

# Leçons des grands schismes — 1054, 1517 et leurs suites

Partie V — Précédents de réforme et grille de fidélité

L'histoire du christianisme est, entre autres choses, l'histoire de ses ruptures. Deux d'entre elles dominent la mémoire ecclésiale avec une persistance que nul réformateur sérieux ne peut ignorer : le **Grand Schisme** de 1054, qui déchire l'unité de la chrétienté médiévale entre Rome et Constantinople, et la **Réforme protestante** de 1517, qui fracture définitivement l'Occident latin. Séparer ces deux événements de leur contexte serait pourtant les trahir doublement — comme faits historiques et comme leçons théologiques. Les travaux de Diarmaid MacCulloch, de Yves Congar, d'Hubert Jedin ou de Jaroslav Pelikan invitent à les comprendre non comme des accidents ponctuels mais comme les points de cristallisation visibles de tensions structurelles accumulées sur plusieurs siècles : tensions autour de l'autorité et de la primauté, autour du rapport entre l'Écriture et la Tradition, autour des modèles de gouvernance ecclésiale, autour enfin de la définition même de ce qu'est l'Église. Ces ruptures ne sont pas des reliques du passé ; elles constituent une mémoire vive dont les questions résonnent avec une acuité renouvelée pour toute Église qui oserait aujourd'hui formuler le projet de se réformer.

Ce chapitre s'inscrit dans la continuité de l'enquête menée tout au long de cette Partie V sur les précédents de réforme et les critères de fidélité. Après avoir examiné les mouvements de réforme monastique, la tradition prophétique et les tentatives conciliaires du Moyen Âge, il convient d'affronter directement les deux grandes ruptures qui ont façonné le paysage chrétien actuel. L'enjeu n'est pas de distribuer les torts ou de réhabiliter l'un des camps aux dépens de l'autre, mais d'identifier, dans ces fractures, les questions ecclésiologiques fondamentales que toute réforme sérieuse doit traverser. On examinera d'abord la nature du schisme d'Orient–Occident comme révélateur de la tension entre primauté et synodalité. On analysera ensuite les causes structurelles

de la Réforme protestante et la pluralisation des modèles ecclésiaux qu'elle engendre. On étudiera enfin la réponse tridentine et l'essor du mouvement œcuménique, avant de dégager les leçons réformatrices que ces précédents offrent à une Église qui veut retourner aux sources pour construire l'avenir.

## I. 1054 : un symbole plus qu'une date, une blessure plus qu'un accident

---

### La longue durée du schisme

Il faut commencer par une déconstruction salutaire. La date de 1054, si solidement gravée dans la mémoire ecclésiale, relève en partie d'une **construction historiographique** que les recherches modernes ont progressivement fragilisée. Ce que l'on appelle le Grand Schisme se présente à l'origine comme un épisode somme toute circonscrit : le légat pontifical Humbert de Moyenmoutier dépose sur l'autel de Sainte-Sophie une bulle d'excommunication visant le patriarche Michel Kéroularios ; celui-ci riposte par une contre-excommunication. Mais comme le souligne Francis Dvornik dans son étude pionnière sur le *Schisme photien*, ce geste dramatique s'inscrit dans une série de crises remontant au moins au IXe siècle, et les contemporains eux-mêmes n'y voient pas une rupture irréversible. La plupart des fidèles, tant en Orient qu'en Occident, ignorent ces échanges d'anathèmes entre prélats. Ce n'est que rétrospectivement, à mesure que les Croisades accumulent les traumatismes — et surtout après le sac de Constantinople en 1204, décrit avec une douleur saisissante par le chroniqueur Nicéas Choniates — que 1054 se transforme en symbole fondateur d'une séparation voulue comme définitive.

La mise en perspective chronologique opérée par John Meyendorff dans *Byzantium and the Rise of Russia* prolonge cette lecture : le schisme Orient–Occident n'est pas un événement mais un processus, dont les effets les plus durables s'observent dans la reconfiguration de l'orthodoxie autour de Moscou après la chute de Constantinople en 1453. Comprendre 1054 comme un processus long plutôt que comme un moment unique oblige à identifier les tensions structurelles qui l'alimentent, et c'est là que réside son enseignement le plus précieux pour une réflexion

réformatrice contemporaine. Ces tensions sont au moins de trois ordres : doctrinale avec la question du **Filioque**, ecclésiologique avec la conception de la **primauté romaine**, et culturelle avec la divergence progressive entre deux mondes intellectuels et liturgiques qui parlent des langues différentes — non seulement le grec et le latin, mais deux grammaires théologiques dont les catégories ne se traduisent pas toujours fidèlement.

### **Le Filioque et la primauté : deux questions qui en cachent une troisième**

La querelle du Filioque — l'insertion unilatérale par l'Occident de l'expression *et Filio* dans le Credo de Nicée-Constantinople, affirmant que le Saint-Esprit procède du Père *et du Fils* — est souvent présentée comme le cœur du différend doctrinal. Elle l'est, en effet, dans la mesure où elle touche à la fois à la théologie trinitaire et à la gouvernance ecclésiale : en modifiant le symbole conciliaire sans avoir consulté les Églises orientales, Rome confirme, aux yeux de Constantinople, une prétention à la juridiction universelle que l'Orient n'a jamais reconnue. La question trinitaire et la question de la primauté sont donc indissociables, et Hilarion Alfeyev, dans sa présentation de l'ecclésiologie orthodoxe, souligne avec précision que le contentieux porte moins sur la procession de l'Esprit en elle-même que sur le droit que s'arroge Rome de définir seule ce qui lie l'ensemble des Églises. Pour l'Orient, la primauté romaine est une primauté d'honneur au sein d'une communion synodale, non une juridiction directe et universelle.

Klaus Schatz, dans son étude de la *Primauté du pape des origines à nos jours*, montre comment cette conception forte de la primauté se construit progressivement au cours du premier millénaire, s'accélère avec la réforme grégorienne au XI<sup>e</sup> siècle et atteint son expression la plus systématique dans le *Dictatus Papae* de Grégoire VII. Cette évolution est intimement liée à un contexte politique précis : la volonté de libérer l'Église de l'emprise des pouvoirs laïcs entraîne une centralisation autour du Siège romain qui modifie en profondeur la structure de l'Église latine et la rend de moins en moins lisible pour des Églises orientales restées attachées à un modèle de **communion synodale** des Églises locales. Ce que Humbert de Moyenmoutier incarne en 1054, ce n'est donc pas

seulement la violence d'un légat arrogant, mais la cohérence d'une vision ecclésiologique qui se développe en Occident depuis plusieurs générations et qui est incompatible, non par mauvaise volonté mais par logique interne, avec l'ecclésiologie synodale de l'Orient.

## **Le sac de 1204 et l'irréversibilité traumatique**

Si 1054 est davantage symbole que rupture décisive, c'est le sac de Constantinople par les Croisés de la Quatrième Croisade en 1204 qui rend le schisme psychologiquement et ecclésiologiquement irréversible pour des siècles. Le pillage de la ville, l'installation d'un patriarche latin sur le trône de Sainte-Sophie, la profanation des saintes icônes par des soldats qui se réclament de la même foi chrétienne : ces événements déposent dans la mémoire orthodoxe une blessure que nulle décision canonique ne peut effacer par décret. Jean-Marie Tillard, dans *L'Église, Église des Églises*, insiste sur le fait que le schisme ne se réduit pas à une fracture disciplinaire ou doctrinale, mais constitue une brisure dans la **communion eucharistique et fraternelle** qui est la substance même de l'Église. Cette leçon est capitale : une réforme qui ne prendrait pas en compte la dimension affective, mémorielle et relationnelle de la communion ecclésiale — en se contentant de résoudre des équations doctrinales — passerait à côté de l'essentiel.

Les tentatives d'union au Concile de Florence (1438–1439) illustrent tragiquement ce point. La bulle *Laetentur Caeli* réussit à formuler des compromis doctrinaux sur le Filioque, le purgatoire et la primauté qui satisfont les théologiens des deux camps dans la salle de délibération. Mais ces accords ne tiennent pas l'épreuve de la réception : les représentants orientaux, de retour à Constantinople, sont rejetés par leurs fidèles qui perçoivent l'union comme une capitulation sous la pression politique. Une réforme ne vit pas seulement dans les textes qu'elle produit ; elle vit ou meurt dans la conscience des communautés auxquelles elle s'adresse. C'est une leçon que les Églises d'aujourd'hui n'ont pas fini d'assimiler.

## **II. 1517 : la Réforme, symptôme d'une réforme impossible**

---

### **L'affaire Luther comme révélateur structural**

Lorsque Martin Luther, en 1517, envoie ses 95 thèses sur les indulgences à l'archevêque de Mayence, il agit d'abord en théologien qui sollicite un débat académique, non en révolutionnaire qui entend briser l'unité de l'Église. MacCulloch, dans sa somme *The Reformation*, rappelle que Luther s'inscrit dans un courant de critique des abus qui traverse la chrétienté occidentale depuis des décennies : humanistes comme Érasme, prédicateurs réformateurs, théologiens attentifs à la tradition augustinienne — tous dénoncent la corruption des pratiques et réclament un renouveau. Ce qui distingue Luther de ces prédécesseurs, ce n'est pas la virulence de la critique, mais la radicalité de la proposition doctrinale qui s'y noue : la doctrine de la **justification par la grâce seule reçue par la foi seule** devient le prisme à travers lequel l'ensemble du système sacramental et hiérarchique médiéval apparaît non seulement corrigible mais fondamentalement compromis.

Pelikan, dans le quatrième volume de *The Christian Tradition*, montre comment cette radicalisation théologique n'est pas un accident biographique mais le produit d'une longue maturation dans laquelle la théologie augustinienne de la grâce, relue à travers la scolastique tardive, produit une tension explosive avec les pratiques institutionnelles d'une Église qui monétise la rémission des peines temporelles. La question des indulgences n'est que la surface visible d'un problème plus profond : une ecclésiologie qui a progressivement substitué la médiation institutionnelle à la relation directe entre le croyant et la grâce de Dieu. Ce que Luther met en cause, ce n'est pas seulement Tetzl et ses indulgences scandaleuses, c'est une sotériologie médiévale dont il estime qu'elle a perdu le fil de l'Évangile paulinien. Toute réforme qui ne s'interrogerait pas sur ce niveau doctrinal profond resterait superficielle.

### **L'absence de mécanismes réformateurs : la politique de l'excommunication**

Une des leçons les plus amères de 1517 concerne l'incapacité institutionnelle de l'Église à absorber une contestation doctrinale sans la transformer en rupture ecclésiale. Congar, dans *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, analysait avec une lucidité prophétique les conditions qui font qu'une réforme authentique peut rester intra-ecclésiale ou se trouve rejetée en dehors de l'Église. Une réforme véritable, selon Congar, doit maintenir en tension la fidélité aux sources et l'attachement à la communion ; dès que l'une de ces exigences écrase l'autre, on glisse soit vers un réformisme sans

foi soit vers un schisme sans charité. Ce que l'Église romaine du XVI<sup>e</sup> siècle ne peut pas offrir à Luther, c'est un espace de délibération théologique où sa contestation puisse être entendue sur le fond plutôt que traitée comme une rébellion à réprimer. La bulle *Exsurge Domine* de 1520 et l'excommunication qui s'ensuit ferment ce qui n'avait peut-être jamais véritablement été ouvert.

La politisation rapide du conflit aggrave irrémédiablement la situation. Les princes allemands qui voient dans la contestation luthérienne un levier pour s'affranchir de l'emprise fiscale et juridictionnelle romaine, l'Empire qui doit arbitrer entre ses allégeances religieuses et politiques, les villes impériales qui cherchent dans la Réforme une recomposition de leurs équilibres sociaux : tous ces acteurs transforment une controverse théologique en crise géopolitique. MacCulloch montre comment, en quelques années, la Réforme échappe à son auteur pour devenir un mouvement social, politique et culturel dont la théologie n'est plus qu'un élément parmi d'autres. La Confession d'Augsbourg de 1530 tente bien de stabiliser une identité luthérienne doctrinale distincte, mais elle le fait dans un contexte où les lignes confessionnelles épousent désormais des frontières politiques. L'outil ecclésiologique — la condamnation, l'excommunication — a été utilisé pour trancher là où le dialogue théologique aurait dû s'ouvrir, et cette erreur de gouvernance a des conséquences dont l'Église porte encore le poids cinq siècles plus tard.

## **Zwingli, Calvin, les Anabaptistes : la pluralisation irréversible**

La Réforme, une fois déclenchée, ne produit pas un nouveau consensus mais un espace de recomposition théologique dont la richesse est à la mesure de l'instabilité. Trois grandes configurations émergent qui posent chacune des questions ecclésiologiques distinctes et complémentaires. Zwingli à Zurich, profondément marqué par l'humanisme biblique, développe une liturgie épurée et une compréhension mémorielle de la Cène qui rompt avec Luther sur la question de la présence réelle — marquant l'un des premiers schismes internes au protestantisme naissant. Sa vision d'une Église étroitement liée à la cité-État réformée instaure un modèle de gouvernance mixte, ecclésial et civil, que Calvin systématisera de façon plus élaborée à Genève.

Chez Calvin, l'ecclésiologie prend une forme plus robuste : l'Église est la mère des fidèles, gouvernée par des ministères ordonnés selon un système **presbytéro-synodal**, soumise à une discipline rigoureuse qui distingue clairement la sphère pastorale de la sphère civile tout en reconnaissant leur nécessaire coopération. McGrath, dans *Reformation Thought*, souligne que le génie propre de Calvin est d'avoir su articuler une doctrine de la prédestination avec une ecclésiologie institutionnelle forte, évitant l'écueil d'un subjectivisme individualiste. C'est de cette matrice que naîtront les Églises réformées, les Églises presbytériennes et, plus indirectement, l'anglicanisme dans ses expressions calvinistes.

Les Anabaptistes, enfin, poussent la critique à un point que ni Luther ni Calvin ne sont prêts à franchir : celui du rapport entre l'Église et l'ordre politique. Les **déclarations de Schleithem** de 1527 formulent un idéal d'Église de croyants, communauté volontaire d'adultes baptisés sur confession de foi, radicalement distincte de la société environnante et refusant toute coercition. Ce modèle sera persécuté non seulement par les catholiques mais par les protestants magistériels qui y voient une menace pour l'ordre social. Il n'en demeure pas moins que la question anabaptiste — celle des frontières entre l'Église et le monde, entre appartenance volontaire et appartenance culturelle, entre communauté de disciples et peuple confessionnel — résonne avec une force particulière dans un contexte contemporain de déchristianisation où les Églises historiques se retrouvent de facto dans une situation de minorité sociologique. La vision anabaptiste d'une Église sans appui étatique, structurée par une discipline communautaire forte et un engagement actif des laïcs, constitue un précédent ecclésiologique dont la pertinence réformatrice mérite d'être prise au sérieux.

### **III. Trente et ses ambivalences : clarification nécessaire ou rigidification institutionnelle ?**

---

#### **Un concile de réforme autant que de contre-réforme**

La réponse catholique à la Réforme protestante prend la forme du Concile de Trente, réuni de 1545 à 1563 avec trois sessions distinctes séparées par de longues interruptions. La lecture classique en fait le paradigme de la Contre-Réforme : un concile défensif, doctrinal, qui érige des barrières contre le protestantisme et consolide une identité catholique close. John O'Malley, dans sa relecture attentive de *Trent: What Happened at the Council*, complexifie considérablement ce tableau. Trente est aussi un moment de réforme authentique — peut-être la réforme que l'Église aurait dû accomplir un siècle plus tôt : obligation de résidence pour les évêques, création de séminaires pour la formation des prêtres, interdiction des cumuls de bénéfices, réforme de la prédication et de la catéchèse. En ce sens, les pères de Trente réalisent en partie ce que les conciliaristes du XVe siècle, les humanistes chrétiens et les réformateurs catholiques internes réclamaient depuis des décennies.

Sur le plan doctrinal, les décisions tridentines méritent également une lecture nuancée. La définition de la justification par Trente, loin d'être une simple réfutation des thèses luthériennes, constitue une élaboration théologique propre qui cherche à articuler la gratuité de la grâce et la coopération humaine sans réduire l'une à l'autre. Pelikan montre comment cette formulation s'inscrit dans la longue tradition augustinienne et thomiste, en distinguant soigneusement entre justification et sanctification, entre mérite de congruo et mérite de condigno. La Déclaration commune sur la justification signée en 1999 entre l'Église catholique et la Fédération luthérienne mondiale — à laquelle se sont ensuite jointes d'autres communions — démontrera d'ailleurs que la condamnation réciproque prononcée au XVIe siècle ne portait pas nécessairement sur ce que chaque partie affirmait réellement, mais sur ce que chacune craignait que l'autre affirmât. Cinq siècles de schisme sur un malentendu herméneutique autant que sur un désaccord doctrinal substantiel : la leçon est saisissante.

## **Le prix de la confessionnalisation**

Malgré ses mérites réformateurs, le Concile de Trente scelle un processus de **confessionnalisation** dont les effets à long terme s'avèrent profondément ambivalents. En fixant avec précision les frontières doctrinales et disciplinaires de l'identité catholique, en répondant point par point aux positions protestantes dans un cadre polémique, Trente crée une Église qui se définit en grande

partie par opposition à ce qu'elle refuse. Le Catéchisme romain, la liturgie tridentin codifiée par Pie V, les décrets disciplinaires : tous ces instruments produisent une cohérence interne remarquable, mais au prix d'une rigidification institutionnelle et d'une centralisation romaine qui rendent de plus en plus difficile la reconnaissance d'éléments authentiquement ecclésiaux dans les traditions séparées.

Jedin, dans son monumental *Geschichte des Konzils von Trient*, montre comment les débats internes au concile sont souvent plus riches et plus ouverts que ne le laissent croire les décrets finaux : des positions conciliantes sont défendues, des convergences sont explorées, mais la logique polémique et la pression politique finissent généralement par l'emporter sur la nuance théologique. L'ecclésiocentrisme qui résulte de Trente — une Église qui se comprend comme la forme pleinement normée du Corps du Christ, face à des communautés séparées dont le retour constitue l'unique horizon œcuménique envisageable — dominera la théologie catholique jusqu'au milieu du XXe siècle, rendant très difficile toute véritable interrogation de l'Église sur sa propre forme historique. Il faudra attendre Vatican II pour que ce modèle soit significativement nuancé.

## **IV. Du schisme à l'œcuménisme : relire les ruptures pour réformer l'unité**

---

### **Vatican II et le renouveau de l'ecclésiologie de communion**

Le vingtième siècle constitue un tournant décisif dans la manière dont les Églises chrétiennes appréhendent leurs ruptures historiques. La fondation du Conseil Œcuménique des Églises en 1948, qui réunit des communions protestantes, anglicanes et orthodoxes autour d'un programme commun de témoignage et de recherche d'unité, signale une transformation profonde du regard que les Églises portent sur leurs divisions. Du côté catholique, c'est le Concile Vatican II, avec la constitution *Lumen Gentium* et surtout le décret *Unitatis Redintegratio*, qui opère le tournant décisif. Pour la première fois dans l'histoire du magistère romain, l'Église catholique reconnaît

officiellement que des *elementa Ecclesiae* — des éléments constitutifs de l'Église du Christ — existent et opèrent en dehors de ses frontières visibles, et que la séparation des autres communautés chrétiennes constitue un scandale contraire à la volonté du Christ.

Cette évolution doctrinale est indissociable du travail théologique qui la précède et l'accompagne. Tillard, dans *L'Église, Église des Églises*, développe une **ecclésiologie de communion** qui permet de penser l'unité de l'Église non comme uniformité institutionnelle mais comme communion de communautés locales vivant du même Évangile, des mêmes sacrements et du même baptême. Ce cadre conceptuel rend possible une relecture des schismes non plus comme simples désobéissances à réprimer, mais comme fractures dans une communion qui demeure la vocation et la tâche de l'Église. Walter Kasper, dans *That They May All Be One*, pousse plus loin cette réflexion en montrant que l'œcuménisme authentique exige non seulement la bonne volonté des dirigeants ecclésiastiques, mais une conversion réelle des Églises à une vision d'elles-mêmes qui ne se définit plus par l'exclusion de l'autre.

### **La Déclaration de 1999 et ses limites : un œcuménisme de la différence différenciée**

La Déclaration commune sur la doctrine de la justification de 1999 mérite qu'on s'y arrête, car elle illustre à la fois les progrès possibles et les limites structurelles de la réconciliation œcuménique. En affirmant que les condamnations mutuelles prononcées au XVI<sup>e</sup> siècle ne visaient pas ce que les partenaires affirment aujourd'hui sur la justification — sans pour autant effacer toutes les différences de perspective théologique —, la Déclaration réalise quelque chose d'une importance capitale : elle montre qu'un schisme peut reposer partiellement sur des malentendus herméneutiques autant que sur des désaccords doctrinaux réels, et que la clarification réciproque peut dénouer des nœuds que l'on croyait irréductibles.

Mais la Déclaration illustre aussi les limites de cette approche. Elle traite d'un seul point doctrinal — certes central — sans résoudre les divergences sur l'ecclésiologie, les ministères ordonnés, l'eucharistie ou la primauté. Ces questions demeurent ouvertes, et Kasper reconnaît avec lucidité que la pleine communion ecclésiale est hors de portée tant que la question de la primauté romaine et de son exercice concret — non seulement dans son principe mais dans ses modalités pratiques —

n'aura pas trouvé une formulation acceptable pour les partenaires orthodoxes et protestants. Le document de Ravenne (2007) sur la primauté et la synodalité, élaboré par la Commission mixte catholico-orthodoxe, dessine un horizon possible en distinguant les niveaux local, régional et universel de la synodalité, mais laisse entière la question de savoir quel pourrait être l'exercice concret d'une primauté universelle acceptable par l'Orient.

## **Le Saint et Grand Concile de Crète et la question orthodoxe**

Du côté orthodoxe, le Saint et Grand Concile de Crète de 2016 constitue un événement ecclésiologique majeur, même s'il est marqué par l'absence significative de plusieurs Églises orthodoxes autocéphales. Les documents adoptés à Crète témoignent d'une Église orthodoxe qui cherche à articuler son identité propre dans un monde contemporain et à définir ses relations avec les autres traditions chrétiennes, tout en maintenant fermement sa conviction d'être la gardienne de la foi apostolique non divisée. La tension interne entre ceux qui voient dans le mouvement œcuménique une trahison de l'orthodoxie et ceux qui y voient un impératif évangélique n'est pas sans rappeler les tensions que la Réforme a produites en Occident entre réforme interne et rupture. Pour une ecclésiologie de communion qui veut prendre au sérieux toutes les traditions chrétiennes, l'évolution orthodoxe vers et autour de Crète constitue un laboratoire ecclésiologique dont les leçons débordent largement les frontières orthodoxes.

## **V. Leçons ecclésiologiques : ce que les schismes disent à une Église qui veut se réformer**

---

### **L'unité et la fidélité : une tension irréductible à tenir**

La première leçon que les grands schismes adressent à une Église réformatrice est peut-être la plus inconfortable, car elle interdit toute résolution facile. D'un côté, la vocation à l'unité est inscrite au cœur du Nouveau Testament : la prière de Jésus en Jean 17, les images pauliniennes du Corps unique dont les membres sont divers, l'insistance de la Première aux Corinthiens contre les divisions, toutes ces sources primaires font de l'unité une exigence théologique et non une simple

aspiration sentimentale. De l'autre côté, les schismes les plus douloureux de l'histoire chrétienne ont souvent été déclenchés par des hommes et des femmes qui revendiquaient précisément la fidélité à ces mêmes sources contre une institution qu'ils jugeaient infidèle à l'Évangile. Les Réformateurs n'ont pas rompu par caprice : ils ont rompu parce qu'ils estimaient, avec une conviction nourrie d'étude scripturaire et patristique, que l'institution ne leur offrait plus les conditions d'une fidélité authentique.

La tension entre l'unité visible et la fidélité perçue à l'Évangile est donc irréductible — et Congar avait raison de l'identifier comme le défi propre de toute réforme authentique. Une réforme qui sacrifie l'unité à la pureté doctrinale risque de produire un nouveau schisme, aggravant le scandale qu'elle voulait dénoncer. Une réforme qui sacrifie la fidélité aux sources à la préservation de l'unité institutionnelle trahit la vocation prophétique et risque de laisser les problèmes structurels s'aggraver jusqu'à une rupture encore plus violente. La solution, si solution il y a, passe par l'invention d'espaces institutionnels de délibération théologique où la contestation puisse être entendue sur le fond sans être immédiatement traitée comme une menace à neutraliser. L'absence de tels espaces est, rétrospectivement, l'un des facteurs les plus sûrs des ruptures que l'on voulait éviter.

## **Primauté et synodalité : le nœud ecclésiologique non résolu**

La deuxième leçon concerne le modèle de gouvernance ecclésiale. Le schisme de 1054 et la Réforme de 1517 convergent, par des voies différentes, vers la même question : comment articuler une autorité de référence pour l'ensemble de l'Église universelle avec une structure synodale qui respecte l'autonomie et la diversité légitime des Églises locales ? L'Orient orthodoxe n'a jamais reconnu à Rome une juridiction directe et universelle, mais il a parfois eu du mal à articuler entre elles les Églises autocéphales au-delà de la logique de la primauté d'honneur. Le protestantisme a rejeté la primauté romaine sans toujours réussir à construire des structures de régulation doctrinale capables de maintenir une cohérence théologique minimale — la pluralisation des confessions protestantes en est le témoignage durable.

Ce que les schismes enseignent, c'est que ni le centralisme romain sans véritable synodalité, ni la synodalité sans principe de communion supra-local ne constituent des solutions satisfaisantes. Le document de Ravenne esquisse une piste en distinguant plusieurs niveaux de synodalité, mais la question reste ouverte : quelle forme concrète devrait prendre une primauté universelle de service — non de domination — au sein d'une Église réellement synodale ? Cette question n'est pas seulement œcuménique ; elle est intra-ecclésiale, et tout projet de réforme qui ne l'aborde pas de front demeure superficiel.

### **La réforme impossible sans réforme de la réforme : l'héritage de Trente**

La troisième leçon touche au paradoxe tridentin : le Concile de Trente réalise une réforme réelle, mais il la réalise dans un cadre polémi que qui en limite durablement la portée. La confessionnalisation produit une Église plus disciplinée et mieux formée, mais aussi plus fermée à l'interrogation sur ses propres formes historiques. Or l'une des intuitions fondamentales de la théologie réformatrice — et Congar la partage tout en la reformulant de l'intérieur — est que l'Église est en réforme permanente, *semper reformanda*, non parce qu'elle serait fondamentalement infidèle, mais parce que sa forme historique est toujours insuffisante par rapport à l'Évangile qu'elle est appelée à vivre et à transmettre. Une Église qui a besoin de se réformer n'est pas une Église qui a trahi sa vocation ; c'est une Église qui prend au sérieux la distance entre ce qu'elle est et ce à quoi elle est appelée.

Cela implique que le projet réformateur ne peut pas consister simplement à « corriger des abus » tout en préservant intact le système institutionnel qui les produit. Les schismes montrent que les abus dénoncés — simonie, corruption, vente des indulgences, cumul des bénéfices — ne sont pas des accidents extérieurs à la structure, mais des symptômes de tensions structurelles que seule une réforme en profondeur peut traiter. La difficulté est que toute réforme en profondeur touche à des équilibres de pouvoir, à des intérêts acquis et à des identités constituées — ce qui explique la résistance institutionnelle que rencontrent invariablement les réformateurs les plus sincères.

## Conclusion

---

Les grands schismes de l'histoire chrétienne ne sont pas des leçons de théologie abstraite : ce sont des avertissements gravés dans la chair vive de l'Église. Ils montrent que les tensions ecclésiologiques non résolues — entre primauté et synodalité, entre fidélité aux sources et préservation de l'unité, entre réforme interne et rupture prophétique — ne s'évaporent pas d'elles-mêmes : elles s'accumulent jusqu'au moment où elles explosent dans des séparations que nul n'avait véritablement voulu, mais que tous, par incurie ou par refus d'entendre, ont laissé advenir. La relecture symétrique de ces ruptures — ni apologétique ni polémique — conduit à reconnaître que chaque tradition chrétienne a mis en valeur des dimensions authentiques de l'Évangile parfois éclipsées ailleurs, et que le mouvement œcuménique du vingtième siècle a raison d'y voir non seulement un héritage douloureux mais une richesse théologique à valoriser.

Pour une Église qui veut aujourd'hui se réformer en retournant aux sources, les schismes offrent une grille de discernement irremplaçable. Ils enseignent que la fidélité aux sources scripturaires et patristiques n'est pas incompatible avec le souci de l'unité, à condition que cette fidélité soit portée dans un esprit de communion plutôt que de sectarisme. Ils montrent que les réformes les plus durables sont celles qui s'opèrent dans la transparence théologique, dans des espaces institutionnels de délibération ouverts, et dans une disposition à entendre la contestation comme une possible mise en garde prophétique plutôt que comme une rébellion à réprimer. Ils rappellent enfin que l'Église est une réalité historique, culturellement située, dont les formes institutionnelles ne sont pas intangibles — et que la capacité à distinguer le noyau évangélique de ses enveloppes historiques successives est une condition de la survie spirituelle autant que de la crédibilité missionnaire.

L'horizon qui se dessine, à la lumière de ces précédents, est celui d'une Église capable de tenir ensemble l'exigence de fidélité et la vocation à l'unité, non pas dans une synthèse facile qui dissoudrait les tensions réelles, mais dans une communion vivante qui les assume et les féconde.

C'est ce mouvement — difficile, patient, toujours inachevé — que les chapitres suivants de cette Partie V s'attachent à explorer à travers d'autres grilles de discernement héritées de l'histoire de la réforme ecclésiale.