
L'unité dans la diversité en christianisme selon André de Halleux (1929-1994)

Mémoire réalisé par
MATAR Johnny

Promoteur
FAMEREE Joseph

Lecteurs
BOURGINE Benoît, BORRAS Alphonse

Année académique 2020-2021
Master en Théologie, à finalité dogmatique

Remerciements

La réalisation de ce mémoire a été possible grâce au soutien de plusieurs personnes que je tiens à remercier.

En premier lieu, je remercie le professeur Joseph Famerée, le directeur de mon mémoire qui était patient avec moi, qui m'a guidé dans mon travail et m'a orienté par sa lecture critique.

Je remercie aussi toute l'équipe pédagogique de la Faculté de Théologie à l'Université catholique de Louvain, qui m'a fourni la formation nécessaire à la réussite de ce mémoire.

Enfin, je voudrais exprimer ma gratitude envers toutes les personnes qui m'ont encouragé tout au long de ma démarche. Merci à mes parents, à mes amis et surtout aux responsables et aux confrères dans l'Ordre libanais maronite auquel j'appartiens.

Introduction

« Plus l'être est multiple et complexe, plus profonde et significative sera son unité »¹ ! Cette phrase, d'apparence antithétique, est un constat auquel est arrivé le père franciscain André de Halleux à travers une vie imprégnée de patrologie et mise au service de l'unité de l'Église.

Né à La-Roche-en-Ardenne en 1929, il entre au noviciat de l'Ordre des frères mineurs à Salzinnes en 1946. Après son ordination en 1953, de Halleux est envoyé à l'Université catholique de Louvain afin de poursuivre ses études théologiques. Il s'intéresse aux Pères orientaux et s'initie au syriaque avec son maître le chanoine René Draguet (1896-1980). En 1956, de Halleux défend sa thèse de doctorat intitulée : « La christologie de Martyrios-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme ». Ensuite, en 1963, il acquiert sa « maîtrise » postdoctorale en théologie (*magister in sacra theologia*) avec la thèse : « Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie ». Il enseigne à la Faculté de théologie de Louvain la théologie des Églises orientales et la patrologie grecque et orientale, et il remplace Draguet dans l'enseignement de la langue syriaque.

Comme dit Pierre Duprey, de Halleux est « l'exemple d'une "conversion œcuménique" profondément réalisée »². En effet, la patrologie lui a permis de reconnaître de nouvelles dimensions de la catholicité de l'Église et d'entrer dans une conversion œcuménique progressive. De l'approche louvaniste historico-critique, de Halleux est passé à un dialogue plus actif avec les Pères en appréciant la richesse de leurs théologies différentes. Il a remarqué que les Églises orientales conservent la mémoire et la théologie de leurs Pères, même celles qui ont une pauvre érudition patristique. Grâce à la relation entre Louvain et l'abbaye de Chevetogne, de Halleux est devenu proche des Églises orthodoxes et il découvrait lui-même la théologie orientale à laquelle il initiait ses étudiants. De plus, il faisait la connaissance des Églises non-chalcédoniennes qui étaient jusqu'aux années soixante peu connues, et qui commençaient à cette période à témoigner de leur vitalité en Occident. En fait, c'était le temps où l'esprit du Concile Vatican II soufflait et qui amenait avec lui l'ouverture au dialogue entre les Églises au lieu de l'attitude divisive. C'est dans ce contexte que de Halleux a eu l'occasion de faire converger la patrologie avec l'œcuménisme. Dans sa conférence « Une vie consacrée à l'étude et au service de l'Orient chrétien », il décrit cet événement comme une expérience spirituelle exceptionnelle, une réelle conversion :

¹ A. DE HALLEUX, « L'unité par la diversité ? À propos d'un ouvrage récent », dans *Nouvelle Revue Théologique*, t. 109, 1987, p. 870-883 (p. 877).

² P. DUPREY, « Le Père André de Halleux et le service de l'unité », dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 25, 1994, p. 429-432 (p. 432).

L'occasion providentielle de rapprocher concrètement la patrologie de l'œcuménisme me fut offerte lorsque Mgr Moeller, alors secrétaire du Conseil (à l'époque : Secrétariat) Pontifical pour l'Unité des Chrétiens, m'invita à participer au dialogue théologique qui allait s'ouvrir avec l'Église copte orthodoxe. Ce « baptême du feu » reste inscrit dans ma mémoire comme une expérience extraordinaire.³

C'est en répondant aux circonstances, alors, que de Halleux s'est engagé progressivement dans le dialogue œcuménique. Il est devenu membre de trois commissions de dialogue théologique : avec l'Église copte-orthodoxe dès 1974, avec l'Église orthodoxe byzantine dès 1980 et avec l'Église syrienne-orientale dès 1990. Certes, son savoir approfondi de l'histoire des premiers conciles et de la théologie patristique et orientale, le dirigeait principalement vers le volet oriental de l'œcuménisme, c'est-à-dire avec les Églises orthodoxes chalcédoniennes et non-chalcédoniennes. Toutefois, son ouverture d'esprit et sa pensée rigoureuse l'ont poussé ultérieurement à une discussion extrêmement riche avec le théologien luthérien Oscar Cullmann à propos de son livre « L'unité par la diversité. Son fondement et le problème de sa réalisation ». En effet, de Halleux est un patrologue louvaniste qui n'est entré dans l'œcuménisme que pour répondre à des questions précises et déterminées. C'est pourquoi, il n'a pas présenté d'essai qui traiterait de la question œcuménique en général. Dans ses articles, de Halleux a présenté des clés de la communion œcuménique, et une méthodologie pour aborder l'unité dans la diversité. Toutefois, ces clés et cette méthodologie sont restées sous-jacentes et, plus ou moins, dispersées. D'où l'importance de notre mémoire qui cherche à dégager ces clés et à les analyser, afin de reconstruire une image globale de l'approche œcuménique d'André de Halleux.

Notre mémoire pose, donc, la question de l'unité dans la diversité chez André de Halleux. Il s'agit de découvrir les fondements théologiques de sa pensée œcuménique, les fondements qui sont souvent implicites dans son œuvre. Où est-ce que se situe la divergence entre les Églises selon de Halleux ? Jusqu'à quel point peut-on parler d'une unité dans la diversité entre elles ?

Notre recherche se fonde sur trois articles représentatifs, choisis par un souci à la fois chronologique et thématique. Le premier s'intitule « Palamisme et Scolastique. Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique ? » Écrit en 1973, il présente, d'une manière sous-jacente, des clés d'unité entre l'Église de l'Occident et celles de l'Orient. Ensuite, le second

³ A. DE HALLEUX, « Une vie consacrée à l'étude et au service de l'Orient Chrétien », dans Robert TAFT, James Lee DUGAN (éds.), *Il 75° anniversario del Pontificio Istituto Orientale : atti delle celebrazioni giubilari, 15-17 ottobre 1992* (Orientalia christiana analecta, 244), Rome, Pontificio Istituto Orientale, 1994, p. 41-54 (p. 49).

article choisi est écrit en 1985 : « Les principes catholiques de l'œcuménisme. Quelques réflexions ». On y trouve une des rares élaborations théoriques chez de Halleux qui développe largement les bases de la communion entre les Églises ou les communautés ecclésiales séparées. Enfin, on s'intéresse à son dialogue avec Cullmann entamé par son article : « L'unité par la diversité ? À propos d'un ouvrage récent ». Ici, de Halleux adresse des critiques au théologien de l'Église luthérienne en préférant la formule plus classique « unité dans la diversité ». Les idées de cet article de 1987 seront reprises et complétées dans l'article de 1991 sur lequel nous focalisons notre regard : « L'unité par la diversité selon Oscar Cullmann. Un modèle d'unité ». De Halleux y réaffirme sa position après la réponse faite par Cullmann dans la seconde édition de son livre.

Le mémoire se compose ainsi de trois chapitres, basés sur l'analyse respective des trois articles. Nous visons à extraire de chacun les fondements de l'unité dans la diversité tout d'abord en relation avec les Églises orientales, puis dans la réflexion théorique catholique sur l'œcuménisme en général et enfin dans le dialogue avec une pensée protestante. Certes, tout en partant de ces articles, nous allons avoir recours à d'autres pour étayer et élargir notre réflexion. Nous essayerons de rester le plus possible fidèle aux écrits d'André de Halleux en nous référant, dans les cas nécessaires, à des lectures secondaires. Soulignons qu'une bibliographie bien développée a été faite par André de Halleux lui-même⁴ ; elle a été complétée, en ajoutant les publications posthumes, par Jacques Ryckmans et Lucas Van Rompay⁵. Cependant, vu le manque d'articles écrits par de Halleux sur la question de la relation œcuménique de l'Église catholique avec les protestants, nous parcourrons quelques-uns de ses comptes-rendus bibliographiques en vue de combler ce manque. En effet, de Halleux n'a pas étudié tous les problèmes qui se posent à l'œcuménisme, mais il a été sélectif dans le choix des questions qu'il a abordées. Par conséquent, notre mémoire ne peut qu'être à son tour limitée, loin de présenter une vision totale et exhaustive de la question œcuménique. Par contre, le défi de notre mémoire est de chercher à découvrir la pensée cohérente et homogène par laquelle de Halleux a abordé la question de l'unité dans la diversité des Églises. C'est dans la conclusion de notre travail, que nous essayerons de situer les contributions du père franciscain dans le monde des œcuménistes.

Notre mémoire veut revaloriser le côté œcuménique de la pensée d'André de Halleux, un côté parfois occulté derrière ses grands apports patrologiques. Nous découvrirons

⁴ « Bibliographie d'André de Halleux », dans *Revue théologique de Louvain*, t. 25, 1994, p. 438-444.

⁵ J. RYCKMANS, L. VAN ROMPAY, « André de Halleux », dans *Annuaire*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1998, p. 68-79.

l'unité de l'acte théologique chez ce chercheur louvaniste où l'érudition patrologique, avec tout ce qu'elle porte de connaissance de l'histoire ecclésiastique et de la linguistique, converge avec la dogmatique, spécialement ici l'ecclésiologie et l'œcuménisme. Le retour à la pensée œcuménique d'André de Halleux ne se réduit pas à un simple hommage à ce chercheur, mais c'est la découverte précieuse d'une pensée ouverte, qui dialogue avec les Pères et qui écoute ce que l'Esprit est en train de souffler à l'Église en son temps. Après plusieurs accords œcuméniques, mais aussi après plusieurs attitudes extrémistes déviantes, le retour à de Halleux est un retour à une pensée savante ancrée dans la Tradition vivante de l'Église et qui sait chercher l'unité sans l'uniformisme, et la diversité sans la division.

Il me reste à noter dans cette introduction que le plus grand remerciement que je puisse adresser à cette honorable personnalité, consacrée à l'étude et à l'union des Églises orientales, auxquelles j'appartiens, entre elles et avec Rome, c'est d'être à son écoute et de me nourrir de ses études chez lui, dans l'université qu'il a servie.

Chapitre 1 : L'Église catholique et les Églises orientales

Présentation du chapitre

Ce premier chapitre vise à comprendre l'approche d'André de Halleux sur la question de l'unité dans la diversité entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes. Il part en premier lieu d'une présentation d'un article de 1973 intitulé : « Palamisme et scolastique : exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique ? » Bien qu'on n'y ait pas encore de réflexion directement consacrée à la relation entre les Églises, cet article est un lieu fertile et précoce qui laisse pressentir l'éclosion de la pensée œcuménique de l'auteur. Il s'agit notamment de l'œcuménisme entre le monde romain latin et l'Orient grec.

En second lieu, on essaie de dégager de cet article les clés qui ont permis à de Halleux de conjuguer la diversité entre l'Orient et l'Occident avec leur unité. Il s'agit d'abord de la reconnaissance de la pluriformité théologique, c'est-à-dire d'une unité de foi au sein d'une pluralité des théologies. Ensuite, de Halleux présente le recours aux Pères de l'Église comme étant une deuxième clé fondamentale de la réconciliation entre les catholiques et les orthodoxes.

En troisième lieu, il s'avère important d'étudier l'application de ces clés œcuméniques à des lieux précis de la divergence entre les Latins et les Orientaux. En d'autres termes, il s'agit de jeter un regard sur la manière dont de Halleux a abordé les questions divisives et schismatiques. Plus précisément, on abordera la question du *Filioque*, ainsi que celle des sacrements et de l'ecclésiologie.

Exposé de l'article : « Palamisme et scolastique »

Un des premiers articles d'André de Halleux qui traitent de la question de la relation entre le catholicisme et l'Orthodoxie, « Palamisme et scolastique : exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique ? » est publié à la fin de l'année 1973 dans la *Revue Théologique de Louvain*⁶. En ce temps, de Halleux n'était pas encore membre ni du Secrétariat pour l'unité des chrétiens ni d'aucune des commissions de dialogue théologique entre les différents chrétiens. Toutefois, travaillant et enseignant sur les Pères de l'Église et les Églises orientales, il commençait déjà à montrer son intérêt pour l'œcuménisme par ses recherches et ses engagements. En effet, dans cet article, on trouve en germes des fondements pour une unité dans la diversité entre catholiques et orthodoxes. Dans les riches années de sa recherche, ces idées seront développées et complétées mais sans jamais être abandonnées.

Les deux premières notes de bas de page nous montrent en quelque sorte le contexte théologique de cet article. Nous sommes dans le sillage de l'ouverture du concile Vatican II et juste après la publication du texte « L'unité de la foi et le pluralisme théologique » de la part de la Commission théologique internationale qui affirme, entre autres, que : « La nécessaire unité de la foi et de la communion n'empêche pas une diversité de vocations et de préférences personnelles dans la façon d'aborder le mystère du Christ et de le vivre »⁷. Cette idée de la complémentarité des approches est une ligne directrice de la pensée de de Halleux en articulant la théologie occidentale avec l'orientale. Aussi ajoutons-nous pour ce contexte ce qu'il note sur l'actualité de la question du palamisme : « La redécouverte du palamisme dans l'orthodoxie russe, qui s'annonçait chez des théologiens de l'émigration depuis les années 1920, s'est confirmée après la dernière guerre mondiale et elle a reçu du centenaire de 1959 une impulsion qui n'est pas près de se calmer ». Cependant, il ajoute : « Les catholiques restent parfois très hostiles et le plus souvent réticents vis-à-vis du palamisme »⁸.

La problématique de l'article est posée dès son titre et sera reprise dans la conclusion dans le but d'en donner la réponse finale. Il s'agit de poser la question de la relation entre l'Orthodoxie et le catholicisme, sous la forme de leurs théologies respectives, le palamisme et la scolastique : s'agit-il entre les deux d'un « exclusivisme dogmatique » ou de « pluriformité

⁶ A. DE HALLEUX, « Palamisme et scolastique. Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique ? », dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 4, 1973, p. 409-442.

⁷ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *L'unité de la foi et le pluralisme théologique*, 1972, §15, en ligne sur le site Vatican.va : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1972_fede-pluralismo_fr.html (consulté le 2 juin 2019).

⁸ A. DE HALLEUX, « Palamisme et scolastique », p. 409-410.

théologique » ? Cette problématique sera explicitée et développée tout au long de l'article qui, en s'étalant sur trente-quatre pages, est formé d'une introduction et d'une conclusion avec huit parties dont les titres sont en forme de question : les quatre premières vont « démontrer le lieu des oppositions réelles », ensuite, dans les quatre dernières seront « examinées les oppositions plus factices, qu'imposent au palamisme ses partisans et adversaires actuels »⁹. Par une très grande rigueur, de Halleux, en posant les questions dans les titres, présente à la fin de chaque partie une réponse claire et précise. Ainsi présente-t-il à la dernière phrase de la conclusion sa réponse à la problématique du titre, c'est la thèse qui guide tout le raisonnement et qui est la clé qui se dégage du questionnement des huit parties : « Aussi la première tâche œcuménique de la théologie catholique consiste-t-elle peut-être moins à proposer la reconnaissance de ses propres valeurs à l'orthodoxie qu'à découvrir pour elle-même la complémentarité que leur apporte la tradition patristique de l'Orient »¹⁰. En effet, cette dernière phrase de l'article reprend le premier paragraphe qui annonce cette même idée : « les deux églises acceptant de reconnaître chacune dans la tradition de l'autre une interprétation également authentique de leur foi commune »¹¹. En d'autres termes, sur chacun des points étudiés, de Halleux refuse l'idée d'une opposition radicale entre l'Orient grec et l'Occident latin, cette opposition qui pourrait bloquer toute unité et exclure la théologie de l'autre. Au contraire, il trouve dans les deux traditions une possibilité de complémentarité, une diversité qui ne nie pas l'unité la plus fondamentale.

Examinons l'article de plus près. Tout d'abord, dans l'introduction, l'auteur commence en quelque sorte par expliquer le choix de son sujet : le schisme entre l'Orient et l'Occident vient du « durcissement des théologies divergentes en un désaccord proprement dogmatique »¹². C'est ainsi que nous comprenons dans le titre la distinction faite entre « dogmatique » et « théologique » : il est normal que la deuxième présente une pluralité mais le problème apparaît lorsqu'elle se durcit dans un dogmatisme exclusiviste. En un sens inverse, la réconciliation est, donc, dans la reconnaissance mutuelle, entre l'Orient et l'Occident, de la théologie de l'autre comme appartenant à la même foi. Un des points les plus essentiels de la divergence est celui du mystère de la communion entre Dieu et l'homme. Ce contraste, toujours présent, s'est cristallisé au XIII^e siècle où l'Occident a opté pour l'aristotélisme tandis que l'Orient va rester orienté vers le platonisme. Ce sont ces deux voies qui sont désignées par les noms « scolastique » et « palamisme ». C'est une sorte de

⁹ *Ibid.*, p. 410.

¹⁰ *Ibid.*, p. 442.

¹¹ *Ibid.*, p. 409.

¹² *Ibid.*

généralisation qui permet une typologie comparée. En effet, de Halleux définit bien dans sa deuxième note qu'il ne parle du palamisme que « comme système théologique de la distinction entre l'essence et les énergies divines »¹³.

Dans la première partie, André de Halleux pointe sur une différence réelle qui existe entre les deux théologies orientale et occidentale en posant la question : « divine ténèbre ou vision de l'essence ? »¹⁴ En effet, il est vrai que, sur la connaissance de Dieu, Grégoire Palamas montre un apophatisme exprimé par le vocabulaire et le style du Pseudo-Denys. Cette théologie négative partagée par tout l'Orient, ancrée dans le néoplatonisme et les Pères cappadociens, interdit toute compréhensibilité de la nature divine. Cela ne veut pas dire que l'Occident n'a pas respecté la transcendance divine mais il se caractérise plutôt par la valorisation de la connaissance rationnelle de Dieu. Même l'analogie thomiste respectant la dissimilitude foncière reste plus affirmative que le radical apophatisme oriental. Toutefois, « le nœud du désaccord opposant la scolastique au palamisme »¹⁵ n'est pas dans la connaissance de Dieu mais « dans des conceptions divergentes de la vision bienheureuse et de la mystique »¹⁶. Pour la tradition augustinienne, la fin de l'homme c'est la connaissance béatifiante de Dieu dans le sens d'une vision de face à face. Par contre, pour l'Orient, considérant l'abîme de l'essence divine impénétrable que par le Fils, le bienheureux et le mystique atteignent ce qui entoure l'essence, « cette lumière éternelle et incréée »¹⁷. C'est une contemplation du visage divin tourné vers le monde. Cet apophatisme sera condamné par la scolastique à Paris en 1241 en insistant, sans devenir une définition dogmatique, sur la grâce donnée aux bienheureux qui est la saisie de la nature divine elle-même. De Halleux termine en parlant du concile de Ferrare et Florence où la formule proposée n'a été acceptée par les deux Églises que parce qu'elle était différemment comprise entre les deux. Ce concile « unioniste » va jouer un rôle important dans la réflexion ultérieure de de Halleux en tant qu'il est devenu un contre-exemple typique de la réconciliation œcuménique.

La partie suivante va montrer le second point de divergence sous le titre : « Déification ou Grâce créée ? »¹⁸ C'est une conséquence directe de la première différence : l'incompréhensibilité de Dieu de Palamas ne peut être qu'un « mode conscient d'une imparticipabilité plus générale et foncière »¹⁹. Ainsi, aucune créature ne peut-elle ni connaître

¹³ *Ibid.*, p. 410.

¹⁴ *Ibid.*, p. 411.

¹⁵ *Ibid.*, p. 412.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 413.

¹⁸ *Ibid.*, p. 415.

¹⁹ *Ibid.*

ni participer à Dieu. Que dire alors de la déification du chrétien, cette idée chère aux Pères grecs ? Pour Palamas, il veut réconcilier la participation avec l'imparticipabilité à travers l'idée des énergies : l'union avec Dieu n'est possible ni par l'essence ni par les hypostases mais par les énergies. C'est une réelle déification vu l'éternité des énergies divines non créées et distinctes de l'essence divine. Par contre, les Latins sont plus occupés par l'agir que par la transformation ontologique de la nature humaine. La grâce c'est la présence de l'Esprit dans l'âme ou bien même de ses dons qui procèdent de Dieu et qui habitent l'âme en étant à la fois « surnaturels et infus mais créés et inhérents »²⁰. Le danger de la scolastique était d'objectiver la grâce comme créée et séparée de son Créateur. Loin du débat catholique avec les luthériens, le palamisme préserve un réalisme sotériologique et sacramentaire et avance la thèse de la grâce déifiante incréée sans tomber dans le panthéisme. De Halleux termine cette partie en présentant une nouvelle clé pour approcher ces deux traditions clairement opposées : la théologie latine a l'avantage de préserver plus que le palamisme la transcendance de Dieu et de mieux expliquer l'insertion du don divin dans l'homme régénéré, cependant elle est moins capable de rendre « pleinement compte de la réalité communionnelle de la grâce »²¹. L'auteur montre, alors, la complémentarité entre les deux approches où chacune présente des avantages en certains points et un besoin d'écoute pour les autres.

Suivant la logique de Palamas qui insiste sur la distinction entre l'essence divine et les énergies incréées, une question se pose alors sur la multiplicité en Dieu admise par lui et qui semble contredire la simplicité. La pensée de Palamas serait-elle alors « antinomique » et vaincue par la « logique rationnelle » de la scolastique ? De Halleux continue, dans cette troisième partie, en montrant que cette accusation contre le palamisme d'avoir posé en Dieu « une composition négatrice de son absolue simplicité, c'est intenter à Palamas un procès d'intention plus conforme à la logique de l'objectant qu'à celle de l'intéressé »²². En fait, pour ce dernier, la simplicité de Dieu n'est pas celle des philosophes mais celle de la tradition chrétienne où la trinité des personnes ne contredit pas l'unité. Pour lui, il s'agit de revenir à la tradition patristique qui dépasse la théologie naturelle, surmonte le rationalisme logique et la réflexion conceptuelle. C'est une pensée où « les opposés coïncident » : « il y a en Dieu une division indivisible et une union divisée »²³. Cette approche palamite est radicalement différente de la scolastique qui revient à la logique rationnelle pour la question de la simplicité. Pour l'esprit thomiste, toute distinction n'appartient qu'à l'esprit de l'homme

²⁰ *Ibid.*, p. 416.

²¹ *Ibid.*, p. 417.

²² *Ibid.*, p. 419.

²³ *Ibid.*, p. 420.

tandis qu'en Dieu tout se confond dans son être simple. Au contraire, pour Palamas, Dieu transcende nos catégories et c'est pourquoi on ne peut l'accuser de brader la simplicité parce qu'il est sur un autre niveau épistémologique. En outre, c'est le catholicisme qui, par l'impérialisme de la raison, montre une certaine forme dangereuse d'anthropomorphisme. Ainsi de Halleux conclut-il cette partie en laissant le palamisme interpeller les théologiens occidentaux sur la possibilité de trouver une voie de réconciliation en Dieu de l'un et du multiple sur un mode transcendant. Il donne, alors, dans l'autocritique une nouvelle clé qui peut servir l'unité entre l'Orient et l'Occident.

De Halleux continue en exposant la dernière divergence réelle sous la question : « Dieu relationnel ou autarcique ? »²⁴ En effet, Palamas, en défendant la théologie des énergies incréées, affirme qu'elles ne se confondent ni avec l'essence, ni avec les hypostases mais elles ne sont non plus de l'ordre du créé. « Elles constituent en Dieu comme la source incréée de son action *ad extra*, comme sa face regardant le monde »²⁵. Si les Pères, face à la crise arienne, ont bien limité l'émanation à la relation intradivine et refusé toute sphère ontologique intermédiaire entre Dieu et la création, cela a mené à une divergence entre l'Orient et l'Occident en plaçant cet intermédiaire soit en Dieu lui-même, soit dans la créature. Pour le premier, c'est le palamisme avec la doctrine des énergies incréées, tandis que pour la seconde c'est la scolastique avec celle de la grâce créée. Pour les Latins, il n'y a pas de relation réelle de Dieu à la créature car cela pourrait toucher à son être absolu, tandis que pour Palamas cette relation existe en Dieu sans que cela ne mette en lui aucune imperfection parce qu'il transcende la logique humaine. En ce sens, la scolastique ne risque-t-elle pas de mettre Dieu dans une solitude et immobilité étrangères à la Bible ? Ce n'est pas le cas avec le Dieu de Palamas qui n'est pas celui des philosophes mais « celui qui se révèle comme la toute-puissance de l'amour »²⁶. En un apparent accord avec l'Occident, Palamas déclare que toute énergie est commune aux trois hypostases : toute action de Dieu *ad extra* est commune. Cependant, de Halleux remarque que la compréhension de ce principe est très différente entre la tradition augustinienne et le palamisme. Pour la première, c'est une unité de l'essence comme simplicité absolue tandis que pour Palamas les énergies sont enracinées au niveau de l'hypostase et « par leur réduction à l'unité, il n'exprime rien de plus que la périchorèse des personnes consubstantielles »²⁷. Ainsi Palamas évite-t-il une faiblesse de la théologie latine qui est celle des appropriations métaphoriques. De nouveau, alors, de Halleux présente des

²⁴ *Ibid.*, p. 422.

²⁵ *Ibid.*, p. 423.

²⁶ *Ibid.*, p. 425.

²⁷ *Ibid.*

clés pour l'unité entre Orient et Occident : une bonne compréhension mutuelle ne se suffit pas par une formule qui n'est commune qu'en apparence. C'est une reconnaissance de la différence réelle qui existe entre les deux traditions où, par humilité, il y a possibilité de penser à une complémentarité.

Dès la cinquième partie, un nouveau mouvement débute dans le texte dans lequel de Halleux essaie de récuser quelques critiques adressées à tort contre le palamisme. Il s'agit ici de défendre ce dernier comme respectant l'apophatisme face à son accusation de faire une ontothéologie. Il s'agit surtout des objections faites par Endre von Ivanka dans ses articles consacrés à l'hésychasme. On accuse d'abord Palamas d'une métaphysique néoplatonisante, émanationniste, panthéiste où le monde et Dieu ne sont qu'une seule réalité dans deux aspects. Or, la théologie scolastique a réussi à respecter le mystère en n'ayant comme souci que d'affirmer la transcendance et la simplicité de Dieu en s'éloignant de la problématique plotinienne. Par conséquent, Palamas, en donnant une valeur ontologique, objective aux énergies distinctes de l'essence, tombe dans le cataphatisme. Ce n'est pas le cas de la scolastique qui respecte davantage le caractère inconnaissable de la nature divine en niant, après toute réflexion, les distinctions des attributs divins comme étant de l'inadéquation de la raison humaine à la simplicité pure de Dieu. Toutefois, ces critiques de von Ivanka entraînent la théologie de Palamas aux impasses d'une métaphysique néoplatonicienne jamais voulue par lui. Ces critiques, écrit de Halleux, expriment « souvent plus une projection subjective qu'une réelle approche des positions de l'adversaire »²⁸. En effet, le Dieu de Palamas est celui de la Bible qui est en relation déifiante libre avec l'homme. Quant à la question de l'apophatisme, il ne faut pas oublier que Palamas se veut théologien et non pas philosophe. Il estime sa doctrine comme héritière des Pères qui ont apporté une autre affirmation sur l'essence de Dieu qui est celle des trois hypostases. Son apophatisme se caractérise par la juxtaposition des affirmations incompatibles avec la raison humaine. Par contre, les Grecs eux-mêmes peuvent adresser la question aux Latins si par leur métaphysique, ils ne soumettaient pas la création et la grâce à la pure explication rationnelle humaine. En concluant cette partie, de Halleux avance des propositions très fructifiantes pour notre sujet : « la polémique ne peut donc que renvoyer les plaignants dos à dos, car on voit mal le moyen de théologiser sans appuyer une dimension du mystère au détriment d'une autre »²⁹. En insistant sur la déification, le palamisme a relativisé la simplicité divine et l'opposé est vrai pour le thomisme. « Mieux vaut renoncer à ces procès d'intention et, non seulement reconnaître ce que l'autre ne nie pas, mais aussi valoriser ce

²⁸ *Ibid.*, p. 427.

²⁹ *Ibid.*, p. 429.

qu'il affirme »³⁰, écrit de Halleux. L'Orient, plus platonisant, insiste sur l'immanence de la participation sans nier l'altérité du surnaturel ; au contraire, l'Occident, plus aristotélicien, souligne la transcendance mais sans rendre le surnaturel hétérogène.

Dans la sixième partie, de Halleux essaie d'examiner les critiques posées sur la fidélité de Palamas aux Pères et s'il serait acceptable de l'opposer au thomisme comme si on opposait la patristique à la scolastique. En effet, le palamisme prétend à cette fidélité mais pour ses adversaires il représente « l'innovation la plus inouïe dans l'Église la plus conservatrice »³¹. Pour les catholiques, la distinction réelle entre l'essence et les énergies est en contradiction avec les Pères. En réponse, les orthodoxes trouvent dans cette doctrine un développement authentique de la tradition antérieure. Pour approcher cette question, de Halleux remarque que l'idée de l'essence divine conçue comme inconnaissable et imparticipable et des énergies comme connaissables et participables, revient aux Pères cappadociens. Ce qui pose problème c'est la distinction réelle entre l'essence et les énergies. Certes, Palamas a montré ici une évolution mais est-elle hérétique comme le veulent ses adversaires ou bien dans la lignée traditionnelle comme veulent ses partisans ? Pour les catholiques, la distinction des Pères est de simple raison tandis que pour les orthodoxes cette idée de la simplicité absolue est une conception rationaliste scolastique étrangère à la tradition pour laquelle se réconcilient en Dieu les antinomies de notre pensée. Sommes-nous alors dans une accusation mutuelle irréconciliable ? En effet, c'est chez Jürgen Kuhlmann que de Halleux va trouver la voie la plus sage qui dit que la pensée patristique laisse ouverts les développements qu'elle va prendre en fonction des contextes culturels. « La fidélité se trouve tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, mais, le plus souvent, les deux peuvent, avec autant de raison, se réclamer du maître qu'ils relisent inconsciemment »³², écrit de Halleux en donnant une nouvelle clé pour réconcilier l'unité avec la diversité. Il conclut cette partie en affirmant qu'il serait excessif d'opposer le palamisme à la scolastique comme la patristique à la philosophie d'Aristote christianisée. Certes, il y a deux systèmes théologiques : « l'un plus scolastique, mais pas au point de démeriter toute qualification de traditionnel ; l'autre plus patristique, mais pas au point de pouvoir s'en monopoliser le titre »³³.

Dans la septième partie, sous le titre « Christianisme ou humanisme ? », de Halleux revoie les critiques mutuelles entre l'Orient et l'Occident sur la place que chacun accorde dans sa théologie à la foi et à la raison. De Halleux se base sur Meyendorff qui a accusé les

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 430.

³² *Ibid.*, p. 432.

³³ *Ibid.*, p. 433.

adversaires de Palamas d'être des dualistes platoniciens et des nominalistes agnostiques. Toutefois, l'occamisme ne semble-t-il pas plus proche du palamisme en tant qu'il fait face au rationalisme scolastique ? En effet, au XIV^e siècle, c'est la revendication de la raison de son autonomie qui marquait un grand mouvement de sécularisation niant le surnaturel comme du domaine de l'inconnaissable. C'est dès lors que les voies des deux traditions allaient se séparer davantage sur ce sujet. L'Église byzantine a su résister à la tentation du retour à la philosophie ancienne grâce aux milieux monastiques. Pour Palamas, la raison pure est soit aveuglée par le péché, soit transfigurée par la foi. L'homme n'a pas d'autonomie rationnelle hors du Christ. Palamas a donc évité à son Église un schisme comme celui des protestants. Par conséquent, de ce point de vue, la faute de la scolastique est cette confiance extrême aux forces humaines, ce qui a conduit à l'autodéification de l'homme et à l'athéisme. Cependant, les catholiques retournent cette philosophie de l'histoire dans un sens opposé. Pour eux, avec Palamas, c'est le comble de l'apophasme agnostique : si l'essence de Dieu est radicalement inconnaissable, on tombe dans l'irrationalisme fidéiste qui échappe au contrôle de la raison. Ainsi les esprits sont-ils jetés dans l'athéisme car ils ont des interrogations rationnelles sans réponses. C'est l'Orient, alors, qui a rompu la synthèse de l'humanisme chrétien, tandis que l'Occident a bien placé la raison au service de la foi. Comment concilier ces deux voies ? De Halleux écrit : « Aussi serait-il vain de vouloir trancher entre les dialectiques orthodoxe et catholique de l'histoire religieuse. Le destin de la culture chrétienne dans les deux parties de l'œcumène a été conditionné par un réseau de facteurs extrêmement complexes, dont les plus déterminants ne furent peut-être pas ceux d'ordre théologique et philosophique »³⁴. En d'autres termes, une différence persiste entre l'Orient et l'Occident sur la préférence soit pour la raison soit pour la foi. « Elle s'opère dans une tension toujours irrésolue, car la synthèse parfaite, que chaque côté revendique, reste toujours une limite idéale et inaccessible »³⁵.

Dans la dernière partie, de Halleux essaie d'analyser une dernière critique qui prétend mettre l'Orient dans le personnelisme en face de l'Occident essentialiste. C'est la conclusion de Meyendorff qui présente Palamas comme « l'auteur d'une théologie de l'histoire christocentrique, sacramentaire, eschatologique, et d'une théologie existentielle, personneliste, fondée sur l'anthropologie du monisme biblique »³⁶. On s'est laissé convaincre que l'Orient, par la déification et la lumière thaborique, surmonte l'essentialisme et le dualisme de la philosophie grecque dans lesquels est tombé l'Occident en parlant de Dieu

³⁴ *Ibid.*, p. 436.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 438.

comme premier principe nécessaire et de l'homme comme un intellect contemplant les archétypes immuables du monde d'ici-bas. Mais ce contraste n'est-il pas idéalisé ? De Halleux répond : « il convient d'ailleurs de se méfier de l'anachronisme que toute terminologie moderne introduit fatalement dans la pensée ancienne et médiévale »³⁷. En fait, il reproche à Meyendorff d'avoir attribué à Palamas des idées existant dans la France de l'après-guerre et de les nier dans la scolastique : existentialisme chrétien, personnalisme, historicité du christianisme, ecclésiologie du corps mystique, etc. En effet, c'est un excès d'honneur immérité offert au palamisme et un excès d'indignité donné à ses adversaires. Les scolastiques n'étaient pas moins attachés aux valeurs fondamentales de la tradition biblique même si l'intégration à leur système théologique n'était pas toujours facile à faire harmonieusement. De Halleux donne une idée essentielle pour tout dialogue théologique entre l'Orient et l'Occident : c'est la nécessité de « tenir compte de l'intégralité du contexte »³⁸.

« Palamisme et scolastique : exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique ? » Du côté catholique, la condamnation du palamisme n'a jamais été que « le fait de théologiens trop sûrs d'eux »³⁹. Mais, de l'autre côté, la reconnaissance était officielle comme avec les synodes hésychastes qui ont anathématisé les adversaires. Il ne faut en aucun cas réduire cette controverse à une imposition brutale d'une doctrine innovée et cela pour un service politique. En effet, la réception du palamisme dans l'Orthodoxie est incontestable même si, entre le XVI^e et le XX^e siècle, il a été souvent négligé et parfois contredit. Peut-être que dans l'Église d'Orient, la théologie palamite n'équivaut pas vraiment à un dogme de foi catholique et que la comparaison entre la crise du XIV^e siècle et le IV^e n'est qu'une exagération qui voit dans les synodes hésychastes un couronnement des sept conciles œcuméniques. En dernier mot, de Halleux trouve que si le palamisme n'a jamais été condamné cela veut dire que « la voie menant des anathèmes d'hier au dialogue d'aujourd'hui reste donc ouverte »⁴⁰. Pour cela, chaque Église ne doit plus se préoccuper de ce qu'elle a à offrir mais de ce qu'elle peut recevoir. Dans sa dernière phrase, il invite l'Église catholique à prendre cette humble attitude d'écoute pour bénéficier de ce que la tradition orientale peut lui fournir en complémentarité.

En conclusion, cet article d'André de Halleux a analysé à fond la différence entre la théologie palamite orthodoxe et la scolastique catholique. L'auteur a voulu sortir d'une conception dogmatique rigide de ces deux traditions qui a conduit à un exclusivisme

³⁷ *Ibid.*, p. 439.

³⁸ *Ibid.*, p. 440.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 442.

schismatique. Au contraire, il a défendu la thèse d'une pluriformité théologique, une complémentarité entre les deux approches, une unité dans la diversité. Pour le faire, de Halleux a présenté plusieurs clés qu'on a remarquées et que nous allons expliciter et développer davantage dans la partie suivante.

L'unité de la foi dans la diversité théologique entre Latins et Orientaux

Dans son article « Palamisme et scolastique : exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique ? », André de Halleux a donné un exemple de ce que pourrait être une unité de foi au sein d'une pluriformité théologique entre l'Orient et l'Occident. Il a entamé un dialogue sérieux entre ces deux traditions et il nous a fourni plusieurs clés pour pouvoir le suivre dans son approche œcuménique. Nous essayerons dans cette partie de dégager ces clés et de les développer, sans hésiter à avoir recours à d'autres textes de l'auteur lorsque cela s'avère nécessaire.

La reconnaissance de la pluriformité théologique

Sur la question de l'unité théologique entre les Églises orientales et l'Église catholique, la thèse œcuménique d'André de Halleux est bien explicitée dès le premier paragraphe de son article, lorsqu'il écrit :

L'histoire du schisme entre l'Orient et l'Occident chrétiens peut se résumer comme le durcissement de théologies divergentes en un désaccord proprement dogmatique. Aussi toute réconciliation véritable doit-elle passer par l'inversion de cette dialectique, les deux églises acceptant de reconnaître chacune dans la tradition de l'autre une interprétation également authentique de leur foi commune. La confrontation œcuménique des mentalités catholique et orthodoxe présente donc à priori un exemple privilégié de cette pluriformité théologique dont les préoccupations actuelles redécouvrent l'urgente nécessité.⁴¹

Dans ce passage, de Halleux propose un « résumé » de l'histoire du schisme entre l'Orient et l'Occident, c'est-à-dire une compréhension globale qui touche au cœur du problème. Il veut donner une description compréhensive de ce schisme, qui répond à un « comment », et non pas une justification causale, qui répondrait à un « pourquoi ». Par conséquent, la solution proposée devient, elle aussi, globale et fondamentale, et donne une description du chemin de la réconciliation. Pour de Halleux, le nœud du schisme est « le durcissement des théologies divergentes en un désaccord proprement dogmatique ». Cela veut dire que la pluriformité théologique, en elle-même, n'est pas cause de séparation. Les théologies divergentes, les différentes approches du même mystère sont légitimes et peuvent même être enrichissantes. En effet, de Halleux ne cesse, dans son article, de montrer

⁴¹ A. DE HALLEUX, « Palamisme et scolastique », p. 409.

les oppositions, réelles ou factices, entre ces deux voies théologiques, la scolastique et le palamisme, en essayant d'argumenter que ces différences ne signifient pas nécessairement un antagonisme irréconciliable. Par contre, ce qui fait que cette pluriformité soit schismatique, c'est sa transformation en un désaccord dogmatique. C'est l'exclusivisme qui veut dire une condamnation de la théologie de l'autre en la tenant comme hérétique ou infidèle à la tradition de la foi. Cela s'est exprimé à travers les siècles par des anathèmes réciproques entre les Églises. En fait, l'article est plein de passages sur la condamnation réciproque entre les deux Églises, comme par exemple : « Les conciles palamites constitueraient, en quelque sorte, la réplique orthodoxe aux condamnations latines de 1241 et de 1336, et le caractère antilatin du palamisme se révélerait, pour ainsi, dire congénital »⁴². Toutefois, de Halleux remarque que : « du côté catholique, on peut soutenir que la condamnation de la doctrine palamite des énergies divines, de l'essence inconnaissable et de la grâce incréée n'a jamais été le fait que de théologiens trop sûrs d'eux »⁴³. Cette présomption de certains théologiens a rendu rigide une divergence qui aurait pu être une différence tolérée, voire souhaitée, au sein d'une unité plus fondamentale. À ce titre, nous avons vu, sous la troisième partie, un exemple typique où la scolastique a accusé le palamisme d'entamer une réflexion antinomique. Pourtant, pour de Halleux, cette approche respecte la transcendance divine et doit interpeller la théologie catholique qui, elle, risque un certain anthropomorphisme.

Face à cette attitude schismatique, de Halleux dresse le chemin de « la réconciliation véritable ». Notons que ce dernier adjectif n'est pas anodin parce que l'auteur reconnaît bien que toute prétendue réconciliation n'est pas de soi véritable. L'histoire nous a montré plusieurs exemples d'accord artificiel, comme celui du concile de Ferrara et de Florence que nous reprenons dans un autre chapitre. En effet, pour arriver à la réconciliation, nous devons « passer par l'inversion de cette dialectique ». Cela veut dire qu'il faut revenir du durcissement en désaccord dogmatique vers la tolérance des divergences théologiques. Les deux Églises doivent accepter de « reconnaître chacune dans la tradition de l'autre une interprétation également authentique de leur foi commune ». Ces mots forment un principe fondamental de l'approche œcuménique de de Halleux entre les Églises sœurs. Il s'agit d'une reconnaissance mutuelle, dialogale et non pas univoque, qui trouve chez l'autre une interprétation différente, mais authentique, d'une foi commune. La différence de l'approche théologique n'est plus prise comme une divergence dogmatique qui créerait un schisme dans la foi, mais comme une autre manière d'exprimer le même mystère. Il n'y a pas de préférence

⁴² *Ibid.*, p. 437.

⁴³ *Ibid.*, p. 440.

dans cette pluralité d'approches car chacune est « également authentique » par rapport à l'autre. Il ne faut pas penser que de Halleux est en train de prêcher une sorte de relativisme théologique où chaque Église ne donne qu'un point de vue dans la foi commune. En d'autres termes, il ne faut pas comprendre que de Halleux trouve que chaque Église n'a qu'une portion incomplète de cette foi. Au contraire, la différence ne vient pas de la répartition, ou de la division, du dépôt de la foi entre les Églises mais de la présence des interprétations qui sont, à la fois, différentes mais également authentiques de la foi commune. C'est ce que de Halleux va bien exprimer dans sa conférence « Une vie consacrée à l'étude et au service des chrétiens d'Orient », en disant :

Mais la grande difficulté de notre dialogue avec l'Orient chrétien vient de ce que nous différons aussi dans ce que nous avons en commun. À proprement parler, il n'existe pas entre nous de différence matériellement isolable à l'intérieur d'un donné objectivement identique. L'altérité compénètre radicalement l'identité ; c'est le même qui est différent. Pour le dire en termes plus concrets : entre Catholiques et Orthodoxes, les mêmes choses ne sont pas exprimées dans les mêmes mots et les mêmes mots ne veulent plus dire les mêmes choses, suite aux inculturations historiques particulières du christianisme en Orient et en Occident.⁴⁴

Ce passage, qui vient d'une conférence très tardive (1992) de de Halleux, montre une élaboration plus développée des mêmes idées défendues dès l'article de 1973. « Le même qui est différent », est une formule d'apparence paradoxale mais qui explique la tension qui existe dans la reconnaissance de l'égale authenticité d'une interprétation différente de la foi commune. C'est la tension qui existe dans la reconnaissance d'une pluriformité théologique qui cherche à ne pas tomber dans un exclusivisme dogmatique aberrant. Il s'agit de reconnaître que « les mêmes choses », ou bien les mêmes vérités, puissent être vécues et exprimées différemment. En effet, cette pluriformité théologique résulte de la confrontation des « mentalités catholique et orthodoxe ». C'est en faisant dialoguer ces deux différentes approches qu'on découvre leur unité profonde. C'est un dialogue véritable, une confrontation ouverte et critique qui veut bien remarquer les points de divergence. De Halleux continue dans la conférence de 1992 : « Le dialogue théologique catholique-orthodoxe ne pourra progresser sans un bon usage du principe de l'unité dans la diversité. Oui, le même est différent ; mais sa différence ne l'empêche pas d'être le même. Le dialogue a donc pour tâche d'affronter les divergences pour les réconcilier à la lumière de la Tradition commune »⁴⁵. En

⁴⁴ A. DE HALLEUX, « Une vie consacrée à l'étude et au service de l'Orient Chrétien », p. 47.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 52.

fait, c'est en tant qu'essai de confrontation des mentalités, en visant une unité dans la diversité, selon le principe de « la différence de l'identique »⁴⁶, que nous comprenons le projet de de Halleux dans l'article de 1973. Il y fait une confrontation entre le palamisme et la scolastique pour pouvoir arriver, dans la cinquième partie, à une conclusion comme la suivante :

La polémique ne peut donc que renvoyer les plaignants dos à dos, car on voit mal le moyen de théologiser sans appuyer une dimension du mystère au détriment d'une autre. Si le palamisme a sacrifié la simplicité divine à la déification, le thomisme n'a-t-il pas quelque peu sacrifié la déification à la simplicité ? Mieux vaut renoncer à ces procès d'intention et, non seulement reconnaître ce que l'autre ne nie pas, mais aussi valoriser ce qu'il affirme.⁴⁷

Il s'agit alors de valoriser les affirmations du système théologique différent. Cela requiert, avant tout, une attitude d'humilité qui libère du complexe de supériorité et qui ouvre à une meilleure compréhension de l'autre. En effet, le problème part souvent d'un manque de connaissance mutuelle car « la tentation récurrente de l'hérésiologue, dévoilant l'erreur dans les conséquences logiques qu'il en tire, exprime souvent plus une projection subjective qu'une réelle approche des positions de l'adversaire »⁴⁸. Aussi, de Halleux remarque-t-il que pour pouvoir comprendre ce que l'autre affirme, il convient « de se méfier de l'anachronisme que toute terminologie moderne introduit fatalement dans la pensée ancienne et médiévale »⁴⁹. À cela s'ajoute une troisième condition épistémologique pour une meilleure compréhension de la théologie de l'autre, c'est le fait de « tenir compte de l'intégralité du contexte »⁵⁰. De Halleux explique : « le destin de la culture chrétienne dans les deux parties de l'œcumène a été conditionné par un réseau de facteurs extrêmement complexes, dont les plus déterminants ne furent peut-être pas ceux d'ordre théologique et philosophique »⁵¹. En effet, en respectant ces conditions, l'article de de Halleux de 1973 présente une telle compréhension profonde des deux théologies différentes. Par la suite, le texte nous permet de dresser un certain tableau comparatif des caractéristiques de la théologie orientale en comparaison avec l'occidentale. Notons que l'auteur lui-même dessine les avantages et les limites d'une telle approche : « Pour désigner ces deux voies théologiques, les noms de “scolastique” et de “palamisme” peuvent servir d'étiquette commode. Leur caractère massif estompe sensiblement la

⁴⁶ *Ibid.*, p. 51.

⁴⁷ A. DE HALLEUX, « Palamisme et scolastique », p. 429.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 427.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 439.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 440.

⁵¹ *Ibid.*, p. 436.

complexité de la pensée médiévale ; mais pareil niveau de généralité devient légitime dès lors qu'il s'agit de dégager une typologie comparée, et non de coller à la description des faits, étudiés pour eux-mêmes »⁵². C'est sous cette sorte de typologie que nous dégageons quelques caractéristiques, non exhaustives, de la théologie orthodoxe en les comparant avec ceux de la théologie catholique :

Théologie orthodoxe	Théologie catholique
Palamisme	Scolastique
Tradition des Cappadociens	Tradition de l'augustinisme
Orientation platonisante, néoplatonisante	Orientation aristotélicienne
Théologie négative	Théologie affirmative
Respecte la transcendance divine	Valorise la connaissance rationnelle
Apophatique	Analogique
Connaissance mystique	Connaissance béatifique
Grec	Latin
Contemplation et mystique	Action
Pensée antinomique	Pensée plus rationaliste

Certes, beaucoup d'autres critères peuvent être dégagés de l'article de 1973 et qui peuvent être enrichis par la littérature ultérieure de de Halleux. Nous pouvons, par exemple, regarder la théologie orthodoxe comme reliée à la liturgie, plus traditionnelle, plus personnaliste, etc. Toutefois, si la connaissance mutuelle est une nécessité pour la reconnaissance de l'égale altérité, il reste nécessaire d'être en réel dialogue pour relativiser ces caractéristiques. Il est nécessaire de détruire les préjugés, de ne pas confiner l'autre dans un cadre fixe et rigide, et de rester prêt à atténuer les jugements. C'est ainsi que de Halleux nous invite dans cet article à renoncer à ces jugements excessifs qui transforment la simple différence en une accusation d'hérésie. Il écrit, par exemple, sur la question de la participation à la grâce divine en lien avec celle du respect de l'altérité de Dieu :

L'oriental, resté platonisant, ne récusé pas l'altérité du surnaturel, mais sa mystique perçoit avant tout l'aspect immanent de la participation ; l'occidental, devenu aristotélicien, mais aussi resté un

⁵² *Ibid.*, p. 409-410.

tant soit peu augustinien, possède un sens jaloux de la transcendance divine, sans aller, toutefois, jusqu'à concevoir le surnaturel comme hétérogène.⁵³

S'il s'avère nécessaire de confronter les théologies en remarquant leurs points de divergence, et si la compréhension profonde de l'autre est une nécessité pour entamer une telle confrontation, il reste nécessaire, alors, de ne pas stigmatiser l'autre par nos jugements confessionnalistes absolutisants. Cette attitude apparaît comme une motivation sous-jacente dans tous les articles que de Halleux écrit sur la théologie orientale. C'est ce qu'il ne cesse de répéter dès l'article de 1973 jusqu'à sa conférence de 1992 où il écrit un passage d'une grande importance :

Il est aberrant, par exemple, de mettre abstraitement en contraste un Orient orthodoxe, johannique et mystique, avec un Occident romain, pétrinien et juridique. Cette sorte de typologie religieuse ou ethno-psychologique comparée a d'ailleurs été inspirée à des théologiens orthodoxes par l'apologétique confessionnelle occidentale du siècle dernier. La séduction de ces clichés suggestifs tient surtout à ce qu'ils simplifient outrageusement une réalité historique infiniment complexe et nuancée, pour en tirer ce genre d'« essences pures » dont se nourrissent toutes les idéologies. Leur artificialité se double donc d'une perversité particulière en ce que l'altérité se trouve désormais enracinée dans la « divergence fondamentale », autrement dit dans l'incompatibilité irréductible de ces paradigmes ; on décourage ainsi à l'avance toute tentative de réconcilier les deux Églises que l'on a prédéterminées dans des conditionnements prétendument « naturels ». Non moins dommageables sont les préjugés confessionnels directement théologiques. Ainsi en va-t-il d'une opposition sans nuance de l'« essentialisme » des Pères latins au « personnalisme » des Pères grecs.⁵⁴

De Halleux soutient, alors, une approche critique qui refuse de considérer les différentes formes de la théologie, entre orthodoxes et catholiques, comme fondamentalement irréconciliables. Il est important de dévoiler les différences mais en les tenant sous le principe de « la différence de l'identique ». Il faut nuancer l'altérité pour réaliser qu'il n'y a pas de différence « matériellement isolable », c'est-à-dire qu'il n'y a pas de divergence naturelle irréductible entre les deux voies théologiques. Au contraire, de Halleux défend une sorte de complémentarité entre l'Orient et l'Occident. C'est sa dernière phrase dans l'article de 1973 : « La première tâche œcuménique de la théologie catholique consiste-t-elle peut-être moins à proposer la reconnaissance de ses propres valeurs à l'orthodoxie qu'à découvrir pour elle-

⁵³ *Ibid.*, p. 429.

⁵⁴ A. DE HALLEUX, « Une vie consacrée à l'étude et au service de l'Orient Chrétien », p. 52-53.

même la complémentarité que leur apporte la tradition patristique de l'Orient »⁵⁵. Or, l'idée d'une complémentarité ne doit pas être comprise comme un manque « quantitatif » dans le catholicisme qui serait comblé par la dogmatique orthodoxe. Il ne faut pas penser que l'Église catholique attend de l'Orthodoxie « quelque chose » pour compléter son dépôt de la foi. Il s'agit, plutôt, d'une complémentarité au niveau de l'interprétation, de la théologie des mêmes mystères. Au lieu de l'anathémisation de l'approche différente, chaque Église est appelée à chercher ce qu'elle peut recevoir de l'autre. Chaque voie théologique est appelée à se laisser interpeller par l'autre à travers un dialogue ouvert et authentique. Il est « vain de vouloir trancher »⁵⁶ entre les deux approches, cela veut dire que personne ne monopolise la fidélité à la Tradition. Il s'agit, alors, de rester dans un dialogue de charité entre les deux Églises sœurs dont les voies théologiques sont différentes mais également authentiques et mutuellement enrichissantes. Ici, une remarque de de Halleux est fondamentale pour rester dans le bon sens de la complémentarité. En effet, il ne s'agit en aucun sens de faire dissoudre la pluriformité théologique dans un pauvre uniformisme global. De Halleux insiste que la rencontre entre l'esprit oriental et l'esprit occidental de la chrétienté « s'opère dans une tension toujours irrésolue, car la synthèse parfaite, que chaque côté revendique, reste toujours une limite idéale et inaccessible »⁵⁷. Cela ne veut pas dire que l'œcuménisme voulu par de Halleux n'a pas de réalisation historique. Au contraire, l'auteur n'a cessé d'œuvrer pour un tel œcuménisme ecclésial et historique, mais cette unité visée respecte la présence de différentes voies théologiques en dialogue continu.

En somme, ni exclusivisme dogmatique, ni uniformisme théologique, de Halleux soutient l'unité dans la diversité : une pluriformité théologique dans une unité de foi. Cependant, une telle approche reste globale et difficile à tenir lorsqu'on se heurte aux questions problématiques comme celle du *Filioque*, de l'ecclésiologie et autres. S'agit-il, là aussi, d'une simple richesse théologique ou bien y-a-t-il une divergence qui touche aux dogmes et à la foi commune ? L'article de 1973 ne pose pas ces questions mais dresse un cadre large de la rencontre entre l'Orient et l'Occident. C'est en continuant sa recherche que de Halleux va rencontrer ces questions et qu'il va chercher à les résoudre dans le sens indiqué dès l'article de 1973. Toutefois, avant d'aborder ces sujets, il reste à dégager de cet article une autre clé de l'unité dans la diversité, c'est le retour aux Pères.

⁵⁵ A. DE HALLEUX, « Palamisme et scolastique », p. 442.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 436.

⁵⁷ *Ibid.*

Le Retour aux Pères

Les premiers travaux d'André de Halleux s'inscrivent sous le titre de la patrologie. Ce n'est qu'avec le temps qu'il est entré dans la recherche œcuménique mais dans une approche imbibée de l'esprit des Pères. Dans la conférence de 1992, de Halleux décrit son parcours comme une « convergence progressive de la patrologie et de l'œcuménisme »⁵⁸. Il ajoute : « j'ai été conduit par l'engagement œcuménique à mettre l'étude des Pères grecs et orientaux au service du dialogue théologique entre le Catholicisme et l'Orthodoxie »⁵⁹.

En effet, l'article de 1973 se situe sur cette charnière dans la pensée de de Halleux, entre la patrologie et l'œcuménisme. Certes, la confrontation des pensées médiévales, entre Palamas et la scolastique, n'est pas une étude patristique. Toutefois, de Halleux comprend la divergence entre les deux voies théologiques comme une cristallisation qui a eu lieu dès le XIII^e siècle d'une « opposition des latins aux grecs sur la question de la connaissance et de la grâce de Dieu [qui] était déjà latente dans celle de l'augustinisme à la tradition des cappadociens »⁶⁰. Le palamisme continue, en quelque sorte, la tradition patristique orientale, grecque et platonisante, tandis que la scolastique continue la tradition augustinienne, latine mais additionnée à l'aristotélisme. C'est dans ce sens que de Halleux aborde cette thématique en se référant toujours aux Pères.

La sixième partie de l'article, « Patristique ou scolastique ? », est d'une importance cruciale pour notre sujet. Sans répéter ce que nous avons déjà présenté, il est important de noter que, dans cette polémique du temps médiéval, les deux camps acceptent la période patristique comme une référence normative et chacun des deux s'estime plus fidèle à la vraie pensée des Pères que l'autre. En fait, c'est dans ce sens que les catholiques accusent le palamisme d'être un innovateur infidèle à la théologie des Pères, tandis que les palamites y trouvent une continuation vivante de leur pensée : « déformation sophistique et hérétique pour la majorité des critiques catholiques, développement authentique et vivant pour les néopalamites orthodoxes »⁶¹. Par contre, les orthodoxes accusent la scolastique d'avoir un rationalisme infidèle à la rationalité supérieure des mystères défendue par les Pères. Or, pour sortir de cette polémique, de Halleux a trouvé la réponse chez Jürgen Kuhlmann dans son livre « *Die Taten des einfachen Gottes : eine römisch-katholische Stellungnahme zum*

⁵⁸ A. DE HALLEUX, « Une vie consacrée à l'étude et au service de l'Orient Chrétien », p. 41.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 42.

⁶⁰ A. DE HALLEUX, « Palamisme et scolastique », p. 409.

⁶¹ *Ibid.*, p. 430.

Palamismus ». Le texte ici est d'une grande importance et nous jugeons nécessaire de le citer dans son entièreté :

Le caractère enveloppé de la pensée patristique laissait ouverts les développements qu'elle prit en fait dans les contextes culturels divers de l'Occident et de l'Orient. La fidélité se trouve tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, mais, le plus souvent, les deux peuvent, avec autant - ou aussi peu - de raison, se réclamer du maître qu'ils « relisent » inconsciemment.

Il serait donc bien excessif d'opposer palamisme et scolastique comme la théologie des Pères à celle des disciples chrétiens d'Aristote. Certes, Palamas est plus patristique que Thomas d'Aquin, mais celui-ci connaissant mieux les Pères grecs que Palamas ne connaissait les latins, et son aristotélisme est parfaitement christianisé. En outre, la tradition patristique dont se réclame Palamas était déjà fortement imprégnée de pensée platonisante, et lui-même ne dédaigne pas, occasionnellement, d'avoir recours à l'aristotélisme, étudié dans sa jeunesse, pour défendre et illustrer la théologie patristique des divines énergies. C'est donc bien à deux systèmes théologiques que l'on a affaire ici : l'un plus scolastique, mais pas au point de démeriter toute qualification de traditionnel ; l'autre plus patristique, mais pas au point de pouvoir s'en monopoliser le titre.⁶²

Suivant Kuhlmann, de Halleux trouve que la même pensée patristique est ouverte à de multiples développements qui divergent selon le contexte. Cela veut dire que l'Orient et l'Occident sont souvent, tous les deux, fidèles à leurs maîtres. La pluriformité du discours théologique entre les deux viennent de la différente lecture réalisée dans un contexte différent : l'un est plus platonisant tandis que l'autre est plus aristotélicien. Ainsi avons-nous « deux systèmes théologiques » dont le rapport avec les Pères varie mais n'est jamais détruit. Si Palamas est plus patristique que Thomas d'Aquin, cela ne veut pas dire que la scolastique démerite toute qualification de traditionnel. Cependant, si les deux traditions peuvent se réclamer des Pères, cela ne veut pas dire une répétition non réfléchie de leurs paroles. Le retour aux Pères ne signifie non plus prendre leurs discours comme un argument d'autorité indiscutable. Pour étudier, par exemple, la fidélité à la patristique chez Palamas, il ne s'agit pas de justifier ses nouvelles affirmations en les faisant remonter aux Pères. Cela ne ferait de lui qu'un simple « théologien de la répétition ». Or, de Halleux écrit : « Le problème consiste donc à savoir si les Pères auraient répondu comme Palamas à une question qu'ils ne se posaient pas »⁶³. Cela veut dire que Palamas est patristique non pas par la simple rumination de ce que les Pères ont dit, mais en donnant de nouvelles réponses à de nouvelles questions

⁶² *Ibid.*, p. 433.

⁶³ *Ibid.*, p. 432.

tout en restant fidèle à leur enseignement. Dans la conférence de 1992, de Halleux va expliciter ce qu'il comprend par ce retour aux Pères :

Du « *probatur e Patribus* », il faut passer à un dialogue avec les Pères, susceptible d'honorer à la fois l'altérité qui les éloigne de nous et la Tradition qui nous fait communier avec eux. Entre la répétition des formules patristiques et leur modernisation intempestive, il y a place pour une « fidélité créative », dont les Pères ont d'ailleurs donné l'exemple les tout premiers.⁶⁴

De Halleux avance ici le concept de la « fidélité créative », c'est-à-dire être capable de relancer le même message tenu par la Tradition mais dans un nouveau contexte. C'est être, à la fois, en communion de foi avec les Pères, mais en respect total de la grande altérité spatiale, temporelle et culturelle qui les sépare du théologien d'aujourd'hui. Il ne s'agit pas d'une « modernisation intempestive » c'est-à-dire d'une quête excessive du nouveau qui ne respecte pas la communion de foi avec la Tradition. De même, il ne s'agit non plus d'un fondamentalisme traditionaliste qui n'accepte aucune nouveauté. En fait, cette « fidélité créative » peut expliquer l'unité de foi dans la diversité des voies théologiques entre l'Orient et l'Occident : les deux sont fidèles à la même doctrine mais chacun est en train de porter le message à un contexte différent.

Les premiers qui ont donné l'exemple de la « fidélité créative » sont les Pères eux-mêmes. Ils étaient à la fois fidèles et créatifs en voulant lancer le même message évangélique qu'ils ont reçu mais dans des cultures nouvelles. Les Pères ont trouvé de nouveaux chemins pour communiquer leur foi commune mais dans des langues différentes, en dialoguant avec la philosophie grecque, et en répondant à de nouveaux défis selon le contexte. L'exemple des Pères peut être, alors, un des premiers exemples de la pluriformité théologique dans l'unité de la foi. En effet, les Pères représentent un lieu commun où communique la pluralité ultérieure. Les Pères eux-mêmes appartenaient à des traditions différentes et présentaient leur foi commune par des théologies très divergentes. Il serait facile, peut-être, d'étiqueter les Pères et de les ranger dans des groupes antagonistes : les orientaux comme étant plus johanniques et mystiques, face aux occidentaux tenus comme pétriniens et juridiques. Toutefois, une telle opposition est aberrante car les Pères, malgré leurs différences, ne trouvaient pas de divergence fondamentale entre eux. Les Pères ne pensaient pas que leurs théologies sont irréductiblement incompatibles. Au contraire, la période des Pères est un temps où la

⁶⁴ A. DE HALLEUX, « Une vie consacrée à l'étude et au service de l'Orient Chrétien », p. 44.

pluriformité théologique existait dans une communion de foi plus fondamentale. C'est ce que de Halleux exprime dans la conférence de 1992 en disant :

La période des Pères a vécu bien des tensions et des schismes entre l'Occident et l'Orient, mais sans jamais perdre le sentiment de la communion de l'Église universelle (non plus d'ailleurs que la conviction de l'unité de l'Empire chrétien). Latins, Grecs et Orientaux avaient chacun leur manière, qui pouvait parfois paraître étrange mais dont nul ne contestait la légitimité, de valoriser un héritage commun en fonction des contextes culturels particuliers. Opposer les Pères entre eux pour justifier le schisme, c'est donc nécessairement leur faire violence et trahir leur esprit.⁶⁵

Le retour aux Pères est loin, donc, d'une attitude nostalgique ou rétrograde. Il s'agit plutôt de dialoguer avec eux, un dialogue qui les rend vivants dans le contexte d'aujourd'hui. Or, pour pouvoir entamer un tel travail qui respecte l'altérité par rapport aux Pères mais aussi la communion avec eux, de Halleux présente des conditions épistémologiques qui ne sont pas loin de celles du dialogue théologique entre les Églises sœurs. Dans l'étude patristique, aussi, il s'agit d'éviter toute projection de nos idées sur les textes :

Dans leurs écrits, les Pères se trouvent comme livrés sans défense entre nos mains : c'est une raison décisive de les respecter. Et ce respect consiste avant tout à rechercher leur pensée véritable par-delà toutes les déformations qui ont pu lui être infligées au cours des temps (à commencer par celles que lui impose involontairement notre perception actuelle des choses).⁶⁶

De plus, de Halleux ajoute une autre condition épistémologique pour aborder les Pères, et qui est utile pour aborder toute altérité théologique, c'est de se méfier de tout jugement de valeur et de s'adapter aux exigences du texte lui-même. Il s'agit de se méfier de nos acquis idéologiques voire herméneutiques pour laisser l'altérité des Pères, et donc de l'autre tradition théologique, critiquer notre approche :

Un louvaniste digne de ce nom se garde naturellement de tout procès d'intention ; mais il évite aussi, ce qui va moins de soi, les jugements de valeur. Il se méfie non seulement des « grilles de lecture » idéologiques, mais des « paradigmes » herméneutiques eux-mêmes. Sa seule méthode consiste à s'adapter empiriquement au concret qu'il étudie. Tout en estimant l'intuition nécessaire à la recherche, il la soumet à une critique impitoyable, car il sait que tout élément rebelle à s'intégrer dans un « modèle » ou dans une théorie peut en révéler la fragilité.⁶⁷

⁶⁵ *Ibid.*, p. 52.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

Cependant, si de Halleux, déjà dans l'article de 1973, invite à retourner aux Pères pour solidifier notre travail œcuménique, il faut accomplir cette tâche par un esprit critique et conscient. L'âge des Pères n'est pas un temps idéal de la vie œcuménique car un tel temps utopique n'existe pas dans le passé mais c'est un but à viser. C'est la conclusion à laquelle de Halleux arrive dans son article « L'accord christologique de 433 : un modèle de réconciliation ecclésiale ? » Le symbole de Nicée lui-même, comme condensé de la doctrine commune, n'était pas suffisant pour éviter les conflits et les controverses dans l'Église ancienne. En fait, ce symbole nécessitait une interprétation correcte, ce qui n'existait pas et ce qui causait pleins de divergences comme entre Antioche et Alexandrie. De même, malgré la grande tolérance œcuménique que montrait Cyrille, malgré les compromis honorables avec Jean, et malgré la condamnation de la désunion qui a eu lieu entre les Églises, à la veille de l'accord christologique de 433 qui a permis de recouvrer la paix ecclésiale, « chacune des deux parties chantait victoire en prétendant avoir converti l'autre à ses vues »⁶⁸. À la fin de cet article, de Halleux invite à cette vigilance en abordant la question œcuménique chez les Pères :

S'il était légitime de généraliser l'exemple de la réconciliation entre Cyrille et Jean, il faudrait dire que l'idéalisation de l'âge patristique témoigne d'un romantisme naïf et que sa transposition inconsidérée dans le dialogue œcuménique actuel ne pourrait qu'exposer à d'amères déconvenues. L'histoire ne nous fournit pas de modèle œcuménique tout fait ; elle nous propose des leçons, qu'il appartient aujourd'hui aux Églises de mettre à profit pour « faire la vérité dans l'amour » (Ep 4,15), sous l'impulsion de l'Esprit de celui qui nous a réconciliés en un seul Corps sur la croix, d'où il a tué la haine et proclamé la paix (Ep 2,14-18).⁶⁹

En somme, de Halleux veut un retour critique à l'âge des Pères non pas pour le copier, mais pour en s'inspirer dans le travail œcuménique d'aujourd'hui. Les Pères nous donnent l'exemple de la « fidélité créative », ainsi que l'exemple de la pluriformité théologique au sein de l'unité de la doctrine. Ils forment une source commune qui nous instruit sur le travail théologique qui vise la vérité mais dans l'amour, un travail théologique fait sous l'impulsion de l'Esprit et par une attitude réconciliatrice dépassant la haine, afin de former un seul Corps. Ainsi pour de Halleux, le travail œcuménique d'aujourd'hui ne peut que se reposer sur la patrologie, de même que tout travail patrologique ne peut que réfléchir

⁶⁸ A. DE HALLEUX, « L'accord christologique de 433 entre Alexandrie et Antioche : un modèle de réconciliation ecclésiale ? », dans Gillian Rosemary EVANS, Michel GOURGUES (éds.), *Communion et réunion. Mélanges : Jean-Marie Roger Tillard* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 121), Louvain, Peeters, 1995, p. 293-299 (p. 298).

⁶⁹ *Ibid.*, p. 299.

une attitude œcuménique. C'est en se basant sur la patristique, en voulant reconnaître la pluriformité théologique au sein d'une même foi, que de Halleux va passer en revue les grands points de dissension dans le schisme entre l'Orient et l'Occident. La partie suivante cherche à montrer comment de Halleux a examiné ces sujets spécifiques en visant la réconciliation de la pluralité dans l'unité.

Lieux de l'unité dans la diversité entre Latins et Orientaux

De l'article « Palamisme et scolastique » se dégagent des clés de réconciliation œcuménique entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes. Il s'agit notamment de l'ouverture à la pluriformité théologique au lieu de l'exclusivisme dogmatique, ainsi que du retour aux Pères comme source commune où la pluralité de la pensée s'inscrit harmonieusement dans une unité de foi plus fondamentale. Toutefois, ces deux piliers œcuméniques semblent abstraits et spéculatifs. Il serait facile, peut-être, de les appliquer à une vision globale des deux voies théologiques comme dans l'article de 1973. Cependant, la question se pose de leur pertinence dans les questions précises que représentent les lieux du schisme. Nous essayerons, dans cette partie, de suivre de Halleux dans son analyse de quelques points de divergence entre l'Orient et l'Occident. Nous analyserons la question du *Filioque*, des sacrements, ainsi que celle de l'ecclésiologie. Ce sont des thèmes choisis à titre représentatif et qui ne prétendent à aucune exhaustivité. Nous cherchons à voir comment appliquer les clés de réconciliation sur des questions qui ont toujours séparé le catholicisme de l'Orthodoxie.

Le *Filioque*

La question du *Filioque* a suscité beaucoup de réflexion de la part de de Halleux. En effet, plusieurs articles la traitent d'une manière directe ou indirecte, comme par exemple : « Cyrille, Théodoret et le *Filioque* » en 1979, ou bien « Manifesté par le Fils. Aux origines d'une formule pneumatologique » en 1989. En bon patrologue, de Halleux revient au contexte des Pères et ceux des conciles pour étudier les sources du conflit. Il y trouve une possibilité de tenir les deux traditions pneumatologiques, filioquiste et monopatrisme, comme une pluriformité théologique au sein d'une foi commune. Nous nous focalisons le plus sur son article de 1978, « Pour un accord œcuménique sur la procession de l'Esprit Saint et l'addition du *Filioque* au symbole », qui est le plus ciblé pour notre recherche.

De Halleux affirme dans cet article que la controverse du *Filioque* n'est pas cause mais « un prétexte ou, tout au plus, l'occasion d'un schisme engendré par l'antagonisme des structures du pouvoir ecclésiastique et par un éloignement progressif des esprits et des

cœurs »⁷⁰. Dans cette querelle, les deux parties ont usé de toutes sortes d'argument et cela n'a conduit qu'à une plus grande incompréhension mutuelle jusqu'à l'anathémisation réciproque. Or, de Halleux, ne prétend pas trouver une réponse unifiante sur l'origine de la procession du Saint Esprit mais veut juste ouvrir les chemins de la réconciliation entre les deux traditions. Pour le faire, il refuse tout accord boiteux qui soit rejette le *Filioque* comme hétérodoxe, c'est le cas du dialogue entre les orthodoxes et l'Église vieille-catholique en 1975, soit condamne ceux qui le refusent, comme c'était le cas du concile de Florence de 1439. Le vrai dialogue œcuménique ne peut avoir lieu dans ces durcissements dogmatiques monopolistes : « la résurgence d'un anti-filioquisme rigide n'est point faite pour faciliter les prochaines conversations officielles avec l'Église Catholique Romaine, laquelle ne saurait, sans se renier, renoncer à sa propre tradition »⁷¹.

Le dialogue, pour de Halleux, exige une connaissance mutuelle qui se méfie des préjugés et des idées généralisantes. C'est pourquoi il serait exagéré de considérer la triadologie latine comme essentialiste, privilégiant la nature au détriment des personnes, rationaliste, radicalement apophatique, ou autres. De Halleux décrit une telle approche néophotienne de la pneumatologie latine :

N'est-ce pas, en effet, la soumission intratrinitaire de l'Esprit au Fils, impliquée dans le filioquisme latin, qui se répercute, dans l'Église Catholique Romaine, en la subordination du charisme à l'institution, de la liberté au pouvoir, du laïc au clergé, et au terme de ce « christomonisme » ecclésiologique, en l'assujettissement de la communion synodale au primat de la juridiction papale !⁷²

En fait, une telle approche nie la complexité de l'histoire, trahit l'intention positive de la théologie augustinienne et scolastique, et condamne la théologie catholique comme radicalement incompatible avec la théologie orientale. Par conséquent, cela ne peut mener le catholicisme qu'à prendre une position apologétique : la scolastique respecte l'échange interpersonnel trinitaire, ainsi que la transcendance divine en soulignant les limites de toute analogie, et, enfin, le *Filioque* « n'implique aucune soumission ecclésiologique de l'Esprit au Christ, et moins encore aucun christomonisme »⁷³. Par la suite, les Latins retournent les mêmes accusations contre l'Orthodoxie en l'accusant d'être rationaliste, apophatique jusqu'à

⁷⁰ A. DE HALLEUX, « Pour un accord œcuménique sur la procession de l'Esprit Saint et l'addition du "Filioque" au symbole », dans *Irénikon*, t. 51, 1978, p. 451-469 (p 451).

⁷¹ *Ibid.*, p. 453.

⁷² *Ibid.*, p. 454.

⁷³ *Ibid.*, p. 455.

l'agnosticisme, et autres. Ici, ce sont les catholiques qui s'enferment dans le cercle stérile de la polémique et n'arrivent pas à saisir les intentions positives de la tradition grecque. À ce titre, de Halleux écrit un passage de grande importance :

Dans la polémique, chaque interlocuteur a naturellement tendance à absolutiser son propre point de vue et à discréditer la position de l'adversaire ; à l'inverse, le dialogue œcuménique consisterait plutôt en ce que chacun reconnaisse la vérité de l'autre, tout en restant sensible à ses propres imperfections. (...) Plutôt que de reprocher à l'interlocuteur une priorité différente dans l'approche théologique, il conviendrait donc de prendre acte qu'il ne néglige pas le correctif de l'affirmation complémentaire : les Latins, qui ont d'abord le souci de l'unité de la nature divine, ne sont pas plus sabelliens que les Grecs ne sont trithéistes en raison de leur préoccupation première pour la trinité des hypostases.⁷⁴

Il s'agit, alors, pour de Halleux de ne plus condamner la position de l'autre comme hérétique, de sortir du contexte polémique et négatif. Il faut revenir de cet exclusivisme dogmatique pour pouvoir reconnaître chez l'autre une interprétation égale de la foi commune. Mais, en montrant la faiblesse et la stérilité des accusations mutuelles, de Halleux a encore à montrer l'unité de la foi qui serait plus fondamentale que les différences, et comment conjuguer cette unité avec le respect de la doctrine du *Filioque* et celle du monopatrisme.

De Halleux invite à penser la question de la procession de l'Esprit comme une variation relative au sein d'une tradition pneumatologique commune : « au lieu de la situer au cœur de nos divergences, la replacer, au contraire, à l'intérieur de la tradition pneumatologique qui nous reste commune et dans l'accord de laquelle le différend prendrait sa véritable proportion »⁷⁵. En fait, les catholiques et les orthodoxes s'accordent d'abord sur l'économie de l'Esprit Saint sans aucune divergence significative : dans toute l'histoire du Salut dès la création jusqu'à la parousie, son rôle dans la vie du Christ, la dimension ecclésiologique de la pneumatologie, etc. De même, l'entente s'étend à l'essentiel de la pneumatologie trinitaire : une personne-hypostase consubstantielle au Père et au Fils, contre le sabellianisme, etc. Ainsi, en soulignant la tradition commune, de Halleux affirme-t-il que la question de la spiration de l'Esprit n'est plus un nœud de contradiction entre deux doctrines irréconciliables, mais elle se réduit « à la dimension d'une divergence périphérique sur le fond d'une tradition foncièrement identique »⁷⁶.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 457.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 458.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 459.

Cependant, la reconnaissance de ce pluralisme théologique se heurte à la dogmatisation de cette divergence qui a eu lieu à travers l'histoire notamment dans les conciles de Lyon (1274) et de Florence (1439). C'est pourquoi, de Halleux suit le Pape Paul VI en considérant ces conciles comme des synodes généraux tenus en Occident où une définition latine et scolastique a été imposée aux orthodoxes. De même, de Halleux remarque que Lyon condamne les négateurs du filioquisme, or cette condamnation n'atteint pas ceux pour qui cette formule peut être conciliable avec le monopatrisme. De plus, Florence honore, en quelque sorte, la théologie orthodoxe en reconnaissant que le *Filioque* suppose que le Père soit l'unique source de toute la Divinité. Par ces thèses, de Halleux a ramené la question de la procession de l'Esprit de son exclusivisme dogmatique vers un pluralisme théologique. Pour appuyer davantage cette pluriformité pneumatologique, il a recours à son deuxième pilier œcuménique qui est le « retour aux Pères » comme référence centrale qui résorbe, sans syncrétisme ni relativisme, les points de vue partiels :

Cette référence commune ramènerait Orthodoxes et Catholiques à la période antérieure au schisme, où les théologies trinitaires de l'Orient grec et de l'Occident latin coexistaient encore pacifiquement dans leur pluriformité. Aucune des deux Églises n'exigerait plus désormais que les précisions ultérieures de sa propre théologie soient tenues par l'autre pour norme de foi ; mais aussi chacune des deux reconnaîtrait à l'autre la légitimité de ses développements théologiques particuliers.⁷⁷

De Halleux trouve donc chez les Pères un lieu où la diversité de la théologie pneumatologique n'a pas empêché l'unité de la foi. Il cherche à ce que chaque Église explique sa propre tradition patristique de l'intérieur, en remontant aux intentions des Pères. Ces derniers regardent la procession par un sage apophatisme, comme un mystère insondable, sans vouloir construire une métaphysique sacrée. En effet, de Halleux n'a cessé d'argumenter dans ses articles que projeter sur les Pères, et même sur le symbole de Constantinople, la polémique du *Filioque* est anachronique. Dans son article « Cyrille, Théodoret et le *Filioque* », de Halleux conclut que : « on ne saurait, sur la base de la controverse qui opposa Théodoret à Cyrille, prétendre qu'ils furent, respectivement, monopatrisme et filioquiste au sens étroit que la polémique photienne et scolastique devait conférer à ces étiquettes »⁷⁸. En fait, la tradition alexandrine s'accordait avec l'antiochienne contre le sabellianisme qui faisait

⁷⁷ *Ibid.*, p. 461.

⁷⁸ A. DE HALLEUX, « Cyrille, Théodoret et le “*Filioque*” », dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, t. 74, 1979, p. 597-625 (p. 625).

de l'Esprit une créature dépendante du Fils, et leur divergence de formules s'explique par leur controverse christologique, non pneumatologique. De même, de Halleux reprend à maintes reprises que le symbole de Constantinople n'avait pas l'intention de définir le mode de l'ekporèse mais plutôt d'affirmer la divinité de l'Esprit. Ce concile a évité des termes comme la consubstantialité afin de faciliter le ralliement des pneumatomaques à l'Orthodoxie, mais c'est par son affirmation de la procession de l'Esprit du Père qu'il a voulu parler de sa divinité. Or, le silence du symbole sur le rôle du Fils s'explique par la volonté d'éviter une formule qui laisse penser que l'Esprit soit créé. Pour de Halleux, le symbole de Constantinople transcende, alors, la controverse du filioquisme et du monopatrisme, et ne constitue aucun obstacle dans la voie de la réconciliation. Néanmoins, une addition ultérieure au symbole commun de la foi reste problématique pour les orthodoxes. Certes, l'histoire de l'addition du *Filioque* au symbole latin contient toujours des obscurités, mais le but n'était pas un ajout à la foi mais son explication. En effet, la période patristique jouissait d'une grande liberté de formules qui exprimaient la foi commune. C'est ainsi que la formule « du Père par le Fils » circulait entre les Pères, latins et grecs, et l'interprétation du *Filioque* par elle, reste une manière de rapprochement des Églises. Toutefois, « l'addition du *Filioque* est devenue la pierre d'achoppement et comme un des emblèmes du schisme »⁷⁹. C'est pourquoi de Halleux invite à restaurer la forme originelle du *constantinopolitanum*, après l'acceptation mutuelle de la théologie de l'autre, pour pouvoir le proclamer ensemble, orthodoxes et catholiques : « Il reviendrait donc à l'Église Catholique Romaine de supprimer le *Filioque* du symbole, comme un gage de réconciliation avec l'Église Orthodoxe, mais sans marquer par ce renoncement aucun déni de son authentique tradition »⁸⁰. En somme, pour de Halleux, l'unique voie de réconciliation est de s'inspirer de la pluriformité théologique patristique et que l'Église catholique restaure le symbole de Constantinople en soulignant la vérité foncière du monopatrisme, et que l'Église orthodoxe reconnaît l'authenticité du *Filioque* compris comme « du Père par le Fils ».

Dans son analyse de la question du *Filioque*, de Halleux a montré comment une question dogmatique qui a alimenté un schisme entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe, peut se situer dans le contexte qu'elle mérite, c'est-à-dire comme une simple variation théologique au sein d'une unité de foi plus fondamentale. Il n'y a pas de différences isolables et irréconciliables entre les deux traditions pneumatologiques, mais plutôt une « différence de l'identique ». Le monopatrisme oriental et le filioquisme occidental ne sont

⁷⁹ A. DE HALLEUX, « Pour un accord œcuménique », p. 468.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 469.

appelés ni à s'uniformiser, ni à s'exclure, mais à rester dans un dialogue permanent, comme chez les Pères, où la pluralité se conjugue avec l'unité.

En réalité, la véracité et la pertinence des propos de de Halleux se voient en les comparant avec la déclaration, en 2003, de la Commission théologique orthodoxe-catholique d'Amérique du Nord sous le titre : « *Le Filioque* : une question qui divise l'Église ? » On y trouve des ressemblances avec ce que de Halleux a déjà écrit depuis 1978. Dans la déclaration, on lit des recommandations parmi lesquelles un appel à l'Église catholique de revenir à la formule du Credo de 381. De même, comme de Halleux, cette déclaration veut un retour aux Pères, et une libération de la question pneumatologique des autres questions surtout ecclésiologiques comme la primauté du Pape. Elle admet la complexité de l'histoire et les « limites de nos possibilités d'avancer des affirmations définitives sur Dieu lorsqu'il s'agit de sa vie intime »⁸¹, ce que de Halleux nommait « un sage apophatisme ». Elle appelle à regarder attentivement le statut des conciles ultérieurs aux sept premiers conciles communs, sans les nommer des synodes généraux tenus en Occident comme a osé le faire de Halleux à la suite de Paul VI. De plus, la déclaration invite à ne plus étiqueter l'autre d'hérétique, et invite à distinguer la tradition commune de la divinité de l'Esprit de son mode d'origine en insistant sur la tradition pneumatologique commune.

Toutefois, une divergence essentielle existe entre l'approche de cette déclaration et celle de de Halleux, ce qui a mis la première face à un obstacle presque insurmontable. En effet, en regardant les différences théologiques entre l'Orient et l'Occident, la déclaration conclut avec un ton peu encourageant : « Ces différences, bien que subtiles, sont substantielles. Le poids même des traditions théologiques qui les soutiennent les rend d'autant plus difficiles à réconcilier »⁸². Cela s'explique par le fait que la déclaration tient la différence dans la question de la procession pour une différence dogmatique sans distinguer, à la manière de de Halleux, entre tradition dogmatique commune et traditions théologiques différentes. C'est ainsi que sur la question de l'ekporèse dans sa relation avec la pneumatologie commune, la déclaration recommande : « Que les théologiens orthodoxes et catholiques distinguent plus nettement la divinité et l'identité hypostatique du Saint-Esprit, dogme reçu dans nos Églises, et le mode d'origine de l'Esprit, dogme qui attend encore une solution œcuménique pleine et

⁸¹ COMMISSION THEOLOGIQUE ORTHODOXE-CATHOLIQUE D'AMERIQUE DU NORD, *Le Filioque : Une question qui divise l'Église ?*, 2003, p. 16, en ligne sur le site Assemblyofbishops.org : <http://www.assemblyofbishops.org/assets/files/news/scoba/FilioqueStatement-FR.pdf> (consulté le 3 novembre 2020).

⁸² *Ibid.*

finale »⁸³. Sans doute, de Halleux aurait eu ses réserves sur de telles affirmations : Fallait-il s'attendre à une solution uniformisante et finale ? Ne doit-on pas tenir les deux traditions pour deux théologies pneumatologiques dialoguant en permanence au lieu de les durcir en dogmes exclusifs ? En effet, lorsque la déclaration soutient l'idée « de chercher de nouvelles expressions dans notre articulation de la foi apostolique, qui pourraient jouir finalement d'une réception chrétienne œcuménique »⁸⁴, de Halleux reste plus réaliste en se demandant : « Mais est-il souhaitable qu'une reconnaissance mutuelle des deux traditions sur la procession de l'Esprit Saint laisse inscrite dans la lettre même de la profession de foi la divergence, fût-elle millénaire, qui provoqua le scandale de la division ? »⁸⁵ Il continue : « quel concile œcuménique de l'avenir prendra la responsabilité de retoucher le texte vénérable par une nouvelle “addition” dogmatique ? »⁸⁶ C'est dans ce sens qu'il écrit en 1979 montrant la priorité d'une réconciliation des cœurs sur celle de la lettre :

Si les formulations dogmatiques garantissent bien les frontières de la foi, elles ne sauraient prétendre l'abreuver à la source vive. « Quand pourrons-nous donc, délivrés de nos formules exsangues et de nos abstractions, confesser notre foi en l'Esprit-Saint par une parole capable d'aller du cœur au cœur, comme une flamme en appelle une autre ».⁸⁷

Les sacrements et l'ecclésiologie

La question théologique du *Filioque* est un exemple représentatif qui indique que, pour de Halleux, il n'y a pas de divergence dogmatique irréconciliable entre l'Orient et l'Occident. La pluralité se comprend chez lui comme une différence au sein de l'identique lui-même, une pluriformité théologique au sein d'une foi commune. En effet, c'est dans cette perspective qu'il aborde aussi les divergences sacramentaires entre les catholiques et les orthodoxes.

Dans son article « Orthodoxie et catholicisme. Un seul baptême ? », de Halleux analyse la question du « seul baptême » qui se trouve dans la confession commune de la foi, mais il affirme que « cette unicité divise, au lieu d'unir, deux Églises dont chacune se veut la vraie à l'exclusion de l'autre »⁸⁸. En fait, selon la tradition augustinienne et tridentine de

⁸³ *Ibid.*, p. 18.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁸⁵ A. DE HALLEUX, « Pour un accord œcuménique », p. 468.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 469.

⁸⁷ A. DE HALLEUX, « Cyrille, Théodore et le “Filioque” », p. 39.

⁸⁸ A. DE HALLEUX, « Orthodoxie et catholicisme. Un seul baptême ? », dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 11, 1980, p. 416-452 (p. 451).

l'Église catholique, chaque baptême administré au nom de la Trinité, même s'il est conféré par des hérétiques, est un sacrement valide et effectif et ne peut pas être réitéré. La tradition romaine de ne pas rebaptiser un hérétique déjà baptisé est reconnue par de nombreux théologiens orthodoxes. Cependant, la tradition plus large de l'Église orthodoxe est restée plus fidèle à la tradition baptismale cyprienne et basilienne, c'est-à-dire elle refuse de dissocier la validité du sacrement de la communion canonique avec l'Église. Le baptême est tenu comme un droit exclusif de l'Église réelle et visible, c'est pourquoi tout baptême administré en dehors de l'Église orthodoxe est invalide. Quant à la non-rebaptisation d'un non-orthodoxe déjà baptisé, elle revient à l'application du principe pastoral de l'économie ecclésiastique. De Halleux constate que la rebaptisation occasionnelle d'un catholique se convertissant à l'Orthodoxie a sa justification théologique légitime. D'où, même sur les questions sacramentaires, de Halleux revient à la complémentarité qui reconnaît chez l'autre une interprétation égale de la foi commune :

Chacune de ces deux théologies met en relief un aspect du mystère baptismal : ici la sacramentalité et là l'ecclésialité, sans réussir à rendre aussi bien compte de l'autre approche. Chacune pouvant revendiquer une autorité traditionnelle également respectable, aucune des deux ne saurait prétendre monopoliser la Tradition dans toute sa plénitude. (...) A vouloir convaincre les orthodoxes que la rebaptisation d'un catholique repose sur une sacramentaire déficiente et sur une ecclésiologie étriquée, nous ne prouverions que notre incapacité à transcender notre propre théologie. C'est uniquement en honorant la vérité profonde qu'exprime la contestation la plus radicale que l'on pourra espérer un dialogue authentique.⁸⁹

La question sacramentaire a ouvert la porte à de Halleux vers la réflexion ecclésiologique. En effet, s'il reste vrai que l'Église catholique a parfois exagéré en abstrayant la validité sacramentelle de sa validité ecclésiale, l'Église orthodoxe, par contre, n'a pas bien évalué son admission, par économie, du baptême des non-orthodoxes : « L'image de l'outre vide qu'elle remplit, ou celle du billet faux qu'elle valide, ne supposent-elles pas, en effet, quelque chose à remplir et à valider, qui subsiste sans être remplacé ? »⁹⁰ De Halleux continue : « pourquoi ce quelque chose, présent dans tout sacrement chrétien, ne serait-il pas un véritable "élément d'Église", même s'il reste dépourvu de la pleine authenticité ecclésiale que lui conférerait l'adhésion intégrale à la foi de l'*Una sancta* ? »⁹¹ La reconnaissance de la réalité sacramentaire de l'autre est une sorte de reconnaissance de son ecclésiologie. Dans la

⁸⁹ *Ibid.*, p. 449-550.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 451.

⁹¹ *Ibid.*

conclusion de son article « Tradition liturgique et unité chrétienne », de Halleux explicite davantage son idée en écrivant :

Dans le cas présent, la tâche qui s'impose serait de relier entre elles dans leur « union inconfuse », la théologie sacramentaire et l'ecclésiologie. En définitive, les sacrements (et les sacramentaux) expriment essentiellement la sacramentalité foncière de l'Église, sacrement du salut. (...) A moins de postuler une pluralité des voies divines dans l'unique dessein du salut universel, « notre Mère la sainte Église » ne saurait être réputée étrangère à un sacrement dans lequel le Christ sanctifie par son Esprit.⁹²

Le dialogue de charité suppose une certaine reconnaissance de la sacramentalité de l'autre, de son ecclésiologie, mais la réconciliation ne peut avoir lieu que dans la communion canonique qui se manifestera dans la communion sacramentelle et notamment eucharistique. Or, c'est sur ce point que réside le dernier lieu de schisme entre catholiques et orthodoxes : « Les divergences les plus profondes entre Catholicisme et Orthodoxie ne se trouvent pas dans les points doctrinaux du contentieux classique »⁹³. En effet, la divergence principale, et presque unique, entre les deux Églises « concerne la conception de la primauté dans l'Église universelle (la question du pain eucharistique nous paraît aujourd'hui d'ordre disciplinaire plutôt que dogmatique) »⁹⁴.

Le problème dans la conception de la primauté revient à la différence du modèle de la hiérarchie ecclésiale. Certes, avec le dernier concile, l'Église catholique a redécouvert le rôle de la collégialité épiscopale, exprimant une nouvelle tendance à la décentralisation et une revalorisation de la théologie des Églises locales. Toutefois, est-ce que cela veut dire que « l'Église d'Occident peut trouver le modèle de ses réformes actuelles dans l'ancienne pratique ecclésiologique, dont les Églises orthodoxes ont conservé une image intacte ? »⁹⁵ C'est ce que de Halleux essaie d'étudier en 1971 dans son article : « Le modèle oriental de la collégialité ». Il y examine d'abord les deux institutions ecclésiales byzantines : la patriarchie et le synode permanent. La première est, en fait, une fondation historique, non pas apostolique, qui cherchait une centralisation adaptée aux structures étatiques. Sans doute, l'Église catholique peut trouver dans cette institution des suggestions pour remanier ses propres structures ainsi que pour restaurer la communion avec l'Orthodoxie, mais cette

⁹² A. DE HALLEUX, « Tradition liturgique et unité chrétienne », dans *Revue de l'Institut catholique de Paris*, t. 36, 1990, p. 181-190 (p. 190).

⁹³ A. DE HALLEUX, « Une vie consacrée à l'étude et au service de l'Orient Chrétien », p. 47.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ A. DE HALLEUX, « Le modèle oriental de la collégialité », dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 2, 1971, p. 76-88 (p. 77).

institution est loin d'être un idéal ecclésiologique. De même pour le synode permanent auquel le synode épiscopal catholique ne correspond que très imparfaitement, ne passe pas comme un idéal de collégialité. En effet, l'Orthodoxie contemporaine elle-même « ne connaît plus ces deux institutions, du moins sous leur forme et dans leur sens anciens »⁹⁶. De Halleux ajoute : « la pratique ecclésiologique orientale a connu une évolution aussi profonde que celle de l'Occident, et ses fondements doctrinaux se trouvent encore bien loin d'être définitivement fixés et reçus »⁹⁷. Ainsi, de Halleux examine-t-il plusieurs tendances actuelles comme l'autocéphalisme, la *sobornost* et l'ecclésiologie eucharistique. Il conclut qu'il n'y a pas de modèle tout fait qui exprime le mieux la collégialité de l'Église. Les situations historiques et culturelles sont complexes et ne permettent pas de transposer des modèles d'un contexte à un autre. Les exigences concrètes jouent un rôle essentiel sur la manière par laquelle l'Église dessine son visage. Par conséquent, pour de Halleux, même sur la question ecclésiologique, les deux voies de l'Orient et de l'Occident sont complémentaires et invitées à un dialogue de rapprochement :

Ne serait-il donc pas plus réaliste, bien que peut-être moins simple, de convenir que l'Orient et l'Occident ont conservé chacun, dans leurs traditions ecclésiologiques, des richesses complémentaires, encore qu'insuffisantes pour affronter l'avenir de l'Église ? Là on a mieux valorisé la conciliarité, ici on a plus insisté sur la primauté. Mais, s'il manque quelque chose d'« oriental » à la collégialité catholique, ne manquerait-il pas aussi quelque chose d'« occidental » à la synodalité de l'Orthodoxie ? Les deux Églises sont engagées sur la voie de leur réforme conciliaire. L'aménagement de structures ecclésiales plus équilibrées, voilà une des tâches les plus redoutables qui leur soient proposées. Le cheminement qui les fait progresser chacune vers ce but ne peut que les rapprocher aussi l'une de l'autre.⁹⁸

De Halleux apprécie alors un dialogue qui rapproche progressivement les modèles ecclésiaux entre les catholiques et les orthodoxes, sans jamais demander qu'aucune Église ne renonce à sa propre tradition. En 1993, de Halleux revient à la question du ministère papal, cruciale pour l'œcuménisme dans l'article : « La collégialité dans l'Église ancienne ». Il y invite l'Église catholique à une meilleure distinction entre les « trois niveaux de la juridiction supra-épiscopale de l'évêque de Rome : métropolitaine de l'Italie, patriarche de l'Occident et, de par son ministère pétrinien particulier, centre de la communion des Église »⁹⁹. De même, il

⁹⁶ *Ibid.*, p. 80.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 81.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 87.

⁹⁹ A. DE HALLEUX, « La collégialité dans l'Église ancienne », dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 24, 1993, p. 433-454 (p. 446).

apprécie le décret *Unitatis Redintegratio* qui a permis un véritable dialogue œcuménique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe, comme étant deux Églises en communion si profonde qu'elles peuvent se considérer comme sœurs. De Halleux écrit : « Une ecclésiologie d'Églises sœurs semble exclure que le Siège romain se pose en “*mater et magistra*” des Églises orthodoxes, et moins encore en “*caput, fons et origo*” de leur ecclésialité »¹⁰⁰. Cette ecclésiologie permet une reconnaissance de l'ecclésialité de l'autre et de sa vérité malgré la différence vécue dans un esprit fraternel.

De Halleux s'acharne dans la critique d'une lettre qui venait d'être publiée par la Congrégation pour la doctrine de la foi : « Lettre aux évêques de l'Église Catholique sur certains aspects de l'Église comprise comme communion »¹⁰¹. Dans cette lettre les Églises orthodoxes ne sont considérées que comme de véritables communautés chrétiennes. Le ministère pétrinien y est considéré comme un service apostolique universel à l'intérieur de toutes les Églises. Cette intériorité est expliquée comme un pouvoir véritablement épiscopal et immédiat sur les pasteurs et les fidèles ! De Halleux trouve dans ces affirmations une régression par rapport à *Lumen Gentium* qui a évité à dessein ces qualifications non recevables pour un non-catholique parce qu'elles nient l'ecclésialité de l'autre et s'éloignent de la communion fraternelle.

Pour de Halleux, le dialogue doit rester ouvert entre le modèle occidental et le modèle oriental où la collégialité procède « non pas d'une “*potestas*” unilatérale du primat sur son synode, mais d'un rapport de réciprocité active entre le synode et “*premier*” qui “*préside dans l'amour*” »¹⁰². Sans la reconnaissance ecclésiologique et canonique de cette réciprocité de la part de l'Église catholique à l'égard de l'Église sœur orthodoxe, « la pleine communion entre elles ne pourra malheureusement pas être rétablie, en réponse à la prière du Seigneur pour l'unité des siens »¹⁰³.

En somme, ces réflexions de de Halleux sur le *Filioque*, les sacrements et l'ecclésiologie, soumettent à l'examen les principes théoriques qu'il a déjà avancés dès l'article de 1973 sur l'unité dans la diversité entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes. De Halleux a réussi à avancer la thèse qu'il a découverte chez les Pères, qui est celle de la pluriformité théologique au sein d'une unité de foi. Ainsi a-t-il réduit la divergence

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 450.

¹⁰¹ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre aux évêques de l'Église Catholique sur certains aspects de l'Église comprise comme communion*, 1993, en ligne sur le site Vatican.va : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19920528_communioni_s-notio_fr.html (consulté le 3 novembre 2020).

¹⁰² A. DE HALLEUX, « La collégialité dans l'Église ancienne », p. 452.

¹⁰³ *Ibid.*

schismatique du *Filioque* à une variation théologique relative au cœur d'une profession pneumatologique commune, de même que la différence sacramentaire à une complémentarité des approches. Or, ce qui reste comme pierre d'achoppement de la réconciliation, c'est la question ecclésiologique. En fait, de Halleux suit ici la même logique en reconnaissant l'ecclésialité commune des deux Églises sœurs et la complémentarité de leurs modèles hiérarchiques, et invite à un dialogue aboutissant à une reconnaissance canonique mutuelle qui se manifesterait dans une communion eucharistique. Or, il est important de voir comment de Halleux lui-même envisage la position catholique dans un dialogue œcuménique focalisé sur l'ecclésiologie. C'est le cœur de son article « Les principes catholiques de l'œcuménisme. Quelques réflexions », qui sera l'objet d'étude de notre deuxième chapitre.

Reprise synthétique

Dans son article, « Palamisme et scolastique », André de Halleux a examiné les divergences entre la théologie scolastique latine et la théologie palamite, représentant le catholicisme face à l'Orthodoxie. Il a passé en revue des oppositions réelles et d'autres plus factices, et il a conclu qu'entre l'Orient et l'Occident il y a une pluriformité théologique qui s'est durcie en exclusivisme dogmatique. Pour de Halleux, les deux systèmes théologiques ne sont pas irrémédiablement inconciliables. Au contraire, ils peuvent être complémentaires et mutuellement enrichissants. La tâche œcuménique est de dépasser les controverses vers un dialogue plus ouvert qui reconnaît la complexité du contexte et qui cherche à découvrir chez l'autre ce qu'il a à offrir, au lieu de lui imposer sa propre interprétation de la foi commune.

De cet article, on peut dégager au moins deux clés de communion entre catholiques et orthodoxes. Premièrement, il s'agit de la reconnaissance de la pluriformité théologique c'est-à-dire d'une explication également légitime et authentique de la même foi. De Halleux appelle à quitter le durcissement schismatique pour reconnaître chez l'autre une différence dans l'identique. Deuxièmement, de Halleux propose le retour aux Pères de l'Église, dont la pensée est considérée comme normative pour les catholiques et les orthodoxes. En fait, les deux systèmes théologiques, malgré leur différence, peuvent se réclamer des Pères. Il s'agit de préconiser une fidélité créative à la Tradition que les Pères eux-mêmes ont vécue.

À la lumière de ces clés, on a revu quelques lieux de divergence entre les catholiques et les orthodoxes. D'abord, le filioquisme et le monopatrisme sont tenus, pour de Halleux, comme deux variations légitimes au cœur d'une foi pneumatologique commune. Aussi l'Église catholique est-elle appelée à restaurer la forme originelle du *constantinopolitanum* comme gage de réconciliation et non pas par renoncement à sa propre tradition. Ensuite, de Halleux adopte la même attitude envers la question sacramentaire : chaque Église accentue un aspect du mystère qui se complète par l'autre. Cette réflexion ouvre le chemin à l'ecclésiologie, qui reste le vrai point de divergence qui persiste et qui ne permet pas encore l'intercommunion eucharistique. En effet, il s'agit de deux modèles de la hiérarchie ecclésiale, l'un papal et l'autre synodal, mais qui doivent se mettre en dialogue. De Halleux apprécie la redécouverte par Vatican II de la théologie des Églises locales et de son ouverture sur les Églises orthodoxes comme Églises sœurs. C'est en se basant sur les principes de ce Concile que de Halleux élabore sa réflexion œcuménique et nous allons le suivre dans ce chemin.

Chapitre 2 : L'Église catholique et l'œcuménisme

Présentation du chapitre

Le premier chapitre est parti de « Palamisme et scolastique », un article de 1973 qui représente les débuts de la pensée œcuménique de de Halleux. C'est une pensée qui était encore submergée par son travail patrologique. Toutefois, avec le temps, de Halleux va écrire des articles qui traitent directement de la question œcuménique. Parmi ces articles, un s'avère original par son approche conceptuelle, rare chez l'auteur, c'est l'article de 1985 : « Les principes catholiques de l'œcuménisme. Quelques réflexions ». Il s'agit d'une lecture des principes ecclésiologiques catholiques de Vatican II qui ont permis l'ouverture œcuménique.

Ce deuxième chapitre part, dès lors, de l'article « Les principes catholiques de l'œcuménisme » et vise à trouver chez de Halleux les fondements théologiques catholiques de l'œcuménisme. Ce sont des principes de base qui englobent la relation avec les Orientaux ainsi qu'avec les Églises issues de la Réforme. Pour ce faire, il s'agit en premier lieu de présenter l'article de 1985 en soulignant l'originalité de la lecture de de Halleux des textes conciliaires. On y trouve une interprétation qui découvre les grandes potentialités de l'ecclésiologie du Concile Vatican II.

Ensuite, on essaie de dégager de cet article les principes conceptuels de l'unité dans la diversité. Il s'agit premièrement du fondement théologique de l'œcuménisme, c'est-à-dire de la source transcendante et spirituelle de l'unité du Corps du Christ. À cela, une autre clé de l'unité s'ajoute, qui consiste à penser la communion en degrés, c'est-à-dire la possibilité de parler d'une communion plus ou moins parfaite entre les Églises.

Enfin, ce chapitre jette un regard sur l'analyse que fait de Halleux de différents exemples d'accords œcuméniques et de tentatives d'union. On s'attarde à observer sa lecture, distincte de l'uniatisme et de son rapport avec « l'unionisme » du Concile de Florence. Une attention particulière est dédiée au dialogue entre l'Église catholique et l'Église assyrienne. C'est un dialogue qui doit une grande part de sa réussite à l'effort de de Halleux lui-même.

Exposé de l'article : « Les principes catholiques de l'œcuménisme »

« Les principes catholiques de l'œcuménisme. Quelques réflexions », est un article écrit pour marquer le vingtième anniversaire du décret conciliaire *Unitatis redintegratio*. Publié en 1985, il reflète l'engagement œcuménique de son auteur comme consultant du Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens, et sa participation aux commissions de dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église copte-orthodoxe, puis avec l'Église orthodoxe byzantine.

Si « Palamisme et scolastique » est resté ouvert sur la nécessité d'un dialogue ecclésiologique entre les Églises sœurs, cette question constitue l'objectif essentiel de l'article « Les principes catholiques de l'œcuménisme ». Il est important de noter qu'entre ces deux articles, les thèses de de Halleux ne montrent pas de revirement, mais plutôt une continuation, un approfondissement et une élaboration. En effet, si nous trouvons dans l'article de 1985 quelques modifications dans la pensée de de Halleux, cela revient surtout au fait qu'il s'agit d'une réflexion théorique sur les principes de l'œcuménisme au-delà de la seule relation avec les Églises de l'Orient, c'est-à-dire en incluant aussi les Églises de la Réforme. C'est ce qui explique, par exemple, le fait de parler de la hiérarchie des vérités au lieu de la différence de l'identique. Notons aussi que dans cet article, de Halleux est un théologien catholique qui dialogue avec un document officiel ayant une autorité conciliaire de l'Église à laquelle il appartient, ce qui rend le ton de ses affirmations plus prudent comme dans la question de la *communicatio in sacris*, où deviennent abondantes les interrogations, ainsi que le conditionnel. De même, bien qu'il soit d'abord une lecture de *Unitatis redintegratio*, cet article offre aussi une réflexion presque systématique et complète sur les principes de l'œcuménisme partant de l'ecclésiologie, passant par les sacrements et les vérités de la foi, et aboutissant à l'intercommunion eucharistique.

Outre l'introduction et la conclusion, l'article est formé de quatre parties dont la première pose la question de la portée ecclésiologique de l'œcuménisme par rapport à l'Église catholique : « Ouverture ou décentrement ? » Ensuite, les autres parties cherchent à analyser la communion dans son rapport avec les biens de l'Église qui la constituent, puis la communion dans ses dimensions sacramentelles et canoniques, et enfin dans sa relation avec la Vérité : « Communion et biens d'Église », « Sacramentalité et communion », et « Communion et Vérité ». Il ressort de ces titres que l'unité dans la diversité est pensée dans cet article sur la base d'une théologie de la communion ecclésiologique. Dès l'introduction, de

Halleux précise le but de son travail qui, outre les bilans instructifs fournis sur le décret conciliaire, veut « proposer ici quelques réflexions plus modestes, limitées aux principes qui font l'objet de cette charte fondatrice »¹⁰⁴. Il ne s'agit pas dès lors d'une interprétation complète du décret, non plus d'une lecture critique de sa réception et de son application pratique. De Halleux essaie, à partir du développement du dialogue œcuménique après la promulgation du décret *Unitatis redintegratio* et d'après la dynamique de la pratique œcuménique de cette période, « de dégager des principes établis alors le sens dans lequel la vie même de l'Église appelle à les interpréter »¹⁰⁵. Il considère le retour aux textes conciliaires comme « salubre » parce qu'il permet « d'endiguer des débordements, en l'occurrence ceux d'un “œcuménisme sauvage”, qui déforce l'équilibre des ouvertures conciliaires au risque de compromettre l'objectif même qu'il poursuit avec une générosité incontrôlée »¹⁰⁶.

Dans son introduction, de Halleux cherche le cœur du problème de l'unité œcuménique et il le trouve surtout dans la question ecclésiologique : « les difficultés majeures au rétablissement de la pleine communion sacramentelle et canonique entre les Églises ou les communautés ecclésiales séparées semblent moins de l'ordre de la charité et de la prière que de celui de la vérité et de la confession »¹⁰⁷. Il ajoute : « on voit mal comment l'Église catholique pourrait jamais pratiquer l'œcuménisme au prix d'une remise en cause de sa propre ecclésiologie »¹⁰⁸. Ainsi le décret conciliaire sur l'œcuménisme ne peut-il être lu qu'à la lumière de la constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen Gentium*. Toutefois, si, dans cette dernière, deux ecclésiologies se trouvent dans une tension irrésolue, l'ecclésiologie communionnelle et l'ecclésiologie juridique, le décret sur l'œcuménisme a le mérite « d'avoir plus correctement situé chacune à son niveau »¹⁰⁹. Quoi qu'il en soit, de Halleux reconnaît la non-perfection des textes conciliaires, due au caractère historique de l'Église. Malgré l'importance d'un retour « salubre » à ces textes, de Halleux n'hésite pas à annoncer la nécessité d'un troisième concile du Vatican dans le futur.

La première question posée par l'article est celle de la valeur de l'œcuménisme d'un point de vue catholique. De Halleux affirme d'abord que la difficulté pour l'Église catholique est de reconnaître une certaine ecclésialité aux autres communautés chrétiennes, tout en conservant sa foi d'être « la véritable Église du Christ en ce monde, c'est-à-dire comme la

¹⁰⁴ A. DE HALLEUX, « Les principes catholiques de l'œcuménisme. Quelques réflexions », dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 16, 1985, p. 316-350 (p. 316.)

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 318.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 316.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 317.

réalisation indéfectible ici-bas de l'«*Una sancta*» du symbole de foi »¹¹⁰. En d'autres termes, la difficulté est toujours celle de trouver une unité dans la diversité mais en se focalisant maintenant sur l'ecclésiologie. Il s'agit d'éviter tout compromis mais aussi tout prosélytisme du genre qui appelle les individus à la conversion et les communautés au retour à l'Église catholique, en renonçant à leur séparation. En effet, dans cette deuxième attitude, missionnaire ou unioniste, le salut hors de l'Église catholique n'était admis qu'en cas d'ignorance. Dans cette optique, les chrétiens non-catholiques de bonne foi reçoivent la grâce sanctifiante non seulement sans l'intermédiaire de leur Église mais aussi, en quelque sorte, malgré elle. Toutefois, le Concile a opéré un grand changement en admettant que les « Églises et communautés séparées, bien que nous croyions qu'elles souffrent de déficiences, ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut »¹¹¹. Cela redonne un rôle à ces Églises et ces communautés dans le salut de leurs croyants non-catholiques, et condamne alors tout prosélytisme sectaire en laissant ouverte la possibilité de la conversion qui, en pratique, est aussi problématique.

Cependant, comment le décret sur l'œcuménisme a-t-il réussi à reconnaître une certaine ecclésialité chez les autres Églises ? Pour de Halleux, cette ouverture est déjà annoncée dans la réflexion ecclésiologique de *Lumen Gentium* où, au lieu de dire que l'Église du Christ « est » l'Église catholique, on a préféré dire qu'elle « subsiste en » elle. Cela suppose que « des éléments nombreux de sanctification et de vérité se trouvent hors de sa sphère »¹¹². De Halleux lit dans cette affirmation la présence de « multiples degrés d'ecclésialité entre la pleine ecclésialité de l'Église catholique et la non-ecclésialité pure et simple »¹¹³. Cela permet alors à l'œcuménisme catholique de rester romanocentrique tout en évitant un solipsisme ecclésiologique. Est-ce que cela signifie un véritable décentrement de l'Église catholique romaine ? De Halleux répond que cela est possible si on enlève l'exclusivité au principe selon lequel l'Église du Christ subsiste dans l'Église catholique. Pour le faire, il faut d'abord s'opposer au spiritualisme ecclésiologique qui trouve que l'Église du Christ n'a aucune expression sociétale dans l'histoire. De même, il faut renoncer à considérer l'universalité de l'Église comme la somme des Églises particulières. Le décentrement devient envisageable en partant d'une ecclésiologie de l'Église locale « réunie autour de l'eucharistie

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 318.

¹¹¹ CONCILE VATICAN II, *Unitatis Redintegratio*, Rome, 1964, § 3, en ligne sur le site Vatican.va : http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_fr.html (consulté le 1 Décembre 2020).

¹¹² CONCILE VATICAN II, *Lumen Gentium*, Rome, 1964, § 8, en ligne sur le site Vatican.va : http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html (consulté le 1 Décembre 2020).

¹¹³ A. DE HALLEUX, « Les principes catholiques », p. 322.

et de l'évêque, et comprise comme l'incarnation totale de l'Église de Dieu dans un lieu »¹¹⁴. Dans cette approche, de Halleux continue : « la multiplicité des Églises particulières n'est plus exclusive de l'unité de l'Église universelle, laquelle s'exprime à travers leur communion »¹¹⁵. Ainsi, l'Église du Christ subsiste-t-elle dans l'Église catholique, mais aussi dans les Églises et les communautés qui détiennent tous les éléments constitutifs de l'ecclésialité. C'est ce qui a permis d'appeler les Églises orthodoxes comme « Églises sœurs », ayant maintenu les éléments ecclésiaux essentiels. En fait, de cette manière, l'œcuménisme catholique évite le relativisme, et permet un décentrement en mettant la référence dans l'Église du Christ et non plus dans l'Église catholique instituée qui en est devenue un témoin. Par cette ecclésiologie, de Halleux semble trouver dans le Concile une manière de respecter la tension entre l'unicité du rôle catholique et la reconnaissance des valeurs ecclésiales des autres Églises. Or, si les Églises locales incarnent semblablement l'Église du Christ, de Halleux n'oublie pas l'importance d'exprimer cette communion. Par un passage de grande importance, il écrit :

Il reste alors à leurs évêques d'exprimer leur communion ecclésiale profonde en la traduisant dans les formes canoniques de la communion ecclésiastique avec tout le collège épiscopal et son chef, l'évêque de Rome. Cette modalité d'expression de l'Église universelle ne constitue cependant pas les Églises locales en tant que telles ; elle exprime seulement leur communion au niveau visible et sociétaire. L'absence de ce lien, s'il est la seule cause du schisme d'une Église, sépare celle-ci, non pas de l'Église du Christ, mais de la communion du Siège apostolique romain.¹¹⁶

Ces conséquences de l'ecclésiologie communionnelle ne sont pas faciles à assumer par l'Église catholique marquée depuis longtemps par la centralisation. Même si elle reconnaît des divers degrés d'ecclésialité, elle ne se considère pas comme une Église parmi les autres. Mais l'horizon œcuménique n'est-il pas un polycentrisme d'Églises sœurs en communion même si l'Église catholique est le témoin et le garant de l'unité ? Les Églises particulières, égales en dignité, n'ouvrent-elles pas à la dimension patriarcale la possibilité de s'appliquer avec le temps aux Églises catholiques des grandes aires continentales où c'est « en et par » elles que l'Église catholique existe ?

La question des éléments constitutifs de l'ecclésialité qui se trouvent en dehors de la sphère de l'Église catholique instituée ouvre la question du rapport entre la communion et les biens de l'Église. Cette communion est le cœur des principes catholiques de l'œcuménisme, car ce dernier part de l'imperfection de la communion et vise le rassemblement

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 323.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 324.

communional manifesté par une célébration eucharistique unique dans l'unité de l'Église. De Halleux affirme que « l'Église est communion »¹¹⁷ et que son unité n'est ni un idéal ontologique ni politique, mais c'est une unité féconde à l'image de Dieu trinitaire. Dans sa dimension canonique traditionnelle, la communion n'était que l'opposé de l'excommunication ce qui fixait des frontières juridiques bien nettes à l'Église visible. Toutefois, avec le Concile et la théologie de communion qui englobe les aspects dogmatiques, culturels et autres, l'ecclésiologie est devenue plus complexe et on peut parler d'une communion plus ou moins parfaite avec l'Église catholique. Cette dernière possède la plénitude des éléments tandis que les autres ne les détiennent qu'en partie. Parmi ces éléments, il y a la Parole de Dieu écrite, la vie de grâce, la foi, l'espérance, la charité, les sacrements, les facteurs dogmatiques, etc. Selon de Halleux, on peut penser que la communion d'une Église ou d'une communauté est d'autant plus pleine avec l'Église catholique, qu'elle a conservé davantage de ces éléments.

En bon patrologue, de Halleux revient aux Pères pour soutenir cette théorie des biens de l'Église. Il revient à une idée de son article « Orthodoxie et catholicisme. Un seul baptême ? », où il a trouvé chez Saint Augustin, dans sa controverse avec les donatistes, la reconnaissance du baptême comme fondé par le Christ même s'il est reçu dans le schisme. Or, « la conviction de la fraternité baptismale de tous les chrétiens est l'un des principes fondamentaux du mouvement œcuménique aussi bien que du décret conciliaire lui-même »¹¹⁸. Toutefois, la volonté d'Augustin était de préserver le baptême de toute injure, sans reconnaître aucune ecclésialité aux donatistes. En fait, la théorie des biens de l'Église a pu être critiquée pour plusieurs raisons. D'abord, pour les non-catholiques, les défauts que l'Église catholique prétend déceler chez les autres, est pour eux une marque d'une plus grande fidélité à l'Évangile. De plus, une autre critique touche à son « caractère prétendument quantitatif et statique, objectivant et désintégrant »¹¹⁹. Le décret laisse penser que le tissu vivant qui relie ces biens ne se trouve que dans l'Église catholique alors qu'en dehors d'elle, ces éléments ne se trouvent que dispersés. Certes, ce n'était pas le but du Concile qui ne conteste pas que les Églises et les communautés puissent assumer ces éléments dans une expérience unifiée et originale, en communion plus ou moins parfaite avec l'Église catholique.

La critique la plus sérieuse pour de Halleux est dans la conception du décret de l'origine et de l'appartenance de droit des biens ecclésiaux. Le décret affirme que la force des moyens du salut des autres Églises et communautés « dérive de la plénitude de grâce et de

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 326.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 328.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 329.

vérité qui a été confiée à l'Église catholique »¹²⁰. De même, on y lit : « par la seule Église catholique du Christ, laquelle est le “moyen général de salut”, (...) peut s'obtenir toute la plénitude des moyens de salut »¹²¹. Pour de Halleux, il ne faut pas comprendre par cette dernière affirmation une identification de l'Église catholique avec l'Église du Christ, mais plutôt de ramener la première à la seconde. En fait, chaque Église et communauté doit reconnaître qu'elle n'est pas la source et la propriétaire des biens. L'Église catholique elle-même ne peut pas prétendre, comme c'était le cas avec Augustin, que les schismatiques ont dérobé d'elle les biens d'une manière illégitime. Certes, envers les Églises sœurs de l'Orient, cette prétention est insoutenable : « nul ne prétendra qu'elles devraient au Siège apostolique leurs dogmes et leur spiritualité, leurs sacrements et leur discipline canonique »¹²². Il n'en va pas autrement pour les Églises et les communautés issues de la Réforme, qui ont vécu la partie de l'héritage catholique appropriée par elles « en lui donnant une expression originale et elles l'ont fait fructifier parfois mieux que l'héritière légitime »¹²³. En somme, pour de Halleux, la source des biens est transcendante et ce n'est que par un juridisme abstrait non crédible qu'on les réclame pour l'Église catholique. Mais si les biens appartiennent à l'Église du Christ, quel est le rôle de l'Église catholique dans la médiation de ces biens ? Dans quel sens est-elle le sacrement de la communion ?

C'est dans la troisième partie que de Halleux aborde la question de la sacramentalité et de la communion. Cette dernière a pour l'Église une double dimension : ontologique et instituée, c'est-à-dire invisible et visible. C'est une distinction entre une communion ecclésiale et une communion ecclésiastique, dont le rapport est difficile à régler dans la réalité complexe de l'Église. En fait, la communion ne peut qu'être « une réalité organique, qui exige une forme juridique et est animée en même temps par la charité »¹²⁴. Mais est-ce que cela signifie que la communion juridique est alors le signe efficace de la grâce invisible qu'elle contient ? De Halleux est prudent en affirmant directement qu'une telle approche risque de « sacraliser indûment le pouvoir ecclésiastique, au détriment d'une saine ecclésiologie catholique aussi bien que de l'œcuménisme »¹²⁵.

Certes, l'élargissement de la notion du sacrement au-delà du septénaire a un grand potentiel théologique : le Christ est le sacrement du Père, mais aussi l'Église est « dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union

¹²⁰ CONCILE VATICAN II, *Unitatis Redintegratio*, § 3.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² A. DE HALLEUX, « Les principes catholiques », p. 331.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*, p. 333.

¹²⁵ *Ibid.*

intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain »¹²⁶. Néanmoins, malgré son importance, cette analogie porte le danger d'identifier le Christ à l'Église, « le danger d'une conception monophysite des rapports entre les membres et la tête, entre les sarments et le cep »¹²⁷. Si l'Église présente un élément humain et un élément divin, le rapport entre les deux n'est pas hypostatique comme chez le Christ. C'est pourquoi, de Halleux insiste sur un passage de *Lumen Gentium* : « le tout social que constitue l'Église est au service de l'Esprit du Christ qui lui donne la vie, en vue de la croissance du corps »¹²⁸. En effet, toute cette réflexion a pour but d'affirmer que les biens de l'Église sont « confiés au ministère de l'Église sans qu'elle en soit la propriétaire ; la cause efficiente, au sens strict, de la sanctification reste toujours l'Esprit du Christ »¹²⁹. Cela permet d'éviter la tentation d'attribuer aux ministères un rôle proprement sacramentel dans la médiation des grâces. La spiritualité post-tridentine a participé à donner cette image sacrale du prêtre « au risque de le concevoir comme le médiateur ontologique de la grâce divine, qui passerait en quelque sorte par ses mains consacrées »¹³⁰. Par contre, la théologie catholique se centre sur l'unique sacerdoce et médiation du Christ, ainsi que sur le sacerdoce commun du Peuple de Dieu. Cela resitue le sacrement de l'ordre à son niveau ministériel, proclamant la Parole du Christ et s'adressant à Dieu au nom de l'Église. Par conséquent, l'évêque et le presbyterium garantissent la communion au niveau visible, mais c'est l'Esprit qui est à la source profonde de la communion. D'où, le décret sur l'œcuménisme peut affirmer la présence des biens de l'Église en dehors de la sphère de la communion visible et juridique. Cependant, quel rôle reste-t-il à la communion hiérarchique ? A-t-elle un caractère sacramentel par rapport à la communion ontologique ?

D'une part, selon Trente et Vatican I, la source du pouvoir de l'évêque semble être dérivée de la plénitude du pouvoir du Souverain Pontife qu'il a reçue du Christ, comme héritier de Pierre. D'autre part, *Lumen Gentium* suggère plutôt « que le pouvoir de juridiction de l'évêque découle radicalement de son ordination, qui agrège le nouvel élu au corps épiscopal »¹³¹. Les conséquences œcuméniques d'une telle théologie des ministères sont importantes, car elle signifie « qu'une Église séparée du Siège apostolique romain à laquelle aucun autre élément d'Église ne manquerait que cette dimension universelle de la communion ecclésiastique ne serait pas privée de la communion ecclésiale profonde de foi et de

¹²⁶ CONCILE VATICAN II, *Lumen Gentium*, § 1.

¹²⁷ A. DE HALLEUX, « Les principes catholiques », p. 334.

¹²⁸ CONCILE VATICAN II, *Lumen Gentium*, § 8.

¹²⁹ A. DE HALLEUX, « Les principes catholiques », p. 335.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 336.

¹³¹ *Ibid.*, p. 338.

sacrements avec l'Église catholique »¹³². Aussi, l'épiscopat de cette Église séparée, en vertu de sa succession apostolique, possède-t-il un pouvoir de juridiction valide. Par la suite, sans nier le caractère essentiel de la hiérarchie voulue par le Christ, la communion hiérarchique n'a pas d'incidence sur la communion ontologique dans les biens de l'Église. C'est ce qui permet à de Halleux de bien situer le rapport entre la communion ecclésiale et la communion ecclésiastique :

Pas plus au niveau de l'Église universelle qu'à celui de l'Église locale épiscopale, la communion ecclésiastique ou canonique n'est le sacrement de la communion théologale de l'Église du Christ. Même lorsqu'il est de droit divin et qu'il s'exerce dans l'administration d'un sacrement proprement dit, le pouvoir ecclésiastique n'a pas un caractère sacramentel au sens propre du terme. Sa fonction n'est pas de créer la communion de grâce, ni même de la transmettre, mais plutôt de l'attester et de la garantir en lui donnant son indispensable cadre.¹³³

Dans la dernière partie de son article, de Halleux arrive à poser la question de la communion dans sa relation avec la Vérité. D'un point de vue catholique, la communion ecclésiastique et sacramentelle ne peuvent avoir lieu sans la communion dogmatique. Cela ouvre la voie vers un dialogue théologique authentique qui doit éviter plusieurs pièges. Premièrement, il faut s'éloigner des pseudo-consensus où l'accord n'est qu'apparent, exprimés dans des formules ambiguës où chaque partie les comprend différemment. C'est un accord sur le signifiant et non pas le signifié, une source de malentendu et d'enveniment des relations œcuméniques. Deuxièmement, l'accord factice peut prendre la forme d'une tolérance épistémologique où chaque partenaire se contente de ne pas condamner la position de l'autre mais sans la professer positivement. Il s'agit ici d'une sorte de transposition au for intérieur d'un dialogue portant en réalité sur des points objectifs. En effet, de Halleux remarque qu'afin de surmonter la divergence dogmatique, le décret nous donne deux indications : se souvenir, d'abord, qu'il y a une hiérarchie des vérités ; ensuite, avec les Églises orientales, reconsidérer la relation entre elles et Rome avant le schisme. Or, on ne peut considérer ces indications comme un appel à relativiser les nouveaux dogmes catholiques comme si les définitions des conciles du deuxième millénaire étaient moins engageantes pour l'Église catholique. De même, le retour à une Église indivise du premier millénaire est une utopie romantique. C'est à partir de la situation présente que les Églises doivent œuvrer pour faire leur convergence. De ces deux indications, de Halleux retient l'idée de la « légitimité

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*, p. 339.

d'un ordre de priorité dans la démarche du dialogue théologique »¹³⁴. Il s'agit de partir des vérités essentielles communes afin de fonder sur elles toutes les autres divergences. « Il faut alors, à l'intérieur de cet horizon commun, examiner les développements divergents avec le souci de déterminer dans quelle mesure ils répondent à un légitime pluralisme théologique »¹³⁵. Ainsi, les différentes formules théologiques peuvent-elles apparaître complémentaires plutôt qu'absolument opposées. C'est pourquoi, le dialogue théologique doit mener à une relecture et une élaboration des dogmes catholiques pour en donner une meilleure interprétation. La vérité dogmatique, tout en étant universelle, n'est pas purement intemporelle. Les formules restent en deçà de la vérité visée et sont soumises aux conditions de l'histoire.

Dans ces Églises qui cheminent dans le dialogue théologique, beaucoup de chrétiens convaincus de l'unité profonde de l'Église anticipent la communion eucharistique qui est signe de la réconciliation parfaite. Du côté catholique, *Unitatis Redintegratio* a avancé deux principes pour cette intercommunion : « en tant qu'expression de l'unité, la “*communicatio in sacris*” est la plupart du temps empêchée ; en tant qu'accès aux moyens de grâce, elle est parfois recommandée »¹³⁶. Le décret n'accepte cette intercommunion que dans des besoins pastoraux très stricts et avec une plus grande tolérance pour les Églises orientales. Malgré l'exigence des normes, la pratique des chrétiens montre plutôt une impatience œcuménique. L'intercommunion qui se passe au niveau des individus montrerait, sans doute, l'artificialité des deux principes, car un fidèle implique par sa participation à l'eucharistie la dimension ecclésiologique. Ne peut-on pas penser alors que ce sacrement, expression de l'unité de l'Église, peut en être aussi le moyen ? Traditionnellement, l'eucharistie suppose l'unité qu'elle exprime mais une telle conception va à l'encontre de l'esprit du décret, qui dépasse la vision monolithique de l'unité et « distingue des éléments et des degrés entre la communion fondamentale établie par le baptême et la communion plénière que l'eucharistie non seulement réalise mais qu'elle accroît aussi, jusqu'à la consommation du siècle »¹³⁷. Par conséquent, non seulement l'Église fait l'eucharistie, mais l'eucharistie aussi fait l'Église et peut constituer, avec discernement, un moyen pour rétablir son unité. Toutefois, la question qui s'impose est celle de connaître à quel degré de communion ecclésiale, la communion eucharistique devient admise ? La question se pose davantage pour les Églises et les communautés issues de la Réforme, c'est pourquoi de Halleux invite à valoriser leur foi, leur

¹³⁴ *Ibid.*, p. 343.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.*, p. 345.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 347.

baptême, les différents biens de l'Église, voire leur conservation de quelque chose du sacrement eucharistique malgré l'absence du sacrement de l'ordre. De cette façon, la Sainte Cène protestante peut donner à un catholique, d'une façon mystérieuse mais réelle, la réalité du sacrement eucharistique. Certes, cette intercommunion n'est pas à instaurer d'une manière générale sans discernement, mais elle est une voie ouverte pour répondre aux besoins pastoraux.

Dans sa conclusion, de Halleux se remet en espérance à la Providence divine en insistant que l'œcuménisme est vital pour l'Église catholique, qui veut exprimer la plénitude dont elle se veut détentrice. Si les divisions contredisent la définition de l'Église qui est communion, « c'est l'œcuménisme, et lui seul, qui la rend pleinement catholique »¹³⁸. Déjà par l'effort de rapprochement mutuel, la restauration de l'unité se réalise et la pleine communion sacramentelle et canonique ne peut que fortifier le dialogue continu.

En synthèse, « Les principes catholiques de l'œcuménisme » est un document qui dépasse le contexte de son écriture pour donner une réflexion conceptuelle sur l'œcuménisme qui est toujours d'actualité. En effet, de Halleux ne s'y limite pas à une analyse des textes du Concile, mais il creuse dans ses fondements pour faire jaillir une réflexion à la fois fidèle à son esprit et plus avancée dans la même ligne. Sur l'assise de l'ecclésiologie conciliaire, il permet une ouverture authentique de l'Église catholique sur la diversité des autres Églises et communautés, sans nier son rôle unique. C'est sur la base ontologique que l'Église catholique peut reconnaître les éléments de l'ecclésialité qui dépassent ses frontières, sans prétendre être à leur source mais tout en restant le lieu unique de leur plénitude. De même, dans l'ecclésiologie de la communion, l'Église catholique peut se comprendre comme « locale » sans tomber dans aucun relativisme ecclésiologique. Dans ce sens, le ministère pétrinien est le garant et le témoin de l'unité dans la diversité, mais il n'est pas à sa source. De Halleux arrive même, en partant de la complexité ecclésiologique, à accepter, dans certains cas, l'intercommunion *in sacris* avant la pleine communion œcuménique : l'eucharistie qui exprime l'unité dans la diversité, pourrait aussi être son moyen. En somme, dans cet article, de Halleux, dialoguant avec *Unitatis Redintegratio*, présente une ecclésiologie catholique hospitalière de la diversité ecclésiale en respectant l'unité fondamentale des Églises et des communautés. Il y reprend plusieurs clés qui lui sont chères comme celle du retour aux Pères, mais y présente aussi d'autres qui sont nouvelles et que nous allons aborder dans les pages suivantes.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 349.

Les principes de l'unité dans la diversité œcuménique

Dans son article « Les principes catholiques de l'œcuménisme. Quelques réflexions », André de Halleux a touché à plusieurs principes fondamentaux de la pensée œcuménique de l'Église catholique. À partir d'une lecture du décret conciliaire *Unitatis Redintegratio*, il a présenté plusieurs clés pour une réflexion radicale sur les bases de l'unité dans la diversité des Églises. Nous en retirons deux principes que nous trouvons aux racines de l'œcuménisme catholique : « le fondement théologique de l'œcuménisme » et « la communion en degrés ».

Le fondement théologique de l'œcuménisme

La conviction ecclésiologique qui s'exprime ici revient à dire que l'Église est communion et que l'unité de son mystère ne répond pas à un idéal d'unité ontologique ou politique, mais plutôt à l'image de son véritable principe, qui est l'unité féconde d'un seul Dieu dans la trinité des personnes.¹³⁹

Ces mots de de Halleux ne sont jamais orphelins mais sont présents à chaque fois qu'il veut aborder le thème de l'unité dans la diversité. Il est important pour l'auteur de ne pas confondre l'unité visée par l'œcuménisme avec un certain monisme philosophique. « L'idéal d'unité ontologique », à la manière plotinienne, stoïcienne, panthéiste ou autre, n'a rien à voir avec l'unité œcuménique. Cette dernière n'est pas le résultat d'une construction de la rationalité humaine : « L'œcuménisme n'a rien d'un système formel qui se déploierait à partir de postulats abstraits »¹⁴⁰. En effet, « il n'existe aucune catégorie herméneutique absolument adéquate »¹⁴¹ à exprimer la réalité théologique profonde de l'ecclésiologie. Aucune « analogie philosophique »¹⁴² n'est suffisante à expliquer l'union du Corps mystique du Christ. En d'autres termes, la source de l'unité est transcendante et garde son caractère mystérieux pour la raison humaine. De même, de Halleux ne cesse de nous prévenir de toute compréhension politique de l'accord œcuménique. Il ne s'agit pas d'une sorte de contrat social ou d'une fédération des Églises. L'unité œcuménique ne se fait pas à travers des pseudo-consensus

¹³⁹ A. DE HALLEUX, « Les principes catholiques », p. 323.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 317.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 339.

¹⁴² *Ibid.*

« comme les mauvais compromis en politique internationale »¹⁴³. De nouveau, pour de Halleux, l'unité n'est pas à la limite de la capacité et de la volonté humaines. Au contraire, son fondement est théologique car elle jette ses racines en Dieu lui-même. Le « véritable principe » de l'unité dans la diversité œcuménique est le mystère même de la Trinité : « un seul Dieu dans la trinité des personnes ». C'est une « unité féconde » car elle respecte, dans son mystère, la tension de la pluralité dans l'unité, sans division ni confusion. Il n'y a ni réductionnisme, ni schisme mais un rapport fécond de la différence au sein de l'unité. L'unité dans la Trinité n'est pas un quiétisme passif mais un mouvement de périchorèse, un amour éternel entre les Personnes divines. En cherchant la communion dans l'histoire, l'Église essaie d'être l'image de cette communion théologique. C'est de cette source aussi qu'elle abreuve sa vie communautaire.

Ajoutons à cela que l'unité est la volonté du Christ pour son Église. Par conséquent, le travail œcuménique « a pour objet une situation non conforme au dessein de Dieu sur son Église, à savoir un état de division des chrétiens tel que les Églises particulières ne communient plus entièrement dans la foi, les sacrements et le ministère »¹⁴⁴. C'est la visée de l'œcuménisme, l'unité dans la diversité, qui a son fondement divin, et non pas le travail œcuménique en tant que tel. C'est pourquoi il affirme qu'il « n'y a pas, au sens strict, de théologie de l'œcuménisme »¹⁴⁵. En quelque sorte, pour de Halleux, le travail œcuménique devient provisoire et « travaille aussi à sa propre disparition »¹⁴⁶. Dans son article « *Fraterna communio* », un article jumeau de « Les principes catholiques de l'œcuménisme », de Halleux élabore davantage ces idées. Il part de *Unitatis Redintegratio* pour montrer l'ancrage trinitaire, christologique et pneumatologique de la communion ecclésiale :

Le décret sur l'œcuménisme situe le modèle et le principe suprême de l'unité de l'Église dans l'unité des trois Personnes divines. De même que l'Esprit Saint constitue en Dieu le lien d'unité du Père et du Fils, il est le principe d'unité de l'Église par la communion qu'il noue entre les fidèles en les unissant intimement au Christ. Mais le mystère de l'unité s'incarne aussi dans l'histoire et il se déroule dans toute l'économie du salut. Le décret en relève différents facteurs, en suivant l'ordre des événements. L'envoi du Fils par le Père vise à rassembler tous les hommes dans l'unité ; aussi la dernière prière de Jésus fut-elle pour l'unité des croyants, lorsqu'il institua le sacrement de l'eucharistie, qui signifie et réalise l'unité de l'Église. Puis l'envoi de l'Esprit appelle et rassemble celle-ci en un corps et un esprit, autour d'un Seigneur, d'une foi et d'un baptême.¹⁴⁷

¹⁴³ *Ibid.*, p. 340.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 318.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ A. DE HALLEUX, « *Fraterna communio* », dans *Irénikon*, t. 58, 1985, p. 291-309 (p. 293-294).

Suivant cette réflexion originale sur l'unité ecclésiale, de Halleux arrive à parler du collège des apôtres avec le rôle du ministère pétrinien et de leurs successeurs les évêques avec le Pape. En effet, on ne peut parler d'eux qu'après avoir parlé des fondements théologiques, non pas par souci historique mais « parce qu'on est passé du domaine des causes premières – du Christ et de l'Esprit – à celui des régulations ministérielles »¹⁴⁸. En effet, si Pierre a reçu le rôle de paître les brebis dans l'unité, c'est le Christ qui est le vrai Pasteur. De même, si les évêques avec leur chef prêchent et gouvernent, c'est le Christ par son Esprit qui accomplit la communion de son Peuple.

Ces bases théologiques présentées par de Halleux ne se limitent pas à dessiner un simple cadre dogmatique à sa réflexion. Ces apports sont d'un grand intérêt et forment même une clé essentielle pour aborder la question œcuménique. En fait, un des grands enjeux de l'article « Les principes catholiques de l'œcuménisme » réside dans cette distinction entre les deux dimensions historique et théologique de l'Église. C'est la distinction entre le visible et l'invisible, le juridique et le communionnel, l'institution et le mystère, l'ecclésiastique et l'ecclésial, la hiérarchie et l'ontologie, etc. Certes, la distinction ne signifie ni division, ni opposition mais aucune identification de l'humain avec le divin n'existe non plus au sein de l'Église catholique. De Halleux a réussi à montrer les limites de toute analogie, même celle du sacrement, à décrire la relation complexe entre ces deux dimensions de l'Église. C'est ainsi qu'il écrit :

L'Église n'est pas unie au Christ hypostatiquement, comme le sont, dans le Christ lui-même, l'humanité et la divinité. Il est vrai qu'elle présente comme lui un élément humain et un élément divin, qui constituent une seule réalité complexe. Mais l'aspect divin et sanctifiant de l'Église n'est pas proprement en elle une nature qu'elle posséderait à titre personnel, en vertu d'une union hypostatique.¹⁴⁹

Cependant, ce qui reste fondamental et un principe de base pour l'œcuménisme, c'est d'affirmer que c'est le théologique qui fonde l'historique et non pas l'inverse : « Les biens du salut sont donc confiés au ministère de l'Église sans qu'elle en soit la propriétaire ; la cause efficiente, au sens strict, de la sanctification reste toujours l'Esprit du Christ »¹⁵⁰. Tout l'article de de Halleux a essayé de souligner que l'Église du Christ, qui subsiste dans l'Église catholique, ne se réduit pas à elle. Subséquemment, la communion ecclésiale ne se restreint

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 294.

¹⁴⁹ A. DE HALLEUX, « Les principes catholiques », p. 334.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 335.

non plus à la communion ecclésiastique. Sans aucun doute, le rôle de la communion hiérarchique n'est pas à minimiser, mais, comme déjà cité, sa fonction n'est pas de créer la communion mais de l'attester et de la garantir dans un cadre canonique. En d'autres termes, le ministère pétrinien et la communion juridique ne sont pas la cause efficiente de l'unité des Églises, mais celle-ci est toujours théologique et transcendante. Réciproquement, l'absence du lien visible et sociétaire avec l'Église catholique, ne signifie pas que les Églises et les communautés sont par le fait même séparées de l'Église du Christ.

En mettant en relief les fondements théologiques de l'ecclésiologie, de Halleux montre que le cheminement œcuménique n'est pas purement horizontal et historique entre les Églises et les communautés institutionnelles, mais il est avant tout vertical et transcendantal. Or, ce qui est de l'ordre divin dépasse de loin les divisions et les schismes, qui ne sont que de l'ordre humain. Les Églises et les communautés participent, d'une manière ou d'une autre, à cette source commune qui est l'Église du Christ. Que l'unité visée par l'œcuménisme soit à l'image de la Trinité, en réponse à la prière eucharistique du Christ (Jn 17,21), et le travail de l'Esprit Saint dans son Église, cela doit éradiquer toutes les divergences qui ne sont que trop humaines, et former une exigence pour les chrétiens d'œuvrer à leur unité.

Dans ce même cadre du respect de la dimension transcendantale, de Halleux n'oublie pas que l'Église catholique ne peut prétendre non plus à une identification entre ses formules dogmatiques et la vérité divine. Sans aucune relativisation des dogmes catholiques, tout en reconnaissant que l'Église catholique parle en ses dogmes au nom de l'Église universelle, les formules dogmatiques ne sont pas purement intemporelles et irréformables. En s'ouvrant à la vérité divine transcendantale, l'Église catholique devient capable de relire et de représenter sa foi d'une manière nouvelle plus recevable par les autres Églises et communautés. Dans cette perspective qui respecte l'altérité radicale du mystère, l'Église catholique peut penser à une légitimité de pluralité des voies théologiques « puisque certains aspects du mystère révélé peuvent avoir été mieux saisis par l'une que par l'autre, si bien que les diverses formules théologiques doivent souvent être considérées comme plus complémentaires qu'opposées »¹⁵¹. De Halleux explique bien la nécessité de toujours respecter les fondements transcendantsaux des formules théologiques :

C'est Dieu lui-même qui se révèle dans l'histoire des hommes, tout en restant le Dieu caché, et le langage dans lequel sa parole s'incarne demeure conditionné par l'histoire et inadéquat au mystère. Voilà pourquoi la formulation des dogmes définis par l'Église catholique reste toujours en deçà de

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 343.

la vérité qu'elle vise, et c'est précisément pour sauvegarder la fidélité à cette visée qu'il faut sans cesse de nouvelles traductions, susceptibles de rendre la vieille formule compréhensible aux contemporains.¹⁵²

En somme, en se basant sur une approche qui respecte le mystère de la foi, en partant des fondements théologiques et bibliques vers la réalité de l'histoire ecclésiastique, de Halleux a pu laisser place à la pluralité ecclésiale. L'effort œcuménique ne peut aboutir nulle part s'il n'a pas toujours dans son horizon les fondements théologiques. C'est parce qu'il est le travail de l'Esprit pour accomplir la volonté du Christ, que l'espérance peut habiter les chrétiens qui œuvrent pour leur unité malgré leur faiblesse : « Quelles que soient les pesanteurs des institutions œcuméniques et en particulier les lenteurs des dialogues théologiques, l'Esprit saura toujours transfigurer la faiblesse des hommes en suscitant leur conversion et leur réforme permanente »¹⁵³. En fait, l'œcuménisme n'est pas une option facultative pour l'Église mais il est vital pour elle car « les divisions contredisent la définition même de l'Église en même temps qu'elles contrarient sa mission dans le monde »¹⁵⁴. Pour de Halleux, c'est à travers le dialogue avec les chrétiens non-catholiques que l'Église catholique réalise sa catholicité. « Il ne suffit donc pas de dire que la théologie catholique doit être œcuménique : c'est l'œcuménisme, et lui seul, qui la rend pleinement catholique »¹⁵⁵.

La communion en degrés

« Nul doute qu'avec le thème de la communion on ait atteint le cœur des principes catholiques de l'œcuménisme »¹⁵⁶. C'est ce qu'affirme de Halleux avant de justifier cette affirmation en citant des passages de *Unitatis Redintegratio* : « une “communion imparfaite” se trouve au départ de la voie œcuménique, dont tout le parcours tend à “surmonter les obstacles qui empêchent la parfaite communion ecclésiastique” et dont le terme est lui aussi communionnel »¹⁵⁷. Il continue que ce terme « consiste pour tous les chrétiens à se trouver “rassemblés par une célébration eucharistique unique, dans l'unité d'une seule et unique Église” »¹⁵⁸.

¹⁵² *Ibid.*, p. 344.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 349.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 326.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ibid.*

Si la célébration eucharistique commune ne peut pas être marginalisée dans la compréhension de la communion, elle ne peut non plus à elle seule être son explication. En effet, le concept de la communion est central pour de Halleux en lisant le décret du Concile. Toutefois, dans l'article « *Fraterna communio* » l'auteur remarque que la communion est un mot qui « recouvre un contenu théologique extrêmement riche, et c'est peut-être pourquoi *Unitatis Redintegratio* n'en donne pas de définition »¹⁵⁹. Au contraire, « les deux termes de communion et d'unité sont en effet employés équivalement, tant par le décret que dans le dialogue œcuménique catholique »¹⁶⁰. De Halleux non plus ne donnera dans ces deux articles une définition claire et nette de ce terme. Néanmoins, il nous indiquera une direction de compréhension. D'abord, la communion est une approche de l'unité qui s'oppose à l'uniformité. C'est ainsi que l'unité ecclésiale à restaurer n'est pas conçue « comme une réduction à l'uniformité indifférenciée, mais selon l'ontologie de la communion des personnes et des Églises, qui caractérise le mystère chrétien »¹⁶¹. Ensuite, cette communion a des fondements théologiques, christologique et pneumatologique, mais elle a aussi des dimensions ecclésiales et ecclésiastiques. En fait, *Lumen Gentium* crée un néologisme en parlant de la « communion hiérarchique » avec l'Église catholique. Il s'agit donc d'un rapport entre la dimension canonique, juridique et la communion ontologique avec l'Église du Christ.

Pour comprendre l'importance de ce retour conciliaire à la théologie de la communion, de Halleux revient en premier lieu à la pensée biblique et celle de l'Église antique : « Dans l'Église ancienne, la *koinônia-communio* revêtait toujours une signification foncièrement sacramentelle. Elle était particulièrement liée à l'eucharistie, où se réalise la communion de vie divine et de charité fraternelle »¹⁶². Cependant, dans la théologie latine classique, ce sens premier a régressé devant une compréhension strictement juridique comme une opposition à l'excommunication. C'est un grand apport du Concile Vatican II d'avoir restitué la communion dans son sens originel plus large. De Halleux écrit dans son article « Les principes catholiques de l'œcuménisme » :

La notion de communion retrouve, dans le décret sur l'œcuménisme, toute la richesse de son sens biblique et patristique. Dans son acception canonique, qui dominait l'ecclésiologie latine des manuels, la communion ecclésiastique exprime une réalité individuelle et unidimensionnelle, simplement opposée à l'excommunication, ce qui permettait de fixer des frontières juridiques nettes à l'appartenance d'un fidèle à l'Église visible. Mais dès lors que la notion théologique de

¹⁵⁹ A. DE HALLEUX, « *Fraterna communio* », p. 293.

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Ibid.*, p. 294.

communion récupère sa prégnance originaire, au point de devenir coextensive à l'ensemble de l'économie du salut, ainsi qu'elle l'est dans la description de l'unité qui inspire le décret « *Unitatis redintegratio* », son sens ecclésial englobe tous les aspects institués du dogme, du culte et de la vie chrétienne, avec les biens de grâce dont ils sont l'expression. Et à l'intérieur d'une réalité ecclésiologique aussi complexe, il devient légitime de parler de communion plus ou moins parfaite ou complète avec l'Église catholique.¹⁶³

Une première remarque sur ce passage est sur le sens englobant de la notion de communion. Celle-ci, caractérisant l'unité visée par l'œcuménisme, n'est plus limitée à un retour de l'excommunication à une union juridique avec l'Église catholique. C'est une notion plus large qui touche à toutes les dimensions de la vie de l'Église c'est-à-dire les dogmes, le culte, la vie chrétienne et l'ensemble des biens de grâce. De cette remarque découle une seconde sur les conséquences d'une telle approche. En fait, ne plus penser par le simple binôme de communion – excommunication assouplit les frontières de l'appartenance à l'Église. On ne peut plus classer les Églises et les communautés en deux catégories rigides : soit en communion claire avec l'Église catholique manifestée canoniquement, soit excommuniée. Désormais, on peut parler de « communion plus ou moins parfaite ou complète avec l'Église Catholique », c'est-à-dire de degrés dans la communion. De la sorte, entre les deux catégories de la pleine communion et de la non-communion totale, il y a la possibilité d'avoir plusieurs degrés de la communion.

Aborder la communion œcuménique à travers des degrés est une nouvelle approche que de Halleux a trouvée dans les textes du Concile, mais dont il va découvrir les potentialités encore inconnues et les développer davantage. Si la communion touche à toutes les dimensions de la vie de l'Église, c'est aussi à chacune d'elles qu'on peut penser par degrés. En priorité, c'est à la question de l'ecclésialité des autres Églises et communautés que cette méthode est appliquée. De Halleux constate qu'en dehors de l'Église catholique institutionnelle il n'y a pas de vide ecclésial. En d'autres termes, il y a plusieurs degrés d'ecclésialité qui puissent avoir lieu en dehors de la pleine ecclésialité qui subsiste dans l'Église catholique. Sur ce sujet, de Halleux écrit :

C'est que les frontières de l'Église ne peuvent être tracées d'un trait net, mais qu'elles forment un large spectre de transition, ou comme une suite de parvis du Temple, de plus en plus éloignés du Saint des saints. En d'autres termes, il y a de multiples degrés d'ecclésialité entre la pleine ecclésialité de l'Église catholique et la non-ecclésialité pure et simple. Cette manière de voir permet à l'œcuménisme catholique de renoncer au solipsisme ecclésiologique tout en restant

¹⁶³ A. DE HALLEUX, « Les principes catholiques », p. 327.

romanocentrique. L'Église du Christ « subsiste » à l'intérieur des limites visibles de l'Église catholique, mais beaucoup de ses valeurs authentiques se trouvent en dehors de celle-ci.¹⁶⁴

En présentant l'article, nous avons vu comment de Halleux a réussi à expliquer et argumenter la question des biens de l'Église qui rendent possible les multiples degrés d'ecclésialité. L'important ici est de tenir cette clé méthodologique qu'adopte l'auteur en cherchant l'unité avec l'Orient mais aussi avec les Églises et les communautés de l'Occident. Dans ce spectre de transition, les Églises orthodoxes occupent certainement un lieu privilégié qui est celui des Églises sœurs. Mais ce principe œcuménique permet une ouverture plus large aux autres Églises et communautés que le simple principe de la « diversité dans l'identique », applicable à l'Orthodoxie, n'aurait pu l'accomplir. Le principe des degrés de la communion permet une certaine unité ecclésiale dans la diversité des Églises. Il respecte aussi le rôle unique de l'Église catholique comme témoin, et non pas source, de la plénitude de cette communion.

L'application de ce principe s'étend aussi à la question dogmatique de la vérité. Si avec les Églises orientales, de Halleux avait pu parler d'une pluriformité théologique dans l'unité de la foi, cela s'avère un peu plus difficile à étaler sur toutes les autres Églises et communautés. C'est pourquoi, de Halleux a recours au même principe de communion en degrés présent dans le Concile et exprimé sur les questions dogmatiques par la formule de « la hiérarchie de vérités ». En fait, entre l'accord dogmatique parfait et le désaccord schismatique voire hérétique, il y a possibilité de se mettre d'accord sur un nombre de vérités essentielles. De nouveau, c'est le même spectre de transition qui part d'un horizon commun pour ensuite lire les divergences sur cette base commune. Certes, il ne s'agit pas d'une relativisation des dogmes catholiques, tout comme la reconnaissance de l'ecclésialité des autres ne relativise pas celle de l'Église catholique. Toutefois, c'est une possibilité de partir dans le dialogue théologique des vérités essentielles communes et même d'examiner s'il n'y a pas chez les autres une présence de vérités formulées différemment et d'une manière complémentaire à l'Église catholique. C'est ce que de Halleux va exprimer d'une manière directe :

On retiendra donc la légitimité d'un ordre de priorité dans la démarche du dialogue théologique. S'il demeure entre les Églises et communautés séparées une communion de foi et que celle-ci porte sur les vérités essentielles professées en commun avant la séparation, c'est de celles-ci qu'il convient de partir, afin de fonder l'examen des divergences sur cet accord foncier. Un pareil point de départ enlève d'emblée aux oppositions leur caractère absolu et il fixe la base sur laquelle elles

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 321-322.

pourront éventuellement être résolues. Il faut alors, à l'intérieur de cet horizon commun, examiner les développements divergents avec le souci de déterminer dans quelle mesure ils répondent à un légitime pluralisme théologique.¹⁶⁵

Ce texte montre la fécondité du principe de la communion en degrés sur lequel de Halleux a construit sa réflexion œcuménique théorique dans l'article « Les principes catholiques ». Le puisant dans les textes du Concile, il va l'appliquer à des champs encore inexplorés, notamment celui de l'intercommunion eucharistique. En remplaçant l'unité monolithique par les degrés de communion, il faut aussi avoir une théologie sacramentaire qui accompagne ce changement. On ne peut plus se contenter de limiter l'intercommunion au moment d'une uniformité indifférenciée comme si la pensée en degrés n'avait pas existé. Si le rassemblement eucharistique de tous les chrétiens dans une Église unifiée est le terme de tout le cheminement œcuménique, il est devenu inacceptable de ne pas comprendre cette unité dans un sens de communion plus ou moins parfaite, et d'assumer alors les conséquences sur l'intercommunion eucharistique. C'est ainsi que de Halleux répond à ceux qui affirment que l'eucharistie présuppose l'unité et refusent donc l'intercommunion :

Le sacrement suppose l'unité qu'il signifie, il ne peut servir à la réaliser sous peine de porter le contre-témoignage d'une communion encore inexistante. Mais comment ne pas remarquer que cette thèse suppose une conception monolithique de l'unité de l'Église, contrairement à l'esprit général du décret sur l'œcuménisme, lequel distingue des éléments et des degrés entre la communion fondamentale établie par le baptême et la communion plénière que l'eucharistie non seulement réalise mais qu'elle accroît aussi, jusqu'à la consommation du siècle.¹⁶⁶

La conception des degrés d'ecclésialité et de vérités chez les autres Églises et communautés a ouvert la porte à un emploi prudent de la « *communicatio in sacris* ». S'il ne faut plus attendre une communion parfaite pour célébrer ensemble le sacrement, « la question devient alors de savoir à partir de quel degré de communion ecclésiale la communion eucharistique pourrait être autorisée à titre anticipatif »¹⁶⁷. Même avant de savoir la réponse à cette question, c'est la possibilité de la poser qui compte. De Halleux témoigne d'un changement radical dans la manière de penser l'intercommunion sacramentelle au sein de l'Église catholique. Pour lui, il est désormais légitime de revaloriser ce qui est présent des éléments essentiels de la communion ecclésiale et dogmatique, comme le baptême et un

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 343.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 347.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 347-348.

certain degré de consensus, afin de répondre à un besoin spirituel authentique d'intercommunion eucharistique. « Comprise dans cet esprit, l'intercommunion ne ferait plus offense à la vérité du lien qui relie les mystères de l'eucharistie et de l'Église »¹⁶⁸.

En somme, pour de Halleux, « l'Église est communion »¹⁶⁹ qui se manifeste pleinement dans le rassemblement eucharistique. Cependant, cette communion ne veut pas dire une uniformité monolithique dont les frontières juridiques sont bien fixées. L'Église est une communion qui laisse place à une pluralité dans l'unité, une communion qui respecte la présence de degrés d'ecclésialité et une hiérarchie de vérités. L'Église catholique, par son institution et le ministère pétrinien, est le témoin et le garant de la pleine communion, mais non pas sa source. C'est en pensant en degrés de communion, que l'intercommunion devient envisageable, pour un besoin réel, afin de manifester et d'alimenter une communion en chemin vers sa plénitude. Cette communion comprise dans ses degrés est, pour de Halleux, le principe fondamental de la théologie œcuménique catholique : « La notion de communion plus ou moins parfaite, ou plus ou moins pleine, qui rattache tous les chrétiens à l'Église, est le grand principe ecclésiologique qui commande l'engagement catholique dans l'œcuménisme »¹⁷⁰.

« Les principes catholiques de l'œcuménisme » est un article fécond dans la quête de ce qui peut fonder l'unité dans la diversité des Églises. Il nous fournit au moins deux principes complémentaires : le premier vertical, spirituel, nous rappelle le « fondement théologique de l'œcuménisme » ; le second plutôt horizontal, souligne la grande marge des degrés dans la communion entre les Églises.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 348.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 323.

¹⁷⁰ A. DE HALLEUX, « Fraternal communio », p. 292.

Exemples d'accord œcuménique

Dans son article « Les principes catholiques de l'œcuménisme », André de Halleux fait la distinction entre l'optique œcuménique de l'Église catholique et l'optique « missionnaire ou unioniste »¹⁷¹. Il écrit : « C'est en effet par son caractère proprement ecclésial que l'œcuménisme se distingue d'une pratique et d'une ecclésiologie catholiques qui n'envisageaient que la conversion individuelle des chrétiens non catholiques ou le retour des Églises et des communautés séparées »¹⁷². En d'autres termes, la perspective œcuménique que l'Église catholique a commencé à adopter au XX^e siècle, serait le témoin d'une nouveauté inédite dans son rapport avec les autres Églises et communautés. Certes, beaucoup de tentatives de réconciliations ont eu lieu à travers l'histoire, ce qui rend simpliste de les accuser globalement de prosélytisme. Toutefois, aucune de ces tentatives n'a abouti à regagner la communion à cause de plusieurs pièges qui ont rendu factices les accords établis.

En fait, dans l'article « Les principes catholiques », de Halleux a dressé quelques critères qui montrent la facticité de certains modèles d'accord œcuménique. Il refuse d'abord de trouver un accord en calquant le premier millénaire comme si la communion résidait simplement dans un retour à l'état qui précédait les schismes. De Halleux écrit :

Par ailleurs, un simple coup d'œil sur le passé suffit à persuader que l'idée d'un retour à l'Église encore indivise du premier millénaire n'est qu'une utopie romantique. La communion ecclésiastique n'était pas plus facile alors qu'aujourd'hui et elle fut presque aussi souvent rompue qu'établie. Mais s'il est impossible d'en revenir au passé, c'est surtout parce que l'Église n'a jamais cessé d'avancer, dans l'histoire, vers la plénitude de la vérité promise avec l'assistance de l'Esprit. Même si la référence à l'Évangile et à la Tradition apostolique reste normative, ce sont les voies de leur situation présente que les Églises doivent maintenant faire converger.¹⁷³

De même, au début de la quatrième partie de son article, de Halleux prévient du danger des accords qui s'établissent aux dépens de la vérité c'est-à-dire sans un dialogue théologique honnête. C'est un faux irénisme où plane « l'ambiguïté sur des formules d'accord apparemment acceptables aux deux parties mais en réalité comprises d'une manière divergente, sinon contradictoire »¹⁷⁴. À la manière « des mauvais compromis en politique internationale, les pseudoconsensus œcuméniques ne peuvent qu'envenimer la situation, une

¹⁷¹ A. DE HALLEUX, « Les principes catholiques », p. 319.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ *Ibid.*, p. 342-343.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 340.

fois venue l'heure de vérité »¹⁷⁵. Ajoutons à cela, dans cette même quatrième partie, une méfiance d'un accord qui ne porte pas sur des formulations avec des termes précis c'est-à-dire qui veut transposer le dialogue au for intérieur de la conscience religieuse. C'est le « principe de la tolérance épistémologique selon lequel, en vertu du respect des consciences et de la liberté de l'acte de foi, chacun des partenaires se contenterait de ne pas condamner l'opinion de l'autre, sans être tenu pour autant de la professer positivement »¹⁷⁶. C'est dans la note du bas de page que de Halleux explicite qu'il cible le « *Fries-Rahner-Plan* » de 1983 qui cherche l'union entre l'Église catholique et les communautés protestantes. En fait, notamment dans leur deuxième thèse, ces deux théologiens veulent qu'aucun partenaire ne rejette explicitement la foi de l'autre, sans non plus en avoir une attitude positive. Il s'agit en quelque sorte de mettre la question de la vérité en suspens.

Après la publication de l'article « Les principes catholiques », de Halleux a été pris par la lecture des accords œcuméniques qui ont jalonné l'histoire ecclésiastique ainsi que des tentatives qui lui étaient contemporaines. Il les analyse à la lumière des principes catholiques de l'œcuménisme avancés dans *Unitatis Redintegratio* pour savoir s'il s'agissait d'une ouverture réelle ou d'un accord factice. Il serait intéressant de présenter la lecture que fait de Halleux de ces accords et de ces tentatives. À titre représentatif, la présentation de la méthode uniate ainsi que de l'accord du Concile de Florence, souvent accusé d'unionisme, s'avère féconde. Ensuite, une attention spéciale sera accordée à l'accord œcuménique entre l'Église catholique et l'Église assyrienne dans lequel de Halleux lui-même a joué un rôle important qui a mené à la Déclaration christologique commune en 1994.

L'uniatisme et « l'unionisme florentin »

En analysant minutieusement le texte de la Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe, qui venait d'être publié à Freising en juin 1990, de Halleux a eu l'occasion de présenter une réflexion approfondie sur l'uniatisme dans son article : « Uniatisme et communion. Le texte catholique-orthodoxe de Freising ». Il s'intéresse surtout à la définition, ou la caractérisation, que cette Commission donne de l'uniatisme ainsi que du jugement porté sur lui. Pour de Halleux, l'uniatisme doit être compris d'abord comme une méthode de l'unité, non de division, et les jugements

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ *Ibid.*

négatifs doivent premièrement reconnaître la complexité de l'histoire. Sans entrer dans les détails de l'article, dégageons quelques notions clés sur la question uniate.

Avec son acribie coutumière, de Halleux remarque que le texte de Freising n'emploie le terme « uniatisme » qu'en le mettant entre guillemets. « Il s'agit, en effet, d'une appellation péjorative, passée du polonais au russe et au grec, et de là dans nos langues occidentales »¹⁷⁷, affirme-t-il. C'est une appellation qui a été attestée pour la première fois après le Synode d'union de Ruthènes (1596) qui est à la base de l'Église gréco-catholique de l'Ukraine. « En créant ce néologisme, les Orthodoxes voulaient stigmatiser une façon d'agir qu'ils estimaient contraire à la véritable union des Églises »¹⁷⁸. En effet, cette appellation a été appliquée « à tous les ralliements de communautés orthodoxes à l'Église Catholique, si bien que, dans l'Orthodoxie d'aujourd'hui, ils désignent couramment, et avec le même sens péjoratif, l'ensemble des Églises Orientales Catholiques »¹⁷⁹. C'est pourquoi l'Église catholique n'a reçu ce terme qu'avec une grande réticence.

Cependant, comment définir l'uniatisme ? De Halleux trouve dans le texte de Freising une caractérisation qui énonce ce que l'uniatisme veut positivement, et ce qu'il rejette. Il est important de citer le sixième alinéa que de Halleux reprend et analyse abondamment :

Le terme « uniatisme » désigne ici l'effort de réaliser l'unité de l'Église en séparant de l'Église Orthodoxe des communautés ou des fidèles orthodoxes, sans prendre en considération que, selon l'ecclésiologie, l'Église Orthodoxe est une Église sœur, qui offre elle-même les moyens de grâce et de salut. Dans ce sens et selon le document établi par la sous-commission de Vienne, nous rejetons « l'uniatisme » comme méthode de recherche d'unité parce qu'opposé à la Tradition commune de nos Églises.¹⁸⁰

Dans ce passage, de Halleux trouve une définition unilatérale comme si l'Église orthodoxe seule était l'objet ou la victime de l'uniatisme, tandis que l'Église catholique en était la responsable. Certes, dans le contexte historique très complexe du XIII^e au XIX^e siècle, les diverses unions allaient dans le sens indiqué par le texte, c'est-à-dire il est rare qu'une Église orthodoxe ait reçu dans son sein une communauté catholique en lui conservant son rite latin. Toutefois, en se référant à Olivier Clément, de Halleux se demande : « Mais qui osera prétendre qu'il n'y ait jamais eu ou qu'il n'existe aujourd'hui, dans le "Patriarcat de

¹⁷⁷ A. DE HALLEUX, « Uniatisme et communion. Le texte Catholique-Orthodoxe de Freising », dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 22, 1991, p. 3-29 (p. 11).

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 15.

l'Occident'', aucun cas de prosélytisme orthodoxe exercé sur des fidèles catholiques et ''qui pourrait faire penser à une sorte d'uniatisme orthodoxe'' ? »¹⁸¹ Par conséquent, de Halleux plaide pour une définition plus neutre qui respecterait mieux la complexité de l'histoire. Serait-elle alors dans une formule plus réciproque comme : « l'effort de réaliser l'unité d'une Église en séparant d'une autre Église des communautés »¹⁸² ?

Même corrigée de la sorte, de Halleux trouve que cette définition reste maladroite parce qu'elle conserve l'idée d'unir en séparant. En fait, cette manière d'exprimer laisse penser que le sujet de l'uniatisme, qui est l'Église catholique dans le texte de Freising, a cherché expressément la division comme « cause instrumentale » dans le but de l'union. Cette accusation est infidèle à la réalité de l'histoire car l'Église catholique a cherché de ramener l'Église grecque tout entière à l'unité. Le but était de rapprocher les Églises, et les divisions ne sont que les retombées imprévues de cette approche erronée. Or, si l'uniatisme est « une méthode de recherche d'unité », qu'est-ce qui la différencie alors des autres méthodes ? Pour répondre à cette question, de Halleux part d'une certaine typologie de l'histoire de la recherche de l'unité :

Si le terme « ounia » est apparu au lendemain de l'Union de Brest de 1596, c'est sans doute parce que les Orthodoxes contemporains y perçurent une méthode, ou plutôt un type d'union nouveau par rapport aux autres régimes qui avaient précédemment gouverné les rapports entre l'Occident et l'Orient chrétiens. Ces régimes peuvent être ramenés à trois : 1° communion des cinq Patriarcats durant le I^{er} millénaire, 2° latinisation de l'Orient avec les Normands d'Italie et les Croisades en Orient, 3° union du concile de Florence, l'« uniatisme » répondant lui-même à un quatrième régime, celui de 4° la « normalisation tridentine » des papes de la Contre-Réforme.¹⁸³

L'uniatisme se diffère facilement des deux premiers régimes par la rupture de la communion canonique avec les Patriarcats de l'Orient dès le schisme, ainsi que par le respect, ou au moins la tolérance, du rite grec sans besoin de le corriger. Mais, c'est avec l'union florentine que la question devient plus subtile. En effet, sur la réception de l'union de Florence, les orthodoxes ont vécu des divergences profondes. Après un siècle et demi, cette rivalité a abouti à une division hiérarchique au sein même des Églises orthodoxes : d'une part, la majorité fidèle à Marc d'Éphèse rejette la définition de 1439 comme hérétique ; d'autre part, « les minorités ''uniates'' », pour des raisons non purement religieuses d'ailleurs, veulent rentrer en communion avec Rome moyennant une ''réception'' de Florence qui respecterait

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 16.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *Ibid.*, p. 18.

leurs formules dogmatiques traditionnelles et leur garantirait la préservation de tous leurs droits et privilèges canoniques »¹⁸⁴. Toutefois, le Saint-Siège a imposé à ces dernières une profession de foi et un gouvernement de type tridentin. Ainsi, au lieu de la communion voulue à Florence, la division est entrée au cœur même des Églises orientales.

Le texte de Freising n'entre pas dans ces détails, mais il propose une autre caractérisation négative de l'uniatisme : c'est son refus de l'ecclésiologie des Églises sœurs. Certes, on ignorait encore les principes œcuméniques qui seront développés au Concile Vatican II. Néanmoins, il faut reconnaître que les missionnaires catholiques qui étaient motivés par le salut des âmes, ont voulu la conversion des orthodoxes « dissidents » dans un contexte d'exclusivisme ecclésiologique. Or, il est intéressant à noter que les papes ont toujours interdit la rebaptisation des orthodoxes malgré la privation des grâces sacramentelles. Le problème ecclésiologique manifesté par la méthode uniate et l'importance de l'apport de Vatican II sont bien décrits par de Halleux dans le paragraphe suivant :

Si l'« uniatisme » est une mauvaise méthode et un contre-modèle d'unité, ce n'est pas à cause de son intention dernière, qui visait à réparer la déchirure du schisme. Son vice originel réside plutôt dans un raidissement de la notion catholique posttridentine de l'unité de l'Église, tendant à déformer le rapport de communion réciproque entre Églises sœurs en un rapport de domination et d'obéissance entre Église mère et Églises filles. La volonté du II^e concile du Vatican d'en revenir à une ecclésiologie de communion a rouvert la voie au véritable dialogue « sur pied d'égalité » avec l'Orthodoxie.¹⁸⁵

Pour de Halleux, le texte de Freising culmine en affirmant le rejet de l'uniatisme comme méthode de recherche d'unité. Toutefois, après toutes ces remarques surtout d'ordre historique, ne serait-il pas plus adapté de se contenter de dire que la méthode de l'uniatisme n'est plus appropriée aujourd'hui à la quête de l'unité ? La condamnation de l'uniatisme ne devrait-elle pas être accompagnée par un respect des uniates et de ceux qui se sont consacrés à l'union jusqu'au martyre ? Et les Églises orientales catholiques ne sont-elles pas condamnées par ce rejet, avec tout ce qu'elles veulent représenter ? Certes, il faut travailler pour éliminer le prosélytisme uniate, mais cela ne peut pas se régler à un niveau ecclésiologique qui devance le dialogue de la vérité et qui renie les quatre siècles de l'histoire. C'est uniquement après la pleine communion entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes « que les

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 19.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 28.

Églises Orientales Catholiques, ayant entièrement rempli leur mission historique, n'auront plus la raison d'être spécifique »¹⁸⁶.

Par cette approche méticuleuse, de Halleux ne veut certainement pas justifier l'uniatisme, mais il ne se laisse pas non plus entraîner par une condamnation déséquilibrée unilatérale. Au contraire, il appelle à une compréhension plus complète qui respecte la complexité de l'histoire et le développement de la théologie. Pour une telle approche plus approfondie, un regard sur l'accord de Florence est nécessaire : « Si, comme nous l'avons suggéré, le malaise de "l'uniatisme" est bien né des ambiguïtés de "l'union" de Florence, il faudra dissiper les malentendus sous-jacents à la définition de 1439, que Latins et Grecs comprirent d'emblée chacun à sa manière »¹⁸⁷. Ce travail a été réalisé par de Halleux dans plusieurs articles, notamment : « Le concile de Florence : union ou uniatisme ? », écrit durant la même année que son commentaire sur le texte de Freising.

Dans cet article, de Halleux défie une opinion courante dans l'Orthodoxie qui rend l'union de Florence responsable de l'uniatisme schismatique qui l'a suivie. D'ailleurs, l'Église catholique et les Églises orthodoxes ne s'y sont pas rencontrées comme des Églises sœurs. En effet, à travers plusieurs indices, notamment l'absence de l'intercommunion, de Halleux ne voit pas dans ce concile une reconnaissance mutuelle de l'ecclésialité de l'autre. Il refuse une interprétation idéalisée du dialogue florentin qui prétend y voir un passage de l'exclusivisme ecclésiologique à une ouverture œcuménique à la manière de Vatican II. Il écrit : « Cette belle ecclésiologie n'était malheureusement pas encore celle des Catholiques à Florence. [...] En réalité, Latins et Grecs restaient également persuadés que l'Unique Église du Christ coïncidait purement et simplement avec la leur »¹⁸⁸. Quant à la question de la vérité théologique, la définition pneumatologique de Florence ne montre qu'un accord factice qui n'a pas réussi à trouver l'équilibre entre l'approche latine plus essentialiste, et l'approche grecque plus personnaliste. On a essayé, en fait, d'interpréter par le même sens le *Filioque* latin ainsi que la formule « par le Fils », acceptée par les Grecs. Toutefois, de Halleux trouve qu'il ne s'agissait que d'un faux concordisme, parce que les Latins ont considéré leur théologie « abusivement comme celle de tous les Pères grecs »¹⁸⁹. Ainsi, chaque partie a-t-elle compris l'accord à sa manière, et la majorité grecque l'a-t-elle reçu avec très peu d'enthousiasme.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 29.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 25.

¹⁸⁸ A. DE HALLEUX, « Le concile de Florence: union ou uniatisme ? », dans *Proche Orient Chrétien*, t. 41, 1991, p. 201-219 (p.206).

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 210.

Cependant, le concile de Florence n'était pas un simple dialogue de sourds mais il a été l'occasion d'une rencontre authentique sur plusieurs niveaux. D'abord, sur la question de la « forme » du sacrement eucharistique, le décret a refusé de se prononcer. Quant à sa « matière », de Halleux affirme que la façon dont le concile règle la controverse « représente un modèle de communion dans la diversité »¹⁹⁰, parce qu'il y a eu une reconnaissance de la validité des deux traditions c'est-à-dire le pain azyme ou fermenté. Mais c'est surtout sur le sujet de la primauté papale que le concile de Florence a pu présenter un « réel compromis obtenu au terme d'une discussion serrée entre les deux parties »¹⁹¹. Les Latins portaient d'un papalisme radical auquel les Grecs opposaient un synodalisme aussi extrême « en ne reconnaissant au pape que sa qualité de patriarche de l'Occident, et ils restreignaient sa primauté à la simple préséance honorifique d'un “*primus inter pares*” »¹⁹². C'est avec l'affrontement qu'une position équilibrée a pu avoir lieu entre « la primauté du ministère pétrinien pour l'unité de l'Église universelle et la synodalité du ministère patriarcal des Églises locales »¹⁹³. Le concile de Florence reflète alors une ecclésiologie équilibrée dans ses principes, mais il a manqué les modalités concrètes de leur application.

Après cette brève lecture du concile de Florence, peut-on déclarer qu'il a décrété l'uniatisme ? Pour de Halleux, le non-respect de l'équilibre ecclésiologique ne dérive pas de la définition florentine mais s'est fait en dépit d'elle. La minorité grecque qui a voulu une union avec Rome, la cherchait selon les principes florentins qui respectent les droits des Orientaux, c'est-à-dire de l'autonomie de leur Église locale. « Mais entretemps, le concile de Trente était venu raidir l'ecclésiologie catholique dans un réflexe de défense antiprotestant »¹⁹⁴. C'est le Saint-Siège qui a commis « l'erreur historique d'imposer aux communautés orthodoxes qui demandaient sa communion une profession de foi et un gouvernement pastoral de type romain posttridentin »¹⁹⁵. De Halleux ajoute : « Telle est l'origine de l'uniatisme justement reprouvé par toute l'Orthodoxie. Mais c'est aussi un uniatisme qui contredit l'engagement pris à Florence par l'Église catholique romaine »¹⁹⁶.

En somme, de Halleux invite à revisiter le texte de Florence et à le relire à la lumière de l'ecclésiologie de communion. Cependant, ne plus considérer ce concile comme responsable du prosélytisme et de l'uniatisme qui vont le suivre reste une thèse difficile à tenir

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 212.

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ *Ibid.*, p. 213.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 217.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 218.

¹⁹⁶ *Ibid.*

surtout du côté orthodoxe. Cette vision négative du concile de Florence se reflète, discrètement, dans le document de la Commission mixte qui a suivi celui de Freising, et qui est intitulé : « L'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion ». Ce texte de 1993 affirme qu'aucun effort pour rétablir la pleine communion n'a réussi, et que « parfois même ils ont durci les oppositions »¹⁹⁷. Toutefois, il est à remarquer que ce document a pris au sérieux les critiques que de Halleux a adressées au texte de Freising : on insiste sur le fait que l'uniatisme est une méthode d'union mais du passé ; on admet que la responsabilité est partagée et non pas unilatérale¹⁹⁸ ; en condamnant l'uniatisme, le texte a été conscient de respecter les « uniates », qui sont plutôt appelés dans ce texte « Églises orientales catholiques ».

L'accord œcuménique entre l'Église catholique et l'Église assyrienne

L'intérêt que porte de Halleux pour l'Église assyrienne et pour les premières polémiques christologiques, revient à ses initiales études patristiques. En effet, deux auteurs syriaques retenaient le plus son attention pour de longues années : Sahdona, un moine syrien oriental du début du VII^e siècle, et Philoxène de Mabbog, le théologien syrien-orthodoxe mort en 523. Or, comme le remarque Sébastien Brock : « il se fit que le choix initial de ces deux écrivains annonçait à beaucoup d'égards prophétiquement les préoccupations œcuméniques des dernières années »¹⁹⁹. Il ajoute : « Déjà dans son deuxième article, publié en 1957, il s'était intéressé à la place de la christologie de Sahdona dans l'évolution de la christologie de l'Église de l'Orient sans pouvoir pressentir que, dans ses toutes dernières années, il serait mêlé de près au dialogue œcuménique avec l'Église Assyrienne de l'Orient »²⁰⁰. En réalité, l'ouverture à la théologie syro-orientale et la réhabilitation de Nestorius étaient une préoccupation permanente et grandissante chez de Halleux. D'où, nous remarquons le rôle exemplaire de l'accord œcuménique de « la Déclaration christologique commune de 1994, signée par le pape Jean-Paul II et le catholicos-patriarche assyrien Mar Dinkha IV, que le P.

¹⁹⁷ COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'uniatisme, Méthode D'union Du Passé, et La Recherche Actuelle De La Pleine Communion*, 1993, §7, en ligne sur le site du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens : <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/fr/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/1993-documento-di-balamand---luniatismo--metodo-d'unione-del-pass.html> (consulté le 25 janvier 2021).

¹⁹⁸ *Ibid.*, § 10.

¹⁹⁹ S. BROCK, « La contribution du Professeur André de Halleux aux études syriaques », dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 25, 1994, p. 433-437 (p. 433).

²⁰⁰ *Ibid.*

de Halleux n'a sans doute pas peu contribué à rendre possible »²⁰¹, comme écrit Joseph Famerée. Toutefois, si de Halleux est décédé quelques mois avant cette Déclaration, il nous reste très utile de voir son profond apport qui a contribué à baliser le chemin de cet accord et cela à travers de multiples articles comme : « Nestorius. Histoire et Doctrine », et « La première session du Concile d'Éphèse », les deux publiés en 1993.

Dans son article « Éphèse et Nestorius : un malentendu christologique. L'apport du P. A. de Halleux », Famerée s'est efforcé de dégager les traits majeurs et les résultats les plus importants de la relecture critique que de Halleux a faite du schisme christologique du concile d'Éphèse. Il s'agit d'une relecture à deux volets, historique et théologique, et qui a abouti à une reconnaissance de l'orthodoxie non seulement de l'Église assyrienne mais aussi de Nestorius lui-même. Nous suivrons l'article de Famerée en nous référant de temps à autre aux écrits de de Halleux.

Du point de vue historique, de Halleux affirme que « le procès de Nestorius à Éphèse s'entoura de manœuvres que nous estimons aujourd'hui regrettables »²⁰². Il ajoute : « on regrettera que la controverse nestorienne se soit déroulée dans une ambiance étrangère à l'esprit du dialogue et du respect mutuel »²⁰³. En effet, l'hostilité entre Cyrille et Nestorius s'est durcie rapidement en question doctrinale mais elle avait d'abord des origines disciplinaires voire personnelles. De même avec Rome, le pape Célestin était irrité par la protection que Nestorius avait donnée aux pélagiens réfugiés en Orient, avant qu'il ne soit convaincu de l'hérésie de son adversaire. Dans cet esprit d'animosité, Cyrille et Célestin mettaient une formule de foi que Nestorius devait confesser, par écrit ou par sermon, sous peine d'excommunication. Bien que cette formule fût formulée par des termes trop alexandrins, Nestorius prononçait deux homélies où il semblait satisfaire à ce qui lui a été demandé. Il a même accepté le titre marial « Mère de Dieu » tant qu'il n'était pas compris dans un sens arien et apollinariste. C'est dans ce cadre complexe que l'empereur convoquait un concile à Éphèse avec une insistance de ne pas avoir aucune innovation unilatérale avant cette date, et d'y avoir une sentence avec un vote commun. De Halleux remarque que ce décret de convocation avait « une pointe dirigée contre Cyrille »²⁰⁴.

Seize jours après la date fixée, ni les légats romains ni la majorité des évêques orientaux n'étaient encore arrivés mais Jean d'Antioche avait annoncé sa prochaine venue.

²⁰¹ J. FAMERÉE, « Éphèse et Nestorius : un malentendu christologique. L'apport du P. A. de Halleux », dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 39, 2008, p. 3-25 (p. 24).

²⁰² A. DE HALLEUX, « Nestorius. Histoire et doctrine », dans *Irénikon*, t. 66, 1993, p. 38-51, 163-177 (p. 39).

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 41.

Malgré la protestation de soixante-huit évêques et malgré l'obligation impériale sur le vote commun, Cyrille précipita l'ouverture du concile-procès avec une surreprésentation des adversaires de Nestorius. « Ainsi donc, le concile œcuménique d'Éphèse commençait dans l'illégalité ! »²⁰⁵, affirme de Halleux en nous laissant sentir son regret voire sa colère. Au lieu d'une confrontation doctrinale entre les deux parties, et à la place d'une définition dogmatique, Cyrille a transformé le concile d'Éphèse en un procès contre Nestorius. Sans entrer dans les détails de la session bien décrite par de Halleux, il suffit de remarquer deux grands vices qui disqualifient le jugement qui en procède : d'une part, l'absence de Jean d'Antioche réduit ce tribunal à un concile particulier ; d'autre part, contrairement à la norme et à tout esprit d'impartialité, Cyrille était à la fois une partie du conflit et le juge. Par conséquent, le verdict final était très sévère et ne se contentait pas d'excommunier Nestorius mais c'était une sentence de déposition, consistant à rendre un clerc à son état laïque.

L'examen historique montre que la condamnation de Nestorius était une affaire très complexe qui témoigne d'un regrettable défaut d'œcuménisme. En relisant le passé, de Halleux passe au fond théologique et se demande : « Nestorius avait-il vraiment nié la maternité divine de Marie et divisé le Christ en deux Fils ? »²⁰⁶ S'agit-il alors d'une hétérodoxie de foi ou bien d'une incompréhension mutuelle aggravée par les conditions historiques ? Pour pouvoir répondre à cette question, de Halleux revoit les pièces de l'accusation. Il constate que Nestorius ne faisait que proposer une interprétation antiochienne de la foi nicéenne. Les expressions qui ont une apparence divisive doivent être remises dans leur contexte de christologie antiochienne préchalcédonienne en polémique avec l'apollinarisme. Ce qui marquait Nestorius le plus était sa crainte d'une confusion des deux natures du Christ. Or, Cyrille lui-même va reconnaître la légitimité de la théologie antiochienne lors de sa réconciliation avec Jean d'Antioche après le concile. De Halleux écrit : « Cyrille déclarait avoir maintenant découvert qu'antiochiens et alexandrins pensaient semblablement c'est-à-dire que les deux Églises avaient la même foi »²⁰⁷. Quant à l'opposition au terme « Mère de Dieu », Nestorius n'a refusé que son interprétation apollinariste c'est-à-dire qui compromet la pleine humanité du Christ. Il était erroné alors de l'accuser d'adoptianisme, lui qui a voulu conserver la priorité absolue de l'incarnation tout en prenant au sérieux l'humanité complète du Verbe incarné. C'est le Fils, né éternellement du Père, qui s'est incarné et qui a assumé une humanité consubstantielle à la nôtre. Le « devenir

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 49.

²⁰⁷ A. DE HALLEUX, « L'accord christologique de 433 entre Alexandrie et Antioche », p. 296.

chair » est interprété par Nestorius comme « inhabitation » dans « le Temple de son corps », ou le fait de « revêtir un corps » : des expressions antiochiennes traditionnelles qui ont été disqualifiées par Cyrille. Cependant, Nestorius cherchait à ne pas faire monter les propriétés de la chair dans l'essence de Dieu. C'est ainsi qu'il se sert du terme « conjonction », refusé à son tour par l'Alexandrin, pour parler de l'union très étroite entre les deux natures du Christ.

En somme, pour de Halleux, l'accusation cyrillienne contre Nestorius d'avoir divisé le Christ n'est pas soutenable. L'archevêque de Constantinople était convaincu de l'union inconfuse de l'humanité et de la divinité dans la personne du Fils incarné. Son insistance sur l'aspect « dualiste » se comprend mieux à travers son opposition à l'apollinarisme. C'est avec des images et des concepts antiochiens traditionnels que Nestorius s'est exprimé, mais souvent avec un ton polémique et imprudent. D'où, même si l'intention de sa foi reste orthodoxe, de Halleux nous laisse comprendre que Nestorius avait présenté une systématisation déficiente de sa christologie. C'est ainsi que son emploi imprécis et parfois étrange des termes techniques comme « nature », « hypostase » et « personne », a amplifié l'ambiguïté dans sa théologie. S'inspirant de de Halleux, Famerée résume cette situation : « La systématisation christologique de Nestorius n'est donc pas à la hauteur de sa foi dans le Christ. Ce croyant foncièrement orthodoxe n'était pas un bon théologien : il n'a pas réussi à exprimer l'unité du Fils de Dieu inhumané dans une catégorie ontologique satisfaisante »²⁰⁸.

Par cette lecture historique et théologique critique, de Halleux a aidé à ouvrir la voie de la réconciliation après quinze siècles de schisme. La christologie de Nestorius, et avec lui celle de l'Église assyrienne, est reconnue comme orthodoxe ayant un langage philosophique et théologique propre. En effet, nous pouvons lire ces conclusions dans la Déclaration christologique commune qui souligne l'unité de la foi dans la diversité du langage théologique :

L'humanité à laquelle la bienheureuse Vierge Marie a donné naissance a été depuis toujours celle du Fils de Dieu lui-même. C'est la raison pour laquelle l'Église assyrienne de l'Orient prie la Vierge Marie en tant que « *Mère du Christ notre Dieu et Sauveur* ». À la lumière de cette même foi, la tradition catholique s'adresse à la Vierge Marie comme « *Mère de Dieu* » et également comme « *Mère du Christ* ». Les uns et les autres nous reconnaissons la légitimité et l'exactitude de ces expressions de la même foi et nous respectons la préférence de chaque Église dans sa vie liturgique et sa piété.²⁰⁹

²⁰⁸ J. FAMERÉE, « Éphèse et Nestorius », p. 22.

²⁰⁹ JEAN-PAUL II, DINKHA IV, *Déclaration christologique commune des églises catholique et assyrienne d'orient*, 1994, en ligne sur le site du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens : <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/fr/dialoghi/sezione-orientale/chiesa-assira-dell->

De ce dialogue théologique réussi, la Déclaration a su assumer les conséquences ecclésiologiques : « Vivant de cette foi et de ces sacrements, il s'ensuit donc que les Églises catholiques particulières et les Églises assyriennes particulières peuvent se reconnaître comme Églises sœurs »²¹⁰. Ainsi, l'apport de de Halleux a-t-il permis à l'Église catholique de purifier sa mémoire et de revoir sa relation avec l'Église assyrienne sous le prisme des principes œcuméniques développés au Concile Vatican II. En ce sens, l'accord entre catholiques et assyriens est exemplaire et cela est bien remarqué par Famerée qui, citant P. Hervé Legrand, trouve dans cette Déclaration un précédent du « consensus différencié » explicite dans la « Déclaration commune sur la justification » signée en 1999 entre catholiques et protestants. De même, Famerée trouve que l'accord de 1994 a un grand potentiel œcuménique transférable à d'autres situations comme avec les Églises orthodoxes orientales :

Ce qui est devenu possible pour le prétendu « nestorianisme » (hérétique) de Nestorius l'est tout autant pour le prétendu « monophysisme » (hérétique) des Églises orthodoxes orientales, dont il vaudrait mieux qualifier la christologie de « miaphysite » (simple translittération du grec), car le « consensus différencié » effectif de la Déclaration commune sur la justification est une voie œcuménique très prometteuse pour tout contentieux doctrinal au sein de chaque Église denominationnelle et entre elles.²¹¹

En résumé, après avoir analysé les principes catholiques de l'œcuménisme, de Halleux a essayé de revoir les schismes et les essais de réconciliation qui ont jalonné l'histoire ecclésiastique en les confrontant aux nouveaux apports de *Unitatis Redintegratio*. Ainsi a-t-il trouvé dans la méthode uniate et dans le Concile de Florence une bonne intention œcuménique mais soumise à l'ecclésiologie exclusiviste de leur temps. C'est pourquoi, de Halleux a œuvré pour une vraie ouverture œcuménique envers l'Église assyrienne qui a abouti à un accord exemplaire qui respecte le principe de l'unité dans la diversité. La Déclaration christologique commune entre catholiques et assyriens annonce déjà des clés qui rendent possible le dialogue avec les protestants, notamment le « consensus différencié » qui sera abordé dans le troisième chapitre.

oriente/dichiarazioni-comuni/1994-dichiarazione-cristologica-comune-tra-giovanni-paolo-ii-e-k/texte-de-la-declaration-christologique-commune-.html (consulté le 28 janvier 2021).

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ J. FAMERÉE, « Éphèse et Nestorius », p. 24.

Reprise synthétique

« Les principes catholiques de l'œcuménisme. Quelques réflexions » est un article dans lequel André de Halleux a cherché les fondements ecclésiologiques de l'ouverture œcuménique catholique à travers une lecture des principes théologiques du décret conciliaire *Unitatis Redintegratio*. Fidèle à l'esprit conciliaire, de Halleux a voulu à la fois préserver le rôle unique de l'Église catholique dans laquelle subsiste l'Église du Christ, et permettre une ouverture à une altérité ecclésiale à travers la reconnaissance de la présence de différents éléments d'ecclésiologie en dehors des frontières de l'Église catholique. L'ecclésiologie communionnelle et la théologie de l'Église locale ont permis à de Halleux de parler du ministère pétrinien comme témoin et garant de l'unité, non pas sa source.

De cet article, deux fondements de l'unité dans la diversité sont dégagés. D'abord, pour de Halleux, il est indispensable de penser l'œcuménisme en soulignant la source théologique de l'unité. De Halleux a montré que c'est le théologique qui fonde l'historique et que, malgré le manque dans la communion hiérarchique, les Églises participent ensemble, mais différemment, à l'unique Église du Christ, et à sa Vérité qui transcende toute parole humaine. Quant au second fondement, il s'agit de penser la communion en degrés : entre l'excommunication et la pleine communion, il y a place pour une communion ecclésiologique plus ou moins parfaite, une méthode qui s'applique aussi à la dogmatique avec la notion de la hiérarchie des vérités. Cette communion en degrés entre les Églises peut se manifester, et même se faire, par une intercommunion *in sacris* mais en respectant certaines conditions.

En partant de ces principes, on a suivi de Halleux dans son analyse de certaines tentatives d'unité. Face au texte de Freising de 1990 de la Commission mixte internationale, de Halleux trouvait que l'uniatisme doit être compris comme une méthode, certes désuète, mais qui cherchait l'unité et non pas la division. Cet uniatisme ne vient pas de la définition florentine, mais du déséquilibre ecclésiologique posttridentin. Dernièrement, c'est l'accord avec l'Église assyrienne qui s'inscrit fidèlement dans le sillage des principes de Vatican II. En réalité, de Halleux était un de ses grands facilitateurs à travers la lecture historique et théologique critique du schisme nestorien. La christologie assyrienne est reconnue comme orthodoxe ayant un lexique propre et une accentuation particulière.

Ainsi, après le premier chapitre consacré à la relation avec l'Église orthodoxe, ce chapitre a apporté une réflexion conceptuelle sur les fondements de l'œcuménisme, et il a effectué à leur lumière une lecture critique de certains accords œcuméniques. Il reste, au troisième chapitre, à se focaliser sur la relation avec les Églises de la Réforme.

Chapitre 3 : L'Église catholique et les Églises de la Réforme

Présentation du chapitre

Après un regard sur l'approche par de Halleux de la relation entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes au premier chapitre, suivi de sa lecture conceptuelle des principes catholiques de l'œcuménisme au deuxième, ce dernier chapitre complète sa vision de l'unité dans la diversité en se focalisant sur la relation entre les catholiques et les Églises de la Réforme. On part du dialogue de de Halleux avec le théologien protestant Oscar Cullmann, notamment de l'article de 1991 intitulé : « L'unité par la diversité selon Oscar Cullmann. Un modèle d'unité ». Il s'agit, en fait, d'une discussion entre les deux théologiens dans laquelle de Halleux s'oppose au projet cullmannien. On essaie de scruter cet article pour en déceler les conceptions de de Halleux concernant le rapport catholique-protestant.

En un second moment, on dégage du dialogue de de Halleux avec Cullmann la question essentielle de la controverse entre les catholiques et les protestants. Il s'agit du problème ecclésiologique lié à la question de l'épiscopat. Pour bien comprendre ce différend et essayer de passer à une réconciliation entre les deux partenaires, il est important de revoir, avec de Halleux, la théologie du ministère et du sacerdoce. C'est le lieu où réside le nœud de la divergence entre ces Églises.

En un dernier moment, on passe aux questions dogmatiques dans le but de voir les clés que présente de Halleux pour régler les questions divisives. Il s'agit d'abord d'avoir recours au consensus comme méthode d'unité dans la diversité. On se pose la question de la correspondance de la méthode de de Halleux avec celle du consensus différencié qui aura lieu plus tard dans la Déclaration conjointe sur la doctrine de la justification de la Fédération luthérienne mondiale et de l'Église catholique. On examine enfin la clé patristique pour savoir si le retour aux Pères de l'Église peut aussi servir la relation entre les catholiques et les Églises de la Réforme.

Exposé de l'article : « L'unité par la diversité selon Oscar Cullmann. Un modèle d'unité »

« L'unité par la diversité selon Oscar Cullmann. Un modèle d'unité », publié en 1991, est le second article écrit par André de Halleux en réponse à l'exégète et l'œcuméniste protestant Oscar Cullmann. En effet, en 1986, Cullmann a publié, simultanément en français et en allemand, une étude importante sous le titre : « L'unité par la diversité. Son fondement et le problème de sa réalisation ». Ce livre a suscité de nombreuses réactions parmi lesquelles figure celle de de Halleux dans son article de 1987 : « L'unité par la diversité ? À propos d'un ouvrage récent ». Après le succès et le rapide épuisement de son livre, Cullmann a publié une deuxième édition revue et augmentée. Sortant de presse à la fin de 1990, cette nouvelle édition allemande a vu quelques modifications terminologiques dans le contenu des trois chapitres qui composaient la première édition, avec un vrai remaniement de l'introduction et de la conclusion. Un quatrième chapitre est aussi ajouté, dans le but de clarifier les malentendus et de répondre aux critiques qui lui ont été adressées. Cullmann divise ce chapitre en huit points explicatifs parmi lesquels deux sont en réponse directe à de Halleux : « diversité des confessions » et « charisme et déformation ». Bien avant sa traduction en français²¹², de Halleux a répondu à ce chapitre par cet article de 1991. Par son esprit systématique et très rigoureux, de Halleux nous présente une quinzaine de pages qui condensent tout son dialogue avec le théologien protestant : le modèle de l'unité proposée par Cullmann, les modifications de la deuxième édition, les trois critiques de de Halleux, l'apologie de Cullmann, et la nouvelle réponse de cet article.

D'abord, déjà par le titre de l'ouvrage de Cullmann, de Halleux trouve que « l'idée mère qui anime l'œcuménisme de son auteur est que l'unité chrétienne n'a jamais existé et ne sera jamais reconstituée *malgré* la diversité mais qu'elle est, au contraire, essentiellement constituée *par* la diversité »²¹³. Cullmann part de l'exégèse de la première épître aux Corinthiens, chapitre douze où « l'Esprit réalise, dans chaque communauté, l'unité des membres du Corps du Christ par la diversité de ses dons, au point que c'est son action *diversifiante* qui crée l'unité organique »²¹⁴. Le théologien protestant applique cette analogie aux Églises locales, dont chacune possède son propre charisme : l'Église universelle

²¹² Ce chapitre n'a été publié en français qu'en 1992 sous le nom : « Les voies de l'unité chrétienne ».

²¹³ A. DE HALLEUX, « L'unité par la diversité selon Oscar Cullmann », dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 22, 1991, p. 510-523 (p. 510).

²¹⁴ *Ibid.*

s'exprime dans chaque Église locale tout comme l'Esprit est présent dans chacun de ses dons. Cependant, à la manière des dons individuels, les charismes ecclésiaux risquent eux aussi d'être défigurés par le péché. C'est ainsi qu'ils deviennent schismatiques : au lieu d'unir les Églises, ils les séparent et les isolent dans le sectarisme. Pour Cullmann, chaque Église doit toujours purifier son propre charisme sans jamais le sacrifier. Or, les déformations des charismes ecclésiaux se voient dès les premières communautés chrétiennes, et plus tard dans les grandes confessions chrétiennes : risque d'intolérance et d'anarchie pour les protestants, et risque de syncrétisme et de totalitarisme pour les catholiques.

De Halleux note que pour Cullmann l'existence des confessions répond au déploiement de l'histoire du Salut dans le nouveau Peuple de Dieu. C'est pourquoi la constitution des Églises de la Réforme avec leurs propres charismes, était nécessaire pour garantir la préservation de ces charismes de toute altération. « L'œcuménisme bien compris ne consiste donc aucunement dans une unité uniformisante ou fusionnelle, destructrice de la différence. Il s'agit plutôt de transmuter en coexistence pacifique une diversité qui s'était durcie sous le signe de la séparation hostile »²¹⁵. Les charismes étant complémentaires et la diversité confessionnelle enrichissante, les divergences divisives, peut-être insurmontables, sont alors à tolérer. D'où, le seul but de l'œcuménisme ne peut qu'être « une communauté d'Églises pacifiquement séparées »²¹⁶. Cette communauté aurait une superstructure institutionnelle de nature synodale, une sorte de « concile » qui respecte les structures de chaque Église. « De droit purement humain, la nouvelle communauté n'en garantirait pas moins de son autorité la présence de l'Église du Christ dans chacune des confessions membres »²¹⁷. Il s'agit d'une refonte du Conseil œcuménique des Églises dans une institution qui n'a pas de moyen de coercition juridique. Cullmann trouve que son projet est plus authentiquement ecclésiologique et surtout plus réaliste que les autres modèles d'unité proposés jusqu'à son temps.

Dans son édition révisée, Cullmann a dû présenter quelques clarifications. D'un point de vue terminologique, il faut surtout noter le remplacement de la devise « communauté d'Églises pacifiquement séparées » par « communauté d'Églises autonomes », et celle de « concile » par « assemblée conciliaire ». Quant à son introduction, Cullmann y précise qu'il a été mal compris par ceux qu'ils l'ont accusé d'un œcuménisme minimal. Seule la diversité sur laquelle il insiste, peut conduire vers l'unité authentique. Ainsi, le mot « communauté » doit-il

²¹⁵ *Ibid.*, p. 511.

²¹⁶ O. CULLMANN, *L'unité par la diversité, son fondement et le problème de sa réalisation* (Théologies), Paris, Cerf, 1986, p. 49.

²¹⁷ A. DE HALLEUX, « L'unité par la diversité selon Oscar Cullmann », p. 511.

être pris au sérieux comme relevant de la *koinônia* ecclésiale. De même, Cullmann se défend contre toute autosuffisance confessionnelle qui s'oppose au respect de la diversité voulue par l'Esprit. Par conséquent, le projet cullmannien prétend être la meilleure possibilité œcuménique réalisable dès aujourd'hui même si elle reste perfectible. De Halleux remarque : « la meilleure possibilité ; il ne dit pas : la seule »²¹⁸.

Dans le nouveau chapitre de cette édition, Cullmann prend au sérieux les critiques de de Halleux et apprécie ses remarques. Il écrit : « Le professeur de théologie catholique de Louvain A. de Halleux en particulier, dans son étude pénétrante et fondée sur des arguments théologiques, malgré sa juste analyse de mon travail, conteste ma conception fondamentale »²¹⁹. De sa part, de Halleux reçoit lui aussi positivement la réponse cullmannienne : « je constate avec satisfaction qu'il ne me range pas parmi les "lecteurs en diagonale" qui, ayant manqué l'essentiel, lui ont attribué des positions qu'il rejetait formellement ; non plus d'ailleurs qu'il ne me compte parmi les critiques de tendance simplificatrice »²²⁰. Cependant, outre ces approbations louangeuses, le dialogue se tenait sur des questions subtiles et profondes. De Halleux résume l'examen auquel il a soumis trois points de l'ecclésiologie de Cullmann : « le principe de l'unité *par* la diversité, le caractère essentiellement providentiel des confessions ecclésiales et le modèle œcuménique d'une confédération des Églises »²²¹. Certes, les critiques étaient conditionnées par le vocabulaire que l'auteur a adouci dans sa deuxième édition, mais, pour de Halleux, elles n'ont pas perdu leur pertinence. « Toutes trois concernent le rapport mutuel de l'unité et de la diversité : la première sous son aspect formel, la deuxième sous son aspect matériel, la troisième sous son aspect pratique »²²².

Premièrement, en contredisant la formule « unité par la diversité », de Halleux explique qu'il s'allie à Cullmann dans son opposition à l'uniformisme et dans son insistance sur la nécessaire diversité. Toutefois, il veut écarter le risque de faire passer cette diversité d'un facteur matériel à un constitutif formel. Ce dernier se situe, pour de Halleux, dans « la communion qui, mettant en relation mutuelle les diverses composantes du tout, les intègre ainsi en unité vivante »²²³. Deuxièmement, en critiquant la conception cullmannienne de la confession, de Halleux refuse d'attribuer à ce phénomène historique complexe une nature purement providentielle et eschatologique. « Les confessions étant nées du péché du schisme,

²¹⁸ *Ibid.*, p. 513.

²¹⁹ O. CULLMANN, *Les voies de l'unité chrétienne* (Théologies), Paris, Cerf, 1992, p. 33.

²²⁰ A. DE HALLEUX, « L'unité par la diversité selon Oscar Cullmann », p. 513.

²²¹ *Ibid.*, p. 514.

²²² *Ibid.*

²²³ *Ibid.*

la confessionnalité²²⁴ leur confère congénitalement une limitation et un exclusivisme dans la “confession” de leur foi, et ces défauts affectent négativement les charismes dont elles sont porteuses »²²⁵. Troisièmement, sur la question de la nouvelle « communauté d’Églises », de Halleux la trouve impuissante à répondre à la *koinônia* biblique et patristique. Ce Conseil œcuménique s’inspire plus du droit politique international, comme une version ecclésiastique des Nations Unies, que de l’ecclésiologie proprement dite.

Après avoir présenté la thèse et l’objection, de Halleux passe à l’apologie de Cullmann ainsi qu’à sa réponse comme objectant. Ces deux sont présentées dans l’ordre des trois critiques déjà résumées. En premier lieu, sur un niveau ontologique, de Halleux rejette l’accusation d’avoir une conception négative de la diversité. De même, Cullmann refuse d’être accusé de privilégier la diversité au détriment de l’unité. Pour lui, la diversité est une condition indispensable de l’unité. Créée par l’Esprit Saint, l’unité ne « résulte » pas de la communion, comme avait écrit de Halleux dans son article de 1987²²⁶, mais elle est la communion elle-même. De Halleux répond : « par le verbe “résulter” j’entendais, non pas différencier un effet de sa cause, mais bien désigner la communion comme le constitutif formel de l’unité »²²⁷. Néanmoins, pour de Halleux, identifier la communion avec la diversité est un paralogisme : « L’Esprit n’unifie pas par l’acte formel de diversifier. Il unifie (...) par le lien de l’amour par lequel il relie entre elles les personnes et les Églises, à l’image de l’unitrinité divine : et c’est ce lien qui constitue précisément l’être communionnel »²²⁸. De Halleux trouve que Cullmann est aussi d’accord sur le fait qu’en soi, la diversité des charismes ne crée pas l’unité, mais c’est par leur mise en relation de complémentarité mutuelle que naît la communion. D’où, de Halleux conclut que ce premier différend est plus apparent que réel. La formule frappante et paradoxale de Cullmann, « l’unité par la diversité », entend respecter la diversité mais, insiste de Halleux : « l’on ne saurait tendre à l’unité sans mettre la diversité au service de la communion, de manière à réaliser le vœu de complémentarité immanent aux charismes diversifiés de par la volonté unifiante de l’Esprit »²²⁹.

Quant à la deuxième critique, qui est d’un ordre plus historique et qui porte sur la confessionnalité, Cullmann y trouve le vrai point de divergence avec de Halleux. En effet, ce

²²⁴ Les termes « confessionnalité » et « confessionnalisme » sont employés par de Halleux avec un dédoublement du « n » dans l’article de 1987, et avec un seul « n » dans l’article de 1991.

²²⁵ A. DE HALLEUX, « L’unité par la diversité selon Oscar Cullmann », p. 513.

²²⁶ A. DE HALLEUX, « L’unité par la diversité ? À propos d’un ouvrage récent », p. 877.

²²⁷ A. DE HALLEUX, « L’unité par la diversité selon Oscar Cullmann », p. 516.

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ *Ibid.*, p. 517.

dernier ne voit pas de différence dans la question de l'ecclésiologie de la communion des Églises locales dans lesquelles est présent le même Esprit mais d'une manière particulière. Autrement dit, les deux auteurs sont d'accord que le Corps du Christ est présent dans chaque confession, ce qui implique une communion fraternelle permanente. Nonobstant, pour de Halleux, cette reconnaissance de la confession sœur est conditionnée : « que la confession sœur possède tous les éléments essentiels de l'«*Una Sancta*», dans les domaines de la foi, des sacrements et du ministère »²³⁰. Ainsi, Cullmann reproche-t-il à de Halleux d'avoir un regard négatif sur le phénomène confessionnel. C'est une extension du « confessionnalisme », un terme péjoratif qui ne reconnaît pas le caractère providentiel des charismes confessionnels. À ce sujet, de Halleux répond qu'il est vrai que son jugement sur la confessionnalité n'est pas aussi positif que celui de Cullmann même s'il distingue bien entre confession et confessionnalisme. En fait, pour de Halleux, les confessions sont « congénitalement marquées par le confessionnalisme »²³¹. Le péché humain imprègne, en profondeur et originairement, la réalité providentielle. La perspective de Cullmann situe la diversité des charismes ecclésiaux dans la confession : protestantisme, catholicisme et orthodoxie. Or, remarque de Halleux, dans les quinze premiers siècles de l'histoire de l'Église, la diversité dans l'unité est vécue dans des Églises locales eucharistiques qui sont en communion et dans lesquelles existe l'Église universelle. Celle-ci « se traduisait ensuite, d'une manière plus contingente, par des façons particulières de prier, de vivre et de penser la «confession» commune, en incarnant l'Évangile dans les divers contextes culturels et «nationaux» des Églises régionales »²³². Il ajoute en rétorquant directement à Cullmann : « Si cette seconde diversité annonce déjà, par bien des traits, celle des confessions ecclésiales actuelles, on ne saurait les identifier simplement l'une à l'autre »²³³. Par conséquent, avec la Réforme du XVI^e siècle, il ne s'agit plus d'une simple inculturation du témoignage chrétien, mais c'est la foi même dans l'Évangile qui est mise en jeu. N'ayant pas réussi à réformer l'Église catholique, ayant une intention de formuler une confession catholique, les protestants professaient une vision particulière des articles de la foi. Nées dans la protestation, les confessions se solidifient dans une identité chrétienne qui, tout en étant authentique, se rétrécit et se marque par une attitude négative envers l'autre en se fondant sur l'exclusivisme de son orthodoxie. Ce confessionnalisme n'est pas propre au protestantisme, mais le catholicisme de la Contre-Réforme s'est aussi confessionnalisé. Par conséquent, « il suffit d'avoir constaté que les

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ *Ibid.*, p. 518.

²³² *Ibid.*

²³³ *Ibid.*

confessions historiques sont nées entachées du péché originel du confessionnalisme pour ne plus pouvoir attribuer à la confessionnalité un caractère purement et simplement providentiel »²³⁴. Pour de Halleux, les Églises séparées ont le devoir de transformer la faute du schisme en une providentielle « *felix culpa* ». C'est ainsi que de Halleux s'associe au souhait cullmannien de dépasser les anathèmes et de cheminer vers la communion qui respecte l'autonomie des Églises, sous conditions de se mettre d'accord sur la nature et les exigences de cette communion. En respectant ces exigences, le catholique ne cherche pas la disparition des confessions mais leur purification de leur confessionnalisme pour qu'elles incarnent la légitime diversité des charismes « pour l'enrichissement de la catholicité »²³⁵.

En troisième lieu, la critique de de Halleux porte sur le modèle œcuménique concret proposé par Cullmann comme réalisable immédiatement. En effet, ce dernier a accepté l'analogie politique de sa communion des Églises. De plus, il a modifié, dans la terminologie de sa deuxième édition, surtout les termes en rapport avec la structure proposée, afin de trouver de meilleures expressions qui susciteront moins de critiques. Ainsi, au lieu de « concile », il s'inspire du rassemblement œcuménique de Bâle en 1989 et emploie l'expression « assemblée conciliaire ». De même, puisque le mot « séparation » est négativement connoté et ne suggère pas facilement l'idée d'une diversité enrichissante, Cullmann le remplace par « autonomie ». Il parle désormais de « communauté d'Églises autonomes » au lieu de « communauté d'Églises pacifiquement séparées ». Cependant, de Halleux persiste dans son questionnement : « Mais quel serait le degré de la communion ecclésiale (“*koinônia*”) accessible dans la “communauté (*Gemeinschaft*)” des Églises autonomes ? »²³⁶ Il ajoute : « on ne voit pas bien ce qui, dans la communauté souhaitée, se ferait d'essentiellement différent de ce qui se fait dès à présent entre les Églises par le dialogue et l'action commune »²³⁷. Aussi, de Halleux remarque-t-il que Cullmann, en voulant respecter les charismes structurels de chaque confession, n'évoque jamais la question du ministère épiscopal. Or, pour les catholiques et les orthodoxes, l'épiscopat possède une signification proprement ecclésiologique. En outre, les divergences divisives tolérées dans le projet cullmannien, restent une pierre d'achoppement qui empêche l'intercommunion eucharistique. De Halleux, ainsi que Cullmann, ne trouve pas dans cette communion imparfaite la réalisation véritable de l'unité voulue par le Seigneur. Par conséquent, l'institution envisagée ne devient qu'un état provisoire du mouvement œcuménique qui a le

²³⁴ *Ibid.*, p. 519.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ *Ibid.*, p. 520.

²³⁷ *Ibid.*

devoir de chercher à éliminer les divisions avec la perspective que la résorption finale des divergences est dans les mains de Dieu. Néanmoins, de Halleux répète que le catholique ne peut s'inscrire dans un tel projet que dans la mesure où « les confessions existantes expriment déjà et manifesteront davantage encore une diversité ecclésiale compatible avec la communion dans la foi, dans les sacrements et dans le ministère apostoliques »²³⁸. Pour des raisons pareilles et surtout afin de préserver son identité, l'Église catholique a renoncé à poser sa candidature au Conseil œcuménique des Églises. Il serait irréaliste, alors, de penser à une adhésion inconsidérée de sa part au modèle cullmannien. Si l'assemblée conciliaire de Bâle est considérée par l'auteur comme une préfiguration de son projet, de Halleux trouve, par contre, que cette assemblée à laquelle l'Église catholique a pleinement participé montre qu'il n'y a pas besoin de la superstructure juridique préconisée. « Les rapports entre l'Église catholique et le Conseil œcuménique des Églises sont déjà gérés, d'une manière certainement perfectible mais déjà satisfaisante, par un Groupe mixte de travail »²³⁹, affirme de Halleux. C'est pourquoi il considère que les dialogues œcuméniques entre les confessions, qu'ils soient bilatéraux ou multilatéraux, ouvrent les meilleures perspectives à la réconciliation des divergences. Ces dialogues respectent la diversité dans l'unité car ils ne cherchent pas à dépasser les confessions mais le confessionnalisme.

Dans le bilan final de son article, de Halleux reconnaît l'importance de la pensée de Cullmann mais aussi sa divergence avec lui. Les trois critiques adressées dans son premier article restent valables : la formule « la communion dans la diversité » respecte mieux la dimension plurielle de l'unité ; les confessions actuelles sont marquées par le schisme, c'est le dialogue donc qui peut éliminer le caractère divisif des divergences dogmatiques pour qu'elles deviennent des approches complémentaires ; le projet d'une « communauté d'Églises autonomes » reste discutable. Enfin, de Halleux partage l'idée de Cullmann de ne pas tomber dans une « résignation œcuménique » et de rester dans la voie d'une conversion œcuménique permanente. Par une ouverture optimiste pleine d'espérance, de Halleux clôture son article : « C'est toutefois uniquement en marchant sur la voie de l'unité telle que le Christ l'a voulue pour son Église que ses disciples s'avanceront vers le “*kairos*”, encore humainement bien improbable, auquel l'Esprit viendra accomplir visiblement la communion plénière »²⁴⁰.

En somme, dans l'article « L'unité par la diversité selon Oscar Cullmann », de Halleux a eu l'occasion d'élaborer davantage sa compréhension de l'unité dans la diversité.

²³⁸ *Ibid.*, p. 521.

²³⁹ *Ibid.*, p. 522.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 523.

En effet, il refuse une communion qui se réduit à une tolérance des divergences divisives, comme si l'unité n'était qu'une juxtaposition passive de confessions irréconciliables. Pour de Halleux, un catholique ne peut pas tout accepter sous prétexte de différences complémentaires et même providentielles. En d'autres termes, identifier toute divergence à un charisme ecclésial offert par l'Esprit, est une attitude de résignation œcuménique qui aboutit à un pluralisme relativiste. C'est pourquoi si la confession est à respecter comme une approche différente et égale du même mystère, le confessionnalisme est à combattre à tout prix parce qu'il durcit la pluralité théologique et ecclésiologique en exclusivisme. Cependant, de Halleux voit que le confessionnalisme est un phénomène inhérent à la confession, et cette dernière a besoin d'une purification continue pour qu'elle redevienne un charisme qui représente la même foi mais différemment. Ainsi, la communion ne se réalise-t-elle qu'avec cette purification du confessionnalisme, c'est-à-dire qu'en éliminant le caractère divisif et schismatique des divergences. Dans la relation catholique-protestante, il s'agit surtout de revoir les divergences dogmatiques et ecclésiologiques, pour les purifier de leurs éléments divisifs. Il s'agit, alors, pour de Halleux, d'une réconciliation conditionnée pour que la diversité puisse être vécue dans une unité authentique. Optimiste, de Halleux croit que le dialogue œcuménique peut, par la force de l'Esprit, aboutir à une communion plénière et visible qui se manifestera par l'intercommunion sacramentelle. Cette communion dans la diversité, ne veut en aucun sens éliminer la diversité, mais plutôt les vivre selon la théologie des Églises sœurs, selon laquelle les différences théologiques et ecclésiologiques sont égales et complémentaires dans la compréhension du mystère divin. Cette théologie, bien développée entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes, est plus difficile à envisager avec les protestants vu le grand effort de purification qui est encore requis. Des clés œcuméniques adaptées et des conditions particulières sont requises pour le dialogue entre catholiques et protestants, et elles seront l'objet des parties suivantes.

Clés de communion entre catholiques et protestants

Outre les deux articles adressés à Oscar Cullmann, de Halleux ne semble pas avoir sérieusement participé à un dialogue œcuménique entre catholiques et protestants. Aucun autre article n'est consacré à ce sujet, dans un contraste frappant avec l'abondance de textes écrits sur la relation avec les Orientaux. Même si cette affinité avec les derniers s'explique par l'arrière-plan patristique de de Halleux, la rareté d'études concernant les protestants reste une difficulté en essayant de compléter sa vision œcuménique. C'est pourquoi, au besoin, nous avons eu recours aux recensions bibliographiques que de Halleux a faites, pour essayer de combler ce manque.

Le dialogue avec Cullmann nous amène à nous demander si de Halleux partait des mêmes catégories pour aborder les relations des catholiques avec les protestants que pour aborder celles avec les orthodoxes. En effet, ces articles nous insinuent l'idée que de Halleux voyait la réussite du travail œcuménique avec les protestants dans une reconnaissance mutuelle de la « confession sœur », sans doute en parallèle avec la théologie des Églises sœurs avec les Orientaux. Cependant, de Halleux reconnaît bien que le degré de communion avec les protestants ne permet pas encore une reconnaissance inconditionnée d'une confession sœur. Tout en acceptant le fondement spirituel des communautés ecclésiales, il ne cesse de souligner les conditions dogmatiques, ecclésiologiques et sacramentelles pour une communion authentique avec elles. Il écrit : « Je souscris donc sans réticence à l'affirmation que “le Corps du Christ est représenté dans chaque confession, ce qui implique la reconnaissance de sa présence dans la confession sœur, en une ‘*koinônia*’ fraternelle permanente” »²⁴¹. Cependant, il ajoute : « À la condition, toutefois, que la confession sœur possède tous les éléments essentiels de “*l'Una Sancta*”, dans les domaines de la foi, des sacrements et du ministère »²⁴².

Ainsi, de Halleux situe-t-il les protestants sur le même chemin de communion que les orthodoxes mais avec beaucoup plus de réserves, vu un certain manque d'éléments de sanctification chez ces communautés. En fait, la divergence entre l'Église catholique et les Églises de la Réforme est théologique, précisément sotériologique, ainsi qu'ecclésiologique. C'est ce deuxième aspect qui forme un point essentiel du débat entre de Halleux et Cullmann. C'est une question qui touche à la lecture de l'histoire des confessions, à la compréhension des structures ecclésiales, à la théologie sacramentaire, et au rôle du ministère ordonné.

²⁴¹ A. DE HALLEUX, « L'unité par la diversité selon Oscar Cullmann », p. 517.

²⁴² *Ibid.*

L'ecclésiologie entre protestants et catholiques

André de Halleux ne peut qu'être d'accord avec Oscar Cullmann sur le fondement théologique de l'Église. C'est le Corps du Christ que l'Esprit Saint édifie à travers des charismes différents mis en communion. Néanmoins, Cullmann prend l'analogie paulinienne du Corps du Christ ayant différents membres diversifiés et unis, et l'applique aux relations interecclésiales. En fait, de Halleux peut accepter une telle application de l'analogie tant qu'elle se comprend au niveau de la relation des Églises locales :

La comparaison du corps, dans laquelle Paul n'envisageait que les rapports mutuels des membres de l'Église locale, peut être légitimement appliquée aux relations interecclésiales. Chaque Église locale possède, en effet, son charisme propre, expression particulière de la plénitude de l'Église universelle, dont la richesse ne peut se manifester que dans la diversité. De même que le Saint-Esprit est présent tout entier, un et le même, dans chacun de ses charismes, de même l'unique Église du Christ s'exprime-t-elle totalement dans chaque Église sous une forme singulière.²⁴³

Cependant, Cullmann appliquait cette analogie aux différentes confessions, identifiant ainsi la différence entre celles-ci avec la différence entre les Églises locales. Par conséquent, cette théologie met l'Esprit-Saint à la source des divergences confessionnelles, ce qui est inacceptable pour de Halleux, puisque le confessionnalisme, lui, est inhérent à la confessionnalité. Ce n'est pas dans les confessions alors qu'il faut mettre la diversité des charismes ecclésiaux mais dans la communion des Églises locales eucharistiques. Ainsi, de Halleux écrit-il à propos des quinze premiers siècles : « La diversité dans l'unité ne s'en exprimait pas moins naturellement, dans ces temps-là. Elle se manifestait, tout d'abord et sacramentellement, par la variété des Églises locales eucharistiques en communion, dans lesquelles seules existe l'Église universelle »²⁴⁴. Dans cette phrase, de Halleux reprend l'analogie sacramentelle de Vatican II, et affirme, contre Cullmann, que l'Église universelle n'existe que dans les « Églises locales eucharistiques ». Évidemment, de Halleux entendait par cela que toute confession ne correspond pas inconditionnellement à cette appellation. En effet, c'est ce qu'il avait déjà écrit dans l'article de 1987 : « Nous ne dirions donc pas sans plus que l'Église, Corps du Christ, se manifeste purement et totalement dans chaque confession, car la dialectique paradoxale de l'Église universelle et de l'Église locale ne

²⁴³ A. DE HALLEUX, « L'unité par la diversité ? À propos d'un ouvrage récent », p. 873.

²⁴⁴ A. DE HALLEUX, « L'unité par la diversité selon Oscar Cullmann », p. 518.

s'applique, en stricte ecclésiologie, qu'à la seule communauté eucharistique »²⁴⁵. En d'autres termes, pour de Halleux, les Églises dans lesquelles subsiste l'Église universelle et auxquelles s'applique l'analogie du Corps du Christ diversifié et uni, ne correspondent pas à toutes les confessions chrétiennes mais strictement aux Églises locales eucharistiques. Or, qu'entend de Halleux par cette appellation ? Un retour à l'article « Les principes catholiques de l'œcuménisme » est important à ce sujet :

Une autre ecclésiologie, inspirée du Nouveau Testament et d'Ignace d'Antioche, s'est fait jour au concile : celle de l'Église locale, réunie autour de l'eucharistie et de l'évêque, et comprise comme l'incarnation totale de l'Église de Dieu dans un lieu. La multiplicité des Églises particulières n'est plus ici exclusive de l'unité de l'Église universelle, laquelle s'exprime à travers leur communion.²⁴⁶

L'Église locale, détenant l'ensemble des éléments constitutifs de l'ecclésialité, est l'incarnation de l'Église de Dieu dans un contexte précis. Cette Église se rassemble autour de l'eucharistie qui est pour elle la source et la manifestation sacramentelle de la communion. Le rassemblement eucharistique, qui est fait par l'Église et qui la fait, est un rassemblement autour de l'évêque. Or, la question de l'épiscopat est le vrai nœud de divergence ecclésiologique entre catholiques et protestants. Le manque de ce garant de l'unité et de l'apostolicité rend difficile, pour un catholique, de considérer une communauté protestante comme une Église locale incarnant l'Église du Christ par un charisme particulier. De Halleux explicite cette attitude en écrivant :

La sauvegarde des valeurs chrétiennes authentiques qui s'expriment, dans les sociétés occidentales d'aujourd'hui, par différentes manières de sentir, de prier, de vivre et de penser le christianisme, légitime sans doute une diversité ecclésiale plus ou moins large selon les lieux. Mais de toute façon, du point de vue catholique tout au moins, cette pluriformité ne devrait jamais compromettre l'unité de *l'épiscopè*, visiblement manifestée de manière non seulement communautaire et collégiale, mais aussi personnelle. On rejoint par ce biais l'exigence de la communion, mais concrétisée cette fois dans la personne de l'évêque, signe et garant principal de l'unité et de l'apostolicité de l'Église du Christ dans son incarnation locale.²⁴⁷

Il est clair dans ce passage que de Halleux n'accepte pas que la pluriformité des charismes ecclésiologiques compromette un élément constitutif fondamental qui est

²⁴⁵ A. DE HALLEUX, « L'unité par la diversité ? À propos d'un ouvrage récent », p. 880.

²⁴⁶ A. DE HALLEUX, « Les principes catholiques », p. 323.

²⁴⁷ A. DE HALLEUX, « L'unité par la diversité ? À propos d'un ouvrage récent », p. 880.

l'épiscopat. En effet, de Halleux reproche à Cullmann qui prétend respecter les différents charismes des Églises, d'avoir éludé la question de l'épiscopat : il « ne l'évoque pratiquement jamais dans son livre »²⁴⁸. Or, notamment avec le Concile Vatican II, l'Église catholique a redécouvert la théologie des Églises locales épiscopales. Il y a affirmation « de la sacramentalité des trois fonctions qui composent le ministère épiscopal : la consécration confère à l'évêque, en même temps que la charge de sanctification, celles d'enseigner et de gouverner »²⁴⁹. Ce Concile suggère « que le pouvoir de juridiction de l'évêque découle radicalement de son ordination, qui agrège le nouvel élu au corps épiscopal »²⁵⁰. De même, « la charge et le pouvoir pastoraux de l'évêque et de son presbyterium garantissent la nécessaire communion de l'Église locale au plan de sa structure visible »²⁵¹. En somme, ce qui importe ici c'est d'indiquer que, pour de Halleux, une confession chrétienne qui n'a pas tous les éléments ecclésiaux constitutifs, notamment l'épiscopat, ne s'identifie pas à une Église locale. En d'autres termes, on ne peut pas parler d'un seul Corps du Christ qui a des membres divers mais égaux qui seraient les communautés ecclésiales protestantes et les Églises locales épiscopales catholiques et orthodoxes. C'est pourquoi de Halleux n'hésite pas à appeler les protestants à restaurer le ministère épiscopal :

Dans la mesure où la conviction de l'apostasie catholique est devenue moins assurée aujourd'hui pour les Églises protestantes, j'estimais que la sauvegarde de leurs divers charismes confessionnels devrait désormais devenir de plus en plus compatible avec la perspective de la restauration d'un ministère épiscopal unique dans chaque Église locale.²⁵²

Si cette invitation à restaurer l'épiscopat nous paraît audacieuse voire révolutionnaire, de Halleux explique dans la note de bas de page que « les Réformateurs y étaient encore disposés en 1530, pourvu que l'Église romaine permette la libre prédication de l'Évangile et qu'elle concède le calice aux laïcs et le mariage aux prêtres »²⁵³. Dans un compte rendu du livre « Le ministère ordonné dans la tradition catholique et luthérienne » de Else-Britt Nilsen, de Halleux explique : « Le presbytérianisme des Réformateurs n'intervient, en effet, qu'à titre de justification théologique de mesures pastorales rendues nécessaires dans

²⁴⁸ A. DE HALLEUX, « L'unité par la diversité selon Oscar Cullmann », p. 520.

²⁴⁹ A. DE HALLEUX, « Les principes catholiques », p. 337.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 338.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 336.

²⁵² A. DE HALLEUX, « L'unité par la diversité selon Oscar Cullmann », p. 514.

²⁵³ *Ibid.*

la situation de détresse de la Réforme commençante »²⁵⁴. Alors, l'absence de l'épiscopat ne fait pas partie du charisme spirituel protestant, c'est-à-dire de la confessionnalité, mais plutôt du confessionnalisme. Cependant, nous avons déjà expliqué que pour de Halleux le confessionnalisme est inhérent à la naissance de la confession. Ainsi, la naissance de l'ecclésiologie protestante ne se limite-t-elle pas à être une différence dans l'identique, ou bien une variation enrichissante, mais elle est touchée par le péché du confessionnalisme. De Halleux écrit sur la naissance de cette identité protestante :

Ayant vainement tenté de réformer l'Église catholique, les « évangéliques » se voient contraints, pour survivre politiquement, de lui opposer leurs propres écrits confessionnels. Malgré leur intention de formuler ainsi une « *confessio catholica* » ils y professaient fatalement une vision particulière des articles fondamentaux de la foi. Nées dans la « protestation », les confessions (...) allaient désormais développer la conscience et les structures d'une identité chrétienne, assurément authentique, mais également rétrécie et marquée de négativité par l'absolutisation de son orthodoxie et par l'exclusion de celle de l'« autre ».²⁵⁵

Il s'implique alors que pour cheminer vers la réconciliation, il est nécessaire de se purifier des stigmates des divisions. Pour les protestants, il s'agit de devenir plus compatibles à la restauration de l'épiscopat. Cependant, l'Église catholique est à son tour appelée à cette purification afin qu'elle reconnaisse chez les protestants « les structures d'une identité chrétienne, assurément authentique ». Certes, il ne s'agit pas d'abandonner la question de l'épiscopat. En effet, dans un compte rendu du livre de Benito Domínguez Sánchez, de Halleux écrit : « Les partenaires des catholiques dans le dialogue n'attendent pas de ceux-ci qu'ils renient ou qu'ils bradent, mais plutôt qu'ils valorisent dans son authenticité évangélique, la tradition de l'épiscopat de succession apostolique qu'ils ont préservée avec tout l'Orient chrétien »²⁵⁶. Ce qui est demandé de l'Église catholique donc n'est pas de renier l'épiscopat mais de le situer dans une ecclésiologie communionnelle moins juridique, inspirée des principes de Vatican II. En présentant le document du Groupe des Dombes « Pour la conversion des Églises », de Halleux explicite cette attitude exigée de l'Église catholique :

La « conversion des Églises » exige de chacune qu'elle résiste à ses tentations propres. Parmi les questions adressées à notre Église catholique, retenons celle-ci: accepte-t-elle, « en tant que réalité

²⁵⁴ A. DE HALLEUX, *Compte rendu de Else-Britt Nilsen, Le ministère ordonné dans la tradition catholique et luthérienne*, Paris, 1987, dans *Revue théologique de Louvain*, t. 22, 1991, p. 103-104 (p.104).

²⁵⁵ A. DE HALLEUX, « L'unité par la diversité selon Oscar Cullmann », p. 518.

²⁵⁶ A. DE HALLEUX, *Compte rendu de Benito Domínguez Sanchez, El ministerio y su repercusión en la Unidad*, Madrid, 1984, dans *Revue théologique de Louvain*, t. 18, 1987, p. 507.

humaine et historique, de se reconnaître comme un sacrement imparfait, pécheur? » (n° 211); « n'a-t-elle pas, elle aussi, dans son historicité, perdu la plénitude ecclésiale? » (n° 212). Ce qui lui est demandé ici, c'est de reconnaître sa confessionnalité et de se convertir de son confessionnalisme; car « aucune Église confessionnelle ne s'identifie purement et simplement avec l'Église du Christ » (n° 26). Ce renoncement à l'exclusivisme ecclésiologique nous paraît conforme à une lecture ouverte de « *subsistit in* » dans la constitution conciliaire « *Lumen gentium* » (n° 8).²⁵⁷

En effet, cette ecclésiologie communionnelle est développée dans l'article « Les principes catholiques de l'œcuménisme » où de Halleux affirme qu'il n'est plus possible de tracer les frontières de l'Église du Christ parce qu'elle subsiste dans l'Église catholique mais ne se limite pas à elle. Il a insisté sur le fondement théologique de l'Église qui transcende toute manifestation historique, ainsi que sur l'existence d'une ecclésiologie en degrés. Cela permet de reconnaître une certaine ecclésialité aux communautés non épiscopales :

La charge et le pouvoir pastoraux de l'évêque et de son presbyterium garantissent la nécessaire communion de l'Église locale au plan de sa structure visible, mais la source de la communion ecclésiale profonde reste l'Esprit du Christ. Sinon, le décret sur l'œcuménisme n'aurait pu reconnaître équivalement que les Églises et communautés de la Réforme ont conservé, malgré un défaut du sacrement de l'ordre, quelque chose de la substance du mystère eucharistique, ce qui constitue, avec la foi, le baptême, le culte des Écritures et la vie chrétienne, les « biens d'Église » qui les mettent en communion, bien qu'imparfaite, avec l'Église catholique.²⁵⁸

Ainsi, malgré l'absence de l'épiscopat, les protestants ont-ils maintenu d'autres biens d'Église qui permettent un certain degré d'ecclésialité à leurs communautés. De Halleux est conscient de ne pas attribuer ces biens à un héritage de l'Église catholique mais ils « proviennent du Christ » et « ils conduisent à lui »²⁵⁹. « Dans ce sens, la revendication de propriété des biens d'Église par l'Église catholique s'enracine dans un juridisme abstrait, qui la rend peu crédible »²⁶⁰. Ces biens sont vécus en ayant une expression originale, et elles ont bien fructifié « au point que plus d'une valeur chrétienne du protestantisme a été heureusement récupérée dans les constitutions et les décrets du dernier concile »²⁶¹. Ainsi, les communautés ecclésiales représentent-elles une inculturation différente du message chrétien,

²⁵⁷ A. DE HALLEUX, *Compte rendu de Groupe des Dombes, Pour la conversion des Églises. Identité et changement dans la dynamique de communion*, Présentation par Alain Blancy et Maurice Jourjon, Paris, 1991, dans *Revue théologique de Louvain*, t. 24, 1991, p. 205-207 (p. 207).

²⁵⁸ A. DE HALLEUX, « Les principes catholiques », p. 336-337.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 332.

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ *Ibid.*

ce qui peut répondre au charisme ecclésial voulu par Cullmann mais sous la condition catholique de l'imperfection de l'ecclésialité de ces communautés.

Théologie du ministère ordonné

La question ecclésiologique entre catholiques et protestants se complète par la réflexion sur le rôle du ministère ordonné et la théologie du sacerdoce. Dans son dialogue avec Cullmann, de Halleux marque à plusieurs reprises que la question du ministère apostolique est un point fondamental de la divergence, sinon le point le plus fondamental comme il écrit en 1988 : « le Groupe des Dombes s'est très tôt concentré sur l'ecclésiologie, et particulièrement sur la fonction d'instrumentalité des ministres dans la médiation du salut. Il avait bien perçu que c'est ici, plutôt que dans la question de la justification, que réside la divergence fondamentale entre catholiques et protestants »²⁶².

Dans « Les principes catholiques de l'œcuménisme », de Halleux a présenté une sorte de synthèse sur la théologie du sacerdoce (p. 335-336). Cependant, c'est dans le long article « Ministère et sacerdoce » qu'on trouve une relecture catholique approfondie du sacrement de l'ordre, faite dans un but œcuménique. En effet, en citant le Père Joseph Lécuyer, de Halleux plaide pour une recherche ouverte sur ce sujet : il ne faut pas « essayer de donner une théologie complète du sacerdoce [...] On donnerait l'impression de vouloir fermer la voie à des recherches ultérieures et légitimes, qui sont cependant nécessaires et qui ont une très grande importance dans le dialogue œcuménique »²⁶³.

Pour de Halleux, la problématique se pose déjà à partir d'une ambiguïté sémantique d'une langue comme le français où le mot « prêtre », dérivant du latin « *presbyter* », est compris dans un sens « sacerdotal ». Or, « en recentrant le ministère ordonné sur la mission apostolique de l'Église, Vatican II garantissait, en tout cas, le sacerdoce ministériel d'une identification pure et simple avec un “pouvoir sacré” sur le sacrifice eucharistique »²⁶⁴.

En étudiant les origines historiques, de Halleux remarque l'insuffisance de l'écriture néotestamentaire et patristique à montrer les conceptions ecclésiologiques des sources. Toutefois, il semble qu'au temps des apôtres, les titres « évêque » et « presbytre » étaient synonymes. « Mais dès les lettres d'Ignace d'Antioche, les ministères de l'évêque, des prêtres

²⁶² A. DE HALLEUX, *Compte rendu de Alain Blancy et Maurice Jourjon, Pour la communion des Églises. L'apport du Groupe des Dombes 1937-1987*, Paris, 1988, dans *Revue théologique de Louvain*, t. 22, 1991, p. 111-112.

²⁶³ A. DE HALLEUX, « Ministère et sacerdoce (première partie) », dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 18, 1987, p. 289-316 (p. 290).

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 291.

et des diacres apparaissent hiérarchisés, dans le sens qui restera reçu par toutes les Églises chrétiennes jusqu'à l'époque de la Réforme »²⁶⁵. Face aux crises montaniste et gnostique, l'Église élabore sa réflexion sur la Tradition et la succession apostolique. C'est le passage de l'autorité des Apôtres reçue du Christ, à leurs successeurs c'est-à-dire les ministres des Églises locales. Le sacrement de l'ordination sépare donc dans la communauté chrétienne les clercs des laïcs comme en deux états ecclésiastiques. Ainsi de Halleux note-t-il que « le beau temps où il n'y aurait eu ni clerc ni laïc dans une communauté socialement égalitaire n'existe probablement que dans l'utopie nostalgique de l'historien »²⁶⁶. Il s'oppose donc à une lecture de l'histoire primitive comme celle que fera Alexandre Faivre dans son livre « Ordonner la fraternité », où il défendra l'idée d'une « mutation ecclésiologique ». Pour Faivre, dans les premières communautés chrétiennes, la notion de laïc est impensable. Elle naîtra avec la sacerdotalisation des ministères et leur clergification dès le III^e siècle. En en faisant un compte rendu, de Halleux trouve que cette interprétation paraît durcir les sources sur lesquelles l'auteur s'appuie. Il y a « une distinction effective, remontant à l'assemblée ecclésiale eucharistique des premières communautés chrétiennes, entre président et autres fidèles, d'où dérive, non certes sans certaines innovations théoriques et pratiques, la césure canonique entre clergé et laïcat qui s'exprime clairement au IV^e siècle »²⁶⁷.

Au IV^e siècle, le clergé commence à calquer son organisation sur celle de l'empire, mettant au sommet le sacerdoce du prêtre et de l'évêque. Il s'agit alors d'un retour du vocabulaire sacerdotal, que de Halleux explique par une typologie vétérotestamentaire. C'est dans un second moment que ce vocabulaire prendra une sacralité de médiation ontologique liée au sacerdoce du Christ. Toutefois, ce dernier vocabulaire est problématique :

On sait que les écrits du Nouveau Testament n'accordent la titulature sacerdotale qu'au Christ ou au Peuple des baptisés dans son ensemble, jamais à ses ministres. De cette donnée incontestable, la conclusion a souvent été tirée, depuis la Réforme, que l'application du langage sacrificiel et sacerdotal au culte eucharistique, massive à partir du III^e siècle, marquerait une régression de l'Église dans la sacralité rituelle de l'Ancien Testament.²⁶⁸

Quant à l'histoire du sacerdoce en Occident, il est pensé « presque exclusivement en fonction du sacrifice eucharistique ; il en résulte une exaltation du prêtre, mais aussi une mise

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 296.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 300.

²⁶⁷ A. DE HALLEUX, *Compte rendu de Alexandre Faivre, Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Paris, 1992, dans *Revue théologique de Louvain*, t. 25, 1994, p. 83-84 (p. 83).

²⁶⁸ A. DE HALLEUX, « Ministère et sacerdoce (première partie) », p. 301-302.

en veuilleuse tant de la sacramentalité de l'épiscopat que du sacerdoce commun des fidèles »²⁶⁹. Durant le Moyen Âge, le sacerdoce est compris comme le pouvoir personnel de consacrer l'eucharistie, imprégnant l'âme d'un caractère indélébile. De même, certaines pratiques éloignaient l'eucharistie du rassemblement de l'Église locale : multiplication des messes, leur privatisation, etc. C'est dans ce contexte que sont nées la Réforme et la Contre-Réforme :

Les Réformateurs protestants du XVI^e siècle réaffirmèrent vigoureusement l'unicité du sacerdoce du Christ et ils ramenèrent le sacrement de l'ordination à une désignation pour prêcher l'Évangile, en même temps qu'ils refusaient à la sainte Cène toute autre signification sacrificielle que celle d'un rappel de l'unique sacrifice de la Croix. Les Pères de Trente, conscients de ce que les écoles théologiques et canonistes ne s'accordaient sur aucune question concernant le sacerdoce, renoncèrent à exposer la doctrine et décidèrent de condamner le plus brièvement possible les négations protestantes, d'ailleurs durcies en propositions retirées de leur contexte. Ils se contentèrent donc de justifier le sacerdoce ordonné en fonction du sacrifice eucharistique, comme le pouvoir de consacrer et d'offrir le corps et le sang du Seigneur et de remettre ou de retenir les péchés, risquant ainsi de perdre de vue le contexte ecclésiologique de l'apostolicité du ministère ordonné, où se situait pourtant le nerf de la contestation protestante.²⁷⁰

Pour de Halleux, le concile de Trente s'explique par son contexte et il est loin de représenter « la » théologie catholique du sacerdoce. Par ailleurs, à partir du XVII^e siècle, une spiritualité sacerdotale va régner avec la devise « *Sacerdos, alter Christus* ». Elle s'accompagne par des appréciations emphatiques de la dignité du prêtre au point de lui accorder une participation instrumentale à la communication de la grâce. Néanmoins, avec les changements profonds de la société occidentale, le portrait sacerdotal posttridentin est ébranlé. Les masses s'éloignent de l'Église, et les prêtres se trouvent obligés de chercher de nouvelles formes moins « cléricales » de leur apostolat. Cela préparait le Concile Vatican II « où non seulement le sacerdoce ministériel de l'évêque et du prêtre, mais aussi le sacerdoce commun des fidèles, se trouvent rapportés au sacerdoce du Christ »²⁷¹. De Halleux décèle un apport protestant dans cette théologie conciliaire : « le schème classique des deux pouvoirs, d'ordre et de juridiction, se trouve ici remplacé par une application ecclésiologique des “*tria munera Christi*”, que certains estiment traditionnelle, mais qui semble plutôt d'origine réformée »²⁷².

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 304-305.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 308.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 310.

²⁷² *Ibid.*, p. 311.

Vatican II a repris la question de la relation entre le sacerdoce ordonné et le sacerdoce baptismal. Il s'agit de deux sacerdoce authentiques représentant, d'une façon analogique et chacun à sa manière, l'unique sacerdoce du Christ. La différence entre les deux sacerdoce ne compromet pas l'égalité des baptisés. De la sorte, pour le Concile, « l'offrande de l'eucharistie n'est pas plus le "monopole" du prêtre que le sacerdoce spirituel n'est celui du laïc »²⁷³. Par conséquent, la théologie postconciliaire comprend « la spécificité du sacerdoce ordonné vis-à-vis du sacerdoce baptismal comme une représentation du Christ chef face à la communauté ecclésiale »²⁷⁴. Cette hiérarchie se comprend dans la complémentarité des services mutuels et ne met pas le ministre au-dessus, et donc en dehors, de la communauté. Toutefois, il faut être prudent et ne pas idéaliser cette attitude prétendument complémentaire de Vatican II. C'est dans un compte rendu du livre de Christian Duquoc, « Des Églises provisoires », que de Halleux affirme la présence d'un « idéalisme trompeur, dont n'est pas totalement exempte la constitution *Lumen gentium* lorsqu'elle proclame l'harmonie préétablie entre le charisme et l'institution, le peuple de Dieu et sa constitution hiérarchique, le pouvoir et le service, masquant ainsi l'exclusion concrète des laïcs, et particulièrement des femmes, de la participation aux décisions et aux ministères ordonnés »²⁷⁵. Malgré cette juste critique, il reste vrai que Vatican II a réaffirmé le rôle de l'Esprit qui consacre les dons et sanctifie les personnes contre la néoscholastique, dans laquelle « à force de souligner la continuité d'une ligne instrumentale de médiation, aux dépens du caractère "symbolique" de la représentation, on en viendrait à sous-estimer la transcendance de l'unique Médiateur vis-à-vis de ses ministres »²⁷⁶.

Pour de Halleux, afin de comprendre le sacerdoce chrétien, il faut se référer au sacerdoce du Christ, lui-même compris dans son rapport avec l'institution sacerdotale de l'Ancien Testament. En fait, Jésus était un israélite laïc qui critiquait l'abus du ritualisme. En comprenant la Croix comme un sacrifice, le christianisme a fait une transformation sémantique « dans le sens du renoncement généreux, de la consécration de vie, du dévouement personnel »²⁷⁷. Il s'agit d'un sacrifice de type nouveau pour une Alliance nouvelle. Quant à la dernière Cène, « le corps et le sang eucharistiques du Christ symbolisent, réellement, mais au deuxième degré, c'est-à-dire à travers le corps et le sang physiques, l'acte

²⁷³ A. DE HALLEUX, « Ministère et sacerdoce (suite) », dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 18, 1987, p. 425-453 (p. 427).

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 429.

²⁷⁵ A. DE HALLEUX, *Compte rendu de Christian Duquoc, Des Églises provisoires. Essai d'ecclésiologie œcuménique*, Paris, 1985, dans *Revue théologique de Louvain*, t. 18, 1987, p. 119-120 (p. 119).

²⁷⁶ A. DE HALLEUX, « Ministère et sacerdoce (suite) », p. 434.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 441.

personnel du don de soi exprimé sous l'imagerie du langage sacrificiel »²⁷⁸. Le Christ a alors spiritualisé les concepts du « sacerdoce » et « sacrifice » en leur donnant une signification personnelle et communionnelle. C'est pourquoi, le premier christianisme se différenciait des autres religions : « ni la prière ni les sacrements chrétiens ne sont un "culte", au sens des religions anciennes, exercé par un prêtre spécialiste et fonctionnaire du sacré »²⁷⁹. En se référant à l'épître aux Hébreux, la première épître de Pierre et autres, de Halleux trouve que le premier témoignage chrétien prend le Christ comme unique Prêtre, fait participer les baptisés à son sacrifice, mais ne donne aucune conclusion sur le ministère ordonné. Il se demande alors : « Ne se pourrait-il que la question du sacerdoce ministériel dans le Nouveau Testament soit mal posée, suite à une confusion - résultat de longs siècles d'histoire de l'Église - entre la conception néotestamentaire du sacerdoce chrétien, qui est une qualification d'ordre théologique, et celle du ministère ecclésiastique, qui réfère à une réalité d'expérience ? »²⁸⁰

En essayant de donner une réponse finale dans sa conclusion, de Halleux trouve que Vatican II différencie le sacerdoce ordonné du sacerdoce baptismal « précisément parce que l'un est ordonné et l'autre, baptismal »²⁸¹. Ensuite, en terme notionnel, le « ministère » renvoie à l'Église instituée, tandis que le « sacerdoce » aborde l'Église théologiquement. De Halleux note : « par l'intermédiaire de l'idée de sacrifice, en effet, celle de sacerdoce se trouve englobée dans le champ du lexique sotériologique, dont la charge symbolique est considérable ; d'où l'application de ce vocabulaire à une liturgie et à un ministère concrets n'intervient-elle qu'au terme d'un processus de métaphore »²⁸². C'est dans ce sens métaphorique alors qu'au III^e siècle, le transfert du langage cultuel de l'ancien Israël a désigné l'eucharistie comme sacrifice et le président comme prêtre. En réalité, les Pères sont « toujours restés conscients de la transcendance sémantique du vocabulaire sacerdotal chrétien, vis-à-vis de celui des institutions légales »²⁸³. En somme, le malaise de la théologie classique s'expliquerait par la confusion inconsciente des termes « *presbyter* » et « *sacerdos* ». Il reste vrai que tout ministère est sacerdotal et que tout sacerdoce est ministériel. « Toutefois, le sacerdoce dit une théologie de l'Église, naissant du sacrifice du Christ prêtre, qu'elle célèbre, tandis que l'ordre hiérarchique des fonctions et des pouvoirs

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 442.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 444.

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ *Ibid.*, p. 449.

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ *Ibid.*, p. 451.

articule ministériellement ce sacerdoce et cette célébration, pour le service de la “*koinônia*” »²⁸⁴.

Cette révision historique et théologique du ministère et du sacerdoce a un grand poids œcuménique. En effet, de Halleux a déduit une nécessité de distinguer les deux réalités : institutionnelle et théologique. Or, le sacerdoce n’est attribué à l’Église qu’en dépendance de l’unique sacerdoce du Christ et dans un sens métaphorique qui respecte la transcendance divine. Ainsi compris, ce sacerdoce peut être baptismal ou ordonné mais sans montrer aucune supériorité entre les fidèles. Par conséquent, en dépassant la théologie néoscolastique qui risquait de voir dans le prêtre un médiateur ontologique de la grâce divine, de Halleux a redonné au ministère et au sacerdoce leurs propres rôles. Cette relecture basée sur Vatican II n’aurait pas pu avoir lieu sans l’écoute du protestantisme, et elle forme un grand pas dans le dialogue œcuménique. Les protestants ne peuvent que bien recevoir la redécouverte catholique de la relativité du vocabulaire sacerdotal, la redécouverte du sacerdoce commun, du rôle primordialement ministériel de la hiérarchie, etc. Cette théologie a des conséquences œcuméniques prometteuses et elle est capable de purifier un certain langage théologique. C’est pourquoi, par exemple, de Halleux critique Klauspeter Blaser qui ne connaît pas ce développement théologique de l’Église catholique : « le point de vue réformé de l’auteur perçoit, malgré toute son ouverture œcuménique (...) Un catholique dira-t-il encore aujourd’hui que la messe “renouvelle” le sacrifice de la Croix ? »²⁸⁵ De même, de Halleux s’oppose à Rémi Parent qui parle par une série de paradoxes : la messe acte de Dieu par le prêtre devant une communauté passive ; l’Église sacrement du salut par une causalité pyramidale non pas un lieu de communion de personnes libres, etc. De Halleux écrit : « Nous ne voyons pas ce que l’ecclésiologie aurait à gagner en cultivant ce genre de paradoxes, parfois ingénieux, mais contredits par l’état présent de la théologie catholique »²⁸⁶.

Cette nouvelle théologie du ministère ordonné élargit alors l’espace de rencontre entre catholiques et protestants, et ne permet pas un compromis sur l’essentiel de l’ecclésiologie catholique. Tant que l’épiscopat est absent, l’Église catholique se trouve incapable de reconnaître la pleine ecclésialité des communautés protestantes. Certes, le développement théologique ainsi que la présence de multiples biens d’Église, aident à y découvrir une certaine ecclésialité. Toutefois, l’égalité entre une confession sœur non-

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 452-453.

²⁸⁵ A. DE HALLEUX, *Compte rendu de Klauspeter Blaser, Une Église, des confessions. Leur unité et désunion, leurs doctrines et pratiques, Tableaux comparatifs*, Genève, 1990, dans *Revue théologique de Louvain*, t. 22, 1991, p. 264-265 (p. 265).

²⁸⁶ A. DE HALLEUX, *Compte rendu de Rémi Parent, Une Église des baptisés. Pour surmonter l’opposition clercs laïcs*, Paris, 1987, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, t. 63, 1987, p. 453-455 (p. 454).

épiscopale et une Église sœur est loin d'être envisageable. Par conséquent, pour de Halleux, l'unité dans la diversité ecclésiale n'est pas gratuite mais doit respecter les conditions qui la rendent authentique. En d'autres termes, l'unité par la diversité voulue par le projet cullmannien n'est qu'un assemblage forcé d'éléments hétérogènes mutuellement exclusifs, une sorte de juxtaposition des structures ecclésiales sans rencontre authentique. Pour que cette dernière ait lieu, un dialogue doit oser toucher aux vraies questions de la divergence. À la question ecclésiologique entre catholiques et protestants, s'ajoutent les différences théologiques et dogmatiques qu'on abordera dans la partie suivante.

L'unité dans la diversité théologique entre catholiques et protestants

Dans son dialogue avec Oscar Cullmann, André de Halleux indique à plusieurs reprises que le différend entre les catholiques et les protestants a des racines dogmatiques et théologiques. Il s'agit notamment de la question du salut et de la justification qui est corrélée aux autres questions sacramentaires et ecclésiologiques. Cependant, de Halleux nous a indiqué les principaux points controversés, mais ne nous a pas fourni d'étude pour les régler. Nous ne voyons pas par exemple un article sur le problème catholique-protestant de la justification qui serait parallèle à celui du *Filioque* avec les orthodoxes. Toutefois, de son échange avec Cullmann nous pouvons induire une méthode pour aborder l'unité dans la diversité au sujet des divergences théologiques.

Le consensus théologique entre catholiques et protestants

L'opposition de de Halleux au projet Cullmannien se vérifie aussi à propos de la question ecclésiologique et de la question dogmatique. Il s'agit, dans les deux cas, de refuser une simple juxtaposition pacifique des divergences. Certes, de Halleux s'accorde avec Cullmann sur le refus de l'uniformisme, mais il l'accuse de tolérer passivement des différences réelles et sérieuses. Pour Cullmann, les « divergences divisives non encore résolues et, peut-être, insurmontables, (...) seraient tolérées dans l'esprit paulinien du respect des “faibles dans la foi” (Rm 14; 1Co 8) »²⁸⁷. Par contre, de Halleux trouve que cette tolérance évite la question dogmatique sans la résoudre, tout comme l'ecclésiologie cullmannienne a évité la question de l'épiscopat sans même la mentionner. Or, ces divergences dogmatiques sont « considérées, au moins par les Églises catholique et orthodoxe, (...) comme portant sur la foi de tradition apostolique »²⁸⁸. Elles « interdiraient la communion sacramentelle »²⁸⁹, qui est la véritable communion qui répond à la volonté du Seigneur.

Contestant l'attribution d'un fondement divin à ces différences séparatrices, de Halleux les lie au phénomène du confessionnalisme congénital à la naissance des confessions. Reprenons ses mots : « Avec la Réforme du XVI^e siècle, en effet, ce n'est plus une simple inculturation du témoignage chrétien qui est en question, mais c'est la foi même dans

²⁸⁷ A. DE HALLEUX, « L'unité par la diversité selon Oscar Cullmann », p. 511.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 521.

²⁸⁹ *Ibid.*

l'Évangile du salut par la grâce que les "partis religieux" mettent maintenant en jeu »²⁹⁰. Il ajoute : « Ayant vainement tenté de réformer l'Église catholique, les "évangéliques" se voient contraints, pour survivre politiquement, de lui opposer leurs propres écrits confessionnels »²⁹¹. Ainsi, afin que les divergences deviennent des inculturations authentiques et plurielles du message évangélique selon les différents contextes, elles doivent se purifier de leur caractère schismatique. Au lieu de la simple tolérance cullmannienne, de Halleux ne cache pas son optimisme vis-à-vis du dialogue théologique qui a lieu d'une manière officielle ou pas. En réalité, un parcours rapide de ses comptes rendus nous montre son appréciation de ce dialogue et de ses documents, certes perfectibles mais importants, comme l'accord « Baptême, Eucharistie, Ministère » de la Commission de Foi et Constitution en 1982, ou bien « la remarquable réussite »²⁹² du commentaire œcuménique du symbole de Nicée fait par cette même commission. La thèse de de Halleux est claire dans sa réponse à Cullmann où il conclut :

J'estime plutôt que, tout en incarnant authentiquement diverses inculturations du christianisme, qui ne sauraient être sacrifiées à l'unité sans attenter à la catholicité de l'Église, les confessions actuelles restent marquées du stigmate de la division dont elles sont issues. L'auteur est disposé à tolérer, dans l'unité retrouvée, des divergences dogmatiques perçues comme incompatibles avec la pleine communion dans la foi. Avec plus d'optimisme, j'estime que le dialogue œcuménique pourra éliminer, non pas certes la polarité tensionnelle inhérente à ces divergences, mais bien leur caractère divisif, par une écoute commune du témoignage apostolique, qui les réconciliera dans la complémentarité d'approches diverses convergeant vers l'unique vérité du mystère révélé.²⁹³

Dans ce passage, de Halleux exprime manifestement qu'il cherche à effacer le stigmate de la division, c'est-à-dire le caractère divisif des divergences et non pas la diversité théologique en tant que telle. C'est pourquoi, il trouve que la crainte de Cullmann que les dialogues ne respectent pas suffisamment la diversité dans l'unité est injustifiée : « Cette crainte doit être infondée, car ce que les dialogues théologiques s'efforcent de dépasser en cherchant à restaurer la pleine communion dans la foi, ce ne sont pas les charismes des confessions, mais la négativité des confessionnalismes »²⁹⁴. En fait, de Halleux s'associe au souhait d'oublier les anathèmes et affirme qu'en respectant les exigences de la communion,

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 518.

²⁹¹ *Ibid.*

²⁹² A. DE HALLEUX, *Compte rendu de FAITH AND ORDER, Confessing the One Faith. An Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as it is Confessed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381)*, Genève, 1991, dans *Revue théologique de Louvain*, t. 25, 1994, p. 246-247 (p. 247).

²⁹³ *Ibid.*, p. 523.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 522.

un catholique « ne saurait aucunement souhaiter la disparition des confessions telles qu'elles existent aujourd'hui »²⁹⁵. Il continue : « au fur et à mesure que celles-ci se purifient de leur confessionnalisme, elles incarnent toujours plus authentiquement la légitime et nécessaire diversité des charismes qu'elles ont reçus pour l'enrichissement de la catholicité »²⁹⁶. En d'autres termes, de Halleux s'ouvre à la possibilité d'une pluralité théologique enrichissante et complémentaire entre catholiques et protestants au lieu d'un exclusivisme dogmatique. C'est une diversité théologique au sein de la même foi mais qui ne peut avoir lieu sans la purification des confessionnalismes, c'est-à-dire avec le respect des exigences de la communion.

De Halleux ne nous indique pas clairement dans son dialogue avec Cullmann le chemin de cette purification. Il ne nous montre pas la méthode du dialogue théologique à entamer et qui conduirait à la découverte de l'unité de la foi dans la diversité théologique. Toutefois, dans sa première réponse de 1987, il nous laisse dégager au moins deux clés : partir des articles fondamentaux communs de la foi, et approcher les autres dogmes par la hiérarchie des vérités. C'est une manière, pour de Halleux, de lutter contre le séparatisme confessionnel :

Et dans la mesure où le progrès des dialogues bilatéraux postconciliaires permet aux non-catholiques romains de constater une unanimité foncière avec Rome dans des articles fondamentaux de la foi, et de situer les autres dogmes catholiques romains dans une articulation plus correcte avec la hiérarchie des vérités, l'espace légitime du séparatisme confessionnel ne se rétrécit-il pas d'autant, et la persistance du confessionnalisme ne perd-elle pas de plus en plus de la justification qu'il avait aux yeux des Réformateurs eux-mêmes?²⁹⁷

De Halleux trouve, alors, que les dialogues œcuméniques sont capables de rétrécir la marge de la divergence divisive et de constater une unité fondamentale dans la diversité des catholiques et des protestants. Pour trouver cette unité, de Halleux a recours au concept du « consensus ». En effet, une des reproches de de Halleux à Cullmann est d'accentuer les divergences au lieu de profiter de la découverte de ce concept en œcuménisme : « Il serait regrettable de l'oublier, au moment où le retour du balancier pousse le dialogue à revenir de la découverte émerveillée du consensus à l'accentuation inquiète de la divergence »²⁹⁸.

Cependant, de Halleux, qui emploie le terme de consensus, ne nous en fournit pas une analyse. En fait, le recours au consensus dans l'œcuménisme était encore récent au temps

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 519.

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ A. DE HALLEUX, « L'unité par la diversité ? À propos d'un ouvrage récent », p. 879.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 882.

de son dialogue avec Cullmann, et il fallait attendre la déclaration conjointe sur la justification par la foi entre catholiques et luthériens en 1999, pour le voir élaboré. On parle désormais du « consensus différencié », que Hervé Legrand a bien présenté dans son article de 2002 : « Le consensus différencié sur la doctrine de la Justification (Augsbourg 1999). Quelques remarques sur la nouveauté d'une méthode »²⁹⁹. Sans tomber dans un anachronisme, il n'est pas difficile de voir dans la pensée de de Halleux une sorte de précurseur de cette nouvelle méthode. En effet, en parlant de la déclaration conjointe de 1999, Legrand « avait signalé comme précédent catholique récent la Déclaration christologique commune de 1994, signée par le pape Jean-Paul II et le catholicos-patriarche assyrien Mar Dinkha IV, que le P. de Halleux n'a sans doute pas peu contribué à rendre possible »³⁰⁰. Ajoutons à cela, que Legrand lui-même cite de Halleux dans une note de bas de page. Il considère son apport sur la question de la reconnaissance du baptême entre les Latins et les différentes écoles théologiques orthodoxes, comme un exemple du consensus différencié :

Une certaine partie de l'Église orthodoxe reste, en effet, fidèle à la position cyprianique qui était aussi celle de Firmilien de Césarée. Elle empêche ainsi une reconnaissance unanime du baptême des latins de la part de l'Église orthodoxe en corps. Le concept de consensus différencié rendrait ici le plus grand service en permettant de reconnaître comme théologiquement équivalentes les deux systématisations autour de la validité/licéité et de l'acribie/économie pour résoudre la question de la valeur des sacrements en dehors de la communion de l'Église. Garde toute sa pertinence la problématique d'ensemble proposée par DE HALLEUX A., « Orthodoxie et catholicisme », dans *RTL* 11 (1980) 416-452.³⁰¹

Il est intéressant alors d'examiner le concept du consensus différencié et de voir s'il répond à la méthode qu'emploie de Halleux dans le dialogue théologique œcuménique en général, et avec les protestants en particulier. En effet, Legrand définit le consensus différencié comme « un consensus qui requiert l'articulation de différences dans le langage, dans les formes de pensée (*Denkformen*) et dans les accentuations »³⁰². À cette définition dense mais courte, ajoutons une autre plus explicative qu'a écrite Joseph Famerée :

Il s'agit bien du « consensus différencié » ou « différenciant », comme préfèrent dire aujourd'hui Theodor Dieter et André Birmelé du Centre d'études œcuméniques de la FLM à Strasbourg (« différenciant », car il permet des différences légitimes sur la base d'un plein accord concernant

²⁹⁹ H. LEGRAND, « « Le consensus différencié sur la doctrine de la Justification (Augsbourg 1999). Quelques remarques sur la nouveauté d'une méthode », dans *Nouvelle Revue Théologique*, t. 124, 2002, p. 30-56.

³⁰⁰ J. FAMERÉE, « Éphèse et Nestorius », p. 24.

³⁰¹ H. LEGRAND, « Le consensus différencié », p. 41.

³⁰² *Ibid.*, p. 46.

des vérités fondamentales, et opère une distinction entre le contenu des vérités fondamentales et les expressions de ce contenu). Ce consensus fondamental dans une différence légitime d'expressions ou d'accentuations particulières a un potentiel dynamique de communion et de cohésion suffisant pour empêcher les différences particulières d'être encore séparatrices et exclusives, fondées qu'elles sont désormais sur ce consensus.³⁰³

Même si les termes de « consensus différencié » n'existent pas dans la déclaration conjointe sur la justification, c'est en elle que cette méthode est développée. Il s'agit alors d'une méthode toute neuve dans le monde catholique, « sauf pour la théologie vraiment savante »³⁰⁴. Dans cette déclaration, les deux partenaires sont partis d'une affirmation commune : « Nous confessons ensemble : c'est seulement par la grâce au moyen de la foi en l'action salvifique du Christ, et non sur la base de notre mérite, que nous sommes acceptés par Dieu et que nous recevons l'Esprit Saint qui renouvelle nos cœurs, nous habilite et nous appelle à accomplir des œuvres bonnes »³⁰⁵. En s'appuyant sur cet accord fondamental, ils examinent ensemble les principaux points du désaccord qui ont conduit à des anathèmes réciproques. On passe alors en revue sept points de divergence selon un processus minutieux. Legrand décrit le déroulement de cette méthodologie :

Sur chacun de ces points particuliers la DCJ se prononce par une affirmation à nouveau commune, en lien direct cette fois avec le point qui fut objet d'anathème. Le consensus fondamental est ainsi à nouveau vérifié sur les points en litige. Dans ce cadre, on précise les cheminements théologiques spécifiques à chacune des deux traditions. Cette spécificité est évaluée au regard du langage et des formes de pensée (*Denkformen*) dans lesquelles le partenaire a élaboré sa réflexion de foi. On se livre alors à une double vérification de sa légitimité : en amont, par rapport au consensus fondamental sur la justification déjà établi en son principe et en aval, pour ainsi dire, pour chaque question litigieuse.³⁰⁶

Cette double vérification a abouti à un constat décisif qui est celui du consensus différencié : « il existe entre luthériens et catholiques un consensus dans des vérités fondamentales de la doctrine de la justification. À la lumière de ce consensus sont acceptables les différences qui subsistent dans le langage, les formes théologiques et les accentuations

³⁰³ J. FAMERÉE, « Regards d'un théologien sur l'œcuménisme », dans *Parallelus. Revista eletrônica em ciências da religião-UNICAP*, t. 21, 2018, p. 319-338 (p. 329).

³⁰⁴ H. LEGRAND, « Le consensus différencié », p. 46.

³⁰⁵ E. CASSIDY, Ch. KRAUSE, *Déclaration conjointe sur la doctrine de la justification de la Fédération luthérienne mondiale et de l'Église catholique*, 1999, §15, en ligne sur le site du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens : <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/fr/dialoghi/sezione-occidentale/luterani/dialogo/documenti-di-dialogo/1999-dichiarazione-congiunta-sulla-dottrina-della-giustificazione/1999-dichiarazione-congiunta-sulla-dottrina-della-giustificazione.html#9> (consulté le 3 mars 2021).

³⁰⁶ H. LEGRAND, « Le consensus différencié », p. 31.

particulières dans la compréhension de la justification »³⁰⁷. Il est évident alors que les anathèmes du passé ne sont plus pertinents pour le présent : « l'enseignement des Églises luthériennes présenté dans cette déclaration n'est plus concerné par les condamnations du Concile de Trente. Les condamnations des Confessions de foi luthériennes ne concernent plus l'enseignement de l'Église catholique romaine présenté dans cette déclaration »³⁰⁸. Cependant, Legrand explique que pour mesurer la portée de ce consensus différencié, il faut souligner « qu'il ne légitime pas seulement des différences de langage, mais aussi des différences de “formes théologiques” et des “accentuations particulières” »³⁰⁹. Ou bien, comme écrit Famerée : « Sur la base d'une confession de foi commune fondamentale, les points particuliers du contentieux ont pu être relus comme des insistances propres de chacune des deux traditions théologiques, qui ne sont ni contradictoires ni exclusives »³¹⁰.

Les remarques de Legrand sont importantes parce qu'elles montrent la nouveauté et le potentiel de cette nouvelle méthode. En effet, il indique que l'Église catholique a traditionnellement soutenu un idéal d'homogénéité et une approche propositionnelle des vérités de la foi. Ceux qui ne reçoivent pas les définitions de la foi sous forme de leurs propositions, sont anathématisés. « Par la mise en œuvre d'une logique binaire, on vise la clarté maximale de la proposition et la délimitation juridique de son degré d'obligation pour le croyant »³¹¹. Une telle approche soutient l'idée que l'unité de la foi est exprimée par l'unicité de la formulation et de son interprétation. De plus, l'enseignement de la théologie a suivi cette préoccupation d'unification doctrinale comme c'est le cas dans le « Denzinger ». Le consensus différencié est alors une nouveauté qui se met en contraste avec une longue tradition théologique uniformisante, mais il ne part pas de nulle part. En fait, Legrand parle de trois fondements qui ont favorisé une approche positive de cette méthode en terrain catholique. En premier lieu, « la tradition offre des témoignages d'une diversité de formulations de la foi unique, tant à travers les coutumes (ayant des implications doctrinales) qu'à travers le langage théologique »³¹². La pluralité théologique se trouve déjà dans les évangiles, ainsi que dans les écoles théologiques dès l'Antiquité jusqu'aux nos jours. Deuxièmement, « l'herméneutique dogmatique s'élargit officiellement grâce à la distinction

³⁰⁷ E. CASSIDY, Ch. KRAUSE, *Déclaration conjointe*, § 40.

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ H. LEGRAND, « Le consensus différencié », p. 31.

³¹⁰ J. FAMERÉE, « Regards d'un théologien », p. 329-330.

³¹¹ H. LEGRAND, « Le consensus différencié », p. 34.

³¹² *Ibid.*, p. 40.

introduite par Jean XXIII entre le fond et la forme des formules doctrinales »³¹³. Enfin, « un deuxième élargissement de l'herméneutique dogmatique se fait par la conversion à l'œcuménisme, opérée par Vatican II et poursuivie par Jean-Paul II »³¹⁴.

Ce panorama rapide de la méthode du consensus différencié a pour but de comprendre l'approche œcuménique de de Halleux au sujet des divergences théologiques. Il est vrai qu'il n'a pas connu la déclaration conjointe sur la justification, et qu'il n'a pas non plus été témoin de la réflexion sur la nouvelle méthode, mais il est certain qu'il aurait apprécié cette déclaration et que sa pensée s'inscrit dans la « théologie vraiment savante » qui a connu cette méthode sans la nommer. En fait, dans son dialogue avec Cullmann, de Halleux se réfère à Harding Meyer et présente rapidement une certaine méthode qui part d'un consensus fondamental pour examiner les divergences qui subsistent et savoir si elles sont radicales ou apparentes : « Tout indique qu'après avoir constaté un consensus fondamental, on ressent à présent le besoin de vérifier si les divergences subsistantes, résiduelles en apparence, ne s'inscriraient pas, en réalité, sur le fond d'une divergence radicale, peut-être irréductible, qui en fausserait radicalement le sens »³¹⁵. Or, l'article « Les principes catholiques de l'œcuménisme » nous fournit plusieurs clés pour conclure que ces divergences subsistantes seraient tenues par de Halleux avec respect pour des différences dans le langage, dans les formes de pensée et dans les accentuations.

En effet, nous avons déjà vu que de Halleux souligne la transcendance de la vérité et la relativité de toutes les formules dogmatiques. Il veut respecter le mystère divin et les conditions historiques de tout langage humain. Reprenons des mots déjà cités : « la formulation des dogmes définis par l'Église catholique reste toujours en deçà de la vérité qu'elle vise, et c'est précisément pour sauvegarder la fidélité à cette visée qu'il faut sans cesse de nouvelles traductions, susceptibles de rendre la vieille formule compréhensible aux contemporains »³¹⁶. Ensuite, de Halleux se base sur la hiérarchie des vérités et sur la communion en degrés pour dépasser la logique binaire. En fait, il ne s'agit pas uniquement d'une communion ecclésiologique en degrés mais il a même parlé du « degré de consensus »³¹⁷. Pour Legrand, ce type de logique complexe est caractéristique du consensus différencié en opposition avec la logique traditionnelle basée sur le principe de l'identité, de la non-contradiction et du tiers exclu. Par conséquent, « respecter une hiérarchie des vérités,

³¹³ *Ibid.*, p. 43.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 44.

³¹⁵ A. DE HALLEUX, « L'unité par la diversité ? À propos d'un ouvrage récent », p. 870.

³¹⁶ A. DE HALLEUX, « Les principes catholiques », p. 344.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 348.

c'est prêter attention à la structure d'énonciation comme déterminante, c'est déjà entrer dans une logique systémique. Justement pour saisir la validité d'un consensus différencié, il faut accéder à ce type de logique capable de penser une unité plurielle »³¹⁸. De plus, de Halleux qui s'est toujours opposé à l'uniformisme, défend l'idée que la pluralité théologique n'est pas seulement tolérable mais plutôt et surtout enrichissante. C'est à travers ces incarnations différentes du message évangélique que l'Église exprime sa catholicité : « la diversité en matière de rite et de discipline vaut également pour la doctrine, puisque certains aspects du mystère révélé peuvent avoir été mieux saisis par l'une que par l'autre, si bien que les diverses formules théologiques doivent souvent être considérées comme plus complémentaires qu'opposées »³¹⁹.

En somme, la méthode du consensus différencié répond bien à la manière par laquelle de Halleux abordait l'unité dans la diversité dans son dialogue avec Cullmann. Cette méthode est basée sur un dialogue actif au lieu d'une simple juxtaposition des divergences non résolues, ou d'une suspension du jugement comme dans le *Fries-Rahner-Plan*. De même, tout en cherchant l'unité, elle s'oppose à l'uniformisme qui tue les charismes de la confessionnalité. Aussi, cette méthode permet-elle de dépasser les anathèmes et de purifier les confessionnalismes, c'est-à-dire les positions divisives créées avec la naissance des confessions. Elle permet un enrichissement mutuel, une complémentarité des charismes. Elle redresse le chemin vers une unité de foi dans la différence des théologies.

Le retour aux Pères entre catholiques et protestants

La question du retour aux Pères a été étudiée dans le premier chapitre en abordant la relation œcuménique entre les catholiques et les orthodoxes. Sous cet angle, les Pères forment une source commune de la fidélité créative et de la pluriformité théologique au sein de la même doctrine. Cependant, dans son dialogue avec Cullmann, de Halleux ne semble pas trouver dans la théologie patristique ce qui pourrait nourrir son argumentation. La question se pose alors si le retour aux Pères peut aussi bénéficier au dialogue œcuménique entre les catholiques et les protestants.

Il est important à noter d'abord, que Legrand trouve dans la patristique un témoignage de la pluriformité théologique en affinité avec la méthode du consensus différencié. En fait, il y a toujours eu des écoles théologiques différentes comme entre

³¹⁸ H. LEGRAND, « Le consensus différencié », p. 49.

³¹⁹ A. DE HALLEUX, « Les principes catholiques », p. 343.

Antioche et l’Alexandrie. On peut même parler d’une « pluriformité originelle entre l’Orient et l’Occident »³²⁰. La querelle pascalle, par exemple, a accepté une diversité de coutumes qui s’accompagnaient certainement d’une divergence dans la compréhension du mystère pascal. De même, en se référant à de Halleux, Legrand explique que la question du rebaptême a fait émerger une réflexion sur l’unité dans la diversité qui s’aligne sur le consensus différencié :

La question du rebaptême aussi engageait sérieusement la doctrine. Face à Corneille, qui menaçait de l’excommunier, Cyprien voulut garder la communion avec lui et s’en expliqua dans les termes suivants : « Il faut que chacun de nous exprime son sentiment sur cette question. Et cela sans juger quiconque ni l’écarter du droit de la communion s’il pense autrement ». Voilà certainement un cas formel de consensus différencié, qui garde encore quelque chose de son actualité dans les relations entre catholiques et orthodoxes.³²¹

Il n’est pas abusif alors d’affirmer que le consensus différencié jette ses racines dans la théologie des Pères. Par conséquent, le dialogue théologique entre protestants et catholiques peut lui aussi s’inspirer de cette source. En effet, c’est la position défendue par de Halleux dans un de ses derniers écrits : « Pourquoi les Églises ont-elles besoin aujourd’hui d’une théologie patristique ? » Il s’agit d’une intervention au colloque « Les Pères de l’Église au XX^e siècle », à l’occasion du cinquantenaire de la collection des *Sources Chrétiennes*, écrite en 1993 et publiée à titre posthume en 1997. Ce texte de de Halleux contient une sorte de synthèse de sa recherche patristique mise au service de son œuvre œcuménique. Sans reprendre toute l’importance du retour aux Pères, focalisons notre regard sur le passage intitulé : « Protestants et Catholiques ».

De Halleux affirme que « le grand principe de la Réforme, *sola Scriptura*, aurait théologiquement dû entraîner la répudiation de la tradition patristique par les Réformateurs »³²². Toutefois, ce n’est pas le cas puisque Luther valorisait les premiers conciles comme étant fidèles à l’Écriture. Certes, il a critiqué l’exégèse patristique qu’il connaissait en partie à travers les chaînes médiévales, mais « il demandait de tenir en grand honneur les Pères, et notamment Augustin, qui avait si bien compris l’Évangile de la justification par la grâce »³²³. À sa suite, Calvin recevait emphatiquement Saint Augustin et les premiers conciles comme une interprétation pure de l’Écriture. Toutefois, cette réception

³²⁰ H. LEGRAND, « Le consensus différencié », p. 40.

³²¹ *Ibid.*, p. 41.

³²² A. DE HALLEUX, « Pourquoi les Églises ont-elles besoin aujourd’hui d’une théologie patristique ? » dans *Les Pères de l’Église au XX^e siècle. Histoire-Littérature-Théologie*. « L’aventure des Sources chrétiennes », Paris, Cerf, 1997, p. 511-525 (p. 519).

³²³ *Ibid.*

ne marquait pas un point de convergence avec les catholiques, car lorsque Calvin « invoque l'ancienne tradition, c'est pour montrer que l'Église romaine l'a trahie »³²⁴.

Ensuite, aux débuts du XVI^e siècle, les irénistes et les humanistes luthériens et réformés manifestaient une ouverture aux Pères et éditaient leurs œuvres. Avec la cristallisation des divergences après le concile de Trente, le retour aux Pères était dans un esprit de polémique et d'apologétique : « tandis que les protestants cherchent chez les Pères des précurseurs de la Réforme, les catholiques s'efforcent de montrer l'origine apostolique des traditions non écrites attestées par les Pères »³²⁵. Les polémiques, notamment celle de la présence eucharistique, vont aggraver les interprétations controversées non seulement entre les catholiques et les protestants, mais aussi entre les différentes communautés de la Réforme. Cette situation va perdurer jusqu'à la seconde moitié du XVIII^e siècle, lorsque les Lumières vont discréditer les idées de la Révélation et de la Tradition.

Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, l'intérêt protestant pour les Pères va se réveiller mais dans une perspective philologique et historique. C'est une sorte de sécularisation de la patristique en une histoire de la littérature chrétienne ancienne. Cependant, « le réveil ecclésiologique protestant de notre siècle devait entraîner une réflexion nouvelle sur la signification de la patristique »³²⁶. On revient alors à la pensée des Réformateurs où l'autorité des Pères s'explique uniquement par le fait qu'ils sont les témoins de la Parole de Dieu. Ainsi, « seul doit être retenu pour Père celui qui a authentiquement interprété l'Écriture ; le Père est un exégète de l'Évangile »³²⁷. Or, d'un point de vue catholique, cette manière de voir est correcte mais insuffisante. De Halleux se demande : « quelle autorité décidera de l'interprétation authentique de la Parole de Dieu ? Le seul critère serait-il, en l'occurrence, le “dogme” luthérien de la justification par la foi ? Si l'on applique cette lecture, vraie, mais limitée, de l'Évangile, bien peu de Pères trouveront grâce devant le théologien protestant »³²⁸. En effet, les Pères orientaux interprétaient la Bible par une théologie différente mais orthodoxe qui est celle de la restauration de l'image de Dieu et de la divinisation de l'homme. De plus, de Halleux ajoute : « L'appréciation de l'orthodoxie d'un Père peut-elle donc, en définitive, se passer d'une certaine “réception ecclésiale” ? »³²⁹ Par son souci œcuménique, de Halleux redéfinit « la réception ecclésiale » : « celle-ci ne résidant

³²⁴ *Ibid.*, p. 519-520.

³²⁵ *Ibid.*, p. 520.

³²⁶ *Ibid.*

³²⁷ *Ibid.*, p. 521.

³²⁸ *Ibid.*

³²⁹ *Ibid.*

pas nécessairement dans un “magistère” infaillible, mais se cherchant dans le dialogue interconfessionnel »³³⁰.

En somme, le retour aux Pères dans un dialogue catholique-protestant est important et peut être fructueux mais à condition de les lire ensemble dans un esprit qui transcende les polémiques et qui s’ouvre à la pluriformité théologique. De Halleux écrit : « Seule une approche en sympathie réciproque, où chacun accepte de renoncer à sa propre suffisance pour s’ouvrir au point de vue de l’autre, rendra la théologie patristique à sa vocation la plus haute : celle-ci est œcuménique »³³¹. De la sorte, une patristique faite dans un esprit œcuménique peut aider à son tour à réconcilier les divergences considérées comme divisives.

De Halleux a tenté alors de réconcilier les divergences théologiques et de les purifier de leurs confessionnalismes divisifs. En s’opposant à Cullmann et à son projet, il a renoncé à la simple juxtaposition de la diversité et il a cru par optimisme à la possibilité du dialogue pour œuvrer à l’unité. Il s’agit pour lui d’une réconciliation qui s’accorde sur l’essentiel de la foi commune et qui permet une large différenciation de la théologie confessionnelle. Il préparait ainsi le consensus différencié, qui sera la méthode prometteuse de la déclaration conjointe sur la justification. Cette attitude qui réconcilie l’unité avec la diversité s’inspire, entre autres, de la pluriformité théologique patristique. Interprétés ensemble, dans un esprit de dialogue interconfessionnel, les écrits des Pères peuvent être un ressourcement riche pour l’œcuménisme d’aujourd’hui. Ainsi, à la question : « Pourquoi les Églises ont-elles besoin aujourd’hui d’une théologie patristique ? », de Halleux répond sans hésitation : « Les Églises ont besoin d’une théologie patristique pour leur dialogue œcuménique »³³².

³³⁰ *Ibid.*

³³¹ *Ibid.*, p. 522.

³³² *Ibid.*

Reprise synthétique

Pour comprendre la perception œcuménique de de Halleux en ce qui concerne la relation entre les catholiques et les protestants, on a dû partir, dans ce dernier chapitre, de son dialogue avec Oscar Cullmann qui culmine dans son article : « L'unité par la diversité selon Oscar Cullmann. Un modèle d'unité ». On y lit un refus du projet cullmannien et de son devise paradoxale « l'unité *par* la diversité », préférant « l'unité *dans* la diversité ». S'opposant à Cullmann, de Halleux trouve que la confession est congénitalement marquée par le confessionnalisme. Afin qu'elle puisse montrer son propre charisme, il ne suffit pas de la tolérer, mais il faut aussi qu'elle se purifie de son caractère divisif. Ainsi, le projet d'une communauté d'Églises autonomes est-il insuffisant, parce qu'il juxtapose les différences sans les réconcilier, et ne répond donc pas à la vraie communion voulue par le Christ.

Ce dialogue a indiqué un lieu essentiel de la divergence entre les catholiques et les protestants, qui est l'ecclésiologie, notamment la question de l'épiscopat. En effet, on a constaté que de Halleux ne met pas à égalité une Église locale épiscopale et une communauté ecclésiale non-épiscopale. Aussi invite-t-il les Églises de la Réforme à restaurer l'épiscopat apostolique. Toutefois, l'Église catholique est aussi invitée à reconnaître chez ces communautés un certain degré d'ecclésialité grâce aux différents biens de l'Église qu'elles possèdent. De même, l'Église catholique est appelée à développer une nouvelle théologie du ministère ordonné à la lumière du Concile Vatican II. C'est ce que de Halleux a tenté de faire et il est arrivé à des conclusions prometteuses pour le dialogue œcuménique : une distinction claire entre l'institutionnel et le théologique, la relativité du vocabulaire sacerdotal, la redécouverte du sacerdoce commun, etc. C'est un dépassement de la théologie néoscholastique qui risquait de faire du prêtre un médiateur ontologique de la grâce divine.

Cette méthode pour aborder le différend ecclésiologique s'étend, chez de Halleux, à la question théologique. En dépassant les anathèmes, il cherche un consensus qui accepte la différence de langage, de forme de pensée et d'accentuation théologique entre les Églises. Il prévoit ainsi le consensus différencié, qui sera la méthode adoptée par la Déclaration conjointe sur la justification entre les catholiques et les protestants, publiée en 1997 et signée en 1999. Il s'agit d'adopter une logique capable de penser une unité de foi dans la pluralité théologique. C'est une attitude vécue par les Pères de l'Église, dont l'étude peut être fructueuse pour la relation entre les catholiques et les protestants. En effet, le retour à la patristique est avantageux s'il est fait par un esprit œcuménique, qui transcende les polémiques. Pour de Halleux, les Églises ont besoin d'une théologie patristique pour leur dialogue œcuménique.

Conclusion

Ni uniformité, ni unité *par* la diversité, ni « fusionnisme », ni séparatisme, mais une unité dans la diversité et une pluralité dans l'identique. C'est le sens de la formule paradoxale que répétait André de Halleux au terme de son cheminement patrologique et œcuménique : « l'identique lui-même est différent »³³³ ! En effet, pour de Halleux, le rapport de l'un et du multiple entre les Églises est un rapport dialectique où l'unité ne nie pas la diversité, et la diversité ne contredit pas l'unité. Les deux se conjuguent ensemble dans une tension dialectique permanente : « sans doute est-il plus exact de concevoir, entre les deux pôles de l'“un” et du “divers”, la réciprocité indissociable d'un rapport dialectique, dans lequel ils se conditionnent réciproquement, croissant ou diminuant en proportion directe l'un de l'autre »³³⁴. Ce constat de de Halleux semble contredire les évidences de la pensée binaire traditionnelle. C'est un dépassement de la logique classique qui part du principe de la non-contradiction. En fait, par ces propos, de Halleux est plus proche de l'épistémologie de la Tradition chrétienne qui respecte le Mystère, et qui arrive à maintenir dans une seule Vérité des affirmations différemment polarisées sans les fusionner, ni les diviser. L'unité dans la diversité, ou la différence de l'identique, est la synthèse à laquelle nous aboutissons à la fin de ce mémoire.

Dans le premier chapitre, en étudiant la relation œcuménique entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes, nous avons vu que de Halleux n'hésite pas à parler de deux systèmes théologiques différents mais égaux, complémentaires et mutuellement enrichissants. Il n'y a donc pas de différence objective isolable entre l'Orient et l'Occident, mais l'altérité compénètre l'identité. D'où le palamisme et la scolastique sont appelés à revenir de la rigidité de leur exclusivisme dogmatique pour se reconnaître comme des interprétations théologiques plurielles de la foi commune. Ainsi, par exemple, le filioquisme ne s'oppose-t-il plus au monopatrisme, mais les deux sont considérés comme des variations légitimes au sein d'une pneumatologie commune plus profonde. Toutefois, la reconnaissance de la pluralité est plus difficile dans la question ecclésiologique hiérarchique. Certes, les deux modèles, papal et synodal, sont légitimes et doivent se mettre en dialogue, mais la réalisation concrète de l'unité requiert un travail laborieux de part et d'autre. Dans cette approche de la reconnaissance de l'unité dans la diversité entre catholiques et orthodoxes, de Halleux a dû défendre la pluriformité théologique dans la formulation de la même foi, et il s'est référé aux Pères de l'Église qui ont réussi à vivre la tension de la différence dans l'identique.

³³³ A. DE HALLEUX, « Une vie consacrée à l'étude et au service de l'Orient Chrétien », p. 50.

³³⁴ A. DE HALLEUX, « L'unité par la diversité ? À propos d'un ouvrage récent », p. 877.

Quant au deuxième chapitre, nous avons suivi de Halleux dans sa réflexion sur les nouveaux principes œcuméniques du Concile Vatican II. Il s'agit de découvrir les fondements qui aident à réconcilier l'unicité du rôle de l'Église catholique avec la reconnaissance d'une altérité ecclésiale. Pour le faire, de Halleux ne s'est pas limité à reprendre le texte *Unitatis Redintegratio*, il ne s'est pas enfermé dans une répétition ou une interprétation linéaire. De Halleux a osé reprendre l'esprit du Concile en creusant dans ses racines, pour découvrir les vraies potentialités que porte le mouvement entamé par les pères conciliaires. Ainsi a-t-il trouvé dans la théologie des Églises locales, dans le concept des Églises sœurs, dans l'ecclésiologie communionnelle, dans le *subsistit in*, et dans la reconnaissance des éléments d'ecclésialité chez les autres Églises, une ouverture à la diversité ecclésiale où le ministère pétrinien devient le témoin et le garant de l'unité. En d'autres termes, l'unicité de la nature et du rôle de l'Église catholique ne contredit pas une reconnaissance de l'ecclésialité des autres Églises. Ce qui a permis à de Halleux une telle approche pluraliste, c'est d'abord une compréhension du fondement théologique transcendantal de l'unité. C'est à l'Église du Christ que participent, différemment mais véritablement, toutes les Églises. De même que l'ecclésial transcende l'ecclésiastique et le fonde, la Vérité théologique transcende et fonde les différentes formulations dogmatiques. De plus, de Halleux a profité des principes conciliaires pour parler d'une unité dans la diversité qui peut se réaliser à différents degrés. En effet, entre la communion plénière et l'excommunication, il y a place pour une communion plus ou moins parfaite entre les Églises. Poussant ces découvertes à leurs extrêmes, de Halleux ose parler d'une communion *in sacris* qui peut déjà se réaliser, dans certaines conditions, en se basant sur la reconnaissance d'un certain degré d'ecclésialité et de vérité chez les autres Églises. Par conséquent, de Halleux a revu les tentatives de réconciliation qui ont jalonné l'histoire et il a remarqué leur déséquilibre, qui penche parfois vers le « fusionnisme » ou l'absorption, comme dans l'uniatisme posttridentin et l'attitude missionnaire prosélyte, ou vers un relativisme qui met en suspens la question de la Vérité. En voulant dépasser l'attitude schismatique, mais aussi la tentation unioniste, de Halleux a œuvré pour un accord œcuménique entre l'Église catholique et l'Église assyrienne qui a permis de reconnaître dans la formule christologique orientale une orthodoxie de foi exprimée par un langage particulier et une accentuation propre. C'est un accord exemplaire de la pensée de de Halleux qui respecte l'unité dans la diversité.

En dernier lieu, le troisième chapitre a essayé de reconstituer la vision de de Halleux concernant la relation œcuménique entre l'Église catholique et les protestants, à travers son dialogue avec Oscar Cullmann. En effet, dans ce volet du dialogue, il est difficile de parler

immédiatement d'une différence de l'identique. Pour de Halleux, la naissance de la confession est marquée par le péché du confessionnalisme. Conséquemment, afin de pouvoir considérer la diversité comme légitime et complémentaire, il faut d'abord se purifier de l'attitude confessionnaliste divisive. Curieusement, pour de Halleux, le problème ne s'aggrave pas dans le différend théologique, précisément sotériologique. En fait, ce que la Déclaration conjointe sur la justification avait employé comme méthode, c'est-à-dire le consensus différencié, était déjà présent implicitement dans la pensée de de Halleux. Il s'agit d'accepter la différence de formulation, de forme de pensée, et d'accentuation théologique dans l'expression d'une foi commune. De nouveau, l'obstacle est d'ordre ecclésiologique : afin de les considérer comme confessions sœurs, les communautés ecclésiales sont appelées à restaurer l'épiscopat apostolique. Réciproquement, l'Église catholique doit suivre une théologie du ministère ordonné moins cléricale et qui respecte mieux la relativité du vocabulaire sacerdotal. Pour de Halleux, c'est en respectant ces exigences que l'unité peut être vécue dans la diversité entre l'Église catholique et les communautés protestantes. Il s'oppose ainsi au projet cullmannien qui juxtaposait les divergences par une tolérance passive, et qui prônait une formule déséquilibrée : l'unité *par* la diversité. Là aussi, le retour aux Pères de l'Église peut être avantageux tant qu'il se fait dans un esprit œcuménique purifié.

En somme, nous avons vu dans ce mémoire que, pour de Halleux, il n'est pas impossible de tenir l'unité dans la diversité. Au contraire, en entrant dans un dialogue ouvert et sincère, en acceptant une relecture de l'histoire dans sa complexité, en réalisant une conversion du confessionnalisme, en transcendant les condamnations mutuelles et en se libérant de l'exclusivisme dogmatique, les Églises sont capables de se reconnaître dans une diversité légitime et orthodoxe. En fait, de Halleux ne cessait de répéter que l'unité dans la diversité entre les Églises est une manifestation de la *koinônia* biblique et patristique. C'est la communion dans le sens compris par la première Église : des Églises locales eucharistiques assemblées autour de leurs évêques, incarnant le message évangélique également mais différemment, et en communion l'une avec l'autre dans le respect du ministère pétrinien comme témoin et garant de l'unité. Une telle approche est envisageable au niveau de la reconnaissance de la pluriformité théologique, surtout en employant la méthode du consensus différencié. Toutefois, de Halleux a été conscient que l'obstacle qui perdure entre l'Église catholique et les autres Églises et communautés, est ecclésiologique. C'est un obstacle qui requiert l'effort de tous les partenaires pour revenir à la théologie des Églises épiscopales locales en communion entre elles et avec un rôle unique reconnu au ministère papal. Tout en

œuvrant à cette communion interecclésiale plénière, pour de Halleux, nous sommes déjà dans un certain degré de communion.

Cet apport de de Halleux semble être le point où s'entrecroise son érudition patrologique avec l'esprit de Vatican II qui animait son temps. En effet, de Halleux a trouvé chez les Pères une réalisation, loin d'être idéale, de la diversité de l'incarnation du message évangélique qui se met en communion. L'ecclésiologie communionnelle est aussi un fondement puisé dans l'Église antique. En réalité, le retour aux Pères est un élément essentiel, pour de Halleux, dans le rapport de l'Église catholique avec les Églises orientales ainsi qu'avec les protestants. C'est pourquoi, il est clair que l'engagement œcuménique tardif de de Halleux est une continuation, presque naturelle, de ses premières recherches patrologiques. C'est ce que de Halleux affirmait dans ses derniers écrits : « la vocation dernière de la patrologie est d'ordre œcuménique. (...) Il est temps de rendre la patrologie à sa fonction œcuménique de témoin privilégié de l'Église encore indivise »³³⁵. De surcroît, de Halleux a pu mettre ce retour créatif aux Pères au service de l'œcuménisme, grâce au mouvement de Vatican II qui retournait aux sources du christianisme tout en écoutant son temps. De Halleux a su accueillir l'esprit conciliaire, a pu adopter ses principes et les suivre en fidélité et en créativité. Effectivement, la théologie œcuménique de de Halleux s'inscrit dans la lignée de Vatican II, elle développe extrêmement ses potentialités mais en restant ouverte à son dépassement. Cependant, par son esprit savant et méticuleux, de Halleux ne déborde jamais les limites d'une théologie catholique équilibrée et attachée à la Tradition.

La fidélité créative de de Halleux envers Vatican II le situe dans une position médiane entre deux extrêmes. D'une part, comme nous l'avons déjà cité, il s'oppose aux débordements « d'un “œcuménisme sauvage”, qui déforce l'équilibre des ouvertures conciliaires au risque de compromettre l'objectif même qu'il poursuit avec une générosité incontrôlée »³³⁶. Il s'agit donc des déviations qui accentuent la diversité au détriment de l'unité. Nous pouvons citer par exemple son opposition à l'approche d'Oscar Cullmann, ou bien au *Fries-Rahner-Plan*, ou même à l'idée du Cardinal Ratzinger qui attribue « au schisme le caractère d'une nécessité eschatologique »³³⁷. D'autre part, de Halleux se démarque nettement de ceux qui manifestent un refus de l'ouverture conciliaire, c'est un « refus d'une réforme que l'on taxe de néo-protestante et de néo-moderniste et dont on exige la révision

³³⁵ A. DE HALLEUX, « Une vie consacrée à l'étude et au service de l'Orient Chrétien », p. 49.

³³⁶ A. DE HALLEUX, « Les principes catholiques », p. 318.

³³⁷ A. DE HALLEUX, « L'unité par la diversité ? À propos d'un ouvrage récent », p. 876.

dans le sens de la “traditio plana” (de Pie V à Pie XII) »³³⁸. De même, parmi les théologiens qui ont reçu le Concile, de Halleux prend ses distances vis-à-vis de ceux qui « invoquent la fidélité à la lettre du concile pour freiner les impulsions prophétiques de l’Esprit »³³⁹. Ce sont ceux qui réclament « “tout le concile, mais rien que le concile”, les conservateurs, qui rassemblent des traditionalistes curiaux et des “prophètes repentis” »³⁴⁰. Cependant, de Halleux était conscient que plusieurs années après Vatican II, face à quelques excès, le risque du repliement sur soi revenait au sein de l’Église catholique. Déjà en 1985, il parle d’une « inquiétude devant les ambiguïtés de la politique “restauratrice” du pontificat actuel »³⁴¹. C’est une restauration dont il craint « qu’elle ne replie l’Église sur un ghetto post-tridentin, fait de dogmatisme étroit et de pessimisme historique »³⁴². Il s’agit donc d’une accentuation de l’unité au détriment de la diversité dont la nouvelle émergence dans le catholicisme alarmait de Halleux. Sans aucun doute, de Halleux aurait critiqué largement l’ambiance œcuménique aux débuts du troisième millénaire. Il se serait opposé fortement, par exemple, à la fameuse déclaration *Dominus Iesus* de la Congrégation pour la doctrine de la foi qui ne fait que souligner l’unicité et l’unité de l’Église fondée par le Christ et qui trouve sa continuité historique dans l’Église catholique. Il se serait aussi acharné contre la note sur l’expression « Églises sœurs » qu’a écrite cette même congrégation où, à titre d’exemple, nous lisons que l’Église catholique « n’est pas la sœur mais la mère de toutes les Églises particulières »³⁴³ ! Ainsi de Halleux se situe-t-il parmi les œcuménistes qui ont reçu l’ouverture de Vatican II et qui sont restés attachés à la Tradition. Lui-même ne cache pas son affinité avec la pensée de certains théologiens comme Bernard Sesboué en faisant un compte rendu de son livre « Pour une théologie œcuménique »³⁴⁴, ou bien Yves Congar chez qui de Halleux trouve une devise préférable à celle de Cullmann : « À la devise cullmanienne de “l’unité par la diversité”, nous préférons donc celle d’un autre pionnier de l’œcuménisme, le P. Y. Congar : “diversité et communion”, en espérant qu’elle continuera d’inspirer la théologie catholique du rétablissement de l’unité chrétienne »³⁴⁵.

³³⁸ A. DE HALLEUX, *Compte rendu* de Giuseppe ALBERIGO et Jean-Pierre JOSSUA (éds.), *La réception de Vatican II*, Paris, 1985, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, t. 63, 1987, p. 188-189 (p. 188).

³³⁹ *Ibid.*, p. 189.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 188.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 189.

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Note sur l’expression « Églises sœurs »*, 2000, § 9, en ligne sur le site Vatican.va : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000630_chiese-sorelle_fr.html (consulté le 2 avril 2021).

³⁴⁴ A. DE HALLEUX, *Compte rendu* de Bernard SESBOÛÉ, *Pour une théologie œcuménique. Église et sacrements*, Paris, 1990, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, t. 67, 1991, p. 181-182.

³⁴⁵ A. DE HALLEUX, « L’unité par la diversité ? À propos d’un ouvrage récent », p. 883.

Le retour créatif à la pensée de de Halleux est, donc, un retour à une pensée ancrée dans la théologie patristique et animée par l'esprit d'ouverture de Vatican II. C'est un retour dont nous avons besoin aujourd'hui pour redécouvrir le souffle de l'ouverture et du dialogue qui répondent à la volonté du Christ et au travail de l'Esprit : être un avec des charismes différents. De Halleux, qui cherchait l'unité des chrétiens, avait déjà compris que l'attitude œcuméniste s'ouvre nécessairement à l'unité de tout le genre humain, c'est-à-dire au dialogue interreligieux. À propos des juifs, de Halleux écrit dans un compte rendu d'un livre de Norbert Lohfink : « L'amour de Dieu continue d'embrasser ceux des enfants d'Abraham qui n'ont pas cru et qui ne croient pas encore en Jésus de Nazareth, Christ et Fils de Dieu. Les "Nations" jadis greffées sur l'olivier ne courent-elles pas aujourd'hui le danger d'une infidélité analogue à celle des Juifs, et n'est-ce pas au tour de l'Israël croyant de rendre les chrétiens jaloux ? »³⁴⁶ Mais, c'est surtout dans son intervention « L'identité chrétienne dans l'Église ancienne », que de Halleux approfondit considérablement la question du dialogue interreligieux en courant même le risque de « heurter la sensibilité chrétienne pour laquelle le Seigneur Jésus est au cœur de toute vie spirituelle et de tout engagement apostolique »³⁴⁷. En effet, pour de Halleux, « le dialogue interreligieux s'impose aujourd'hui comme l'une des tâches les plus urgentes de la théologie chrétienne »³⁴⁸. C'est pourquoi il estime « qu'il va falloir pour cela que nous devenions moins christocentriques et davantage théocentriques »³⁴⁹. Ainsi le retour aux sources et à la théologie des Pères ont-ils conduit André de Halleux à découvrir un des défis les plus importants de l'Église catholique et du christianisme en général : « un des "risques" que la foi chrétienne va avoir affronter est celui d'un recentrement de notre identité chrétienne »³⁵⁰. Le dernier appel que nous adresse André de Halleux est un retour fidèle et créatif aux sources théologiques, bibliques et traditionnelles qui nous aident à ce décentrement et nous rendent unis dans notre diversité chrétienne et humaine : « Il faut rendre à notre prière et à notre théologie leur ampleur première : toute grâce de salut vient du Père, par le Fils, dans l'Esprit du Christ qui nous recrée enfants de Dieu »³⁵¹.

³⁴⁶ A. DE HALLEUX, *Compte rendu de* Norbert LOHFINK, *The Covenant Never Revoked : Biblical Reflections on Christian-Jewish Dialogue*, New Jersey, 1991, traduit de l'allemand par J. SCULLION, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, t. 68, 1992, p. 444-445 (p. 445).

³⁴⁷ A. DE HALLEUX, « L'identité chrétienne dans l'Église ancienne », dans Adolphe GESCHE, Paul SCOLAS (éds.), *La foi dans le temps du risque. Colloque. (Théologies)*, Paris-Louvain-la-Neuve, Cerf, 1997, p. 31-54 (p. 53).

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 52.

³⁴⁹ *Ibid.*

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 53-54.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 54.

Bibliographie

Bibliographie primaire

Ouvrage

DE HALLEUX André, *Patrologie et œcuménisme. Recueil d'études* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium, 93), Louvain, 1990.

Contributions à un ouvrage collectif

DE HALLEUX André, « Une vie consacrée à l'étude et au service de l'Orient Chrétien », dans Robert TAFT, James Lee DUGAN (éds.), *Il 75° anniversario del Pontificio Istituto Orientale : atti delle celebrazioni giubilari, 15-17 ottobre 1992* (Orientalia christiana analecta, 244), Rome, Pontificio Istituto Orientale, 1994, p. 41-54.

—, « L'accord christologique de 433 entre Alexandrie et Antioche : un modèle réconciliation ecclésiale ? », dans Gillian Rosemary EVANS, Michel GOURGUES (éds.), *Communion et réunion. Mélanges : Jean-Marie Roger Tillard* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium, 121), Louvain, 1995, p. 293-299.

—, « L'identité chrétienne dans l'Église ancienne », dans Adolphe GESCHE, Paul SCOLAS (éds.), *La foi dans le temps du risque. Colloque. (Théologies)*, Paris-Louvain-la-Neuve, Cerf, 1997, p. 31-54.

—, « Pourquoi les Églises ont-elles besoin aujourd'hui d'une théologie patristique ? » dans *Les Pères de l'Église au XX^e siècle. Histoire-Littérature-Théologie. « L'aventure des Sources chrétiennes »*, Paris, Cerf, 1997, p. 511-525.

Articles

DE HALLEUX André, « Le modèle oriental de la collégialité », dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 2, 1971, p. 76-88.

—, « Palamisme et scolastique. Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique ? », dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 4, 1973, p. 409-442.

—, « Pour un accord œcuménique sur la procession de l'Esprit Saint et l'addition du "Filioque" au symbole », dans *Irénikon*, t. 51, 1978, p. 451-469.

—, « Cyrille, Théodoret et le "Filioque" », dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, t. 74, 1979, p. 597-625.

—, « Orthodoxie et catholicisme. Un seul baptême ? », dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 11, 1980, p. 416-452.

—, « Fraternal communio », dans *Irénikon*, t. 58, 1985, p. 291-309.

- , « Les principes catholiques de l'œcuménisme. Quelques réflexions », dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 16, 1985, p. 316-350.
- , « Ministère et sacerdoce (première partie) », dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 18, 1987, p. 289-316.
- , « Ministère et sacerdoce (suite) », dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 18, 1987, p. 425-453.
- , « L'unité par la diversité ? À propos d'un ouvrage récent », dans *Nouvelle Revue Théologique*, t. 109, 1987, p. 870-883.
- , « Manifesté par le Fils. Aux origines d'une formule pneumatologique », dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 20, 1989, p. 3-31.
- , « Tradition liturgique et unité chrétienne », dans *Revue de l'Institut catholique de Paris*, t. 36, 1990, p. 181-190.
- , « Le concile de Florence: union ou uniatisme ? », dans *Proche Orient Chrétien*, t. 41, 1991, p. 201-219.
- , « Uniatisme et communion. Le texte catholique-orthodoxe de Freising », dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 22, 1991, p. 3-29.
- , « L'unité par la diversité selon Oscar Cullmann », dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 22, 1991, p. 510-523.
- , « La collégialité dans l'Église ancienne », dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 24, 1993, p. 433-454.
- , « Nestorius. Histoire et doctrine », dans *Irénikon*, t. 66, 1993, p. 38-51, 163-177.

Comptes rendus

- DE HALLEUX André, *Compte rendu de Giuseppe ALBERIGO et Jean-Pierre JOSSUA (éds.), La réception de Vatican II*, Paris, 1985, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, t. 63, 1987, p. 188-189.
- , *Compte rendu de Rémi PARENT, Une Église des baptisés. Pour surmonter l'opposition clercs laïcs*, Paris, 1987, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, t. 63, 1987, p. 453-455.
- , *Compte rendu de Christian DUQUOC, Des Églises provisoires. Essai d'ecclésiologie œcuménique*, Paris, 1985, dans *Revue théologique de Louvain*, t. 18, 1987, p. 119-120.
- , *Compte rendu de Benito Dominguez SANCHEZ, El ministerio y su repercusión en la Unidad*, Madrid, 1984, dans *Revue théologique de Louvain*, t. 18, 1987, p. 507.

- , *Compte rendu de Bernard SESBOÛÉ, Pour une théologie œcuménique. Église et sacrements. Eucharistie et ministères. La Vierge Marie*, Paris, 1990, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, t. 67, 1991, p. 181-182.
- , *Compte rendu de Else-Britt NILSEN, Le ministère ordonné dans la tradition catholique et luthérienne*, Paris, 1987, dans *Revue théologique de Louvain*, t. 22, 1991, p. 103-104.
- , *Compte rendu de Alain BLANCY et Maurice JOURJON, Pour la communion des Églises. L'apport du Groupe des Dombes 1937-1987*, Paris, 1988, dans *Revue théologique de Louvain*, t. 22, 1991, p. 111-112.
- , *Compte rendu de GROUPE DES DOMBES, Pour la conversion des Églises. Identité et changement dans la dynamique de communion*, Présentation par Alain Blancy et Maurice Jourjon, Paris, 1991, dans *Revue théologique de Louvain*, t. 24, 1991, p. 205-207.
- , *Compte rendu de Klauspeter BLASER, Une Église, des confessions. Leur unité et désunion, leurs doctrines et pratiques, Tableaux comparatifs*, Genève, 1990, dans *Revue théologique de Louvain*, t. 22, 1991, p. 264-265.
- , *Compte rendu de Alexandre FAIVRE, Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Paris, 1992, dans *Revue théologique de Louvain*, t. 25, 1994, p. 83-84.
- , *Compte rendu de Norbert LOHFINK, The Covenant Never Revoked : Biblical Reflections on Christian-Jewish Dialogue*, New Jersey, 1991, traduit de l'allemand par J. SCULLION, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, t. 68, 1992, p. 444-445.
- , *Compte rendu de FAITH AND ORDER, Confessing the One Faith. An Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as it is Confessed in the Nicene-Constantinopolitan Creed (381)*, Genève, 1991, dans *Revue théologique de Louvain*, t. 25, 1994, p. 246-247.

Bibliographie complémentaire

Ouvrages

CULLMANN Oscar, *L'unité par la diversité, son fondement et le problème de sa réalisation* (Théologies), Paris, Cerf, 1986.

—, *Les voies de l'unité chrétienne* (Théologies), Paris, Cerf, 1992.

Articles

« Bibliographie d'André de Halleux », dans *Revue théologique de Louvain*, t. 25, 1994. pp. 438-444.

- BROCK Sébastien, « La contribution du Professeur André de Halleux aux études syriaques », dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 25, 1994, p. 433-437.
- DUPREY Pierre, « Le Père André de Halleux et le service de l'unité », dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 25, 1994, p. 429-432.
- FAMERÉE Joseph, « Éphèse et Nestorius : un malentendu christologique. L'apport du P. A. de Halleux », dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 39, 2008, p. 3-25.
- ___, « Regards d'un théologien sur l'œcuménisme », dans *Parallelus. Revista eletrônica em ciências da religião-UNICAP*, t. 21, 2018, p. 319-338.
- LEGRAND Hervé, « Le consensus différencié sur la doctrine de la Justification (Augsbourg 1999). Quelques remarques sur la nouveauté d'une méthode », dans *Nouvelle Revue Théologique*, t. 124, 2002, p. 30-56.
- RYCKMANS Jacques, VAN ROMPAY Lucas, « André de Halleux », dans *Annuaire*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1998, p. 68-79.

Documents officiels

- CASSIDY Edward, KRAUSE Christian, *Déclaration conjointe sur la doctrine de la justification de la Fédération luthérienne mondiale et de l'Église catholique*, 1999, en ligne sur le site du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens : <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/fr/dialoghi/sezione-occidentale/luterani/dialogo/documenti-di-dialogo/1999-dichiarazione-congiunta-sulla-dottrina-della-justificazione/1999-dichiarazione-congiunta-sulla-dottrina-della-justificazione.html#9> (consulté le 3 mars 2021).
- COMMISSION MIXTE INTERNATIONALE POUR LE DIALOGUE THÉOLOGIQUE ENTRE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET L'ÉGLISE ORTHODOXE, *L'uniatisme, Méthode D'union Du Passé, Et La Recherche Actuelle De La Pleine Communion*, 1993, en ligne sur le site du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens : <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/fr/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/1993-documento-di-balamand---luniatismo--metodo-dunione-del-pass.html> (consulté le 25 janvier 2021).
- COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *L'unité de la foi et le pluralisme théologique*, 1972, en ligne sur le site Vatican.va : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1972_fede-pluralismo_fr.html (consulté le 2 juin 2019).
- COMMISSION THEOLOGIQUE ORTHODOXE-CATHOLIQUE D'AMÉRIQUE DU NORD, *Le Filioque : Une question qui divise l'Église ?*, 2003, en ligne sur le site Assemblyofbishops.org : <http://www.assemblyofbishops.org/assets/files/news/scoba/FilioqueStatement-FR.pdf> (consulté le 3 novembre 2020).

CONCILE VATICAN II, *Unitatis Redintegratio*, Rome, 1964, en ligne sur le site Vatican.va : http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_fr.html (consulté le 1 Décembre 2020).

CONCILE VATICAN II, *Lumen Gentium*, Rome, 1964, en ligne sur le site Vatican.va : http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html (consulté le 1 Décembre 2020).

CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre aux évêques de l'Église Catholique sur certains aspects de l'Église comprise comme communion*, 1993, en ligne sur le site Vatican.va : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19920528_communionis-notio_fr.html (consulté le 3 novembre 2020).

CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Note sur l'expression « Églises sœurs »*, 2000, en ligne sur le site Vatican.va : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000630_chiese-sorelle_fr.html (consulté le 2 avril 2021).

JEAN-PAUL II, DINKHA IV, *Déclaration christologique commune des églises catholique et assyrienne d'orient*, 1994, en ligne sur le site du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens : <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/fr/dialoghi/sezione-orientale/chiesa-assira-dell-oriente/dichiarazioni-comuni/1994-dichiarazione-cristologica-comune-tra-giovanni-paolo-ii-e-k/texte-de-la-declaration-christologique-commune-.html> (consulté le 28 janvier 2021).

Table de matières

Introduction	2
Chapitre 1 : L'Église catholique et les Églises orientales	7
Présentation du chapitre	8
Exposé de l'article : « Palamisme et scolastique ».....	9
L'unité de la foi dans la diversité théologique entre Latins et Orientaux	19
La reconnaissance de la pluriformité théologique.....	19
Le Retour aux Pères	26
Lieux de l'unité dans la diversité entre Latins et Orientaux.....	32
Le <i>Filioque</i>	32
Les sacrements et l'ecclésiologie	38
Reprise synthétique	44
Chapitre 2 : L'Église catholique et l'œcuménisme	45
Présentation du chapitre	46
Exposé de l'article : « Les principes catholiques de l'œcuménisme ».....	47
Les principes de l'unité dans la diversité œcuménique	57
Le fondement théologique de l'œcuménisme	57
La communion en degrés	61
Exemples d'accord œcuménique.....	67
L'uniatisme et « l'unionisme florentin »	68
L'accord œcuménique entre l'Église catholique et l'Église assyrienne.....	74
Reprise synthétique	79
Chapitre 3 : L'Église catholique et les Églises de la Réforme	80
Présentation du chapitre	81
Exposé de l'article : « L'unité par la diversité selon Oscar Cullmann. Un modèle d'unité ».....	82

Clés de communion entre catholiques et protestants.....	90
L'ecclésiologie entre protestants et catholiques.....	91
Théologie du ministère ordonné.....	96
L'unité dans la diversité théologique entre catholiques et protestants.....	103
Le consensus théologique entre catholiques et protestants	103
Le retour aux Pères entre catholiques et protestants	110
Reprise synthétique	114
Conclusion.....	115
Bibliographie.....	122