

L'Union d'Utrecht : point de vue d'un catholique romain

Autor(en): **Lanne, Emmanuel**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **92 (2002)**

Heft 2

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404952>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

L'Union d'Utrecht

Point de vue d'un Catholique romain*

Dom Emmanuel Lanne

Un catholique romain auquel tient à cœur la question de l'unité visible des chrétiens est intrigué et stimulé dans sa réflexion ecclésiologique et œcuménique par l'existence de l'Eglise vieille-catholique. Il ne lui est pas facile, pourtant, de parler de la signification de l'Union d'Utrecht dont on célèbre le centenaire, sans risquer de commettre des contresens.

A première vue, en effet, le Vieux-Catholicisme trouve son identité dans un certain antiromanisme de principe et dans la rupture canonique de fait avec la Communion romaine.

D'un autre côté, toujours en principe, aucune autre Communion chrétienne n'est plus proche de la Communion catholique romaine que celle des Vieux-Catholiques, puisque la seule divergence originelle serait le refus de Vatican I. Avant la proclamation du dogme de 1870 nombreux étaient, au sein de la Communion romaine, ceux qui estimaient sa définition irrecevable ou pour le moins inopportune. Dès lors, si la frontière qui sépare les catholiques non ultramontains d'avant Vatican I des Vieux-Catholiques à leur origine est aussi mince, n'est-on pas en droit de voir dans les Eglises de l'Union d'Utrecht celles qui se rapprochent le plus de nous autres catholiques romains?¹ Car l'antiromanisme qui marque l'origine de

* *Anmerkung der Redaktion:* Im Zusammenhang mit der Feier zum 100-jährigen Bestehen der Utrechter Union im Jahre 1989 plante die damalige Redaktion der IKZ, einen Sammelband mit Beiträgen von Autoren unterschiedlicher kirchlicher Traditionen herauszubringen. Die Publikation kam aber aus bestimmten Gründen nicht zustande. Unter den im Zug des Redaktionswechsels übergebenen Unterlagen fand sich der Artikel von Dom E. Lanne. Er weist über den damaligen Anlass des Jubiläums hinaus und soll mit seinem Kommentar zu dem vor 15 Jahren abgeschlossenen orthodox-alkatholischen Dialog eine Erinnerung an eine Zeit wach halten, die in weite Ferne gerückt scheint, aber vielleicht doch noch Samen für eine Zukunft bereithält. Die Veröffentlichung erfolgt mit Einwilligung des Autors. – Zu den in Anm. 2 gegebenen Hinweisen zum Fundort der «Utrechter Erklärung» vgl. jetzt: Urs von Arx / Maja Weyermann (Hg.), Statut der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK). Offizielle Ausgabe in fünf Sprachen, Beiheft zu IKZ 91 (2001); darin finden sich der deutsche Text in der ursprünglichen Fassung und die revidierten englischen und französischen Übersetzungen.

¹ Sur l'importance de la minorité inopportuniste et antiinfaillibiliste à Vatican I, voir par exemple la note de Gustave Thils, «L'apport de la «minorité» à Vatican I. A propos de «Triumph in Defeat», de Margaret O'Gara», *ETHL* 65, 1989, pp. 412ss.

leur Communion est la seule divergence de départ qui fonde la séparation. Celles, nombreuses et graves, qui ont suivi ne sont que des conséquences de cette attitude première.

Or, tout catholique romain sait bien que l'antiromanisme est un trait commun à toutes les Eglises hors de la communion canonique de Rome, auxquelles le Concile Vatican II reconnaît pourtant «une certaine communion» avec son Eglise (le contenu de cette «certaine communion» pouvant même aller très loin, jusqu'à la «communion presque complète», comme cela été dit officiellement à plusieurs reprises à propos des Eglises orthodoxes).

Les autres Communions chrétiennes, il est vrai, ne peuvent se définir par l'antiromanisme, même si toutes opposent un refus au dogme du Premier Concile du Vatican. Les Eglises orthodoxes d'Orient ont leur tradition propre comme référence première (celle des Pères et des sept premiers conciles œcuméniques) que – à bon droit dans la mesure où la démarche n'est pas exclusive – elles identifient à la Tradition. Leur éventuel antiromanisme n'est qu'une composante, somme toute secondaire, de leur doctrine. Quant aux Communions issues de la Réforme du XVI^e siècle, elles se situent, d'abord, dans le sillage de cette Réforme. L'antiromanisme n'est, dès lors, pour elles qu'un corollaire, plus accentué, peut-être que pour les Eglises orthodoxes, mais, en fin de compte, ce corollaire n'est aussi qu'une déduction seconde de ce qu'implique pour elles le mystère chrétien. Ceci, toutes proportions gardées et avec les nuances qui s'imposent, semble vrai autant des Anglicans que des Luthériens ou des Réformés.

De notre point de vue, qu'en est-il donc de la Communion que forme l'Union d'Utrecht? De par leur dénomination les Vieux-Catholiques s'opposent à ce «nouveau» catholicisme qui serait celui de l'Eglise catholique romaine après Vatican I ou même dès après la bulle *Unigenitus* et ses implications pastorales. Mais une telle historicisation du développement de la romanité pour remonter à travers l'histoire jusqu'à une Eglise où, dans la communion de toutes les Eglises, le siège de Rome aurait tenu sans la déborder sa place authentique de *primus inter pares* – et non celle jugée abusive qu'il se serait progressivement arrogée au cours des siècles – n'obligeait-il pas très tôt à mettre en question non seulement les développements de la papauté contre le conciliarisme du XV^e siècle, mais aussi la Réforme grégorienne du XI^e siècle et au-delà à refuser même les canons de Sardique?

Dans une telle perspective historicisante il n'est donc pas aisé pour un catholique romain de définir en quoi consiste positivement l'identité confessionnelle de l'Union d'Utrecht, s'il écarte l'antiromanisme comme

base de cette Eglise. Pour y voir plus clair, le mieux est de se référer d'abord à la Déclaration de 1889 dont nous commémorons le centenaire. C'est elle qui jusqu'à présent fonde la Communion des Eglises vieilles-catholiques, même s'il serait abusif d'attribuer sans plus à une telle base l'immutabilité que nous sommes portés à reconnaître à un texte fondateur².

Toutefois, nous limiter à un tel examen risquerait encore d'être gravement réducteur et de trahir la réalité profonde de l'Eglise vieille-catholique. Pour saisir, en effet, en quoi consiste l'originalité de cette Communion et quelles sont les questions qu'elle nous pose, nous devons aussi prendre en considération les documents d'accord conclus tant avec la Communion anglicane en 1931, avec laquelle l'Eglise vieille-catholique pratique l'intercommunion, et surtout les textes de consensus, d'importance considérable, signés avec les Orthodoxes entre 1975 et 1987 et qui viennent de faire l'objet d'une publication officielle trilingue à l'occasion du centenaire de l'Union d'Utrecht³.

La Déclaration d'Utrecht de 1889 est un texte assez bref en huit points. Avant de faire quelques remarques sur les six premiers, il est opportun de mettre en relief la triple exhortation que contient le VII^e:

«Nous exhortons les ecclésiastiques qui se trouvent sous notre direction à mettre l'accent, dans leur prédication et leur enseignement, avant

² On trouvera le texte français de la Déclaration d'Utrecht en appendice à l'article de Dom Clément Lialine, «Vieux-catholiques et Orthodoxes en quête d'union depuis trois quarts de siècle», *Istina* 5, 1958, pp. 57–59. Texte anglais dans: *The Lambeth Conference 1930. Encyclical Letter from the Bishops with Resolutions and Reports*, Londres, s.d. [1930], pp. 142–144, et dans: Claude Beaufort Moss, *The Old Catholic Movement, Its Origins and History*, Londres, SPCK, 1948, pp. 281ss. Texte allemand dans: «Dokumente zu den Unionsverhandlungen der anglikanischen and altkatholischen Kirche», *IKZ* 21, 1931, pp. 131–133, et déjà dans *IKZ* 15, 1925, pp. 13–15. Le caractère de «base dogmatique» de la Déclaration d'Utrecht est affirmé dans le dialogue avec les Anglicans (cf. «Dokumente», pp. 135 et 138; *Lambeth Conference 1930*, p. 141). Le préambule de la Déclaration elle-même indique qu'elle énonce «les principes fondamentaux de l'Église ..., principes que nous avons maintes fois exposés en de nombreuses et diverses déclarations».

³ Urs von Arx (éd.), «Koinonia auf altkirchlicher Basis. Deutsche Gesamtausgabe der gemeinsamen Texte des orthodox-altkatholischen Dialogs 1975–1987 mit französischer und englischer Übersetzung», Beiheft zur *IKZ* 79, 1989 (cité: «Koinonia»). Pour les décisions de 1931 concernant l'intercommunion avec la Communion anglicane, on se référera aux «Dokumente» publiés dans *IKZ*, supra cit. (note 2), pp. 149ss. où il est clairement dit que l'intercommunion ne signifie pas l'unanimité dans la doctrine en raison de la variété des opinions dans la Communion anglicane (p. 154). Voir aussi *Lambeth Conference 1930* (note 2), p. 141.

tout sur les principales vérités de la foi chrétienne que reconnaissent en commun les confessions ecclésiales séparées; à éviter avec soin, au cours des échanges de vues concernant les oppositions existantes, tout ce qui peut blesser la vérité et la charité; à instruire les membres de nos communautés, par la parole et l'exemple, à se comporter à l'endroit des hétérodoxes d'une manière conforme à l'esprit du Christ Jésus, notre commun rédempteur.»⁴

Ces lignes indiquent un esprit que l'on peut déjà qualifier d'œcuménique. A elles seules elles attirent la sympathie à l'endroit de leurs signataires. La première recommandation se rattache au premier point de la Déclaration sur laquelle nous allons revenir: le *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus* lérinien; mais cette première recommandation doit être lue en conjonction avec les deux autres.

L'insistance sur les principales vérités de la foi qui permet de percevoir ce que nous autres Catholiques romains appellerions la «communion subsistant» entre les chrétiens malgré leurs séparations, n'est pas à comprendre au sens réducteur du plus petit commun dénominateur puisque, juste après, la seconde recommandation porte sur le respect de la *vérité* et de la *charité* dans les échanges de vues. La vérité est placée en première position, même si, d'un seul mouvement de la phrase, elle est unie à la charité: éviter avec soin tout ce qui peut blesser la vérité et la charité. Il y a là une garantie de principe qui rend pleinement acceptable la première recommandation.

Quant à la troisième, le comportement conforme à l'esprit du Christ dans les relations avec ceux qu'on appelle les «hétérodoxes» et l'exemple que doit donner sur ce point le clergé, il complète heureusement les deux premières exhortations et il est à la base de l'attitude œcuménique moderne.

Le VIII^e et dernier article de la Déclaration⁵ apporte un nouveau complément, mais avec une visée évangélique: tenir fermement à la doctrine de Jésus-Christ pour résister à l'incroyance et à l'indifférence religieuse. Quant à écarter toutes les erreurs qui se sont mêlées à la doctrine de Jésus-Christ «par la faute des hommes, les abus ecclésiastiques et les ambitions hiérarchiques», qui n'y souscrirait? Encore faut-il que des critères soient fournis pour discerner «les fautes des hommes (qui ont mêlé les erreurs à la doctrine de Jésus-Christ), les abus ecclésiastiques et les ambitions hié-

⁴ Cf. *Istina* (note 2), p. 59; «Dokumente» (note 2), pp. 132s.

⁵ Cf. *Istina* (note 2), p. 59; «Dokumente» (note 2), p. 133.

rarchiques». Ceci nous renvoie au premier article de la Déclaration, le canon lérinien.

Souligner ces deux derniers articles de la Déclaration est assurément en conformité avec l'intention non seulement des fondateurs de l'Union d'Utrecht, mais bien avec la visée des Vieux-Catholiques dès le début de leur existence, car leur intention était de travailler directement à la réunion des Églises dans l'unique communion de foi et de sacrements. Ainsi s'expliquent les efforts des conférences de Bonn tenues dès après le rejet de Vatican I⁶.

Le premier article de la Déclaration affirme que les signataires veulent «tenir fermement» au canon de Vincent de Lérins, et donc à «la foi de l'Église ancienne telle qu'elle est exprimée dans les symboles œcuméniques et les décisions dogmatiques, reconnues de tous, des Conciles œcuméniques de l'Église indivise du premier millénaire»⁷. Lors des discussions avec les Anglicans en vue de l'intercommunion le Père (et futur archevêque) Rinkel affirma clairement que les Vieux-Catholiques «acceptent tout le *Commonitorium* de St. Vincent (de Lérins), mais mettent l'accent spécialement sur le second chapitre concernant l'Écriture et la Tradition»⁸. Il entendait par là souligner que l'Écriture, norme de la foi, a besoin d'interprétation et que cette interprétation doit répondre aux trois critères du canon lérinien: ce qui est cru depuis toujours, partout et par tous.

Le théologien catholique romain ne peut que donner son accord à ces critères. Un des protagonistes de Vatican I, Franzelin, peu suspect de complaisances libérales, les défendait sans hésitation, mais il ajoutait que certaines vérités de foi ne sont tenues à l'origine que de manière implicite et n'ont été explicitées que plus tard⁹. Telle était, d'ailleurs, à notre sens, la position de Vincent de Lérins lui-même. Il s'exprime, en effet, assez clairement dans le chapitre XXIII de son *Commonitorium* pour admettre le progrès dans la formulation du dogme. Il compare ce progrès (*profectus*) à la croissance de l'enfant qui devient adulte ou à celle du blé. Ni l'homme ne change de nature quand son corps se transforme, ni la plante qui pousse. Ce progrès pour la religion est un progrès dans la foi, non un changement (*permutatio*) de celle-ci. Les dogmes anciens peuvent être «soi-

⁶ Voir Georges Florovsky, «L'œcuménisme au XIX^e siècle», *Irenikon* 27, 1954, pp. 414ss.

⁷ Cf. *Istina* (note 2), pp. 57s.; «Dokumente» (note 2), p. 131.

⁸ Moss (note 2), p. 346.

⁹ Cf. J.-B. Franzelin, *De divina Traditione et Scriptura*, Rome, 1875, p. 295s., d'après Gustave Bardy, art. «Vincent de Lérins (saint)», dans: *DThC* XV, 3051.

gnés, limés, polis» ultérieurement. On ne peut ni les changer ni les mutiler. Si l'antiquité a transmis des formulations «qui ne sont pas en forme ou qui sont seulement inchoatives», l'Eglise s'applique «à les soigner et à les polir». C'est ce qu'elle a fait dans les conciles. Vincent cite un peu plus loin en exemple celui tout récent d'Ephèse.

La théorie est donc simple. Le problème est que chaque partie entend bien n'admettre qu'un progrès de croissance, non un changement. Les Catholiques romains défendent le dogme de Vatican I en n'y voyant qu'une explicitation de la foi en la primauté romaine telle qu'ils la découvrent dans la tradition. Les Vieux-Catholiques, de leur côté, ne peuvent conclure à un changement dans la foi qu'aurait opéré Vatican I qu'en retrouvant à travers les siècles les racines d'un tel changement. Cela les oblige à remonter très haut en ce qui concerne le rôle du siège de Rome. Notre intention n'est pas ici de discuter du bien-fondé de leur point de vue. Elle est seulement d'indiquer que l'énoncé de l'article I de la Déclaration d'Utrecht ne suffit pas à lui seul à rendre raison des prises de position des articles suivants.

L'article second de la Déclaration rejette «comme contraire à la foi de l'Eglise ancienne et comme destructeur de sa constitution» la définition de 1870, mais ajoute: «Ce qui ne nous empêche nullement, cependant, de reconnaître la primauté historique, telle que celle-ci a été attribuée par plusieurs Conciles œcuméniques et par les Pères de l'Eglise ancienne, à l'évêque de Rome, en tant que *primus inter pares*, et ceci en accord avec l'Eglise entière du premier millénaire.»

Les articles III à VI rejettent l'Immaculée Conception (III), les bulles *Unigenitus*, *Auctorem Fidei*, le *Syllabus*, ces trois derniers documents dans la mesure où ils se trouveraient en contradiction avec la doctrine de l'Eglise ancienne (IV); de même, le concile de Trente est rejeté dans sa partie disciplinaire et il n'est accepté dans ses décisions dogmatiques que d'après le critère de la doctrine de l'Eglise ancienne (V). Quant à l'Eucharistie (VI), il s'agit de l'article le plus développé et sans doute le plus nuancé de la Déclaration. Les Vieux-Catholiques affirment: «Nous conservons en toute fidélité et intacte la foi catholique ancienne relative au saint sacrement de l'autel.»¹⁰

¹⁰ Mais on sait que la théologie de la transsubstantiation n'est pas acceptée et que selon la Déclaration la célébration eucharistique n'est pas «une continuelle répétition ou un renouvellement du sacrifice rédempteur». Sur ces points, cependant, la controverse nous paraît porter plus sur les termes que sur le fond. Si les explications données

Au total, en se fondant sur le principe lérinien, les Vieux-Catholiques entendent donc prendre comme référence la tradition du premier millénaire, celle d'avant la séparation de 1054 entre Grecs et Latins.

Depuis les origines les conversations que les Vieux-Catholiques ont eu avec les Orthodoxes se sont déroulées sur cette base¹¹. On est même en droit de penser que la formulation de la Déclaration de 1889 tenait compte intentionnellement des résultats des Conférences de Bonn. En mettant l'accent, dans le premier principe de la Déclaration, sur les principales vérités de la foi chrétienne communes à tous les chrétiens et en les circonscrivant dans les dix premiers siècles, ils donnaient à leur recherche de l'unité une base qui non seulement invitait les Orthodoxes au dialogue, mais qui est aussi celle offerte par les Catholiques romains aux mêmes Orthodoxes, à condition, toutefois – et ici est la différence capitale – que cette base commune ne rejette *a priori* aucun des développements dogmatiques ultérieurs¹².

Un examen rapide de la manière dont le dialogue, qui s'est déroulé entre 1975 et 1987 entre Vieux-Catholiques et Orthodoxes, a affronté cette question de méthodologie théologique est révélateur de leur façon de comprendre le canon lérinien.

La matière embrassée par ce dialogue est déjà instructive par elle-même. Le travail a procédé de manière systématique en prenant les uns après les autres les différentes parties de la dogmatique. Il a donc commencé par la révélation du Dieu Trinité et établit la relation entre Ecriture et Tradition (I/1, 4) pour terminer en affirmant que: «La tradition apostolique est maintenue, expliquée et transmise dans le Saint-Esprit par l'Eglise, dans toute sa pureté.» Dans une étape ultérieure (I/2) la Commission mixte re-

dans les discussions avec les Anglicans en 1931 peuvent laisser perplexe le théologien catholique romain (cf. Moss [note 2], p. 346), les accords signés avec les Orthodoxes en 1985 nous semblent lever toute ambiguïté (cf. «Koinonia» [note 3], pp. 157s., n^{os}. 3 et 4).

¹¹ Voir l'article de Dom Clément Lialine, cité à la note 2.

¹² Cf. Johannes Ratzinger, *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, Paris, Téqui, 1985, pp. 221ss. Dans ce chapitre qui reprend un texte de 1976 (Pronostics sur l'avenir de l'œcuménisme) la proposition est celle-ci: «L'union pourrait se réaliser ici sur la base suivante: d'un côté, l'Orient renonce à combattre comme hérétique l'évolution réalisée en Occident durant le deuxième millénaire, et accepte l'Eglise catholique comme légitime et orthodoxe dans la forme qu'elle a prise au cours de cette évolution, et de son côté l'Occident reconnaît l'Eglise d'Orient comme orthodoxe et légitime dans la forme qu'elle a conservée» (p. 222).

connaît le canon des Ecritures¹³. Après le canon des Ecritures elle est revenue au dogme de la Trinité (I/3: le rejet du *Filioque* – tant pour la doctrine que pour l'adjonction au Credo – effectué déjà en 1969, est formellement confirmé) et à la christologie fondée sur la doctrine des sept premiers conciles (II/1–3). On y trouve en corollaire un chapitre assez développé sur la Mère de Dieu. On peut y lire en finale que «L'Eglise ne connaît pas les nouveaux dogmes de l'Immaculée Conception et de l'Assomption corporelle de la Mère de Dieu» (ce qu'impliquait déjà la Déclaration d'Utrecht) et la Commission mixte rejette aussi que Marie soit médiatrice (*commediatrix*) ou corrédemptrice (*corredemptrix*), l'appellation liturgique byzantine fréquente de *mesitria* devant être entendue au sens d'«intermédiaire».

Cette prise de position nous a semblé plus nuancée que ne le fait apparaître un premier coup d'œil. Le texte dit seulement que «l'Eglise ne connaît pas» (*kennt nicht, does not recognize*) ces «nouveaux dogmes». On sait que telle est tant la position des Vieux-Catholiques que celle des Orthodoxes. Cette déclaration ne signifie donc pas que la doctrine contenue dans les «nouveaux dogmes» mariaux doit être rejetée. On peut entendre, en effet, que la non-reconnaissance par l'Eglise signifie seulement le rejet de la manière dont ils ont été définis par Rome.

Remarquons, toutefois, que dire simplement «l'Eglise ne connaît pas», paraît identifier purement et simplement l'Eglise avec l'Orthodoxie et le Vieux-Catholicisme et exclure implicitement de l'Eglise toute la Communion catholique romaine. Il nous semble plutôt que cela doit être compris dans la ligne constante des prises de positions des Vieux-Catholiques: les «nouveaux dogmes» ne sont pas connus comme tels par l'ensemble de l'Eglise ancienne du premier millénaire. Il vaudrait la peine, néanmoins, d'examiner si une telle vue des choses est compatible avec le chapitre sur les limites de l'Eglise (III/3).

La troisième partie est donc consacrée à l'ecclésiologie. Elle traite de la nature et des notes de l'Eglise, de l'unité de l'Eglise et des Eglises locales, des limites de l'Eglise. L'Eglise n'est une communauté ni purement humaine ni purement invisible. L'unité de l'Eglise repose sur la confes-

¹³ Les Vieux-Catholiques reconnaissent le canon de l'Ancien Testament avec les livres que nous appelons deutérocanoniques, mais posent une question pour Esdras II et III Maccabées qu'une partie de la tradition orthodoxe tient pour canoniques. La Vulgate du Concile de Trente a mis en appendice la prière de Manassé (utilisée aussi dans les livres liturgiques orthodoxes) et Esdras III et IV.

sion de la même foi et «dans la célébration du même culte divin, dans la mesure où il repose sur le dogme» (III/1, II/1). Le texte poursuit: «L'unité de l'ordre se manifeste en ce que le gouvernement de l'Eglise repose partout sur les mêmes principes et en ce que les croyants, conformément aux règles canoniques, reconnaissent *un* ministère et *une* autorité: l'épiscopat basé sur une constitution conciliaire.»

La partie consacrée à «l'unité de l'Eglise et les Eglises locales» explicite une ecclésiologie eucharistique similaire à celle des documents de la Commission mixte catholique romaine/orthodoxe. Il nous semble que l'unité fondamentale dans le baptême n'y est guère valorisée (malgré la citation d'Eph. 4,4–6). A propos des sacrements on trouve bien les affirmations classiques sur les effets du baptême: l'union du baptisé en un seul corps avec les croyants de tous les temps et de tous les lieux (V/2.2.1), mais il nous paraît que cette perspective baptismale dans une ecclésiologie eucharistique trop exclusive n'est pas suffisamment prise en compte. Or dans Matthieu, dans les Actes et chez Paul elle est certainement aussi décisive (même si c'est sous un autre angle) que la perspective proprement eucharistique, bien qu'elle envisage la théologie du Corps du Christ sous un biais différent.

Concernant encore l'unité des Églises locales mentionnons aussi les deux derniers paragraphes (III/2.6 et 7) qui traitent des organisations territoriales des Eglises locales avec «l'un de leurs évêques comme premier à leur tête». On s'attendrait à trouver une référence au célèbre canon 34 de la collection dite des Apôtres qui suppose une entente réciproque entre les évêques et le premier d'entre eux pour ce qui concerne l'ensemble de l'entité ecclésiale territoriale. Hormis les signes traditionnels de communion entre ces Eglises, rien n'est dit des décisions disciplinaires communes. La seule affirmation est, au contraire, le principe de «non-immixtion et non-ingérence dans les affaires intérieures des autres Eglises» (6). Pas d'indications donc sur les appels éventuels au métropolitain, à l'archevêque ou au patriarche.

Le paragraphe suivant dit seulement que «sur des questions de foi et d'autres questions d'intérêt commun ... les Eglises locales, en respectant l'ordre d'honneur et de rang canoniquement établi dans l'Eglise, délibèrent et décident en synode». Et le texte ajoute: Cela se fait de préférence au Synode œcuménique qui représente l'autorité suprême dans l'Eglise, l'organe et la voix par lesquels parle l'Eglise catholique, tout en s'efforçant de maintenir et de consolider son unité dans l'amour» (7).

Relevons donc que:

1. Les synodes doivent respecter l'honneur et le rang canoniquement établi, c'est-à-dire ceux des patriarches (et du siège de Rome si on est dans sa communion, ce que déjà reconnaissait le n° 2 de la Déclaration d'Utrecht). Mais que signifie concrètement ce respect? Est-ce la reconnaissance d'une autorité particulière? C'est ce que précisera le chapitre consacré à l'autorité dans l'Eglise (III/4) et à l'infaillibilité (III/5).
2. La préférence est donnée au synode œcuménique (dont il sera question à propos de l'autorité). Qu'en est-il dès lors si l'Eglise n'a plus réuni depuis plus d'un millénaire de synodes ou conciles reconnus tels?
3. La fin de la phrase qui indique la finalité comme étant l'unité dans l'amour. De façon surprenante l'unité dans la vérité n'est pas mentionnée, alors qu'il s'agit en premier lieu de délibérer sur des questions de foi.

Il faut donc attendre le traitement spécifique de ces questions pour que les réponses adéquates soient fournies. Ne pouvant les analyser en détail, nous noterons certains points concernant, d'abord, «l'autorité de et dans l'Eglise». Notons tout d'abord la juxtaposition volontaire des deux prépositions. Il ne s'agit pas seulement d'autorité *dans* l'Eglise, mais de l'autorité *de* celle-ci.

Sur la doctrine générale de l'autorité on notera une heureuse formulation qui va du Père et du Christ à l'Esprit de Vérité, à l'Ecriture et à «la sainte tradition», où «l'interprétation de la sainte Ecriture» est dite «une tâche constante de l'Eglise». Le paragraphe poursuit en affirmant que: «La sainte Ecriture n'est pas au-dessus de l'Eglise, car elle est constituée en elle, et comme l'Eglise vit à la lumière du témoignage de la sainte révélation, de même les saintes Ecritures sont comprises et expliquées en relation avec la tradition vivante dans l'Eglise et les décisions de foi formulées par celle-ci» (III/4.II.2). On précise donc ici ce qui a été affirmé précédemment sur Ecriture et tradition et on ajoute au paragraphe suivant (3) l'importance particulière attachée à «l'enseignement unanime des Pères et des docteurs», ce qui nous ramène au canon léonin, mentionné ici explicitement, sans qu'il soit question du *profectus* dans la doctrine.

Comme détenteurs de l'autorité le texte indique l'évêque qui préside à l'Eglise locale et les synodes, particulièrement les Conciles œcuméniques. De l'évêque il est dit qu'il «agit en accord unanime avec le collège presbytéral et le peuple, qui suit l'évêque comme son berger évangélique». A notre sens, une telle formule aurait demandé quelque précision. La citation

du texte bien connu de S. Cyprien ne nous éclaire guère. S'agit-il en effet du devoir du collège presbytéral et du peuple de suivre l'évêque avec unanimité ou bien l'évêque ne peut-il agir qu'avec l'accord unanime de son presbyterium et de son peuple?

On doit attacher une importance spéciale à ce qui est dit du lien entre l'autorité de l'Eglise et la «conscience commune de la foi de l'Eglise». Elle est le «critère décisif pour la reconnaissance de l'œcuménicité des conciles et de leurs Pères comme représentants authentiques de la foi de l'Eglise qu'ils représentent légitimement» (III/4.IV). Au chapitre suivant la même idée est reprise à propos de l'infailibilité de l'Eglise (III/5): «C'est l'Eglise dans sa totalité qui est infailible, et non des membres isolés de l'Eglise, fussent-ils évêques, patriarches ou papes, qu'il s'agisse du clergé, des laïcs ou de certaines Eglises locales prises isolément.»

On constate ici l'accord entre Vieux-Catholiques et Orthodoxes pour refuser le charisme que les Catholiques romains reconnaissent à l'évêque de Rome. Il nous semble pourtant que les mots «et non des membres isolés de l'Eglise» requerraient des précisions ultérieures, car ce n'est pas en tant que «membre isolé» que l'évêque de Rome jouit du privilège d'infailibilité dans les conditions que l'on sait.

Le texte poursuit, d'ailleurs, un peu plus loin par une affirmation fort proche, même dans sa formulation, de ce qu'enseigne la constitution de Vatican II: «La totalité des croyants qui <ont reçu l'onction venant du saint> connaissent comme il convient la vérité (cf. 1 Jn 2,20 et 27) et vivent d'elle, ne peut se tromper quand elle confesse unanimement la foi commune, des évêques jusqu'au dernier des croyants»¹⁴. Mais le document en conclut que «l'organe suprême de l'Eglise, habilité à énoncer infailiblement sa foi, est uniquement le Concile œcuménique», ce qui n'est pas non plus sans poser des problèmes, car l'Eglise n'a pas attendu les conciles œcuméniques pour énoncer infailiblement sa foi, ne serait-ce qu'en déterminant les livres du canon scripturaire ou même déjà auparavant en condamnant les hérésies qui ont surgi dès les premiers temps. Par exemple, en condamnant la doctrine de Marcion l'Eglise énonçait infailiblement sa foi. Personne ne le contestera.

¹⁴ Comparez *Lumen Gentium* 12: «Universitas fidelium, qui unctionem habent a Sancto (cf. 1 Io. 2,20 et 27), in credendo falli nequit, atque hanc suam peculiarem proprietatem mediante supernaturali sensu fidei totius populi manifestat cum <ab Episcopis usque ad extremos laicos fideles> universalem suum consensum in rebus fidei et morum exhibet.»

Et pourtant le document que nous examinons insistera encore pour dire un peu plus loin: «Le Concile œcuménique, prenant ses décisions avec l'assistance du Saint-Esprit, tient son infailibilité de son accord avec toute l'Eglise catholique. Sans cet accord, aucune assemblée n'est œcuménique.» Ici l'historien et le dogmaticien demanderont comment il se fait que les Eglises préchalcedoniennes ont rejeté aussi longtemps Chalcedoine, car même si l'on admet aujourd'hui à juste titre qu'au plan dogmatique l'entente est possible avec les Préchalcedoniens, il reste que de larges portions de l'Eglise ont estimé durant des siècles qu'elle ne l'était pas et que si ces mêmes Eglises préchalcedoniennes sont disposées à une entente sur le contenu du dogme de Chalcedoine, il n'est pas assuré qu'elles soient aussi disposées à reconnaître ce concile comme œcuménique.

Enfin, toujours dans le même texte sur l'infailibilité de l'Eglise, relevons une affirmation qui nous semble ouvrir la porte au développement dogmatique dans la ligne du chapitre XXIII du *Commonitorium* léridien, bien que beaucoup plus prudemment puisqu'il n'y est pas question de «croissance» comme chez Vincent: «L'Eglise est tenue de prendre des décisions dogmatiques quand la sainte doctrine est menacée et qu'un témoignage et des explications sont nécessaires pour écarter les hérésies et les schismes et pour sauvegarder l'unité de l'Eglise.» Le texte ajoute – écartant ainsi la question des *mores* et celle des faits dogmatiques: «Il va de soi que l'infailibilité se rapporte seulement à la vérité salvatrice de la foi.» Mais – demanderons-nous – qui indiquera, et comment, les limites de la vérité salvatrice de la foi? Quoi qu'il en soit, admettre qu'il y ait des explications nécessaires pour écarter les hérésies et les schismes, n'est-ce pas admettre le développement dogmatique? Car les «explications» d'Ephèse, celles de Chalcedoine et celles des deux conciles suivants de Constantinople ne sont-elles pas des ajustements qui n'étaient point évidents même à certains des plus grands esprits de leur époque? Nous allons voir que dans une étape ultérieure la Commission est allée plus loin.

Le document suivant (III/6) revient encore une fois sur les conciles œcuméniques. Ce sont, comme tous les synodes, des «réunions représentatives des évêques des Eglises locales». Les évêques y sont convoqués «en tant que représentants de la communion de toutes les Eglises locales». Dans les conciles œcuméniques trouve son expression «la commune conscience de l'Eglise». Plus loin il est dit que «l'autorité des décisions de foi est absolue: elles ont un caractère permanent pour toute l'Eglise, car elles concernent les dogmes fondés sur la révélation. Par conséquent, leur contenu ne peut être ni modifié ni annulé». Et pourtant, à nouveau, la

Commission théologique mixte répète immédiatement après: «Cependant, l'Église peut, selon les circonstances ou exigences du temps, les développer en les interprétant, pour permettre une meilleure compréhension et un meilleur témoignage de la foi.»

De cette précision ultérieure retenons trois points:

1. Les circonstances ou les exigences du temps interviennent pour susciter une étape ultérieure de l'intervention active de l'enseignement infaillible de l'Église. C'est bien ainsi qu'à travers l'histoire les choses se sont toujours passées, mais on notera que circonstances et exigences du temps ne signifient pas nécessairement apparition d'une hérésie ou d'un schisme, mais bien nécessité d'éclairer l'enseignement chrétien en raison d'un contexte historique, social et culturel différent.
2. Permettre «une meilleure compréhension et un meilleur témoignage de la foi» rejoint l'affirmation vue précédemment, à ceci près que ce sont les circonstances ou exigences du temps qui requièrent cette meilleure compréhension ou ce meilleur témoignage.
3. Enfin, il n'est plus seulement question d'«explications nécessaires», mais bien de «développer en les interprétant» les décisions de foi antérieures. Ici, nous semble-t-il, nous rejoignons vraiment le chapitre XXIII du *Commonitorium* de Vincent de Lérins et nous ne voyons plus en quoi sur ce point précis mais capital Vieux-Catholiques et Orthodoxes diffèrent de l'enseignement catholique romain traditionnel.

On constate dès lors le progrès remarquable que marquent ces documents théologiques. Il y a, en effet, une rencontre avec ce que Catholiques romains et Orthodoxes ont élaboré ensemble dans le «Document de Bari» de 1987 sur *Foi, Sacrements et Unité de l'Église*¹⁵. Cela n'a rien de très

¹⁵ Voir en particulier le n° 28 de ce document que nous croyons opportun de citer tout au long, même si le contexte est un peu différent de celui établi entre Orthodoxes et Vieux-Catholiques: «Lorsqu'il est acquis que les différences (s.e. dans la foi) représentent un rejet des dogmes antérieurs de l'Église et ne sont pas de simples différences d'expression théologique, alors on se trouve clairement confronté à une vraie division sur la foi. Il n'y a plus possibilité de communion sacramentelle. Car la foi doit être confessée par des mots qui expriment la vérité elle-même. Mais la vie de l'Église peut entraîner de nouvelles expressions verbales de la foi, «une fois pour toutes donnée aux saints» (Jude 3), si de nouveaux besoins historiques et culturels le demandent, avec la volonté explicite de ne pas changer le contenu même de la doctrine. Dans de tels cas, l'expression verbale peut devenir normative pour l'unanimité dans la foi. Ceci exige des éléments de jugement permettant de distinguer entre les développements légitimes, sous l'inspiration du Saint-Esprit, et les autres.» (Texte dans: *Irenikon* 60, 1987, p. 344.)

surprenant en soi, puisque l'un des partenaires est le même de chaque côté, l'Eglise orthodoxe. Il nous semble cependant que par elle-même l'Orthodoxie ne s'était jamais prononcée aussi officiellement sur la question que nous appelons le développement du dogme, question essentielle pour le fond de nos dialogues théologiques puisque c'est dans cette perspective doctrinale que les Catholiques romains situent ce que Vieux-Catholiques et Orthodoxes leur reprochent comme «nouveaux dogmes».

Limitant notre examen des textes d'accord théologiques entre Vieux-Catholiques et Orthodoxes à la seule méthodologie, force nous est de laisser de côté des parties très importantes de ces documents. Pour terminer nous ferons quelques remarques sur le chapitre consacré à «la Tête de l'Eglise» (III/8).

La tête de l'Eglise, c'est le Christ. Tel est bien l'enseignement de l'Ecriture. Le centre de la vie ecclésiale est l'eucharistie. Le texte reprend ici ce qui a déjà été formulé antérieurement, mais pour dire que: «L'évêque qui célèbre l'Eucharistie préside à la place du Christ et en présentant ainsi devant Dieu le sacrifice offert une fois pour toutes par le Christ, il représente le Christ comme chef de l'Eglise assemblée autour de lui, au nom de laquelle il officie.»

Puis ce chapitre poursuit sur la place des évêques les uns par rapport aux autres. Il affirme que: «Par droit divin les évêques sont entre eux de rang égal, parce qu'ils ont tous reçu la même grâce épiscopale par l'imposition sacramentelle et légitime des mains et qu'ils se trouvent dans la succession apostolique. Ils participent tous de la même manière, sans différence quantitative ou qualitative, au même pouvoir épiscopal. Ils sont évêques parmi les évêques, serviteurs du Christ et de l'Eglise, membres eux aussi du corps, c'est-à-dire de l'Eglise, bien qu'occupant en elle une position particulière.»

Le lecteur perçoit la pointe antiromaine de ce passage. S'il peut donner, en effet, une interprétation acceptable à la première proposition (puisque'il est évident que du pape au dernier des évêques la grâce épiscopale est la même), cela devient difficile pour la seconde, car peut-on dire que tous les évêques participent de la même manière au pouvoir épiscopal? Oui, en tant que grâce; non, en tant que fonction dans l'Eglise. La suite du texte va d'ailleurs nous permettre de poser plus clairement nos questions. Il faut citer intégralement ce passage capital, même s'il est un peu long. Il s'agit, en effet, de ce qui nous divise d'avec nos frères vieux-catholiques et orthodoxes: le rôle de l'évêque de Rome.

«Quoique les évêques, en ce qui concerne le pouvoir épiscopal, soient égaux entre eux, la vie de l'Eglise a conduit dès les trois premiers siècles, à une différenciation des divers sièges épiscopaux quant à la position d'honneur qui leur est reconnue. Les évêques de certaines Eglises locales, qui, pour diverses raisons, avaient acquis une autorité plus grande, occupaient une position d'honneur particulière et exerçaient une plus grande influence sur les affaires de l'Eglise. Par des décisions de Synodes œcuméniques, la position d'honneur des évêques de ces sièges se développa dès le quatrième siècle pour devenir une préséance honorifique (*presbeia timés*) et une présidence d'honneur dans l'Eglise [III^e canon du II^e Synode œcuménique – Mansi 3, 560]. L'évêque de Rome jouissait d'une telle préséance d'honneur, puisque le siège épiscopal de Rome occupait la première place dans l'ordre des sièges épiscopaux: Rome était la capitale de l'Empire, et son Eglise conservait – encore sans innovations – la tradition apostolique; elle apporta l'Évangile du salut à des peuples et des nations qui n'avaient pas encore entendu parler du Christ, elle fut riche dans sa vie ecclésiastique et dans les œuvres caritatives. L'évêque de Rome possède donc la préséance d'honneur dans l'Eglise. Mais en ce qui concerne le pouvoir épiscopal, il ne se distingue en aucune manière de ses confrères les évêques. Cela vaut pour les autres évêques qui ont une préséance honorifique dans l'Eglise.»

Le dernier paragraphe du texte rejette pour ce motif «les décrets d'époque ultérieure» sur le «pouvoir monarchique et absolu» du pape et sur son infaillibilité *ex cathedra*. On ne sera pas surpris de retrouver ici la position classique de l'Orthodoxie et du Vieux-Catholicisme à l'égard de la papauté. Malgré cela, certains traits de ce texte nous paraissent remarquables. Relevons-les:

1. Si la position d'honneur des principaux sièges et, en particulier, du siège de Rome est sanctionnée par les conciles œcuméniques, le texte reconnaît qu'il s'agit d'une différenciation entre les sièges qui est antérieure à ces conciles, «dès les trois premiers siècles».
2. Pour des raisons diverses les évêques de certaines Eglises locales avaient alors «acquis une autorité plus grande» et «exerçaient une plus grande influence sur les affaires de l'Eglise». A ce qu'il semble, pour les rédacteurs du texte cette autorité plus grande et cette plus grande influence étaient légitimes, puisque celles-ci sont sanctionnées par les marques d'honneur décernées par les conciles œcuméniques.
3. Le passage paraît donc distinguer nettement entre «autorité» (reconnue dès les trois premiers siècles; influence plus grande) et «pouvoir» (qui pour les évêques de ces sièges est identique à celui des autres évêques). On aimerait que soient précisés plus clairement le fondement de cette autorité et de cette influence particulière et, en général, la distinction qui paraît s'imposer ici entre autorité et pouvoir.

4. Pas un mot n'est dit de l'origine pétriniennne du siège romain, ni de sa fondation par Pierre et Paul. En d'autres termes, si la pensée de Vincent de Lérins paraît bien présente à l'esprit des auteurs du texte, le point de vue d'Irénée (*adv. Haer.* III,3,3) est absent¹⁶. Ce silence est lourd, puisque l'origine pétriniennne du siège romain n'a jamais été contestée par les conciles œcuméniques, même si les Catholiques romains ont été portés à attribuer à certaines de leurs déclarations une portée qu'elles n'avaient probablement pas¹⁷. La référence à l'autorité d'une Eglise particulière en matière de foi apostolique est donc passée sous silence dans ces considérations. Il est vrai que telle était déjà la position de la Déclaration d'Utrecht dans son article II, comme on a pu le voir plus haut: la primauté a été attribuée à l'évêque de Rome par les Conciles œcuméniques et par les Pères de l'Eglise ancienne. Rien n'était dit du rôle de Pierre et de Paul.

Quoi qu'il en soit, les notations rapides que nous venons de relever ont pu faire percevoir au lecteur que ce passage et l'ensemble des documents dans lesquels il est intégré présentent un grand intérêt œcuménique, car ils marquent une progression dans la réflexion théologique.

L'itinéraire parcouru dans le dialogue entre Vieux-Catholiques et Orthodoxes apparaît donc comme la mise en œuvre des principes apparemment sommaires qu'il y a un siècle avait énoncés la Déclaration d'Utrecht. En ce sens les textes d'accord entre les deux Eglises, par la méthodologie employée, nous paraissent avoir fait progresser le dialogue œcuménique de façon significative. Bien des questions restent. On en a noté quelques-unes au passage. Mais, on peut dire aussi, en un certain sens, que le terrain

¹⁶ Sans prétendre trouver dans le *Commonitorium* une argumentation en faveur de la primauté romaine, puisque justement le critère de Vincent est le *ubique* et le *ab omnibus*, on ne peut s'empêcher de remarquer que les deux derniers chapitres entendent mettre dans un relief ultime comme témoignage singulier et apparemment décisif celui du siège apostolique de Rome et de ses évêques: «ad extremum adiecimus geminam apostolicae sedis auctoritatem», c'est-à-dire celle des papes Sixte et Célestin. On objectera peut-être que l'autorité ancienne de Rome est explicitement reconnue dans les textes que nous avons analysés et que, par ailleurs, on ne peut pas tirer grand'chose de l'expression *sedes apostolica* comme l'a montré autrefois Dom Hilaire Marot, «La Collegialité et le Vocabulaire épiscopal du V^e au VII^e siècle», *Irénikon* 36, 1963, pp. 42–48. Il reste que le *Commonitorium* s'achève sur ce témoignage romain.

¹⁷ Cf. Wilhelm de Vries, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles œcuméniques*, Paris, Cerf, 1974.

a été déblayé pour affronter la question du dogme du premier Concile du Vatican qui nous divise tant des Orthodoxes que des Vieux-Catholiques.

Si nous avons pu caractériser les Eglises de la Communion d'Utrecht comme n'ayant, en tant que spécificité originelle par rapport aux Catholiques romains, que le rejet de la primauté et de l'infaillibilité telle qu'elles ont été définies en 1870, leur consensus avec les Orthodoxes nous oblige à reconnaître que nous sommes arrivés au point crucial de nos dialogues. Ainsi ces dialogues entre les Communions chrétiennes, loin de s'opposer les uns aux autres, aident efficacement à cerner de plus près les difficultés, à poser des affirmations communes dans des contextes souvent complémentaires et à cheminer lentement tous ensemble sur les voies qui préparent le rétablissement de la communion plénière entre nos Eglises. A ce titre la réflexion que Vieux-Catholiques et Orthodoxes ont mené ensemble depuis plus d'un siècle, mais de manière plus intense et systématique, avec une méthodologie plus ample, depuis une quinzaine d'années, doit être saluée comme une contribution significative.

Dom Emmanuel Lanne OSB (geb. 1923 in Paris), seit 1946 Mönch der Benediktinerabtei Chevetogne in Belgien, ist emeritierter Professor für ostkirchliche Theologie und Liturgie in Rom bzw. für ökumenische Theologie in Louvain-la-Neuve; er war ehemaliger Vizepräsident der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen und Konsultor des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen.

Adresse: Monastère de la Sainte-Croix, B-5590 Chevetogne, Belgique