NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

74 Nº 4 1952

« Sobornost » ou Papauté ? I. La notion de l'Église dans l'orthodoxie contemporaine

Georges DEJAIFVE (s.j.)

p. 355 - 371

https://www.nrt.be/es/articulos/sobornost-ou-papaute-i-la-notion-de-l-eglise-dans-l-orthodoxie-contemporaine-2583

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

„Sobornost" ou Papauté ?

I. LA NOTION DE L'EGLISE DANS L'ORTHODOXIE CONTEMPORAINE

Le dialogue oecuménique qui se noue, de jour en jour plus intime, entre confessions chrétiennes, s'avère, dès à présent, être l'événement le plus mémorable de l'histoire religieuse du XX^e siècle. A suivre l'évolution du mouvement oecuménique, à voir le zèle de tant de pasteurs et de laïques séparés de la communion romaine pour la grande cause de l'unité chrétienne, un catholique se persuadera aisément que l'Esprit Saint travaille nos frères dissidents et il souhaitera, au nom même de son catholicisme, pour lequel rien de chrétien ne peut être étranger, prendre part à cette croisade spirituelle. Si l'Eglise romaine n'a pas cru devoir s'associer officiellement à ce mouvement, pour des motifs qu'il est inutile de répéter ici, elle s'y est vivement intéressée et s'est penchée sur lui avec l'anxiété d'une mère, désolée par l'absence de ses enfants exilés et qui scrute, de la maison paternelle où la retiennent d'impérieux devoirs, leur marche incertaine vers un foyer qu'ils ignorent. C'est trop peu dire qu'elle a aidé à ce rapprochement par ses vœux et ses prières, elle ne s'est pas refusée au dialogue dès là qu'il fut possible et comme il fallait s'y attendre, c'est d'abord avec les communautés chrétiennes d'Occident qu'elle a cherché à renouer le contact. Pourtant — les conversations de Malines furent éclairantes à ce sujet — l'amour de l'unité qui inspira les interlocuteurs, n'a pu laisser dans l'ombre les divergences dogmatiques qui se sont bien vite révélées profondes. L'expérience que fait actuellement le Conseil oecuménique des Eglises, sous l'action de son aile droite, l'Eglise romaine l'a pressentie très tôt : c'est qu'un dialogue n'est fécond que s'il s'engage sur un accord fondamental ; en ce domaine, le « consensus » initial devait porter sur la nature et le rôle de l'Eglise. Or, — le fait est paradoxal — c'est avec ceux-là mêmes auxquels nous apparentent une même culture, une même situation religieuse et jusqu'aux mêmes catégories de pensée que le désaccord est le plus foncier, alors que les tentatives d'union, entreprises selon une perspective vraiment chrétienne, auraient toutes chances d'aboutir, Dieu aidant, avec les seuls qui possèdent comme nous une même foi dogmatique, les mêmes sacrements, la même structure hiérarchique, mais dont tout, culturellement, nous sépare : les Eglises orthodoxes d'Orient. Il n'y a rien d'étonnant à cela : en rompant avec l'Eglise romaine au seizième siècle, les Protestants n'ont point fait schisme uniquement ; ils se sont coupés

de l'artère nourricière de la vie de l'Eglise : la Tradition catholique, garantie par un magistère vivant et par là, leurs communautés ont perdu leur structure ecclésiale. Les Eglises orthodoxes, au contraire, en dépit de leur sécession du XI^e siècle, sont restées fidèles au principe même de la Tradition vivante, assurée par une succession apostolique ininterrompue, elles gardent, en commun avec nous, un patrimoine catholique de dix siècles, infiniment précieux nonobstant la sclérose qui a frappé, depuis lors, leur vie dogmatique; enfin, sauf sur un point, capital il est vrai, celui de la primauté pontificale, elles ont la même conception de la forme hiérarchique de l'Eglise et voilà pourquoi Rome les a toujours honorées du vocable d'églises : églises séparées.

On peut juger suffisant cet accord substantiel pour ne point désespérer de voir se réduire nos divergences. Sans doute, celles-ci restent importantes, nous n'aurons garde de le nier, mais disons-le tout de suite : sous réserve du point mentionné plus haut, elles ne nous paraissent pas atteindre le dépôt foncier de la Révélation, tel que l'a jalousement gardé la tradition orientale, mais ou bien elles concernent l'intelligence de la foi qu'est la théologie ou bien se situent, pour la plupart, au niveau de ce qu'il convient d'appeler, à la suite du P. Congar [1], la vie de l'Eglise et non sa structure divine essentielle, qu'il s'agisse de sa vie liturgique, sacramentelle ou de l'« exercice » de son gouvernement.

Ces affirmations peuvent paraître étranges : ne sont-elles pas inspirées par un optimisme imprudent ? Au cours d'une controverse déjà longue, on s'est plu, sans doute, à durcir les oppositions doctrinales en divergences dogmatiques, mais il nous paraît plus loyal et conforme à la vérité historique de reconnaître qu'on n'a pas le droit entre catholiques et orthodoxes de s'accuser mutuellement d'hérésie : la vraie raison de la séparation entre Orient et Occident est et reste le schisme. On pourrait le montrer à propos du premier chef doctrinal qui oppose ou sert de prétexte (du moins chez les Orientaux) à la division entre Eglises : le *Filioque*. Depuis Photius, l'arme ne s'est pas rouillée dans l'arsenal des griefs de l'orthodoxie contre l'Eglise romaine. On la retrouve en bonne et due place : la première, dans la controverse contemporaine; il nous suffira de citer l'article du professeur Aïazov, sur les innovations de l'Eglise d'Occident, paru dans la Revue du Patriarchat de Moscou (mai 1944) [2] ainsi que la déclaration conjointe de la conférence des Eglises orthodoxes de juillet 1948 à Moscou à propos du « Vatican et l'Eglise orthodoxe [3] ».

Or, si le concile de Florence a eu quelque utilité, en dépit de son

1. *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise,* Coll. Unam Sanctam, XX, Paris, 1950, p. 338, 357.
2. Voir *Russie et chrétienté,* 1950, n^os 1-2, p. 84.
3. *Ibid.*, p. 58.

échec retentissant, ce fut de montrer que cette divergence dans l'approche du mystère trinitaire n'atteignait pas la foi, mais uniquement son intelligence théologique, elle-même fonction de cultures religieuses différentes et toutes deux légitimes.

La théologie n'est pas la foi : pourvu que celle-ci soit sauve dans l'expression authentique du mystère, les modes divers d'appréhension qui cherchent à le traduire rationnellement sont légitimes, si l'Eglise les juge sûrs et leur accorde une approbation tacite : dans la tradition latine, ne fait-elle pas montre de ce libéralisme en laissant coexister, côte à côte, des systèmes théologiques irréductibles ?

Les autres points qui touchent de près à la règle de foi nous semblent susceptibles d'un pareil traitement, dans une confrontation fraternelle des traditions, l'occidentale et l'orientale et compte tenu de leur prise de conscience, inégalement développée. Toutefois, comme nous le laissions entendre ci-dessus, une question capitale prime tout, qui semble être la cause principale du schisme et l'obstacle majeur à l'union tant souhaitée : la question du gouvernement suprême de l'Eglise. Un théologien orthodoxe contemporain, le Professeur Zernov, le reconnaît : « la pierre d'achoppement qui empêche la coopération (entre les Eglises) est la question de l'Eglise, son autorité, son gouvernement [4] ». On trouve les mêmes aveux dans la Déclaration de Moscou citée plus haut : « principalement la doctrine absolument antichrétienne sur la primauté du Pape dans l'Eglise et sur son infaillibilité [5] » et l'article d'Aïazov [6]. On pourrait multiplier les citations : il nous plaît de retrouver l'origine de ces opinions convergentes sous la plume du grand théologien laïc, honoré aujourd'hui à l'égal d'un maître par les penseurs religieux russes, Alexis Stépanovitch Khomiakov qui écrivait à l'anglican W. Palmer : « Vous avez pu remarquer que la divergence entre l'Eglise orientale et toutes les confessions occidentales, aussi bien celle de Rome que celles qui sont issues de Rome et ont revêtu la forme du protestantisme, ne porte pas tant sur des points dogmatiques ou sur une partie du symbole de la foi, que sur quelque chose d'autre qui n'a pas encore été clairement défini ni exprimé. Toute la différence consiste dans une façon opposée de comprendre ou de définir l'essence même de l'« Eglise [7] ». Le P. Palmieri le notait déjà, en 1911, dans ses études de théologie orthodoxe : « La principale divergence théologique qui alimente et favorise le schisme doit

4. « The stumbling block which prevents cooperation is the question of the Church, its authority, its government » (*The Church of the eastern Christians*, p. 52).
5. *Russie et chrétienté*, 1950, 1-2, p. 59.
6. *Ibid.*, p. 84.
7. Cité par R. Baron, *Un théologien laïc orthodoxe russe au XIX^e siècle : A. St. Khomiakoff*, Coll. *Or. christ. anal.*, 127, Rome, 1940, p. 91-92 (Khomiakoff, *Œuvres* (en russe), p. 362, II).

être cherchée dans la notion et la nature de l'Eglise du Christ [8] ». « La racine du schisme gît dans la notion de l'Eglise [9] ». Ces aveux sont symptomatiques : ils situent admirablement le point névralgique du malaise entre l'orthodoxie et l'Eglise romaine. La négation par les Orthodoxes de la Primauté du Pape et de son infaillibilité, définies au concile du Vatican, s'origine, comme toute négation, dans une vue positive du mystère de l'Eglise, avec laquelle pareils dogmes, imposés, disent-ils, par une sorte de « coup d'état » de Rome, leur paraissent inconciliables : le concept de « sobornost » pour les Russes, de κοινωνία pour les Grecs : la conciliarité, essence même de l'orthodoxie. Si nous partagions ce jugement, cet article serait parfaitement vain, qui voudrait réconcilier deux contradictoires. Mais il nous paraît que tel n'est pas le cas et que ces deux aperceptions de l'Eglise, celle que partagent les Orthodoxes et celle qu'ils nous prêtent, loin de s'exclure, sont moins éloignées l'une de l'autre en ce qu'elles affirment toutes deux qu'en ce qu'elles paraissent nier et c'est pourquoi nous avons tenté cette confrontation, dans la lumière sereine d'une foi commune et d'une commune fidélité à la Tradition. Nous y avons été incité, en lisant dans un article récent sur le problème de la réunion, écrit par un théologien orthodoxe, ces paroles encourageantes : « le type d'unité que nous associons avec l'Eglise de Rome est celui de saint Pierre, Prince des Apôtres et interprète du Collège apostolique. Je ne crois pas pour ma part que ce concept d'unité soit si éloigné de la conception orthodoxe autant que certains de mes frères orthodoxes semblent l'escompter [10] ».

L'auteur, dont nous venons de citer ces lignes, caractérisait la conception orthodoxe de l'Eglise comme suit : « elle est du type de la κοινωνία des Apôtres, une confédération d'Eglises liées ensemble dans une commune foi et un même amour de N.S.J.C. [11] ». La même conception est incluse dans le vocable qui la désigne le mieux aux yeux des théologiens russes contemporains : la Sobornost. Le substantif russe, dérivé du verbe : sobiratj qui signifie : rassembler, réunir correspond assez bien au terme grec de κοινωνία, par lequel les Actes

8. « Mihi videtur, ut semel atque iterum significavi, praecipuam discrepantiam theologicam quae schisma alit fovetque, ad notionem naturamque Ecclesiae Christi referri » (*Theologia dogmatica orthodoxa*, Florence, 1911, I, p. 800).

9. « Radix schismatis in notione Ecclesiae latet » (II, p. 160).

10. « The pattern of unity which we associate with the Church of Rome is that of St Peter, Prince of the Apostles and spokesman of the Apostolic band. I do not myself believe that this concept of unity is so remote from the Orthodox one as some of my Orthodox brethren appear to hope » (H. Georgiadis, *An Orthodox looks at the Reunion problem*, dans *Eastern Churches Quarterly*, 1950, vol. VIII, p. 422).

11. « The « Orthodox Church » is of the pattern of the κοινωνία of the Apostles, a fellowship of Churches knit together in the common faith and love of the Lord Jesus Christ » (*Ibid.*, p. 420).

des Apôtres entendaient caractériser l'union communautaire des premiers chrétiens (*Actes*, II, 42). Un auteur anglais l'a très bien traduit par le néologisme imagé de « togetherness » : le fait d'être ensemble. Comme tel, le mot déborde de sens de « conciliarité » par lequel on paraît uniquement désigner en français le mode propre de gouvernement dans l'Eglise orthodoxe. A défaut d'un chef ou d'un évêque suprême, les théologiens orthodoxes classiques ont jugé que le gouvernement et le magistère souverain de l'Eglise résidaient, en principe, dans la collégialité des évêques et, plus exactement, dans un concile oecuménique : égaux en dignité et en droits, en tant que successeurs des Apôtres, ce n'est qu'en s'assemblant en un synode universel que les évêques pourraient trancher les questions de foi ou régler les affaires du gouvernement qui intéressent toute l'Eglise [12]. Cette pratique, née en Orient, dès que l'Eglise eût commencé à jouir, sous Constantin, d'un statut de liberté, se poursuivit jusqu'à la séparation ; depuis lors, on le sait, pareil synode semble impossible à convoquer, de l'avis des meilleurs canonistes récents [13] : à défaut de l'Eglise romaine, non officiellement condamnée par les Eglises orthodoxes, aucun concile de l'Orient séparé ne représenterait adéquatement la *catholica*. On comprend, dès lors, l'attachement indéfectible, le respect sacré de nos frères orthodoxes pour l'œuvre des sept premiers conciles ; leurs canons, même ceux qui règlent la discipline et l'organisation extérieure des églises et qui sembleraient aux Occidentaux ne statuer que de dispositions provisoires, en rapport avec les conjonctures historiques, sont toujours invoqués dans les controverses et gardent leur valeur normative aux yeux de nombreux théologiens orientaux : nous aurons l'occasion de le montrer. Est-ce à dire que, depuis le schisme, toute vie dogmatique, tout exercice du magistère et de la juridiction universelle ait soudain pris fin dans les Eglises orthodoxes et que celles-ci se soient vues contraintes, de ce fait, à une sorte de fixisme, axé sur une antiquité vénérable ? En face des mouvements d'idées qui sollicitent et séduisent la foi, devant les événements politiques, sociaux ou culturels qui influent sur la vie et l'organisation des églises, la parole reste-t-elle uniquement, dans l'Eglise séparée d'Orient, aux théologiens et aux canonistes appelés à scruter des textes et à les appliquer, tant bien que mal, aux circonstances concrètes, créant ainsi, comme chez les Juifs, une sorte de Haggada ou de Hallaka, nantie d'une autorité mineure et soumise à l'Ecriture et aux saints canons des grands conciles ? Notons que, s'il en était ainsi, ce serait déjà beaucoup : l'Egli-

12. Cfr Spačil, *Ecclesiologia Orientis separati recentior*, dans *Orientalia christiana*, tome II, 2, 1924, n° 8, p. 68-69.

13. Les Professeurs Alivisatos (Athènes) et Zankow (Sofia) en ont fait l'aveu au congrès de théologie orthodoxe à Athènes en 1936. Cfr *Procès Verbaux du 1er Congrès de Théol. orth.*, Athènes, 1939, p. 256 et 269. Voir aussi *ibid.* les autres communications : de Balanos (Athènes), Granitch (Belgrade), Sesan (Cernauti).

se des dix premiers siècles avait déjà atteint un certain développement, sa stature adulte dans la foi et l'organisation, elle avait réalisé avec l'âge d'or de l'ère patristique, et les grands décrets conciliaires une pénétration de son dépôt de foi et un équilibre de sa vie organique qui la munissaient pour de longs siècles. Cependant, bien des théologiens orthodoxes contemporains ressentent l'insuffisance du principe de conciliarité, tel qu'il s'exprime dans la théologie classique et ils cherchent une réponse aux apories que pose la vie concrète de l'Eglise, sujette aux fluctuations de l'histoire, dans un approfondissement de la notion de sobornost qui la dégage des étroitesses juridiques où l'on voulait jadis la cantonner. Nous allons parcourir quelques essais de solution, prônés par les meilleurs représentants de la pensée orthodoxe contemporaine. Nous les avons choisis dans les milieux russes de l'émigration et spécialement celui de Paris, tant en raison de la valeur propre de la théologie russe, une des plus fécondes et des plus riches avant la révolution d'octobre, que de l'importance des théologiens de Paris qui se sont acquis une renommée oecuménique comme témoins de la pensée orthodoxe et de sa vitalité propre [14].

L'idée que se font les penseurs russes contemporains de la sobornost est tout entière sous le signe et dans la mouvance du « père de l'Eglise russe dans les temps modernes », ainsi qu'Arséniev le désigne [15] : Khomiakoff. L'auteur est bien connu du public de langue française, depuis la parution des excellents travaux de A. Gratieux et la thèse de l'abbé Pierre Baron sur l'ecclésiologie du théologien laïc. Nous renvoyons le lecteur à ce dernier livre, modèle de présentation claire et objective; il suffit à notre propos de caractériser brièvement la notion khomiakovienne de Sobornost. Le théologien russe la rattache à la notion de « catholicité », dont il fait l'essence propre de l'Eglise ou sa propriété la plus caractéristique et qu'il lisait dans le symbole de foi sous la forme de l'adjectif « sobornaia » par lequel les traducteurs slaves ont désigné, à un certain moment, le terme « καθολική ».

La pensée russe fut toujours hantée par le problème de l'unité organique du genre humain et celle, plus vaste, du κόσμος : les relations entre personne et société et entre celles-ci et Dieu [16]. Or, cette philosophie a ceci de remarquable, si on la compare à celle de l'Occident depuis la Renaissance : elle s'est élaborée à la lumière de la Révélation, non par une sorte d'osmose spirituelle chez le penseur,

14. Cfr *Le 25e anniversaire de l'Institut Saint-Serge*, dans *Russie et chrétienté*, 1950, nos 1-2, p. 73-79 (article de l'archim. Kern) et p. 101-106 (compte rendu par le P. Dumont, O.P.).

15. *Die Kirche des Morgenlands*, 1926, p. 91, cité par Schultze, *La idea de Sobornost en la Iglesia rusa de hoy* (*Razón y Fé*, 1948, p. 240).

16. Cfr l'article du P. Schultze, S. J., *Die sozialprinzipien in der russischen Religionsphilosophie*, dans la *Zeitschrift für kath. Theol.*, 1951, fasc. 4, p. 385 sq.

mais sous l'influx direct des vérités de la foi; aussi a-t-elle abouti presque toujours à une théosophie (qu'on songe à Soloviev), à une sagesse révélée transcendant les frontières de la philosophie et de la théologie, nettement distinguées dans la pensée latine depuis S. Thomas d'Aquin. Rien d'étonnant à ce que les penseurs russes, même les plus laïcisés d'entre eux, aient cherché dans les dogmes chrétiens : Trinité, Incarnation, Eglise, une solution à leurs problèmes philosophiques : qu'on songe tout récemment à l'existentialiste Berdiaeff dont on a pu étudier la conception de l'Eglise [17]. Cette impulsion a principalement pour origine Khomiakoff. Celui-ci voit dans l'Eglise et spécialement dans la conception orthodoxe de l'Eglise la solution idéale du problème social qui hante sa tournure d'esprit éminemment pratique. Entre l'unité mécanique, fondée sur l'autorité extérieure que prône l'Eglise romaine et l'anarchie individualiste — excès de la liberté et de l'autonomie des individus isolés — qui triomphe dans le protestantisme, l'Eglise orthodoxe réalise d'après lui la synthèse des contraires dans son caractère propre de libre communion de tous dans l'amour [18]. L'amour est facteur d'unité, unité libre, la seule qui convienne aux personnes, respectant leur autonomie et les réunissant de par l'intérieur; il est source de la connaissance vraie : « La communion de l'amour est indispensable pour l'intelligence de la vérité; toute vraie connaissance est basée sur l'amour et ne peut être obtenue sans lui [19] ». C'est ce qui explique la médiation de la société, pour le plein épanouissement des personnes humaines, leur progrès dans la vérité et la maîtrise de l'univers. Cependant, ce n'est point à une société naturelle qu'incombe la réalisation de cet idéal, mais à l'Eglise. Lieu propre où se noue la suprême unité de Dieu et de l'homme, elle unit en un corps mystique tous ceux qui vivent de la vie du Christ, l'Homme-Dieu. Elle est l'organisme de l'amour, où triomphe l'unité véritable entre les hommes, image de celle de Dieu et où s'épanouit la liberté humaine dans la symphonie des volontés, toutes soumises à la grâce divine qui les anime. « Elle ne vit pas sous la loi de l'esclavage, mais de la liberté; elle ne reconnaît d'autorité que la sienne, de jugement que le jugement de la foi ». « La foi de l'individu, c'est la foi commune à laquelle il participe; son amour, c'est l'amour commun qu'il a en partage; s'il prie, il communie à la prière de tous les autres [20] ».

---

17. Cfr le beau livre du P. Schultze, *Die Schau der Kirche bei Nikolaï Berdiajew* (*Orient. christ. anal.*, 116, 1938).

18. Ces idées sont exprimées dans le livre français de Khomiakoff, *L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient.* Pour un résumé succinct, cfr, outre P. Baron cité plus haut, Casimir Swietlinski, *La conception sociologique de l'oecuménicité dans la pensée religieuse russe contemporaine*, Paris, 1938, p. 9 sq.; Nicolas Zernov, *Three Russian Prophets*, Londres, 1944, p. 60 sq.

19. Khomiakoff, *Œuvres* (en russe), I, p. 283 (Moscou, 1900), cité dans Zernov, *op. cit.*, p. 58.

20. *Ibid.*, II, p. 18, 21 : textes tirés de *L'Eglise est une* (édit. allemande dans

Cette unité organique caractérise aux yeux du philosophe russe la conception orthodoxe de l'Eglise ; elle est fondée, on le constate, sur l'Ecriture et spécialement peut s'autoriser de saint Paul : mais elle va de pair chez Khomiakoff, sous des influences protestantes non niables, et peut-être par un souci apologétique, avec une négation de l'élément institutionnel, où l'orthodoxie classique elle-même ne s'est plus retrouvée. Poussant à bout son principe organiciste et l'égalité de tous dans l'amour, Khomiakoff en vient à nier toute autorité extérieure et l'existence d'une hiérarchie, douée de pouvoirs propres de magistère et de gouvernement. « L'Eglise est autorité, a dit Guizot, ce pauvre catholique romain [21]. L'Eglise n'est pas autorité, comme Dieu n'est pas autorité, comme le Christ n'est pas autorité, car celle-ci est extérieure à ses sujets. L'Eglise est vérité et vie. Elle est la vie intérieure du chrétien, plus intime à lui que le sang de ses veines [22] ». Or, puisque la plénitude du corps est inhérente à chacun des membres en tant que tel, tous enseignent, tous gouvernent. Sans doute, c'est par la hiérarchie épiscopale, qui la rattache à son divin Fondateur, que l'Eglise exerce ses fonctions, mais ni le gouvernement ni l'infaillibilité du magistère n'appartiennent, en dernière instance, au Corps des évêques, mais au corps de toute l'Eglise, qui se réserve le droit de juger si les évêques, dans leurs décisions dogmatiques ou disciplinaires, ont été les organes fidèles de sa foi et de sa tradition. L'exemple des conciles oecuméniques le montre à l'évidence : ceux-ci ne furent déclarés tels et obligatoires qu'après le consentement et l'approbation de toute l'Eglise [23]. La récente encyclique des Patriarches orientaux (de 1848) en réponse à la lettre de Pie IX, les conviant à l'union, ne semblait-elle pas donner une confirmation officielle à ces vues de Khomiakoff, par la fin de non-recevoir qu'elle opposait aux prétentions romaines : « l'infaillibilité réside uniquement dans l'universalité de l'Eglise unie par l'amour mutuel : l'invariabilité du dogme comme la pureté du rite sont confiées à la garde non d'une hiérarchie quelconque, mais de tout le peuple ecclésiastique qui est le corps du Christ [24] ».

Telle se présente la conception de l'Eglise chez Khomiakoff : union mystique de tous ceux qui sont unis au Christ et entre eux par les liens de l'amour surnaturel, elle n'a que faire d'un centre externe d'unité ou d'assurances juridiques, fussent-elles empruntées à la loi du nombre. Sa vraie catholicité est interne. Un seul de ses membres, pour

---

Oestliches Christentum, Documenta, II, Munich, 1925, p. 17, 21). Cfr Zernov, *ibid.*, p. 61.

21. Ce « pauvre catholique romain » était en réalité protestant.

22. Khomiakoff, *Œuvres* (en russe), II, p. 54 (Zernov, *ibid.*, p. 62).

23. Cfr P. Baron, *op. cit.*, p. 199.

24. Cfr texte dans Mansi, *Amplissima Collectio Conciliorum*, t. XL, c. 377-418. Sur l'interprétation exacte de ce texte, cfr Schultze, *Chomyakow und das Jubiläum von Florenz*, dans *Orientalia christ. Period.*, t. IV, 1938, p. 473-496.

vu qu'il soit uni par l'amour à tout l'organisme, peut être l'interprète de sa vérité et faire reconnaître par tous la véritable orthodoxie. Lors de la controverse arienne, « la voix du diacre Athanase est déjà un appel à la foi de tous ». Mais encore, qui nous assurera de son authenticité ? Est-ce, en définitive, le concile qui s'est assemblé et a condamné Arius ? Sans doute, mais non pas en raison d'un pouvoir juridique qui trancherait le débat engagé, mais parce qu'« il a porté témoignage de la foi de l'Église, c'est-à-dire de chacun des fidèles ». Et l'auteur de remarquer, pour éviter toute méprise chez son lecteur : « la « forme » ecclésiastique appartenait aussi bien à l'arianisme qu'à l'orthodoxie : ce qui lui manqua, ce fut l'Esprit qui est la vie intérieure de l'Église [25] ».

Ainsi donc, Khomiakoff tranche le redoutable problème des hérésies et des dissensions dans l'Église par un recours à la présence agissante de l'Esprit qui finit bien par faire triompher la vérité catholique et la faire agréer de l'ensemble de l'Église fut-ce par le truchement d'un seul. On le voit, cette conception toute mystique de la Sobornost élargit considérablement le critère de conciliarité prôné par les théologiens classiques. Elle fait preuve d'un optimisme généreux chez son auteur, qui ne s'embarrasse guère des leçons de l'histoire. A l'heure où elle s'exprima, elle ne rencontra que la plus grande réserve chez les hiérarques, puisque l'auteur se vit contraint de cesser toute publication sur des sujets religieux à l'intérieur de la Russie.

Mais sa position devait porter des fruits plus tard. Il nous faut voir, à présent, comment des théologiens professionnels ont tâché de l'approfondir et de la mettre d'accord avec l'enseignement traditionnel de l'Église orthodoxe. A vrai dire, le problème qu'ils rencontraient, était celui des critères de la vraie Sobornost [26]. A quels signes peut-on déceler la vérité catholique qui est le fruit du « consensus » de tous, à défaut de décisions d'un magistère doctrinal infaillible ? Boulgakoff, qui est celui des théologiens de Paris qui s'est montré le plus enthousiaste à l'égard de la notion khomiakovienne, reconnaît loyalement que le problème est insoluble. Dans son essai « L'Orthodoxie », paru en 1932, et dont on a contesté qu'il fut en tous points « orthodoxe », il voit dans la notion de Sobornost l'essence même de l'Église. Désignant à la fois la conciliarité, la catholicité ou l'oecuménicité, ce terme ne doit pas s'entendre au sens quantitatif comme chez les catholiques romains pour lesquels la catholicité évoque une diffusion géographique dans l'οἰκουμένη, mais en un sens qualitatif, éminemment patristique (cfr Ignace d'Antioche, Clément d'Alexandrie) : elle est unanimité, symphonicité par union de chacun avec le tout (καθ' ὅλου) ;

25. *L'Eglise latine*, p. 284-285, cité dans Baron, *op. cit.*, p. 198-199.
26. C'est le titre même d'un ouvrage de Grabbe, paru en 1930 et recensé dans *Irénikon*, 1930, p. 614-615.

elle est un attribut de l'Église invisible, dont elle désigne la profondeur mystique et métaphysique et non sa diffusion extérieure. « La catholicité n'a pas d'attributs géographiques, ni de manifestation empirique » (p. 86). Sans doute, un lien existe entre cette catholicité interne et l'oecuménicité, comme entre noumène et phénomène, précise Boulgakoff, mais cette catholicité ontologique ne passe point à l'acte parfait, en raison des obstacles qu'elle rencontre dans l'humanité faible et pécheresse, aussi ne se réalise-t-elle que de façon limitée. Le canon de Lérins est une vue abstraite de théologien, qui n'a pas d'application dans l'histoire, même pour le catholicisme romain. La vraie sobornost est intérieure; elle est participation à la sagesse intégrale, à la « sophia » divine qui est l'Église existant en esprit avant tous les siècles. La vérité de l'Église n'est pas donnée à l'homme « dans l'isolement et la séparation d'avec les autres hommes, mais dans une union vivante et immédiate, dans l'unité de plusieurs en un seul, dans l'unitotalité organique du Corps mystique, à l'image de la sainte Trinité.

Cette conciliarité est la conscience catholique; par rapport à la connaissance individuelle, elle peut s'appeler une « supra-conscience » puisqu'elle est la conscience du « nous » dans le «moi », « elle est le moi fondu dans le nous » écrit Boulgakoff (p. 91); en tout cas, elle est l'unique et seul test de la vérité; chercher le critère des jugements de l'Église en dehors de sa conscience à elle, c'est postuler l'existence d'une conscience « supra-ecclésiale » à la lumière de laquelle l'Église comprendrait son propre esprit! Certes, il y a là un cercle vicieux du point de vue rationnel, mais il est inévitable, car il est un attribut naturel et nécessaire de l'assertion ontologique (p. 90). Prétendra-t-on trouver ce critère dans les conciles oecuméniques ? Prétention vaine, car c'est l'Eglise seule qui juge de l'oecuménicité de ses conciles, non par des caractères juridiques, mais par le « oui » silencieux qu'elle prononce en y reconnaissant le témoignage de sa foi. Aucun organe extérieur ne peut jouer ce rôle, sans se mettre ipso facto au-dessus de l'Église, autant dire en dehors d'elle. Il n'y a pas d'oracle parlant seul au nom de l'Esprit, sinon l'Église entière qu'Il anime de sa vie et éclaire de sa vérité (p. 103-104).

On le voit, Boulgakoff apporte une approbation sans réserve aux vues de son illustre compatriote. Comme chez Khomiakoff, la différence entre la hiérarchie et le peuple chrétien, bien que nominalement maintenue, tend à s'effacer. Il y a tendance à ramener la première à une pure fonction sacramentelle et administrative, mais l'enseignement et la direction de l'Eglise sont l'affaire de tous. Le Saint-Esprit anime toute l'Église, clercs ou laïcs : c'est dans leur symphonie qu'Il fait entendre sa voix : enseignements ou directives; il n'existe pas, pour s'en assurer, d'organes spéciaux ou de signes extérieurs. En chercher, c'est faire preuve de « fétichisme ecclésiastique ». Et Boulgakoff d'ajouter : « celui qui est troublé par ce manque de signes extérieurs de la

vérité ecclésiastique, celui-là ne croit pas à l'Eglise et ne la connaît pas » (p. 104).

Fort bien ! Mais encore, l'Esprit se sert d'instruments pour manifester la voix de l'Eglise. A défaut d'hiérarques mandatés, seuls ou réunis en collège, la vérité de l'Eglise peut donc être dévoilée par un seul, en lequel vit l'esprit de la vraie sobornost. Ne sommes-nous pas ramenés là à une sorte de prophétisme ? Un prophète qui ne peut même me donner aucun signe accréditant sa mission divine, sinon l'assentiment que lui donnent les vrais fidèles. Mais, puisque la loi du nombre ne joue pas, ni aucun principe de contrôle, comment les discerner ? Et qui va faire le départ entre Serge Boulgakoff, enseignant une sophiologie gnostique à laquelle il croit aussi sincèrement qu'à la sobornost et son évêque ou ses confrères qui le taxent d'hérésie ? Ce généreux et sympathique penseur, dont les intentions furent toujours nobles et sincères, a pu se laisser séduire par une théosophie qui compromettait l'orthodoxie sans qu'aujourd'hui encore l'unanimité morale se soit faite dans le jugement que son Eglise porte sur ses doctrines. Qui nous dira si elles sont conformes à la Tradition et par conséquent à la vérité révélée ?

C'est la recherche d'une solution à ce problème que nous trouvons dans les essais d'un grand théologien orthodoxe contemporain, le P. G. Florovsky. Bien qu'il partage les mêmes sympathies pour Khomiakoff que son confrère de l'Institut Saint-Serge, il s'est dégagé du modernisme théologique et prophétique de ce dernier. Dans l'essai qu'il a consacré à la notion de Sobornost au cours d'un symposion anglo-russe en 1934, il rejette l'interprétation prétendument romaine de la catholicité et n'a pas de peine à montrer les insuffisances du canon de Lérins : « nous ne pouvons disséquer la catholicité en universalité empirique ». C'est la Tradition qui nous juge : sans doute, elle est, de soi, universelle mais elle peut ne pas être acceptée de tous. La règle du consentement universel, du « consensus omnium » est inadéquate. Loin d'être un critère, c'est elle qui se règle sur la vérité objective, aussi bien en théologie qu'en philosophie. Nous voici donc ramenés à la Tradition, Tradition vivante de l'Eglise. Où la trouvons-nous ? Dans les conciles certes, mais ils ne sont pas l'unique moyen d'information, la vérité catholique peut s'exprimer sans eux. Il faut la chercher principalement chez les Pères de l'Eglise, ces docteurs oecuméniques « οἱ διδάσκαλοι τῆς οἰκουμένης ». Les Pères ne sont pas uniquement des théologiens, mais des témoins de la Tradition de l'Eglise ; leurs opinions n'ont nul besoin d'être vérifiées ou acceptées par le consentement universel ; ce sont elles au contraire qui sont le critère de la vérité et l'Eglise en témoigne par la réception tacite qu'elle leur accorde. Sans doute, l'Eglise ne se soumet pas à leur doctrine comme à une autorité ou une loi extérieure, mais en raison de l'évidence interne de leur vérité catholique. Bien que tout le peuple chré-

tien soit appelé à vérifier leur orthodoxie et même en un sens y soit obligé, c'est à la Hiérarchie qu'incombe le soin de le faire et d'enseigner avec autorité. Ce pouvoir, elle l'a reçu du Christ, mais comme un organe de l'expérience de foi de toute l'Eglise. L'évêque est le représentant de son troupeau, il en résume la foi; il agit en son nom, « ex consensu Ecclesiae ». Aussi est-il contrôlé par lui; s'il vient à dévier de la norme catholique, ce dernier peut le mettre en accusation et même a le droit de le déposer [27].

Ce trop bref résumé montre le progrès réalisé par le P. Florovsky sur S. Boulgakoff dans son élaboration d'une doctrine cohérente de la Sobornost. Disons de suite qu'elle nous paraît plus conforme à la thèse classique de l'orthodoxie, par son insistance sur le fondement objectif de l'enseignement catholique : la Tradition et le rôle de la hiérarchie comme expression authentique du révélé [28]. Elle se rapproche de la thèse catholique du magistère ordinaire de l'épiscopat dispersé, témoin et interprète autorisé de la Tradition divine. Pourtant, elle nous paraît pécher, sous la forme où son auteur la présente, par un excès d'optimisme [29]. C'est l'optimisme de Cyprien de Carthage qui voyait dans l'union spontanée de l'épiscopat un remède — le seul — à toutes les crises doctrinales ou pratiques dans la vie de l'Eglise. Car si la Tradition elle-même est vivante et si le message du Christ identique à lui-même à travers les âges connaît un développement dans son appréhension, comme l'auteur lui-même le reconnaît [30], où irons-nous chercher le principe du discernement des développements authentiques dans la formulation des dogmes ? Chez les Pères ? Mais l'auteur reconnaît que le dépôt de foi dépasse infiniment sa formulation à tel moment du temps : ce n'est pas à la lettre des Pères qu'il faut retourner, mais à leur esprit [31]. Est-ce donc aux théologiens que nous allons nous fier pour en juger ? Dieu nous préserve d'attribuer ce manque de réalisme à un esprit, aussi averti de l'histoire de l'Eglise qu'est l'éminent Patrologue. Peut-on d'ailleurs consulter les Pères sur des problèmes nouveaux qu'ils n'ont jamais envisagé, face à des situations totalement différentes de celles qu'ils ont vécues ? Force nous sera, semble croi-

27. « *Sobornost* » *in the Church of God : an anglo-russian Symposion*, Londres, 1934, p. 71-72; cfr aussi *La sainte Eglise universelle : confrontation oecuménique*, dans les *Cahiers théologiques de l'actualité protestante*, Neuchâtel, 1948 : *Le corps du Christ vivant*, p. 49-53.

28. « Ce n'est que dans son évêque ou plutôt dans l'épiscopat entier que l'Eglise possède des exponents *authentiques* de sa foi et de son espoir, qu'elle a ses témoins catholiques. Car les évêques seuls parlent ex officio, c'est-à-dire en vertu de leur caractère représentatif » (*La sainte Eglise universelle*, p. 53).

29. L'auteur lui-même prévient l'objection : « on peut nous reprocher un excès d'optimisme dans l'exposé que nous venons de faire de la vie de l'Eglise » (*op. cit.*, p. 53).

30. *Ibid.*, p. 45.

31. Cfr *Procès verbaux du Congrès d'Athènes : Patristic and modern Theology*, p. 240.

re Florovsky, de faire confiance au sens chrétien du troupeau du Christ. Et certes, je n'ai garde de le déprécier : c'est l'Église tout entière, laïques et hiérarques, qui est porteuse des charismes et animée par l'Esprit Saint. Mais est-ce au troupeau de juger avec compétence des querelles théologiques ou juridiques entre les pasteurs ? Le fera-t-il toujours au nom du sens chrétien, et non par un obscur besoin de paix et de tranquillité humaine qui ferait bon marché des divergences dogmatiques ?

L'histoire toute récente de l'Eglise russe de l'émigration pourrait illustrer ici nos appréhensions [32]. Ces dissensions pénibles que tout catholique romain, ami de la paix et de l'union et désireux de la voir instaurée chez ses frères dissidents, ressent aussi douloureusement que les orthodoxes eux-mêmes, ont donné lieu chez les théologiens des diverses obédiences à une controverse passionnée qui n'est pas près de s'épuiser. Nous ne la considérerons ici que sous son aspect dogmatique, car le « schisme de Paris » comme l'appellent désormais quelques canonistes russes contemporains a permis aux théologiens d'élever le débat et d'en revenir au problème fondamental de la nature et de la structure de l'Eglise.

Les Russes émigrés en Europe occidentale sont, comme on le sait, répartis sous trois juridictions séparées et rivales. Après la guerre, en 1945, le Patriarche de Moscou réussit à les réunir nominalement sous son obédience, mais les fidèles des deux éparchies, jusque-là indépendantes de Moscou, refusèrent pour la plupart de se soumettre à la juridiction d'un patriarche qu'ils jugeaient trop dépendant et inféodé à la politique soviétique. A la mort de Mgr Euloge, en 1946, son successeur, Mgr Vladimir, rompit les liens de communion avec l'Eglise-mère qui n'avaient été que conditionnels et rétablit l'ancien état canonique de son éparchie, en se soumettant à la juridiction du patriarche oecuménique de Constantinople. Au titre d'exarque du Patriarche oecuménique de Constantinople pour les Russes de l'Europe occidentale, il travailla, dès lors, à mettre un terme à ces désunions, si préjudiciables à la vie religieuse des fidèles orthodoxes de l'émigration. Récemment, en 1949, il adressa, au nom de l'Assemblée éparchiale, un message à tous les orthodoxes résidant en Europe occidentale [33]. L'adresse comportait, en même temps qu'un appel pressant à l'union, une justification de sa nécessité au nom des saints canons, jamais abolis, prescrivant l'unicité de hiérarchie conformément au principe territorial et la sujétion spirituelle des Eglises orthodoxes au patriarche oecuménique, primat de l'Eglise catholique. Ce message irénique rencontra une fin de non-recevoir énergique de la part des deux

32. A ce sujet, on peut se reporter à l'article bien documenté du R. P. Mailleux, *Chrétiens d'Orient en Occident*, dans la *N.R.Th.*, 1950, p. 978-980.

33. Pour le texte cfr *Russie et chrétienté*, 1949, nos 3-4, p. 136-140 ; sur l'assemblée éparchiale, cfr. la chronique du P. Dumont, *ibid.*, p. 154-165.

autres juridictions, de celle dépendant du Synode(autonome)de Munich et surtout de la part des théologiens de l'école Saint-Denis à Paris, rattachés à la juridiction du Patriarchat de Moscou. Dans l'organe de leur Institut : « Le messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe occidentale », le hiéromoine Sophrony y alla même d'un long article, très dense... et très virulent [34]. Il y attaquait le message de Mgr Vladimir ainsi que les théologiens de l'Institut Saint-Serge, entre autres, le P. Schmemann, dont les travaux avaient préparé l'adresse de l'Assemblée éparchiale. Selon l'auteur, les tendances néo-papistes qui se font jour dans ces documents, ne vont rien moins qu'à ruiner la structure essentielle de l'Eglise orthodoxe, fondée sur la sobornost. L'auteur entend fonder théologiquement son opinion et il le fait dans un exposé magistral qui rattache l'ecclésiologie au mystère premier qui en est comme l'exemplaire idéal : la Sainte Trinité. Celle-ci en effet, inaccessible à l'esprit humain qui ne peut en approcher qu'à la lumière de la Révélation, est la loi et le fondement de toute vie chrétienne, le modèle parfait de cette unité du genre humain que le Christ est venu instaurer ici-bas par la proclamation de ses deux commandements majeurs : « tu aimeras ton Dieu — tu aimeras ton prochain comme toi-même ». La Sainte Trinité est la perfection absolue de la charité dont le mystère d'unité réalise l'incompréhensible gageure d'une compénétration totale de personnes distinctes, en tous points égales et parfaitement autonomes. Elle est la Sobornost exemplaire, la catholicité plénière, puisque chaque hypostase, porteuse de toute la plénitude de la divinité, est dynamiquement égale à l'unité des trois [35].

Or l'Eglise a précisément pour but de réaliser cet idéal dans le genre humain, en introduisant ses membres dans la sphère de l'être divin. Même dans sa vie historique, elle doit manifester l'image de cet être, en conservant l'égalité des personnes dans l'unité de substance. Au plan de sa vie canonique, expression visible de son essence, ces propriétés s'appellent : la sobornost et l'autocéphalie, la parfaite égalité et autonomie des Eglises sœurs et leur unité parfaite dans l'amour. En face de cette structure, remarque l'auteur, tout papisme ne peut donc signifier que perversion : il est étranger à l'essence même de l'orthodoxie, mais cette erreur est due à un processus fatal de l'esprit humain, qui, laissé à ses propres forces, ne peut concevoir l'unité trinitaire que sous le type d'un subordinatianisme ontologique, cosmologique ou sotériologique [36].

Pourtant, le principe, invoqué par l'auteur, vaudrait, semble-t-il, pour chaque église locale, c'est-à-dire pour chaque évêque; or, les saints canons, entre autres le canon apostolique 34e, n'ont-ils pas

34. *L'unité de l'Eglise à l'image de l'unité de la Sainte Trinité*, texte russe : 1950, nos 2-3, p. 8-33; traduction française : n° 5, 1950, p. 33-61.
35. *Messager de l'exarchat*, nos 2-3, p. 14-18; n° 5, 1950, p. 39-42.
36. *Ibid.*, nos 2-3; p. 17-20; n° 5, p. 44-46.

approuvé la constitution d'un « primat » en l'Eglise de chaque peuple, ayant une certaine autorité sur les évêques de son autocéphalie ? Sans doute, reconnaît Sophrony, mais les théologiens de Constantinople, de même que les théologiens romains, ont poussé jusqu'au bout ce principe canonique qui ne vaut qu'à l'échelle locale. Par une sorte de rationalisme qui aboutit au monisme logique [37], ils tendent à instaurer un absolutisme dans l'Eglise, étranger à l'unité libre de foi et d'amour, qui doit toujours persister à travers les changements accidentels de la constitution canonique, comme l'expression même de la nature ontologique de l'Eglise. Nous ne pouvons en cet article, déjà trop long, discuter les vues du théologien; nous espérons le faire prochainement. Ajoutons que son opinion est partagée et appuyée par quelques-uns de ses confrères de Saint-Denis, entre autres l'archiprêtre Kovalesky qui, dans la même Revue, soumet à l'analyse le 34e canon, que lui opposent ses adversaires [38] et tire certaines conclusions de la controverse qui a opposé ses deux compatriotes [39].

Il est temps d'achever cette enquête, forcément sommaire, par un jugement d'ensemble que nous nous réservons de nuancer plus tard. En ce qu'elle a de positif, nous dirions volontiers, sous son aspect « mystique » et réserve faite des applications canoniques particulières que l'on prétend en déduire, la notion de sobornost nous paraît éminemment traditionnelle dans l'Eglise et, de ce chef, mérite, non seulement la sympathie, mais l'agrément des théologiens catholiques. Nous en avons indiqué plus haut l'expression classique chez saint Cyprien dans son « De unitate Ecclesiae » et on pourrait montrer que cette conception organique de l'Eglise, dont la vie ici-bas est le fruit commun de l'activité de tous, fut une des idées maîtresses de la Tradition des premiers siècles qui trouvait son expression solennelle dans les grands conciles de l' οἰκουμένη . Est-ce à dire qu'à le traduire dans nos catégories occidentales, ce bien commun de la Tradition revête la forme d'un « démocratisme » comme inclinait à le penser Khomiakoff ? Pareille égalité juridique en chaque membre de l'Eglise révèle une origine protestante, dont se détournent, avec la même horreur que nous, les théologiens fidèles à l'orthodoxie, maintenant avec fermeté la hiérarchie de droit divin : la structure de l'Eglise, divinement constituée, réclame une diversité et une hiérarchie de fonctions avec les conséquences et les exigences pratiques que cela comporte en vue de l'édification du Corps du Christ. La part des laïques, dans l'œuvre commune, est grande, l'Eglise romaine est la première à le reconnaître, non seulement dans l'évangélisation, mais dans la sauvegarde de

37. *Ibid.*, nos 2-3, p. 23-24; n° 5, p. 50-51.
38. *Analyse du 34e canon apostolique* (en russe), *ibid.*, nos 2-3, p. 33-36; en français (texte original), p. 67-75.
39. *Problèmes ecclésiologiques* (en russe), *ibid.*, n° 4, p. 11-20.

la Tradition et la coopération au magistère authentique [40], pourtant, elle n'en est pas moins «située» dans le Corps de l'Eglise et ne remplit son rôle qu'appuyée sur la hiérarchie qui prolonge la présence visible du Bon Pasteur au milieu de son troupeau.

La Sobornost, bien comprise, ne s'oppose pas au principe hiérarchique : le P. Boulgakoff, si féru qu'il fut de la conception khomiakovienne, était le premier à le reconnaître [41]. Pour peu que les théologiens orthodoxes veuillent se montrer fidèles à leurs traditions ecclésiastiques, dont le meilleur truchement n'est pas avant tout les esquisses d'un théologien laïc ni les romans de leurs grands écrivains [42], mais la voix des Pères et des grands conciles, ils retrouveraient le sens profond de cet élément de stabilité et de continuité dans l'Eglise, dont un Mgr Serge de Finlande, au pré-concile de Moscou en 1906, donnait une interprétation si juste et traditionnelle [43].

Bien plus, la sobornost n'exclut pas une autorité personnelle qui la fonde comme l'ont bien vu certains théologiens orthodoxes au concile de Moscou en 1917 et comme le montrait mieux encore une sorte de dialectique religieuse spontanée qui aboutit au rétablissement du patriarchat en Russie après une carence de deux siècles. Vassiliev fit remarquer que le principe de sobornost qu'opposaient les libéraux au rétablissement d'un pouvoir personnel doit se distinguer de la collégialité, où triomphe la loi du nombre. La sobornost, principe moral, conserve l'autorité personnelle qui disparaît dans la collégialité où l'on décide selon la majorité et où chaque parti défend ses propres intérêts. Là où vit la vraie sobornost, on sait sacrifier ses droits au bien commun [44].

Ce qui est vrai de l'Eglise autocéphale, ne l'est-il plus de l'Eglise universelle, voulue par le Christ comme un organisme visible unique et est-ce vraiment un « latius hos » que de postuler un principe d'unité et un fondement de la hiérarchie elle-même, sans lequel elle est

---

40. Cfr les articles récents du P. Congar, *La fonction prophétique de l'Eglise*, dans *Irénikon*, 1951, p. 289-312, 440-466.

41. « La sobornost ne contredit pas le principe fondamental de la hiérarchie institué par Dieu lui-même, mais il lui assigne la place qui lui revient *dans* l'Eglise *et non au-dessus de l'Eglise et il l'explique comme l'organisation propre* de la sobornost » (*Thesen über die Kirche*, n° 5, dans *Procès-verbaux du congrès d'Athènes*, p. 130).

42. Nous en avons rencontré l'heureux présage sous la plume de l'archimandrite Cyprien Kern, à propos de la théologie russe, remise à l'honneur par l'Institut Saint-Serge : « tout en se détournant de la scolastique, il ne faut pas chercher chez le seul Khomiakoff les armes qui préservent de tous les maux du rationalisme ni faire appel à la légende du grand Inquisiteur comme à une source de la connaissance théologique » (*Tserkovny Viestnik*, 1950, n° 4, cité dans *Russie et Chrétienté*, 1950, n^{os} 1-2, p. 78).

43. Cfr Malvy, *La Réforme de l'Eglise russe*, dans *Etudes*, 1906, t. 107, p. 325-326. Cfr etiam le beau livre du P. Wuyts, *Le patriarchat russe au concile de Moscou de 1917-1918*, Coll. *Or. christ. anal.*, 129.

44. Cfr Wuyts, *op. cit.*, p. 78-79.

vouée, tôt ou tard, à la dissension ou aux rivalités qui déchirent le corps du Christ ? Pour se défendre contre cette dialectique immanente que nous prétendons retrouver, au nom de notre foi, dans le plan même de l'œuvre du Christ, le P. Schmemann n'a d'autre rempart qu'un recours à la conception fédérative d'églises locales, chacune identique à l'Eglise universelle et unies par des liens de foi et de communion dans la fidélité à une même Tradition [45]. « Si la conception romaine, écrit-il, d'une Eglise, organisme universel intégrant comme parties les Eglises locales, venait à être adoptée par la théologie orthodoxe, elle nous conduirait inévitablement à Rome [46] ». Nous en acceptons l'augure et nous espérons montrer, dans un second article, que la notion catholique de la Papauté, même après le concile du Vatican, ne détruit pas l'autonomie relative des Eglises locales, groupées autour de leurs évêques, institués de droit divin à la garde de leur troupeau respectif, mais est le seul fondement de la vraie sobornost, posé par Celui qui a dit dans son Evangile, en considérant le collège qu'il s'était choisi pour édifier éternellement son Eglise, une à travers le temps et l'espace : « Tu es Pierre, et sur cette pierre, je bâtirai mon Eglise et les portes de l'Enfer ne prévaudront point contre elle ».

(*à suivre*)

Louvain. G. DEJAIFVE, S. J.

---

45. Cfr son article : *Unity, Division, Reunion in the Light of Orthodox Theology*, dans Θεολογία, avril-juin 1951, p. 242-254.

46. « It is my firm conviction that, if it were to adopt these categories of a universal organism, Orthodox Theology would inevitably lead to Rome » (*art. cit.*, p. 247).