

COLLÈGE DE FRANCE – CNRS
CENTRE DE RECHERCHE D'HISTOIRE
ET CIVILISATION DE BYZANCE

MONOGRAPHIES 39

RÉDUIRE LE SCHISME ?
ECCLÉSIOLOGIES ET POLITIQUES DE L'UNION
ENTRE ORIENT ET OCCIDENT
(XIII^e-XVIII^e SIÈCLE)

édité par
Marie-Hélène BLANCHET
et
Frédéric GABRIEL

*Ouvrage publié avec le concours de l'université Paris-Sorbonne
et de l'Institut d'histoire de la pensée classique (CNRS-ENS de Lyon)*

ACHCByz
2013

TABLE DES MATIÈRES

Marie-Hélène BLANCHET & Frédéric GABRIEL, Dynamiques de la communion : la chrétienté entre schisme et unions	1
1. Contextes polémiques et tentatives conciliaires	
Enrico MORINI, L'Union vue par les « antiunionistes » : l'orthodoxie ecclésiologique et l'incohérence de l'orthodoxie de Lyon à Florence	13
Michel STAVROU, Les tentatives gréco-latines de rapprochement ecclésial au XIII ^e siècle.....	41
Claudine DELACROIX-BESNIER, Les Prêcheurs de Péra et la réduction du schisme (1252-1439) ...	57
Marie-Hélène CONGOURDEAU, Nil Cabasilas et les projets de concile œcuménique pour l'Union des Églises	75
Sebastian KOLDITZ, Deux exégèses d'un texte controversé : Ioannès Eugénikos et Juan de Torquemada sur le décret florentin de l'Union des Églises	83
Laurent TATARENKO, Entre Union universelle et négociation locale : les projets unionistes dans la métropole de Kiev (fin du XVI ^e – milieu du XVII ^e siècle)	101
2. Élaborations doctrinales et contestations de l'Union	
Luigi SILVANO, "How, why and when the Italians were separated from the Orthodox Christians" : a mid-Byzantine account of the origins of the Schism and its reception in the 13 th –16 th centuries	117
Antonio RIGO & Marco SCARPA, Le opere antilatine di Gregorio Palamas a Bisanzio e tra gli Slavi (XIV-XV secolo).....	151
Christos TRIANTAFYLLOPOULOS, Late Byzantine attitudes towards Union between the Greek and the Latin Churches: the case of Makarios, metropolitan of Ankyra (1397–1405)	163
Marie-Hélène BLANCHET, La réaction byzantine à l'Union de Florence (1439) : le discours antiromain de la Synaxe des orthodoxes.....	181
Frédéric GABRIEL, Tradition orientale et <i>vera Ecclesia</i> : une critique hiérosolymitaine de la primauté pontificale. Nektarios, de Jassy à Londres (v. 1671-1702)	197
3. L'Union en question aux frontières	
Christian GASTGEBER, Eine Unionsschrift des katholischen Klerus aus Korfu von 1369/70 ...	239
Konstantinos VETOCHNIKOV, La politique religieuse des autorités génoises vis-à-vis de l'Église grecque de Caffa (Crimée, xv ^e siècle).....	261
Dan Ioan MUREȘAN, Le patriarcat latin de Constantinople comme paradoxe ecclésiologique	277
Niki PAPAÏLIAKI, Des schismatiques et des orthodoxes : action missionnaire française et unité de l'Église en Grèce aux XVII ^e et XVIII ^e siècles	303
Vera G. TCHENTSOVA, Le patriarche d'Antioche Macaire III Ibn al-Za'ïm et la chrétienté latine	313
Aurélien GIRARD, <i>Nihil esse innovandum?</i> : maintien des rites orientaux et négociation de l'Union des Églises orientales avec Rome (fin XVI ^e – mi-XVIII ^e s.)	337
Index	353
Liste des contributeurs	367
Résumés	369

DYNAMIQUES DE LA COMMUNION : LA CHRÉTIENTÉ ENTRE SCHISME ET UNIONS

Marie-Hélène BLANCHET, Frédéric GABRIEL

Il n'est pas certain que l'on ait pris conscience de l'intérêt des problématiques unionistes et antiunionistes sur le long terme et à l'échelle d'une géographie étendue. Non seulement elles constituent une véritable continuité qui lève les barrières entre médiévistes et modernistes, entre orientalistes et occidentalisans, entre théologiens et historiens, mais elles figurent également au cœur des échanges entre communautés, elles sont constitutives des fronts d'oppositions internes comme externes, et représentent véritablement une basse continue toujours présente qui permet de relier et de comparer des espaces et des périodes. Les acteurs ont d'ailleurs pleinement conscience de cette continuité et de son histoire. Ces problématiques offrent un observatoire privilégié et fortement cohérent de la chrétienté prise dans toute la richesse de ses tensions constitutives. Mais à l'heure de la mise en avant de l'histoire globale, mondiale et « connectée », l'ecclésiologie est bien rarement prise en compte. Pourtant, les débats des conceptions communautaires et doctrinales en présence dressent une toile de fond ô combien décisive, qui concerne aussi, comme on le verra dans divers chapitres de ce livre, des dimensions beaucoup plus singulières et précises de l'histoire articulant tout naturellement l'individu et la communauté, puisque tel est l'un des nœuds de toute ecclésiologie. Le terme désigne ici à la fois la structure idéale d'une institution qui se pense d'emblée comme universelle, les discours autodescriptifs issus de cette institution, et les débats entre conceptions irréconciliables au sujet d'une entité qui est pourtant censée réunir un « tout ». Le schisme et l'Union, qui fonctionnent en binôme antonymique, forment un lieu heuristiquement riche pour explorer ces problématiques.

Le schisme désigne avant tout une séparation : « Est autem Schisma, cum qui in doctrina alioqui consentiunt, tamen sese ab aliis seiungunt »¹. Plusieurs points peuvent être distingués à partir d'une définition aussi minimale et apparemment neutre. Il s'agit tout d'abord de la division d'une partie par rapport à un tout, et invariablement c'est ce « tout » (autoproclamé) qui s'octroie la faculté de discerner et de juger que la « partie » fait schisme : elle s'est retranchée de l'ensemble. Cette faculté renvoie donc bien à la délimitation

1. A. MARLORAT, *Thesaurus S. Scripturae propheticae et apostolicae*, Genevae 1613, p. 615. Notons que σχίσμα (« schisme ») n'est pas un terme technique en grec et ne désigne pas uniquement la séparation des Églises. Déjà présent en grec ancien, il vient de la racine σχιδ-, qui signifie « fendre », et il est employé dans la littérature antique avec le sens de « division, dissension ». Dans les textes byzantins tardifs, il désigne bien le schisme ecclésiastique, mais peut aussi prendre le sens plus général de « division(s) » au sein d'un groupe.

d'une identité, au moment où celle-ci paraît fragilisée par cette scission, identité normée et normative qui devient dès lors l'instrument d'une puissance se voulant souveraine et attribuant au parti adverse le mauvais rôle². Dans cette disjonction non symétrique, on comprend d'emblée combien le point de vue est décisif, et utilisable en miroir – d'où la plasticité des catégories et des usages : Églises séparées, locales, dissidentes, particulières, autonomes, autant de vocables qui ne prennent de valeur qu'en considération de leur lieu d'énonciation. « Schisme » est un terme partisan pour désigner les autres, et personne ne se prévaut de cette appellation, chaque groupe étant sûr de son bon droit. L'identité est ici dépendante de deux plans : l'identité de celui qui définit et accuse avec le tout qu'il représente, l'identité de ce tout avec l'Église instituée par Jésus-Christ. Autrement dit : le sujet et sa généalogie, le porte-parole légitime et la succession apostolique qui le relie au fondateur, le magistère et le socle ecclésial.

Mais comme l'on sait, l'identité cause de nombreux « embarras »³, et loin d'être une piste pour résoudre la soustraction d'obédience, bien souvent elle la pérennise. Or, Philippe Blaudeau l'a encore récemment noté, on peut parler d'un « essor identitaire » de Rome vis-à-vis de l'Orient⁴. Progressivement, le prestige d'une fondation apostolique pétrinière dominante est mis en avant et symbolisé par le pouvoir du pape qui combine magistère et primauté⁵. Accuser l'autre de schisme conforte la position du locuteur : il revendique, avec d'autant plus d'efficacité qu'elle est supposée, une légitimité à représenter l'Église en tant que telle, au nom de laquelle il s'exprime. Yves Congar assure : « La conscience de l'unité d'Église dans la dualité des traditions et même des organisations était donc bien appuyée, en Occident, au plan du vocabulaire. Au départ, le sentiment d'unité dominait. »⁶ Le siège romain se présente comme le garant de l'unité et le schisme consiste précisément à sortir de celle-ci⁷. De la même manière, après le concile de Chalcédoine, le siège de Constantinople prétend à son tour garantir l'unité de l'Église pour l'ensemble de l'œcumène, en vertu de la symphonie qui unit l'empereur et le patriarche et de leur sentiment de responsabilité vis-à-vis de l'Église universelle⁸. Un doute persiste, toutefois, car tout dépend ce qu'on entend par cette unité qui n'est jamais si bien définie et déterminée que quand le locuteur déclare (ou prétend) qu'elle est mise en danger. Il y a au moins trois grands types d'unité : d'une part une unité spontanée, non théorisée, non soumise à un argument relevant de l'*imperium* ou même simplement d'une organisation institutionnelle précise et prégnante. Cette identité est synchronique et correspond à la présence de l'Église d'emblée définie

2. Sur l'« altérité » orientale, voir Ph. BLAUDEAU, *Le siège de Rome et l'Orient (448-536) : étude géo-ecclésiologique*, Rome 2012, chapitre II.

3. V. DESCOMBES, *Les embarras de l'identité*, Paris 2013, chap. IV.

4. BLAUDEAU, *Le siège de Rome et l'Orient* (cité n. 2), p. 3.

5. D'où cette formalisation classique : « inter Catholicos schisma divisio, ac separatio illa intelligitur, quae accidit in subtractione ab obedientia Romanae Ecclesiae ». D. et C. MAGRI, *Hierolexicon*, Romae 1677, s. v. « Schisma », p. 549.

6. Y. CONGAR, Quatre siècles de désunion et d'affrontement : comment Grecs et Latins se sont appréciés réciproquement au point de vue ecclésiologique, dans Id., *Études d'ecclésiologie médiévale*, London 1983, chap. XII, p. 133.

7. D. et C. MAGRI, *Hierolexicon* (cité n. 5), p. 549-550.

8. Y. CONGAR, Présentation, dans : W. de VRIES, *Orient et Occident : les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles œcuméniques*, Paris 1974, p. 3 : « Entre l'Orient et Rome, le contentieux porte particulièrement sur les structures ecclésiales. Trois instances d'autorité devaient coopérer, et elles coopéraient effectivement, mais dans des conditions telles qu'entre elles se sont souvent produits concurrence et conflits : l'empereur, le pape, le concile. »

comme « une ». De l'autre, une unité réalisée au sein de la communauté, soit par l'égalité (à chaque niveau) des sièges épiscopaux et patriarcaux, soit par les conciles œcuméniques en tant qu'ils représentent véritablement l'Église universelle et bénéficient de l'assistance de l'Esprit Saint. Enfin, une unité ordonnée au sein d'une hiérarchie pyramidale dont Rome est le centre, une unité « intégrale » entre différentes localités qui sont toutes reliées au centre qui les unit. On considère désormais que le premier type d'unité est présent au sein d'une chrétienté diverse par nature dès l'origine⁹.

Ainsi, dans le débat, la formule simple de l'identité qui procure une nature ne va pas de soi, et c'est précisément elle qui est au cœur de la dissension causant le schisme. L'accusation de schisme permet d'essentialiser l'institution d'où l'on parle (Rome ou Constantinople), et c'est d'ailleurs à l'occasion de cet événement que l'on pense véritablement et que l'on développe ce qu'est l'unité, c'est cette dissemblance qui met rétrospectivement à nu les implicites et les impensés de la nature ecclésiale qui semblent dès lors empêcher son unité. On pourrait rappeler à ce sujet l'hypothèse de travail de Walter Bauer sur l'hérésie, prenant le contre-pied de la position d'Irénée jusque-là adoptée par toute la tradition : l'orthodoxie – élaborée à Rome (Bauer traite surtout de ce siècle, même s'il faut aussi mentionner les grands conciles orientaux) – ne préexiste pas à l'hérésie, elle se construit à partir de celle-ci qui est première. Cette évolution concerne aussi les appellations et leurs prétentions souveraines : « Rome [...] était depuis le début le centre et le moteur du courant "orthodoxe" au sein de la chrétienté. Si, au début du II^e siècle, le nom "Église catholique" désigne encore la chrétienté dans sa totalité, à la fin du même siècle, la conscience romaine distingue nettement l'Église catholique ou "Grande Église", d'un côté, et la *massa perditionis* des hérétiques, de l'autre. Il y eut d'emblée à Rome une majorité antihérétique des plus soudées ». « C'est une des singularités de l'histoire que Rome l'occidentale ait été destinée à jouer d'emblée le rôle déterminant dans une religion née en Orient, en lui donnant la forme qui devait acquérir une autorité universelle »¹⁰. La thèse de Bauer, par ailleurs réévaluée et critiquée¹¹, ne recouvre pas seulement un ordre chronologique mais également une logique dogmatique qui intéresse nos problématiques, non pas pour situer le schisme avant l'unité, mais en prenant pour point de départ des diversités locales qui s'articulent en une unité générique d'autant plus souple qu'elle n'est pas thématifiée et fortement structurée en tant que telle.

Voilà toute la subtilité du schisme : on pourrait croire qu'il faut être deux pour faire un schisme, mais précisément, celui-ci suppose une antériorité qui correspondrait à l'Un indistinct. Le schisme intervient au sein de l'Un, et en ce sens, l'accusation a l'efficacité d'un acte de langage qui impose une norme là où il n'y avait auparavant qu'une composition harmonique et pragmatique. C'est toute la force du terme de désigner un mouvement (la séparation) comme opposé à un état bon et stable – le seul qui devrait être – alors même que la séparation donne un sens partisan à l'unité première de cette communauté postulée, tout en validant cet autre dualisme réducteur : l'Occident et l'Orient, « nous »

9. H. CHADWICK, *East and West : the making of a rift in the Church : from apostolic times until the Council of Florence*, Oxford 2003. Cf. H. de LUBAC, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Paris 1971, p. 30 : « Dès l'origine, on le sait, la langue chrétienne a parlé, au singulier, de l'Église et, au pluriel, des Églises. »

10. W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934, trad. Ph. VUAGNAT : *Orthodoxie et hérésie aux débuts du christianisme*, Paris 2009, respectivement p. 255, 265.

11. Voir A. LE BOULLUEC, Préface, et G. STRECKER, Supplément, dans BAUER, *Orthodoxie et hérésie* (cité n. 10), p. 9-22, 267-329. Sur la notion d'orthodoxie, on peut aussi se reporter à l'enquête récente de A. ARJAKOVSKY, *Qu'est-ce que l'orthodoxie?*, Paris 2013, qui reste à discuter.

et « les autres », sans vouloir considérer que la dissociation de la partie par rapport au tout désigne des ensembles égaux qui perdurent dans cette distinction¹². Cette prise de conscience, même si elle s'inscrit de part et d'autre sur la toile de fond d'un Empire romain, correspond à deux visions du monde. Le parti schismatique refuse précisément ce prétendu état de l'Un comme étant fallacieux et considère au contraire que celui qui s'arroge le pouvoir d'assigner l'identité commune et unique est en faute par ce fait, et *produit* lui-même le schisme. Il en est donc responsable, et cette séparation lui incombe. Les termes utilisés pour désigner le mouvement du schisme (*seiungere*, mais aussi *recessio*, *deficere*, ou *ruptarius* pour désigner le schismatique¹³) sont d'emblée partisans et stigmatisent le mouvement volontaire et conscient de celui qui fait schisme – même dans une définition qui se veut aussi neutre que celle d'Augustin Marlorat citée plus haut. D'autant que le schisme attaqué comme séparation permet à l'institution qui condamne d'exclure de la communauté ces prétendus dissidents. Comment ne pas reconnaître dans cette coupure et cette exclusion des racines vétotestamentaires et un impératif au très long cours sur lequel a récemment retravaillé Jan Assmann¹⁴?

L'unité de la communauté ne serait qu'un argument de domination qui oublie à dessein les particularités de telle ou telle localité, légitimées par l'usage et l'origine apostolique de la fondation qui la place sur un rang égal à toute autre fondation. De fait, du point de vue diachronique, la qualification de « schisme » renvoie dans l'indistinction du négatif la singularité des contextes fort divers des différentes résistances ainsi désignées. Ce sont donc bien les modalités de *communio* qui sont au centre des débats, qu'elles concernent une ville, un diocèse, une métropole, et plus encore un patriarcat, et les patriarcats entre eux, pour aboutir à la chrétienté dans son ensemble. Cette communion – doctrinale, sacramentelle, spirituelle, épiscopale, etc. – renvoie à une identité entre individus subsumés par l'institution Une par excellence, de par la première de ses « notes » : l'Église¹⁵. À ce sujet, il importe de noter que l'accusation qualifie une *intention* corrélée à un fait (la soustraction d'obéissance), elle implique que l'institution pâtit de décisions individuelles subjectives : « semetipsos segregantes »¹⁶. Une pluralité désordonnée contestable s'oppose à l'unité légitime. Dans les termes du pseudo-Augustin (*De quaest. XVII in Matth., quaest. 11*) repris par Forcellini : « Schismaticos non fides diversa facit, sed communionis disrupta societas »¹⁷. L'orgueil des schismatiques est un fait social qui a une incidence sur l'organisation ecclésiastique et affecte sa « societas ». Celle-ci renvoie à des rapports d'individus et de groupes, à des liens dont le cœur est la communion, mais elle peut aussi aisément désigner une structure qui implique à un moment ou à un autre la coordination

12. Pour la période qui va de 400 à 800, Chris Wickham montre que la division Est-Ouest n'a aucune réalité : Ch. WICKHAM, *Framing the early Middle Ages : Europe and the Mediterranean, 400-800*, Oxford 2005.

13. D. et C. MAGRI, *Hierolexicon* (cité n. 5), p. 530.

14. J. ASSMANN, *Le prix du monothéisme*, trad. par L. BERNARDI, Paris 2007 ; Id., *Violence et monothéisme*, trad. par J. SCHMUTZ, Paris 2009.

15. G. THILS, *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Gembloux 1937.

16. D. et C. MAGRI, *Hierolexicon* (cité n. 5), p. 549 (expression proche dans le cinquième canon du concile d'Antioche en 341 : « seipsum segregaverit » pour désigner le prêtre qui se sépare de son évêque). Cf. J. ALTENSTEIG, *Lexicon theologicum*, Antverpiae 1576, s. v. « Schisma » : « schisma est separatio propria sponte & intentione ab unitate Ecclesiae ». De même : Y. CONGAR, Schisme, dans *Dictionnaire de théologie catholique. 14, 1, Rosny-Schneider*, Paris 1939, col. 1286 : « Le schisme est une séparation voulue de l'unité ou de la communion ecclésiastique ».

17. A. FORCELLINI, *Totius Latinitatis lexicon. 5, Q-Syzygia*, Prati 1871, s. v. « Schismaticus ».

dans l'obéissance qui scelle l'unité propre et exclusive¹⁸. Dès lors, si « ut quia, in unitate scissura esse non potest », les schismatiques « in unitate unum non sunt, ut quia in parte esse voluerunt [...] Paulus vero Apostolus scissuram, & divisionem ab unitate, & societate, quae in Christo est in epist. 1 ad Corinth. cap. 1 per dictionem *Schisma* intelligit, quae unitas est eadem Catholica fides. »¹⁹ Le schisme remet en cause un trait ecclésial essentiel indéfectible et doit être conçu comme une impasse, puisque l'unité s'identifie à la foi : la communion dans l'unité est la foi. Ramené à l'autorité du corpus paulinien qui a éminemment pensé la communauté, le schisme devient un modèle testamentaire qui témoignerait de l'importance radicale et primordiale de cette prise de position contre les dangers des déchirures, identifiées à celle de la tunique du Christ lors de la crucifixion²⁰.

Le schisme appelle donc un remède, qu'il s'applique à l'Orient ou à l'Occident. La « réduction » indique un mouvement inverse, une dynamique censée retrouver l'unité foncière de l'Église unique, on recherche ce qui reste de commun et qui permettrait la restauration de ce qui est perdu – mais dès lors, avec une nouvelle idée de l'unité. La « réduction » fait donc partie du vocabulaire d'un discours (qui se veut) dominant²¹. Mais pour certains théologiens et prélats, il est indispensable de ne pas se réunir avec des communautés restées douteuses ou suspectes – schisme et hérésie sont en effet souvent combinés, identifiés, ou à tout le moins fort proches²². D'où le jeu du discernement, des jugements, des controverses qui sont pleinement théologiques, mais les éléments diplomatiques et géopolitiques sont bien sûr toujours présents. Steven Runciman va même jusqu'à soutenir « que le schisme oriental n'a pas eu pour cause principale une divergence d'opinion entre les Églises sur la Procession du Saint-Esprit ou sur le pain de la communion, mais plutôt la conjonction d'événements politiques, facteurs de méfiance et de rancœur, avec un éloignement croissant de leurs conceptions idéologiques, que les

18. P. MICHAUD-QUANTIN, *Universitas : expressions du mouvement communautaire dans le Moyen-Âge latin*, Paris 1970, p. 66. Sur la source idéalisée que constitue la société angélique, cf. E. COCCIA, *Societas*, dans *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, éd. par I. ATUCHA et al., Porto 2011, p. 681-690.

19. D. et C. MAGRI, *Hierolexicon* (cité n. 5), p. 549-550.

20. Sur la communion paulinienne, voir notamment G. PANIKULAM, *Koinônia in the New Testament : a dynamic expression of Christian life*, Rome 1979; E. FRANCO, *Comunione e partecipazione : la koinônia nell'epistolario paolino*, Brescia 1986.

21. Parmi d'innombrables exemples, cf. GEORGES DE TRÉBIZONDE, *Epistola ad Dominum Eugenium IV Papam* (Venise, ca. avril 1436), dans *Collectanea Trapezuntiana : texts, documents, and bibliographies of George of Trebizond*, ed. by J. MONFASANI, Binghamton NY 1984, p. 194-195 : « Non enim, quia Grecorum hoc scisma nominatum est, idcirco de Grecia solum reductione agetur, verum sub Grecorum nomine, qui et excogitarunt et perpetrarunt scismatis fedissimum facinus, non parva Europe pars, et universa Asia, quam solam partem multi, qui de divisione orbis scripserunt, Affrice ac Europe simul equalem asserunt, Grecorum errores susceperunt. »

22. G. MATHON, *Schisme*, dans *Catholicisme : hier, aujourd'hui, demain. 13. Rites-sida*, Paris 1993, col. 906; R. SAARINEN, *Schisme*, dans *Dictionnaire critique de théologie*, publié sous la dir. de J.-Y. LACOSTE, Paris 2002, p. 1083a. Cf. A. LE BOULLUEC, *Schisme*, dans *Dictionnaire de l'Antiquité*, publié sous la dir. de J. LECLANT, Paris 2005, p. 1970b : « Il faut attendre Irénée de Lyon, cependant, pour trouver une distinction ferme entre schisme et hérésie : le premier est caractérisé par l'orgueil, qui conduit à déchirer l'unité de l'Église, la seconde par l'erreur, et par des "doctrines étrangères" (IV, 26, 2). Au siècle suivant, la différence est bien connue d'Origène ». Cf. ALTENSTEIG, *Schisma* (cité n. 16) : « Differentiam inter haeresim & schisma explicat Hierony. super Epistola ad Gal. ubi dicit. Inter haeresim & schisma hoc esse arbitror, quod haeresis perversum dogma habet. Schisma post Episcopalem decessionem ab Ecclesia pariter separat ». D. et C. MAGRI, *Hierolexicon* (cité n. 5), p. 549 : « Haereses quidem eos, qui omnino abrupti sunt, & in ipsa fide sunt abalienati. Schisma autem eos, qui propter aliquas ecclesiasticas causas, & medicabiles quaestiones inter se differunt. »

péripiétés de l'histoire mirent à jour »²³. Mais la « politique » de notre titre ne renvoie pas qu'à cet aspect, souvent important, elle suppose aussi l'attention à la sphère civile et à la cité dans les configurations géopolitiques, à sa situation dans la hiérarchie et la physionomie d'ensemble de la chrétienté. Le rapport du tout à la partie, même s'il est d'abord pensé sur un plan ecclésiologique, a en fin de compte affaire au territoire et à ses découpages à plus ou moins grande échelle. Les villes patriarcales occupent une place politique décisive non seulement en tant que pôle de résistance ou d'attaque, mais aussi en tant qu'objet théorique des controverses doctrinales. Autrement dit, il s'agit de s'interroger sur les manières dont l'« Église » fait sens autant par son discours que par sa *praxis*, elle aussi objet du discours, et particulièrement de celui qui condamne le schisme comme fait au sein d'une sphère où le civil n'est jamais tout à fait absent.

Poser la question de la réduction du schisme revient à examiner ses modalités préparatoires, ses tentatives diplomatiques, ses opérations, mais aussi ce qui la sous-tend : cherche-t-on l'Union ou une simple légitimation mutuelle ? Quelles variations constate-t-on dans les malentendus et leurs instrumentalisation, et plus largement, comment dialoguer avec des schismatiques ? Ainsi, les antiunionistes n'ont-ils pas justement bénéficié d'une position romaine qui tendait fortement au monologue ? Ils sont également en accord avec une ancienne tradition latine très vivace de critique contre l'impérialisme de l'Église de Rome²⁴. Les tentatives d'Union pourraient alors être perçues comme une résistance du réel à une idéalité institutionnelle sur laquelle s'arc-boutent les ecclésiologues romains renvoyant à la parfaite unité de la primitive Église.

La cristallisation n'est bien sûr que progressive, et c'est à l'aune des catégories forgées a posteriori que sont traditionnellement relus – de manière téléologique – les premiers siècles chrétiens. On assiste ainsi à un procédé classique déjà éminemment mis en œuvre dans les textes vétérotestamentaires qui consiste à lire l'histoire ancienne et à ne lui donner sens que par rapport au présent du scripteur et à ses références fortement polarisées qui en proposent une cohérence pragmatique immédiate. S'intéresser aux tentatives d'Union est donc aussi un moyen de s'interroger sur cet acte de mise en cohérence de l'histoire par l'usage de catégories qui forgent une identité plus marquée, virulente, et consciente d'elle-même. L'herméneutique du passé est combinée à une pragmatique de l'identité. Cette complexité, masquée par une abstraction institutionnelle qui se présente comme évidente et simple, est aussi celle de l'histoire et de la chronologie de notre objet.

F. G.

23. S. RUNCIMAN, *Le schisme d'Orient : la papauté et les Églises d'Orient, XI^e et XII^e siècle*, trad. de l'anglais par H. DEFRANCE, Paris 2005 [éd. orig. : Oxford 1955], p. 9 ; et p. 14 : « même si les théologiens orthodoxes ont eu tendance dans le passé à exagérer les divergences théologiques et les théologiens catholiques à s'offenser de ce qu'ils considèrent comme une grossière répudiation des droits de l'Église de saint Pierre, la division concerne toujours et principalement la question de l'autorité plutôt que celle de la doctrine, et doit par conséquent être assimilée à un schisme. »

24. Voir notamment V. MARTIN, *Les origines du gallicanisme*, 2 t., Paris 1939.

Au sein du binôme antinomique que forment le schisme et l'Union, il existe une dimension temporelle qui semble incontestable : le schisme est censé venir rompre une unité préexistante. Parce qu'à une certaine date l'Église a été scindée, l'Union, ou plutôt la réunion des deux parties résultant du schisme, devient une nécessité. Le retour à l'unité doit intervenir après la séparation : la logique indique très clairement la succession des deux événements. Pourtant la réalité historique ne correspond pas à ce schéma évident : plutôt que d'un schisme qui serait datable et manifeste, il vaudrait mieux parler d'une conscience plus ou moins précise d'un état de division au sommet de l'Église, et plutôt que d'Union, il serait plus juste de parler d'un désir de communion qui implique aussi bien les Églises que les communautés et les individus. Bien plus, la succession chronologique attendue entre séparation et réunion se brouille : on constate que Latins et Byzantins continuent d'être en communion alors que le schisme a déjà eu lieu, et que l'Union, à l'inverse, ne la réinstitue pas automatiquement, loin s'en faut. Ces incertitudes ont amené certains théologiens, orthodoxes comme catholiques, à s'interroger sur l'existence même du schisme : Kallistos Ware²⁵ et Yves Congar²⁶ arrivent tous deux à la conclusion que le schisme n'a pas été « consommé » jusqu'au XVIII^e ou même XIX^e siècle, et Enrico Morini évoque ici même un « schisme silencieux ».

Autant dire qu'il est difficile de définir historiquement le schisme. Faut-il le dater de l'époque de Photios, même si l'on sait depuis François Dvornik²⁷ qu'il n'y a pas eu un second schisme de Photios et que la communion a bien été rétablie entre le patriarche de Constantinople et le pape Jean VIII ? Cependant c'est bien dans la polémique photienne que prend sa source l'argumentation orthodoxe contre la double procession de l'Esprit : de ce point de vue, on pourrait considérer que le schisme doctrinal a éclaté en cette fin du IX^e siècle et n'a jamais été résolu. La « date officielle », fixée rétrospectivement pour établir l'origine du schisme, est celle de 1054, correspondant à l'excommunication réciproque du cardinal Humbert de Silva Candida et du patriarche de Constantinople Michel Cérulaire. Mais on a remarqué depuis longtemps que ces excommunications n'entraînaient pas nécessairement la rupture entre les Églises elles-mêmes et qu'elles n'avaient pas été perçues sur le moment comme particulièrement graves. Pourtant, c'est bien quelques décennies après 1054 que le synode constantinopolitain confirme la suppression du nom du pape dans les diptyques et la suspension de sa commémoration dans la liturgie, signe que l'Église de Constantinople n'est alors plus en communion avec l'Église de Rome. Du point de vue sacramental, la date de 1054 est donc significative. Une autre approche a été développée par certains historiens désireux d'analyser les conséquences du schisme au sein des sociétés médiévales tout entières, et non dans la seule sphère ecclésiastique²⁸ : selon eux, le schisme entre chrétiens romains et orthodoxes n'acquiert une véritable existence qu'avec la quatrième croisade et le sac de Constantinople en 1204. Le schisme est ici

25. Voir K. T. WARE, *Orthodox and Catholics in the seventeenth century : schism or intercommunion?*, dans *Schism, heresy and religious protest*, ed. by D. BEKER (Studies in Church history 9), Cambridge 1972, p. 259-276.

26. Voir Y. CONGAR, *Neuf cents ans après ? : notes sur le schisme oriental*, dans *1054-1954 : l'Église et les Églises : neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident : études et travaux sur l'unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin*, t. 1, Chevetogne 1954, p. 3-95.

27. F. DVORNIK, *Le schisme de Photius : histoire et légende*, Paris 1950.

28. Voir par exemple D. J. GEANAKOPOLOS, *The Council of Florence (1438-1439) and the problem of Union between the Byzantine and Latin Churches*, *Church history* 24, 1955, p. 324-346, repris dans *Id., Constantinople and the West*, Madison 1989, p. 224-253. Voir aussi *supra* n. 23.

conçu comme le sentiment d'altérité et de haine éprouvé par les populations byzantines à l'égard de ceux qui se présentent comme leurs coreligionnaires. 1204 marquerait donc la disparition de toute idée de communauté spirituelle entre Latins et Byzantins.

Dans tous les cas, que l'on place le début du schisme au IX^e, au XI^e ou au XIII^e siècle, la fracture n'est pas totale et le contact n'est jamais rompu. Le schisme est appréhendé de part et d'autre comme une séparation regrettable, mais temporaire, d'une partie déviante de la chrétienté. En Occident et en Orient, l'attitude dominante consiste à espérer et promouvoir la réintégration des brebis égarées dans la « véritable Église », l'autre partie étant toujours considérée comme celle qui est dans l'erreur. Erreur doctrinale majeure des Latins aux yeux des orthodoxes, puisque le *Filioque* porte atteinte au dogme trinitaire ; exclusion des Grecs de l'Église universelle du point de vue des Latins, dans la mesure où ils ne reconnaissent pas l'autorité du pape de Rome. À ces manquements s'en ajoutent beaucoup d'autres, moins déterminants, qui doivent aussi être corrigés, mais ce sont les différends doctrinaux et ecclésiologiques qui justifient la rupture de communion entre les deux Églises. Dans chaque camp, ces divergences sont formulées, énumérées et hiérarchisées selon leur degré de gravité à l'occasion des controverses suscitées par les projets d'Union. La perspective de la réunion des Églises, l'idée même de ses conditions de possibilité, témoignent sans doute le plus clairement de l'existence consciente d'un schisme chez les contemporains.

Réaliser l'Union revient donc à faire disparaître un schisme, « réduire le schisme », selon le titre – interrogatif – de ce volume, de la même manière qu'on réduit une fracture en remettant en place un os démis. Il s'agit donc de revenir à l'état antérieur, considéré comme sain, voire idéal. Cette notion de « réduction », ou *reductio* en latin, se retrouve dès la période médiévale dans les textes traitant du schisme : l'Union est en effet conçue à Rome comme la *reductio Graecorum*, expression qu'il faut traduire dans ce contexte comme « le retour des Grecs ». Conformément à l'ecclésiologie romaine, c'est par le retour des Byzantins à l'obédience de Rome que la division peut se résoudre. À cette formulation typiquement occidentale s'oppose celle des Byzantins : à leurs yeux, réaliser l'Union (ένωσις), c'est aussi retrouver la paix (ειρήνη) dans l'Église, elle qui est assimilée au corps du Christ déchiré par la séparation. L'enjeu de cette réconciliation avec les Latins, de ce retour à une Église unie et pacifiée, réside dans l'acceptation de l'Union par tous les fidèles : elle doit donc se faire à certaines conditions, selon des procédures acceptables, en se conformant aux prescriptions de la Tradition chrétienne. Les deux parties s'accordent sur l'idée d'un retour à l'origine ; mais au fondement de l'institution idéale qu'est l'Église primitive indivise, les Occidentaux voient spontanément la mission dévolue à l'apôtre Pierre, tandis que les Orientaux se réfèrent naturellement aux conciles œcuméniques et aux enseignements des Pères.

Si les conditions théoriques nécessaires à l'accomplissement de l'Union sont envisagées de manières très différentes à Rome et en Orient, le contexte particulier dans lequel chaque Union se prépare et se négocie pèse aussi d'un poids considérable dans les discussions. Le rapport de forces est en général, tant à l'époque médiévale qu'à la période moderne, au détriment des Orientaux, qui sont amenés à rechercher l'Union afin d'obtenir un soutien de la papauté : les exigences de Rome n'en sont que plus affirmées. La première Union réalisée, lors du concile de Lyon II en 1274, emprunte des modalités entièrement romaines : aucune des questions qui divisent Byzantins et Latins ne fait l'objet de discussions, le pape Grégoire X considérant que la profession de foi latine signée par l'empereur Michel VIII Paléologue est suffisante. Après ce premier échec, la papauté accepte que les sujets conflictuels soient débattus dans le cadre d'un authentique concile œcuménique à Ferrare-Florence en 1438-1439 ; mais Eugène IV est à l'évidence en mesure

de faire pression sur les Grecs et d'influer sur la rédaction finale du décret d'Union, lequel affirme entre autres la *plena potestas* du souverain pontife, son infailibilité, et la pleine légitimité de l'addition du *Filioque* au Symbole par la papauté. Malgré cela, l'Union de Florence demeure un modèle de réussite aux yeux des catholiques, et l'Union suivante, celle de Brest en 1596, reprend les formulations de Florence. La Curie romaine encadre toutes les Unions locales accomplies durant l'époque moderne, veillant toujours à ce qu'elles soient formulées d'une manière qui lui convient. La papauté apparaît donc comme le protagoniste le plus actif des tentatives d'Union : c'est du côté occidental qu'est conçue et proposée une procédure pour réaliser l'Union, les Orientaux n'ayant souvent d'autre choix que de la suivre sans discussion ou presque, ou de la refuser.

Les instruments acceptables aux yeux des deux parties pour aboutir à une Union sont finalement limités. L'un des plus légitimes a priori est le concile. Encore faut-il en définir les règles. Elles devraient être identiques à celles des premiers conciles œcuméniques, mais on n'en conserve qu'un vague souvenir : les décisions devraient être prises par l'assemblée des évêques tout entière, dans un consensus spirituel indiscutable, sans domination de l'un des patriarches sur les autres. Mais il est évident que l'ecclésiologie conciliaire s'oppose à l'ecclésiologie grégorienne : après les *Dictatus papae*, aucun concile siégeant en présence du pape ne peut proclamer des décisions qui seraient contraires aux intérêts de Rome. Ou, pour le dire autrement, les souverains pontifes ne peuvent que chercher à renforcer leur pouvoir à l'occasion des conciles, selon la logique même de la monarchie pontificale. Au concile œcuménique qui doit permettre une Union générale se substitue à partir du xvi^e siècle le modèle du concile local visant à réaliser une Union partielle, telle celle des Ruthènes lors de l'Union de Brest. Ce changement d'échelle est le signe d'une transformation de l'idée d'Union : elle peut désormais se faire par étapes, avec ceux qui la sollicitent d'eux-mêmes, elle ne vise pas à la réintégration globale des Églises dissidentes. L'aboutissement de ce processus réside dans un renversement presque complet de la méthode. Au xvii^e siècle, Rome compte plus sur le travail pastoral auprès de petites communautés, voire d'individus, pour obtenir des ralliements : l'Union passe alors plutôt par la mission, chargée de construire localement les conditions de la communion sacramentelle.

Toutes ces formes d'obtention de l'Union sont considérées comme légitimes en Occident : la réintégration des Églises orientales dans l'obédience romaine ne provoque généralement pas de réactions négatives. Il n'en va pas de même en Orient, où la question de l'Union, dès qu'elle est évoquée, suscite la polémique et l'opposition. Dans les textes antiunionistes byzantins, la question de la séparation des Églises est souvent abordée en premier lieu par un discours historique sur les causes du schisme : les Latins sont ceux qui ont les premiers introduit la division en modifiant le *Credo*. De ce discours découle une proposition : l'Union peut être retrouvée s'ils enlèvent ce qu'ils ont jadis ajouté – le *Filioque*²⁹. Pour une partie des orthodoxes, aucune autre forme d'Union n'est possible : le dogme ne peut en aucun cas faire l'objet d'un compromis, et le retour de la communion entre les Églises ne peut avoir lieu que dans un accord unanime sur les définitions de foi. En l'absence d'une telle décision, l'Union apparaît à ces opposants comme impossible, et celles qui sont réalisées ne peuvent être que fausses. En vertu de leur attachement à la tradition conciliaire ancienne, ils rejettent les conciles d'Union, qu'ils considèrent comme

29. Sur les enjeux théologiques, voir B. OBERDORFER, *Filioque : Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Göttingen 2001 ; P. GEMEINHARDT, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, Berlin 2002 ; A. E. SIECIENSKI, *The Filioque : history of a doctrinal controversy*, Oxford 2010.

de viles manœuvres dépourvues de tout véritable désir de réconciliation, tandis qu'ils tiennent les unionistes grecs pour des traîtres à l'orthodoxie. Cette fracture entre partisans du rapprochement avec Rome – dont certains reconnaissent la validité de la doctrine latine – et défenseurs d'une orthodoxie inaltérable se retrouve à toutes les époques dans l'Orient chrétien : elle s'est matérialisée à partir du XVI^e siècle par des schismes internes menant à la création des Églises uniates.

Étudier historiquement le phénomène unioniste permet de constater des écarts entre discours et mise en œuvre, entre idéal et réalité. Cette distance est à l'évidence perceptible entre l'Union parfaite telle que les deux parties se la représentent et les Unions réelles qui ont eu lieu. Mais il faut y ajouter une autre dimension : l'Union se propose de résoudre un conflit diffus, indéterminé qu'est ce schisme non-consommé dont on a parlé plus haut ; or, d'une certaine manière, le processus d'Union est lui-même créateur de schisme, puisqu'il pointe les différences, exacerbe les désaccords, nomme l'inacceptable et multiplie les dissensions. C'est peut-être à travers les discussions autour de l'idée d'Union que le schisme vient à l'existence : il se précise, se délimite, se cristallise et se rigidifie. Le processus unioniste, quant à lui, se charge avec le temps de ses échecs antérieurs. Les biais de la première Union, celle de Lyon, pèsent sur la deuxième, comme on le constate au moment des préparatifs de Florence : elle fait figure de précédent dangereux et suscite des réflexes de méfiance. Les mêmes questions se reposent à chaque fois : faut-il faire l'Union ? Comment la concevoir et comment a-t-elle été réalisée auparavant dans les faits ? À quelles conditions est-elle acceptable ?

Nous examinons collectivement dans ce volume différents projets théoriques et/ou pratiques, diverses modalités proposées ou expérimentées entre le XIII^e et le XVIII^e siècle afin de réunir des Églises présumées séparées. Il s'agit d'entrer dans une véritable *critique* (au sens philologique) des ecclésiologies qui s'affrontent. Loin d'une hypothétique et inaccessible complétude, les chapitres de ce livre choisissent des angles particuliers et révélateurs des problématiques exposées pour préciser les modalités de l'Union, pour cerner leurs effets dans les remodelages incessants des fronts d'oppositions, et pour varier les échelles d'observation.

M.-H. B.

REMERCIEMENTS

Ce volume a été préparé par une rencontre du même titre (les 17-18 juin 2011) rendue possible grâce à la collaboration de deux unités mixtes de recherche du CNRS : le Centre d'histoire et civilisation de Byzance de l'UMR Orient et Méditerranée (Paris), et l'Institut d'histoire de la pensée classique (ENS de Lyon). Nous remercions chaleureusement leurs directeurs, MM. Jean-Claude Cheynet et Pierre-François Moreau, pour le soutien indispensable qu'ils ont apporté à ce projet. Cette rencontre s'est déroulée à la Faculté libre de théologie protestante de Paris grâce à l'accueil généreux de Marianne Carbonnier-Burkard à qui nous disons toute notre gratitude. Nous remercions aussi l'Association des Amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, qui accueille cette publication, et notre reconnaissance va en particulier à Constantin Zuckerman et à Emmanuelle Capet. Enfin, nous sommes heureux de dire aux participants de ce livre combien il nous a été agréable de collaborer avec eux. Cet ouvrage collectif a l'ambition d'être le premier d'une petite série qui se poursuivra sur la même thématique en s'inscrivant dans l'axe A. 1, *Conversions et controverses*, du Labex RESMED, *Religions et sociétés dans le monde méditerranéen*.

RÉSUMÉS

Enrico MORINI

L'Union vue par les « antiunionistes » : l'orthodoxie ecclésiologique et l'incohérence de l'orthodoxie de Lyon à Florence

Nous soutenons la thèse selon laquelle, du concile de Lyon II à celui de Ferrare-Florence, les groupes « antiunionistes » sont, avec une continuité jamais interrompue, les porte-voix du point de vue authentiquement orthodoxe sur l'Union, tandis que leur requête d'un concile œcuménique comporte une reconnaissance implicite de l'ecclésiologie de la partie latine.

Union as seen by the “anti-unionists”: ecclesiological orthodoxy and the incoherence of orthodoxy from Lyon to Florence

This paper supports the thesis that the Greek “Anti-unionist” groups are, with uninterrupted continuity between the Councils of Lyon II and Ferrara-Florence, the authentic spokespersons of the orthodox point of view on Union. At the same time, their call for an ecumenical council involves an unexpressed acknowledgement of the ecclesiology of the Latin counterpart.

Michel STAVROU

Les tentatives gréco-latines de rapprochement ecclésial au XIII^e siècle

Cette étude présente les questions essentielles abordées au cours des dialogues théologiques gréco-latins du XIII^e siècle. Les deux dossiers principaux – la procession du Saint-Esprit et la primauté romaine dans l'Église universelle – furent approfondis par les dialogues mutuels : rencontres de Nicée-Nymphée en 1234, puis de Nymphée en 1250, et par l'élaboration théologique de Nicéphore Blemmydès. Le second concile des Blachernes (1285), qui rejette le concile d'Union de Lyon II (1274), semble porter un coup fatal à soixante-dix ans de tractations, mais il entérine la pneumatologie renouvelée par Blemmydès et Grégoire de Chypre, préparant la synthèse palamite du XIV^e siècle.

Greek and Latin attempts at ecclesial unification in the 13th century

This study presents the key issues addressed during the Greco-Latin theological dialogues of the thirteenth century. The two main issues—the procession of the Holy Spirit and Roman primacy in the universal Church—were examined through mutual dialogue: the Nicaea-Nymphaeum meeting (1234), then one in Nymphaeum (1250), and through the theological work of Nicephorus Blemmydes. The Second Council of Blachernae (1285), which rejected the Union council of Lyon II (1274), seems to be a fatal blow to 70 years of negotiation, but it confirms the renewed pneumatology of Blemmydes and Gregory of Cyprus, preparing for the Palamite synthesis of the fourteenth century.

Claudine DELACROIX-BESNIER

Les Prêcheurs de Péra et la réduction du schisme (1252-1439)

Deux méthodes furent mises en œuvre par les frères prêcheurs, installés à Constantinople et Péra entre 1252 et 1439. Ils composèrent une œuvre polémique sans cesse plus performante grâce à leur quête de textes grecs, documents authentiques inattaquables aux yeux de ceux qu'ils voulaient convaincre. Leurs écrits témoignent de fréquents échanges avec les « Grecs modernes » leurs contemporains. Plus fructueux avec l'élite, ils permirent la formulation d'un projet de concile que les prêcheurs soutinrent pendant tout le siècle qui fut nécessaire à sa réalisation.

Preachers of Pera and the reduction of the Schism (1252–1439)

The method of the Dominican friars in Constantinople and Pera between 1252 and 1439 for reducing the Greek schism was twofold. They composed polemic works that were increasingly powerful thanks to their quest to find Greek texts, considered authentic and unassailable by those whom they wished to convince. Their writings attest to frequent exchanges with the “modern Greeks”, their contemporaries. These exchanges, which were more influential among the elite, led to a plan for a council, a plan that the monks supported throughout the century that it took to put it in place.

Marie-Hélène CONGOURDEAU

Nil Cabasilas et les projets de concile œcuménique pour l'Union des Églises

Au début du XIV^e siècle, Nil Cabasilas écrit deux opuscules sur la question du schisme (PG 149, col. 684-700 ; 700-730). Le premier indique comme seule cause du schisme le refus latin de soumettre le *Filioque* à un concile œcuménique ; le second montre que la conception romaine de la primauté est infidèle aux décisions des conciles. Ces deux opuscules sont replacés dans le contexte des discussions entre Grecs et Latins des années 1330 et dans l'évolution théologique de Nil.

Nil Cabasilas and the ecumenical council project for the Union of the Churches

In the early 14th c., Nilus Cabasilas wrote two opuscula on the issue of the schism (PG 149, 684–700; 700–730). The first shows as the only cause of the schism the Latins' refusal to submit the *Filioque* to an ecumenical council; the second shows that the Roman concept of primacy is unfaithful to the decisions of the councils. These two tracts are placed in the context of the discussions between Greeks and Latins in the 1330s and of Nilus' own theological development.

Sebastian KOLDITZ

Deux exégèses d'un texte controversé : Ioannès Eugénikos et Juan de Torquemada sur le décret florentin de l'Union des Églises

Quoique poursuivant des objectifs opposés avec leurs commentaires sur le décret d'Union du concile de Florence, le cardinal Torquemada et l'antiunioniste Ioannès Eugénikos appliquent une méthode exégétique similaire, ce qui permet une comparaison des deux textes. On se concentre ici sur les commentaires concernant le *prooimion*, les passages narratifs du texte et la primauté du pape. En général Torquemada s'efforce de légitimer des structures normatives tandis qu'Eugénikos vise les contradictions entre les exigences normatives des Latins et leur conduite morale. Ainsi l'expérience conciliaire vécue influe sur le jugement que les Grecs portent sur le concile lui-même.

A controversial text: two exegeses by Ioannes Eugenikos and Juan de Torquemada on the Florentine decree of the Union of the Churches

When writing their commentaries on the Florentine Decree of Union, Cardinal Torquemada and the anti-unionist John Eugenikos had opposed goals but used a similar exegetical method which suggests a comparison between the two texts. Particular attention is paid here to the commentaries on the decree's prooimion, its narrative parts and its commentaries on papal primacy. Torquemada generally focuses on legitimizing normative ecclesiastical structures, while Eugenikos emphasizes contradictions between normative claims and actual moral conduct at the curia, thus showing the relevance of the conciliar experiences for the judgement of the council by the Greeks.

Laurent TATARENKO

Entre Union universelle et négociation locale : les projets unionistes dans la métropole de Kiev (fin du XVI^e – milieu du XVII^e siècle)

La promulgation de l'Union de Brest (1595-1596), entre la papauté et les orthodoxes de Pologne-Lituanie, interrogea directement la place des unions locales dans le projet ancien de retour à l'unité des chrétiens. Ce rapprochement partiel dut affronter la division interne de la communauté ruthène entre les obédiences romaine et constantinopolitaine. Pour mettre fin au « schisme » de la métropole kiévienne, uniates et orthodoxes proposèrent alors des solutions originales, à l'écart de la controverse dogmatique.

Between universal Union and local negotiations: Union projects in the Kievan metropolis (from the late 16th to the mid-17th century)

The promulgation of the Union of Brest (1595-1596), between the papacy and the Orthodox of Poland-Lithuania, directly questioned the role of local Unions within the old project of a return to Christian unity. This partial reconciliation had to face internal division of the Ruthenian community, between Roman and Constantinopolitan obedience. In order to end the "schism" of the Kievan metropolis, Uniates and Orthodox proposed original solutions that were far from the dogmatic controversy.

Luigi SILVANO

« Comment, pourquoi et quand les Italiens se sont-ils séparés des chrétiens orthodoxes » : un exposé médiobyzantin des origines du schisme et sa réception du XIII^e au XVI^e siècle

Cette étude porte sur un traité grec anonyme concernant l'origine du schisme entre les Églises de Rome et de Constantinople, qui peut être daté de la fin XII^e siècle voire du XIII^e siècle. Selon cet exposé (publié une première fois par J. Hergenröther avec deux autres opuscules plus courts sur le même sujet), les Latins sont responsables du schisme, car ils ont adopté l'« hérésie italienne », qui avait été prêchée en Europe de l'Ouest par un certain Leukios. Je donne ici une nouvelle édition de ce texte, assortie d'une traduction anglaise et d'un commentaire.

“How, why and when the Italians were separated from the Orthodox Christians”: a mid-Byzantine account of the origins of the Schism and its reception in the 13th–16th centuries

This study revolves around an anonymous Greek treatise on the origins of the schism between the Roman and the Constantinopolitan Churches, possibly dating from the late 12th or 13th century. According to this account (first published by J. Hergenröther, together with other two shorter opuscules on the same subject), the separation came about due to the Latins, who had adopted the “Italian heresy”, originally spread over Western Europe by a certain Leukios. I offer here a new edition of the text, with an English translation and a commentary.

Antonio RIGO & Marco SCARPA

Les œuvres antilatines de Grégoire Palamas à Byzance et chez les Slaves (XIV^e-XV^e siècles)

Ce chapitre est divisé en deux parties : dans la première, A. Rigo étudie les circonstances entourant la composition du premier et du second *Traité apodictique* de Grégoire Palamas contre les Latins et la réfutation des *Epigraphai* de Jean Bekkos. Il traite aussi de la fortune de l'œuvre de Palamas à la fin du XIV^e siècle (Matthaios Angelos Panarétos) et dans la première moitié du XV^e siècle (le concile de Florence et Bessarion). Dans la deuxième partie, M. Scarpa détaille la transmission du traité de Palamas (vers 1360) et de la réfutation de Bekkos (vers 1370-1380) – qui était destinée à connaître une fortune tardive en Russie durant le règne d'Ivan le Terrible – parmi les cercles monastiques serbes du Mont Athos.

Antilatin works by Gregory Palamas in Byzantium and among the Slavs (14th-15th centuries)

This paper is divided into two parts: in the first A. Rigo investigates the circumstances surrounding Gregory Palamas' composition of the first and the second *Apodictic treatise* against the Latins and the refutation of John Bekkos' *Epigraphai*. He also looks at the fortune of Palamas' work in late 14th c. (Matthaios Angelos Panaretos) and in the first half of 15th c. (Council of Florence and Bessarion); in the second part M. Scarpa reconstructs the fortune of Palamas' *Apodictic treatise* (around 1360) and John Bekkos' refutation (around 1370-1380)—which was destined to a later fortune in Russia during the reign of Ivan the Terrible—among the Serbian monastic circles of Mount Athos.

Christos TRIANTAFYLLOPOULOS

Les positions byzantines à la fin du Moyen-Âge à propos de l'Union entre les Églises grecque et latine : le cas de Macaire, métropolitain d'Ancyre (1397-1405)

Cet article étudie les positions byzantines à l'égard de l'Union des Églises selon le métropolitain Macaire d'Ancyre (1397-1405) dans son long traité antilatin intitulé *Contre les erreurs des Latins et l'hérésie de Barlaam et d'Akindynos*. Macaire présente l'interprétation byzantine du schisme, ainsi que les conditions théologiques, ecclésiologiques et de procédure préconisées au préalable par la majorité des Byzantins pour y remédier. Il soutient ainsi que le schisme ne peut être réduit qu'au moyen d'un concile œcuménique réuni et dirigé selon la « coutume ancienne » et que les Latins doivent « retourner » à la doctrine orthodoxe en ce qui concerne la procession du Saint-Esprit – ceci n'étant possible que si les Latins renonçaient à la méthode scolastique dans l'examen des questions doctrinales.

Late Byzantine attitudes towards Union between the Greek and the Latin Churches: the case of Makarios, metropolitan of Ankyra (1397-1405)

This paper examines Byzantine attitudes towards Church Union as expressed by the Metropolitan of Ankyra Makarios (1397-1405) in his lengthy anti-Latin treatise entitled *Against the errors of the Latins and the heresy of Barlaam and Akindynos*. Makarios sets forth the Byzantine understanding of the schism as well as the theological, ecclesiological and procedural preconditions set by the majority of the Byzantines for its healing. Thus, he maintains that the schism can be mended only through an ecumenical council summoned and conducted according to the “ancient custom”, and that the Latins should “return” to the Orthodox doctrine regarding the Procession of the Holy Spirit—the latter being possible only if the Latins abandoned scholastic methodology in investigating doctrinal questions.

Marie-Hélène BLANCHET

La réaction byzantine à l'Union de Florence (1439) : le discours antiromain de la Synaxe des orthodoxes

La Synaxe des orthodoxes se forme dans la seconde moitié des années 1440 à Constantinople en rupture avec l'Église orthodoxe officielle, unie à Rome depuis le concile de Florence (1439). Elle développe une ecclésiologie antiromaine classique, mais aussi novatrice dans la mesure où elle appelle tous les chrétiens hostiles à la papauté, notamment les hussites, à la rejoindre pour s'unir sous son égide. La Synaxe se pose ainsi en pôle concurrent du siège romain pour l'encadrement des chrétiens authentiques.

The Byzantine reaction to the Union of Florence (1439): Anti-Roman views of the Orthodox Synaxis

The Orthodox Synaxis was created in the second half of the 1440s in Constantinople, after its members broke with the official Orthodox Church, which had remained faithful to the Union with Rome since the Council of Florence (1439). It expressed a traditional anti-Roman ecclesiology, but also an innovative one, as it called on all Christians hostile to the papacy, especially the Hussites, to join it in order to unite under its aegis. Thus the Synaxis claimed to challenge the Roman see in the supervision of authentic Christians.

Frédéric GABRIEL

Tradition orientale et vera Ecclesia : une critique hiérosolymitaine de la primauté pontificale : Nektarios, de Jassy à Londres (v. 1671-1702)

Quand le *Peri arches tou Papa* paraît en Moldavie en 1682, ce traité, rédigé à Jérusalem par son patriarche Nektarios pour répondre à un franciscain, est déjà le résultat d'une longue histoire. S'il évalue les réductions du schisme proposées par Rome, notamment à l'aune des controverses sur les Lieux Saints, sa traduction en latin par un huguenot français réfugié à Londres lui donne un nouvel écho. Pierre Allix veut faire oublier les anciens antagonismes toujours vivaces entre réformés et orthodoxes, et il instrumentalise cette remise en cause du magistère romain.

The Oriental tradition and the Vera Ecclesia: a Jerusalemite critique of pontifical primacy: Nektarios, an itinerary between Jassy and London (c. 1671–1702)

When the *Peri arches tou Papa* was first published in Moldavia, in 1682, the treatise, written in Jerusalem by patriarch Nektarios as an answer to a Franciscan, was already the product of a long series of texts. It weighs the history of the reductions of the Roman schism in the light of the controversy about Holy Places. Its translation into Latin by a French Huguenot who took refuge in London gave the book a new echo. Pierre Allix is willing to bury past antagonism—though still as much alive as ever—between Protestants and Greeks. He thus uses it in the cause against the Roman magisterium.

Christian GASTGEBER

Un écrit unioniste du clergé catholique de Corfou en 1369/70

L'article est consacré à une collection de textes en faveur de l'Union, transmise dans le codex (unicus) *Vindobonensis theologicus graecus* 236, copié en 1369/70 par le notaire de Corfou Sebastos Skylitzès Demetrios ὁ Μαλάκης (au service de la reine Jeanne I^{re} d'Anjou de Naples et de l'empereur titulaire Philippe III d'Anjou) pour le compte du métropolitain de Corfou et βασιλικὸς συμβουλάτωρ, Καστέλης ὁ Ῥωμανόπουλος. L'étude porte sur les citations des Pères et de la littérature théologique jusqu'à la littérature de controverse de son époque, y compris le *Thesaurus veritatis fidei* du dominicain Bonaccorso de Bologne.

Union's text of the catholic clergy of Corfu in 1369/70

This article is devoted to a pro-Union collection of texts in the codex (unicus) *Vindobonensis theologicus graecus* 236, written in 1369/70 by the notary of Corfu (in the service of Queen Jane I of Anjou of Naples and the titular emperor Philip III of Anjou) Sebastos Demetrios Skylitzes ὁ Μαλάκης, for the Metropolitan of Corfu and βασιλικὸς συμβουλάτωρ, Καστέλης ὁ Ῥωμανόπουλος. The study deals with the quoted sources from the Church Fathers and theological literature up to controversial literature from this period, including the *Thesaurus veritatis fidei* of the Dominican Bonaccorso of Bologna.

Konstantinos VETOCHNIKOV

La politique religieuse des autorités génoises vis-à-vis de l'Église grecque de Caffa (Crimée, xv^e siècle)

Depuis 1266, Caffa, importante colonie génoise, était peuplée à la fois par des colons et par des Orientaux, Grecs et Arméniens, qui possédaient leurs propres églises et leurs propres prélats, de confession ou de rites différents. Les autorités civiles de la ville essayèrent de trouver un compromis entre la volonté des minorités et les ordres de l'Église romaine : concernant les Grecs, ils tentèrent à plusieurs reprises d'installer un évêque grec, mais uni à Rome, tâche qui ne fut pas toujours facile. On peut même supposer que l'établissement du siège épiscopal grec dans cette cité fut l'œuvre des Génois.

The religious policy of the Genoese authorities concerning the Greek Church of Caffa (Crimea, 15th c.)

Caffa, which since 1266 had been an important Genoese colony, was populated both by colonists and by Greeks and Armenians who had their own churches and prelates (with different religious confessions or rites). The civil authorities of the town tried to find a compromise between the will of the minorities and the orders of the Roman church: concerning the Greeks, they tried several times to install a Greek bishop, who was in unity with Rome, a task that was not always easy. We may even suppose that the establishment of the Greek episcopal see in this city was the work of the Genoese.

Dan Ioan MUREȘAN

Le patriarcat latin de Constantinople comme paradoxe ecclésiologique

La conception monarchique de l'autorité pontificale, qui émerge avec la réforme grégorienne, est remplacée en tension avec la conception collégiale pentarchique. L'accent est mis sur la définition du pouvoir des patriarches latins de Constantinople après 1204, articulé autour du sacre des empereurs latins. Est ensuite étudiée la transformation subie par le patriarcat latin en exil après 1261, avec une attention particulière pour les implications du concile de Florence. Au long de cette étude, la question ecclésiologique recoupe la problématique de la croisade.

The Latin patriarchate of Constantinople as an ecclesiological paradox

The monarchical conception of papal authority, emerging with the Gregorian reform, is replaced in its tension with the collegial conception of the pentarchy. The definition, after 1204, of the power of the Latin patriarchs of Constantinople is emphasized, centred on the anointing of the Latin emperors. The transformation undergone by the Latin Patriarchate in exile after 1261 is studied afterwards, with particular attention to the implications of the Council of Florence. Throughout this study, the ecclesiological question intersects with the issue of the crusades.

Niki PAPAÏLIAKI

Des schismatiques et des orthodoxes : action missionnaire française et unité de l'Église en Grèce aux XVII^e et XVIII^e siècles

Dans la pensée du missionnaire, le *Grec*, Ὀρθόδοξος englobe le catholique et l'orthodoxe. Le catholique doit être instruit pour devenir un chrétien conforme à l'esprit du concile de Trente. L'orthodoxe, c'est le schismatique converti. Le travail catéchétique envisagé par les missionnaires du XVII^e siècle indique leur volonté de faire coïncider l'orthodoxie, au niveau doctrinal, avec le décret adopté à Florence. La description du paysage religieux de la Grèce par les missionnaires n'est pas révélatrice d'une communion entre les deux confessions, mais d'une stratégie de conversion visant à éloigner les fidèles du clergé patriarcal et à doter le *pays de la mission de Grèce* d'une hiérarchie ecclésiastique qui reconnaîtra Rome et le roi de France.

Schismatics and Orthodox: French missionary action and Church Unity in Greece during the seventeenth and eighteenth centuries

For French missionaries of the seventeenth century, the term *Greek* (Ὀρθόδοξος) includes Catholic and Orthodox. A Catholic must be educated to become a Christian in accordance with the spirit of the Council of Trent. An Orthodox is a former schismatic who has been converted. The missionaries' catechetical work indicates their willingness to match orthodoxy, on a doctrinal level, with the Decree of Florence. Their descriptions of the religious landscape in Greece are not indicative of a communion between the two confessions, but of a conversion strategy which aims to remove the faithful from the patriarchal clergy and provide the *country of the mission of Greece* with an ecclesiastical hierarchy recognizing Rome and the King of France.

Vera G. TCHENTSOVA

Le patriarche d'Antioche Macaire III Ibn al-Za'îm et la chrétienté latine

Le patriarche d'Antioche Macaire III Ibn al-Za'îm était tenu par ses contemporains pour un champion de l'orthodoxie. Toutefois, un examen attentif de la documentation le concernant révèle qu'il prôna un rapprochement avec Rome. Comprendre le positionnement du patriarche syrien dans les polémiques religieuses du temps nécessite de replacer au mieux ses choix dans le double contexte des tractations entre Rome et les Églises orientales et des négociations entre la Russie et l'État polono-lituanien.

Patriarch of Antioch Macarius III Ibn al-Za'îm and Latin Christianity

His contemporaries commonly saw the patriarch of Antioch Macarius III Ibn al-Za'îm as a champion of Orthodoxy. However, a thorough examination of documents concerning this Syrian pontiff reveals that he also took steps in the direction of Catholic Rome. To obtain a complete view of his theological opinions in the religious polemics of his epoch requires framing them within the broader network of contacts linking, on the one side, Rome and the Eastern Churches, and on the other Russia and the Polish-Lithuanian state.

Aurélien GIRARD

Nihil esse innovandum ? : maintien des rites orientaux et négociation de l'Union des Églises orientales avec Rome (fin XVI^e – mi-XVIII^e s.)

Pour unir les chrétiens orientaux, Rome se souciait des « rites » propres aux communautés. La nécessité de leur maintien, pour ne pas susciter l'hostilité de ces Églises, n'apparut que progressivement et s'imposa au milieu du XVIII^e siècle, sous le pontificat de Benoît XIV. Malgré la formule *Nihil esse innovandum* que les autorités romaines adressaient souvent en réponse aux missionnaires et aux chrétiens d'Orient, les dicastères se préoccupaient de « corriger les abus » de ces mêmes rites.

Nihil esse innovandum?: upholding Oriental rites and negotiating the Union of the Eastern Churches with Rome (late 16th to mid 18th century)

In order to unite Eastern Christians, Rome paid attention to the specific “rites” of different communities. The idea that upholding them was necessary so as not to arouse these Churches’ hostility occurred rather gradually and became the norm by the middle of eighteenth century, under the pontificate of Benedict XIV. Despite the expression *Nihil esse innovandum* recommended by Roman authorities to missionaries and Eastern Christians, dicasteres were concerned about “repressing misuses” of these rites.