

Au service de la communion

Repenser les relations entre la primauté et la synodalité

Une étude du Groupe de travail mixte orthodoxe - catholique
Saint-Irénée *

I. Introduction

Les rapports entre primauté et synodalité sont au cœur du dialogue théologique entre catholiques et orthodoxes depuis plus d'une décennie. En 2007, à Ravenne, la Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église orthodoxe et l'Église catholique avait adopté un document intitulé « Conséquences ecclésiologiques et canoniques de la nature sacramentelle de l'Église : communion ecclésiale, conciliarité et autorité ». Depuis lors, les discussions entre théologiens catholiques et orthodoxes sur l'ecclésiologie se sont concentrées sur l'exercice de la primauté et de la synodalité, – deux réalités interdépendantes –, aux niveaux local, régional et universel. Le dernier document de la Commission mixte internationale, intitulé « Synodalité et primauté au premier millénaire : vers une compréhension commune du service de l'unité de l'Église » (Chieti 2016), reconsidère certains aspects de cette question, mais il ne représente qu'un premier pas vers une vision des rapports entre primauté et synodalité qui nous serait commune.

La question des rapports entre primauté et synodalité n'est certes pas nouvelle. Au premier millénaire, elle était déjà, à sa façon, l'objet de débats théologiques et ecclésiologiques. Au deuxième millénaire, elle a pesé sur les discussions entre théologiens d'Orient et d'Occident, dans un climat souvent polémique. Car, après leur séparation, catholiques et orthodoxes ont développé des façons différentes d'exercer l'autorité, tant au niveau personnel que collégial, ce qui a conduit, chez les uns comme chez les autres, à des approches unilatérales, au plan doctrinal comme au plan pratique. Cependant, les rapports qui existent entre un corps épiscopal et son primat n'ont rien de statique : dans l'Église catholique, les diverses formes d'exercice de la primauté après Vatican I (1869-1870) montrent qu'une même idée de primauté peut se concrétiser de différentes façons ;

* Traduit de l'anglais par Hervé Legrand.

et dans l'ensemble de l'Église orthodoxe, la coopération entre le premier hiérarque et les évêques locaux est loin d'être homogène. On notera encore que jusqu'à présent le dialogue entre nos Églises s'était concentré sur la primauté et la synodalité en tant que catégories propres à la hiérarchie ecclésiastique, alors qu'il est impératif de les envisager aussi dans le cadre plus large du peuple de Dieu et de ses multiples charismes.

La tâche de repenser les rapports entre primauté et synodalité ne concerne pas uniquement le dialogue théologique orthodoxe - catholique ; cette tâche est d'abord un défi vécu dans les débats internes de nos Églises, comme l'ont mis en évidence les synodes des évêques catholiques à Rome (2015 et 2016) et le concile orthodoxe de Crète (2016). C'est dans ce contexte que le Groupe de travail mixte orthodoxe - catholique Saint-Irénée présente cette étude, en espérant qu'elle pourra donner un nouvel élan à la nécessaire réflexion sur les rapports entre primauté et synodalité.

Le Groupe Saint-Irénée, son auto-compréhension et ses objectifs

Le Groupe de travail mixte orthodoxe - catholique Saint-Irénée a été fondé en 2004 à Paderborn, en Allemagne, à un moment où le dialogue international officiel entre les Églises catholique et orthodoxe se heurtait à des difficultés. Ce Groupe rassemble treize théologiens orthodoxes et treize théologiens catholiques originaires de différents pays (actuellement, Allemagne, Argentine, Autriche, Bulgarie, États-Unis, France, Grèce, Italie, Liban, Malte, Pays-Bas, Roumanie, Russie, Serbie et Ukraine). Ses membres ne sont pas nommés par leur Église en tant que délégués, mais invités sur la base de leurs compétences théologiques. Le Groupe Saint-Irénée n'est donc pas une commission officielle de dialogue, mais un Groupe de travail non officiel d'experts ayant pour but la promotion du dialogue orthodoxe - catholique au niveau international.

Les membres du Groupe Saint-Irénée, groupe international marqué par une grande diversité linguistique et culturelle, se sont attachés à étudier les différences qui traversent leurs Églises aux mentalités et aux pratiques ecclésiales variées, et qui réfléchissent et font de la théologie différemment. Dans leurs efforts de compréhension des problèmes actuels, ils recherchent les manières dont les deux Églises pourraient s'enrichir mutuellement « en échangeant leurs dons »¹. Ils espèrent contribuer ainsi à promouvoir la compréhension mutuelle entre leurs Églises, tout en s'y engageant personnellement.

1. Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, 13 ; cf. JEAN PAUL II, Encyclique *Ut Unum Sint* (1995), 28.

Notre méthode de travail

Notre étude est le fruit des efforts communs des membres du Groupe Saint-Irénée qui, pendant plusieurs années, ont travaillé un large éventail de questions herméneutiques, historiques et systématiques, sous la forme d'exposés suivis de réponses, et d'élaboration de thèses communes. Nous sommes convaincus que les problèmes non encore résolus entre les Églises orthodoxe et catholique ne pourront être surmontés avec succès qu'en conjuguant les approches herméneutique, historique et systématique. Cependant, nous sommes conscients des limites de notre étude, surtout dans sa partie historique.

Nos réflexions suivent cette triple approche dans la présentation des seize thèses que nous avons élaborées en commun, désignées ici comme positions communes. Chacune est accompagnée de commentaires et d'exemples destinés à en illustrer l'idée principale, à expliquer les termes employés, à identifier les évolutions historiques, et à formuler des questions qui restent ouvertes. Nous nous sommes efforcés de définir une approche commune des rapports entre primauté et synodalité, tout en présentant nos divergences de la même manière.

II. Réflexions herméneutiques

1. Importance de l'herméneutique dans le dialogue œcuménique

Position commune : *Le développement de l'herméneutique, en centrant l'attention sur le contexte historique et socioculturel de la genèse des concepts, est un défi permanent pour la théologie. Tout discours s'inscrit dans un contexte et se trouve conditionné par des facteurs sociaux et culturels. Dès lors, tout dialogue théologique doit prendre en compte les différences linguistiques, les modes de pensée et les accents spécifiques de chaque tradition. Dans notre effort pour nous comprendre mutuellement, nous devons replacer les expressions héritées du passé dans leur contexte, en évitant des lectures anachroniques. Ce faisant, nous comprenons mieux ces expressions dans le sens où elles furent élaborées et nous accédons à leur valeur permanente. C'est ainsi que nous pouvons réévaluer nos traditions dans leur diversité ; elles peuvent être autant d'expressions de la foi, elles ne s'excluent pas nécessairement et elles peuvent en exprimer la richesse.*

1.1 L'herméneutique a trait à l'interprétation. Le christianisme peut être défini comme étant inévitablement herméneutique dans la mesure où il présuppose une interprétation adéquate des textes bibliques (cf. Rm 7,6 et 2 P 3,16), des symboles de la foi, des écrits patristiques et des autres expressions de la foi chrétienne. À titre d'exemple, l'étude critique de la Bible a

remis en question les approches traditionnelles de l'Écriture et ouvert de nouveaux horizons pour les orthodoxes comme pour les catholiques.

1.2 Ensemble, orthodoxes et catholiques croient que la Sainte Écriture doit être interprétée dans le cadre de la Tradition, qui en constitue la clé. Cette approche herméneutique vaut aussi pour la liturgie, la vie spirituelle et la *diakonia*. La dimension herméneutique de notre dialogue implique l'effort d'interpréter ensemble les multiples expressions de la Tradition. Nous sommes convaincus qu'une vraie compréhension de la Tradition demande un consensus entre les partenaires du dialogue sur la façon dont chacun d'eux aborde ces diverses composantes de sa transmission.

1.3 Une objectivité parfaite est inatteignable puisque toute interprétation est conditionnée historiquement. Néanmoins, une conscience critique peut dissiper les préjugés et les ressentiments refoulés qui génèrent des interprétations inadéquates. Par exemple, la réflexion herméneutique sur le passage, au ^{xx}e siècle, d'une ecclésiologie exclusiviste, et centrée sur la hiérarchie, à une ecclésiologie de communion (cf. § 11 et 12), aide à déceler et à éviter les anachronismes dans l'interprétation des controverses du passé, et à identifier les facteurs non théologiques qui les ont grevées.

1.4 Le concept de réception est fondamental dans le dialogue œcuménique. La réception doit tenir compte du principe selon lequel le tout et la partie s'interprètent réciproquement. Il est important, par exemple, de replacer les déclarations de Vatican I sur la primauté et l'infaillibilité, qui constituent aujourd'hui encore une pierre d'achoppement dans le dialogue orthodoxe - catholique, dans l'ensemble de l'ecclésiologie et de la tradition de l'Église catholique, en particulier à la lumière de Vatican II (cf. § 11.10 – 11.11). Du côté orthodoxe, il est largement admis aujourd'hui que l'ecclésiologie eucharistique est utile pour comprendre l'ecclésiologie de l'Église primitive.

1.5 La question de savoir comment nous assumons aujourd'hui nos identités respectives demande une explication plus approfondie, sachant qu'elles ont considérablement varié et qu'elles ont été parfois gravement ternies au cours de l'histoire. Il faut aussi tenir compte ici de l'image que nous nous faisons les uns des autres, en nous demandant si cette image correspond à celle que nos partenaires du dialogue ont d'eux-mêmes.

2. Herméneutique du langage théologique

Position commune : *Dans le dialogue, nous utilisons souvent des termes qui ont des significations différentes dans nos traditions respectives. Avec le temps, l'acception de ces termes a changé. Ils présentent généralement*

de multiples couches de sens et sont souvent compris différemment par les divers interlocuteurs. En conséquence, le dialogue entre orthodoxes et catholiques demande de clarifier suffisamment ce que l'on entend par certains termes. En outre, leur traduction peut véhiculer des connotations différentes.

2.1 Notre réflexion théologique a profité de l'expérience œcuménique qui a fait dialoguer entre eux divers modes de pensée chrétiens ; avec le temps, ces modes de pensée ont évolué dans des directions différentes. Garder ceci présent à l'esprit facilite la compréhension entre des mentalités théologiques différentes et aide à surmonter les antagonismes actuels et les contradictions dues à des incompréhensions ou à des déviations dans la façon dont les différents concepts sont compris. Clarifier le mode de pensée particulier de chacun des partenaires est l'une des tâches les plus importantes du dialogue œcuménique.

2.2 À la base de bien des notions théologiques divergentes et de leur réception, il y a souvent des différences culturelles et historiques. Les traductions des termes grecs en latin et vice-versa ont été inévitablement des transpositions dans une autre sphère culturelle, impliquant d'autres enjeux théologiques. Ceci a conduit à des accentuations différentes qui se repèrent, par exemple, dans les nuances de sens entre les termes *mysterion* et *sacramentum*², ou encore *protos* et *primus*³. Les problèmes de traduction existent aussi dans les langues modernes où, par exemple, la notion d'infailibilité est rendue dans les diverses langues avec des connotations différentes (par ex. « absence de péché » en russe ou « exemption d'erreur » en grec).

2.3 Pour se comprendre, il faut être conscient qu'un même mot peut renvoyer à des notions différentes. Il est nécessaire de clarifier les termes utilisés par les deux partenaires du dialogue car ils peuvent indiquer des réalités qui ont acquis un sens différent au cours de l'histoire ou dans des transpositions d'un champ à un autre. Ceci est tout particulièrement vrai pour certaines notions ecclésiales courantes telles que catholicité, primauté, synodalité, collégialité ou conciliarité. Ainsi, la notion de *sobornost* peut être comprise aujourd'hui au sens de catholicité ou de conciliarité, mais elle n'en est pas moins fortement marquée par le contexte philosophique et théologique de la Russie des XIX^e et XX^e siècles. De même, il faut s'abstenir d'associer systématiquement le concept de primauté avec celui de centralisation et celui de synodalité avec celui de décentralisation.

2. Ces mots désignent le *sacrement* [NdT].

3. Ces mots désignent le primat, en particulier l'évêque qui préside aux autres évêques dans une région donnée [NdT].

2.4 Il serait particulièrement utile d'élaborer un glossaire commun des principales notions ecclésiologiques, en signalant les différentes nuances de sens d'un concept exprimé soit en grec soit en latin, comme c'est le cas dans des expressions comme *potestas immediata*⁴ et *plenitudo potestatis*⁵ dans l'usage de Vatican I, ou dans les termes grecs de *presbeia tēs timēs*⁶ et *taxis*⁷.

3. Herméneutique des dogmes

Position commune : *L'herméneutique des dogmes exige de bien distinguer entre la formulation d'un dogme (« ce qui est dit ») et ce qu'il entend affirmer (« ce qui est signifié »). Bien que les dogmes soient des affirmations doctrinalement contraignantes, ils n'en demeurent pas moins conditionnés historiquement, en ce sens qu'ils répondent à des défis spécifiques, de nature théologique ou pastorale, dans un contexte précis et dans un langage donné. C'est pourquoi les formulations dogmatiques sont limitées, tant dans leur forme que dans leur contenu, car elles ne peuvent jamais être l'expression exhaustive de ce dont elles témoignent et de ce qu'elles tentent d'interpréter. Et cela, en raison de la nature apophatique de la théologie, qui ne peut saisir et exprimer qu'approximativement le mystère et l'œuvre de Dieu.*

3.1 L'Église n'a jamais tenté de formuler sa foi de façon complète et en détail. Les dogmes doivent plutôt être vus comme des démarcations (*horoi*) que l'Église s'est sentie obligée de poser quand des vérités étaient remises en cause, afin de mieux préserver le patrimoine de foi dont elle a la garde. La plupart des théologiens ont bien compris que les contenus de la révélation dépassaient incomparablement l'entendement humain et les notions qui cherchent à les décrire. Comme le dit Maxime le Confesseur (env. 580-662) : « Le grand mystère de l'incarnation demeurera toujours un mystère »⁸.

3.2 Les formulations dogmatiques présupposent toujours un cadre de compréhension et un contexte d'interprétation. À cause de cela, les dogmes ne doivent pas être compris littéralement mais demandent que l'on tienne compte du contexte dans lequel ils ont été formulés en même temps que de l'intention dont ils étaient porteurs (*cf.* § 10.1-10.9). Le recours à cette

4. Pouvoir qui s'exerce sans aucun intermédiaire [NdT].

5. Pouvoir plénier [NdT].

6. Prerogatives d'honneur [NdT].

7. Ordre de préséance [NdT].

8. MAXIME LE CONFESSEUR, *Capita* XV, 12 (PG 90, 1183-1184).

méthodologie s'est révélé extrêmement fructueux dans le dialogue œcuménique et a montré qu'on pouvait trouver un accord sur un sujet donné tout en utilisant parfois des notions différentes. Ainsi, les dialogues récents entre chalcédoniens et non chalcédoniens⁹ ont montré que les deux parties utilisaient des termes et des concepts non identiques pour exprimer une foi christologique essentiellement identique.

3.3 Bien que les Églises orthodoxe et catholique ne s'accordent pas toujours sur l'interprétation des doctrines, l'une et l'autre distinguent, selon des modalités différentes, entre dogmes, enseignements généralement acceptés, et opinions théologiques libres. En outre, Vatican II parle d'une « hiérarchie des vérités »¹⁰ pour montrer le lien des doctrines avec les fondements de la foi chrétienne, une idée partagée dans une certaine mesure par des théologiens orthodoxes comme Vasilij V. Bolotov (1854-1900). En approfondissant la réflexion commune sur la nature diversifiée des affirmations doctrinales, on peut espérer contribuer à surmonter les difficultés dans l'appréciation des doctrines soutenues par une seule de nos deux traditions.

3.4 Il est aussi du ressort de l'herméneutique des dogmes de vérifier les diverses articulations et les divers approfondissements (*anaptyxis*)¹¹ de l'héritage apostolique au cours des siècles, en tenant compte de leur contexte respectif, et en discernant dans quelle mesure ces nouvelles formulations sont une expression légitime de la foi telle qu'elle est formulée dans les sources.

3.5 La réflexion herméneutique sur le dépôt de la foi de l'Église et sur les expressions dogmatiques permet d'approfondir leur sens. Ces nouvelles perceptions sont importantes dans la mesure où elles concernent le salut des hommes ; dès lors, la réflexion herméneutique sur les dogmes n'appartient pas seulement au registre spéculatif, mais elle peut aider aussi à évaluer la vie et les pratiques de l'Église.

9. Cf. J. GROS et al. (éds), *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998*, Genève, WCC Publications, 2000, p. 187-199.

10. *Unitatis redintegratio*, 11.

11. Au concile de Constantinople de 1351, Grégoire Palamas définit cet enseignement comme « explication » ou « exposé » (*ανάπτυξις*) des enseignements du VI^e concile œcuménique sur les deux énergies du Christ, cf. Le tome synodal (PG 151, 722 B). A. MELLONI et al. (éds), *The great Councils of the Orthodox Churches*, Turnhout, Brepols (coll. « Corpus Christianorum Conciliorum (Ecumenicorum Decreta) », IV.1), 2016, p. 183. Voir aussi J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Seuil, Paris, 1959.

4. Herméneutique des canons

Position commune : *Les canons de l'Église sont souvent une ecclésiologie appliquée. Tout comme les dogmes, ils doivent être interprétés dans leur contexte respectif. Catholiques et orthodoxes ont une approche différente du droit canonique et des relations entre le droit canonique et la doctrine et les pratiques de l'Église. D'où la nécessité d'une discussion approfondie sur l'herméneutique des canons, tant à l'intérieur de chaque Église qu'entre orthodoxes et catholiques. La nouvelle situation de l'Église au troisième millénaire demande une réflexion plus poussée sur la façon dont les canons de l'Église primitive peuvent être appliqués dans un monde globalisé.*

4.1 Si nous voulons surmonter notre division, nous devons aussi tenir compte du droit canonique. Son influence sur la vie de l'Église est souvent plus marquante que celle des dogmes. Cependant, même au premier millénaire, la réalité historique n'a pas toujours été en accord avec l'idéal canonique. Ainsi, les évêques étaient transférés d'une ville à une autre en dépit du canon 15 du premier concile de Nicée. Au deuxième millénaire, les Églises orthodoxe et catholique ont interprété et appliqué les canons de façon différente ; alors que les orthodoxes se sont généralement limités à commenter les canons existants, ne formulant de nouvelles règles canoniques qu'au niveau des Églises locales, les catholiques ont mis en place un système codifié de droit canonique qui s'est développé sans que cela entraîne de soi un développement doctrinal formel.

4.2 L'un des motifs de l'éloignement entre Orient et Occident est l'abandon d'une approche commune des canons. Par exemple, au moyen des canons du second concile in Trullo, connu sous le nom de *Quinisexte* (691-92), l'empereur Justinien II visait, entre autres, à assimiler la pratique canonique de Rome à celle de Constantinople, sans trop d'égards pour les anciennes traditions romaines. Ces canons dits « anti-romains »¹² n'étaient pas motivés par l'hostilité vis-à-vis de Rome, mais par le désir de rétablir l'idéal d'uniformité dans l'Empire. D'autre part, la Réforme grégorienne en Occident est l'un des facteurs qui ont favorisé une approche toujours plus juridique de la primauté, en mettant fortement l'accent sur le rôle de l'évêque de Rome, ce qui était totalement incompréhensible pour les Byzantins (cf. § 8.4).

12. Concilium Quinisextum, can. 13, 36, 55 (par exemple). Voir aussi H. OHME, *Die sogenannten 'antirömischen Kanones' des Concilium Quinisextum*, in G. NEDUNGATT & M. FEATHERSTONE (éds), *The Council in Trullo Revisited*, Rome, Institut pontifical oriental, 1995, p. 307-321.

4.3 Les canons ont, dans l'ensemble, un grand poids théologique dans l'Église orthodoxe ; mais par suite des changements historiques, ils courent le danger, pour certains d'entre eux, de devenir insignifiants dans le monde actuel. Au vu de la nécessité d'appliquer les canons dans l'orthodoxie aujourd'hui, on va parler d'une « hiérarchie des canons », ce qui implique qu'ils n'ont pas tous la même importance. Nicolas Afanassieff (1893-1966) parlait de leur message immuable ; il disait : « La vérité dogmatique sous-jacente aux canons ne change pas ; seule son application et son incarnation dans un canon peuvent changer du fait de l'historicité de l'Église »¹³.

4.4 Dans l'Église catholique, le droit canonique actuellement en vigueur est le *Codex iuris canonici* de 1983 (pour l'Église latine) et le *Codex canonum ecclesiarum orientalium* de 1990 (pour les Églises catholiques orientales). Les canons des conciles œcuméniques servent maintenant de *fontes*, c'est-à-dire de sources, dont s'inspire le droit canonique actuel ; le canon 4 de Nicée I (325), qui dit qu'au moins trois évêques doivent être présents à l'ordination d'un évêque, est toujours en vigueur¹⁴. En outre, certains canons de l'Église des premiers siècles ont été inclus dans la pratique liturgique actuelle, par exemple le canon 20 de Nicée I (325) sur la « *gonyklisia* », qui dit qu'on ne doit pas s'agenouiller pendant le Temps pascal et les dimanches. Cette règle est encore observée par les catholiques de rite byzantin.

5. La portée des facteurs non théologiques

Position commune : *La séparation entre nos Églises ne résulte pas seulement de motifs théologiques ; la politique, la sociologie, la culture et la psychologie y ont joué aussi un rôle. De même, la politique et la culture ont fortement influencé le développement des structures ecclésiastiques, en Orient comme en Occident. C'est pourquoi, lorsqu'on examine les causes et les conséquences des schismes, ces facteurs doivent être pris en considération et évalués théologiquement. Une approche pluridisciplinaire se trouve ainsi requise, capable de prendre en compte tous ces aspects car, tout en ayant peu d'importance du point de vue dogmatique, ils affectent néanmoins les pratiques des Églises. Ces facteurs constituent, encore aujourd'hui, des difficultés dans notre dialogue théologique officiel.*

13. N. AFANASIEV, "The Canons of the Church: Changeable or Unchangeable?", in *St Vladimir's Seminary Quarterly* 11 (1967), p. 54-68, ici p. 62.

14. Cf. Code des canons des Églises orientales, can. 746.1 : « Un évêque sera ordonné par trois évêques », ajoutant cependant la clause « sauf en cas d'extrême nécessité ».

5.1 L'Église n'est pas seulement divine ; elle est aussi humaine. C'est pourquoi elle doit être appréhendée non seulement en termes théologiques au sens strict, mais aussi en d'autres termes, par exemple sociologiques. Car, au cours des siècles, l'Église a été amenée à assumer des responsabilités dans des domaines de plus en plus nombreux qui demandaient de nouvelles structures organisationnelles. Et comme le contexte social et politique n'était pas le même en Orient et en Occident, des modèles ecclésiologiques différents s'y sont développés en réponse aux défis rencontrés dans leurs contextes respectifs. Bien souvent, leur interprétation théologique et leur formulation canonique ont été marquées par ces contextes et représentent des explications élaborées après coup, avec leurs limites historiques.

5.2 Il ne faut ni idéaliser les modèles du passé en projetant des structures plus tardives dans les temps anciens, ni rejeter totalement le passé comme n'ayant plus aucune pertinence aujourd'hui et pouvant même faire obstacle au progrès. Dans ce but, les nombreuses méthodologies développées par les sciences humaines telles que la sociologie, l'anthropologie et la psychologie peuvent être très utiles. En outre, les facteurs théologiques doivent être mis en corrélation avec les facteurs non théologiques de façon équilibrée, en évitant les prises de positions unilatérales. Ce faisant, chaque partenaire du dialogue devra éviter de faire prévaloir indûment sa propre perspective confessionnelle dans le travail de recherche sur l'histoire de l'Église et de ses doctrines (*cf.* § 6.3).

5.3 Dans le dialogue orthodoxe - catholique, il existe une forte tendance à idéaliser le premier millénaire. Pourtant, sur les 506 années écoulées entre 337 et 843, il y a eu 217 années de schisme entre Rome et Constantinople¹⁵, en sorte qu'on ne peut pas vraiment parler d'une Église « indivise » au premier millénaire. Néanmoins, l'expérience du premier millénaire demeure une grande source d'inspiration pour tous ceux qui souhaitent rétablir la pleine communion entre nos Églises (*cf.* chap. 7).

5.4 Selon diverses modalités et dans des mesures différentes, les Églises d'Orient et d'Occident ont souvent été confrontées à la tentation de gouverner l'Église selon des modèles du pouvoir séculier et de ses institutions. Parfois, ces modèles ont été imposés à l'Église par l'État (*cf.* § 9.8 et 10.2). Des défis tels que l'exercice du pouvoir temporel, la tendance à centraliser ou à décentraliser, ou encore l'accent mis fortement sur l'identité nationale, peuvent être observés tant en Orient qu'en Occident. Cela

15. *Cf.* Y. CONGAR, « Neuf cents ans après. Notes sur le schisme oriental », in *L'Église et les Églises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident*, Ciney, Éd. de Chevetogne, 1954, p. 3-95.

a souvent eu pour effet de renforcer l'autorité primatiale aux dépens des structures synodales. Pourtant, même si, à certaines époques, la synodalité a été reléguée au second plan, elle n'a jamais été totalement absente de la conscience de l'Église comme principe théologique. Sous une forme ou une autre, des structures synodales se sont toujours maintenues dans la vie de l'Église.

5.5 Les formes primatiales et synodales ont évolué au cours des siècles. Elles peuvent et doivent continuer à évoluer pour s'adapter aux nouveaux développements tels que la mondialisation, les changements géopolitiques et les nouvelles structures du pouvoir politique, sans se conformer à ce monde-ci (cf. Rm 12,2). Cela demande un effort constant pour réformer et renouveler les structures de l'Église, dans la fidélité à son identité fondamentale comme Corps du Christ, et dans l'obéissance à sa mission sous la conduite de l'Esprit saint.

6. L'importance de l'histoire pour la théologie

Position commune : *La foi chrétienne serait inconcevable sans référence à l'histoire, car la révélation de Dieu en Jésus Christ a eu lieu à un moment historique donné. Jésus de Nazareth, le Fils de Dieu, a une histoire humaine. L'action salvifique de Dieu en faveur des hommes ne se situe pas hors de l'espace et du temps, mais s'inscrit au cœur de l'histoire humaine. L'identité de l'Église, sa théologie et sa prédication sont également marquées par l'histoire. Une étude approfondie de l'histoire de l'Église est nécessaire pour mieux mesurer l'influence des facteurs historiques, sociaux et culturels, sur le développement de la théologie, en particulier quand il s'agit de questions qui ont été une source de division. L'étude commune, et la présentation commune de l'histoire qui en résulte, offrent un cadre pour comprendre les questions théologiques controversées.*

6.1 L'histoire de l'Église traite à la fois des évolutions générales et particulières du christianisme, en examinant les dimensions dogmatique, symbolique (les credo), liturgique, canonique, spirituelle et éthique de la vie de l'Église. En outre, l'histoire de l'Église emploie généralement les mêmes méthodes et les mêmes sources que les autres disciplines historiques, souvent en liaison étroite avec elles.

6.2 En tant que discipline, l'histoire de l'Église a une portée théologique considérable. Elle soulève des questions à propos de la tradition, de la continuité et du changement dans l'Église, dans ses structures comme dans sa théologie, facilitant ainsi une élaboration critique de la mémoire ecclésiale. L'investigation historique peut également aider à faire la part entre

les situations où les chrétiens sont restés fidèles à l'Évangile et celles où ils l'ont consciemment ou inconsciemment dénaturé. L'histoire de l'Église apporte ainsi une contribution indispensable à une ecclésiologie responsable.

6.3 Les chercheurs en histoire de l'Église ne doivent pas céder à la tentation de justifier l'histoire de leur propre confession ou nation, mais ils doivent au contraire entreprendre une discussion critique de leur propre tradition et des autres traditions en leur appliquant les critères qu'ils font valoir pour eux-mêmes. Plutôt que d'adopter certains partis pris et préjugés, ils sont appelés à étudier en quoi consistent réellement les enseignements et les pratiques de leurs partenaires de dialogue, afin de cultiver l'authenticité dans un esprit d'amour et de vérité.

6.4 Ces derniers temps, une étude herméneutique équilibrée de l'histoire de l'Église et de la théologie a permis de dégager une vision plus nuancée des questions controversées qui divisent les Églises. En voici quelques exemples concrets : le travail sur les controverses christologiques au sujet des décisions des conciles d'Éphèse (431) et de Chalcédoine (451) (cf. § 3.2) ; la réévaluation de la crise de 1054 (cf. § 8.3) ; l'accord de 1999 entre catholiques et luthériens sur les principes de la Doctrine de la justification¹⁶ ; ou encore la présentation conjointe de l'histoire de la Réforme par la Commission de dialogue international catholique - luthérien dans son document de 2013¹⁷. Ces exemples montrent qu'il est possible d'écrire l'histoire par-delà les frontières confessionnelles.

6.5 Une présentation conjointe de l'histoire, telle qu'elle est tentée dans cette étude, est essentielle pour la guérison des mémoires. Pour les membres du Groupe de travail mixte orthodoxe - catholique Saint-Irénée, cette tentative est un préalable indispensable au rétablissement de la pleine communion entre nos deux Églises.

16. Cf. *La Doctrine de la justification*. Déclaration commune de la Fédération luthérienne mondiale et de l'Église catholique, Paris, Éd. du Cerf, 1999.

17. Cf. Rapport de la Commission luthérienne - catholique sur l'unité, *Du conflit à la communion. Commémoration commune luthérienne - catholique de la Réforme en 2017*, *Istina* LVIII (2013/3), p. 269-330, et Lyon, Éd. Olivétan, 2014 (traduction révisée).

III. Observations historiques

7. La période de l'Église ancienne (I^{er}-VIII^e siècles)

Position commune : *Dans la période qui a précédé le I^{er} concile œcuménique de Nicée (325), on observe un développement de structures ecclésiales comme le mono-épiscopat, la hiérarchie à trois degrés et les conciles locaux, tandis qu'on fixe le canon de la Sainte Écriture. C'est la raison pour laquelle la période pré-nicéenne a une importance exceptionnelle pour l'ecclésiologie jusqu'à nos jours. Les questions controversées à l'époque (par ex., la date de Pâques, le rebaptême des hérétiques et des schismatiques), et les solutions qu'on leur a apportées peuvent ouvrir des perspectives pour traiter des désaccords dans l'Église d'aujourd'hui. Durant la période des conciles œcuméniques (IV^e-VII^e siècles), l'Église devient une Église impériale, calquée dans une certaine mesure sur le modèle des structures civiles. Cette évolution a eu un impact sur les processus de prise de décision dans l'Église. L'empereur joue un rôle crucial, puisqu'il convoque les conciles œcuméniques et met en œuvre leurs décisions. En règle générale, l'évêque de la capitale de chaque province préside au synode des évêques ainsi qu'à leur élection et à leur ordination. Pendant cette période, qui sera désignée plus tard sous le nom de « Pentarchie », les cinq anciens patriarchats jouent un rôle significatif, surtout en Orient. L'évêque de Rome a une fonction importante, mais ses prérogatives sont interprétées différemment en Orient et en Occident. Durant toute cette période, il existe une tension créatrice entre primauté et synodalité. Et même si l'Orient et l'Occident les conçoivent différemment, les relations mutuelles qui existent entre primauté et synodalité prouvent que ce modèle est viable et qu'il peut nous inspirer dans notre cheminement vers le rétablissement de l'unité de l'Église.*

7.1 Diverses formes de primauté ou de « prééminence » se font jour dans les Églises locales et régionales durant les premiers siècles du christianisme. Parmi elles, on peut citer la primauté de l'évêque dans l'Église locale, habituellement une ville et son territoire, déjà largement admise dès le milieu du III^e siècle ; la primauté de l'évêque d'une métropole vis-à-vis des évêques d'une province particulière ; et, plus tard, la primauté de l'évêque d'un très grand centre urbain (Rome, Alexandrie, Antioche, Constantinople et, pendant un temps, d'autres villes comme Carthage, Thessalonique, Milan et Ravenne vis-à-vis des Églises d'un « diocèse » politique ou d'une région impériale (après les réformes de Dioclétien). Certaines d'entre elles (dont Jérusalem, en tant que centre de pèlerinage) commencent à être appelées « patriarchat » à partir du milieu du V^e siècle (cf. § 7.8). Les métropolitains et les patriarches exercent leur primauté en présidant aux synodes locaux et régionaux et à l'ordination des évêques locaux ou métropolitains, ainsi qu'en intervenant comme instance d'ap-

pel dans les affaires impliquant des évêques et préalablement traitées au niveau local.

7.2 Dès le début, la réputation de Rome comme lieu où Pierre et Paul ont enseigné et subi le martyre, et où se trouvent leurs tombeaux, vaut à la Ville un prestige incomparable, même si les deux Apôtres y étaient venus parce que c'était la capitale de l'Empire. Pour Ignace d'Antioche, l'Église de Rome « préside dans l'amour » (*prokathēmenē tēs agapēs*). La place spéciale de Rome est soulignée dans la Lettre de Clément aux Corinthiens, lue chaque année durant la liturgie dominicale à Corinthe, d'après le témoignage de son évêque Denys (env. 170)¹⁸. À la fin du II^e siècle, le prestige de Rome a grandi à un point tel que les tentatives de son évêque Victor I^{er} pour excommunier les Quartodécimans, qui ne fêtaient pas Pâques à la même date que les autres Églises, requièrent tous les talents de médiateurs de Polycrate d'Éphèse et d'Irénée de Lyon pour l'en dissuader. Une inscription, datant au plus tard de 216, trouvée sur le tombeau d'Abercius, évêque d'Hiérapolis en Phrygie, dit : « Le pur Pasteur m'a fait entreprendre le voyage de Rome pour en contempler la majesté souveraine et y voir une reine à la robe et aux sandales d'or »¹⁹. Pour Cyprien (mort en 258), l'Église de Rome est celle « d'où est sortie l'unité sacerdotale »²⁰, la *cathedra Petri*²¹ sur laquelle siègent tous les évêques, en soulignant ainsi l'interdépendance entre l'évêque de Rome et les autres évêques pris collégialement. Les canons de Sardique (343) reconnaissent aux évêques le droit de faire appel à Rome (*cf.* §. 7.3). La formule attribuée à Augustin *Roma locuta est, causa finita est*²² n'est pas suivie par les évêques de Carthage dans le cas du presbytre Apiarius, deux fois condamné par eux, deux fois absous par Rome, puis condamné définitivement par Carthage (418) qui interdit désormais à un simple prêtre de faire appel à Rome sous peine d'excommunication. L'hommage le plus appuyé rendu à Rome nous vient du grand théologien byzantin du VII^e siècle, Maxime le Confesseur qui, à l'occasion de la controverse monothélite, affirme non seulement que « la très sainte Église des Romains » est la première entre toutes les

18. *Cf.* EUSÈBE, *Histoire Ecclésiastique*, IV,23, 11 Paris, Éd. du Cerf (coll. « Sources chrétiennes », 31), p. 205.

19. *Cf.* J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Église I*, Paris, Éd. du Cerf, 1955, p. 193-196.

20. CYPRIEN, *Lettre* 59, 14.1, in *Correspondance*, Paris, Les Belles Lettres (coll. « Budé »), 2002, p. 189.

21. CYPRIEN, *L'unité de l'Église*, 4, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Sources chrétiennes », 500), p. 180.

22. *Cf.* SAINT AUGUSTIN, *Sermon* 131.10.

Églises, disposant du pouvoir de lier et de délier²³, mais aussi que tous les chrétiens doivent voir en elle un « soleil de lumière éternelle »²⁴.

7.3 L'une des tentatives les plus significatives et les plus controversées pour réunir un nouveau concile universel au iv^e siècle est la convocation par l'empereur Constance II du concile de Sardique (l'actuelle Sofia) en 343, dans l'espoir de surmonter les divisions croissantes au sujet de la réception du credo de Nicée. Craignant d'être dominés par les évêques d'Occident de langue latine qui entendaient réhabiliter Athanase exilé, les évêques grecs refusent finalement de participer à un concile général et se réunissent à Philippe (aujourd'hui Plovdiv), en Thrace. Le concile d'Occident promulgue une série de canons relatifs à la structure et à la discipline de l'Église. Le canon 3 de la collection grecque reconnaît à tout évêque déposé par son synode provincial le droit de faire appel à l'évêque de Rome, qui peut alors ordonner un nouveau procès. Bien que le concile de Sardique n'ait pas été reconnu initialement en Orient, les dispositions du canon 3 seront reprises plus tard dans le canon II du second concile in Trullo / *Quinisexte* (691-692), considéré par les orthodoxes comme la continuation des V^e et VI^e conciles œcuméniques. Après leur réception dans le *Quinisexte*, les canons de Sardique deviennent partie intégrante du corpus canonique de l'Église orthodoxe. Ainsi, il y a eu des instances répétées d'appel à l'évêque de Rome sur des questions dogmatiques ou pratiques au cours du premier millénaire, comme celles de Jean Chrysostome (mort en 407), Cyrille d'Alexandrie (mort en 444) et Théodore Studite (mort en 826). Au second millénaire, le célèbre canoniste byzantin Théodore Balsamon (env. 1120-1198) reconnaît dans son commentaire sur le canon 3 de Sardique le droit de faire appel à l'évêque de Rome, en appliquant aussi ce droit au patriarche de Constantinople²⁵.

7.4 Ces derniers temps, nombre de théologiens orthodoxes et catholiques ont vu dans le 34^e *Canon apostolique*, qui fait partie d'une collection plus large de règles liturgiques et disciplinaires de l'Église d'Antioche datant du iv^e siècle, un modèle pour décrire l'interaction complexe entre gouvernement primatial et gouvernement collégial qui caractérise tout exercice bien compris de l'autorité dans l'Église. Les « Canons des apôtres », rédigés vers l'an 300 par un ou plusieurs auteurs inconnus, ont été traduits en diverses langues orientales (syriaque, copte, éthiopien, arabe). L'autorité dont ils jouissent en Occident leur vient du fait que Denys le Petit (mort avant 556) les a inclus dans sa collection de canons. Écrit probablement par les compilateurs des *Constitutions apostoliques* dont les quatre-vingts

23. Cf. MAXIME LE CONFESSEUR, *Opuscula theologica et polemica* 12 (PG 91, 144 C).

24. Cf. MAXIME LE CONFESSEUR, *Opuscula theologica et polemica* 11 (PG 91, 137 D).

25. Cf. PG 137, 1432-1436.

Canons apostoliques constituent la partie finale, le Canon 34 témoigne du souci largement partagé d'un équilibre dans le gouvernement épiscopal qui a marqué la controverse trinitaire dans les dernières décennies du IV^e siècle. Il établit que « les évêques de chaque *ethnos* » – terme qui désignait probablement la province politique – doivent reconnaître l'autorité de « celui qui occupe la première place parmi eux », – leur évêque métropolitain –, et ne doivent « rien faire d'important (*perittos*) sans son assentiment (*gnomè*) », et « sans l'assentiment de tous ». L'activité de tout évêque, soulignent les canonistes, doit se concentrer sur ce qui a trait à son Église locale (*paroikia*). Jusqu'à tout récemment, le 34^e canon apostolique, ou leur collection entière, n'étaient pas souvent cités par les théologiens. Reprenant apparemment le Canon 7 de Nicée (325) et le Canon 9 du concile d'Antioche (341), ce canon reflète le souci constant de l'Église des provinces d'Orient au IV^e siècle de prévenir la domination doctrinale et juridictionnelle des puissants chefs d'Églises, à l'origine de la plupart des disputes théologiques du IV^e siècle.

7.5 Le rôle de l'évêque de Rome doit être envisagé dans le cadre des diverses sphères d'influence où il prend effectivement des décisions et énonce la tradition de l'Église. En Italie centrale, en sa qualité d'évêque métropolitain de l'ancienne capitale de l'Empire, il convoque et préside les synodes locaux. En Italie suburbicaire (qui comprend l'Italie du centre et du sud, la Sicile, la Corse et la Sardaigne), il exerce une autorité supra-métropolitaine ou patriarcale, comme on le dira plus tard. À partir du IV^e siècle, en réponse notamment à la crise arienne, sa sphère d'influence s'étend progressivement sur toute la partie occidentale de langue latine de l'Empire, à l'ouest jusqu'au Rhin, au sud jusqu'au Main et au Danube, à l'est jusqu'à Thessalonique, et au nord jusqu'en Écosse ; ici, les évêques de Rome sont occasionnellement représentés dans les synodes régionaux et tenus informés de leurs décrets, et peuvent être appelés à trancher en cas de contestation d'une décision locale. À partir du pontificat de Damase (366-384), les évêques de Rome commencent à publier leurs décisions, sous forme de rescrits juridiques, sur les questions doctrinales ou disciplinaires apparues dans les diverses Églises de l'Occident latin et soumises à leur attention pour être résolues.

7.6 Dans les Églises d'Orient, le rôle de l'évêque de Rome est moins clairement défini, mais il ne cesse de gagner en importance à l'occasion des grandes controverses doctrinales des IV^e et V^e siècles. En 404, lors de ses démêlés à Constantinople, Jean Chrysostome invoque le soutien du pape Innocent I^{er}, de Venerius de Milan et de Chromace d'Aquilée. En préparation du concile d'Éphèse (431), Cyrille d'Alexandrie s'assure le soutien du pape Célestin I^{er} dans son conflit avec Nestorius de Constantinople. En 449, Flavien de Constantinople et Théodoret de Cyr s'adressent au pape Léon I^{er} en termes véhéments pour lui demander d'annuler les décisions

christologiques et administratives du synode d'Éphèse de la même année, en raison de son « autorité apostolique ». Durant cette période, surtout lorsque des conflits destructeurs surgissent entre les Églises locales, les évêques de Rome commencent à être vus comme les premiers défenseurs de la tradition apostolique, en vertu de leur qualité d'évêques de Rome. C'est ainsi que le concile de Chalcédoine (451) acclame le pape Léon comme la voix de Pierre : « Pierre a parlé par la bouche de Léon ». Mais le concile ne manque pas de souligner en même temps l'entente entre Léon I^{er} et Cyrille : « Léon a enseigné pieusement et véridiquement, comme l'a fait aussi Cyrille ».

7.7 Dans les écrits des grands hiérarques tels que Léon I^{er} ou Grégoire le Grand, le rôle significatif joué par l'évêque de Rome dans la formulation de la doctrine n'est pas considéré comme étant en compétition avec l'autorité des évêques ou des synodes locaux ou régionaux de l'Église d'Occident, mais plutôt comme renforçant, promulguant et encadrant leur travail. Tant Léon I^{er} que Grégoire le Grand insistent auprès des métropolitains d'Occident pour qu'ils veillent à ce que les synodes locaux et régionaux se tiennent de façon régulière et selon la procédure canonique. De son côté, Grégoire convoque à Rome, tous les cinq ans, un synode des évêques de l'Italie suburbicaine (*cf.* § 7.5). Pour l'un comme pour l'autre, ces synodes locaux et régionaux ont pour mission de prononcer des jugements faisant autorité sur les questions doctrinales ou disciplinaires ; leur propre fonction consiste à se tenir informés de leurs décisions et à les confirmer, en intervenant uniquement si les autorités locales se révèlent incapables de trouver une solution satisfaisante. Léon I^{er}, qui s'identifie fortement à Pierre²⁶, croit que son rôle consiste avant tout à proclamer clairement la foi et la pratique apostoliques acceptées par toutes les Églises depuis le temps des Apôtres. En cas de crise, il appartient aux conciles régionaux et œcuméniques de *définir* explicitement cette foi ; le rôle du pape est « de clarifier ce que vous savez et prêcher ce que vous croyez »²⁷. Comme l'écrit Léon I^{er} aux évêques réunis en synode local à Chalcédoine en 453, « Vos saintetés reconnaissent-elles que je suis, avec l'aide de Dieu, le gardien de la foi catholique et de la loi de nos ancêtres ?²⁸ ». Sa tâche n'est pas d'exprimer ses propres convictions, mais de garantir la foi apostolique.

7.8 Très tôt, les Églises d'Orient sont confrontées à la question de la primauté dans l'Église par le biais des rapports entre les grands sièges. Rome jouit certainement de la prééminence par rapport aux sièges d'Alexandrie ou d'Antioche, mais n'est pas considérée en Orient comme étant investie d'une

26. SAINT LÉON, *Lettre* 156 (PL 54, 1129).

27. SAINT LÉON, *Lettre* 165.1 (PL 54, 1155).

28. SAINT LÉON, *Lettre* 114.2 (PL 54, 1031-1032).

forme d'autorité spéciale en toute matière. Les canons de Nicée prennent pour norme la province, sous la conduite de l'évêque de sa métropole, tout en reconnaissant une autorité et des prérogatives accrues aux sièges de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche. Nicée attribue aussi à Jérusalem une place d'honneur, toujours sur la base de la coutume, juste derrière ces grands sièges. Rome et Alexandrie sont généralement reconnus comme étant respectivement les sièges principaux d'Occident et d'Orient – par exemple dans le décret *Cunctos populos* de Théodose (380). Un changement important s'opère avec l'établissement de Constantinople comme la Nouvelle Rome, capitale de l'Empire chrétien naissant. Constantinople est élevée ainsi au rang de siège principal juste derrière Rome, pour des motifs politiques, une décision qui suscite le ressentiment et les résistances de Rome et d'Alexandrie. Chalcédoine va encore plus loin, en garantissant à Constantinople de nouveaux privilèges et en déclarant que son statut est égal à celui de Rome, sauf en matière de préséance, – encore une fois pour des motifs politiques. Quand l'autorité sur Jérusalem est ôtée à Césarée Maritime, le système de la Pentarchie (gouvernement des cinq anciens patriarcats) est, en principe, pleinement formé. La pentarchie est encore réaffirmée dans la législation de Justinien et par le second concile in Trullo. Cela dit, le fonctionnement de ce modèle de pentarchie est miné par le schisme de Chalcédoine, qui frappe tout particulièrement Alexandrie et Antioche. La conquête arabe affaiblit encore davantage la pentarchie, en réduisant radicalement la capacité des sièges d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem de faire contrepoids à Rome et à Constantinople. À partir du VIII^e siècle, il est devenu clair que la pentarchie n'est plus, en pratique, qu'une diarchie comprenant Rome et Constantinople. Le schisme qui s'ensuit entre l'Orient et l'Occident est dans une large mesure la conséquence de l'émergence de Rome et de Constantinople comme deux blocs rivaux, avec des conceptions différentes de la primauté ecclésiale.

7.9 Les Pères de l'Église nous ont laissé un aperçu précieux sur les questions de primauté et de synodalité. Ainsi, par son exemple personnel, Maxime le Confesseur suggère que ces deux concepts ne doivent pas, en principe, s'exclure mutuellement à l'échelle de l'Église universelle. Il encourage le pape Martin I^{er} à convoquer le concile du Latran de 649 qui condamnera le monothélisme, et il joue un rôle de premier plan dans ses décisions. En outre, en tant que Père des deux Églises d'Occident et d'Orient, son engagement montre qu'aucun corps ecclésial n'a le monopole de la vérité dans l'Église.

7.10 Dans les Actes du concile de Nicée II (787), à la sixième session, on trouve une réfutation du concile de Hiérea (754) qui, tout en condamnant la vénération des icônes, se voulait œcuménique : « Encore une fois, comment ce concile peut-il être réputé “grand” et “œcuménique” alors que ceux qui président au reste des Églises ne l'ont ni reconnu ni autorisé, et

l'ont au contraire frappé d'anathème ? Il n'a pas eu la collaboration du pape des Romains de l'époque et de ses prêtres, par l'envoi soit d'un représentant, soit d'une lettre encyclique, comme il est de règle dans les conciles. Et il n'a pas eu non plus le consentement des patriarches d'Orient, c'est-à-dire d'Alexandrie, d'Antioche et de la Ville Sainte, ni de leurs prêtres et évêques »²⁹. On voit que la position du pape est nettement distinguée ici de celle des autres patriarches, et que son approbation d'un concile pèse d'un grand poids. Rétrospectivement, Constantinople I (381), convoqué par l'empereur comme concile régional, acquiert un statut œcuménique lorsque son credo est « reçu » par le concile de Chalcédoine, tandis que les évêques de Rome, à commencer par le pape Hormisdas (mort en 523), acceptent ses décisions dogmatiques en 519, après la résolution du schisme acacien, mais non ses autres canons à cause du canon 3 qui reconnaît à Constantinople la primauté d'honneur, juste derrière Rome. Quand Léon I^{er} refuse d'approuver Chalcédoine à cause du canon 28 qui attribue une large autorité juridictionnelle à Constantinople, l'empereur Marcien le supplie de le signer pour ne pas miner l'autorité du concile.

7.11 Les observations qui précèdent montrent que, jusqu'au VIII^e siècle, il n'existe pas de formule généralement acceptée définissant les rapports entre primauté et synodalité au niveau universel. Primauté et synodalité ont évolué à l'époque de l'Église ancienne, reflétant les défis du temps. Elles se sont exercées, sans avoir été codifiées. Aucun modèle particulier ne semble être universellement accepté. Mis à part le fait que les sept conciles œcuméniques ont tous été reconnus à la fois par Rome et par les patriarches d'Orient, la corrélation entre la primauté de l'évêque de Rome et l'autorité des conciles œcuméniques demeure mal définie. Pour comprendre comment la primauté a pu s'exprimer dans les conciles œcuméniques, il faut considérer le contexte propre à chacun d'entre eux, où jouent également l'autorité de l'empereur, les disputes doctrinales et les différences culturelles.

7.12 L'absence d'une définition claire des rapports entre la primauté de l'évêque de Rome et les conciles œcuméniques ne signifie pas qu'il n'existait pas une interaction créatrice entre primauté et synodalité. Bien souvent, c'est même cette interaction qui a aidé les Églises à demeurer fidèles à l'Évangile. C'est pourquoi, - sans jamais remettre en question le statut spécial de Rome et de son évêque -, les Pères des conciles œcuméniques n'ont répondu que par un correctif *a silentio* aux tentatives occasionnelles des représentants de l'Occident visant à interpréter cette primauté dans un sens maximal.

29. MANSI 13, col. 208D-209A ; voir D. SAHAS, *Icon and Logos: Sources in Eighth-Century Iconoclasm*, Toronto, University of Toronto Press, 1986, p. 52.

8. La période de l'éloignement mutuel (ix^e-xv^e siècles)

Position commune : *La rupture entre l'Orient grec et l'Occident latin est l'aboutissement d'un long processus d'éloignement mutuel entre le ix^e et le xv^e siècle. Cet éloignement est dû en premier lieu à des facteurs culturels : alors que le latin était souvent compris avec difficulté dans l'Empire romain d'Orient hellénisé, le grec n'était plus guère parlé en Occident. En second lieu, au plan politique, la soustraction de l'Illyrie à la juridiction papale en Orient, et la perte des territoires contrôlés par Byzance en Italie, conduisent les évêques de Rome à se tourner vers l'Empire carolingien et à ressentir une méfiance croissante envers les empereurs byzantins. En troisième lieu, du point de vue administratif, l'évêque de Rome tend à assumer de plus en plus des fonctions remplies jusque-là au niveau local. En quatrième lieu, au plan théologique, l'iconoclasme byzantin élargit le fossé entre Constantinople et Rome. De surcroît, la controverse du Filioque est perçue par le patriarche Photios de Constantinople (env. 810-893) comme un motif de rupture entre les deux Églises. La mise en place de structures hiérarchiques latines après la prise de Jérusalem par les Croisés en 1099 et la conquête de Constantinople en 1204 ne font que creuser encore davantage le fossé entre Orient et Occident. Les efforts pour rétablir l'unité, initialement entre Latins et Byzantins, qui incluront plus tard aussi les autres Églises orientales, demeurent vains. Mais malgré tout, le statut d'Église des uns et des autres n'a jamais été remis en question. Ultérieurement, la condamnation du conciliarisme en Occident conduira nombre de théologiens à regarder la synodalité avec suspicion pendant très longtemps.*

8.1 L'iconoclasme de plusieurs empereurs byzantins et le transfert des territoires du Saint-Siège du sud de l'Italie et d'Illyrie sous la juridiction du patriarcat de Constantinople incitent les papes à se détourner des Byzantins au profit des Francs. Le couronnement de l'empereur Charlemagne par Léon III le jour de Noël de l'an 800 engendre des tensions politiques entre Constantinople et Rome. De ce fait, il n'y a plus un seul empire, mais deux, avec deux empereurs. La division politique entre Rome et Constantinople est le prélude à la division ultérieure entre les Églises.

8.2 Après Nicée II (787), les théologiens carolingiens, – sans rechercher le soutien de Rome –, se lancent dans une controverse avec « les Grecs » à propos de la vénération des icônes. Les malentendus réciproques sont aggravés par la première traduction en latin des *Acta synodalia* qui rend erronément « vénération » (*proskynesis*) par « adoration » (*latreia*), sans faire la distinction nécessaire entre ces deux termes. En 807, éclate la première dispute majeure entre les moines grecs et latins de Jérusalem à propos du *Filioque*, qui va culminer sous Photios, devenu patriarche de Constantinople en 858. Cependant tous les ponts ne sont pas coupés. Ainsi, les premières traductions en latin des œuvres du Pseudo-Denys et de Maxime

le Confesseur sont réalisées durant cette période carolingienne par Jean Scot Erigène (env. 810-877). En outre, le concile de Constantinople, en 879-880, parvient à rétablir la communion entre Rome et Constantinople en rétablissant Photios dans ses fonctions de patriarche.

8.3 La crise de 1054, souvent présentée à tort comme scellant la rupture *définitive* entre Rome et Constantinople, était liée à deux facteurs : a) l'avancée des Normands dans le sud de l'Italie, qui met fin à l'alliance politique entre Rome et Constantinople ; b) après l'annexion de l'Arménie par les Byzantins au début du XI^e siècle, la dispute sur l'utilisation du pain sans levain (azyme) dans l'Eucharistie s'enflamme à nouveau en s'étendant bientôt à l'Église de Rome qui utilise du pain azyme. Une délégation romaine, conduite par le cardinal Humbert de Silva Candida, se rend à Constantinople pour tenter de résoudre ces deux points litigieux. Mais elle se heurte à la résistance résolue du patriarche Michel I^{er} Cérulaire. L'incapacité des deux parties de trouver un accord débouche sur des anathèmes mutuels qui, il faut le souligner, s'appliquent seulement aux personnes, et non aux Églises de Constantinople et de Rome dans leur ensemble. Entre temps, le pape Léon IX, qui avait envoyé la délégation romaine, meurt. La question de savoir si la délégation était habilitée à poursuivre les négociations fait encore débat de nos jours. Lorsque Bari tombe aux mains des Normands en 1071, les Byzantins perdent leur dernier bastion militaire en Italie et Rome abandonne tout espoir de recevoir une aide militaire de Constantinople contre les Normands. Les tentatives de médiation du patriarche Pierre III d'Antioche (1052-1056) dans cette querelle demeurent vaines.

8.4 Dans le cadre historique du Moyen Âge, la fonction primatiale de l'évêque de Rome a changé profondément. Le vide du pouvoir, créé par la chute de l'Empire romain en 476, est partiellement comblé par le pape, qui peut ainsi se poser en unique recours dans les conflits en Occident. Dans la Querelle des Investitures (fin XI^e-début XII^e siècles) entre la papauté et le Saint-Empire, le pape remporte une victoire tellement éclatante que la responsabilité du bien-être spirituel du peuple est ôtée en grande partie à l'empereur. Le *Dictatus papae* (1075), un document non officiel dont le contexte n'est pas clair, reflète cette évolution ; avec ses 27 axiomes, il attribue au pape une autorité sans précédent, allant jusqu'à lui reconnaître le droit de déposer l'empereur. Alors que la Réforme grégorienne (du nom de Grégoire VII, 1073-1085) s'efforce de mettre fin à la simonie, aux abus des clercs et aux interférences de l'empereur dans la vie de l'Église, le *Dictatus* est un exemple de l'unilatéralisme de certains aspects de cette réforme. De façon fort compréhensible, ces développements irritent les Byzantins.

8.5 Les Croisades furent rendues possibles par l'évolution politique, culturelle et théologique de l'Occident entre le ^x^e et le ^{xiii}^e siècle, ainsi que par la nouvelle vision que les évêques de Rome ont de leur rôle. Destinées initialement à apporter un soutien militaire aux Byzantins sous l'empereur Alexis I^{er} (1081-1118), elles se changent rapidement en un puissant outil destiné à promouvoir la suprématie du pape et à consolider l'identité collective de l'Église d'Occident. La fondation d'États croisés et la mise en place de structures canoniques parallèles, allant jusqu'à la nomination de patriarches latins à Jérusalem, Antioche et Constantinople, manifestent l'antagonisme existant entre Byzantins et Latins. La conquête violente de Constantinople en 1204 durant la IV^e croisade suscite chez les Byzantins une hostilité profonde vis-à-vis de Rome. Le départ en exil des empereurs et des patriarches byzantins (ils résideront à Nicée jusqu'à la reprise de Constantinople en 1261) et l'occupation par les Latins des principales églises et monastères de Constantinople (placés sous l'autorité de leur propre patriarche) finissent de rendre le schisme insurmontable.

8.6 La confiance que les évêques de Rome ont en eux-mêmes se manifeste aussi à l'occasion des conciles médiévaux de l'Église d'Occident. Les quatre premiers conciles convoqués au Latran (1123, 1139, 1179 et 1215) peuvent être qualifiés de « conciles papaux ». La Bulle *Unam Sanctam* (1302) de Boniface VIII est une réinterprétation de la « théorie des deux glaives », selon laquelle le clergé détient le « glaive spirituel », tandis que l'État détient le « glaive temporel » qu'il met au service de l'Église. Cette Bulle provoque l'intervention militaire du roi de France, Philippe IV le Bel, contre le pape à Anagni (1303). Durant cette même période, le pape intervient de plus en plus souvent lorsqu'un problème se présente dans les Églises locales, sans même attendre qu'on fasse appel à lui. Son statut de « Vicaire du Christ » est censé le placer au-dessus des autres évêques, sans pourtant altérer leur statut épiscopal.

8.7 Parmi les facteurs qui ont conduit à la division entre orthodoxes et catholiques, il ne faut pas sous-estimer les problèmes de juridiction ecclésiastique (cf. § 8.1), qui viennent s'ajouter aux divergences dogmatiques et liturgiques telles que la question du *Filioque* ou la Querelle des azymes. Motivé par les craintes de l'empereur byzantin Michel VIII Paléologue d'une nouvelle occupation de Constantinople après celle qui avait pris fin en 1261, le concile de Lyon de 1274 ne parvint pas à rétablir l'unité de l'Église parce qu'il n'avait pas traité les questions de fond et qu'il ne fut pas reçu par l'Église orthodoxe.

8.8 Le concile de Constance (1414-1418) peut être vu comme une réaction à la situation exceptionnelle où se trouve l'Église d'Occident à ce moment-là, déchirée entre trois « obédiences », à tel point que ni les saints, ni les théologiens, ni les princes catholiques, ni la masse des fidèles ne

savent plus qui est le vrai pape. Ce qu'on appelle le « conciliarisme » se développe en réaction contre le grand schisme d'Occident (1378-1417). Cette approche théologique vise à surmonter les graves problèmes créés par l'insistance excessive sur la primauté papale, en soulignant au contraire la supériorité des conciles sur les papes. Bien que les dépositions de deux papes rivaux (Jean XXIII et Benoît XIII) par un concile, et la démission de Grégoire XII, n'aient jamais été remises en question, le conciliarisme, entendu comme supériorité fondamentale d'un concile œcuménique par rapport au pape, a été condamné en pratique. La validité des décrets de Constance fait encore débat aujourd'hui. Le pape Martin V élu par ce concile en 1417 prend des mesures contre le conciliarisme dès 1418, et son successeur Eugène IV (1431-1447) le fait de façon encore plus résolue. Paradoxalement, les Grecs viendront soutenir l'autorité du pape en décidant de négocier avec le parti anti-conciliariste d'Eugène IV au concile de Ferrare-Florence, et non avec le concile de Bâle. Le conciliarisme est incontestablement condamné en 1516 par Latran V, qui décrète que « il appartient au seul Pontife romain en charge, lequel a autorité sur tous les conciles, de convoquer un concile œcuménique, de le transférer, de le suspendre et de le dissoudre »³⁰. Le débat sur le conciliarisme montre que le concept de synodalité et sa pratique existaient dans l'Église catholique ; mais à cause de ces querelles, il sera discrédité pendant longtemps.

8.9 Au concile de Ferrare-Florence (1438-1439), Grecs et Latins se rencontrent sur un pied d'égalité et, ce faisant, se reconnaissent mutuellement en tant qu'Églises sans réserve. L'unité est décrétée en juillet 1439. Durant ce même concile, des unions éphémères sont également établies avec les principales Églises d'Orient, comme les Églises arménienne et copte. La promulgation du Décret d'Union à Sainte-Sophie, le 12 décembre 1452, a pour effet de diviser encore davantage les Byzantins et de renforcer l'antipathie du clergé et du peuple grec vis-à-vis des Latins. Les Grecs espéraient non seulement rétablir l'union avec Rome, mais aussi recevoir une aide militaire contre les Ottomans. La grande armée promise par le pape pour répondre à cette attente est défaite par les Ottomans à Varna, sur la mer Noire, en 1444. Peu après, le 29 mai 1453, Constantinople tombe aux mains des Ottomans. En 1484, trente ans après la chute de Constantinople, les quatre patriarches d'Orient révoquent formellement l'Union, marquant ainsi l'échec de la tentative du concile pour rétablir l'unité de l'Église. Néanmoins, ce concile sera utilisé plus tard comme modèle pour des unions partielles avec Rome (cf. § 9.10), et pour cette raison, il sera vu par les orthodoxes de façon de plus en plus négative.

30. Concile de Latran V, session XI (*Les conciles œcuméniques* II/1, Paris, Éd. du Cerf, 1994, p. 1295-1303).

9. La période de la confessionnalisation (xvi^e-xviii^e siècles)

Position commune : *Après l'échec des conciles d'union de Lyon II (1274) et de Ferrare-Florence (1438-39) et la chute de Constantinople, tombée aux mains des Ottomans (1453), on assiste de part et d'autre à un durcissement progressif des positions, encore renforcé par la Réforme. Les querelles des orthodoxes et des catholiques entre eux et avec les protestants favorisent la formation d'identités confessionnelles opposées les unes aux autres. Dans leurs « livres confessionnels », composés à l'époque sur le modèle des confessions de foi protestantes, des théologiens orthodoxes adoptent les arguments des catholiques contre les protestants et les arguments des protestants contre les catholiques. D'autre part, le « système synodal » introduit en Russie par Pierre le Grand s'inspire des modèles protestants. Dans l'Église catholique, la théologie post-tridentine prône une vision exclusiviste du salut qui exalte les efforts missionnaires auprès des autres chrétiens. Dans certaines régions, des unions partielles de communautés orthodoxes avec Rome sont conclues (Brest, Užhorod, entre autres). Mais ce n'est qu'au xviii^e siècle que la communion dans les sacrements, encore pratiquée dans certaines régions, sera finalement interdite, confirmant ainsi une rupture qui existait déjà de fait depuis des siècles.*

9.1 À l'époque de la Réforme, des luthériens cherchent le soutien des orthodoxes, comme le feront un peu plus tard quelques anglicans. Tout en rejetant ces ouvertures, les orthodoxes commencent aussi à rédiger des « livres confessionnels », qui s'inspirent non seulement des sources orthodoxes traditionnelles, mais aussi de sources protestantes et catholiques. Au xx^e siècle, Georges Florovsky (1893-1979) critiquera vivement cette tendance qu'il considère comme une déviation (*pseudomorphosis*)³¹, un point qui fait encore débat aujourd'hui parmi les historiens et les théologiens.

9.2 Dans le sillage de la Réforme, qui se développe selon des modalités différentes dans les divers pays d'Europe, tant les catholiques que les orthodoxes ont de plus en plus tendance à adopter le modèle confessionnel pour se définir eux-mêmes. Malgré cette réduction problématique de l'identité ecclésiale à des formules confessionnelles, on assiste aussi, durant cette période, à des développements positifs dans ces Églises, notamment en matière d'influences spirituelles mutuelles entre Orient et Occident. Ainsi, par exemple, Ignace de Loyola (1491-1556) est très soucieux de rester fidèle à la spiritualité des Pères grecs, et les Bollandistes

31. Cf. G. FLOROVSKY, *Western Influences in Russian Theology*, in *Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 4, *Aspects of Church History*, Belmont, MA, Nordland Publishing Company, 1975, 1, p. 57-182, ici p. 179, et *Les voies de la théologie russe*, Paris, L'Âge d'Homme (coll. « Sophia »), 2001.

étudient de façon approfondie les Pères et les saints d'Orient. Les dominicains Jacques Goar (1601-1653) et Michel Le Quien (1661-1733) contribuent considérablement à la promotion de l'étude de l'Orient chrétien. Du côté oriental, Nicodème l'Hagiorite (1749-1809) édite des classiques tels que *Le Combat spirituel*³² du théatin Laurent Scupoli (env. 1530-1610). Et la *Philocalie*, compilée par Nicodème l'Hagiorite et Macaire de Corinthe (1731-1805), qui paraît pour la première fois à Venise en 1782, aura une influence importante quoiqu'inégale en Orient et en Occident.

9.3 Le contexte où catholiques et orthodoxes se trouvent à ce moment-là favorise la création d'établissements d'enseignement supérieur, tels que les collèges jésuites implantés dans toute l'Europe, ou encore l'Académie de Pierre Moghila à Kiev. Alors que, durant cette période, la théologie tend à être fortement polémique, d'importants théologiens comme l'orthodoxe Maxime Margounios (1549-1602) ou le catholique Léon Allatius (env. 1586-1669) proclament ouvertement la convergence substantielle de leurs Églises respectives³³.

9.4 Les polémistes orthodoxes utilisent volontiers les arguments des catholiques contre les protestants, comme dans la dispute sur l'Eucharistie, et les arguments des protestants contre les catholiques, comme dans leur argumentation contre la primauté papale. De même, les catholiques utilisent les arguments des orthodoxes contre les protestants : par exemple, le concile de Trente cite la position de Nicolas Cabasilas (env. 1321-1392) sur la présence réelle dans l'Eucharistie³⁴.

9.5 Bien que l'autorité de la papauté ait été vigoureusement remise en question par les réformateurs, le concile de Trente (1545-1563) n'aborde pas directement la question de la primauté du pape et laisse de côté la question de savoir s'il a autorité pour définir la doctrine. Mais en pratique, les réformes introduites dans la vie de l'Église par le concile de Trente et mises en œuvre par les papes conduisent à une centralisation de l'autorité doctrinale dans l'Église catholique et à un renforcement du rôle du Saint-Siège. Dès lors, la loyauté envers la papauté devient un signe distinctif de l'identité catholique.

32. Connu aussi comme *Le combat invisible*. Cf. L. SCUPOLI, *Le combat spirituel*, Paris, Artège (coll. « Les classiques de la spiritualité »), 2010.

33. Cf. le commentaire de Margounios sur le *De Trinitate* de saint Augustin (1588) ; L. ALLATIUS, *De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648.

34. Cf. S. EHSES (éd.), *Concilium Tridentinum* VIII/5, Acta, Fribourg-en-Brisgau, 1919, p. 912,39 - 913,1. Le concile de Trente parle de Nicolas Cabasilas dans le contexte de sa doctrine sur le sacrifice de l'Eucharistie.

9.6 Au ^{xvi}^e siècle, la région du sud de l'Italie, connue sous le nom de *Magna Graecia*, abritait des dizaines de milliers de chrétiens byzantins. Après le concile de Florence, cette communauté à laquelle sont venus s'ajouter les réfugiés nouvellement arrivés d'Albanie, continue à être une Église autonome en pleine communion avec l'Église de Rome. Elle perd ce statut d'autonomie à la suite des réformes disciplinaires post-tridentines qui se traduisirent par le décret *Perbrevis Instructio* de 1596. Aux termes de ce décret, cette communauté est désormais placée sous la juridiction de l'évêque latin du lieu. Bien que privée de son évêque byzantin, elle conserve sa liturgie et ses prêtres. Mais coupée de ses liens avec Constantinople et ayant perdu son autonomie, elle n'est plus qu'un rite (*ecclesia ritualis*) toléré au sein de l'Église catholique. Elle a un évêque titulaire, dit *ordinant*, qui réside à Rome et qui a pour seule fonction d'ordonner les prêtres et les diacres de la communauté selon le rite byzantin. Ces dispositions serviront plus tard de modèle pour certaines formes d'uniatisme (cf. §§ 9.10).

9.7 Comme elle perd progressivement du terrain en tant qu'acteur politique, l'Église catholique se raidit. Le refus de traiter avec les protestants isole les représentants de Rome dans les pourparlers pour tenter de mettre fin à la guerre de Trente Ans (1618-1648), au point que même les États catholiques font souvent passer leurs propres intérêts avant ceux de l'Église. L'Église catholique tend à se replier sur elle-même, en développant de nouvelles formes de piété, comme certaines dévotions mariales. Alors que d'immenses territoires ont été perdus pour l'Église catholique à la suite de la Réforme, ses dirigeants soulignent désormais l'importance d'évangéliser les continents découverts récemment.

9.8 Quand dans la Russie du début du ^{xviii}^e siècle, Pierre le Grand tente de moderniser le pays en s'inspirant du modèle européen, ce processus touche l'Église par bien des aspects. Il introduit un système de gouvernement « synodal » dans l'Église et cherche à améliorer le niveau d'instruction du clergé. Ces réformes ont d'abord pour effet de concentrer l'administration de l'Église dans les structures synodales calquées davantage sur les modèles protestants que sur ceux de l'Église ancienne. Les intérêts de l'État y sont prédominants. Mais ces réformes améliorent aussi la formation théologique du clergé, toujours sur des modèles occidentaux, posant ainsi les bases d'un renouveau de la théologie russe au ^{xix}^e siècle.

9.9 Dans l'Empire ottoman, la structure du Rum Millet conduit à une centralisation dans l'Église orthodoxe. Durant la période ottomane, le patriarcat œcuménique se renforce aux dépens des autres patriarchats orthodoxes subordonnés par la loi ottomane au patriarche œcuménique ; ce qui aura des conséquences d'une grande portée sur l'Église au ^{xix}^e siècle, quand les mouvements nationaux se renforceront dans l'Empire ottoman,

notamment dans les Balkans. Les orthodoxes non Grecs ne se sentirent plus représentés par le patriarche de Constantinople, notamment dans la lutte politique pour leur libération nationale.

9.10 Durant toute cette période, les diverses tentatives menées dans les pays d'Europe orientale pour rétablir l'unité avec Rome n'aboutissent qu'à des unions partielles qui divisent les communautés locales entre catholiques et orthodoxes. Les premiers à vouloir rétablir la communion avec Rome sont les orthodoxes de l'État polono-lituanien, motivés par leur désir d'être traités à égalité avec la noblesse polonaise. En 1595, ils envoient deux évêques à Rome pour mener des négociations, mais l'accord qu'ils y concluent est dénoncé au synode de Brest (1596) par une partie des évêques, qui s'attendaient à être traités sur la base du concile de Florence, et non sur celle du concile de Trente. Puis c'est au tour des Uscoques, des orthodoxes de Serbie qui ont fui la domination ottomane. En 1611, ils fondent une petite Église catholique orientale à Marca, en Croatie, tout en conservant leur rite, et en étant en communion tant avec le patriarche orthodoxe de Peč (Serbie) qu'avec le pape. En 1646, toujours dans l'esprit de l'Union de Brest, l'éparchie de Mukačevo (aujourd'hui en Transcarpatie ukrainienne), divisée à l'époque entre la Hongrie et la Transylvanie, rejoint l'Église catholique au synode d'Užhorod. En 1700, une partie des croyants roumanophones de Transylvanie (une région devenue roumaine en 1918) rejoint l'Église catholique en réaction contre la pression croissante des princes calvinistes, et encouragés par le prosélytisme des jésuites. Face à l'ecclésiologie exclusiviste qui domine après le concile de Trente en réaction à la Réforme protestante, tant les catholiques que les orthodoxes en viennent à se demander si une communauté schismatique peut encore être un instrument de salut.

9.11 Dans d'autres parties du monde orthodoxe oriental, surtout dans l'aire méditerranéenne, orthodoxes et catholiques connaissent des périodes de coexistence relativement paisibles, malgré des tensions indéniables. Ce n'est qu'en juillet 1729 que la *Propaganda Fide*, la congrégation romaine pour les missions, décrète l'interdiction de toute *communicatio in sacris* avec les chrétiens qui ne sont pas en communion avec Rome³⁵. Ce décret est important parce qu'il signifie que, jusqu'à cette date, des formes de communion liturgique et sacramentelle entre orthodoxes et catholiques étaient encore pratiquées (sinon il n'eut pas été nécessaire de les interdire). Du côté orthodoxe, la réponse à ce décret romain est publiée en juillet 1755, quand les patriarches de Constantinople, d'Alexandrie et de Jérusalem déclarent que tous les sacrements hors de l'Église orthodoxe

35. Cf. MANSI 46, col. 99-104.

sont considérés comme invalides et que les non-orthodoxes souhaitant se convertir à l'orthodoxie ne seront reçus qu'après avoir été (re)baptisés³⁶. Différemment, l'Église orthodoxe russe continue de recevoir les convertis de l'Église catholique par une simple confession.

10. La période d'introversion ecclésiologique (xix^e siècle)

Position commune : *Au xix^e siècle, l'Église catholique doit faire face à un triple défi en Europe occidentale : ecclésiologique, provenant principalement du gallicanisme ; politique, à cause du contrôle croissant des États sur l'Église ; et intellectuel, à la suite des progrès scientifiques de l'ère moderne. Le mouvement ultramontain naît en réaction contre ces défis : il donne une importance exagérée à la primauté papale, telle qu'elle s'exprimera dans les décrets du premier concile du Vatican. Cependant, une interprétation adéquate des déclarations de ce concile ne peut venir que d'une lecture attentive de ses Actes, non des interprétations maximalistes qui en ont été faites.*

Au xix^e siècle, l'accent mis sur le concept de nation dans la sphère politique conduit certaines communautés orthodoxes à privilégier le principe ethnique aux dépens du principe territorial, en favorisant ainsi la formation d'Églises nationales. Un synode de patriarches orthodoxes d'Orient, réuni à Constantinople en 1872, réagit en condamnant l'ethnophylétisme. Néanmoins, le principe ecclésial ethnique continue toujours à affaiblir le témoignage d'unité de l'Église orthodoxe de nos jours.

10.1 Dans le gallicanisme du xix^e siècle, un courant apparu dans l'Église de France au xvii^e siècle, le concept de conciliarisme, qui entend subordonner l'autorité des papes à celle des conciles, est revu et modifié pour mettre l'accent avant tout sur l'autonomie des Églises nationales. Les idées gallicanes, répandues surtout en France, prennent une forme similaire en Allemagne dans le fébronianisme (de Febronius, pseudonyme de l'évêque auxiliaire de Trèves, Jean Nicolas von Hontheim, 1701-1790). La volonté d'autonomie qui se manifeste dans le gallicanisme et le fébronianisme avait déjà été condamnée dès la fin du Moyen Âge par les papes de l'époque dans le cadre du débat sur le conciliarisme.

10.2 Dans le domaine politique, l'Église catholique se trouve confrontée d'abord aux changements radicaux intervenus dans les rapports entre l'Église et l'État, tels que l'instrumentalisation de l'Église par l'État en France et dans l'Empire des Habsbourg (conséquence du « josphisme »),

36. Cf. MANSI 38, col. 619.

du nom de l'empereur Joseph II qui le gouverne de 1780 à 1790), puis à la menace de perdre les États de l'Église en Italie. En outre, l'Église doit faire face à l'influence croissante du libéralisme, associé dans certains pays d'Europe à l'anticléricalisme radical de gouvernements laïcistes.

10.3 Le défi intellectuel naît du développement des sciences naturelles modernes, de la critique de la religion en philosophie et dans les arts, et de l'application de la méthode historico-critique aux Saintes Écritures. Les progrès scientifiques dans les domaines de l'archéologie, de la géologie, de l'histoire, etc. tendent à remettre en question les formulations traditionnelles de la foi ; il devient urgent de trouver un moyen d'exprimer la foi de manière pertinente dans cette situation nouvelle, et de réinterroger le rapport entre foi et raison.

10.4 En réaction à ces défis, un mouvement appelé ultramontanisme se développe dans les pays situés au nord des Alpes, qui donne une importance exagérée à la primauté du pape. Ses partisans sont convaincus de la nécessité de la suprématie du pape qui réside à Rome « au-delà des monts » (ultramontain). Mais l'ultramontanisme n'est pas seulement un mouvement de réaction ; il peut être vu aussi comme une adaptation de l'Église aux contraintes de la société moderne. En se réorientant vers Rome, l'Église tente de répondre à la Révolution française et à ses conséquences : disparition du Saint-Empire romain germanique, redécoupage de la carte des diocèses français et déposition de tous leurs évêques. Paradoxalement, ces conséquences conduisent à un renforcement considérable du pouvoir de la papauté.

10.5 Le mouvement ultramontain, soutenu par les nouvelles formes de communication qui font que les déclarations du pape peuvent être reçues directement par un public beaucoup plus vaste, renforce les liens émotionnels qui unissent la masse des fidèles à l'évêque de Rome. Sous les pontificats de Grégoire XVI (1831-1846) et de Pie IX (1846-1878), la papauté elle-même devient l'un des principaux acteurs du mouvement ultramontain. En outre, le rôle central de Rome se trouve renforcé par l'expansion missionnaire du moment, qui relativise l'importance des frontières nationales. Le pape devient de plus en plus une figure de premier plan qui symbolise l'Église catholique, figure à laquelle beaucoup de catholiques du monde entier s'identifient.

10.6 Certaines idées du mouvement ultramontain se reflètent dans les déclarations du premier concile du Vatican. Les déclarations doctrinales de Vatican I ne peuvent être comprises correctement que si l'on tient compte de leur contexte historique, qui a fortement influencé leur rédaction. La formulation des dogmes sur la juridiction universelle et sur l'infaillibilité du pape peut être vue, de manière plausible, comme une réponse aux défis

du moment, en prolongeant la tendance centralisatrice des siècles précédents, et en réagissant contre le rationalisme intra-ecclésial et les assauts de l'incroyance qui se répand dans toute l'Europe à ce moment-là. À cause des changements intervenus dans les structures ecclésiales au XIX^e siècle sous l'influence de la politique, l'Église catholique renforce l'autorité du pape au premier concile du Vatican et lui attribue la faculté de résoudre directement les conflits locaux, afin de préserver l'unité de l'Église dans les moments critiques.

10.7 Une lecture attentive des Actes de Vatican I montre que, contrairement à l'interprétation la plus communément admise, le dogme de la juridiction universelle ne fait pas du pape un monarque absolu puisqu'il demeure soumis à la révélation divine et à la loi naturelle, et qu'il doit respecter les droits des évêques et les décisions des conciles. En réalité, Vatican I ne dogmatise pas la proposition : « Le pape est infaillible » ; plus exactement, et de façon beaucoup plus circonstanciée, il spécifie les conditions auxquelles le pape peut exprimer la doctrine de l'Église de façon infaillible. Dans l'esprit des Pères conciliaires, l'affirmation selon laquelle les enseignements du pape sont indéfectibles « en soi et non du fait du consentement de l'Église (*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*) », ne signifie pas que le pape peut définir une doctrine indépendamment de la communion ecclésiale. Le pape ne peut pas enseigner une nouvelle doctrine ; il peut seulement énoncer, de façon plus détaillée, une doctrine déjà enracinée dans la foi de l'Église (le *depositum fidei*).

10.8 Pour une interprétation correcte des déclarations du premier concile du Vatican, il est nécessaire de connaître la genèse du document (*Textgeschichte*), et en particulier le contexte qui a déterminé le choix des termes utilisés. Pour cela, il est méthodologiquement important de consulter les éclaircissements qui ont précédé le vote des décrets pour pouvoir saisir le sens précis des formulations voulues par les Pères conciliaires. En outre, l'histoire de sa réception, autrement dit l'interprétation postérieure de ses résolutions par le magistère de l'Église catholique, est également très importante, car elle est nécessaire pour comprendre correctement ses enseignements. Dans l'histoire de la réception de ce concile, la « Réponse des évêques allemands à la Dépêche de Bismarck »³⁷ en 1875 a une importance cruciale, puisqu'elle a été approuvée par le pape Pie IX – celui-là même qui avait convoqué le concile – comme son interprétation authen-

37. Une traduction française de cette Déclaration a été publiée par O. ROUSSEAU, « La vraie valeur de l'épiscopat dans l'Église d'après d'importants documents de 1875 », dans Y. CONGAR & B.-D. DUPUY, *L'épiscopat et l'Église universelle*, Paris, Éd. Du Cerf (coll. « Unam sanctam », 39), 1962, p. 719-723. Repris dans *Denzinger Hünermann* 3112-3117.

tique³⁸. D'après ce document, la primauté juridictionnelle du pape ne diminue pas l'autorité ordinaire des évêques puisque l'épiscopat est fondé « sur la même institution divine »³⁹ que la fonction du pape. En outre, l'infailibilité papale « couvre exactement le même domaine que le magistère infailtible de l'Église en général et se limite au contenu de la Sainte Écriture, de la Tradition, et des décisions doctrinales déjà prises par le magistère de l'Église »⁴⁰.

10.9 L'interruption forcée du concile du fait du déclenchement de la guerre franco-prussienne de 1870 et de l'annexion imminente de Rome par le Royaume d'Italie a été la cause d'un déséquilibre dans l'ecclésiologie du concile : il n'a eu que le temps de traiter de la seule primauté papale, indépendamment de l'épiscopat et du mystère de l'Église en son ensemble (cf. § 11.12). Ainsi, le premier concile du Vatican ne présente pas une ecclésiologie complète, puisqu'il ne parle pas du rôle des évêques, des métropolitains, des patriarches, des synodes, des laïcs, etc. Ce concile présente aussi d'autres limites : d'une part, l'emploi de termes canoniques très spécialisés qui ont souvent une autre acception dans la vie de tous les jours et qui se prêtent ainsi à des interprétations erronées ; et d'autre part, une théologie insuffisamment informée par la Sainte Écriture et par l'histoire de l'Église.

10.10 La recherche historique a permis de constater que la réception de Vatican I, surtout la plus maximaliste, n'a pas été fidèle aux définitions du concile. Par exemple, l'infailibilité du pape n'est pas la source de l'indéfectibilité de l'Église, mais c'est tout le contraire. Autre exemple, l'infailibilité ne s'applique pas à toutes les déclarations doctrinales du pape, mais seulement à celles faites *ex cathedra*. Ce n'est qu'en prenant conscience de l'écart existant entre les intentions originelles des Pères conciliaires et la réception de leurs textes qu'il sera possible de surmonter les attitudes apologétiques que l'on constate postérieurement.

10.11 S'il est vrai que le premier concile du Vatican a d'abord été une réponse aux changements, décrits plus haut, intervenus dans la société occidentale, il ne faut pas oublier sa dimension orientale. L'approche ecclésiologique des chrétiens d'Orient, qui met davantage l'accent sur les droits des Églises locales, a été exposée au concile, notamment par quelques-uns des évêques orientaux catholiques qui y participaient. Mais ils ne sont pas

38. Cf. PTE IX, dans *Denzinger Hünermann* 3117.

39. Déclaration des évêques allemands, *ibidem* 3115.

40. *Ibidem* 3116.

parvenus à faire entendre leurs préoccupations, pas plus que les évêques latins de la minorité conciliaire.

10.12 Les enseignements de Vatican I, contenus dans la Constitution *Pastor Aeternus* (1870), tiennent compte des objections d'un nombre significatif d'évêques, de prêtres et de fidèles catholiques. Dans l'Église catholique, il fallut attendre quelques années pour que les décisions du concile soient acceptées par tous les évêques qui y objectaient. Un groupe de prêtres et de laïcs catholiques qui considéraient ce concile comme une déviation par rapport à la tradition de l'Église ont fini par fonder l'Église vieille-catholique, qui a noué un dialogue intense avec l'Église orthodoxe russe. Au cours de ces conversations, par exemple lors des conférences de Bonn de 1874 et 1875, il est apparu clairement qu'une bonne partie des divergences qui existent entre les Églises d'Orient et d'Occident (par ex. la question du *Filioque*) pourraient être résolues plus facilement si on laissait de côté la question de la primauté.

10.13 Postérieurement à Vatican I, un respect accru à l'égard des traditions de l'Orient chrétien (cf. l'Encyclique *Orientalium Dignitas* de Léon XIII, 1894) peut être observé chez les papes. Mais ils demeurent attachés au modèle unioniste que les orthodoxes jugent inacceptable et qui, selon les vues actuelles, paraît peu propice au rétablissement de la communion entre nos Églises (cf. l'Encyclique *Satis Cognitum* de Léon XIII, 1896). On trouve des prises de position analogues dans les textes officiels de l'Église orthodoxe de l'époque (cf. l'Encyclique du patriarche Anthime VII de Constantinople, 1895). Ces documents, basés sur une ecclésiologie exclusiviste de « retour », sont caractérisés par une attitude condescendante, chaque Église étant convaincue qu'elle est la seule à posséder la vérité tout entière tandis que quelque chose manque à l'autre Église. À l'époque, aucune n'avait un désir sincère de prendre en considération le point de vue de l'autre.

10.14 Comme en Occident, les Lumières provoquent en Orient une remise en cause des institutions établies de l'Église. Le monde helléno-phone entre en contact avec elles au XVIII^e siècle. Initialement, quelques réactions furent positives, et d'éminents lettrés (dont beaucoup appartiennent au clergé ou aux ordres monastiques orthodoxes) traduisent une série d'ouvrages d'auteurs occidentaux sur les sciences, les mathématiques, l'astronomie, etc., tandis que d'autres composent eux-mêmes des ouvrages similaires. Nombre de ces auteurs adoptent les thèses des philosophes français et allemands, et certains vont encore plus loin et remontent jusqu'à Descartes (1596-1650) et Leibniz (1646-1716). Mais progressivement, une réaction se fait jour contre certains aspects des Lumières, notamment l'autonomie individuelle, le rejet des traditions, le matérialisme et l'anti-cléricalisme. Cette réaction négative, apparue d'abord dans les cercles des

admirateurs des avancées scientifiques des Lumières, gagne ensuite la hiérarchie ecclésiastique. En conséquence, les Lumières devinrent suspectes aux yeux de beaucoup, et certains de leurs adeptes ne sont plus autorisés à enseigner dans les facultés de théologie. Il se forme peu à peu un groupe de théologiens hostiles aux Lumières et à la culture occidentale en général. Encore aujourd'hui des traces de ces conflits peuvent être observées dans tout le monde orthodoxe.

10.15 La philosophie religieuse russe du ^{xix}^e et du début du ^{xx}^e siècle devient une composante significative du renouveau spirituel orthodoxe de cette période. Centrée sur le débat entre « slavophiles » et « occidentalistes », elle lance une réflexion vaste et créatrice sur les phénomènes politiques, sociaux et culturels de son temps. On lui doit notamment les concepts bien connus de *sobornost* (Khomiakov) et d'omni-unité (Soloviev). Elle donnera un élan significatif au développement de la pensée théologique dans la diaspora russe.

10.16 Au début du ^{xx}^e siècle, les orthodoxes du Proche-Orient s'engagent activement dans le renouveau culturel et scientifique du monde arabe connu généralement sous le nom de *nahda* (mot qui signifie renaissance en arabe). Les intellectuels orthodoxes avancent l'idée d'une identité arabe globale, par-delà les différences religieuses, et propagent les idéaux d'éducation, de progrès et de science des Lumières françaises. Cette orientation résolument laïque a principalement pour but de définir un terrain d'entente commun avec les musulmans, hors du terrain religieux, en ouvrant ainsi la voie à un modèle de société fondé sur la raison. Du point de vue de l'Église, la *nahda* s'est révélée être un phénomène ambivalent : d'une part, elle a contribué à la création de conseils d'Église réunissant en majorité des laïcs et à la fondation d'institutions éducatives et humanitaires telles que des écoles ou des orphelinats; mais, d'autre part, elle a creusé le fossé entre les intellectuels laïques et les milieux cléricaux, généralement peu instruits ou profondément absorbés par leurs polémiques contre les missionnaires catholiques et protestants.

10.17 La formation des Églises autocéphales dans le sud-est de l'Europe est étroitement liée à la naissance des États nationaux au ^{xix}^e siècle. Plusieurs facteurs liés entre eux sont à l'origine de ce phénomène, tels que le territoire, l'ethnicité, la nation, la politique et la langue. Une réflexion s'impose ici à cause de leurs incidences ecclésiologiques. Ces Églises nationales étaient également censées favoriser la naissance des États nationaux et la consolidation de leur identité nationale.

10.18 La constitution d'Églises nationales autocéphales dans le sud-est de l'Europe (Églises grecque, serbe, roumaine, bulgare, et Église albanaise au ^{xx}^e siècle) obéit à des modèles divergents, tout en présentant des points

communs : en Europe du sud, la majorité des groupes ethniques occupent un territoire qui s'étend sur plus d'un pays, de sorte que ces Églises connaissent des superpositions de juridictions ecclésiales. En outre, les gouvernements des États nouvellement constitués encouragent la création d'Églises autocéphales sur leur territoire, ce qui soulève la question de la rupture des liens des Églises des nouveaux États avec le patriarcat de Constantinople. Les Bulgares, pour leur part, suivent une voie différente : dans leur cas, à la suite de la création par le Sultan de l'exarchat de Bulgarie, l'autonomie de l'Église précède la déclaration d'indépendance de l'État bulgare.

10.19 En ce qui concerne la reconnaissance de ces autocéphalies, il faut garder présent à l'esprit que toutes ces Églises, nouvellement constituées, étaient placées jusqu'alors sous la juridiction du patriarcat de Constantinople. En union avec les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem, et avec l'archevêque de Chypre, le patriarche œcuménique réagit aux aspirations des Bulgares à l'autocéphalie en condamnant l'ethnophylétisme au synode de Constantinople en 1872 ; il refuse de reconnaître l'existence d'une juridiction séparée pour les orthodoxes bulgares dans l'Empire ottoman, car elle met le principe ethnique au-dessus du principe territorial. La rupture de la communion qui s'ensuit ne sera surmontée qu'après la Seconde Guerre mondiale. Après l'indépendance complète des nouveaux États nationaux, l'autocéphalie des nouvelles Églises nationales est finalement reconnue par le patriarcat œcuménique sur la base du principe territorial.

10.20 Tout ceci conduit à un changement dans la vision de l'autocéphalie au cours du XIX^e siècle : elle n'est plus considérée comme une question d'ordre interne à l'Église, mais devient un signe d'indépendance vis-à-vis du patriarcat œcuménique. L'autocéphalie de l'Église est vue comme allant de pair avec la souveraineté de l'État. L'une des conséquences de cette évolution est la confusion qui se crée entre le principe ethnique et le principe territorial dans la structure de l'Église. Cela pose un problème parce que les frontières géographiques des groupes ethniques ne coïncident pas toujours avec celles des États.

10.21 Parmi les théologiens orthodoxes, un débat est en cours sur la signification du principe ethnique pour l'ecclésiologie, principalement dans le cadre des discussions sur la méthode à adopter pour accorder l'autocéphalie à une Église orthodoxe régionale. Mais à ce jour aucun accord n'a encore été trouvé. En conséquence, la question a été retirée du programme du concile orthodoxe de Crète (2016), qui a traité uniquement de l'autonomie au sein d'une Église autocéphale.

11. Le temps de la renaissance ecclésiologique (xx^e et xxi^e siècles)

Position commune : *Au xx^e siècle, catholiques et orthodoxes se sont efforcés de revenir aux sources et de promouvoir une ecclésiologie centrée davantage sur le modèle de l'Église ancienne. L'élaboration de l'ecclésiologie eucharistique dans l'Église orthodoxe conduit à questionner théologiquement le rôle des principes ethniques et nationaux dans la compréhension de l'Église. La nécessité d'une coopération plus étroite entre orthodoxes est fortement ressentie, et les questions relatives à la modernité et à la post-modernité sont débattues de façon croissante dans de nombreux cercles orthodoxes. D'autre part, dans l'Église catholique, la redécouverte des Pères de l'Église, le Mouvement liturgique, et la réception de l'ecclésiologie eucharistique permettent de surmonter une conception trop étroitement juridique de l'Église. Ceci apparaît en particulier dans les documents du concile Vatican II tels que Sacrosanctum Concilium et Lumen Gentium. Ces deux évolutions parallèles contiennent des éléments qui pourraient aider à surmonter les divergences ecclésiologiques entre catholiques et orthodoxes.*

11.1 Le concile local de l'Église orthodoxe russe de 1917-1918 constitua une réponse à la fois aux circonstances historiques externes (bouversements sociaux, remous démocratiques, etc.) et au besoin de réformes qui se faisait sentir à l'intérieur de l'Église. Ce concile réunit non seulement des évêques, mais aussi des prêtres et des laïcs. En effet, la distance qui s'était créée entre les évêques et les paroisses était devenue si considérable que certaines questions pastorales urgentes devaient être débattues et décidées avec la participation des prêtres et des laïcs. En même temps, tout le monde reconnaissait désormais, y compris au sein de la hiérarchie, la nécessité d'impliquer davantage les prêtres et les laïcs dans le processus de réforme de l'Église. Cette participation se fondait théologiquement sur le concept de *sobornost* et sur l'image paulinienne de l'Église comme Corps du Christ (1 Cor 12,27).

11.2 Après deux cents ans de domination de l'État sur l'Église (la période synodale), le concile local russe de 1917-1918 élabore un modèle de gouvernement ecclésial qui conjugue des éléments primatiaux (restauration du patriarcat) et synodaux. Ce modèle n'a pas pu être appliqué dans l'Église de Russie à cause de la révolution bolchevique. Mais il peut encore être utile pour déterminer les rapports entre primauté et synodalité.

11.3 Les Églises orthodoxes diffèrent entre elles par leur organisation interne, définie par les statuts de chaque Église locale. Toutes présentent une structure essentiellement conciliaire, avec des rencontres synodales régulières présidées par un primat. Mais certaines sont très centralisées et donnent une grande autorité au patriarche, tandis que d'autres donnent

davantage d'autorité au synode. Le choix du primat peut se faire de différentes façons, soit exclusivement par un synode d'évêques, soit par convocation d'un concile auquel participent aussi des prêtres et des laïcs. De même, les modalités d'élection des évêques varient beaucoup, allant de l'élection uniquement par un synode d'évêques à la nomination par une assemblée diocésaine composée de clercs et de laïcs, avec confirmation subséquente par le synode. Dans certaines Églises, les laïcs ne jouent aucun rôle dans le gouvernement de l'Église, tandis que dans d'autres ils ont un rôle actif aux côtés des prêtres.

11.4 De même qu'il existe une grande diversité dans les structures des Églises locales, il existe aussi des points de vue différents sur la primauté universelle parmi les Églises orthodoxes. Désignée généralement par l'expression « primauté d'honneur » (*presbeia tēs timēs*)⁴¹, celle-ci fait l'objet d'interprétations diverses. Par exemple, l'Église orthodoxe russe conçoit habituellement la primauté universelle comme purement honorifique, tandis que le patriarcat de Constantinople a tendance à la concevoir comme impliquant le droit de convoquer des conciles, de garantir l'autocéphalie, d'entendre des appels, etc. De façon significative, cette divergence de vues a refait surface dans le cadre des discussions avec l'Église catholique sur la primauté et la synodalité, faisant voir ainsi qu'il ne s'agit pas seulement d'une question interne à l'Église orthodoxe, mais qu'elle a aussi son importance dans les discussions ecclésiologiques entre orthodoxes et catholiques.

11.5 À la suite de l'émigration russe consécutive à la Révolution bolchevique, ou encore dans le cadre du mouvement œcuménique, les théologiens orthodoxes ont été conduits à réfléchir de façon plus approfondie sur l'identité de leur Église au xx^e siècle, du fait de leurs rencontres personnelles avec des représentants des Églises d'Occident. L'un des principaux résultats de cette période est le développement du concept d'*ecclésiologie eucharistique* – dont les principaux représentants sont Nicolas Afanassieff (1893-1966), Alexandre Schmemmann (1921-1983), et Jean Zizioulas (né en 1931). Elle voit dans l'Église locale, réunie autour de son évêque, le point de départ et le centre de la réflexion ecclésiologique. Cette vision a conduit à une nouvelle réflexion sur le rapport entre unité et diversité dans l'Église orthodoxe, ce qui a permis une remise en cause de la conception étroite des Églises nationales du xix^e siècle.

11.6 Dans l'Église orthodoxe, la conscience de la nécessité d'une coopération panorthodoxe a progressé au cours du xx^e siècle. Cette prise de

41. Cf. Premier concile de Constantinople (381), canon 3 (*Les conciles œcuméniques, op. cit.*, p. 89).

conscience apparaît déjà dans la Lettre encyclique du patriarcat œcuménique aux Églises orthodoxes sœurs (1902). Le XVI^e Centenaire du premier concile de Nicée (1925) a donné un nouvel élan aux discussions relatives à la convocation d'un concile œcuménique au xx^e siècle. Après d'intenses débats lors du premier congrès des théologiens orthodoxes à Athènes (1936), la réponse fut négative⁴². Le besoin urgent d'une coopération entre orthodoxes revint à l'ordre du jour lors des conférences panorthodoxes convoquées par le patriarche Athénagoras (1961-68). Là, et dans une série d'autres conférences panorthodoxes qui suivirent, on élaborait le programme d'un futur concile de toutes les Églises orthodoxes. L'assemblée des primats des quatorze Églises autocéphales de l'Église orthodoxe, qui s'est tenue à Chambésy en janvier 2016, décide de convoquer le « Saint et Grand concile de l'Église orthodoxe ». Mais peu avant la date de la rencontre, quatre Églises (Antioche, Russie, Bulgarie et Géorgie) renoncent à y participer pour des motifs divers. Mais les dix autres Églises autocéphales se réunissent en Crète à la Pentecôte 2016, et les six documents préparés à Chambésy sont approuvés avec quelques modifications⁴³. Ces documents, ainsi que l'Encyclique du concile, abordent quelques-uns des problèmes auxquels l'orthodoxie doit faire face au xxi^e siècle. Notamment, le concile de Crète fit un effort sérieux pour exercer la synodalité en théorie comme en pratique, et on y suggéra que ce type d'assemblée se tienne tous les sept ou tous les dix ans ; ce qui pourrait bien être l'une des contributions les plus importantes de la rencontre.

11.7 Dans l'Église catholique, la première moitié du xx^e siècle est marquée par une centralisation croissante, fondée sur une interprétation maximaliste des dogmes de Vatican I. Elle s'exprime, par exemple, par la promulgation du Code de droit canonique (*Codex iuris canonici*, 1917) dont les dispositions sont contraignantes pour les catholiques du monde entier (et, du point de vue de Rome, pour tous les chrétiens). Un peu plus tard, de nouvelles tendances ecclésiales et théologiques apparurent dans certaines Églises locales, par exemple, le *Mouvement liturgique* en France, en Belgique, en Autriche et en Allemagne, ou encore la *Nouvelle Théologie* en France. Elles conduisent à une redécouverte de la liturgie de l'Église ancienne et de la théologie patristique. Les protagonistes de cette renaissance théologique (comme Lambert Beauduin, Odo Casel, Romano Guardini, Pius Parsch pour le *Mouvement liturgique*, et Yves Congar, Jean

42. Cf. H. ALIVISATOS (éd.), *Procès-verbaux du Premier Congrès des Théologiens orthodoxes à Athènes*, Athènes, Pirsos, 1939.

43. Tous les documents sont disponibles en français sur le site du concile : www.holycouncil.org. Voir aussi A. MELLONI (éd.), *The Great Councils of the Orthodox Churches*, Crète 2016, Turnhout, Brepols (coll. « Corpus Christianorum Conciliorum oecumenicorum generaliorumque decreta », IV.3), 2016.

Daniélou, Henri de Lubac pour la *Nouvelle Théologie*) sont stimulés dans leur réflexion par leurs contacts avec les théologiens orthodoxes venus s'établir en Occident. L'impulsion théologique donnée par ces nouveaux courants permet de dépasser progressivement l'approche étroite de la papauté propre à l'ecclésiologie catholique du XIX^e siècle, et ouvre ainsi la voie au concile Vatican II.

11.8 Le concile Vatican II est caractérisé par le désir des Pères conciliaires de « faire progresser la vie chrétienne de jour en jour chez les fidèles » et de « favoriser tout ce qui peut contribuer à l'union de tous ceux qui croient au Christ » (*Sacrosanctum Concilium* 1). La Constitution sur la Sainte Liturgie est le premier document adopté par Vatican II. Elle traite d'un certain nombre de questions liturgiques à l'étude depuis longtemps et elle traduit le désir d'un renouveau de la vie chrétienne. En ce sens, Vatican II veut être un concile pastoral : son but n'est pas de prononcer des condamnations (*anathemata*), mais de présenter l'enseignement de l'Église au monde moderne d'une façon positive⁴⁴. Ses documents, qui ne contiennent pas de nouvelle définition dogmatique, sont un guide qui oblige les fidèles catholiques, mais ils ont aussi une portée œcuménique.

11.9 L'une des principales décisions prises à l'occasion de Vatican II est la « levée » des anathèmes de 1054. À la veille de la clôture du concile (7 décembre 1965), le pape Paul VI et le patriarche Athénagoras « enlèvent » ces anathèmes de la mémoire à l'occasion d'une cérémonie célébrée simultanément au Vatican et au Phanar. Cet acte symbolique, si important qu'il soit, n'a pas suffi pour mettre fin au schisme, ne serait-ce que parce qu'il n'y avait eu en fait aucune rupture définitive de la communion en 1054 (cf. § 8.3).

11.10 Par ses nombreuses références à l'Église ancienne et par son insistance sur la sacramentalité de l'ordination épiscopale et sur la signification de la collégialité des évêques, la Constitution sur l'Église *Lumen Gentium* rapproche l'ecclésiologie catholique des positions orthodoxes (cf. LG 21-22). Tout en confirmant toutes les prérogatives essentielles liées à la fonction papale, cette Constitution renforce la fonction des évêques par des changements structurels. Cependant, les compétences des conférences épiscopales ne sont pas assez clairement définies, de sorte que certains théologiens catholiques estiment que, sous leur forme actuelle, elles ne correspondent pas à ce qui serait requis. En outre, la transposition de *Lumen Gentium* dans le droit canonique ne correspond que partiellement aux idéaux du concile. Cet écart entre les idéaux et leur concrétisation dans

44. Cf. Discours d'ouverture de JEAN XXIII *Gaudet Mater Ecclesia*, *La Documentation Catholique* 59 (1962), col. 1378-1386.

les faits fait l'objet d'un débat continu dans l'Église catholique s'agissant des rapports entre primauté et synodalité.

11.11 Le Décret de Vatican II sur les Églises d'Orient *Orientalium Ecclesiarum* renforce nettement leur statut au sein de l'Église catholique. Cependant, ce décret ne définit pas clairement la place des Églises catholiques orientales dans l'Église entière ni leurs rapports avec l'Église latine. De ce fait, on débat encore du souhait des patriarches et des archevêques majeurs catholiques orientaux d'étendre leur juridiction au-delà des frontières de leur territoire pour préserver les traditions spirituelles de leurs fidèles de la diaspora. Cette difficulté est comparable aux problèmes de juridiction territoriale que rencontre la diaspora orthodoxe en Occident. À noter que *Orientalium Ecclesiarum* souligne le caractère temporaire de ses dispositions juridiques, jusqu'à ce que l'unité avec les orthodoxes soit rétablie (cf. OE 30).

11.12 Vatican II s'est interrogé sur la place de l'épiscopat et sur ses rapports avec le ministère du pape, une question qui n'avait pas été traitée par Vatican I, et a tenté d'y apporter une réponse. Dans ce but, les Pères conciliaires ont repris des déclarations de Vatican I sur la primauté papale et les ont complétées en mettant en relief le rôle des évêques⁴⁵. Un certain nombre de réserves sur la primauté papale exprimées par la minorité au concile Vatican I ont également été prises en considération. Et cela, en vue de créer un meilleur équilibre entre primauté et collégialité.

11.13 La réception de Vatican I par le second concile du Vatican esquisse un nouvel équilibre qui, encore une fois, valorise le rôle des évêques et la communion entre les Églises locales. Le Décret sur l'œcuménisme *Unitatis Redintegratio* exprime une grande estime pour les Églises orthodoxes et encourage à dialoguer avec elles « sur pied d'égalité », avec une sensibilité historique. En outre, l'Encyclique *Ut Unum Sint* (1995) de Jean Paul II (1978-2005) propose d'entamer un « dialogue fraternel et patient » avec les autres Églises sur les formes que pourrait prendre l'exercice de la primauté de Rome dans une Église réunifiée⁴⁶.

11.14 Vatican II, auquel des observateurs orthodoxes ont participé et où ils ont pu présenter les positions de la théologie orthodoxe durant la discussion des avant-projets, a été généralement bien accueilli par eux et ils

45. Cf. G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution « Lumen Gentium »*, Paris, Desclée, 1967, t. I, p. 221 ; sur *Lumen Gentium* 22, cf. K. RAHNER, *Commentary on the Documents of Vatican II*, Vol. I, New York, Herder, 1967, p. 195-205.

46. *Ut Unum Sint*, 95-96.

y ont vu une avancée de la conciliarité. Mais du point de vue orthodoxe, ce concile n'est pas allé assez loin dans sa révision des dogmes de Vatican I sur l'infaillibilité et sur la primauté du pape. Vatican II a aussi eu pour effet de stimuler la réflexion des théologiens orthodoxes sur des questions touchant leur Église, comme la possibilité de convoquer un concile panorthodoxe, et il leur a enfin permis d'ouvrir la voie au dialogue théologique officiel avec l'Église catholique.

11.15 L'histoire de la réception de Vatican II jusqu'à nos jours montre que ce concile n'a pas encore réussi pleinement à rééquilibrer la propension de l'Église catholique à vouloir trop centraliser. Les difficultés rencontrées dans la mise en œuvre d'une synodalité plus poussée a conduit le pape François à mettre fortement l'accent sur l'importance de consultations synodales libres, en reconnaissant en particulier le rôle significatif des conférences épiscopales et du synode des évêques. D'autre part, on constate que les diverses Églises orthodoxes autocéphales et autonomes rencontrent elles aussi des difficultés dans leur coopération mutuelle et dans l'application pratique de la synodalité. Ainsi, les orthodoxes comme les catholiques sont confrontés au défi d'articuler primauté et synodalité. Il serait donc utile et fructueux pour nos deux Églises d'affronter ensemble cette question afin de trouver une solution qui soit mutuellement acceptable.

IV. Réflexions systématiques

12. La *koinonia* / communion comme base de l'ecclésiologie

Position commune : *Le retour aux sources de l'Église ancienne au ^{xx}e siècle a conduit catholiques et orthodoxes à comprendre à quel point l'Église est pleinement réalisée dans l'Eucharistie. Ceci se reflète dans le terme grec de « koinonia », qui renvoie à la fois à la communion sacramentelle (communicatio in sacris) et à la communion des saints (communio sanctorum). La communion eucharistique est l'expression de la nature de l'Église. En célébrant l'Eucharistie, l'Église montre qu'elle est le peuple de Dieu, le Corps du Christ et le temple de l'Esprit saint. Lorsque l'Eucharistie est célébrée, l'Église est pleinement présente, sans être l'Église tout entière. C'est pourquoi l'Eucharistie renvoie aussi à l'unité fondamentale de toute l'Église. Cette compréhension sacramentelle de l'Église constitue le fondement théologique des rapports mutuels entre primauté et synodalité en tant que principe structurel de l'Église au niveau local, régional et universel.*

12.1 Dans le Nouveau Testament, l'Église est décrite comme le nouveau Peuple de Dieu (cf. Ac 13,16-39 ; 15,13-21 ; Rm 9,24-30), le Corps du

Christ (cf. 1 Cor 12,12-27) et le temple de l'Esprit saint (cf. 1 Cor 6,19). Le Corps du Christ est l'image préférée de l'Église chez l'Apôtre Paul, qui la met en relation avec le Corps eucharistique du Christ : « Puisqu'il y a un seul pain, nous sommes tous un seul corps : car tous nous participons à cet unique pain » (1 Cor 10,17). Dans la Lettre aux Colossiens, ce terme est aussi appliqué directement à l'Église : « Il est, Lui, la tête du corps, qui est l'Église » (Col 1,18). La Première Lettre de saint Jean explicite le sens de *koinonia* / *communio* dans le Nouveau Testament de façon particulièrement claire : « Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons à vous aussi, afin que vous aussi, soyez en communion avec nous. Et notre communion est communion (*koinonia*) avec le Père et avec son Fils, Jésus Christ » (1 Jn 1,3).

12.2 Dans le Nouveau Testament, le terme *koinonia* revêt différentes acceptions. Il comprend à la fois la communion avec Dieu dans le Christ qui fait du fidèle un enfant de Dieu qui prend part à son Esprit, et la communion entre les fidèles. Cette communion avec Dieu et entre les fidèles se réalise dans la *koinonia* eucharistique. La participation à l'Eucharistie est l'expression visible de la pleine unité en Christ par l'Esprit.

12.3 Le mystère de l'Église prend racine dans le mystère de la Sainte Trinité (cf. Jn 17). La communion avec le Dieu Trinité est le fondement de la vie de l'Église. L'Esprit saint, source et dispensateur de charismes divers pour l'édification de la communauté (cf. 1 Cor 12,1-11), est le premier agent de la *koinonia*. Les racines trinitaires de la *koinonia* sont un sujet qui revient fréquemment dans les écrits des Pères de l'Église⁴⁷. Les deux premiers des quatre attributs de l'Église cités dans le Credo de Nicée (une et sainte) découlent aussi de la communion de l'Église avec le Dieu Trinité.

12.4 La *koinonia* de l'Église se nourrit de la proclamation de l'Évangile et de la célébration des sacrements, sous la conduite des ministres de l'Église choisis pour servir à la fois l'une et l'autre. La réalité de l'Église comme communion au Christ par l'Esprit saint se manifeste pleinement à la lumière du mystère eucharistique dans lequel s'exprime la *koinonia* de l'Église.

12.5 D'après la foi commune aux orthodoxes et aux catholiques, l'Église est une communauté de croyants baptisés et rassemblés par l'Esprit saint autour du Christ présent dans l'assemblée. Cela implique une communion

47. Cf. BASILE DE CÉSARÉE, *Traité du Saint-Esprit* 15, 30, 38, 59, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Sources chrétiennes », 17) ; GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contra Eunomium* III, in W. JAEGER (éd.), *Gregorii Nysseni Opera* 2, Leyde, Brill, 1960, p. 247 ; JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe* 8, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Sources chrétiennes », 535).

entre toutes les Églises locales présidées par leur évêque. Chaque assemblée qui célèbre l'Eucharistie sous la présidence d'un évêque, ou d'un prêtre en communion avec lui, a conscience qu'elle participe réellement à la *koinonia* de toute l'Église.

12.6 La reconnaissance de la pleine réalité du mystère eucharistique est le fondement de la reconnaissance mutuelle des Églises en tant qu'Églises de Jésus Christ. Du point de vue catholique, « par la célébration de l'Eucharistie en chaque Église particulière [orthodoxe et orthodoxe d'Orient], l'Église de Dieu s'édifie et grandit » (UR 15). Dans l'Église orthodoxe, il existe divers points de vue sur la reconnaissance du statut ecclésial et de la validité des sacrements célébrés dans l'Église catholique ; les diverses Églises orthodoxes locales ne sont pas pleinement d'accord entre elles à ce sujet.

12.7 La conception de l'Église comme *koinonia* n'a pas seulement des conséquences pour l'Église elle-même, pour sa vie interne et pour les rapports entre les Églises. Elle implique aussi une relation avec « le monde », c'est-à-dire avec la société et avec tous ceux qui ne sont pas partie prenante de la communion ecclésiale. Les théologiens orthodoxes ont forgé l'expression « liturgie après la liturgie »⁴⁸ pour parler de ce rapport ; ils veulent dire par là que la *koinonia* doit s'exprimer aussi dans la vie de tous les jours des chrétiens, et que l'assemblée eucharistique trouve son prolongement, quoique de manière différente, dans la vie des chrétiens dans le monde : la *koinonia* de l'Église rend les chrétiens capables d'agir en chrétiens⁴⁹. Vivre en chrétien dans le monde ne peut pas être séparé de l'expérience eucharistique qui se prolonge dans la création de Dieu. L'Église catholique exprime une idée analogue dans *Gaudium et Spes*, la Constitution pastorale de Vatican II sur l'Église dans le monde de ce temps.

13. L'autorité dans l'Église au service de la communion

Position commune : *Tout service pour l'unité de l'Église nécessite une autorité, qui peut être exercée selon des modalités soit primatiales, soit synodales. Ce type d'autorité se fonde sur un don de Dieu, le charisme de gouvernement (cf. Rm 12,3-8, 1 Cor 12,4-11 ; Ép 4,7-12), et parmi ses*

48. Cf. par exemple, I. BRIA, *The liturgy after the Liturgy*, Genève, WCC Publications, 1996.

49. Cf. ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE, *Les fondements de la doctrine sociale*, Paris, Éd. du Cerf / Istina, 2007 et le document du concile de Crète sur *La Mission de l'Église orthodoxe dans le monde contemporain* (2016), *Istina* LXII (2017/1), p. 71-81.

tâches, il y a la proclamation de la foi, la célébration des sacrements, la préservation de la doctrine, et la conduite du peuple de Dieu. L'autorité du « Premier » (Primus / Protos) est une forme d'autorité personnelle au service de la communauté. Le Christ lui-même nous a donné l'exemple de la façon dont l'autorité doit être comprise : comme un service, qui inclut la volonté de pratiquer le renoncement (« kenosis », cf. Ph 2,5-11 ; Mt 23,8-12). Les formes d'autorité primatiale et synodale sont reconnues comme telles à travers un processus de réception qui met en lumière l'autorité de tout le peuple de Dieu (pleroma) dont le « sens de la foi » (sensus fidelium) préserve la vraie doctrine.

13.1 Les phénomènes de l'autorité et du pouvoir existent dans toute société humaine. Il convient de distinguer entre ces deux phénomènes : l'autorité a trait à l'influence d'une personne ou d'une institution, sur la base de la tradition ou de la compétence, et au prestige qui en découle ; tandis que le pouvoir a trait à la capacité d'employer certains moyens ou procédés afin de prendre des décisions. Tous deux se prêtent facilement aux abus.

13.2 Les notions d'autorité et de pouvoir prennent un sens particulier dans l'Église. Le pouvoir (*dynamis*) apparaît avant tout comme un attribut de Dieu (cf. Ap 7,12). Les textes scripturaires le décrivent comme un pouvoir sur tous les « dieux » et sur la création (cf. Ps 82,1). En ce sens, le pouvoir suprême de Dieu peut être identifié à sa gloire (cf. Ps 63,2 ; He 1,3). Ce pouvoir est toujours associé à son amour pour Israël et pour toute l'humanité, à son don du salut, à son pardon, et surtout à sa miséricorde (cf. Os 2,19). Le Nouveau Testament révèle le pouvoir de Dieu agissant en Jésus (1 Cor 1,24). Le Christ ressuscité, qui a reçu de Dieu l'autorité sur toute chose (*exousia*), donne ce pouvoir aux Apôtres dans et par l'Esprit saint (cf. Mt 28,18-19). Suivant le commandement de Jésus, l'autorité dans l'Église doit être entendue non pas comme domination, mais comme un service rendu au peuple de Dieu, fondé sur la puissance de la Croix.

13.3 Dans l'Église, il y a des personnes dotées de différents charismes, qui reçoivent et exercent l'autorité dans différents domaines, comme le montre Ép 4,11 : « Les dons qu'il a faits, ce sont des apôtres, des prophètes, des évangélistes, des pasteurs et des docteurs ». Ce qui suggère que l'autorité dans l'Église doit toujours être mise en relation avec la communauté. Cela s'applique au ministère ordonné, et en particulier au ministère de l'évêque, qui a acquis une signification spéciale dans la vie de l'Église au cours des siècles. Cependant, des figures telles que celles de Silouane du Mont Athos ou de Mère Teresa montrent que l'autorité spirituelle n'est pas nécessairement liée au ministère ordonné.

13.4 Puisque le Christ est la tête de l'Église, il est la source de toute autorité dans l'Église, qu'elle soit exercée par un seul (le primat), par quelques-uns (le synode), ou par tous (le peuple de Dieu). L'autorité d'un synode et de celui qui le préside prend racine dans le mystère de l'Église comme Corps du Christ dans l'Esprit saint. La synodalité est une dimension essentielle de l'Église : en tant que reflet de son mystère, elle est liée à l'autorité de tout le peuple de Dieu qui, par son « sens de la foi », sous l'inspiration et la conduite de l'Esprit saint, est capable de discerner ce qui vient vraiment de Dieu.

13.5 Tout usage du pouvoir dans l'Église n'a de sens que s'il est exercé d'après le modèle du Christ crucifié, comme service et non comme moyen de domination sur autrui (*cf.* Mc 10,42-45 ; Jn 13,1-17). Cela s'applique aussi à l'exercice de la primauté à ses différents niveaux. Les moyens mis à la disposition de ceux qui exercent la primauté doivent être employés uniquement dans cet esprit, et ils ont le devoir d'en rendre compte à toutes les composantes de la communauté.

14. Interprétation théologique de la primauté

Position commune : *Le Christ est l'unique tête de l'Église. Il est l'exemple à suivre par tous ceux qui exercent le ministère de gouvernement dans l'Église. La Sainte Écriture nous montre que, si souples qu'aient pu être les formes de gouvernement, elles ont néanmoins été indispensables aux communautés chrétiennes depuis le début. Les témoignages patristiques, à partir du I^{er} siècle, indiquent que le charisme de présider était confié à une personne qui avait pour tâche particulière de témoigner, promouvoir et défendre l'unité de l'Église. Cette tâche est exercée aux différents registres de la vie ecclésiale selon des modalités diverses et avec des accentuations différentes.*

14.1 Plusieurs passages du Nouveau Testament montrent que, dès l'origine, les communautés chrétiennes ont eu des chefs. Dans l'un des textes les plus anciens, l'Apôtre Paul exhorte les membres de la communauté à reconnaître et respecter leurs chefs (*proistamenoï*) : « Nous vous demandons, frères, d'avoir des égards pour ceux qui, parmi vous, se donnent de la peine, veillent sur vous dans le Seigneur et vous reprennent » (1 Th 5,12). D'autres passages nous révèlent l'existence de certaines formes de ministère apparues très tôt, exercées par des personnes appelées évêques ou diacres (par ex. Ac 20,28 ; Ph 1,1). Mais comme le Nouveau Testament ne donne pas une image précise de ces ministères, beaucoup de questions portant sur la nature de leurs fonctions demeurent sans réponse.

14.2 D'après le Nouveau Testament, au cours de son ministère terrestre, Jésus a choisi les Douze comme compagnons de tous les jours ; il leur a donné le pouvoir (*dynamis*) et l'autorité (*exousia*) d'annoncer l'Évangile, de faire des guérisons, et de chasser les mauvais esprits (Lc 9,1), et leur a promis qu'ils seraient les juges d'Israël à la fin des temps (cf. Mt 19,28 ; voir aussi Ap 21,12). Trois d'entre eux, Pierre, Jean et Jacques, avaient une place privilégiée, ayant été choisis pour demeurer auprès de Jésus dans les occasions spéciales comme lors de la Transfiguration (Mc 9,2-10), ou dans le jardin de Gethsémani avant son arrestation (Mc 14,32-42). Paul affirme que Jacques, le « frère du Seigneur », ainsi que Pierre et Jean, étaient considérés comme les « colonnes » de la communauté de Jérusalem (Ga 2,9).

14.3 Les fonctions de Pierre comme premier témoin de la Résurrection sont attestées par le plus ancien des credo chrétiens, celui qui se trouve dans la Première Lettre de Paul aux Corinthiens : « Il a été enseveli, il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures. Il est apparu à Céphas, puis aux Douze » (1 Cor 15,5). Avec des nuances différentes, les quatre évangiles s'accordent à souligner qu'un rôle spécial était attribué à Pierre dans le cercle des disciples. Dans l'Évangile de Luc, Jésus le charge d'affermir ses frères (Lc 22,32), et dans l'Évangile de Jean, de paître ses agneaux et ses brebis (Jn 21,15-19). Dans le premier passage, le Christ prononce ces paroles pendant la Cène, tandis que le second passage évoque l'Eucharistie. En même temps, loin de chercher à cacher les faiblesses de Pierre, les évangélistes les mettent au contraire en évidence : après avoir renié trois fois le Seigneur, Pierre a besoin du pardon (Lc 22,34 et 61-62). Dans l'Évangile de Matthieu, la dialectique entre le statut spécial de Pierre et sa faiblesse atteint son comble : alors qu'il vient d'être choisi pour recevoir les clés du royaume des cieux (Mt 16,19), Pierre est appelé « Satan » parce qu'il tente de retenir le Seigneur qui s'apprête à entreprendre son chemin de croix (Mt 16,21-23). Bien qu'étant engagé dans un débat avec Paul sur l'ouverture de la communauté aux chrétiens non juifs (Ga 2,11-21), Pierre jouit du plus grand respect, et il est décrit comme un médiateur dans les tensions et les conflits (cf. Ac 15,6-14).

14.4 Très tôt, l'Église de Rome est associée à Pierre et à Paul, qui ont rendu témoignage au Christ et subi le martyre à Rome (cf. § 7.2). La vénération de leurs tombes à Rome, s'ajoutant à l'importance de la ville comme capitale de l'Empire, explique la place spéciale accordée à l'Église de Rome et, par conséquent, à son évêque, à partir du III^e siècle.

14.5 La place spéciale de Pierre dans le collège des Douze, attestée par la Sainte Écriture, se reflète aussi dans la tradition liturgique, qui l'associe généralement au rôle exceptionnel de Paul en raison de sa mission auprès des Gentils. Tant le rite romain que le rite byzantin commémorent ensemble les Apôtres Pierre et Paul, le 29 juin. Dans le rite romain, c'est

une solennité ; dans la tradition byzantine, plus tardive, la fête des Apôtres est précédée d'une période spéciale de jeûne, qui souligne le prestige de ces deux Apôtres.

14.6 Dans les lettres d'Ignace d'Antioche, qui remontent au II^e siècle, l'évêque est décrit comme le garant de l'unité de l'Église. Cela s'explique probablement par la préoccupation de l'auteur, qui voit que la génération des apôtres et de leurs disciples les plus proches s'est éteinte. Pour Cyprien de Carthage (mort en 258) chaque évêque, en sa qualité de successeur des apôtres, siège sur la « chaire de Pierre ». Le statut spécial de Pierre, attesté par l'Évangile de Matthieu, implique pour Cyprien l'unité de l'épiscopat⁵⁰. Le ministère des évêques est vu, en définitive, comme une façon de préserver l'héritage apostolique et de le rendre présent.

14.7 Le statut ecclésial de la primauté au niveau régional est décrit dans le 34^e Canon apostolique (cf. § 7.4). Quoique formulé d'une façon assez vague, en partie parce que la situation variait d'une région à l'autre (par exemple, la primauté est exercée différemment à Alexandrie et à Antioche), ce canon reflète les espoirs et les aspirations du IV^e siècle. Ce canon 34 nous apprend quelque chose d'essentiel sur les dynamiques de la primauté, à savoir l'interdépendance entre le *protos* et son synode.

14.8 La responsabilité de maintenir l'unité de l'Église incombe à tous ses membres. Toutefois, le « premier » d'entre eux doit y veiller *par excellence*. Sa tâche de gouvernement comprend la médiation, la préservation de l'équilibre entre unité et diversité, et le fait d'en rendre compte. Les paroles de Jésus s'appliquent à l'exercice de ce ministère : « Si quelqu'un veut être le premier, qu'il soit le dernier et le serviteur de tous » (Mc 9,35).

14.9 Avec l'évolution des structures de l'Église et la différenciation de leurs divers niveaux, l'exercice de la primauté est devenu plus exigeant. De nos jours, on le retrouve à chaque niveau de l'Église : assemblée locale, diocèse / éparchie, province ecclésiastique / siège métropolitain, patriarcat et Église universelle. L'exercice de la primauté varie en fonction des différents registres de la vie de l'Église : ainsi, la primauté dans une Église régionale n'est pas la même que celle de l'évêque dans son diocèse, parce que, dans le diocèse, l'évêque exerce un ministère spécial en tant que garant de la communion entre son Église et les autres Églises locales.

50. CYPRIEN DE CARTHAGE, *L'unité de l'Église* 4-5, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Sources chrétiennes », 500), p. 176-187.

14.10 Il est absolument nécessaire de tenir compte du contexte historique de chaque affirmation relative à la primauté, à sa genèse, à son importance en son temps, sans oublier l'histoire de ses effets. Par exemple, en ce qui concerne l'évêque de Rome, il faut bien distinguer entre primauté de juridiction et infaillibilité. À la suite de la définition de la primauté de juridiction, le Saint-Siège a accru son rôle dans la période qui a suivi le concile Vatican I. Et en ce qui concerne l'infaillibilité, il est important de noter que, durant la période d'environ un siècle et demi qui s'est écoulée depuis Vatican I, les papes n'ont recouru qu'une seule fois à une proclamation *ex cathedra*, à savoir celle du dogme de l'Assomption de Marie au ciel (1950).

14.11 On aurait une meilleure compréhension du concept catholique de primauté au registre de l'Église universelle en distinguant plus clairement entre la place spéciale du pape dans l'Église catholique et son éventuelle fonction de primat dans la communion de l'ensemble des Églises du monde. Le rôle de l'évêque de Rome au premier millénaire, tel qu'il est décrit au chapitre 7 de cette étude et dans les documents de Ravenne et de Chieti de la Commission internationale orthodoxe - catholique, offrirait un point de départ utile à cet égard.

15. Interprétation théologique de la synodalité

Position commune : *La Sainte Écriture et la tradition de l'Église témoignent du fait que le gouvernement de l'Église se fonde sur un principe synodal, tel qu'il s'exprime, par exemple, dans la communion des Apôtres et dans les synodes locaux de l'Église ancienne. Ce principe synodal doit s'appliquer à tous les niveaux de la vie de l'Église selon la spécificité de chaque sphère de responsabilité.*

15.1 Le principe synodal a son paradigme dans le concile apostolique de Jérusalem (Ac 15). Les Actes des Apôtres rapportent que « les apôtres et les anciens », confrontés à la controverse relative à la circoncision qui risque de faire éclater la communauté, se réunissent à Jérusalem sous la présidence de Jacques (Ac 15,6). Là, le problème est débattu ouvertement. La décision finale, établissant que la circoncision ne peut pas être imposée, a eu pour effet d'édifier la communauté (Ac 15,28). On peut voir aussi une anticipation du principe synodal dans le rassemblement des « cent vingt personnes » au cours duquel Matthias est accueilli dans le cercle des apôtres en remplacement de Judas (Ac 1,15-26).

15.2 Les premiers synodes régionaux remontent aux débats sur le monothéisme, vers la fin du II^e siècle. Irénée de Lyon voit une manifestation de l'apostolicité dans l'accord de toutes les Églises disséminées dans le monde

entier, exprimé par la bouche de leurs évêques respectifs, qu'il considère comme les successeurs des apôtres⁵¹. Cyprien de Carthage ne met pas tant l'accent sur le rôle des évêques comme garants de la tradition, que sur la nature collégiale de l'épiscopat, dont la fonction apostolique se manifeste dans les conciles, en cas de nécessité⁵². Pour Cyprien, l'Église est « unie et liée par le ciment de la cohésion mutuelle des évêques »⁵³. À partir du III^e siècle, les conciles de l'Église, qu'ils soient locaux ou régionaux, sont reconnus universellement, en Orient comme en Occident, comme le principal moyen pour réaliser et sauvegarder l'unité de l'Église dans la tradition apostolique, lorsque les circonstances l'exigent. Après la défaite de l'empereur Licinius par Constantin, la convocation d'un concile œcuménique devient possible (324).

15.3 Les synodes de l'Église dans les premiers siècles, et en particulier les sept conciles œcuméniques reconnus à la fois par les orthodoxes et les catholiques, sont des événements extraordinaires, *ad hoc*, motivés par des circonstances pressantes, en particulier la nécessité de répondre à une hérésie ou de résoudre un problème grave qui menace l'unité de l'Église. Ces conciles ne doivent pas être considérés principalement en termes institutionnels, mais doivent être vus plutôt comme l'expression de la voix ou de la pensée de l'Église sur des questions bien particulières. En général, on crédite les synodes de faire autorité en matière de doctrine, de liturgie et de discipline, du fait qu'ils expriment la foi de l'Église.

15.4 Le synode est l'instance majeure permettant à l'unité de l'Église de se manifester dans un contexte particulier ou en réponse à des circonstances spécifiques. Les évêques, en tant que successeurs des apôtres, sont investis de la responsabilité de se prononcer sur des questions de doctrine et de discipline ecclésiale, en s'appuyant en particulier sur la foi de leurs communautés. Tout le peuple de Dieu, et les évêques en particulier, sont chargés de préserver et de transmettre la prédication apostolique, selon 1 Jn 1,3 : « Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, à vous aussi ».

15.5 Les évêques assemblés en synode n'ont pas mandat pour outrepasser l'enseignement apostolique (*depositum fidei* / *paradosis*). Leur tâche consiste essentiellement dans le discernement, l'affirmation et la formu-

51. IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Haereses*, III.3, 1-4, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Sources chrétiennes », 211), p. 31-46.

52. Cf. CYPRIEN DE CARTHAGE, *Lettre 72 à Étienne*, au sujet d'un concile, in *Correspondance*, Paris, Les Belles Lettres (coll. « Budé »), 2002, p. 259 et sv.

53. CYPRIEN DE CARTHAGE, *Lettre 66,8* (*Ibidem*, p. 225).

lation de la foi : ils doivent discerner la tradition apostolique sur un point particulier, affirmer la tradition, et la proclamer.

15.6 Les premières collections de droit canonique, qui remontent au IV^e siècle, formulent de différentes façons le principe de synodalité. Elles insistent, par exemple, pour qu'un évêque soit ordonné par au moins trois autres évêques⁵⁴ ; pour que, dans chaque région, les évêques reconnaissent l'autorité d'un « premier » afin de maintenir l'unanimité avec lui et entre les évêques⁵⁵ ; ou encore pour que des conciles se tiennent régulièrement dans chaque diocèse métropolitain « pour le bien de l'Église et la solution des litiges »⁵⁶.

15.7 Avec le temps, les Églises ont également mis en place d'autres formes de consultations synodales qui traitent aussi, le cas échéant, de questions doctrinales et disciplinaires, sans avoir le même statut que les synodes locaux, régionaux ou universels. C'est le cas, par exemple, du synode permanent de Constantinople (*synodos endēmoussa*), constitué des évêques présents pour diverses raisons à Constantinople, et donc susceptibles de se réunir rapidement lorsqu'une réponse conciliaire est requise. Certaines Églises orthodoxes autocéphales ont adopté de nos jours un système dans lequel leurs Églises respectives sont administrées et dirigées par un synode permanent d'évêques et d'autres délégués.

15.8 Les expressions et les processus synodaux font partie intégrante de l'identité de l'Église catholique comme de l'Église orthodoxe. Dans l'histoire, malgré de fortes variations dans le temps et entre nos deux traditions, l'Église n'a jamais existé sans une certaine conscience de la synodalité.

16. Primauté et synodalité au service de la communion

Position commune : *Une ecclésiologie fondée sur l'Eucharistie ne peut pas perdre de vue que les principes primatial et synodal ont la même origine et sont complémentaires. Dans la tradition canonique, ceci s'exprime, par exemple, dans le 34^e Canon apostolique. Primauté et synodalité ne sont pas des formes optionnelles de la gouvernance de l'Église, mais font partie intégrante de la nature de l'Église, étant toutes deux destinées à affermir et approfondir la communion à tous les niveaux. Il en résulte qu'au plan*

54. Concile de Nicée, can. 4 (CO p. 39 ; le 1^{er} Canon apostolique qui prescrit toutefois : *Un évêque doit être ordonné par deux ou trois évêques*).

55. 34^e Canon apostolique.

56. Concile d'Antioche 341, can. 20 ; cf. Concile de Nicée, can. 5 (*Les conciles œcuméniques, op. cit.* p. 41).

théologique et canonique, on ne peut pas traiter la question de la primauté sans tenir compte de la synodalité, ni ignorer la primauté lorsqu'on traite de la synodalité.

16.1 Jésus Christ est la tête de l'Église (cf. Ép 1,22), et par conséquent « il tient en tout le premier rang » (Col 1,18). Cette unité vivante, intrinsèque, de la tête et du corps, s'exprime dans la vie de l'Église par l'interaction entre le primat et le synode. Toute forme de primauté ecclésiale est, par nature, non pas un pouvoir *sur* l'Église, mais un pouvoir *dans* l'Église, en tant que service subordonné à Jésus Christ qui en est la tête (cf. §. 13.2 et 5).

16.2 Tant l'expérience eucharistique que la tradition canonique montrent que primauté et synodalité dépendent l'une de l'autre. Dans l'Eucharistie, qui est l'expression fondamentale de toute la vie ecclésiale, la communauté et le *proestos* qui la préside (l'évêque ou un presbytre délégué par lui) se trouvent dans un rapport d'interdépendance : la communauté ne peut pas célébrer l'Eucharistie sans un *proestos*, et de son côté, celui-ci ne devrait pas célébrer sans la communauté. Dans la tradition canonique, une description de la corrélation entre le « Premier » et les autres évêques au niveau régional est formalisée dans le 34^e Canon apostolique (cf. § 7.4 et 14.7) : les évêques d'une province ne peuvent rien faire d'important sans le consentement de leur chef qui, de son côté, ne peut rien faire sans le consentement de tous. Primauté et synodalité doivent être pensées ensemble et vues comme indissociables, se complétant l'une l'autre, au service de l'unité de l'Église de Dieu.

16.3 Au premier millénaire, toutes les institutions primatiales, à tous les niveaux de l'Église, étaient enracinées dans des structures synodales. Dans les divers contextes historiques, la primauté est restée un fait universel qui exprime le rapport entre une assemblée et celui qui la préside, avec des fondements et des modes de fonctionnement différents selon les divers niveaux où la communion est pratiquée dans l'Église. C'est pourquoi on ne peut pas concevoir légitimement la primauté sans la synodalité, ni envisager la synodalité en faisant abstraction de la primauté.

16.4 Il y a analogie, mais pas identité, dans les rapports entre primauté et synodalité aux différents niveaux de l'Église : local, régional et universel. Primauté et synodalité n'étant pas de même nature à chacun de ces niveaux, les dynamiques qui existent entre elles varient en conséquence. Par exemple, primauté et conciliarité ne sont pas de même nature au niveau régional et au niveau diocésain. Dans la synodalité diocésaine, l'évêque diocésain a un charisme spécial qui fait de lui le garant de la communion entre son Église et les autres Églises locales. De même, les rapports entre primauté et synodalité ne sont pas exactement les mêmes au niveau uni-

versel et au niveau local ou régional, et nécessitent donc une articulation différente. L'absence d'une position commune sur la primauté au niveau universel chez les orthodoxes complique le dialogue orthodoxe - catholique dans ce domaine, comme le fait aussi l'absence d'une structure synodale clairement définie dans l'Église catholique.

16.5 La question de savoir comment préserver une corrélation étroite entre la communion des Églises et la collégialité des évêques représente un aspect important des rapports entre primauté et synodalité. Les évêques ne sont pas seulement les témoins de la foi de leur Église ; ils portent aussi la responsabilité de l'Église tout entière. Ce charisme, exprimé dans le sacrement de l'ordination épiscopale, fait d'eux des serviteurs de la communion, non seulement au sein de leur Église locale, mais aussi entre les Églises locales, comme l'indique le signe de l'imposition des mains par les évêques concélébrants.

16.6 La synodalité, comme expression visible de la catholicité de l'Église, n'est pas une forme propre à la hiérarchie mais à l'ensemble du peuple de Dieu. Ainsi, l'unité entre les « Premiers » et leurs fidèles peut s'exprimer aux différents niveaux de la vie de l'Église, puisque la responsabilité de l'Église incombe à tous ses membres. Le fait que des laïcs aient participé comme consultants aux deux synodes des évêques de l'Église catholique sur les questions familiales (2015 et 2016), ainsi qu'au concile orthodoxe de Crète (2016) en est une preuve parlante. Les laïcs peuvent enrichir les délibérations synodales par leur spiritualité et leur expertise.

16.7 L'histoire de l'Église témoigne de l'existence de deux tendances ecclésiologiques : l'une surtout synodale en Orient, mais pas exclusivement, et l'autre surtout primatiale en Occident, mais pas exclusivement, tendances qui peuvent cependant coexister dans une tension créatrice. Le rétablissement de la pleine communion entre les Églises catholique et orthodoxe nécessitera, des deux côtés, un renforcement des structures synodales et une nouvelle vision de la primauté universelle, servant toutes deux la communion entre les Églises.

V. Conclusion

Résumé

17.1 Dans les rencontres qu'ils ont tenues jusqu'à ce jour, les membres catholiques et orthodoxes du Groupe de travail mixte orthodoxe - catholique Saint-Irénée ont engagé le dialogue dans un esprit d'amitié et d'échange intellectuel. Ils ont le sentiment d'avoir beaucoup progressé pendant ces quatorze années au cours desquelles ils se sont efforcés de créer un climat

de confiance mutuelle, de mieux se comprendre, et de regarder au-delà des barrières qui ont longtemps fait obstacle au rétablissement de la pleine communion entre leurs Églises.

17.2 Cela a été possible aussi parce que les membres de notre Groupe ont choisi d'adopter une méthodologie qui permet d'interpréter les données historiques en tenant pleinement compte de leur contexte, d'éviter les interprétations anachroniques qui rétroprojetten les controverses récentes dans une époque plus ancienne, et de dégager la valeur permanente des expressions de la manière dont elles étaient comprises à l'origine.

17.3 Les membres du Groupe ont suivi cette méthode dans leur examen d'un large éventail de questions, regroupées ici en seize positions communes, à commencer par l'importance de l'herméneutique dans le dialogue œcuménique. Ce faisant, ils ont suivi les principes de base suivants : 1) le langage est important, et les mots peuvent prendre des sens différents selon les époques ; 2) les dogmes que les Églises orthodoxe et catholique professent doivent être étudiés dans leur contexte, en faisant l'effort de discerner entre ce qui est dit et ce qui est signifié ; 3) les diverses approches du droit canonique doivent aussi être prises en considération, ainsi que le degré d'applicabilité, dans le monde d'aujourd'hui, de certains canons formulés il y a plusieurs siècles ; en outre, le rôle des facteurs non théologiques dans la genèse de nos divisions doit être pris en compte ; 5) en effet, la connaissance de l'histoire est essentielle si on veut avoir une compréhension adéquate des traditions théologiques de l'Orient et de l'Occident. Le passé ne doit être ni idéalisé, ni discrédité, et une juste distinction doit être faite entre les idéaux exprimés par les Églises et la réalité humaine concrète dans laquelle ces idéaux sont vécus.

17.4 Le Groupe Saint-Irénée a également adopté cette approche dans son étude de l'histoire des divergences croissantes entre Orient et Occident au cours du premier millénaire, puis des directions différentes prises par chaque Église après la rupture de la pleine communion entre elles. La période qui a précédé le concile de Nicée (325) est particulièrement importante et peut nous fournir des éléments utiles pour aborder les questions délicates qui se posent aujourd'hui dans les Églises. Les principes de primauté et de synodalité étaient tous deux présents dans les premiers siècles, mais il n'existait pas de modèle unique de leurs rapports, universellement accepté. L'éloignement entre catholiques et orthodoxes, survenue entre les IX^e et le XV^e siècle, est, en grande partie l'effet de leur aliénation culturelle mutuelle ; les évolutions que l'on remarque par la suite ont été fortement influencées par les réalités politiques et sociales auxquelles ils étaient confrontés. Les identités confessionnelles catholique et orthodoxe se sont durcies durant la période de confessionnalisation (du XVI^e au XVIII^e siècle), quand catholiques et protestants ont intensifié leur œuvre missionnaire. Ce

processus a culminé au XIX^e siècle, quand catholiques et orthodoxes ont dû répondre à des défis très différents. Le Groupe Saint-Irénée a accordé une attention particulière au contexte historique et théologique des enseignements controversés de Vatican I sur l'infaillibilité papale et la juridiction universelle. Pendant cette même période, de nouvelles Églises autocéphales ont vu le jour en Orient en réponse aux bouleversements politiques en cours dans le sud-est de l'Europe. Ce n'est qu'avec la renaissance ecclésiologique du XX^e siècle que les Églises catholique et orthodoxe ont entamé un rapprochement, et ce processus s'est encore accéléré grâce aux enseignements de Vatican II et aux développements parallèles apparus dans la théologie orthodoxe. Les membres du Groupe Saint-Irénée pensent que la période actuelle de relations mutuelles entre les deux Églises est plus prometteuse qu'elle ne le fut depuis des siècles.

17.5 En gardant à l'esprit ces considérations, le Groupe Saint-Irénée a réfléchi sur une série de questions de théologie systématique ayant trait aux rapports entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe. Le Groupe reconnaît ainsi la centralité de l'Eucharistie comme manifestation primordiale de l'Église et comme fondement de son unité et des différents rôles exercés par ses membres. En outre, l'interaction entre l'assemblée eucharistique et celui qui la préside fournit le fondement théologique d'une nouvelle approche des rapports entre primauté et synodalité. Cette interaction éclaire aussi l'autorité dans l'Église, qui doit toujours être mise au service de la communion, qu'elle soit exercée selon des modalités primatiales ou synodales. Tant l'Écriture que la Tradition attestent la nécessité d'un ministère primatial au service de l'unité de l'Église à ses différents niveaux. Mais elles attestent aussi un besoin de synodalité à tous les niveaux de la vie de l'Église. La complémentarité de ces deux principes sera centrale pour une compréhension théologique plus profonde de l'Église, qui facilitera la réconciliation entre orthodoxes et catholiques.

Perspectives d'avenir

17.6 Les membres du Groupe Saint-Irénée sont conscients qu'ils n'ont pas encore atteint le stade où ils pourraient formuler des recommandations précises pouvant servir de point de départ au rétablissement de la pleine communion. Néanmoins, ils considèrent que le dialogue orthodoxe - catholique est en en bonne voie et qu'il est déjà possible de discerner les grandes lignes d'une Église catholique et orthodoxe pleinement unie. Ils sont convaincus que toute vision d'un avenir commun doit élaborer un modèle de communion nuancé, conscients que la réalisation de ce modèle ne pourra être que graduelle. Le mouvement vers la réconciliation entre catholiques et orthodoxes n'implique pas nécessairement la solution immé-

diates de toutes les questions en suspens, mais demande un cadre d'action commun pour parvenir à ce but.

17.7 Dans leurs réflexions, ils ont pris en considération le travail de la Consultation théologique orthodoxe - catholique d'Amérique du Nord, et en particulier sa déclaration commune de 2010 « *Steps towards a Reunited Church: A Sketch of an Orthodox-Catholic Vision for the Future* » (Étapes vers une Église réunifiée : esquisse d'une vision orthodoxe et catholique de l'avenir)⁵⁷. Avec la Consultation d'Amérique du Nord, les membres du Groupe Saint-Irénée sont convaincus qu'aucune des questions qui divisent leurs Églises depuis des siècles n'est insurmontable. Toutes ces divergences nécessitent une nouvelle étude approfondie, selon une approche herméneutique rigoureuse, pour discerner si elles constituent réellement un obstacle au rétablissement de la pleine communion, ou si elles sont plutôt des exemples de légitime diversité. Mais surtout, nos Églises devront s'efforcer de réaliser un meilleur équilibre entre synodalité et primauté à tous les niveaux de la vie de l'Église, grâce à un renforcement des structures synodales dans l'Église catholique, et à l'acceptation dans l'Église orthodoxe d'une certaine primauté au sein de la communion des Églises au niveau universel.

17.8 Le Groupe Saint-Irénée est conscient que la définition du rôle précis de l'évêque de Rome au sein de la communion rétablie entre nos Églises sera l'aspect le plus difficile de ce processus. Les membres de notre Groupe sont convaincus que l'évêque de Rome peut et doit jouer un rôle accru en exprimant l'unité des chrétiens dans le monde actuel. Cela demandera une nouvelle définition des relations entre l'Église de Rome et les Églises orientales, qui soit à la fois fidèle à la tradition de l'Église indivise et acceptable à la fois pour les catholiques et pour les orthodoxes. Cela demandera aussi une relecture des enseignements de Vatican I. À ce propos, une distinction devra être faite entre la pratique de la primauté telle qu'elle s'est développée dans des circonstances historiques particulières, et la nature même de la primauté. Il faudra trouver le moyen de surmonter certaines attitudes du passé et de conjuguer, en une vision commune de la primauté, les éléments essentiels qui ont été préservés dans les deux traditions.

17.9 Il serait particulièrement fructueux de réexaminer les rapports entre l'Église de Rome et les Églises d'Orient au premier millénaire, surtout durant la période qui a précédé le concile de Nicée (325) et, en particulier,

57. COMMISSION THÉOLOGIQUE ORTHODOXE - CATHOLIQUE D'AMÉRIQUE DU NORD, *Étapes vers une Église réunifiée : esquisse d'une vision catholique et orthodoxe de l'avenir*, version française : www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical-and-interreligious/ecumenical/orthodox/steps-towards-reunited-church.cfm (10 mars 2018).

ceux qui sont codifiés par les dispositions du concile de Sardique (343). Ce concile avait établi une forme de droit d'appel au pape en vertu duquel les litiges entre les Églises pouvaient être portés à Rome, qui se chargeait de fournir un arbitrage par un autre tribunal où l'évêque de Rome pouvait envoyer des délégués. Un tel arrangement respecterait pleinement l'autocéphalie des Églises orthodoxes, tout en assurant, en même temps, un ministère universel d'unité effectif exercé par l'évêque de Rome.

17.10 Jusqu'à présent, notre réflexion s'est concentrée surtout sur l'examen conjoint des facteurs historiques qui ont conduit nos Églises à leur situation actuelle. Cependant, nous sommes conscients que cette réflexion historique, quoique certainement nécessaire et importante, n'est pas en mesure de fournir toutes les réponses que l'avenir requiert. L'analyse faite jusqu'à présent a montré clairement à quel point les développements structurels intervenus dans nos Églises ont été conditionnés par une série de facteurs d'ordre théologique, historique et sociologique. Les défis auxquels nos Églises sont confrontées aujourd'hui ne sont plus ceux qui se présentaient à elles au premier millénaire, ou même au XIX^e siècle. Nous reconnaissons donc que se tourner uniquement vers le passé n'est une solution, ni pour les orthodoxes ni pour les catholiques.

17.11 Ensemble, nous affirmons que nous avons beaucoup à apprendre les uns des autres sur les questions de primauté et de synodalité. L'Église catholique a su mettre en place une primauté forte qui fonctionne bien, même si certaines de ses manifestations peuvent paraître problématiques aux yeux des orthodoxes. De leur côté, les orthodoxes ont généralement su conserver des structures conciliaires fortes au niveau local, régional, et, plus récemment, au niveau mondial, même si elles donnent parfois lieu à des situations difficiles qui suscitent des perplexités chez les catholiques. Ainsi, des deux côtés, il existe à la fois des points forts et des points faibles, ce que nous pouvons tous reconnaître.

17.12 Dans notre recherche de l'unité de l'Église, nous sommes de plus en plus convaincus de la nécessité de trouver une solution commune, acceptable pour nos deux Églises, en tirant parti des points forts de chacune d'entre elles. Cette solution ne doit pas être seulement mutuellement acceptable, elle doit aussi répondre aux besoins du XXI^e siècle, en ces temps de communication instantanée qui demandent transparence et responsabilité. Cela signifie, entre autres, que les anciens modèles impériaux ou féodaux n'y ont plus leur place. Mais surtout, cela demande de la bonne volonté, le désir de coopérer et de jeter des ponts ensemble – non seulement entre théologiens, mais aussi entre prêtres qui veillent sur la vie de tous les jours de nos Églises, et entre tous les baptisés qui doivent pouvoir faire entendre leur voix en tant que membres du Corps du Christ. Ceci est particulièrement vrai pour nos évêques qui ont pour tâche de superviser la vie de nos

Églises et qui auront donc la responsabilité de mettre en œuvre et de réaliser l'unité désirée. C'est pourquoi le Groupe Saint-Irénée recommande de prévoir un certain nombre d'étapes intermédiaires avant le rétablissement de la pleine communion, avec notamment des réunions périodiques entre les évêques des deux Églises, comme le propose la Déclaration de 2010 de la Consultation théologique orthodoxe - catholique d'Amérique du Nord, citée ci-dessus.

17.13 En tant que membres du Groupe de travail mixte orthodoxe - catholique Saint-Irénée, nous nous engageons à continuer à étudier ces questions dans l'espoir d'apporter une contribution significative au processus de réconciliation entre les Églises catholique et orthodoxe. Ce processus est favorisé actuellement par de nombreuses initiatives, surtout par le dialogue officiel. Nous sommes convaincus qu'il ne pourra aboutir que si les échanges mutuels ne se limitent pas aux théologiens, mais engagent aussi l'ensemble des fidèles catholiques et orthodoxes.

Membres actuels (2018) signataires du Groupe de travail mixte orthodoxe - catholique Saint-Irénée :

Membres catholiques :

Dr. Gerhard Feige, évêque de Magdebourg
(Allemagne, membre et co-président catholique depuis 2004)

Dr. Johannes Oeldemann, Johann-Adam-Möhler Institut, Paderborn
(Allemagne, membre et co-secrétaire catholique depuis 2014)

Prof. Dr. Dr. Pablo Argárate
Faculté de théologie catholique, Université de Graz
(Argentine, membre depuis 2016)

Prof. Dr. Thomas Bremer
Faculté de théologie catholique, Université de Munster
(Allemagne, membre depuis 2004)

Dr. Hyacinthe Destivelle op
Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens / Université pontificale de l'Angélique, Rome
(France, membre depuis 2006)

Prof. Dr. Edward G. Farrugia s.j.
Institut pontifical oriental, Rome
(Malte, membre depuis 2005)

Prof. Dr. Basilius J. Groen
Faculté de théologie catholique, Université de Graz
(Pays-Bas, membre depuis 2004)

Dr. Michel Jalakh oam
Université Antonine, Beyrouth
(Liban, membre depuis 2017)

Prof. Dr. Hervé Legrand op
Institut catholique, Paris
(France, membre depuis 2004)

Frère Adalberto Mainardi
Monastère de Bose, Magnano
(Italie, membre depuis 2012)

Prof. Dr. Rudolf Prokschi
Faculté de théologie catholique, Université de Vienne
(Autriche, membre depuis 2004)

Dr Ronald G. Roberson CSP
Secrétaire pour les affaires œcuméniques de la conférence des évêques
catholiques, Washington
(États-Unis, membre depuis 2004)

Prof. Dr. Wolfgang Thönissen
Johann-Adam-Möhler Institut, Paderborn
(Allemagne, membre depuis 2004)

Membres orthodoxes :

Dr. Serafim (Joantă), Métropolitte d'Allemagne, d'Europe du centre et
du Nord
(Roumanie, membre et co-président orthodoxe depuis 2018)

P. Prof. Dr. Nikolaos Loudovikos
Académie ecclésiastique de Thessalonique
(Grèce, membre et co-secrétaire orthodoxe depuis 2004)

P. Prof. Dr. Daniel Benga
Institut de théologie orthodoxe de l'Université de Munich
(Roumanie, membre depuis 2008)

P. Dr. Cyril Hovorun
Institut œcuménique Huftington, Université Loyola Marymont, Los
Angeles, CA
(Ukraine, membre depuis 2008)

Prof. Dr. Assaad Elias Kattan
Chaire de théologie orthodoxe, Université de Munster
(Liban, membre depuis 2006)

P. Dr. Vladimir Khulap
Académie de théologie orthodoxe, Saint-Pétersbourg
(Russie, membre depuis 2012)

Prof. Dr. Paul Meyendorff
Éditeur du *St Vladimir's Theological Quarterly*, Crestwood, N.Y.
(États-Unis, membre depuis 2004)

P. Prof. Dr. Grigorios Papathomas
Faculté de théologie orthodoxe de l'Université d'Athènes
(Grèce, membre depuis 2004)

P. Prof. Dr. Vladan Perišić
Faculté de théologie de l'Université de Belgrade
(Serbie, membre depuis 2004)

Dr. Evgeny Pilipenko
Institut saints Cyrille et Méthode pour les études de doctorat, Moscou
(Russie, membre depuis 2014)

Prof. Dr. Marcus Plested
Département de théologie de l'Université Marquette
Milwaukee, WI
(Grande Bretagne, membre depuis 2014)

P. Prof. Dr. Mihai Sasaujan,
Faculté de théologie de l'Université de Bucarest
(Roumanie, membre depuis 2012)

Prof. Dr. Mariyan Stoyadinov
Faculté de théologie de l'Université de Veliko Tarnovo
(Bulgarie, membre depuis 2004)

Anciens membres du Groupe de travail mixte orthodoxe - catholique
Saint-Irénée :

Membres catholiques :

Prof. Dr. Brian E. Daley s.j.
Université Notre Dame
(États-Unis, membre 2014-2016)

Prof. Dr. Zygfryd Glaeser,
Faculté de théologie d'Opole
(Pologne 2004-2014)

Pieter Kohnen, Bois-le-Duc
(Pays-Bas, membre 2004-2013, décédé en 2018)

P. Antoine Lambrechts osb, Chevetogne
(Belgique, membre 2004-2007)

Prof. Dr. Lorenzo Lorusso op, Bari
(Italie, membre 2008-2011)

Membres orthodoxes :

Mgr Dr. Ignatije (Midić), évêque de Braničevo
(Serbie, membre et co-président orthodoxe 2004-2008)

Mgr Dr. Youhanna (Yazigi), métropolite d'Europe centrale et orientale,
Paris

(Syrie, membre et co-président orthodoxe 2009-2012, actuellement
patriarche d'Antioche et de tout l'Orient)

Mgr Dr. Job (Getcha), archevêque de Telmessos
(Canada, membre 2004-2017, co-président orthodoxe 2013-2017,
actuellement co-président de la Commission internationale orthodoxe -
catholique pour le dialogue théologique)

Prof Dr. Marios Begzos,
Faculté de théologie de l'Université d'Athènes
(Grèce, membre 2004-2011)

P. Prof. Dr. Viorel Ionita, Genève
(Roumanie, membre 2004-2007)

P. Dr. Andzej Kuzma, Varsovie
(Pologne, membre 2006-2011)

P. Viktor Savik, Smolensk
(Russie, membre 2004-2007)

P. Dr. Vladimir Shmaliy, Moscou
(Russie, membre 2009-2011)

P. Prof. Dr. Jan Zozul'ak, Prešov
(Slovaquie, membre 2005-2007)

Table

I. Introduction

II. Réflexions herméneutiques

1. L'importance de l'herméneutique dans le dialogue œcuménique
2. Herméneutique du langage théologique
3. Herméneutique des dogmes
4. Herméneutique des canons
5. La portée des facteurs non théologiques
6. L'importance de l'histoire pour la théologie

III. Observations historiques

7. La période de l'Église ancienne (I^{er}-VIII^e siècles)
8. La période de l'éloignement mutuel (IX^e-XV^e siècles)
9. La période de la confessionnalisation (XVI^e-XVIII^e siècles)
10. La période d'introversion ecclésiologique (XIX^e siècle)
11. La période de la renaissance ecclésiologique (XX^e-XXI^e siècles)

IV. Réflexions systématiques

12. La *koinonia* / communion comme base de l'ecclésiologie
13. L'autorité dans l'Église comme service de la communauté
14. Interprétation théologique de la primauté
15. Interprétation théologique de la synodalité
16. Primauté et synodalité au service de la communion

V. Conclusion

Résumé

Perspectives d'avenir