

Supplément au SOP n° 171, octobre 1992

**L'UNIATISME A LA LUMIERE
DES ECCLESIOLOGIES QUI S'AFFRONTENT**

Communication du père Boris BOBRINSKOY,
professeur à l'Institut de théologie Saint-Serge de Paris,
au colloque *Les Eglises orientales catholiques
et l'œcuménisme (II. Les dimensions ecclésiologiques)*

(Chevetogne, Belgique, 1er-4 septembre 1992)

Document 171.B

L'UNIATISME A LA LUMIERE DES ECCLESIOLOGIES QUI S'AFFRONTENT

Les rappels historiques qui vont suivre dans la première partie de cet exposé veulent décrire non tellement la dérive des deux chrétientés, mais aussi et surtout l'espérance toujours bafouée et toujours renaissante de la réunification des Eglises. Nous y percevons ce que j'appellerais les gémissements et le travail de l'Esprit (et des pneumatophores d'Orient et d'Occident) devant la déchirure de la Robe sans couture du Christ recrucifié.

Tant les recherches historiques des meilleurs spécialistes de l'Eglise ancienne (Dvornik, Tillard, Meyendorff, etc.) que les travaux des commissions de dialogue catholique-orthodoxe nous confirment dans la certitude que nos Eglise d'« Orient » et d'« Occident » ont vécu en communion sacramentelle entière dans l'exercice de la conciliarité jusqu'à la fin du premier millénaire.

C'est dans le cadre de cette communion conciliaire que différentes conceptions de la primauté se font jour et se développent, menant à un affrontement croissant des Eglises d'Orient et d'Occident, à une « longue dérive de deux chrétientés avec des accélérations subites »¹ et finalement à « l'éclatement de l'ecclesiologie de communion [...] qui respectait à la fois la primauté d'honneur du siège romain et l'égalité absolue de toutes les Eglises »². Au terme des premiers grands conflits entre Byzance et la papauté au IXe siècle, la primauté romaine est reconnue en Orient au « 8e concile œcuménique » de Sainte Sophie en 879-880, mais dans le respect de la collégialité conciliaire traditionnelle.

I. — Rappel historique : de Photius à Brest-Litovsk

Après Photius, nous assistons à une ignorance réciproque de la réalité et à un estrangement culturel et ecclésiologique grandissant. Le schisme se creuse dans la politique anti-byzantine de l'Empire germanique. En 1014 le Credo est chanté à Rome avec l'interpolation du Filioque. L'excommunication réciproque de Michel Cérulaire et d'Humbert de Noirmoutier aura des conséquences incalculables.

Un des meilleurs connaisseurs de l'histoire byzantine, Dimitri Obolensky, fait état de l'opinion d'un grand prélat byzantin, Théophylacte d'Ohrid qui, dans les années 1100, ne croyait pas que les Eglises de Rome et de Constantinople fussent en état de schisme. « Pourvu que les Latins s'en tiennent aux lois des Pères de l'Eglise, rien, disait-il, ne peut nous séparer des Eglises d'Occident ». Obolensky rappelle aussi qu'à la même époque Anselme de Canterbury estimait que les Grecs n'avaient pas à introduire la clause contestée du Filioque pourvu qu'ils ne critiquent pas l'action des Latins. Il n'est pas sans intérêt, conclut Obolensky, que dans les années 1100 les archevêques de Canterbury et d'Ohrid, bien que ne s'étant jamais rencontrés, aient confessé leur conviction que malgré l'amertume créée par les événements de 1054, la chrétienté était encore un corps unique³.

¹ Jean-Claude ROBERTI, *Les Uniates*, Paris, 1992, p. 16.

² *ibid*, p. 8.

³ D. OBOLENSKY, *Six Byzantine Portraits*, Oxford, 1988, pp. 44-45.

Les tentatives d'union échoueront l'une après l'autre. Finalement, la prise de Constantinople par les croisés et l'instauration d'une hiérarchie latine en terre orientale ne sera que l'aboutissement inéluctable d'un schisme déjà consommé. Rallier les Grecs résidant à Constantinople et dans les Etats latins de Macédoine et d'Achaïe aux croyances et aux rites de l'Eglise romaine, tels seront les buts nouveaux qui s'imposent logiquement à l'activité du pape. Le clergé local grec est contraint de se soumettre à l'autorité épiscopale latine.

Néanmoins, tout en subordonnant le clergé grec à l'autorité romaine et en exigeant de lui un serment de fidélité au siège de Pierre, Innocent III résiste au désir de certains prélats latins de substituer la liturgie latine à la liturgie grecque. « Il décida au contraire qu'il fallait tolérer les rites grecs jusqu'à nouvel ordre »⁴. Seul Innocent IV cherchera à inaugurer une politique nouvelle de rapprochement véritable avec le Royaume de Nicée. Au début de 1254 une entente semblait proche. « Le pape envisageait l'établissement à Constantinople d'un double patriarcat, le patriarche grec retrouvant son siège, et le patriarche latin continuant à exercer son autorité sur le clergé latin ; il se déclarait prêt à autoriser les Grecs à chanter le Symbole sans le Filioque, pourvu que leur Eglise affirmât qu'elle partageait la foi romaine sur la Trinité ; enfin, il acceptait de tenir un concile général en Orient. Jamais le Siège apostolique n'avait fait autant de concessions ; Innocent IV est le premier pape du XIIIe siècle qui ait compris l'intérêt qu'il y avait à ne pas lier les destinées de l'Eglise à celles de l'Empire latin et à construire l'union sur des bases très différentes de celles que l'on avait posées jusque-là »⁵.

Nous connaissons l'échec du concile de Lyon où les Grecs signent la profession de foi romaine sans discussion préalable.

Après quelques pourparlers infructueux, en particulier avec Nil Cabasilas et Grégoire Palamas au milieu du XIVe siècle, nous en arrivons au concile de Florence, où les deux grandes tendances ecclésiologiques s'affrontent, la conception traditionnelle conciliaire en Orient, reprise partiellement par les conciles occidentaux de Constance et de Bâle, prônant la prééminence du concile sur le pape, et la tendance centralisatrice papale à laquelle involontairement les Byzantins donneront leur appui en choisissant Ferrare contre Bâle, espérant ainsi l'appui du pape pour une croisade de la dernière heure pour sauver Constantinople et Byzance.

J'aimerais dire ici les grands espoirs de l'Eglise byzantine et des patriarches orientaux dans l'issue d'un concile d'union, ayant les formes canoniques d'un concile œcuménique. On sait le préalable favorable des Byzantins et en particulier de Marc d'Ephèse.

« Aujourd'hui, écrit-il dans son discours adressé au pape Eugène IV avant l'ouverture du concile de Ferrare, aujourd'hui ce sont les prémices de la joie universelle. Aujourd'hui, les rayons spirituels du soleil de la paix éclairent le monde entier. Aujourd'hui, les membres du Corps du Christ, jadis séparés et divisés durant des siècles nombreux, se hâtent vers l'union réciproque. C'est pourquoi [...] le Christ Dieu, notre Tête, t'a poussé, toi qui présides parmi ses hiérarques, à nous inviter ici et a inspiré notre très pieux Roi à t'obéir, et a contraint notre Pasteur et Patriarche à oublier sa vieillesse et ses longues maladies [...]. Ainsi, Très Saint Père, reçois tes enfants venant du lointain Orient. Embrasse-les, eux qui étaient longtemps séparés... ». Je ne poursuis pas la lecture de ce discours émouvant et significatif, dans lequel le

⁴ FLICHE, *La chrétienté romaine*, p. 82.

⁵ *ibid.*, p. 450.

métropolitain d'Ephèse énumère les questions litigieuses, et en particulier l'addition du Filioque. Il termine par une supplication pathétique au pape de ramener la paix et l'unité en supprimant la cause de scandale.

Nous connaissons les péripéties du concile, le silence imposé à Marc d'Ephèse par l'empereur, son refus de signer l'acte final d'union.

Il faut s'arrêter sur la Bulle d'Union clôturant le concile. Les appréciations théologiques et ecclésiologiques de ce document majeur varient selon les optiques où il est vu.

« *Laetentur coeli et exultet terra* » — ces mots reprennent le début de la lettre de réconciliation de saint Cyrille d'Alexandrie adressée à Jean d'Antioche en 433. Le père Borovoy considère ce décret comme une définition de la foi de l'Eglise romaine que les malheureux représentants des Eglises orientales durent signer en face du danger mortel de l'islam. Ce n'était pas, dit-il, la réconciliation dans une foi unique, mais plutôt une soumission à la fois dans le domaine dogmatique (Filioque) et dans celui de l'ecclésiologie. Le pape, souligne le père Borovoy, signe le Décret comme vainqueur : « Moi, Eugène, évêque de l'Eglise universelle, je signe afin que je détermine qu'il en soit ainsi »⁶.

Il serait pourtant honnête de citer un autre point de vue sur l'Union de Florence, celle du père Emmanuel Lanne. Le père Lanne fait état d'une pluralité à la fois visuelle, théologique et ecclésiologique se reflétant dans la teneur même du concile et dans le décret d'union.

a) Pluralité visuelle, en raison du face à face des Latins et des Grecs, le milieu du concile étant occupé par le Saint Evangile, signe de la présence du Christ, chef de l'Eglise.

b) Pluralisme théologique : la question doctrinale majeure, celle de la procession du Saint-Esprit, fait l'objet d'une affirmation de l'équivalence, et donc de la légitimité des deux formulations, grecque et latine. J'ai personnellement du mal à suivre jusqu'au bout le père Lanne dans son analyse bienveillante et irénique de l'article du décret concernant les doctrines respectives de la procession du Saint-Esprit, car l'affirmation de la causalité du Fils y est explicite. La coexistence des deux doctrines fondées sur des prémisses théologiques différentes ne me semble pas une vraie solution au débat. En rien, le décret d'union n'exprime la doctrine spécifique de l'Orient orthodoxe.

c) Pluralisme ecclésiologique. Tout en reconnaissant que la bulle d'union affirme la primauté romaine avec une vigueur inégalée jusque-là, le père Lanne se plaît à souligner que tous les droits et privilèges des patriarches orientaux sont maintenus : « Cela implique entre autre, écrit le père Lanne, comme l'avaient demandé les Grecs, que les conciles œcuméniques ne puissent être convoqués sans l'accord des patriarches et que le pape ne reçoive pas directement les appels venant de l'Orient, mais renvoie la cause dans la province dont elle provient en y dépêchant des émissaires qui feront juger en appel (voir le concile de Sardique, B.B.). Ainsi les Eglises d'Orient, l'Eglise grecque au premier chef, avaient-elles un statut

⁶ Cité par V. BOROVOY, *The Destiny of the Union of Florence*, dans G. ALBERIGO, *Christian Unity*, Louvain, 1991, p. 556.

différent de celles d'Occident par rapport à la papauté. le principe du pluralisme ecclésiologique et canonique était admis »⁷.

« Toutefois, continue le père Lanne, tous ces signes d'un pluralisme, sans lequel l'union des Grecs n'eût pas été possible, dissimulaient mal le triomphe de l'uniformité sous les dehors de l'unité dans la communion retrouvée. Jamais, en effet, un concile entre Grecs et Latins, n'avait affirmé avec une telle concision, une telle densité et une telle vigueur la primauté romaine, même s'il est vraisemblable que les Grecs n'y voyaient pas plus qu'un privilège universel, de droit ecclésiastique et non de portée dogmatique, de recevoir les appels. Mais les Latins, pour leur part, savaient que l'affirmation florentine allait beaucoup plus loin et c'est pour cela qu'au siècle suivant le concile de Trente ne jugera pas opportun d'en reprendre les termes »⁸.

L'avenir très immédiat montrera les limites et même la précarité d'un pluralisme ecclésiologique que l'on voudrait lire dans le décret de Florence. A peine quelques mois après la clôture du concile de Florence, le même pape Eugène IV contredira la lettre et l'esprit du décret d'union en promulguant une bulle *non mediocri* qui sanctionnera la préséance des cardinaux sur tous les évêques, archevêques et même patriarches. L'intention de Rome était de trancher entre deux rivaux des grands sièges d'York et de Canterbury. « Affirmer cette préséance, écrit encore le père Lanne, sans tenir compte du fait ecclésial survenu avec l'union de l'Eglise grecque, ni de la place hors pair reconnue aux patriarches par le décret *Laetentur coeli*, où il n'était pas fait la moindre allusion aux cardinaux, était une prise de position ecclésiologique difficilement conciliable avec la reconnaissance que les Grecs pensaient avoir obtenue à Florence »⁹.

On connaît les destinées contradictoires de l'Union de Florence. Celle-ci ne put être proclamée solennellement à Sainte Sophie qu'en 1452, en raison de la résistance du peuple et du clergé. Dès la prise de Constantinople, l'année suivante, le nouveau patriarche Gennade Scholarios, qui avait quitté Florence avant sa conclusion, déclara nul le Décret d'union du concile. Dans tous les patriarcats orientaux (Géorgie, Antioche, Alexandrie, Jérusalem), l'union est rejetée dans les années qui suivent le concile. En Moldavie-Valachie, les évêques uniates sont chassés de leurs sièges ; de même, le métropolitain Isidore de Kiev est déposé à Moscou en 1441. L'Eglise serbe rompt la communion avec le patriarche latinophone de Constantinople.

Les diocèses catholiques de Pologne et de Lituanie sont partagés par rapport à Florence. La hiérarchie de Lituanie est plutôt favorable aux tendances ecclésiologiques de Bâle et ne soutient pas Isidore de Kiev à son retour de Florence. Celui-ci cherche à appliquer les résolutions du concile de Florence concernant les hiérarchies parallèles coexistant jusqu'à la vacance du siège dans le cadre de la reconnaissance mutuelle des sacrements. Il recommande aux orthodoxes visitant les églises desservies par les latins d'assister à leurs offices, de se confesser aux prêtres catholiques et de recevoir la communion sous la seule espèce de la sainte hostie, tandis que les catholiques assistant à la liturgie orthodoxe devaient se confesser aux prêtres orthodoxes et recevoir la communion sous les deux espèces. Isidore prônait dans ses lettres et son action pastorale le respect de l'intégrité des rites liturgiques, tendant à passer sous silence les différences dogmatiques et les problèmes de juridiction canonique.

⁷ E. LANNE, *Uniformité et pluralisme*, dans G. ALBERIGO, op. cit., p. 361-362.

⁸ *ibid.*, p. 365.

⁹ *ibid.*, p. 367-368.

Le père Borovoy estime que l'attitude des orthodoxes de Galicie et d'Ukraine n'était pas totalement négative au début. La célébration de la messe latine par Isidore dans les pays orthodoxes causait certes l'étonnement et l'émoi. Néanmoins, après le départ à Rome d'Isidore, son successeur Grégoire de Bulgarie, installé sur le siège de Kiev par le patriarche uniaste de Constantinople, fut normalement accepté par les évêques orthodoxes et le peuple, comme le tenant légitime du siège, sans que cela implique une acceptation délibérée de l'union de Florence. Ce n'est qu'après l'échec d'Isidore à Moscou que le mouvement anti-unioniste se développera de façon irrésistible.

Le père Borovoy souligne la dualité de la situation ecclésiastique dans les territoires russes annexés à la Lituanie. Le peuple et le clergé étaient conservateurs dans leur attachement à l'Orthodoxie, tandis que l'épiscopat était recruté parmi la noblesse terrienne locale. L'ambiguïté demeurait quant au fait que les rois et princes de Pologne et de Lituanie ne reconnaissaient en la personne d'Isidore que le métropolitain de Kiev et non pas le légat du pape pour la Pologne et la Lituanie. Le clergé orthodoxe est lui-même écartelé entre la fidélité aux rites et coutumes orientaux et la loyauté envers Rome, à l'époque où, selon le père Hryniewicz, le clergé latin rebaptisait les orthodoxes.

Le père Hryniewicz fait état des efforts désespérés des Ruthéniens orthodoxes de Galicie et Lituanie dans les années 1473 et 1476 de solliciter la protection du Siège de Rome contre les mauvais traitements infligés aux orthodoxes, par la hiérarchie latine. Aucune réponse ne fut jamais donnée à ces appels, s'inscrivant dans la loyauté envers le Saint-Siège ¹⁰.

Je ne vais pas plus en avant dans ce survol historique dont le but était de présenter l'arrière-plan de la problématique ecclésiologique, en mesurant d'une part l'étrangement réciproque des chrétientés d'Orient et d'Occident, et d'autre part les efforts positifs pour surmonter la division des Eglises.

II. — Ambiguïté de la notion d'uniatisme

Ce terme a acquis dans le monde orthodoxe une connotation franchement péjorative, aussi je préfère parler des communautés « greco-catholiques » ou « catholiques de rite byzantin », étant donné que leur véritable identité spirituelle est non moins déterminée par leur partage sans réserve de la foi catholique romaine et leur allégeance totale au siège de Rome, que dans la fidélité à la tradition liturgique orientale.

J'y distinguerais pourtant, dans cette fin du XX^e siècle, plusieurs aspects qui ne se confondent pas :

1) Les héritiers d'une tradition séculaire, c'est-à-dire les descendants de communautés orthodoxes qui se sont rattachées de plein gré, ou le furent par la contrainte, au Siège romain, avec la latitude de conserver leurs rites et usages liturgiques. Nous pouvons nous interroger aujourd'hui dans quelle mesure ce rattachement à Rome n'a pas signifié pour ces Eglises uniastes, une absorption par l'Eglise latine, une annexion qui a fait perdre leur personnalité à ces Eglises et communautés. La réponse à cette question n'est pas univoque, elle varie selon les lieux et les époques. Mais une autre interrogation survient, plus profonde et essentielle peut-

¹⁰ cf. W. HRYNIEWICZ, *The Florentine Unity*, dans G. ALBERIGO, op. cit., pp. 525-526.

être. Dans quelle mesure peut-on parler d'une personnalité ecclésiale propre des communautés uniates, et ne sont-elles pas inéluctablement condamnées à une absorption dans l'Eglise romaine, ou à une nostalgie de l'ecclésiologie de communion et de conciliarité des Eglises locales qui est le propre de l'Orthodoxie ?

Pour mémoire, mais sans avoir besoin d'y revenir par la suite, je mentionne deux autres formes d'usage du rite byzantin.

2) Son usage pour la formation de cadres sacerdotaux et théologiques pour les pays ou milieux orthodoxes considérés comme pays de mission, donc rite byzantin comme instrument de prosélytisme. Nous venons d'entendre par le professeur Varnalides une illustration épique de ces méthodes que nous déplorons, d'où l'importance de distinguer entre uniates et uniates.

3) Enfin, je ne puis passer sous silence la fondation de communautés monastiques catholiques adoptant le rite byzantin en vue d'une pénétration plus intime de la tradition spirituelle orientale par la prière et par l'étude. J'aimerais rendre un hommage particulier à deux témoins de Dieu que furent Dom Lambert Beauvuin, fondateur d'Amay-Chevetogne et le père Christophe Dumont, fondateur du Centre d'études Istina. Bénédictins, dominicains, carmélites, d'autres familles monastiques et religieuses encore, s'enfoncent dans le cœur de la spiritualité liturgique orthodoxe, sans arrière-pensée missionnaire de prosélytisme, prônant un véritable œcuménisme des cœurs par la prière et le service. Nous sommes loin des positions de Mgr d'Herbigny pour qui la seule fonction d'Amay, nous rapporte Mgr Marcha~~u~~sson, est de « fournir à la Russie des apôtres bénédictins »¹¹.

III. — Une évaluation du modèle uniate

J'en arrive à une évaluation du modèle uniate, c'est-à-dire du complexe gréco-catholique à la lumière de l'ecclésiologie orthodoxe. Je distinguerai trois aspects du problème : 1° l'aspect ritualiste ; 2° l'aspect ecclésiologique-canonique ; 3° l'aspect dogmatique.

Je préciserai tout de suite que l'Orthodoxie se refuse à dissocier ces trois aspects, car le fondement de l'ecclésiologie orthodoxe est trinitaire, donc dogmatique et la catholicité eucharistique de l'Eglise est à l'image et à la ressemblance (et à la participation) de la communion trinitaire elle-même. La liturgie et la doctrine sont également inséparables, selon l'adage *lex orandi lex credendi*. Tels sont les fondements de l'identité spirituelle, théologique, et donc ecclésiologique de l'Orthodoxie qui nous servons continuellement de lieux de référence.

1) Le problème du rite liturgique. Nous comprenons l'attachement des communautés orientales unies à Rome aux rites ancestraux qui continuent à les nourrir. Cette fidélité est légitime et digne de louange. Les Eglises unies ont maintenu leurs traditions liturgiques souvent au prix de souffrances et de résistance contre une latinisation déclarée ou larvée. Je ne puis m'empêcher de discerner un divorce entre des formes liturgiques orientales et une latinisation théologique.

¹¹ Mgr MARCHA~~U~~SSON, *Le catholicisme latin et les chrétiens d'Orient au temps du second effort de l'unionisme (1914-1928)*, dans *Revue de l'Institut catholique* de Paris, avril-juin 1983, p. 24.

Quant au biritualisme, il nous semble trop visiblement entaché de motivations missionnaires envers les pays orthodoxes pour que nous puissions l'encourager. Le rite n'est pas une enveloppe extérieure, modifiable à volonté.

Enfin, l'adoption plénière du rite oriental par des communautés contemplatives en vue d'une communion spirituelle en profondeur me semble une attitude généreuse et loyale. A travers ce que la vie liturgique véhicule de plus profond et de plus authentique, l'icône, l'hymnographie, les gestes liturgiques, à travers tout cela l'Esprit Saint Lui-même enseigne le mystère de l'Eglise et conduit sur les voies de l'unité. Mais je pense, tenant compte de l'expérience vécue par Dom Lambert Beauduin, que ce chemin est un chemin de croix et d'épreuves particulières où ces communautés sont l'objet de méfiance et d'incompréhension tant des catholiques latins que des orthodoxes.

2) L'ecclésiologie orthodoxe et les Eglises « greco-catholiques ». Selon le choix des fondements ecclésiologiques de base, l'évaluation ou les jugements de valeur portés sur l'uniatisme seront différents. Tout le dialogue bilatéral catholique-orthodoxe tend à rapprocher des doctrines ecclésiologiques qui semblent exclusives l'une de l'autre. Le but de mon survol historique a été de montrer les espérances et les efforts loyaux et courageux des deux côtés, puis les échecs. Ceux-ci sont-ils inéluctables dans le *statu quo* ecclésiologique actuel ? Est-il encore possible que nos ecclésiologies s'accordent, ou bien sont-elles condamnées à demeurer exclusives l'une de l'autre et donc à se combattre ?

Rome comprend l'unité de l'Eglise *cum Petro et sub Petro*, c'est-à-dire sous la juridiction immédiate et universelle de l'évêque de Rome, en tant que centre visible et nécessaire de l'unité. Cette doctrine romaine a été vigoureusement rappelée en mai dernier par le cardinal Ratzinger et approuvée par le pape. J'en rappelle quelques passages : « L'unité de l'épiscopat comporte l'existence d'un évêque tête du Corps du collège des évêques qui est le pontife romain » (§ 12). « Nous devons voir le ministère du Successeur de Pierre, non seulement comme un service "global", qui touche toute Eglise particulière de l'"extérieur", mais comme appartenant déjà à l'essence de toute Eglise particulière de l'"intérieur" ». (§ 13).

En ce qui concerne les Eglises orthodoxes séparées du Siège de Pierre, leur situation « implique *une blessure* de leur condition d'Eglise particulière » (§ 17).

Je suis frappé, à la lecture de ce document majeur de l'Eglise catholique, d'une totale méconnaissance du dialogue d'amour et de vérité entrepris entre nos Eglises, en particulier au sein de la Commission internationale de dialogue, mandatée par nos hiérarchies respectives. Ce dialogue et ses aboutissements ne sont-ils que de la paille aux yeux du Siège pontifical, ou bien au contraire ce rappel de la Congrégation de la Foi apparaît-il comme un anachronisme flagrant, un combat d'arrière-garde, mené d'ailleurs peut-être moins en face de l'Orthodoxie que contre les tendances libéralisantes au sein de l'Eglise catholique elle-même ?

Toujours est-il que dans la logique même des choses, si le pape nomme seul les évêques en tant que centre visible et nécessaire de l'unité, et cela de droit divin, la mise en place d'une hiérarchie romaine est nécessaire, que ce soit sous la forme « latine » ou « uniate », même là où des Eglises orthodoxes existent depuis toujours.

L'histoire plus que millénaire des affrontements de nos chrétientés et de nos ecclésiologies nous montre à l'abondance l'impossibilité de concilier et encore moins d'unifier nos positions ecclésiologiques. Les « silences » du cardinal Ratzinger sur l'Orthodoxie et sur le dialogue théologique engagé entre nos Eglises ne sont pas moins éloquentes et révélateurs de l'impasse du dialogue.

C'est ici que je voudrais rendre hommage à tous ceux qui, dans le sein même des Eglises orientales unies à Rome ont cherché à atteindre une unité véritable, non seulement dans le maintien des rites et coutumes, mais dans la communion spirituelle avec les Eglises mères dont elles se sont séparées. Au-delà des passions qui s'exacerbent aujourd'hui, l'existence même de l'uniatisme ne serait-elle pas non pas un modèle d'unité que nous récusons, mais l'expression d'une espérance toujours bafouée, toujours renouvelée ?

L'ecclésiologie orthodoxe, en tant qu'ecclésiologie de communion, reconnaît l'importance de l'exercice de la (et des) primauté, tenue aujourd'hui par la Seconde Rome. Mais cette primauté s'accomplit dans la concorde et la communion des Eglises locales, possédant chacune et ensemble la plénitude de la vie ecclésiale en chaque lieu où est l'évêque et l'eucharistie.

Tout en reconnaissant la légitimité et le droit à l'existence des communautés orientales rattachées à Rome, je suis convaincu qu'elles sont un produit logique et nécessaire de la doctrine romaine de la juridiction universelle et immédiate de l'évêque de Rome. En dehors de ce cadre et de ces prémices, elles n'ont pas de raison d'être, car elles tomberaient dans la mouvance d'un autre espace spirituel, celui des Eglises de communion.

C'est à ce propos qu'il faut mentionner une des causes les plus profondes de notre division, l'instauration dès le XI^e ou XII^e siècles de hiérarchies parallèles dans des pays orthodoxes. Hiérarchies latines ou « orientales », signifiant par là-même un déni, voire une négation de l'ecclésialité des communautés orthodoxes locales, et une blessure profonde dans la chair et le cœur même de l'Orthodoxie, blessure qui saigne toujours. Ainsi, la « blessure » des Eglises orthodoxes dont parle le cardinal Ratzinger (§ 17) est profonde et réelle. Mais elle ne consiste pas pour nous en une ecclésialité tronquée ou incomplète, mais en un refus renouvelé de la fraternité et en un déni de notre identité ecclésiologique de la part de l'Eglise-sœur de Rome. Notre blessure est aussi une blessure d'amour, car nous souffrons du schisme de l'Eglise d'Occident et de ses proclamations dogmatiques unilatérales qui la coupent elle-même de la plénitude de la foi et de la vie. Nous en souffrons, car dans le meilleur de nous-mêmes nous aimons nos frères désunis et nous désirons rétablir l'unité selon la prière du Sauveur.

3) L'identité théologique et spirituelle de l'Orthodoxie. Les rites liturgiques sont porteurs de théologie et la tradition liturgique orthodoxe a joué un rôle considérable dans l'éducation de la foi et de la vie spirituelle du peuple orthodoxe.

J'aimerais centrer ici ma réflexion sur le mystère de l'Esprit Saint que l'Orthodoxie a préservé comme son trésor le plus précieux et qu'elle a cherché à exprimer dans le culte, dans l'icône, dans l'ensemble de sa synthèse dogmatique, dans son ecclésiologie, dans l'anthropologie, dans sa conception du salut comme divinisation, c'est-à-dire comme participation plénière à la vie divine. C'est dans cette perspective globale d'expérience vécue de

l'Esprit Saint que se situe notre théologie trinitaire et la doctrine de la procession de l'Esprit Saint.

Je ne me permettrai pas de porter un jugement de valeur sur le souffle de l'Esprit dans les communautés séparées de la communion orthodoxe. La sainteté y est visible, manifeste, rayonnante. Il nous serait malséant d'instituer un « baromètre pneumatologique », mais, s'il existait, ne devrait-il pas être appliqué tout d'abord à nous-mêmes, à la qualité de notre vie ecclésiale ? Car nous avons, nous aussi, nos crises ecclésiologiques, une conciliarité déficiente, le despotisme de nos primautés et de notre hiérarchie, la crise de la vie sacramentelle et eucharistique, un ritualisme liturgique excessif, une crise endémique de l'art liturgique, toujours en « captivité occidentale » ; mais tout cela allant de pair, à tous les niveaux, avec des efforts louables de renouveau et de ressourcement.

Ces réserves importantes se devant d'être faites, je voudrais dire en positif l'importance du sens de l'Esprit Saint dans toute la vie et la conscience ecclésiale de l'Orthodoxie :

L'icône, en tant que lieu privilégié de présence et d'action de la grâce divine, où sur le bois du peintre ou dans les profondeurs du cœur humain, c'est l'Esprit Saint Lui-même qui trace l'image du Christ non faite de main d'homme.

L'hymnographie liturgique qui actualise le mystère de l'Eglise, comme communion et louange des saints autour de l'Agneau, qui exprime dans la poésie et le chant le mystère du Christ, du salut et les fondements de l'ascèse pascale.

La dimension philocalique de l'Orthodoxie qui souligne l'unité intime entre le culte liturgique de la communauté et la liturgie intérieure du cœur, centrée dans la prière de Jésus et culminant dans les fruits de l'Esprit, en largeur et en profondeur.

Le salut comme divinisation, c'est-à-dire comme conformité et union au Christ dans l'action préalable (la grâce de l'Esprit), remodelant l'homme à l'image trinitaire du Créateur.

Enfin, *l'Esprit Saint dans l'eucharistie*. Depuis Vatican II, l'Eglise catholique a introduit des épicleses dans le déroulement de la messe, mais encore comme une demi-mesure. En effet, la doctrine romaine sur la consécration eucharistique n'apparaît pas fondamentalement modifiée, car l'invocation de l'Esprit sur le pain et le vin ne fait que précéder les paroles du Seigneur (prenez... buvez) et celles-ci gardent toujours leur fonction de paroles de la consécration.

L'épiclese consécatoire des liturgies byzantines veut être au contraire le moment culminant de la concélébration du peuple de Dieu tout entier. Uni au sacerdoce, celui-ci invoque d'un seul cœur la venue de l'Esprit, le grand liturge de la mystagogie eucharistique. C'est l'Esprit qui rassemble l'Eglise dans l'unité et qui la maintient dans la vérité. C'est Lui que l'Eglise invoque et qui l'inspire quand elle enseigne. De même que l'Esprit Saint qui procède du Père repose sur le Fils de toute éternité et donc sur le Christ dans sa vie terrestre, ainsi ce même Esprit repose sur le Corps ecclésial du Christ jusqu'à la fin des temps en un baptême ou une Pentecôte permanente et renouvelée. Il apparaît ainsi que le dogme trinitaire de la procession du Saint-Esprit du Père sur le Fils, la place de l'Esprit dans l'eucharistie, le mystère de la collégialité ecclésiale et l'exercice de la primauté dans la communion des Eglises locales, tout

cela forme un tout indivisible et constitue la norme de référence de réflexions et de jugement sur nos frères séparés.

IV. — Deux questions

en conclusion, j'aimerais poser à nos frères orientaux unis à Rome deux questions que nous posons non moins d'ailleurs à nous-mêmes :

1) Le rite liturgique oriental que vous préservez avec fidélité et amour véhicule-t-il ce sens plénier de l'Esprit Saint que j'ai cherché à évoquer et à décrire très sommairement ? Je pense que c'est là que devrait se nouer le dialogue d'amour et de vérité entre l'Orthodoxie et les orientaux unis, quand les passions s'apaiseront et que les orthodoxes eux-mêmes comprendront que les orientaux unis sont et doivent être des partenaires à part entière du dialogue.

2) Ma seconde question découle de la première. Dans quelle mesure dans les Eglises orientales unies ce sens ecclésial de l'Esprit Saint qui renouvelle l'Eglise dans la vérité et dans la communion est-il compatible avec la conception romaine de la primauté et de la juridiction épiscopale universelle et immédiate de l'évêque de Rome sur tous les chrétiens du monde entier, au-dessus des évêques et même des patriarches unis, ceux-ci étant désormais inférieurs en rang aux cardinaux et même aux nonces pontificaux ?

Je crois que les questions posées par l'Orthodoxie partent de cette vision et de cette conscience globale de l'Esprit Saint que j'ai cherché à formuler. Ce n'est qu'en demeurant dans cette vision globale que nous pouvons nous entendre et nous comprendre, car il s'agit de l'identité spirituelle et théologique de l'Eglise orthodoxe que nous appelons nos frères catholiques à prendre au sérieux. Toute réduction de la problématique du dialogue à une question d'organisation canonique vue en elle-même, ou à un isolement de ces divers aspects, par exemple au seul respect de rites vénérables (mais surannés !), mènerait à des réponses insatisfaisantes, à un dialogue de sourds.

L'Orthodoxie implique une vision théologique et ecclésiale globale que nous vivons nous-mêmes bien mal, mais qui demeure notre lieu de références pour nous-mêmes et pour tout dialogue constructif avec nos frères séparés du tronc bimillénaire de l'Orthodoxie. Le problème de l'uniatisme est certainement au cœur profond de ce dialogue. Peut-être le bienfait des durcissements ecclésiologiques actuels sera-t-il de nous faire reconsidérer les bases mêmes du dialogue et d'en définir les véritables partenaires, sans craindre les durcissements d'un dialogue en profondeur et en œuvrant pour panser les blessures réciproques du passé et du présent.