirements les Églises orthodoxes et l'Église de Rome sont sœurs dans la mesure où elles entretiennent fraternellement un dialogue orienté de façon inchoative en vue de partager l'unité de foi et la communion sacramentelle. Cette question est en fait liée à celle de la reconnaissance de l'ecclésialité de l'Église catholique, question très complexe aujourd'hui, qui reçoit des réponses contrastées. Seul le patriarcat de Moscou s'est prononcé récemment clairement et sans ambiguïté en faveur de la reconnaissance de l'ecclésialité de l'Église romaine. Les autres Églises sont dans l'attentisme ou l'opposition.

Tels sont les problèmes de fond qui affleurent du côté orthodoxe à la lecture du document de Balamand.

Du côté catholique, on le sait, un débat interne existe depuis plusieurs années sur la juste interprétation, inclusive ou exclusive, du « *subsistit in* » et du « *in quibus et ex quibus* » de Vatican II (constitution « *Lumen gentium* », 8 et 23), notamment avec la sortie du texte *Dominus Iesus* (2000). Une question évidente se pose : l'Église catholique inscrit-elle réellement dans sa pratique l'ecclésiologie de communion ? C'est la question que pose courageusement pour sa part le père Hervé Legrand dans une longue et substantielle étude incluse dans ce volume, à laquelle je renvoie et que je m'abstiendrai de commenter.

4. Conclusion. Les perspectives pour le dialogue catholique-orthodoxe

Le chapitre conclusif de l'ouvrage sur l'uniatisme propose quelques pistes pour faire avancer le dialogue œcuménique entre les Églises⁵.

Il me semble tout d'abord que, si l'uniatisme comme démarche n'a plus d'avenir et se trouve condamné à l'échec dans la perspective ouverte voici quarante ans par le dialogue de la vérité et de la charité entre catholiques et orthodoxes, les Églises unies, elles, ont encore un avenir devant elles, celui de participer en première ligne au dialogue entre orthodoxie et catholicisme, sans se mettre au premier plan comme un intermédiaire indispensable, mais sans tenir non plus une place

⁵ Ce chapitre, intitulé « Éléments pour une éthique du dialogue catholique-orthodoxe », est paru également en tiré à part dans la collection des *Suppléments* au SOP (référence : 288.B).

dans l'ombre. Elles peuvent, elles doivent travailler à retisser un climat de confiance et de bienveillance entre nos Églises meurtries par une histoire tragique et conflictuelle.

Nous devons nous convaincre de la nécessité d'un dialogue fraternel plus régulier entre nos Églises à toutes les instances et tous les niveaux, en dehors même des réunions au sommet. L'échec actuel de la Commission mixte internationale (depuis 2000) montre que ses réunions récentes ont été mal préparées. Il nous faut multiplier les occasions d'échanges dans le cadre plus humble de petits groupes de réflexion informels qui permettent une véritable connaissance réciproque, faisant peu à peu tomber les barrières de la crainte et des préjugés, et permettant la fermentation d'idées nouvelles et une véritable dynamique spirituelle de rencontres fraternelles. Dialoguer, dialoguer, dialoguer sans se lasser : telle devrait être le premier principe de notre éthique à tous. Quand deux communautés catholique et orthodoxe ne peuvent plus se parler au plan local, elles devraient faire appel à une instance médiatrice composée de responsables et de fidèles des deux Églises qui soient étrangers envers la région concernée. Ils pourraient aider à applanir les conflits en cours. Cela a déjà été dit mais n'est pas assez appliqué dans les faits.

Le dialogue interecclésial ne progressera que si nous nous soumettons ensemble à une véritable éthique, une éthique dont les principes découlent de l'Évangile.

Je voudrais rappeler quelques-uns des principes que notre Comité mixte de dialogue français a mis en évidence :

1°) Cultiver une honnêteté intellectuelle rigoureuse.

2°) Apprendre à relire en commun notre histoire commune et séparée (ce que nous avons tenté d'ébaucher dans ce livre et que nous avons déjà essayé de faire il y a plus de dix ans par un ouvrage d'ecclésiologie)⁶.

3°) Reconnaître nos fautes et les dépasser par la conversion.

4°) Se soumettre à la vérité ensemble plutôt que séparément.

5°) Développer des codes de conduite communs pour les passages d'une Église à l'autre. Ceci est particulièrement vrai pour les Églises unies. Un refus sincère et clairvoyant de l'uniatisme de la part de ces Églises elles-mêmes leur impose une modération particulière dans leur mission car elles ne constituent pas des Églises *comme les autres* (et prétendre l'inverse reviendrait à nier le message de Balamand). Elles devraient donc s'imposer une véritable autolimitation consciente : signifier, par exemple par une charte officielle, leur refus de recevoir les fidèles qui ne sont pas d'origine gréco-catholique par atavisme familial. Éluder cette grave question en continuant de manière irréfléchie la course aux âmes entre orthodoxes et gréco-catholiques sur le marché des religions reviendrait à creuser toujours plus le fossé d'inimitié entre des communautés chrétiennes devenues concurrentes, alors que l'indifférence religieuse gagne chaque jour du terrain.

6°) Ne dire à propos d'une Église ou d'une communauté que ce que l'on pourrait dire directement en la présence d'un de ses membres. Nous employons sans cesse le double langage, et parfois avec les meilleures intentions, en prétendant ainsi adapter notre vision aux uns ou aux autres. Par exemple, Rome dit une chose aux uniates et autre chose aux orthodoxes. Les uniates disent une chose à Rome et autre chose aux orthodoxes. Les orthodoxes disent une chose à

⁶ Comité mixte catholique-orthodoxe en France, *La primauté romaine dans la communion des Églises*, coll. « Documents des Églises », Cerf, 1991.

Rome et autre chose aux uniates... quand ils leur parlent. Il est indispensable que nous retrouvions un langage de simplicité et de vérité, en nous affranchissant des modèles sécularisés de la diplomatie entre États et des techniques de communication, modèles qui pourtant, reconnaissons-le, semblent souvent fasciner les chancelleries de nos Églises.

La seule vraie communication est la communion dans la grâce de l'Esprit Saint. Il n'existe qu'un seul terme dans le Nouveau Testament pour désigner ces deux réalités : c'est le mot *koinônia*. Telle est notre vocation dans notre recherche de l'unité en Christ.

(Texte original, revu et amendé par l'auteur.)

Directeur de la publication : Père Michel EVDOKIMOV

Rédaction et réalisation : Jean TCHÉKAN,
Serge TCHÉKAN

Abonnement annuel

	SOP mensuel	SOP + Suppléments
France	34,00 €	67,00 €
Autres pays	38,00 €	84,00 €

Commission paritaire : 56935
ISSN 0338-2478

Tiré par nos soins

C.C.P.: 21 016 76 L Paris
Tarifs PAR AVION sur demande
