

MENSUEL
SOP
SERVICE ORTHODOXE DE PRESSE

Supplément au SOP n° 86, mars 1984

LE SCHISME DE 1054 :

ORIGINES, CONSEQUENCES, PERSPECTIVES NOUVELLES

Conférence d'Elisabeth BEHR-SIGEL

(Luxembourg, Bibliothèque Nationale,
18 janvier 1984)

**Service orthodoxe
de presse et d'information**
14, rue Victor Hugo
92400 COURBEVOIE
Tél. (1) 333 52 48

*Abonnement :
voir en dernière page*

Document 86.A

Le SOP informe ses lecteurs sur la vie de l'Eglise orthodoxe en France et dans le monde, et fournit une réflexion sur l'actualité. Il n'est pas responsable des opinions exprimées dans son bulletin. L'ensemble des textes qu'il publie peuvent être librement reproduits avec l'indication de la source : SOP. Placé sous les auspices du Comité inter-épiscopal orthodoxe en France, ce service est assuré par la Fraternité orthodoxe en Europe occidentale.

LE SCHISME DE 1054

ORIGINES, CONSÉQUENCES, PERSPECTIVES NOUVELLES

Parler du Schisme de 1054 qui, d'après les manuels d'histoire, consacre la rupture entre Rome et Byzance, entre l'Occident *catholique* et l'Orient *orthodoxe*, est-ce bien utile ? Qui, en dehors de spécialistes de l'histoire du Haut-Moyen-Age ou, peut-être, quelques amateurs de jeux radiophoniques où l'on pose parfois des questions historiques saugrenues, s'intéresse à cet événement lointain, à une querelle qui apparaît aujourd'hui vide de sens, en tout cas totalement inactuelle ? Ainsi pensent beaucoup - pour ne pas dire la majorité - de nos contemporains même parmi ceux qui s'intéressent au rapprochement des Eglises, qui oeuvrent pour l'unité chrétienne. Je pense qu'ils ont tort. Ignorer le passé, c'est s'exposer à ne rien comprendre au présent. Membres de différentes communautés chrétiennes, nous sommes les héritiers d'une histoire de près de 2000 ans dont on ne peut simplement gommer les vicissitudes. Bien entendu, il ne s'agit pas de ressasser les anciens griefs réciproques. Mieux comprendre le passé, pour nous qui aspirons à le pleine manifestation de l'unité du Corps du Christ, c'est devenir plus capable de le dépasser. Certes la connaissance historique n'y suffit pas. Ce dépassement ne peut être que le fruit d'une authentique conversion à la fois personnelle et communautaire à Celui qui est l'Alpha et l'Omega. Mais qui dit conversion dit mouvement, retournement du coeur c'est-à-dire, au sens biblique et patristique du terme, mouvement, retournement de l'être tout entier y compris de l'intelligence qui en s'ouvrant au mystère du suprême Autre devient capable aussi de mieux comprendre les autres.

Mon exposé voudrait se situer dans cette perspective totale. Il comportera une première partie historique. Nous nous demanderons : que s'est-il exactement passé en 1054 ? Comment en est-on arrivé à cette rupture ? Quelles en furent les motifs et les conséquences proches et plus lointaines ? Il va de soi qu'il ne s'agit que d'un rapide survol et non d'une étude érudite pour laquelle il faut se reporter à des ouvrages spécialisés. J'essayerai ensuite de faire le point en ce qui concerne la situation actuelle. Que reste-t-il de ces divergences qui nous ont divisés dans le passé ? La réponse à cette question préparera ma conclusion qui tentera de laisser entrevoir les voies d'un dépassement possible - possible mais non facile - de nos anciennes et en fait toujours actuelles oppositions.

I - Les événements

Que s'est-il passé en 1054 ? Au printemps de cette année le pape Léon IX décide d'envoyer une délégation officielle à Constantinople. Depuis des années les relations de la papauté romaine avec le second siège patriarcal de la chrétienté sont mauvaises. Pratiquement c'est déjà une situation de schisme. Mais du moins ne s'est-on pas encore officiellement et réciproquement anathématisé. Du reste, des conflits analogues dans le passé ont été surmontés et se sont terminés par des réconciliations. Le pape recherche l'alliance de Byzance pour une lutte commune contre les Normands qui ont pris pied dans le Sud de l'Italie et en Sicile où depuis des siècles il y a d'importantes colonies grecques. A la tête de la délégation romaine se trouve le cardinal Humbert. C'est un lorrain têtu, rude, proche des milieux qui oeuvrent pour une réforme au sein de l'Eglise d'Occident où le niveau moral et spirituel, en particulier du clergé est souvent tombé très bas et où la papauté risque de devenir l'enjeu de clans féodaux rivaux. Voulu et réalisée par le pape Grégoire VII dont elle porte le nom, cette réforme comporte de nombreux aspects bénéfiques. Mais elle sera payée du prix d'un renforcement considérable et d'une concentration des pouvoirs entre les mains de l'évêque de Rome, unique patriarche d'Occident et qui se considère dorénavant comme le "vicaire du Christ sur terre".

L'envoi d'une délégation à Constantinople poursuit en partie un but politique. Mais politique et religion sont à cette époque souvent inextricablement mêlées. De fait, la conclusion d'une alliance présuppose le règlement de tout un contentieux de conflits qui concernent des divergences de discipline et de rite : mariage des prêtres dans l'Eglise d'Orient, célibat sacerdotal en Occident et dont la réforme grégorienne fera une loi de l'Eglise, utilisation pour la communion eucharistique de pain azyme par les uns et de pain fermenté pour les autres, port ou non de la barbe par les prêtres - enfin un grave différent en même temps théologique et ecclésiologique concernant l'introduction dans le credo officiel de l'Eglise d'Occident du Filioque - la mention *et du Fils* - à propos de la procession du Saint-Esprit. Je reviendrai sur cette question du *Filioque* où les théologiens orthodoxes du passé mais aussi certains des meilleurs parmi les contemporains ont vu la véritable cause théologique du Schisme.

Mais voyons d'abord rapidement les faits. Arrivée à Constantinople vers le début de l'été, la délégation romaine est reçue par le patriarche Michel Cérulaire. Le cardinal Humbert remet au patriarche une lettre signée du pape mais dont le texte a été rédigé par lui-même en termes durs et hautains. Elle exige la soumission aux ordres du pape de Rome. En quittant son hôte, Humbert omet les gestes habituels de courtoisie et de déférence à l'égard de l'évêque de la Nouvelle Rome. Blessé, Michel Cérulaire refuse toute nouvelle rencontre avec les Latins, ces barbares venus du couchant que les Byzantins méprisent. Le cardinal s'impatiente. Survient alors l'irréparable. Le soir du 15 juillet 1054, un cortège formé des envoyés du pape pénètre en l'Eglise Sainte-Sophie - Hagia Sophia - au moment où va commencer le service vespéral. Humbert s'avance et dépose sur l'autel une bulle d'excommunication du patriarche Cérulaire par le pape qu'il a emporté dans ses bagages en prévision de l'insuccès de sa mission. Puis, à la tête de la délégation romaine, il quitte la basilique secouant symboliquement contre les Byzantins la poussière de ses pieds et prononçant la formule consacrée "Que Dieu voit et qu'Il soit juge". La légende dit qu'un diacre de Sainte-Sophie a couru derrière l'irascible Humbert le suivant jusqu'à la porte et le suppliant de reprendre la bulle. Mais le cardinal refusa. Echappée des mains du diacre, la bulle tomba par terre dans la rue.

La scène est dramatique. Mais il pourrait s'agir après tout d'un simple incident quelque peu théâtral à peine plus grave que d'autres qui se sont déjà produits dans le passé. Au moment où Humbert dépose la bulle d'excommunication sur l'autel à Sainte-Sophie, le pape Léon IX qui l'a signée vient de mourir. Mais son successeur ne reviendra pas sur l'anathème et le patriarche de Constantinople à son tour anathématisera le pape. La levée de ces anathèmes réciproques n'aura lieu que neuf siècles plus tard par le pape Paul VI et le patriarche Athénagoras. A elle seule, elle ne pourra rétablir une communion si longtemps interrompue. Elle a pourtant créé le climat qui permet aujourd'hui, après le dialogue de charité, de reprendre aussi le dialogue théologique sur des bases nouvelles.

On en est loin au milieu du XI^e siècle bien que de nombreux contemporains de l'événement de 1054 ne se soient sans doute pas rendus compte du caractère irréversible - en tout cas pour de longs siècles - de la rupture. Après tout, celle-ci concernait essentiellement Rome et Constantinople, beaucoup moins les autres Eglises d'Orient, et plutôt les hiérarchies respectives que le simple peuple chrétien. Les ponts ne sont pas encore entièrement rompus - du moins existe-t-il des passerelles entre deux mondes spirituels qui sont en train de dériver, entre lesquels un fossé n'a cessé de se creuser depuis plusieurs siècles. L'éloignement réciproque n'est pas ressenti de la même manière et avec la même force partout. Un pèlerin russe, l'abbé Daniel de Tchernigov qui se rend en Terre Sainte en 1106-1107, constate que Grecs et Latins y célèbrent paisiblement ensemble. Ce sont les croisades, hélas, qui ont approfondi le fossé, fournissant une assise populaire et nationale à la rivalité des hiérarchies et aux controverses des théologiens. La création des Patriarcats latins de Jérusalem et d'Antioche apparaît à ce peuple comme la négation des Eglises locales pourtant de fondation apostolique. Elle accule les simples

fidèles à des choix déchirants. Le pire survient avec la 4e croisade qui, dirigée contre l'Égypte, se détourne vers Constantinople. La prise et le sac de la ville en 1204 par ces guerriers occidentaux qui portent sur leurs armures la croix du Christ produit un traumatisme dont les conséquences sont sensibles encore aujourd'hui. Le plus choquant pour le peuple croyant est la profanation systématique des églises et en particulier de Hagia Sophia. Les croisés y maculent et déchirent les saintes icônes du Christ et de la Theotokos. Ils installent une prostituée qui y chante des chansons obscènes sur le trône réservé au patriarche.

Désormais des sentiments d'orgueil national blessé et d'indignation à l'égard des agresseurs sacrilèges renforceront les oppositions doctrinales et disciplinaires. Ainsi s'explique l'échec de toutes les tentatives de réunion entreprises sous la pression de circonstances politiques mais qui se heurteront à l'opposition populaire. Au Concile de Lyon (1274), l'union est scellée sur la base de l'acceptation par les Orientaux du Filioque et de l'autorité papale entendue au sens romain. L'empereur de Constantinople espère ainsi s'assurer l'aide du pape et des princes occidentaux contre les Turcs. Mais cette union est rejetée par le peuple et les moines de ce Byzance dont les sentiments sont exprimés dans ces paroles de la soeur de l'empereur : "Puisse plutôt périr l'empire de mon frère que renoncer à la pureté de la foi orthodoxe" (1).

Echec de même du Concile de Florence (1438-1439) qui tente pourtant une véritable conciliation. L'empereur n'ose pas publier l'accord signé par lui et tous les évêques orthodoxes présents au concile, hormis le seul Marc d'Ephèse. Il s'y résoud finalement. Mais il est trop tard. Le 29 mai 1453, aux premières heures du matin, Grecs et Latins célèbrent ensemble à Constantinople la Sainte Liturgie en l'église Sainte-Sophie. C'est un chant du cygne. Le même jour, l'empereur est tué sur les remparts de la ville pris d'assaut par les Turcs. Constantinople est prise. *Hagia Sophia* la Sainte, symbole de la splendeur et de la foi de Byzance, va être transformée en mosquée, ce qu'elle restera pendant des siècles. En cette humiliation, l'historiosophie orthodoxe verra le signe du sacrifice volontaire, de la passion acceptée par les peuples orthodoxes pour préserver l'intégrité de la foi. A propos de l'union de Lyon, un noble byzantin n'avait-il pas dit, comme en écho à la phrase attribuée à la soeur de l'empereur : "Plutôt dans la cité le turban du moslem que la mitre latine" (2). Le refus d'une réconciliation avec Rome, sur la base d'un accord politico-religieux qui comporte une part d'ambiguïté, est aussi vécu comme fidélité à la foi apostolique et vocation au martyre collectif. Gardien de la foi orthodoxe, le peuple tout entier se sent appelé à en préserver la pureté, fût-ce au prix de la perte de la liberté et de l'indépendance de la nation : noble souci que les orthodoxes d'aujourd'hui, quoique dans un autre contexte, opposent souvent au pragmatisme de l'oecuménisme occidental.

Cependant plusieurs questions - des questions graves - se posent : quelle fut la part réelle des divergences doctrinales dans l'origine de la rupture ? Quelle fut la part d'autres facteurs d'ordre séculier, historique, politique, culturel ? Des malentendus n'ont-ils pas aggravé des divergences théologiques réelles ? De quel poids respectif pèsent aujourd'hui des différents de théologie trinitaire et des ecclésiologies différentes ? Bref, quelle est la signification actuelle de 1054 ? Le dépassement du Schisme et de ses conséquences désastreuses est-il envisageable ? Il va de soi que je n'ai pas la prétention de répondre à ces questions. Je me contenterai d'indiquer quelques pistes de réflexion.

II - Le contexte historique et théologique

Tous les historiens scientifiques admettent aujourd'hui que l'événement de 1054 ne fut pas la cause du grand schisme entre l'Église d'Occident et les Églises orthodoxes d'Orient. De même il n'en marque pas la consommation totale. Dans un long processus d'étranglement réciproque, il constitue plutôt un tournant symbolique. Il révèle une déchirure qui existe déjà et qui ne cessera de s'élargir malgré les efforts pour rapprocher les deux bords du tissu ecclésial.

Certains parmi les meilleurs théologiens orthodoxes contemporains, tel Vladimir Lossky (3) ont insisté, à juste titre, sur les causes théologiques du Schisme. On ne saurait pour autant ignorer le contexte historique, politique et culturel où des divergences d'approche théologique qui paraissaient longtemps tolérables se sont durcies en oppositions conduisant à la rupture.

Je dois me contenter ici de quelques indications sommaires.

Il faut remonter au moins jusqu'à la fin du IV^e siècle, à la division, sous le fils de l'empereur Theodose le Grand, de l'empire romain en deux parties : l'empire romain d'Occident et l'empire romain d'Orient. La destinée historique de ces deux empires fut très différente. Sous le coup des invasions de peuples germaniques "barbares" l'empire d'Occident s'écroule. Il disparaît en tant qu'entité politique et administrative dès la seconde moitié du Ve siècle. Il s'en suit une profonde décadence culturelle. Seule l'Eglise est facteur d'une certaine continuité. Avec la tradition de la foi, elle transmet aussi l'usage du latin comme véhicule de culture. Son rôle sera déterminant dans la naissance, sur les décombres de la Rome antique, d'une nouvelle culture fortement influencée par l'apport des peuples germaniques qu'elle a réussi à baptiser. En sacrant Charlemagne, en l'an 800, elle confère une légitimité spirituelle (que Byzance ne cessera de contester) au nouvel empire romain-germanique d'Occident.

En l'empire d'Orient, par contre, qui se considère le véritable héritier de l'empire de Constantinople, se perpétue, sans discontinuité brutale, la culture raffinée chrétienne hellénistique née du baptême de la culture grecque à l'époque des Pères de l'Eglise. Byzance connaîtra également des vicissitudes politiques et de graves défaites militaires, mais la décadence irrémédiable ne se produira que plus tard alors que la renaissance occidentale brillera de tous ses feux. Au Xe-XI^e siècle, les Grecs considèrent les Latins germanisés comme des barbares. La langue de Virgile et de Cicéron devient pour eux un idiome ignoré et qu'ils ne comprennent plus. Il en est de même en Occident pour le grec, auparavant véhicule d'une culture commune romano-hellénistique que l'Eglise a prise en charge.

C'est dans ce contexte d'*estrangement* général que se développent, à l'aube du Moyen Age, en Orient et en Occident, des ecclésiologies et des théologies différentes. Se durciront, en particulier, deux manières différentes de rendre intellectuellement compte de la foi monothéiste et trinitaire commune. On finira par penser qu'il s'agit d'un différent qui concerne cette foi elle-même.

Ici se situe la controverse au sujet de l'introduction, en Occident, du *Filioque* dans le Credo officiel : Symbole dit de Nicée-Constantinople parce qu'il fut élaboré, selon la Tradition, par les Pères des deux premiers conciles oecuméniques. Ce Credo n'explique pas rationnellement mais il célèbre doxologiquement la foi de l'Eglise, la foi en le Dieu Un qui est Père, Fils et Saint-Esprit : Mystère ineffable qui dépasse la raison, que le langage humain ne saurait exprimer pleinement mais qu'il est pourtant appelé à viser, à désigner le plus exactement possible avec l'aide de la grâce divine. Obéir au commandement "Tu aimeras Dieu de toutes tes forces" - y compris les puissances de l'intelligence, telle fut l'intention des Pères qui furent les artisans de la théologie qui sous-tend la foi proclamée par le Symbole. Il s'agit pour eux de dire, dans le langage de la culture de leur époque mais en s'ouvrant à l'inspiration de l'Esprit, le Dieu Vivant de la Bible, le Dieu qui n'est pas l'Un impersonnel, la monade solitaire des philosophes, mais le Dieu-Relation, le Dieu qui est Amour, Amour personnel qui, issu du Père, se révèle et se communique dans le Fils par l'Esprit. Pour exprimer ce mystère, les Pères du III^e et du IV^e siècles se servirent de l'antinomie distinction/identité de l'*ousia* (ou essence) et de l'*hypostase* (ou personne).

Père, Fils et Esprit ont en commun l'*ousia*, la nature divine. Ils sont distincts comme *hypostases* ou Personnes. Propre au Père est d'être "inengendré", propre au Fils est d'être "engendré par le Père", propre à l'Esprit de "procéder

(ἐκπορευόμενον, au sens de tirer son origine de...) du Père". Mais ces termes ne sont que des signes à l'aide desquels, en balbutiant, nous désignons l'ineffable différence personnelle des Trois et leur unité également ineffable que vise le double **ἐκ τοῦ Πατρὸς** indiquant la relation du Fils et de l'Esprit au Père comme à la source unique personnelle et transpersonnelle de la Tri-Unité Divine. Par la foi adhérant à la Révélation divine, nous savons que la Trinité est. Mais nous ne savons pas *comment* elle est, déclarent en substance les Pères orientaux. Le "comment" concerne le mystère de Dieu en son essence sur lequel, comme dit Grégoire de Nazianze, "il y aurait sottise à faire enquête". Cet apophatisme, - exigence de silence devant le mystère du Dieu Transcendant -, constitue la marque propre de la Triadologie orthodoxe. Refusant de s'aventurer dans des spéculations rationalisantes concernant les relations internes des Personnes de la Trinité, la théologie orientale conçoit la Tri-Unité divine comme le mystère fondamental, le mystère nucléaire, mais d'où émane la lumière qui illumine le monde et l'humanité, les orientant à leur perfection dernière. Par le Fils et l'Esprit, l'Amour divin, substantiel - amour ensemble personnel et trans-personnel - dont le Père est la source unique, se répand sur le monde, en un processus continu de don mutuel des Personnes divines dont l'Esprit - "épanchement, en quelque sorte, de Dieu sur la créature" - assure le rayonnement.

C'est cette vision de l'unité absolue dans la distinction absolue des Personnes égales en dignité, en leurs ministères à la fois conjoints et distincts qui sous-tend les énoncés trinitaires du *Credo* de Nicée-Constantinople, en particulier l'énoncé sobre et concis concernant la procession de l'Esprit du Père en référence à Jn 15/26. L'unité Trinitaire a une source personnelle : le Père. La parole prend ici une signification quasi sacramentelle. Elle devient instrument de communion au mystère transcendant qu'elle n'explique pas mais qu'elle vise, qu'elle désigne. Ainsi s'explique l'attachement orthodoxe aux termes du symbole comme à des paroles inspirées par l'Esprit. L'action de l'Esprit se manifeste et dans l'unanimité des Pères qui proclament la règle de foi d'un concile oecuménique, et dans la réception de cette règle par l'Eglise.

Il faut reconnaître cependant qu'en Occident subsistait l'usage d'autres symboles, tel le "symbole des Apôtres", et que très tôt y apparaissent ainsi qu'à Alexandrie des énoncés de la foi trinitaire disant que l'Esprit procède du Père *et* du Fils ou *par* le Fils, formule de conciliation acceptable - si elle est bien comprise - pour les Orientaux. L'ajout du *Filioque* correspond en Occident soit à des préoccupations locales (lutte contre les Ariens en Espagne au VI^e et VII^e siècles, contre lesquels on veut affirmer la divinité du Fils un avec le Père) soit à une approche différente du mystère Trinitaire, comme c'est le cas chez saint Augustin, docteur par excellence de l'Occident. A la différence des Pères orientaux, en particulier des Pères appelés cappadociens, saint Basile le Grand, saint Grégoire de Nysse et saint Grégoire de Nazianze qui partent de la Révélation du Dieu vivant de la Bible - trois Personnes - pour s'élever ensuite vers leur Unité ineffable et insondable, Augustin part de l'Un, conception plus philosophique que biblique, puis tente d'élucider le mystère des Trois qui est un à l'aide d'analogies psychologiques : comme l'amour procède de la connaissance, ainsi l'Esprit qui est amour procède du Verbe-intelligence. Ou encore : l'Esprit procède du Père et du Fils comme expression de leur amour-connaissance mutuel. Tout en disant que l'Esprit procède du Père et du Fils, Augustin précise cependant qu'Il procède du Père *principaliter*, en tant que principe, sauvegardant ainsi l'affirmation essentielle du point de vue orthodoxe, l'unicité de la Source. Tel ne sera pas toujours le cas des spéculations filioquistes de la scolastique médiévale qui se réclament de lui. Ces spéculations se développent en Occident dans le cadre de ce que les historiens nomment parfois la "renaissance carolingienne", l'émergence après les âges sombres qui suivent la destruction de la culture antique d'une nouvelle culture et d'une nouvelle théologie dans l'entourage des empereurs francs, de Charlemagne et de ses successeurs au IX^e, X^e et XI^e siècles.

La légitimité de ce nouvel empire d'Occident - comme on sait - n'est pas reconnue par les empereurs byzantins. Le désir de donner, contre les prétentions

de Byzance, un fondement idéologique au nouvel empire romain germanique a pu jouer un rôle dans le développement de ce que j'appellerai un filioquisme combatif qui veut imposer cette formule comme la seule orthodoxe.

La controverse éclate d'une façon aiguë au IX^e siècle, en relation avec le conflit aux multiples facettes et rebondissements qui oppose le patriarche de Constantinople Photius au pape Nicolas I^{er}. Photius condamne en 867 l'activité missionnaire de Rome en Bulgarie et rejette le *Filioque*. Rome répond en excommuniant Photius. Mais une réconciliation intervient au Concile de Constantinople de 879-880. En ce qui concerne l'addition du *Filioque*, elle repose sur un texte quelque peu équivoque et susceptible de lectures différentes. Est déclaré anathème celui qui tenterait de retrancher ou d'ajouter quoi que ce soit à la parole de la foi reçue des Pères - il s'agit bien entendu du credo de Nicée-Constantinople - même si (et la nuance introduite ici est importante), même si par une telle addition "aucune nouvelle hérésie n'est suscitée par le Malin". La distinction apparaît ici, qui fera fortune, entre le contenu théologique du *Filioque* dont une interprétation orthodoxe pourrait être admise ou semble pouvoir être admise, et son addition officielle du symbole oecuménique, addition qui est radicalement condamnée par les deux partis en présence. En réalité Photius voit dans le *Filioque* une hérésie. Il expose cette thèse dans son ouvrage intitulé *Mystagogie du Saint-Esprit* où les théologiens orthodoxes puiseront jusqu'à nos jours leurs meilleurs arguments contre la théologie filioquiste. Par contre, pour les latins, c'est seulement l'addition du *Filioque* et non son contenu qui est condamnée. Ceci au nom du respect pour une confession de foi qui émane d'un concile oecuménique et qui préserve par conséquent l'unité dans la proclamation de cette foi dans et par l'Eglise. Cette attitude sera celle du pape Léon III au Synode de Rome en 810. Léon III déclare que le *Filioque* n'est pas hérétique. Mais il refuse de l'introduire dans le Credo. En signe de ce refus il fait graver le texte original du Symbole de Nicée-Constantinople en grec et en latin sur deux tablettes d'argent qui sont placées à l'entrée de la basilique de Saint-Pierre.

A la fin du IX^e siècle le conflit au sujet du *Filioque* paraît donc réglé fût-ce par un compromis qui comporte une part d'ambiguïté (cf. Alexis Van Bunen dans *CONTACTS* n° 113, 115, 117). Mais dans un contexte d'hostilité grandissant entre Grecs et Latins, de rivalité entre Eglise de Rome et Eglise de Byzance, il rebondira au XI^e siècle. En 1014, le pape Benoit VIII, sous la pression de l'empereur germanique Henri II, introduit officiellement le *Filioque* dans le texte du Symbole chanté à la messe. Vers la même époque, on commence à Constantinople à ne plus mentionner le pape dans les dyptiques, considérant que celui-ci a rompu l'engagement solennel pris de ne rien ajouter au symbole oecuménique. Il est vrai que la papauté connaît au début du XI^e siècle une profonde décadence qui la soumet au pouvoir séculier. Mais quand le redressement a lieu - sous l'impulsion de papes énergiques, dans la ligne de Grégoire VII - loin de revenir sur l'introduction du *Filioque*, Rome prétend l'imposer aux Eglises d'Orient, au nom de l'autorité papale. On ira jusqu'à les accuser de l'avoir ôté du symbole commun. C'est qu'entre temps a triomphé en Occident une ecclésiologie pyramidale, monarchique, centralisatrice. De l'évêque de Rome, successeur de Pierre et patriarche d'Occident, elle fait un souverain doté d'un pouvoir spirituel absolu, direct, sur l'Eglise universelle. Le pape n'est plus seulement "vicaire de Pierre" mais "vicaire du Christ", "vicaire de Dieu" (4) : une conception en contradiction avec l'ecclésiologie pluraliste, conciliaire, en son fondement eucharistique, des Eglises d'Orient. Ecclésiologie héritée de l'Eglise apostolique qui contrebalance les tendances impérialistes qui existent aussi à Byzance.

Là encore il convient de tenir compte de situations historiques différentes. Le glissement qui s'opère en Occident est favorisé par l'existence d'un seul Patriarcat. Il s'inscrit dans le contexte de la lutte de la papauté contre les ingérences des empereurs et contre l'emprise du système féodal, dans le combat courageux pour élever le niveau moral et spirituel du clergé. Mais cette "réforme"

est payée d'un prix très lourd : le renforcement démesuré du centralisme papal. En Orient, au point de départ même, la situation ecclésiastique est différente. Les églises se revendiquant d'une fondation apostolique y sont nombreuses. A partir de l'époque constantinienne, s'instaure progressivement l'idée de la *pentarchie*, c'est-à-dire de l'organisation de l'Eglise universelle autour de cinq grands centres d'unité, reconnus comme tels à cause de leur enracinement apostolique mais aussi de leur importance culturelle et politique. Tels sont Rome, Constantinople, Antioche, Alexandrie, Jérusalem. Les invasions persanes puis la conquête arabe affaibliront les antiques patriarcats d'Orient, laissant au XI^e siècle Rome et Constantinople presque seuls face à face en un redoutable tête-à-tête.

Pourtant, à travers l'idéal de la pentarchie, même affaiblie, quelque chose subsiste de l'ecclésiologie ancienne pour laquelle la plénitude de l'Eglise, Corps et Epouse du Christ, s'actualise en chaque assemblée eucharistique rassemblée autour de son évêque, lui-même en communion avec l'épiscopat universel. L'Eglise *catholique*, selon cette perspective, est conçue sur le modèle trinitaire de l'unité dans la diversité d'églises locales-sujets. Elle est communion dans la foi et l'amour d'Eglises ontologiquement égales et égales en dignité. L'expression privilégiée de cette communion est le concile oecuménique : il n'est pas seulement un moyen de prendre collégialement des décisions importantes, il est aussi et même surtout une célébration commune de l'unité, une manifestation particulièrement éclatante de la vie ecclésiale comme participation, par l'Esprit et dans l'Esprit, à la vie du Dieu Un, Père, Fils et Saint-Esprit.

La vision de cette unité symphonique n'exclut ni la reconnaissance d'un certain ordre (*taxis*), ni celle d'une primauté de l'évêque de l'Eglise de Rome au sein de l'épiscopat de l'Eglise universelle. Mais il s'agit d'une primauté plus charismatique que juridique et institutionnelle. L'Eglise de Rome, selon une expression patristique, est celle "qui préside à l'agapé", à la communion fraternelle dans l'amour. Ayant reçu le charisme du "souci" de toutes les Eglises de Dieu, elle est appelée à être un centre de concertation, à arbitrer, en particulier, les conflits entre églises locales : un droit que lui reconnaît le Concile de Serdica. Par contre les Eglises d'Orient ne reconnaissent pas à l'évêque de Rome le droit d'intervenir régulièrement, institutionnellement dans leur vie et leur organisation propre. De même, si, selon cette ecclésiologie traditionnelle, la participation de l'Eglise de Rome à un concile est requise pour que celui-ci soit reconnu comme oecuménique, mais elle ne prend pas nécessairement la forme d'une présidence effective de ce concile par le pape romain (5), de toute façon, l'autorité de ce dernier se situe au sein du concile et non au-dessus de lui, selon un équilibre certes difficile à réaliser mais qui respecte le principe de la conciliarité d'églises locales autonomes.

Occultée par des questions de rite et de discipline, de barbe, de pain azyme et de mariage ou de célibat des prêtres, aggravée par la controverse au sujet du *Filioque* - non sans relation du reste avec cette dernière - avec le rôle attribué par les orthodoxes à l'Esprit comme principe de l'unité ecclésiale -, l'opposition de ces deux ecclésiologies a sous tendu l'ensemble du conflit entre Rome et les Eglises d'Orient. Elle en a été probablement l'élément décisif, en ruinant les conditions d'un véritable dialogue théologique. On trouve l'expression de cette opposition et de la manière dont elle a été ressentie par les pasteurs de l'Eglise d'Orient dans une lettre adressée au pape par un évêque de Nicomède du XIII^e siècle. Je me permets d'en citer un passage caractéristique :

"Mon très cher frère,

"Nous ne dénions pas à l'Eglise de Rome la primauté parmi les cinq patriarches-soeurs. Nous reconnaissons son droit à la place la plus honorable au sein d'un concile oecuménique. Mais elle s'est séparée de nous quand, par orgueil, elle s'est arrogé un pouvoir monarchique qui n'appartient pas à sa fonction (6)".

III - La signification actuelle de la rupture

Cette réaction nous conduit aux conséquences du Schisme telles qu'avec le recul du temps nous pouvons mieux les mesurer. D'abord les conséquences dans le domaine ecclésiologique et surtout dans la manière de vivre des ecclésiologies qui, à l'origine, se distinguaient surtout par des accentuations différentes. Neuf siècles de développement séparé ont durci des différences en oppositions. Culminant au concile de Vatican I (même si le dogme de l'infaillibilité papale est susceptible d'interprétations qui en atténuent la portée), la tendance au centralisme monarchique s'est constamment accentuée, jusqu'à une époque récente, dans l'Eglise catholique romaine. Elle a suscité, par ricochet, la tendance à l'éclatement et à l'individualisme qui marque les Eglises issues de la Réforme du XVI^e siècle. La grandeur de Rome réside dans sa vision universaliste : "Allez, enseignez toutes les nations..." Tel est le commandement du Christ qu'elle a retenu. De même, le rétablissement de l'unité chrétienne est resté son constant souci. Mais tout au long du Moyen-Age, comme à l'époque post-tridentine et jusqu'à l'aube du XX^e siècle, ce rétablissement de l'unité n'était envisagé par l'Eglise romaine que sous la forme d'une intégration - à peine tempérée de quelques concessions purement formelles de rite et de discipline - à ses propres structures centralisées. Elle comporte essentiellement la soumission à l'autorité papale telle qu'elle est comprise à Rome. C'est seulement au cours des dernières décennies, dans la foulée de Vatican II et sous l'influence de quelques grands théologiens tel en France le père Yves Congar, qu'à cet unionisme "romain" s'est substitué - non sans se heurter à de puissantes résistances -, une vision moins monolithique, vraiment œcuménique (7).

Les orthodoxes ont salué avec espérance un nouvel accent mis sur l'église locale, sur la collégialité et la co-responsabilité des évêques au sein de l'Eglise Universelle. Selon cette dynamique, la guérison des anciennes blessures devient non seulement possible, mais elle apparaît comme une tâche historique ici et maintenant. Tâche qui ne concerne pas seulement l'Eglise catholique romaine et les Eglises orthodoxes, mais toutes les communautés chrétiennes, en particulier celles issues de la Réforme du XVI^e siècle en prolongement du Grand Schisme Orient/Occident.

La Réforme fut certes un mouvement complexe et qui n'a cessé de se diversifier. Cependant, sans tomber dans une historiosophie par trop simplifiante - comme le fut parfois celle des slavophiles russes du XIX^e siècle - on est en droit d'y discerner une réaction non seulement à quelques abus dans la sphère de l'Eglise latine mais à tout un système ecclésiastique autoritaire et centralisée. Comme le souligne, dans un livre récent, l'historien Jean Delumeau (8), à l'affirmation hautaine de la puissance pontificale, a répondu la révolte du jeune Luther, l'accent mis unilatéralement sur le *sola fide*, l'individualisme protestant, la perte ou du moins l'affaiblissement du sens ecclésial.

Le dépassement de l'antinomie occidentale de la liberté de la personne et de l'unité de l'Eglise se trouverait-elle dans la "conciliarité" ou "symphonie" orthodoxe (9) ? Unité conçue comme communion dans la foi, l'espérance et l'amour, par le don de l'Esprit Saint, communion de personnes et d'églises locales-sujets, s'acceptant en leur altérité historique, culturelle, psychologique et l'attente commune de Celui qui vient.

Un tel dépassement exige de toutes les communautés chrétiennes historiques, y compris les Eglises orthodoxes, une *metanoïa*, un changement de cœur. En effet, les Eglises orthodoxes, elles aussi, en tant que corps historiques, ont souffert du "péché de la division", comme le proclamait dernièrement le patriarche Dimitrios (10). Préservant l'intégrité du mystère ecclésial dans leur prière, dans leur liturgie et leur vie sacramentelle, elles se sont appauvries au niveau des institutions, s'installant dans un dangereux et onéreux clivage entre le dire et le faire. Isolées, en partie par suite de circonstances historiques défavorables, elles ont

eu tendance à se refermer sur elles-mêmes. Leur mal est un "provincialisme" dénoncé par l'un des grands théologiens de l'Emigration russe, le père Georges Florovsky, ou encore un autocéphalisme sourcilieux teinté de nationalisme égotique. Ainsi se trouve occultée la grande vision de l'*Una Sancta Catholica* pourtant proclamée dans le *Credo* et transmise par la Tradition des Pères. C'est à cette vision qu'elle porte au fond d'elle-même que l'Eglise orthodoxe est appelée à se convertir pour devenir authentiquement ce qu'elle est. Que cet appel est entendu par ses pasteurs, j'en vois le signe dans les paroles récemment prononcées par le patriarche oecuménique qui accueillait au Phanar, à l'occasion de la fête de l'Apôtre André, une délégation romaine. Le patriarche Dimitrios y évoque le péché de la division et la responsabilité commune de l'Eglise orthodoxe et de l'Eglise catholique romaine "devant Dieu et les hommes pour sortir de ce scandale, en vue de la réconciliation et pour le rétablissement final de la totalité et de l'intégrité visible du Corps immaculé du Christ dans ce monde et face à ce monde". En même temps il lie expressément la réconciliation des deux Eglises au "but majeur et saint de l'unité chrétienne entière" et au-delà de l'humanité "intégrée dans l'Eglise du Christ afin que Son royaume soit aussi établi sur terre" (11).

Résumons : A la fois cause et conséquence du Schisme de 1054, des manières différentes de concevoir et surtout de vivre institutionnellement l'*Una Sancta Catholica* se sont développées et accentuées au cours des siècles en Orient et en Occident : dans les Eglises orthodoxes d'une part, dans l'Eglise catholique romaine et dans les diverses communautés protestantes (qui lui restent liées par leurs origines et même par leur opposition à son modèle) d'autre part. D'une manière différente pour les unes et les autres, il en est résulté des gauchissements et un appauvrissement dont, dans la dynamique du mouvement oecuménique, elles prennent aujourd'hui conscience et auquel elles cherchent remède. Comment resouder l'unité chrétienne ? Le simple retour en arrière, à la situation qui précédait le Schisme, apparaît impossible et utopique. Dans la fidélité à l'essentiel - qui n'est pas le minimal mais la foi nucléaire brûlante et explosive de l'Eglise apostolique - ne faut-il pas tendre à une unité nouvelle ? Unité dans la diversité réconciliée d'Eglises-soeurs, en communion par le don de l'Esprit qui les unit au Dieu Un en Trois Personnes, Eglises mourant à leur particularisme en tant qu'il est négation de l'autre - comme le disait récemment le théologien grec Jean Zizioulas (12) - mais préservant leur identité telle que l'histoire l'a forgée comme le trésor qu'elles apporteront à la Jérusalem nouvelle (Apoc. 21, 24).

Dans la perspective de cette unité nouvelle, en l'attente de "Celui qui vient", on ne peut passer sous silence les efforts faits par les théologiens chrétiens de toute confession pour dépasser la controverse sur la Procession du Saint-Esprit en tant qu'obstacle à la réconciliation souhaitée.

S'il est relativement aisé de discerner les conséquences du Schisme de 1054 dans le domaine de l'ecclésiologie et du vécu ecclésial, la tâche est plus difficile en ce qui concerne les suites et la signification actuelle des controverses pneumatologiques. A la majorité de nos contemporains, en Occident surtout, même quand il s'agit de chrétiens engagés, le différent à propos de la procession du *Filioque* apparaît comme une querelle de mots vide de sens. Son impact sur la vie spirituelle concrète leur apparaît nulle. Cette opinion a été partagée par quelques théologiens orthodoxes russes tel le père Serge Boulgakov qui enseigna pendant une vingtaine d'années, entre 1925 et 1945, la dogmatique à l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge à Paris. "Menées dans le vide glacé de l'abstraction scolastique", écrit le père Boulgakov dans son important ouvrage, *Le Paraclét*, "les controverses filioquistes n'ont abouti qu'à une stérile logomachie". Mais il faut aussitôt ajouter que cette opinion n'est pas partagée par la majorité des théologiens orthodoxes contemporains, qu'ils représentent la théologie d'école classique ou qu'ils soient marqués par l'influence de ce qu'on nomme le courant néo patristique.

Le promoteur de ce courant fut un autre théologien de l'Emigration russe qui, comme le père Boulgakov, vécut à Paris : Vladimir Lossky. Pour Lossky la question

de la procession du Saint-Esprit a été l'unique raison dogmatique de la séparation entre l'Orient et l'Occident chrétiens. Comme telle, elle a gardé toute son actualité. Le grand mérite de Lossky est d'avoir insisté sur le lien existentiel qui unit la théorie chrétienne à la praxis, la pensée de la foi à la vie de la foi, la dogmatique à la mystique. Un lien souvent perdu de vue en Occident, ce qui explique le dessèchement de la théologie et par contre coup, la désaffection qu'éprouvent à son égard beaucoup de croyants. L'opposition orthodoxe au *Filioque*, explique Lossky, n'est pas due à un fétichisme de la lettre morte, à un traditionalisme obscurantiste. Il correspond à l'intuition du danger spirituel inhérent au filioquisme, c'est-à-dire à la théologie qui s'est élaborée autour de l'introduction du *Filioque* dans le Credo, pour la justifier. Une théologie qui risque de substituer au Dieu Vivant de la Révélation, au mystère de Dieu Un en Trois Personnes, le Dieu-Monade, l'Un impersonnel des philosophes.

Déjà le patriarche Photius, au IX^e siècle, avait cru discerner dans l'affirmation de la procession de l'Esprit du Père *et du Fils* une humiliation de l'Esprit. A l'idée d'une réciprocité mystérieuse du Fils et de l'Esprit dans une relation d'amour et de service mutuel, cette formule ne risque-t-elle pas de substituer celle d'une subordination de l'Esprit, réalité invisible au Fils, au Verbe qui se fait chair et dont l'incarnation se prolonge dans l'institution ecclésiale ? Il en résulterait, dans la vie ecclésiale, la subordination de l'élément spirituel, charismatique et prophétique à l'élément sacramentel, à l'institution visible. Le *Filioque* porterait ainsi en germe la destruction du précieux équilibre caractérisant l'Orthodoxie authentique, entre les ministères conjoints et distincts du Fils et de l'Esprit, dans l'Eglise, entre l'*institution* et l'*événement* (13).

Ces craintes paraissent en partie justifiées moins pour ce qui concerne le *Filioque* lui-même, que ses développements dans le *Filioquisme* de la scolastique et dans une spiritualité centrée trop exclusivement sur le Verbe incarné. Mais une systématisation excessive de cette intuition juste conduit certains théologiens orthodoxes contemporains à faire du *Filioque* le bouc émissaire de tous les péchés attribués, à tort et à raison, à l'Occident chrétien. D'un appauvrissement ruineux de l'expérience ecclésiale de l'Esprit Saint dont le *Filioque* serait le symptôme, résulterait une déficience qui atteindrait toute la vie profonde de l'Eglise d'Occident, ses structures ministérielles et sacramentelles. A ce rejet global risque alors de répondre, de la part des théologiens occidentaux non seulement catholiques, mais aussi anglicans ou luthériens, "un réflexe apologétique tout aussi négatif, refermant une fois de plus le cercle stérile de la polémique" (14). Heureusement entre la déclaration de l'insignifiance de la controverse théologique et son durcissement polémique, se dessine aujourd'hui une troisième voie. Désengageant le débat de son contexte négatif et polémique, elle consiste à discerner l'intention positive de deux approches théologiques différentes saisies selon leur dynamique interne où elles se complètent, convergeant vers la Vérité totale, qui les transcende et les englobe.

A l'origine des durcissements polémiques, disent les partisans de cette "méthode irénique", il y a le clivage désastreux entre une théologie d'école abstraite, intellectualiste, et l'expérience vivante de la prière ecclésiale. "Il est temps de replonger notre recherche théologique, notre intellect lui-même dans le cœur de la prière et de l'amour de l'Eglise où souffle l'Esprit de Dieu. C'est alors et alors seulement que le sens existentiel pour l'Eglise et pour notre salut du mystère des processions éternelles se manifeste et se communique". Faisant le point de l'état actuel du problème du *Filioque*, le père Boris Bobrinsky, à l'étude duquel nous avons emprunté cette citation, exhorte l'Eglise catholique à supprimer le *Filioque* de son Credo officiel, afin de guérir "la meurtrissure ressentie par le peuple de l'Eglise orthodoxe" à la suite de son addition au symbole commun. Mais ceci, ajoute-t-il, "sans que cette suppression doive signifier *ipso facto* une négation par les catholiques de son contenu dogmatique qui leur est traditionnel". A ce geste gratuit de bonne volonté de l'Occident devrait correspondre une égale ouverture d'esprit des théologiens orthodoxes. "Il est temps que

la théologie orthodoxe moderne fasse, elle aussi, un effort de discernement spirituel, en opérant une distinction entre le *Filioque* et le *filioquisme*, retrouvant ainsi le contexte théologique et sotériologique légitime de la tradition latine (et alexandrine) avant saint Augustin et avant les conciles occidentaux de Lyon et de Florence."

Profondément engagé dans le dialogue oecuménique, le père Bobrinskoy croit pouvoir discerner deux mouvements de révélation trinitaire dans l'accentuation prépondérante qui caractérise la théologie trinitaire, la sotériologie et la spiritualité respectivement de l'Orient et de l'Occident chrétiens.

En Occident, l'accent serait mis - quoique d'une façon non exclusive - sur un mouvement de révélation Père-Fils-Esprit. Révélation et don hypostatique de l'amour mutuel du Père et du Fils, l'Esprit est communiqué aux hommes conjointement par le Père et le Fils. Dans une telle perspective, "l'Esprit agit dans l'Eglise avnat tout comme une puissance d'expansion qui nous rend capables d'assumer la mission du Christ dans le monde, à travers l'histoire, dans une Eglise elle-même en pèlerinage - *in via* - vers le Royaume céleste". Cette perspective missionnaire, apostolique et prophétique, reconnaît-il, a de profondes racines bibliques. Parfois oblitérées dans l'Orthodoxie orientale - en partie par suite de circonstances historiques défavorables - elle n'y est pas absente. Mais en même temps s'y dessine un schéma de révélation trinitaire *Père, Esprit, Fils* où est souligné le "repos" de l'Esprit sur le Verbe incarné, glorifié dans sa chair, dans son humanité transfigurée à laquelle les croyants sont appelés à communier *ici et maintenant*, par le don de l'Esprit Saint. La Colombe, sans son vol, non seulement nous entraîne vers le Fils et à sa suite, mais elle nous fait, avec elle, pénétrer en Lui, comme l'exprime fortement le *Moine de l'Eglise d'Orient*. Par l'Esprit, nous sommes appelés à communier à l'humanité transfigurée du Christ.

Loin de s'exclure, ces deux mouvements se complètent. Il n'y a appauvrissement, écrit le père Bobrinskoy, que lorsque l'un ou l'autre de ces schémas commande unilatéralement le langage théologique, la conception du salut, de l'Eglise et des ministères dans une partie du peuple de Dieu.

IV - Vers un dépassement des antagonismes : l'impatiente patience

Parvenue au terme de cet exposé à la fois trop long et incomplet, que dire en guise de conclusion ? Me fondant sur les acquis de l'histoire scientifique, j'ai cru pouvoir montrer que les origines du Grand Schisme de 1054 sont complexes. La rupture n'est pas survenue subitement, à la suite de quelque accident ou incident historique. Elle apparaît comme l'aboutissement d'un processus séculaire d'*estrangement* réciproque de l'Orient et de l'Occident chrétiens auquel contribuent tout ensemble des facteurs politiques, culturels, et des rivalités politico-religieuses exacerbant des différences et des oppositions réelles dans l'ordre de l'ecclésiologie et de l'approche théologique du mystère trinitaire. Pourtant à considérer les expressions les plus authentiques de la foi et de la vie chrétienne en Orient et en Occident, dans la prière liturgique, dans la sainteté, dans l'art et l'architecture ecclésiale, on est frappé de les voir encore si proches, si semblables à l'époque où le Schisme se produit.

Vézelay et Tournus, les spiritualités de saint Bernard et de saint Bruno - pour parler seulement de la France - portent la marque de la source commune qui irrigue aussi la sainteté et l'art chrétien byzantins. De cette proximité, il aurait suffi de prendre conscience pour éviter peut-être la catastrophe de la rupture. Mais une telle prise de conscience eut exigé un élan d'amour réciproque et c'est cet élan qui a fait défaut. On aime ce qu'on connaît. Au XI^e siècle, entre Grecs et Latins on ne se connaissait plus, on ne se comprenait plus. Mais la réciproque est aussi vraie : on ne commence à connaître et à comprendre que ce et ceux qui intéressent (*inter esse*) c'est-à-dire ce et ceux que l'on commence à aimer. "Le Schisme, c'est une histoire d'amour", a dit le patriarche Ignace IV d'Antioche,

lors de sa visite récente à Paris. Concernant le passé, il faudrait plutôt dire "une histoire de manque d'amour". "C'est pour justifier le manque d'amour que les oppositions doctrinales de part et d'autre ont été durcies et systématisées" (15). Séparés, l'Orient et l'Occident ont unilatéralement développé leurs théologies trinitaires et leurs ecclésiologies aux accentuations différentes. Ainsi le fossé n'a cessé de se creuser pendant de longs siècles, comme une oreille devient sourde peu à peu par l'accumulation de matière. Une constatation qui doit nous rendre patients - malgré notre juste impatience - en ce qui concerne les résultats de nos efforts humains pour guérir cette surdité.

Et maintenant, où en sommes-nous ? Pouvons-nous entrevoir un dépassement des anciens antagonismes ? Dépassement non dans le brouillard de l'indifférentisme doctrinal, mais dans la lumière du Logos Divin "qui, en venant dans le monde, éclaire tout homme" (Jn, 1, 9) et dans la chaleur du feu divin de l'Esprit.

"Les signes des temps" sont multiples et ambigus. Il s'agit moins d'évidences objectives que d'appels adressés par le Seigneur de l'Histoire à notre foi et notre espérance en vue de leur déchiffrement actif.

Quelques signes me paraissent indiquer une nouvelle rencontre, du moins possible et urgente, de l'Orient et de l'Occident chrétiens. Des Orient-Occident, du reste, moins géographiques désormais que spirituels. Parmi ces signes, je compte l'émergence d'une sorte de culture planétaire commune, commune aussi par certains de ses aspects les plus terrifiants : la possession des moyens technico-scientifiques d'une puissance telle qu'elle placerait l'humanité devant les choix ultimes de la vie ou de la mort, non seulement physiques mais spirituelles. Un exemple symbolique : on veut et on a "l'enfant à tout prix", selon le titre d'un ouvrage récent. Mais on banalise aussi l'avortement et le cocktail meurtrier pour les grands malades et les vieillards.

Les tensions Est/Ouest, Nord/Sud risquent d'exploser en suicides collectifs. Face aux totalitarismes partout menaçants, les espaces de liberté se réduisent comme une peau de chagrin. Mais de ces dangers mêmes et de l'écroulement des idoles de l'humanisme immanentiste naît une conscience nouvelle de la solidarité des hommes. De la solidarité de ceux surtout qui placent leur espérance non en l'homme solitaire mais dans l'alliance avec le Dieu "ami de l'homme" - philanthropos, selon les termes de la liturgie byzantine - le "Dieu qui a tant aimé le monde qu'Il s'est livré pour lui, qu'Il a donné son Fils unique". Il y avait jadis "les pauvres d'Israël" qui attendaient, tel le vieillard Syméon, le salut du peuple de la venue du Messie. Il y a aujourd'hui les nouveaux pauvres de notre société ivre de violence : des hommes et des femmes, en Orient et en Occident, éloignés des leviers de la puissance séculière politique, économique et culturelle. Entre eux s'ébauche une alliance invisible dans le combat pour le salut de l'humain en l'homme, dans la communion, parfois seulement implicite, au Dieu-Homme mort et ressuscité : *Christus victor*. La voici peut-être, en germe dans les profondeurs, "la réémergence de l'Eglise indivise" évoquée par Olivier Clément (16).

Au niveau culturel - qu'on ne saurait négliger - un phénomène nouveau et important, en vue de la réconciliation des chrétiens, me paraît être l'existence d'une immense Diaspora orthodoxe, assez comparable à la Dispersion juive à l'époque du christianisme naissant et qui en fut le berceau. Orthodoxes d'origine russe, grecque, balkanique ou encore nouveaux émigrés du Moyen-Orient, se comptent aujourd'hui par millions dans toutes les parties du monde, en Europe comme en Amérique du Nord, en Afrique, en Australie. Ils y essaient, fondent des familles et des églises et réalisent sans complexes le mariage des cultures. Une orthodoxie occidentale se développe ainsi organiquement. Les grandes cités cosmopolites, surtout Paris, Londres, New-York, sont le creuset d'une culture pluraliste où s'ébauchent de multiples rencontres. Une culture qui évoque, aux dimensions de la planète, celle du monde romano-hellénistique : Rome et Alexandrie des premiers siècles chrétiens. Sans doute ce cosmopolitisme suscite-t-il aussi des réactions

inverses : la recherche d'une identité propre dont la religion, l'appartenance confessionnelle, apparaissent souvent comme la meilleure garantie. Cependant, cette aspiration légitime ne s'oppose pas nécessairement - comme nous l'avons vu - à l'unité telle que la conçoit l'Eglise orthodoxe et telle qu'elle s'exprime aussi en balbutiant dans le mouvement oecuménique du XXe siècle.

Incontestablement, ce mouvement apparaît comme l'un des grands signes de notre temps. On peut en déplorer les lenteurs, voire la stagnation, ou au contraire en dénoncer les imprudences, les déviations, l'"horizontalisme", jusqu'à y voir avec quelques intégristes tels qu'ils existent dans tous les camps, la Grande Bête de l'Apocalypse. Il s'agit pourtant, comme le constate l'historien Etienne Fouilloux (17), de la première tentative sérieuse après des siècles d'étranglement - depuis la Réforme et au-delà depuis les ruptures du XIe siècle - pour réparer, en dehors de toutes motivations politiques directes, les déchirures de la chrétienté. Quelque soit l'avenir de ce mouvement, même s'il connaît des éclipses et des échecs, il aura profondément changé le climat des relations entre les confessions chrétiennes. Il aura ébranlé les murs de Jéricho des cités closes qu'elles étaient devenues trop souvent les unes pour les autres. Or, les Eglises orthodoxes en ont été partie prenante dès les origines, quand l'oecuménisme est né, au sortir des hécatombes de la Première Guerre mondiale. Elles peuvent critiquer certaines manifestations de ses organes officiels tel le Conseil oecuménique des Eglises. Elles ne sauraient s'en désintéresser comme l'écrit à propos de l'Assemblée un représentant de l'Eglise orthodoxe en France, le père Elie Méliá : "*Nostra res agitur*" (18).

La théologie chrétienne et l'oecuménisme se sont fécondés réciproquement. Dans les temps modernes, surtout depuis le XVIe siècle, les Eglises se définissaient le plus souvent les unes contre les autres. La théologie servait surtout à fourbir des armes contre l'adversaire. A cet usage polémique de la pensée de la foi, l'oecuménisme a substitué son usage dialogal. Cette pensée de la foi s'est ainsi immensément enrichie. Les lieux et les formes du dialogue théologique entre chrétiens de traditions différentes sont divers et multiples : dialogues officiels multilatéraux au sein du *COE* et de la *Commission Foi et constitution* dont les catholiques aussi font partie ; dialogues bilatéraux tels ceux de l'Eglise orthodoxe avec l'Eglise catholique romaine, avec les Eglises pré-chalcédoniennes, avec les Anglicans, avec la Fédération luthérienne mondiale, avec l'Alliance Réformée, etc. Mais aussi rencontres informelles, parfois d'un haut niveau théologique comme celles qui ont lieu, depuis des décennies, à l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge (Paris).

Contrairement à ce que beaucoup pensent - surtout par suite de manque d'information - ces dialogues, loin de se réduire à une logomachie stérile, ont déjà porté des fruits. Des accords importants sont réalisés dans un climat de liberté spirituelle et de respect mutuel. Tels sont les *accords dits de Lima* sur le baptême, l'eucharistie et le ministère (BEM) consacrant le travail de théologiens catholiques, anglicans, protestants et orthodoxes réunis dans la *Commission Foi et Constitution* (19)? Tel apparaît aussi l'*accord de Munich*, aboutissement de la première phase du dialogue officiel bi-latéral entre les Eglises orthodoxes et l'Eglise catholique romaine, les engageant profondément l'une et l'autre (20). On peut regretter que le texte et la portée de ces importants accords soient ignorés de la grande masse des simples croyants. Ceci tient à la fois à la technicité du langage théologique, au clivage entre ce langage et celui parlé par les hommes et les femmes du XXe siècle, mais aussi à une certaine ignorance des Eglises (faut-il parler de mépris ?) en ce qui concerne les méthodes et les moyens de communication sociale. Une des tâches urgentes d'aujourd'hui est de faire connaître et comprendre au peuple de Dieu - éventuellement en les traduisant dans un langage plus actuel - les résultats du dialogue théologique oecuménique. De les traduire aussi en actes afin qu'il saisisse leur signification existentielle.

Cette traduction en actes peut être diverse : on l'oublie trop souvent. Elle peut se manifester notamment dans le combat commun chrétien pour le respect de la

dignité de toute personne humaine, pour les "droits de l'homme", les droits de l'étranger, du travailleur immigré, du demandeur d'asile. On ne saurait éviter cependant que la question du partage eucharistique ne se pose précisément souvent à partir de ces combats communs (21). Question vaste et douloureuse que je puis seulement effleurer.

En France, elle se situe surtout dans le contexte du vis-à-vis catholique/protestant, ce qui risque d'en fausser le sens quand on l'applique dans les mêmes termes à l'attitude des orthodoxes. Pour les orthodoxes la communion sacramentelle est certes un événement ultra-personnel. Chacun de ceux qui communient est nommé par son nom : "Le serviteur de Dieu X... la servante de Dieu X... communie au Saint Corps et au Sang de notre Seigneur Jésus-Christ". Mais en même temps elle est l'acte ecclésial par excellence. A la fois dans le temps et hors du temps - elle est anticipation du Royaume de Dieu, actualisation sacramentelle de la plénitude de l'Eglise. Elle est le couronnement de la communion, dans la foi et l'amour - communion qui est déjà le don du Saint-Esprit - telle qu'elle s'exprime dans le chant ou la récitation du Credo au début de la liturgie eucharistique. C'est dans le contexte de cette ecclésiologie eucharistique qu'il faut situer le refus ou l'hésitation à laisser approcher du Calice ceux et celles avec lesquels les Eglises orthodoxes ne peuvent pas être ou craignent de ne pas être en complète communion de foi. Cette exclusion de la communion sacramentelle n'implique aucun jugement sur la foi, voire sur la sainteté des personnes. Elle se situe au niveau de la constatation de la séparation des Eglises.

Est-ce dire qu'aucune question ne se pose à ce sujet pour les orthodoxes, dans la situation nouvelle, complexe, mouvante, que nous avons évoquée ? Ce serait inexact. Le fait est qu'une théorie commune à toutes les Eglises orthodoxes n'exclut pas des variantes importantes dans la praxis, dans l'application des principes aux situations concrètes différentes dont l'appréciation est laissée à l'évêque et aux ministres ordonnés. Ainsi en Russie des chrétiens non-orthodoxes sont admis à communier dans l'Eglise orthodoxe pourvu qu'ils s'approchent du Calice dans les conditions essentielles requises, "avec foi et amour". Ceci en vertu du principe de l'économie, c'est-à-dire de l'amour, de la recherche du plus grand bien des âmes. La pratique est plus sévère en d'autres Eglises orthodoxes, notamment dans la Diaspora. Mais presque partout la question se pose douloureusement aux pasteurs responsables devant Dieu et devant les hommes qui, en tâtonnant, en implorant la lumière divine, recherchent la solution la meilleure pour chaque cas.

Dans le contexte des progrès du dialogue théologique, la question de ce que catholiques et protestants nomment "l'hospitalité eucharistique" commence également à se poser d'une manière nouvelle pour les orthodoxes, comme je l'ai entendu dire par un évêque : Peut-on dissocier l'eucharistie du baptême ? Peut-on continuer à refuser l'accès à celle-ci de ceux-ci dont on reconnaît pleinement le baptême chrétien ?

Nombreux sont ceux, surtout en Occident, qui s'impatientent des lenteurs du mouvement oecuménique. Quand s'écrouleront-ils ces murs qui nous séparent les uns des autres, murs dont les pierres se sont accumulées au cours des siècles, à cause de notre manque d'amour ?

Le temps entre la Pentecôte et la Parousie, le Second et glorieux avènement du Christ, est celui de "la patience de Dieu". Il nous faut, nous aussi, entrer dans cette patience divine, comme nous y exhorte l'impétueux apôtre Pierre (I Pi. 3, 20 ; 2 Pi 1, 6 ; 3, 9 ; 3, 15). Patience toute frémissante d'attente impatiente de Celui qui vient. Il nous faut patiemment, humblement, tenter d'enlever, une à une, les pierres qui dressent les murailles. Savoir en même temps que nous en sommes incapables par nous-mêmes. Implorer l'ébranlement profond, libérateur, la secousse divine qui fera tomber tout ce qui nous sépare. Que s'écroulent d'abord nos propres murs :

"Oh, donne-moi, Seigneur Amour, la grande secousse initiale ! La percussion d'une pierre contre une autre pierre fait jaillir l'étincelle. Que le choc produit par l'écroulement des murs de séparation allume en moi l'incendie désiré et me rende participant du Buisson Ardent ! Que toutes ces misérables limites soient abolies par la grande Entrée de l'Amour sans limites." (22)

NOTES

- (1) Timothy Ware (Evêque Kallistos). *The Orthodox Church*, p. 71. Penguin Books 1963
- (2) Timothy Ware, op. cit. p. 81.
- (3) cf. Wladimir Lossky. *La Procession du Saint-Esprit*. Paris, Setor, 1948 repris dans *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, chap. IV. Paris, Aubier, 1967.
- (4) cf. J.M.R. Tillard. *L'Evêque de Rome*, p. 73 et suiv. Paris, Cerf, 1982.
- (5) V. Péri. "La synergie entre le pape et le concile oecuménique", in *IRENIKON* 1983/2.
- (6) Timothy Ware. op. cit. p. 58.
- (7) Etienne Fouilloux. *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe au XXe siècle*. voir en particulier Section IV : Unionisme romain et oecuménisme catholique. Paris, Le Centurion, 1982.
- (8) Jean Delumeau. *Luther*. Paris, 1983.
- (9) Hiéromoine Lev (Gillet). *Introduction à la foi orthodoxe* (supplément au bulletin *LA VOIE*, 1930).
- (10) Allocution du patriarche Dimitrios, Istanbul le 30 novembre 1983. *SOP* n° 84, Janvier 1984.
- (11) Ibid. p. 3.
- (12) Cité d'après des notes prises au colloque sur "identité confessionnelle et Tradition ecclésiale", Chevetogne 22-26 avril 1983. Compte-rendu dans *IRENIKON* 1983/3 et *SOP* n° 82 Novembre 1983.
- (13) Olivier Clément. *L'Eglise orthodoxe*, p. 11. Paris, PUF, 1965.
- (14) André de Halleux in *La théologie du Saint-Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident*, n°83. Paris, 1981.
- (15) *CONTACTS* n° 123, 1983/3, p. 270.
- (16) "L'oecuménisme et l'accueil au Christ qui vient", in *UNITE DES CHRETIENS*, Juillet 1983.
- (17) Etienne Fouilloux, op. cit. p. 932.
- (18) *SOP* n° 82, novembre 1983. "Impressions sur Vancouver", par le père Elie Melia.

- (19) *Baptême, Eucharistie, Ministère*. Paris, Le Centurion - Presses de Taizé, 1982.
- (20) "Le mystère de l'Eglise et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité". *CONTACTS* n° 120, 1982/4.
- (21) Voir par exemple, *COURRIER DE L'ACAT*, Janvier 1984, "Réflexions sur le caractère oecuménique de notre action".
- (22) Un Moine de l'Eglise d'Orient. *Amour sans limites*, p. 57. Chevetogne, 1971.

Commission paritaire : n° 56 935

Directeur : Michel EVDOKIMOV

Rédacteur : Jean TCHEKAN

ISSN 0338 - 2478

Tiré par nos soins

Abonnement annuel

SOP mensuel SOP + Suppléments

France 130 F 300 F

Autres pays 160 F 400 F

c.c.p. : 21 016 76 L Paris
