Supplément au SOP n° 194, janvier 1995

L'EGLISE DE DIEU : NOTRE VISION COMMUNE

Communication de l'évêque KALLISTOS (Ware), auxiliaire du diocèse du patriarcat œcuménique en Grande-Bretagne et professeur à l'université d'Oxford, à la 1ère session du *Kievan Church Study Group* (Oxford, août 1992) [voir SOP n° 191, pages 17 et 18]

Texte original anglais. Traduction du SOP

Document 194.A

L'Église de Dieu: notre vision commune

par Mgr Kallistos (Ware), évêque de Diokleia

Le présent article est la traduction d'une communication présentée par Mgr Kallistos à une rencontre du *Kievan Church Study Group*, groupe informel de dialogue théologique entre l'Église gréco-catholique ukrainienne et l'Église orthodoxe - Patriarcat de Constantinople. Traduit de l'anglais par Horia Roscanu (Montréal).
Titre original: «The Church of God: our shared vision», paru dans *Logos, revue des études de l'Orient chrétien* 34 (1993), pp. 10-29. La revue est éditée par l'Institut Métropolite Andrey Sheptytsky pour l'étude de l'Orient chrétien (Université Saint-Paul, 223 rue Main, Ottawa, Canada, K1S 1C4).

Un espoir déçu?

Je me souviens comme si c'était hier de ma vive émotion lorsque, il y a 30 ans, j'ai lu un petit volume intitulé *Council Speeches of Vatican II*, édité par Yves Congar, Hans Küng et Daniel O'Hanlon [1]. «Le deuxième Concile du Vatican, un grand symbole d'espoir pour l'Église catholique, la Chrétienté et le monde»: telle en était la préface. C'était exactement ce que je ressentais aussi tout en lisant les textes qui suivaient. Ce petit livre était porteur de la promesse d'une ère nouvelle.

En particulier, j'ai été frappé par les déclarations du Patriarche melkite d'Antioche, Maximos IV, ainsi que d'autres évêques orientaux tels Elias Zoghby et Joseph Tawil. Lorsqu'ils rendaient témoignage, en tant que Gréco-catholiques, de leur vision spécifique de leur Église sur la terre, ils mettaient précisément l'accent sur les points que j'avais à cœur en tant qu'Orthodoxe. Le Patriarche œcuménique Athénagoras n'a certainement pas

[1] Londres - New York, Sheed and Ward, 1964.

exagéré lorsqu'il a dit au Patriarche Maximos IV: «*Vous avez parlé au nom de l'Orthodoxie à Vatican II - vous y étiez la voix de notre espoir commun!*» [2]. Au deuxième concile du Vatican, les hiérarques gréco-catholiques ont sans doute joué le rôle de médiateurs entre Rome et l'Orthodoxie.

Aujourd'hui, trente ans plus tard, qu'est-il arrivé à cet «espoir commun»? Les attentes optimistes du début des années soixante n'ont-elles pas souffert une déception cruelle? Au premier regard, on serait tenté de répondre par l'affirmative. Après un début prometteur, Le dialogue Catholiques-Orthodoxes, inauguré à Patmos et à Rhodes en 1980, semble aujourd'hui au point mort. La réunion de la Commission conjointe internationale, qui devait se tenir du 17 au 26 juin 1992, a été reportée «pour des raisons d'opportunité pratique (*practical timeliness*)», pour reprendre les mots du communiqué issu par le Patriarcat œcuménique le 2 juin 1992. Le Vatican et le Phanar ont insisté pour dire qu'il s'agissait bien d'un ajournement, non d'une annulation, de cette réunion; ils firent entendre que la Commission se réunirait de nouveau «au plus tard en juin 1993». Mais même ainsi, ce report reste inquiétant.

Même si le communiqué du Patriarcat œcuménique n'a pas précisé quelles étaient exactement ces «raisons d'opportunité pratique» qui ont causé ce report, il n'est pas difficile de les deviner. Il s'agit en tout premier lieu des tensions entre Orthodoxes et Gréco-catholiques en Roumanie et Tchécoslovaquie, et par-dessus tout dans l'ancienne Union soviétique. Huit Églises orthodoxes, y compris celles de Jérusalem, de Chypre, de Grèce, de Pologne et de Tchécoslovaquie, ont demandé l'ajournement de la réunion prévue pour juin 1992, à cause de ce qui leur semblait être l'hostilité et l'agression catholiques montantes contre l'Orthodoxie (remarquons toutefois que les Églises de Russie et de Roumanie souhaitaient que cette réunion ait lieu comme prévu) [3]. Il est tragique de constater que les

---

[2] Emilion Inglessis, *L'Orient conteste l'Occident*, Paris, Cerf, 1969, pp. 72 ss.

[3] *SOP* 170 (juillet-août 1992).

Gréco-catholiques, qui au début des années 60 ont joué le rôle de ponts entre l'Orthodoxie et Rome, étaient perçus par les Orthodoxes, au début des années 90, comme un obstacle.

Mais nos espoirs d'il y a trente ans ont-ils été complètement déçus? Ne soyons pas prompts à sauter à une conclusion négative. Ce grand pionnier orthodoxe de l'unité chrétienne que fut l'Archiprêtre Georges Florovsky avait raison de dire que «la plus grande et la plus prometteuse des "vertus œcuméniques" est la patience». Ses paroles s'appliquent parfaitement aux problèmes contemporains en Ukraine. Nous, Orthodoxes et Gréco-catholiques, sommes aujourd'hui réunis à Oxford autour de la même table justement parce que nous partageons la même conviction que le catholicisme de rite oriental, loin de constituer une pierre d'achoppement, peut représenter une force dynamique de réconciliation. Le passé nous a légué un même héritage; ayons le courage de réaffirmer sa valeur et sa viabilité dans le présent.

pardon mutuel

Au niveau théologique, le principal sujet que nous devons considérer ensemble en tant que Catholiques et Orthodoxes est sans aucun doute notre perception des structures de l'Église sur terre. Nous devons certainement prendre en considération, dans toute réunion de discussion, la doctrine de la Sainte Trinité (la double procession du Saint Esprit), l'état des défunts (le purgatoire), la place de la Mère de Dieu dans l'histoire du salut (l'enseignement romain de l'immaculée conception), ainsi que notre pratique pastorale concernant le sacrement du mariage (la théologie orthodoxe du divorce et du remariage). Mais le cœur du problème, c'est l'ecclésiologie. Comment comprenons-nous, des deux côtés, la primauté romaine?

Avant d'examiner notre doctrine à propos de l'Église, cependant, il serait utile de nous entendre sur trois principes de base. D'abord, lorsque nous sommes confrontés à n'importe quel conflit religieux, que ce soit en Ukraine ou ailleurs, le critère qui doit nous

guider doit être la liberté de conscience. Comme le souligne très à propos la déclaration d'Ariccia (juin 1991), nous devons à tout prix sauvegarder «*l'inviolable liberté des personnes et leur obligation de se conformer aux exigences de leur conscience*» (no. 9). Dieu est libre, et par conséquent tout être humain créé à l'image divine est libre aussi; chaque personne humaine est une expression créée de la liberté incréée de Dieu. Donc, dans un conflit religieux, tout empiètement, d'un côté comme de l'autre, de la liberté de conscience, est un blasphème contre la divine image. La Sainte Trinité respecte notre liberté; dans les mots de l'*Épître à Diognète*, «*Dieu persuade, il n'oblige pas; car la violence lui est étrangère*» [4]. Si telle est la façon dont Dieu nous traite, oserions-nous nous conduire différemment dans nos attitudes mutuelles?

Nous, les Orthodoxes, faisons bien de nous souvenir de cette valeur spirituelle qu'est la liberté, à laquelle nombreux parmi nos penseurs les plus féconds ont été attachés. Il est significatif que l'un des ouvrages les plus influents publiés en Grèce ces derniers 20 ans soit intitulé *Liberté de la morale* [5]. Comme l'affirmait Nicolas Berdiaev, «*Dieu n'est réellement présent et opérant que dans la liberté. Seule la liberté doit être reconnue comme possédant une qualité sacrée; toutes les autres choses auxquelles a été assigné un caractère sacré par les humains depuis le commencement de l'histoire devraient être nulles et non-avenues*» [6]. À chaque fois que nous, Orthodoxes, oublions cette vérité - et nous l'oublions souvent - nous trahissons en fait notre propre Orthodoxie.

Les implications de cette exigence dans le contexte présent sont évidentes. Si des chrétiens orientaux, exerçant leur liberté de conscience, qui est un don de Dieu, choisissent d'entrer en communion avec le Siège de Rome tout en gardant leur liturgie orientale et leurs traditions, alors en tant qu'Orthodoxes nous devons respecter leur décision, même si

---

[4] vii, 4.

[5] Christos Yannaras, traduit du grec par Jacques Touraille, Genève, Labor et Fides, 1982.

[6] *Rêve et réalité*, p. .

nous la considérons erronée. Toute forme de coercition physique ou morale, tout pot-de-vin, menace ou tromperie, doit être répudié comme une offense à la doctrine chrétienne de la personne humaine. L'entière liberté de choix, dans ce domaine comme dans n'importe quel autre domaine de conscience religieuse, doit être ardemment défendue à tout prix.

Un deuxième principe est intimement lié au premier. La liberté de conscience présuppose *la liberté de l'Église par rapport à l'État*. Combien plus faciles auraient été les relations Orthodoxes-Catholiques dans le passé, si seulement les deux côtés avaient continué d'être fidèles au commandement du Christ: «Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu» (*Mt* 22, 21). Mais hélas, tous deux, Catholiques et Orthodoxes, avons été plus que prêts à nous appuyer sur le bras séculier lorsque nous le pensions à notre avantage, et nous avons ainsi ajouté une part incommensurable à l'amertume de nos conflits mutuels.

Notre passé commun nous en fournit de nombreux exemples. Aux seizième et dix-septième siècles, lorsque des chrétiens orientaux rétablirent la communion avec Rome en Ukraine, Biélorussie, Transcarpathie et Roumanie, il ne fait aucun doute que nombreux étaient ceux qui suivaient librement les impératifs de leur propre conscience. Mais nous ne pouvons ignorer les graves pressions qui étaient en même temps exercées par les autorités civiles, qu'elles soient polonaises ou hongroises. De même, lorsque, à la suite de la partition de la Pologne, des Catholiques orientaux retournèrent à l'Orthodoxie en 1796, 1839 et 1875, un certains nombre d'entre eux obéissaient sans aucun doute librement à leur conscience; mais nous ne pouvons ignorer la participation active du gouvernement tsariste. Religion et politique ont souvent été entremêlés.

Plus évident encore, la réintégration des Catholiques orientaux dans l'Église orthodoxe durant les années 1946-1950 en Ukraine, Roumanie et Tchécoslovaquie était essentiellement le résultat de la pression communiste directe. Il serait naïf, malhonnête même, de présenter ce «retour à l'Orthodoxie» comme le résultat d'un choix volontaire pour des raisons de conscience religieuse, excepté peut-être dans pour une petite minorité de cas. En profitant donc de la persécution de leurs frères chrétiens par le pouvoir athée,

la direction de l'Église orthodoxe au sein du Patriarcat de Moscou et d'ailleurs a été placée dans une position douloureusement équivoque. Assurément, un chrétien ne doit *jamais* approuver la persécution d'autres chrétiens par les autorités civiles.

Dans ce même ordre d'idées, il serait instructif que nous nous demandions pourquoi les relations entre Orthodoxes et Gréco-catholiques sont aujourd'hui - et ont généralement été dans le passé - tellement meilleures en Syrie et au Liban qu'en Ukraine, en Roumanie ou en Tchécoslovaquie. Ne serait-ce pas parce que, lorsque les parties orthodoxe et catholique du patriarcat d'Antioche se sont séparées en 1724, le gouvernement ottoman ne tenta pas de supprimer l'un des groupes par la force, mais laissa les chrétiens libres de régler leurs affaires entre eux? Combien grand est le tort que l'intervention de l'État a causé à l'amour mutuel des chrétiens! Les tentatives de l'État de résoudre les problèmes religieux par les camps, l'épée, le fusil et le fouet - à travers ses forces policières et militaires - ont toujours été un désastre. Quand choisirons-nous plutôt, nous les chrétiens, de suivre l'exemple du Christ crucifié, le chemin de la *kenôsis* et de l'humble amour?

J'ai évoqué des événements tristes de notre passé lointain et récent. Qu'en est-il du futur? Ici nous sommes confrontés à un troisième principe. Il ne peut y avoir qu'une voie d'avenir: le pardon mutuel. Une solution viendra seulement s'il y a «la volonté de pardonner, basée sur l'Évangile», pour employer les mots de la déclaration d'Ariccia (no. 12). Dans l'esprit des très expressives Vêpres du Pardon que nous célébrons en début de Carême, disons-nous simplement l'un à l'autre "pardonne-moi". La Nuit de Pâques, sept semaines plus tard, nous rappelle encore le besoin de pardonner: «Appelons *frères* et *sœurs* ceux qui nous haïssent, pardonnons tout à cause de la Résurrection». Seul ce pardon mutuel nous libérera de l'amertume emprisonnante héritée du passé.

Récemment j'ai été très surpris, et aussi très ému, lorsque mon ami l'Archimandrite Serge (Keleher) m'a fait part qu'en 1987 l'Archevêque Majeur des Ukrainiens catholiques, le Cardinal Myroslav Lubachivsky, a publiquement appelé au pardon mutuel entre l'Église

gréco-catholique ukrainienne et le Patriarcat de Moscou [7]. Mais j'ai été peiné d'apprendre que du côté du Patriarcat de Moscou il n'y eut aucune réponse - à part le silence. Il n'est pas difficile d'imaginer combien ce silence a pu être blessant pour les Gréco-catholiques.

Il est bien sûr relativement facile pour moi, vivant ici dans la sécurité du North Oxford, de parler de pardon: il est indubitable que j'aurais eu plus de peine à pardonner si j'avais vécu en Ukraine en 1946. Je n'ai nullement le désir de défendre un pardon à bon marché. Dietrich Bonhoeffer avait entièrement raison de nous mettre en garde contre les dangers du pardon à bon marché et de la grâce à bon marché: «*La grâce à bon marché est l'ennemie mortelle de notre Église. Actuellement, dans notre combat, il y va de la grâce qui coûte. La grâce à bon marché, c'est la grâce considérée comme une marchandise à liquider, le pardon au rabais, la consolation au rabais, le sacrement au rabais*» [8]. Mais tout en reconnaissant mon indignité de parler de pardon, de tout cœur et en toute sincérité je vous dis, en tant qu'évêque de l'Église orthodoxe: *pardonnez-moi.*

une coupe, un autel, un évêque

Nous penchant maintenant sur le problème de doctrine central auquel nous sommes confrontés en tant qu'Orthodoxes et Gréco-catholiques, posons d'emblée la question principale: Quelle est la mission de l'Église ici-bas? Quelle est la fonction distinctive et spécifique de l'Église? Quelle fonction accomplit-elle qui ne peut être réalisée par un groupe de jeunes, une société musicale, un club de vieillards, ou par une association ethnique? Quel rôle accomplit le prêtre, qui ne peut être effectué avec plus de professionalisme par le psychothérapeute, le travailleur social ou le conseiller matrimonial?

---

[7] Serge Keleher, *Passion and Resurrection: The Greek Catholic Church in Soviet Ukraine - 1939-1989*, Lv'iv, Stavropegion, 1993, p. 113.

[8] Dietrich Bonhoeffer, *Le prix de la grâce*, traduit de l'allemand par Roland Revet, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1967, p. 19.

En d'autres mots, quelle devrait être la première image mentale, l'icône principale qui se présenterait à notre esprit lorsque nous pensons à l'Église? Une réponse nous est proposée par saint Ignace d'Antioche. Son icône principale est l'Eucharistie: une table; sur cette table, une assiette de pain et une coupe de vin; et, rassemblés autour de la table, l'évêque-président, les presbytres et les diacres, avec tout le peuple de Dieu, et tous ensemble célébrant les Saints Mystères. Dans un passage significatif, saint Ignace écrit: «Ayez donc soin de ne participer qu'à une seule Eucharistie; car il n'y a qu'une seule chair de notre Seigneur Jésus Christ, et un seul calice pour nous unir en son sang, un seul autel, comme un seul évêque avec le presbyterium et les diacres, mes compagnons de service» [9]. Ici saint Ignace résume toute sa vision de l'Église: «*une Eucharistie ... une chair ... un calice ... un autel ... un évêque*». C'est dans l'unique Eucharistie, célébrée localement par l'unique évêque, que l'Église trouve sa vraie unité, la plénitude de son expression visible. Le programme ecclésial d'Ignace est résumé dans le titre du livre de Jean Zizioulas, Métropolite de Pergame, *L'unité de l'Église dans la Divine Eucharistie et dans l'évêque* [10].

Voilà donc une réponse préliminaire à notre question, «Quelle est la mission de l'Église ici-bas?» La mission de l'Église, c'Est de célébrer le Sacrement du Corps et du Sang du Seigneur. Autrement dit, l'Église est un organisme eucharistique qui trouve sa réalisation

---

[9] St Ignace d'Antioche, *Épître aux Philadelphiens*, iv. Sur la doctrine ecclésiologique d'Ignace, voir l'article de John S. Romanides, «The Ecclesiology of St. Ignatius of Antioch», *The Greek Orthodox Theological Review*, 7 (1961-62), pp. 53-77.

[10] Publié en grec à Athènes en 1965, malheureusement jamais traduit. Cet ouvrage apporte un correctif précieux au contraste simpliste entre ecclésiologie «eucharistique» et «universelle» dans l'ouvrage très connu de Nicolas Afanassieff, «L'Église qui préside dans l'amour», in Jean Meyendorff, ed., *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, [Bibliothèque orthodoxe] Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1960.

Pour une étude complète d'Afanassieff, voir Aidan Nichols, *Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893-1966)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. Des études détaillées de Zizioulas ont été effectuées par Gaëtan Baillargeon, *Perspectives orthodoxes sur l'Église-communion. L'œuvre de Jean Zizioulas*, Montréal, Éditions Paulines, 1989, et par Paul McPartlan, *The Eucharist Makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, à être publié bientôt par T. & T. Clark, Edinburgh.

visible dans le temps dans la célébration constante des saints Mystères, proclamant par là la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'Il revienne (1 *Cor* 11, 26). L'Église crée l'Eucharistie, et l'Eucharistie crée l'Église. C'est lorsque l'Église célèbre la Divine Liturgie, et à ce moment là seulement, qu'elle devient vraiment elle-même. L'unité ecclésiale, par conséquent, n'est pas imposée du dehors par un pouvoir de juridiction, mais est créée de l'intérieur à travers l'acte de la Sainte Communion au même Pain eucharistique et au même Calice.

L'Eucharistie est donc la base et la source créatrice de vie de tout ce que l'Église entreprend: toutes nos formulations doctrinales, tout notre travail intellectuel et missionnaire, de même que tous nos efforts de transformer nos vies personnelles et le tissu social autour de nous. Selon l'expression de Nicolas Zernov, l'Eucharistie est «*la source qui inspire toutes les activités sociales des chrétiens, tous leurs tentatives pour lutter contre la pauvreté, l'injustice, la maladie et la mort, et elle confirme leur espoir dans la victoire finale du bien sur le mal.*» [11]. Dans le texte biblique cité plus que tout autre par la *Philocalie*, le Christ dit: «*Sans moi vous ne pouvez rien faire*» (*Jn* 15.5), ce qui veut dire, d'un point de vue ecclésial: Sans l'Eucharistie vous ne pouvez rien faire.

La corrélation entre Église et Eucharistie est évidente dans le double sens qu'ont les expressions familières *communio sanctorum* et «Corps du Christ». Le mot *sanctorum*, dans l'expression *communio sanctorum*, peut être soit masculin soit neutre; l'expression signifie également «communion des personnes saintes» (communion des saints) et «communion dans les choses saintes» (communion eucharistique). De même, l'expression «Corps du Christ» signifie à la fois le corps ecclésial et le corps sacramentel du Christ reçu dans la Sainte Communion. Le double sens de ces deux expressions n'est certainement pas une ambiguïté fortuite, mais révèle une interrelation essentielle. Dans chacun des cas, nous n'avons pas à faire de choix entre les deux significations, mais nous pouvons au contraire - et même nous devons - affirmer *les deux* significations en même temps. Nous devenons

---

[11] *Saint Sergius - Builder of Russia*, London, SPCK, n.d. [1939?], p. 105.

membres de la communion des saints en communiant aux Saints Dons; nous devenons membres de l'Église, Corps du Christ, par le partage commun de Son Corps à l'Eucharistie.

La corrélation Église-Eucharistie est également affirmée par deux textes-clés de l'Écriture et de la Tradition apostolique. Premièrement, saint Paul affirme dans *1 Cor* 10, 16-17 (qui est certainement l'affirmation la plus ecclésiologique de tout le Nouveau Testament): «*La coupe de bénédiction que nous bénissons, n'est-elle pas communion au sang du Christ? Le pain que nous rompons, n'est-il pas communion au corps du Christ? Parce qu'il n'y a qu'un pain, à plusieurs nous ne sommes qu'un corps, car tous nous participons à ce pain unique.*» Ici Paul réunit deux facteurs: l'unique «pain», que les nombreux croyants mangent, et l'unique Corps du Christ, auquel ces nombreux croyants appartiennent. Entre la communion à l'unique pain eucharistique et l'appartenance à l'unique corps ecclésial, l'Apôtre n'affirme pas simplement une analogie, mais une relation causale: c'est *parce que* nous mangeons le même pain que nous formons l'unique Corps du Christ.

Deuxièmement, la même interrelation est affirmée dans ce qui est probablement la prière eucharistique la plus ancienne qui nous soit parvenue, et que l'on trouve dans la *Didascalie des Douze Apôtres* (fin du premier ou début du deuxième siècle). Rappelant le blé qui croît sur les pentes des collines syriennes, le célébrant dit lors de la Fraction: «*Comme ce pain rompu, d'abord dispersé sur les montagnes, a été recueilli pour devenir un, qu'ainsi ton Église soit rassemblée des extrémités de la terre dans ton royaume.*» [12]. Dans cette demande, exactement comme dans *1 Cor* 10, 16-17, un lien direct est établi entre l'unicité du pain eucharistique et l'unicité de l'Église. L'unité ecclésiale et la communion sacramentelle sont considérées comme étant inséparables. Église et Eucharistie constituent un unique et indivisible Mystère; chacun crée l'autre.

---

[12] la *Didachè* ix, 4. Cette prière a parfois été comprise comme une prière pour les agapes, et non pour l'Eucharistie proprement dite, mais une interprétation directement eucharistique paraît plus probable.

Telle est mon ecclésiologie de chrétien orthodoxe: une ecclésiologie de *koinonia*, de communion eucharistique. N'est-ce pas là aussi l'ecclésiologie des Gréco-catholiques? Ne partageons-nous pas la même vision de l'Église?

primauté eucharistique

Il serait prudent de ne pas trop insister unilatéralement sur la corrélation entre l'Église et l'Eucharistie. Le modèle eucharistique de l'Église, fût-il indubitablement éclairant, ne détient pas le monopole dans l'ecclésiologie chrétienne. L'Écriture et la Tradition fournissent nombre d'autres modèles - l'Église comme Peuple de Dieu, par exemple, ou l'Église comme icône de la Sainte Trinité, qui doivent aussi être prises en compte. En particulier, nous ne devons jamais oublier que l'Eucharistie n'existe pas de manière isolée, mais dans un contexte particulier. Elle présuppose une structure hiérarchique déterminée. Saint Ignace d'Antioche insiste beaucoup sur cet aspect. Selon lui, la plénitude de l'Église catholique ne se trouve pas dans toute assemblée eucharistique, quel que soit son caractère, mais seulement dans l'assemblée eucharistique qui se réunit sous la bénédiction de l'évêque local: «*Que personne ne fasse, en dehors de l'évêque, rien de ce qui regarde l'Église. Que cette eucharistie seule soit regardée comme légitime, qui se fait sous la présidence de l'évêque ou de celui qu'il en aura chargé. Là où paraît l'évêque, que là soit la communauté, de même que là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique.*» [13]

La vision qu'a Ignace de l'Église est donc non seulement eucharistique, mais aussi hiérarchique: en effet, elle est hiérarchique justement parce qu'elle est eucharistique. Entre l'Eucharistie et l'évêque local il affirme un lien fondamental. L'offrande eucharistique est une action épiscopale, et l'évêque est une personne eucharistique. C'est-à-dire qu'il doit être vu, non pas en termes séculiers, comme un souverain exerçant le pouvoir suprême, ni même en termes légaux, comme un supérieur juridique, mais avant tout dans une perspective

---

[13] *Épître aux Smyrniotes* viii, 1-2.

sacramentelle et eucharistique, comme célébrant et liturge. L'évêque (*episkopos*) est celui qui «regarde sur». Et si nous demandons: «sur quoi?», la réponse est évidente: il regarde l'Eucharistie, et donc sa fonction épiscopale ne peut être comprise qu'en termes eucharistiques. Cependant, lorsqu'il préside à l'Eucharistie, il ne le fait jamais isolément, mais toujours en unité avec son troupeau.

De plus, de même qu'une compréhension eucharistique de l'Église ne marginalise pas la fonction épiscopale mais lui assigne une position centrale, cette compréhension eucharistique n'exclut en aucune manière la possibilité que, au-delà du ministère de l'évêque local, il puisse exister différents niveaux de primauté, même si Ignace lui-même ne le mentionne pas. Toutefois, le point essentiel qu'il faut toujours avoir à l'esprit, c'est que chaque niveau de primauté, - qu'il s'agisse de la primauté plus limitée des métropolites et patriarches, ou de celle plus universelle du Pontife romain et du Patriarche œcuménique, - doit être compris *d'abord et avant tout en termes eucharistiques*. Ici comme ailleurs, le critère de saint Irénée de Lyon est décisif: «*Notre opinion s'accorde avec l'Eucharistie, et l'Eucharistie confirme notre opinion*» [14]. L'Eucharistie vient d'abord; les niveaux de primauté sont secondaires [15].

Une fois la question de la primauté ainsi posée dans un contexte eucharistique, une conséquence en découle immédiatement. L'Eucharistie est *quelque chose qui ne peut arriver que localement*, au milieu d'une assemblée concrète de croyants rassemblés en un même lieu. Dans notre ecclésiologie, l'Église locale doit donc recevoir une importance suprême

---

[14] *Adversus Haereses* IV, xviii, 4.

[15] Pour une vue orthodoxe concernant les niveaux de primauté, voir Alexander Schmemann, «The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology», dans John Meyendorff, ed., *The Primacy of Peter*, pp. 145-171; Kallistos Ware, «The Exercise of Authority in the Orthodox Church», dans *Church and Theology: An Ecclesiastical and Theological Review of the Archbishopric of Thyateira and Great Britain* 3 (1982), pp. 941-969. Sur la primauté papale et l'Orient chrétien, voir Francis Dvornik, *Byzantium and the Roman Primacy*, nouvelle édition, New York, Fordham University Press, 1979.

et normative. Même s'il n'y a qu'une Eucharistie dans le monde entier, cette unique réalité ne peut être actualisée dans l'espace et dans le temps que lors de célébrations spécifiques, à des moments et en des lieux particuliers. C'est l'assemblée eucharistique locale qui constitue la structure ecclésiale de base, la «cellule» primaire de l'organisme ecclésial.

De plus, lors de chaque célébration locale de l'Eucharistie, c'est toujours tout le Christ qui est présent, pas seulement une partie de Lui. Cela signifie que chaque Église locale, lorsqu'elle célèbre l'Eucharistie, ne doit pas être comprise simplement comme une petite partie d'un tout plus grand, comme une minuscule unité comprise dans une réalité plus englobante, d'après le modèle de la pyramide. Bien au contraire, chaque Église locale rassemblée pour la Divine Liturgie n'est rien de moins que *L'Église catholique tout entière dans sa plénitude*. Lorsque saint Ignace dit, dans le passage déjà cité, que *«là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique»*, nous avons de bonnes raisons de croire que ce à quoi il fait référence, ce n'est pas l'Église mondiale, mais l'Église locale [16]. L'Église n'est pas d'abord «catholique» parce qu'elle s'étend au monde géographique tout entier: car elle était déjà catholique le jour de la Pentecôte, lorsqu'elle existait seulement à Jérusalem. Au contraire, elle est catholique parce qu'à chaque fois et en tout lieu où elle célèbre l'Eucharistie, elle possède la plénitude de la vie en Christ.

Les Églises locales sont donc reliées les unes aux autres, non comme des parties subordonnées à un tout plus grand, mais sur le principe d'identité. C'est le même et unique Christ qui est présent à chaque célébration eucharistique locale; ainsi, chaque Église locale, lorsqu'elle célèbre l'unique événement de l'Eucharistie, est identique dans son essence à chaque autre Église locale. Selon Karl Rahner, *«Une Église locale n'est pas le résultat d'une division atomisante du monde-territoire de l'Église universelle, mais de la concentration de l'Église dans sa propre nature en tant qu'"événement".»* [17] Notre notion de la catholicité de

---

[16] Voir Jean Zizioulas, *Being as Communion*, pp. 143-169.

[17] Karl Rahner et Joseph Ratzinger, *The Episcopacy and the Primacy*, London, Burns & Oates, 1962, p. 27.

l'Église est intensive plutôt qu'extensive: l'Église universelle est une communion d'Églises locales, chacune étant intérieurement identique avec toutes les autres.

Cette insistance sur l'Église locale a des implications décisives pour notre compréhension de la primauté:

1. L'Eucharistie ne peut avoir lieu que localement. Chaque primat est par conséquent d'abord l'évêque d'une Église locale, le président d'une assemblée eucharistique particulière. Le Pape est d'abord et avant tout l'évêque de la ville de Rome, et le Patriarche œcuménique est d'abord et avant tout l'évêque de la ville de Constantinople. Ni le Pape, ni le Patriarche œcuménique ne peut posséder de primauté universelle sans être d'abord l'évêque d'un Siège local. Toute primauté plus large doit avoir un fondement eucharistique local: elle doit être «enracinée» dans une terre locale spécifique.

2. À chaque célébration eucharistique locale, c'est le Christ tout entier qui est présent, pas seulement une partie de Lui. Dans son ministère de présidence de l'Eucharistie, chaque évêque local n'est par conséquent ni plus grand, ni plus petit que n'importe quel autre évêque local. Du point de vue de la nature eucharistique de l'Église, tous les évêques sont fondamentalement égaux en grâce. Le Christ n'est pas présent à l'Eucharistie d'une Église locale plus qu'Il ne l'est à toute autre Eucharistie; Il n'est pas plus présent à la Messe papale offerte à Saint-Pierre de Rome qu'Il ne l'est à la Liturgie pontificale célébrée au Phanar ou à la cathédrale Sainte-Sophie de Kiev, ou à l'Eucharistie du plus humble Siège rural. Quels que soient les privilèges assignés aux primats des grands centres chrétiens, ceux-ci sont strictement secondaires à l'égalité eucharistique fondamentale de tous les évêques. Il s'ensuit que lorsque le Pape est honoré comme étant le premier évêque de la chrétienté, il est toujours honoré en tant que *primus inter pares*, le premier *parmi les égaux*.

Cette égalité eucharistique fondamentale du Pape avec tous les autres évêques de l'Église est confirmée par le fait que, lorsqu'il devient Pontife suprême, il ne reçoit pas de bénédiction sacramentelle en plus de sa consécration épiscopale - contrairement au

Patriarche de Moscou, qui jusqu'en 1667 était re-ordonné lors de son élévation au trône patriarcal [18]. À partir du moment où l'Église en tant qu'événement eucharistique est essentiellement sacramentelle par nature, toutes les distinctions fondamentales à l'intérieur du ministère chrétien sont conférés à travers des rites sacramentels. Le Pape, toutefois, a été ordonné et consacré exactement de la même façon que tous les autres évêques, et il est par conséquent fondamentalement sur un pied d'égalité avec tous ses frères dans l'épiscopat. Il en va de même pour le Patriarche œcuménique ainsi que pour tous les autres hiérarques dotés de différents niveaux de primauté. En tant que célébrants eucharistiques, présidant une Église locale, - et ceci constitue l'essence de leur fonction épiscopale - chacun est égal à tous les autres.

Le ministère de Pierre: deux questions capitales

Gardant en vue la perspective eucharistique, essayons ensemble de clarifier notre interprétation du ministère pétrinien. Jusqu'où avons-nous, je me le demande, nous Orthodoxes, correctement compris l'enseignement catholique concernant la papauté? Nos principales inquiétudes concernant les revendications romaines peuvent être cristallisées en deux questions:

1. ***Infaillibilité***. Le Pape, lorsqu'il proclame la foi chrétienne, possède-t-il un don de grâce supérieur à et différent de celui qui est donné à chaque évêque? Saint Irénée parle de chaque évêque comme ayant reçu «le charisme assuré de la vérité» (*certum charisma veritatis*) [19]. L'intention de Vatican I et de Vatican II est-elle d'assigner au

---

[18] Voir William Palmer, *The Patriarch and the Tsar*, London, Trübner & Co., 1871-1876, vol. I, pp. 12-16; vol. III, p. 161, etc; A.N. Mouravieff, *A History of the Church of Russia*, Oxford, J.H. Parker, 1842, p. 129.

[19] *Adversus Haereses* IV xxvi, 2.

Pape un charisme qui serait d'une certaine façon plus «assuré» et plus «certain» que celui attribué aux autres évêques?

2. ***Primauté***. Durant le premier millénaire de l'Église, à quelles occasions et de quelles manières le Pape a-t-il exercé, avec le consentement plénier des évêques orientaux, un pouvoir direct de juridiction en Orient?

1. Pour ce qui est de la première question, il y a certes dans le Nouveau Testament des moments décisifs où saint Pierre agit en tant que premier des Douze, comme la voix des Apôtres, le porte-parole qui prend l'initiative en proclamant la foi qui leur est commune; il fait cela de manière plus remarquée sur la route de Césarée de Philippe (*Mt* 16,16) et à la Pentecôte (*Ac* 2, 14-36). De plus, je crois que nous, Orthodoxes, pourrions accepter sans grande difficulté que dans la vie de l'Église, ce ministère pétrinien de prise d'initiative à des moments cruciaux a souvent été exercé par le Pape.

Cependant, ni saint Pierre ni le Pape ne possèdent le monopole dans le discernement de la vérité. Lors du Concile apostolique de Jérusalem, par exemple, même si le témoignage de saint Pierre eut une importance centrale, c'est saint Jacques qui exprima en fin de compte les sentiments communs de l'Église rassemblée (*Ac* 15, 13-21). Pendant la controverse monothélite, au septième siècle, ce ne fut pas le Pape Honorius, mais le Patriarche Sophrone de Jérusalem, appuyé par le moine laïc saint Maxime le Confesseur, qui exprima la vraie foi concernant la Personne du Christ. L'Esprit Saint, qui «souffle où il veut» (*Jn* 3,8), peut à l'occasion parler par la bouche de n'importe quel évêque, de même que par celle de n'importe quel laïc, homme ou femme. Dans quel sens alors devons-nous assigner au Pape une «infaillibilité» spécifique et exclusive? Et qu'est-ce qu'«infaillibilité» veut bien vouloir dire dans ce contexte? L'infaillibilité n'est-elle pas une qualité qui appartient exclusivement à Dieu?

2. Quant à la deuxième question, nous pouvons dès à présent volontiers admettre que, pendant le premier millénaire de la chrétienté, il y eut maintes occasions où des appels

furent faits au Siège de Rome par des évêques orientaux. L'un des premiers appels, qui fut aussi parmi les plus clairs, fut celui adressé par saint Athanase d'Alexandrie au Pape Jules en 339-340. Selon saint Jules, Athanase «n'est pas venu de sa propre initiative, mais après avoir été convoqué et avoir reçu des lettres de nous» [20]. Puisque ces paroles du Pape sont citées par Athanase lui-même, nous présumons qu'il ne fut pas en désaccord avec l'interprétation que fait Jules des événements. Ici donc, le Pape paraît en effet exercer au sein de l'Orient chrétien quelque chose qui ressemble de près à un pouvoir direct de juridiction [21]. Mais en d'autres circonstances, il semble que ce furent les Orientaux qui firent appel à Rome, par exemple saint Jean Chrysostome en 404 [22], saint Flavien de Constantinople en 449 [23], et l'empereur Léon VI en 906 [24]. Le cas de saint Ignace et de saint Photius de Constantinople en 861 est plus complexe [25]. Quand les canons du Concile de Sardique (342-343) parlent d'appels à Rome par un évêque déposé, c'est à l'évêque en question et non au Pape de prendre l'initiative [26]. Mis à part le cas d'Athanase et du Pape

---

[20] Saint Athanase, *Contre les Ariens* 29.

[21] Les instructions émises par le Pape Célestin Ier à saint Cyrille d'Alexandrie en 430 pourraient aussi être interprétées comme un exercice de juridiction directe en Orient. Voir E. Giles, *Documents Illustrating Papal Authority A.D. 96-454*, London, SPCK, 1952, pp. 240-241.

[22] Giles, *Documents*, p. 162.

[23] *Ibid.*, p. 288.

[24] George Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, Oxford, Blackwell, 1968, pp. 259-260; George Every, *Misunderstandings Between East and West*, London, Lutterworth, 1965, pp. 51-53.

[25] Francis Dvornik, *The Photian Schism: History and Legend*, Cambridge, Cambridge University Press, 1948, pp. 70-90; Steven Runciman, *The Eastern Schism*, Oxford, Clarendon, 1955, p. 24.

[26] Giles, *Documents*, pp. 100-101. Sur les différences entre les textes grec et latin des canons de Sardique, voir Hamilton Hess, *The Canons of the Council of Sardica A.D. 343*, Oxford, Clarendon, 1958, pp. 41-60.

Jules, donc, les témoignages indiquent que le pape possède une fonction d'appel plutôt qu'une juridiction directe sur l'Orient chrétien.

De plus, ces appels n'indiquent pas nécessairement une reconnaissance directe d'un pouvoir de juridiction acquis dont serait investie exclusivement la Papauté. En 404, par exemple, Chrysostome n'en a pas appelé uniquement au Pape Innocent Ier, mais aussi à Vénérius, évêque de Milan, et à Chromatius, évêque d'Aquilée. Il ne fait aucun doute que l'appel à Rome était de premier ordre, mais il est significatif que Chrysostome n'ait pas seulement demandé l'aide du Pontife romain, mais aussi celle d'autres évêques occidentaux proéminents qui auraient pu intervenir de manière effective en sa faveur; son appel ne doit pas être interprété en termes strictement juridiques. En 906, Léon VI en appela aux Patriarches orientaux (sauf à celui de Constantinople) de même qu'au Pape; lorsque le Pape prit une décision favorable à l'empereur, cette décision ne fut pas acceptée sans objections par l'Église byzantine.

Des ambiguités similaires entourent le témoignage fourni par saint Théodore le Studite (759-826). Son conseil à l'empereur Léon V est bien connu: «*S'il y a quoi que ce soit dans la réponse du Patriarche à propos duquel Votre Sainteté ressent un doute [...] vous pouvez demander clarification à l'Ancienne Rome, tel qu'a été la pratique depuis le début, selon la tradition héritée*». Citant *Mathieu* 16,18, il poursuit en décrivant le Siège de Rome comme étant «*la plus haute parmi les Églises de Dieu*» [27]. Mais ailleurs, il invoque l'autorité non pas de Rome, mais de la Pentarchie. Citant à cette occasion *Mathieu* 18,18, il qualifie les cinq Patriarches comme étant collectivement «successeurs» des apôtres, disant qu'ils constituent ensemble «le pouvoir à cinq têtes de l'Église», qui est «le critère des dogmes divins» [28]. À une autre occasion, il qualifie même l'évêque de Jérusalem de «premier parmi les

---

[27] *Ep.* ii, 86 (PG 99, 1332A).

[28] *Ibid.*, 129 (PG 99, 1417C).

Patriarches» [29]. Quelles que soient les prérogatives que Théodore attribue au Pape, il est clair qu'il ne désire pas isoler l'autorité de Rome de celle des autres quatre patriarcats.

George Every présente un juste résumé de l'attitude de Constantinople envers la papauté avant le schisme: «*Rome était une cour de référence commode, un arbitre à distance de la capitale, mais en aucun cas un supérieur juridique du Patriarcat.*» [30]

En examinant, au-delà de ces exemples historiques, l'attitude fondamentale qui les sous-tend, il y a un dernier point sur lequel nous, Orthodoxes, désirons insister. Pour nous, Rome est, selon les paroles de saint Ignace d'Antioche abondamment citées, «*l'Église qui préside dans la charité*» [31]. Mais nous ne voulons pas voir ce ministère d'amour interprété comme un pouvoir contraignant de juridiction. En tant qu'Orthodoxe, je ne vois pas de difficulté d'assigner au Pontife romain, au sein d'une chrétienté réunifiée, un universel «souci de toutes les Églises», pour reprendre les paroles d'Innocent Ier [32]. Mais je voudrais voir ce souci universel exprimé en catégories pastorales plutôt que juridiques, en termes d'amour plutôt qu'en termes de loi.

Parmi tous les titres donnés au Pape, celui que nous affectionnons le plus en tant qu'Orthodoxes, c'est ***servus servorum Dei***. «*Celui qui voudra être le premier d'entre vous sera votre esclave*» (*Mt* 20,27): le Pape est le premier précisément parce qu'il est le serviteur suprême. C'est en effet sa vocation d'agir comme instrument pour l'unité de toutes les Églises de Dieu. Lorsque des crises surgissent ou que des schismes menacent, c'est son devoir de prendre l'initiative pour apporter la guérison et la réconciliation; et déjà, à la fin du premier siècle, le Pape Clément Ier fait exactement cela dans la lettre qu'il écrit à

---

[29] *Ibid.*, 15 (PG 99, 1161A).

[30] *The Byzantine Patriarchate 451-1204*, 2ème édition, London, SPCK, 1962, p. 168.

[31] *Épître aux Romains*, Prologue.

[32] Giles, *Documents*, p. 202.

l'Église de Corinthe [33]. Mais dans sa prise d'initiative, le Pape agit comme serviteur, et non comme maître. Il ne cherche pas à obliger, mais à persuader; il n'impose pas à d'autres par la force une solution, mais invite à une coopération volontaire. Lorsqu'il accomplit le commandement du Christ, «Affermis tes frères» (*Lc* 22,32), il le fait avant tout avec son humble amour.

Telle est donc la manière par laquelle en tant qu'Orthodoxe je voudrais répondre aux deux questions concernant l'infaillibilité et la primauté. Mais j'offre mes réponses, non dans un esprit de polémique ou de confrontation, mais simplement d'une manière exploratoire. La théologie de l'Église est quelque chose que nous devons tous approfondir. L'ecclésiologie est encore une tâche inaccomplie, un thème pour continuer la recherche et la réflexion; dans les travaux du Père Georges Florovsky, c'est quelque chose de «toujours *im Wenden*, en formation» [34]. Dans le *Kievan Church Study Group*, poursuivons donc ce travail de perpétuelle exploration, non pas dans un esprit de confrontation, mais avec amour mutuel.

+

[33] *Ibid.*, 1-3.

[34] *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View: Collected Works*, vol. I, Belmont, Nordland, 1972, p. 58.

Commission paritaire des papiers de presse : n° 56 935 Tiré par nos soins
Directeur de la publication : Michel EVDOKIMOV Rédacteur : Jean TCHEKAN
ISSN 0338-2478