NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

107 N° 1 1985

Catholiques et Orthodoxes. Un dialogue exigeant à un tournant capital

Emmanuel LANNE (osb)

p. 87 - 100

https://www.nrt.be/it/articoli/catholiques-et-orthodoxes-un-dialogue-exigeant-a-un-tournant-capital-830

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Catholiques et Orthodoxes
Un dialogue exigeant à un tournant capital

Contrairement à ce qu'à l'avance certains pouvaient croire, tant Catholiques qu'Orthodoxes, le dialogue théologique mis en route entre les deux Eglises depuis plus de huit années déjà n'a jamais été facile. La formation des Commissions et l'élaboration d'un premier plan de travail ont pris quatre années (1975-1979). Dès la première réunion en 1980 certaines questions se sont posées, sur lesquelles on aura à revenir. En 1982, à Munich, la Commission est parvenue à produire — « in extremis » et pourtant à l'unanimité — un document remarquable à plus d'un égard sur « Le mystère de l'Eglise et de l'eucharistie à la lumière du mystère de la sainte Trinité »[1]. Mais ce texte, de lecture ardue pour le non-initié, n'a guère rencontré l'intérêt que, pourtant, il mérite à plus d'un titre, et d'abord par sa nouveauté : pour la première fois depuis la séparation, en effet, une commission officielle des deux Eglises, composée de chaque côté pour moitié d'évêques et pour moitié de théologiens, a rédigé et accepté un texte sur les racines les plus profondes de l'être ecclésial.

En Crète, l'an dernier, la Commission avait à aborder un thème complexe, mais qui — pensait-on — ne devait pas se heurter à des obstacles majeurs, surtout après le succès de Munich. En fait, elle n'a pas réussi à terminer entièrement sa tâche, parce que, pour une part, on n'avait sans doute pas évalué dans leurs dimensions véritables les questions que ce thème requérait que l'on résolût.

Ainsi, à la surprise de bien des Catholiques en particulier, le fonctionnement de la Commission de dialogue théologique entre les deux « Eglises sœurs » rencontre-t-il des traverses que ne semblent pas avoir connues d'autres dialogues dans lesquels l'Eglise catholique est engagée depuis Vatican II.

Disons tout de suite que ces difficultés, imprévisibles selon certains, ne nous paraissent pas de mauvais augure pour le succès

1. Texte français du Rapport de Munich dans *Irénikon* LV (1982) 350-362 ; texte grec dans *Synchrona Vimata* 44 (oct.-déc. 1982) 195-206 ; traduction anglaise dans *One in Christ* XIX (1983) 188-197.

final du dialogue, loin de là. Elles sont bien plutôt la manifestation de ce que chacun des partenaires prend conscience de l'enjeu et des implications considérables du but à atteindre.

Pour apprécier la tâche qui revenait à la Commission, l'an dernier, en Crète, pour rendre compte des difficultés qui ont surgi et pour faire apparaître leur signification finalement positive pour l'avenir et le but du dialogue, nous rappellerons d'abord la portée du thème choisi, puis nous indiquerons en quoi consistent les différences entre Catholiques et Orthodoxes dans l'administration des sacrements d'initiation, et surtout dans la relation entre foi, sacrements et validité des sacrements ; enfin cela nous mènera à des considérations plus générales sur les « non dits » du dialogue et les cheminements nécessaires pour créer la confiance et retrouver la communion plénière.

I. - La signification du thème : foi, sacrements et unité de l'Eglise

Le thème que devait traiter la Commission était divisé en deux parties distinctes, la seconde de ces deux parties étant elle-même subdivisée en deux questions. Rappelons-en d'abord l'énoncé :

1. Foi et communion dans les sacrements : En quel sens la vraie foi (l'orthodoxie) a-t-elle un rapport avec les sacrements de l'Eglise ? Constitue-t-elle une présupposition de la communion dans les sacrements — et, si c'est le cas, en quel sens ? Et jusqu'à quel point ? Ou bien est-elle le résultat et l'expression d'une telle communion ? Ou bien les deux sont-ils vrais ? Ce sujet est essentiel surtout en vue de l'unité sacramentelle et, en particulier, eucharistique.

2. Les sacrements de l'initiation, leurs relations et l'unité de l'Eglise : Quelle est la relation des sacrements d'initiation, c'est-à-dire du baptême, du chrême (confirmation) et de l'eucharistie ? En Occident ces trois sacrements ont été séparés l'un de l'autre sur le plan liturgique dans le baptême des enfants. En Orient ces trois sacrements sont restés unis. Quelle importance cette question revêt-elle pour la conception de l'unité de l'Eglise et même pour la vie spirituelle des fidèles ?

Une autre question est la reconnaissance de ces sacrements entre les Eglises. Jusqu'à quel point est-il possible de dire qu'on reconnaît le baptême d'une Eglise sans participer à la sainte eucharistie de cette Eglise ? Comment pouvons-nous avoir une unité quant à un ou deux seulement de ces sacrements d'initiation [2] ?

Relevons d'abord que la *première partie* du thème — la relation foi et sacrements — était indiquée comme « essentielle » au but

2. Voir *Irénikon* LV (1982) 369.

assigné à la Commission. La foi est-elle antécédente, conséquente ou concomitante à la communion dans les sacrements ? Pourquoi la réponse à cette question est-elle considérée comme essentielle pour l'unité, surtout pour l'unité dans les sacrements et dans l'eucharistie, en particulier ? Parce que communion dans les sacrements et unité dans la vraie foi sont deux des trois dimensions de l'unité de l'Eglise, la troisième étant l'unité dans le ministère pastoral, laquelle est elle-même fondée sur la communion dans les sacrements et l'enseignement de la vraie foi. Aussi serait-ce une vue erronée de la communion ecclésiale prise comme un tout que d'imaginer que l'on puisse rétablir la communion dans les sacrements entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe sans que soit manifestement assurée l'unité dans le contenu de la foi.

Sur ce sujet fondamental la Commission réunie en Crète est parvenue sans trop de peine à une entente de principe. Elle a pu produire un texte assez développé et bien charpenté qui ne devrait pas soulever d'objection majeure. En effet, les articulations principales d'une présentation théologique commune de ce sujet doivent partir de la foi comme don divin et réponse de l'homme, comme aussi de l'expression liturgique de cette foi selon l'adage *lex orandi lex credendi.* Elles passent ensuite à la relation nécessaire entre les sacrements et la foi, puis aux symboles de foi et aux conditions de la communion de foi. Enfin, puisque c'est là ce qui est en jeu, il convient d'expliciter la relation entre la vraie foi et la communion dans les sacrements pour conclure sur le rôle des ministères à l'égard de l'unité de l'Eglise dans la foi et les sacrements, ainsi qu'on l'a rappelé ci-dessus.

La *seconde partie* du thème était formée — on l'a vu — de deux questions. La première pouvait paraître assez simple puisqu'elle fait état d'une différence entre l'Orient et l'Occident dans la manière de relier les trois sacrements par lesquels on devient chrétien : baptême, confirmation, eucharistie ; et encore cette différence n'apparaîtrait-elle que dans le baptême des enfants en Occident.

L'autre question de cette seconde partie du thème se rattachait aussi à celle de la première partie, bien que la foi ne fût pas mentionnée dans la formulation. La reconnaissance par l'une des deux Eglises de ces sacrements administrés par l'autre implique en effet un jugement sur la foi professée par celle-ci. On dira plus loin pourquoi cette question difficile n'a pas fait l'objet d'un réel débat

dans la réunion de Crète ni, semble-t-il, dans les diverses rencontres restreintes qui l'avaient préparée.

II. - Différences dans l'ordre et la pratique des sacrements : baptême, confirmation (ou myron), eucharistie

Il faut expliquer d'abord en quoi ont consisté les difficultés auxquelles la Commission s'est heurtée dans la discussion de la première question de cette seconde partie du thème.

Comme l'Orient, l'Occident catholique confère, en principe, la confirmation à la suite de l'administration du baptême et avant le don de l'eucharistie au nouveau chrétien. Cet ordre — baptême, confirmation, eucharistie — identique chez les Catholiques et chez les Orthodoxes, est clairement réaffirmé par les documents liturgiques issus de Vatican II et, en dernier lieu, par le nouveau code latin de droit canonique (can. 842, § 2 et 866).

On sait, par ailleurs, que de tradition immémoriale l'Eglise romaine réservait strictement à l'évêque (jusqu'à une époque toute récente) la collation du sacrement de confirmation. En outre, fidèle à un usage déjà attesté au début du III[e] siècle à Rome, le rite romain confère au baptisé une double chrismation avec le même saint chrême : juste après le baptême le prêtre qui vient de le donner administre une première fois le saint chrême au candidat ; puis, à la confirmation, l'évêque après l'imposition des mains fait une nouvelle onction de saint chrême.

Ainsi, dans l'usage le plus fréquent de la plupart des pays catholiques où l'on baptise les nouveau-nés, on donne à ceux-ci une première onction après le baptême, alors que la confirmation n'est reçue par eux que bien plus tard : au moment de l'adolescence habituellement, elle est l'occasion d'une rencontre entre le jeune chrétien et son évêque. Par contre, elle est précédée le plus souvent par la réception de l'eucharistie lors d'une « première communion », souvent reçue dès l'« âge de raison ». Ainsi l'ordre suivi le plus souvent dans l'Eglise catholique n'est-il pas celui que connaît seul en principe le rituel, mais : baptême, puis eucharistie (quand l'enfant a l'âge de raison), enfin confirmation.

Même si les réformes liturgiques des dernières décennies ont inculqué à nouveau l'ordre officiel transmis à travers les âges par les livres liturgiques (baptême, confirmation, eucharistie) et si

des prêtres de plus en plus nombreux ont reçu la faculté de donner la confirmation, il reste que jusqu'à présent il ne manque pas de pasteurs et de théologiens qui estiment préférables et la séparation dans le temps des trois sacrements et leur ordre, devenu souvent le plus commun, qui s'achève par la confirmation.

La pratique romaine, toutefois, qui dans le cas du baptême des enfants fait donner l'eucharistie bien avant la confirmation, n'est pas aussi tardive que certains le croient. Non seulement elle paraît déjà solidement attestée à l'époque carolingienne et même dans la période où se sont formés les grands sacramentaires, mais encore on a des indices sérieux et convergents de ce que dès l'antiquité on donnait sans problème l'eucharistie aux nouveaux baptisés, enfants et adultes, en l'absence de l'évêque, alors que la confirmation était toujours réservée à ce dernier qui, pour des raisons pratiques, ne pouvait souvent la conférer que bien plus tard.

On se souviendra, néanmoins, que dans la tradition romaine les baptisés recevaient et reçoivent toujours — ainsi qu'on l'a dit — une première onction du chrême aussitôt après le baptême, avant de prendre part à l'eucharistie. Mais quelle est la signification de cette première onction de saint chrême qui suit le baptême et anticipe celle de la confirmation que conférera l'évêque par la suite ? Il faut bien reconnaître que si l'usage en remonte à la plus haute antiquité dans la tradition liturgique romaine, les explications qu'en donnent les théologiens ne sont pas unanimes. Pour les uns ce n'est qu'un simple rite complémentaire du baptême sans signification sacramentelle propre. Pour d'autres, non sans sérieuses raisons, c'est déjà comme une anticipation ou une première partie de ce qu'achèvera le sacrement proprement dit de la confirmation. En accord avec cette seconde interprétation le nouveau rituel de baptême promulgué par le pape Paul VI prévoit désormais que la première onction est supprimée lorsque le baptême est suivi immédiatement de la confirmation. C'est reconnaître apparemment que cette première onction n'a pas de signification véritablement distincte de celle du sacrement de confirmation [3].

De cette situation complexe surgit pour les Orthodoxes une série de questions à leurs frères catholiques. Celles-ci ont été présentées principalement, durant la réunion de la Commission en Crète, par le métropolite de Transylvanie, Mgr Antonie (Plama-

3. Pour une justification théologique plus détaillée sur ces questions voir *Irénikon* LVII (1984) 196-215 et 324-346.

deala), au nom de la délégation orthodoxe. Il les a publiées peu après avec le texte de ses interventions dans le compte rendu qu'il a donné de la réunion de Crète [4].

La principale de ces objections que présente la partie orthodoxe concerne l'usage courant des Catholiques de donner la communion aux baptisés avant leur confirmation. Les Orthodoxes conçoivent mal comment ce dernier sacrement peut être considéré comme la « perfection » de l'initiation chrétienne, son achèvement ultime, alors que le candidat par sa participation au corps et au sang du Christ est déjà un membre communiant de l'Eglise et par là même un chrétien parfait.

A cette difficulté, nous semble-t-il, les Catholiques ne peuvent répondre que par un double fait de tradition : 1° l'antiquité de leur pratique qui réserve la confirmation (et non l'eucharistie) à l'évêque ; 2° l'importance que la tradition romaine a toujours attribuée à la confirmation par l'évêque, mettant ainsi en évidence l'achèvement ecclésial de l'initiation chrétienne.

Mais il faut reconnaître en même temps que les théologiens sont loin d'être d'accord sur la signification particulière de cette relation du chrétien à l'évêque qu'établit le sacrement de confirmation, et que les fluctuations tant rituelles que doctrinales de la confirmation en Occident ne contribuent pas à clarifier cette question complexe.

Quoi qu'il en soit, quelques points restent acquis que le dialogue entre Catholiques et Orthodoxes doit prendre en considération :

En premier lieu, la théologie traditionnelle des effets de la confirmation est la même en Orient et en Occident, comme en témoigne par exemple la Constitution *Divinae consortium naturae* de Paul VI en 1971 qui s'appuie à la fois sur les auteurs grecs et les auteurs latins. S'il y a, par ailleurs, des difficultés à préciser la grâce propre à la confirmation par rapport à celle du baptême, ces difficultés se rencontrent dans les deux traditions.

En outre, la pratique occidentale de réserver la confirmation à l'évêque — même si elle a été fort atténuée à une époque toute récente — remonte à une date très ancienne, bien antérieure à la séparation entre les deux Eglises. Elle se fonde sur des considérations pastorales propres face à des problèmes que l'Orient vit autrement, et à ce titre la pratique orthodoxe du blocage systématique

4. *Telegraful Român* (15 juin et 1er juillet).

des trois sacrements dans le baptême des nouveaux-nés peut, de son côté, faire question aux Catholiques, même s'ils doivent reconnaître à leur tour que cette pratique orientale est bien antérieure à la séparation des deux Eglises.

Aussi ce ne sont pas les questions rituelles qui devraient être l'objet de la discussion. Mais ici intervient, à notre avis, le « non dit » de la thématique débattue dans cette première phase du dialogue sur les sacrements. C'est sur ce « non dit » que nous ferons porter les réflexions méthodologiques de la fin de cet article. Mais nous pouvons déjà noter que, si les différences dans la pratique de la confirmation ne sont pas à l'origine de la séparation entre les deux Eglises, on doit rappeler, néanmoins, qu'elles sont tout de même intimement liées à l'histoire de la polémique entre Rome et Constantinople au IX^e^ siècle. Les évêques francs reconfirmaient les Bulgares déjà baptisés et confirmés par les prêtres grecs, et le pape Nicolas I^er^ fit condamner la pratique grecque par les prélats et les conciles locaux de l'Occident. Par la suite l'usage grec selon lequel les prêtres donnent la confirmation — le saint « myron » — juste après le baptême resta durant des siècles une pomme de discorde entre Latins et Grecs et il a fallu attendre Vatican II pour que la légitimité de la pratique orientale soit admise sans réserve (*EO*, 13 et 14).

Ce point du contentieux entre les deux Eglises n'a guère été évoqué au cours des débats de la Commission réunie en Crète, mais il nous paraît que certains membres orthodoxes l'avaient présent à l'esprit, alors qu'il est probable que la plupart des Catholiques n'y pensaient pas à ce moment. Aussi eût-il été bienvenu, peut-être, que la question soit mise franchement sur le tapis pour que, si les Catholiques ont eu des torts dans le passé sur ce sujet, ils les reconnaissent loyalement, mais qu'en même temps ils puissent à leur tour poser légitimement à leurs frères orthodoxes quelques questions importantes sur leurs pratiques pastorales et sur la théologie qui les fonde.

En tout cas, il ne nous a pas paru opportun que les Catholiques soient disposés, sans plus, à remettre en question leur pratique habituelle pour adopter dans le baptême des enfants le processus suivi dans le baptême des adultes et dans le baptême orthodoxe : baptême, confirmation, eucharistie. Mieux vaut reconnaître que l'on est en présence d'usages liturgiques différents, en Orient d'un côté, en Occident de l'autre. Les uns et les autres supposent une

même doctrine, fondée sur les mêmes Ecritures et sur les mêmes écrits des Pères, mais selon le génie propre à chacun des partenaires ils ne mettent pas l'accent sur les mêmes aspects de cette unique doctrine.

Aussi bien cette question ne touchait-elle pas aux problèmes théologiques de fond que supposait le thème choisi par la Commission pour cette réunion de Crète. Ici encore, cependant, le « non dit » a pu jouer. Nous voyons, pour notre part, deux points à signaler dans lesquels il a pu influencer les débats : l'un dans la relation entre foi et sacrements, l'autre à propos de la validité du baptême et des autres sacrements. Les deux points sont connexes, comme nous l'avons noté ci-dessus en passant. Ils sont donc abordés conjointement.

III. - Foi, sacrements et validité des sacrements

En Crète, la première partie du thème indiquée comme « essentielle » a pu faire l'objet d'un texte commun, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Il nous semble néanmoins que pour certains Orthodoxes une question restait pendante : celle du symbole de foi. Le texte élaboré par la Commission reconnaît que les Eglises locales ont, avec une même foi, des formulations du symbole baptismal qui peuvent différer. Toutes assurément doivent respecter le contenu de la foi. L'Eglise d'Orient dans son rituel du baptême emploie le symbole de foi de Nicée-Constantinople. Fidèle à sa tradition propre, l'Eglise d'Occident transmet au catéchumène le très ancien texte du symbole dit « des Apôtres ». Cette diversité des formules d'une Eglise à l'autre n'indique en soi aucune divergence sur le contenu de la foi transmise et reçue.

En reconnaissant ce fait d'histoire tous les Orthodoxes estimeront-ils être allés suffisamment au fond des choses ? Pour beaucoup d'entre eux, en effet, l'Eglise latine, en ajoutant le « Filioque » au symbole de Nicée-Constantinople, n'a-t-elle pas accompli un acte unilatéral, et ne pensent-ils pas que le dialogue serait facilité si Rome supprimait cette addition au symbole œcuménique ? En outre, pour certains d'entre eux la doctrine que suppose le « Filioque » et que l'Eglise d'Occident considère comme un dogme de foi est-elle recevable (même si elle a été professée par des Pères de l'Eglise indivise comme saint Ambroise ou saint Léon) ? Dès lors la thèse d'une possible et légitime différence

dans les formulations du symbole de foi n'est-elle pas compromise par l'hypothèse d'un éventuel désaccord sur la foi trinitaire ?

On pourra répondre à cela, d'abord, que le document souscrit à Munich en 1982 par l'ensemble de la Commission offrait déjà une piste de recherche pour amorcer une solution, même si la question de la procession du Saint-Esprit doit encore faire l'objet d'un débat plus approfondi.

En outre, les discussions de Crète et le projet de texte commun qui en est résulté devraient manifester un accord sur le principe que le symbole de Nicée-Constantinople dans sa teneur originale serait employé pour une célébration liturgique de communion entre les deux Eglises.

Il est resté cependant un « non dit » que la réunion de Crète n'a pas abordé, alors que la dernière question du thème invitait à le discuter. Dans un article publié au moment où s'ouvrait le dialogue, un membre de la Commission, le P. A. de Halleux, a montré que la relation entre la foi, le baptême et l'Eglise n'était pas perçue exactement de la même manière en Orient et en Occident [5]. En effet, malgré la solution de la controverse du III^e siècle entre saint Cyprien de Carthage et saint Etienne de Rome en faveur de la position romaine concernant la validité du baptême des hérétiques, l'Orient est resté plus « cyprianique » dans son optique alors que la théologie occidentale a poussé très loin dans ses conséquences la tradition romaine dont saint Augustin a formulé la doctrine.

Cette différence explique, sans le justifier pour autant, le fait que les Grecs puissent parfois rebaptiser les Catholiques qui passent à l'Orthodoxie — comme on le dira plus loin — quand ils les considèrent « hors de l'Eglise » parce qu'« hétérodoxes ». Les Catholiques, au contraire, admettent que le baptême reçu par tous les chrétiens, quand il répond aux normes de validité, crée entre ceux-ci et l'Eglise catholique un lien qui — sans autoriser pour autant et sans plus la communion sacramentelle — permet de parler de manière propre d'une « certaine communion » subsistante. Tel est, en particulier, l'enseignement de Vatican II dans le Décret sur l'œcuménisme (*UR*, 3 et 22). Sur ce point l'Eglise orthodoxe ne s'est jamais prononcée officiellement. Elle s'est même plutôt

5. A. DE HALLEUX, *Orthodoxie et catholicisme. Un seul baptême ?* dans *Revue théologique de Louvain* 11 (1980) 416-452.

refusé à le faire, en différents contextes œcuméniques où elle était sollicitée en ce sens. De là l'importance de la dernière question du thème proposé à l'étude de la Commission dans sa réunion de Crète.

On sait, en effet, que l'Eglise catholique, dans le même Décret sur l'œcuménisme, en reconnaissant la validité des sacrements de l'Eglise orthodoxe, en a tiré des conséquences pastorales pratiques (cf. *UR*, 15 et le nouveau Code de droit canonique, can. 844). Malgré la loyauté œcuménique des promoteurs de ces vues nouvelles, celles-ci ont pu être utilisées dans certains milieux catholiques pour favoriser un prosélytisme étranger et même contraire à leur intention première.

L'Eglise orthodoxe a d'autres positions sur les sacrements des Catholiques. Leur reconnaissance ou non-reconnaissance est commandée, entre autres, par des raisons pastorales de protection de ses propres fidèles. Si le patriarcat de Moscou a admis, en 1969, que l'on pouvait donner les sacrements aux Catholiques, parce que les deux Eglises — comme devait l'expliquer quelques mois plus tard le métropolite Nikodim de Léningrad — « ont une doctrine identique sur les saints sacrements et reconnaissent réciproquement la validité des sacrements qu'elles célèbrent », cette décision et ses attendus ont été vivement contestés par plusieurs personnalités orthodoxes.

Au moment où l'on mettait en route le dialogue théologique, le patriarche œcuménique Dimitrios I[er] a fait toutefois des déclarations importantes, en novembre 1977. Il y reconnaît formellement que les deux Eglises orthodoxe et catholique ont en commun les mêmes sacrements et les principaux points de doctrine sacramentaire. Il y affirme aussi la légitimité des diversités rituelles [6].

Ces deux prises de positions venant de Moscou puis de Constantinople ont facilité, du côté catholique, la mise en route de la première phase du dialogue sur le thème des sacrements. Les Catholiques, toutefois, se garderont de leur attribuer la même valeur magistérielle qu'aux décisions de Vatican II qui, elles, engagent toute l'Eglise catholique. Ils prendront acte, par exemple, du fait signalé plus haut que, si des Catholiques sont reçus dans l'Eglise orthodoxe de Grèce, ils sont parfois rebaptisés et toujours reconfirmés. Cette pratique très regrettable montre, d'une part, que la

6. Voir *Irénikon* LVII (1984) 219-221.

décision prise par Constantinople en 1755 de rebaptiser les Latins qui viennent à l'Orthodoxie n'est pas abolie pour l'Eglise de Grèce et, de l'autre, que pour les raisons que l'on a esquissées plus haut la doctrine officielle de l'Eglise orthodoxe ne semble pas s'y opposer formellement.

IV. - Les embûches du dialogue théologique et l'espérance du rétablissement de la communion plénière entre les deux Eglises

Ces quelques indications auront permis de percevoir déjà pourquoi le thème retenu pour la III[e] réunion de la Commission « Foi, sacrement et unité », bien qu'apparemment facile à traiter en commun, s'est heurté en Crète à des obstacles que plusieurs n'avaient pas prévus. Mais on a noté aussi en commençant que sous une forme ou sous une autre la Commission avait rencontré de tels obstacles dès le début de ses travaux, lors des réunions de Rhodes en 1980 et de Munich en 1982. Ils n'ont pas paralysé le travail mais l'ont rendu plus ardu que certains ne l'imaginaient. Ces difficultés ne doivent pas décourager. Elles sont une école de réalisme qui obligera à construire l'unité sur des fondements solides.

Très justement la Commission, pour mettre en route son travail, a refusé de partir des vieilles querelles qui dans le passé ont divisé les Eglises. Elle a entendu se fonder d'abord sur ce qu'Orthodoxes et Catholiques nous possédons en commun, pour résoudre à partir de là les points qui nous séparent encore. Dans l'allocution du 30 novembre 1977 que nous rappelions ci-dessus, le patriarche œcuménique Dimitrios I[er] approuvait solennellement cette attitude quand il disait :

« Nous voulons encore souligner ceci : dans toute cette phase nouvelle du dialogue, pleine d'espoir, il n'est pas permis que nos Eglises se laissent prendre dans l'engrenage des discussions sur tout ce qui auparavant a conduit les deux parties à des impasses et à des confrontations. Au contraire, en toute honnêteté, en toute fidélité à la vérité et à la pleine intégrité théologique, il est désirable et souhaitable de rechercher et de trouver des approches nouvelles et plus positives de la vérité révélée une et indivisible [7]. »

Cette attitude si positive est le fruit du « dialogue de la charité » ou « dialogue de l'amour » que les deux Eglises menaient depuis

7. *Episkepsis* n° 180, du 15 décembre 1977.

vingt ans. Une atmosphère nouvelle a été créée qui a rendu possible une rencontre authentique et fraternelle pour chercher ensemble à rétablir la pleine communion entre les deux Eglises selon la volonté du Seigneur.

Cela ne signifie pas pour autant qu'en tout et pour tout la confiance ait été restaurée au même degré. Pour des raisons que l'histoire peut expliquer, il y a parfois chez certains Orthodoxes une défiance à l'égard des intentions dernières de l'Eglise catholique, même dans les démarches les plus généreuses de celle-ci. Et réciproquement il arrive que l'on rencontre chez certains Catholiques une défiance similaire à l'égard des Orthodoxes et de leur sincérité. De part et d'autre une telle défiance peut aller de pair avec un manque d'estime et de respect à l'endroit du partenaire. Il se traduit encore souvent par des actes de prosélytisme ouvert ou larvé que l'un peut reprocher à l'autre ainsi que cela s'est produit à nouveau en Crète à l'occasion de la réunion de la Commission.

S'il y a un « non dit » dans certaines prises de position concernant les sacrements et leur « validité », il y en a aussi, de manière plus large, sur le but du dialogue théologique entre les deux Eglises et sur la méthode qui a été choisie pour le conduire. On sait que, lors des premières prises de contact officiel au moment de Vatican II, la question des Eglises orientales catholiques a entravé la mise en route du dialogue. Le « dialogue de la charité » et les gestes remarquables qui en ont marqué les étapes avaient pour but, entre autres, de témoigner de la sincérité de l'ouverture réciproque des deux Eglises. Mais l'Eglise catholique a voulu que des représentants de ces Eglises unies à Rome fussent membres de plein droit du dialogue. En agissant ainsi on accomplissait un acte de justice à l'égard de ceux qui si souvent au cours de l'histoire ont souffert — et aujourd'hui encore souffrent — à cause de leur fidélité romaine. Quels que puissent être, par ailleurs, les jugements que l'on se forme sur les origines de ces Eglises, il était impensable qu'entre Catholiques et Orthodoxes on traitât du problème de l'unité qui, en toute hypothèse les concerne au premier chef, sans qu'elles fussent des interlocuteurs à part entière dans ce dialogue.

Il reste pourtant que la présence des Catholiques orientaux dans la Commission pose, de part et d'autre, de manière d'autant plus sensible à la conscience de chacun une question que personne ne

formule ouvertement : comment chez les Catholiques et chez les Orthodoxes conçoit-on concrètement les retrouvailles futures de la pleine communion entre nos deux Eglises et la vie d'unité ecclésiale qui doit en résulter ? Volontiers, du côté orthodoxe, on propose plus ou moins explicitement le modèle de « l'Eglise indivise », celle d'avant les séparations, de « l'Eglise des Conciles et des Pères », voire de « l'Eglise primitive ». Du côté catholique, le « Décret sur l'œcuménisme » de Vatican II, promulgué il y a désormais vingt ans, donne des indications précises dans la partie qu'il consacre à la communion à retrouver avec les Eglises orthodoxes. Il stipule non seulement que le respect du vrai patrimoine spirituel, liturgique, canonique et théologique de l'Orient est un préalable au dialogue et à l'unité (*UR*, 14-18), mais encore qu'on doit « donner la considération qui lui est due à la condition particulière de la naissance et de la croissance des Eglises d'Orient et au caractère des relations entre elles et le siège romain avant la séparation » (*UR*, 14). C'est dire que la connaissance et l'appréciation exacte des liens de communion particuliers qui existaient autrefois entre Rome et l'Orient empêchent d'appliquer à l'union recherchée un modèle issu du seul développement de l'Eglise d'Occident.

Néanmoins Catholiques et Orthodoxes reconnaissent, par ailleurs, que d'un côté comme de l'autre l'Eglise n'est plus géographiquement, sociologiquement et culturellement ce qu'elle était — disons — au IV^e^, au VI^e^ ou au X^e^ siècle, mais aussi que les deux Eglises ont connu des développements doctrinaux que chacune ne peut traiter comme si elle n'était pas concernée par ceux de l'autre partie. Aussi, en considérant la situation sous une perspective inversée, on décèle chez les deux partenaires une crainte non formulée mais très présente dans la mesure où la confiance n'a pas encore été suffisamment rétablie par le dialogue de la charité. Cette crainte se fonde sur des faits de la vie quotidienne. Du côté orthodoxe ne craint-on pas que le rétablissement de la pleine communion ne puisse passer pour un triomphe du prosélytisme, tendant d'une manière larvée à désintégrer l'Eglise orthodoxe, et ce au moment même où celle-ci connaît parfois des développements inattendus dans certains pays de la chrétienté occidentale ? Et du côté catholique ne craint-on pas que le rétablissement de la communion avec l'Eglise orthodoxe dans les termes qui existaient avant la séparation ne conduise tant au relativisme

doctrinal pour les dogmes définis au second millénaire qu'à une situation pastorale inextricable du fait des « juridictions » parallèles et multiples, et partant dommageable à l'annonce de l'Evangile dans le monde d'aujourd'hui ?

*

* *

Ne sont-ce pas tous ces « non dits » qui freinent le dialogue et font surgir des difficultés apparemment inattendues pour plusieurs participants ? Et n'y a-t-il pas avantage à les percevoir clairement pour pouvoir les résoudre de façon définitive ?

Ici, à nouveau, la poursuite du dialogue de la charité, davantage : son intensification, nous paraissent indispensables pour que cette clarification puisse être constructive. C'est à ce dialogue de la charité que nous devons de pouvoir siéger autour de la même table et de commencer à bâtir ensemble. Le document de 1982 en a été un premier gage dont on doit encore souligner l'importance. Avec l'étape de Crète, cette année, nous sommes parvenus à un moment crucial de prise de conscience. Le tournant à prendre est délicat : il ne faut pas se le cacher. Pour le réussir, il est nécessaire que la confiance règne pleinement d'un côté comme de l'autre. Et cette confiance ne peut être créée, préservée et accrue que par des actes répétés de générosité pure, sans arrière-pensée d'aucune sorte, sans lassitude, avec la gratuité de l'amour.

Le moment présent de notre dialogue entre Orthodoxes et Catholiques, loin de faire perdre courage, doit être l'occasion d'une purification nouvelle de notre mémoire comme de notre comportement personnel et ecclésial, afin que Dieu puisse refaire ce qu'au cours des siècles les hommes ont défait : l'unique communion visible dans la foi, les sacrements, l'Eglise qu'anime le Saint-Esprit.

B-5395 Chevetogne Emmanuel LANNE, O.S.B.
Monastère Bénédictin

Sommaire. — Le dialogue officiel entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe semble ne progresser que difficilement, le thème de la III^e^ réunion, en Crète, en juin dernier — « foi, sacrements et unité » — s'est heurté à certains problèmes de fond. Pour les surmonter il faut rétablir davantage encore la confiance réciproque en intensifiant le « dialogue de la charité ».