

Convergences et divergences
entre Traditions Orthodoxe et Occidentale

Depuis 1000 ans, l'unité spirituelle de l'Europe est brisée. Sa partie orientale et balkanique, dans sa plus grande partie, a conservé la foi orthodoxe, sauf dans les régions ou les milieux dans lesquels l'influence des courants de pensée d'origine occidentale est devenue prépondérante.

Par contre, sa partie occidentale, massivement catholique-romain du XI au XVI^o siècles, a connu de nouvelles déchirures spirituelles aux XVI^o siècle et XVII^o siècles avec la Réforme protestante, et à partir du XVIII^o siècle, avec la Philosophie des Lumières, la Révolution française et le mouvement des idées qui en ont procédé, lesquels ont détourné de la Tradition chrétienne une partie de plus en plus considérable de la société européenne.

A l'heure où l'Europe s'engage dans un processus d'unification économique et politique, nous sommes amenés à nous interroger sur son avenir spirituel. Si l'Europe ne retrouve pas ses racines chrétiennes, si elle ne parvient pas à recomposer, au moins d'une certaine façon, son unité spirituelle, si les divers courants issus de ses divisions continuent à s'affronter ou à s'ignorer réciproquement – elle sera incapable d'occuper dans le monde la place qui doit être la sienne, et se verra vouée à un irrémédiable déclin.

Divergences

Pour bien comprendre la signification et la portée des divergences entre les deux Traditions, il est nécessaire d'en retracer la genèse et de les situer dans leur contexte historique.

Epoque patristique :

Dans l'histoire de l'éloignement progressif des deux moitiés de l'Europe chrétienne, la seconde partie du IV^e et le V^e siècles revêtent une importance particulière. Certes, il n'est pas question à cette époque de rupture, sinon temporaire et épisodique. Les Eglises locales dont la langue est alors devenue le Latin, resteront en communion avec les Eglises de langue grecque pendant encore plus de six siècles.

Pourtant, on voit alors se produire déjà les premières fissures qui dessinent dès les grandes failles qui s'ouvriront dans l'avenir.

La première de ces fissures est d'ordre ecclésiologique. Dans la période des origines, en Occident aussi bien qu'en Orient, on concevait l'Eglise comme un ensemble d'églises locales en communion réciproque. Ces églises n'étaient pas des parties de l'Eglise universelle, chacune réalisait la totalité du mystère de l'Eglise et s'identifiait avec l'Eglise universelle, qu'elle rendait présente dans sa plénitude en un lieu donné, dès lors qu'elle restait intégralement fidèle, dans sa foi et sa discipline, au dépôt transmis par les Apôtres.

Dans chaque grande région, des raisons pratiques avaient amené les Eglises à se regrouper autour de quelques grandes métropoles, dont les plus importantes deviendraient dans la suite des patriarcats ; mais aucune autorité particulière de droit divin n'était attribuée à ces sièges métropolitains.

La primauté très tôt reconnue à l'Eglise de Rome, ne faisait pas exception : elle venait, d'une part, de ce que cette église était la plus ancienne capitale de l'Empire, dont le prestige demeurait inégalé, et, de deux apôtres principaux Pierre et Paul. Mais cette primauté *inter pares* ne faisait de l'Eglise de Rome le siège du gouvernement de l'Eglise universelle, conçue comme un tout organisé.

Les Eglises orthodoxes sont restées attachées à cette ecclésiologie ancienne, et toute innovation dans ce domaine leur a toujours paru être une violation de la Tradition apostolique. Par contre, à Rome, dès le pontificat du pape Damase (366-384) et sous ses successeurs, une conception différente se fait jour. L'Eglise romaine et son évêque prétendent à une autorité qui en font la tête, l'organe central de l'Eglise universelle.

Selon la doctrine romaine, cette primauté se fonde non sur le consentement des diverses églises locales, mais sur une volonté du Christ Lui-même, qui en aurait investi Pierre en lui disant : « Tu es Pierre, et sur cette pierre Je bâtirai mon Eglise » (Mat 16,18). Le Pape de Rome ne se considère pas seulement comme le successeur de Pierre, désormais compté comme le premier évêque de Rome : il est le vicaire de Pierre qui, en quelque sorte, se survit en lui et gouverne à travers lui l'Eglise universelle.

Gélase 1^o (492-496) contesta le système de symphonie des deux pouvoirs, impérial et ecclésiastique, et posera les bases de la conception théocratique qui subordonne le pouvoir temporel au pouvoir spirituel et s'affirmera avec l'époque carolingienne.

Cette conception de la primauté romaine sera peu à peu acceptée par tout l'Occident. Les églises de langue grecque ne le recevront jamais ; mais, comme elle n'était pas érigée en dogme, elles se contenteront longtemps de la négliger pratiquement, n'y voyant qu'un cas particulier de ces rivalités et de ces prétentions à l'hégémonie dont les grandes métropoles donnaient souvent l'exemple.

La seconde fissure est d'ordre théologique. Elle vient du caractère particulier de la doctrine de saint Augustin d'Hippone, que l'Occident considérera comme le plus grand des Pères de l'Eglise. Nous sommes ici en présence de l'un des paradoxes les plus surprenants de l'Histoire de l'Eglise. Augustin était

exactement le contraire d'un hérésiarque. Il avait au plus haut point le sens et l'amour de l'unité de l'Eglise, le souci d'être fidèle à la Tradition des saints Pères et de s'écarter en rien de leur esprit. Toute sa lutte contre le donatisme et le Pélagianisme en témoigne, et elle lui a valu, lors du II^o concile de Constantinople, d'être rangé au nombre des « saints Pères et Docteurs de la Sainte Eglise de Dieu ».

Et pourtant, sur bien des points, Augustin a ouvert à la réflexion théologique des voies nouvelles, qui marqueront profondément l'histoire de l'Occident chrétien, et resteront totalement inassimilables pour les églises non-latines.

Aucun homme n'est infallible ; il est arrivé souvent qu'un saint, ou même un Père de l'Eglise, ait émis des opinions particulières que l'Eglise n'a pas reçues. A l'égard d'Augustin, il eut fallu que l'Occident filtrât sa doctrine en la confrontant à l'ensemble de la Tradition des Saints Pères, et n'en retienne que ce qui était en consonance parfaite avec elle, rectifiant ainsi ce qu'il y avait de gauchi dans ses écrits. Au lieu de cela, l'Occident, partiellement coupé du monde grec par les invasions barbares, et mû sans doute par un sentiment patriotique latin, érigea Augustin, presque de son vivant, en Docteur suprême, et quasi unique de l'Eglise. Dans une très large mesure, **le catholicisme romain, le protestantisme et le jansénisme différeront de l'Orthodoxie en ce qu'ils sont des « augustinismes ».**

Les historiens de la pensée ont fortement souligné le fait que toute la doctrine d'Augustin été marquée par l'expérience de sa conversion. Celle-ci, en raison du rôle que la découverte de la philosophie platonicienne y a joué, l'a amené à majorer les capacités de l'intelligence humaine en ce qui concerne la connaissance de Dieu et du mystère même de la Sainte Trinité.

D'autre part, cette conversion lui a fait percevoir avec une grande acuité, dans le domaine de la vie morale, l'impuissance de la nature et la toute-puissance de la grâce.

De cette double expérience a résulté chez lui **une tendance, qui marquera ensuite tout l'Occident chrétien, à subordonner l'humain au divin, et à mettre le créé au service du spirituel d'une façon qui lui fait perdre sa consistance propre, mais sans le transfigurer. L'absence de cette notion de transfiguration, de compénétration du créé, jusque dans sa dimension matérielle, par les énergies divines incréées qui changent le mode d'existence sans altérer la nature, caractérise, dans son ensemble, la pensée occidentale influencée par Augustin.**

L'expérience de la transfiguration sera au contraire une constante du christianisme orthodoxe, sans que l'on puisse dire pour autant que l'humain y soit déprécié au bénéfice du divin.

A l'égard de la connaissance de Dieu, la tradition patristique, qui restera celle de l'Orthodoxie, était foncièrement « apophatique » ; la théologie orthodoxe gardera toujours une conscience très vive de ce que la transcendance de Dieu le place tellement au-dessus de toute essence créée qu'aucun concept ne peut s'appliquer à lui dans son sens propre ; c'est pourquoi aucune définition, aucun raisonnement, ne peuvent être appliqués aux réalités divines avec une rigueur permettant de construire une théologie systématique.

Augustin, par contre, doit à son expérience platonicienne de concevoir la nature divine comme une nature spirituelle qui, malgré sa transcendance, reste **apparentée à la nature immatérielle de l'âme humaine.** Les « idées », les archétypes des réalités créées sont situées par lui dans l'essence divine elle-même, et non dans la sphère des énergies incréées, des « pensées-volontés » divines, comme chez un saint Maxime le Confesseur. Il résulte de cette

conception que toutes les notions qui expriment la nature, les propriétés et les opérations de l'esprit créé peuvent être appliquées à Dieu, d'une manière qui, assurément, transcende tous les modes de réalisation dans les créatures, mais néanmoins au sens propre.

Cette notion de l'analogie, très éloignée de l'apophatisme des autres Pères, ne sera pleinement élaborée que par les théologiens du Moyen-âge ; mais elle est déjà mise en œuvre par **Augustin, qui apparaît ainsi comme le véritable père de la scolastique.**

De tels présupposés, une semblable utilisation en théologie d'une intelligence qui se veut soumise à la foi, mais n'est pas transfigurée dans ses profondeurs conduit Augustin à s'attacher aux analogies psychologiques du mystère trinitaire, la triade mémoire-intelligence-amour apparaissant comme le reflet de la Trinité des Personnes divines Père-Fils-Esprit.

L'emploi de la catégorie aristotélicienne de relation pour définir les Personnes divines l'entraîne à **affirmer que le Saint Esprit procède du Père et du Fils comme d'un seul Principe.**

Dès le V^o siècle, la doctrine augustinienne du Filioque est communément admise en Occident, sans que cette signification soit toujours, semble-t-il, exactement comprise. Les églises de langue grecque n'en ont pas généralement eu conscience ; lors des très rares confrontations qui ont eu lieu sur ce point, le Filioque fut expliqué d'une façon qui laissait dans l'ombre le sens qu'il avait chez Augustin ; on le réduisait ainsi à une simple affirmation de consubstantialité entre le Père et le Fils, ou bien on lui faisait signifier seulement l'envoi du Saint Esprit aux hommes d'auprès du Père par le Christ ressuscité.

Le problème de l'introduction du *Filioque* dans le symbole de Foi ne se posa que plus tard en Occident, et il ne fut défini comme de Foi qu'aux conciles de Lyon (1274) et de Florence (1438-1442). Mais chaque fois que des églises non-

latines eurent connaissance de la doctrine occidentale et augustinienne du Filioque, elles le rejetèrent comme une altération apostolique.

D'autres points encore de la doctrine de saint Augustin font difficulté pour la pensée orthodoxe : sa doctrine de la grâce et de la prédestination, qui durcie, se retrouvera dans le Protestantisme et le Jansénisme ; sa doctrine du péché originel, qui entraînera plus tard en Occident l'affirmation de l'Immaculée conception de la Mère de Dieu ; sa doctrine du purgatoire, que systématisera saint Grégoire le Grand.

Epoque carolingienne (VIII-IX^e)

La fin du VIII^e siècle et le IX^e siècle marquent, avec l'avènement des Carolingiens, une nouvelle étape dans l'éloignement réciproque des deux traditions. Charlemagne fonde un nouvel Empire, limité à l'Occident, mais à prétentions universelles et rival de l'antique Empire romain dont la capitale est Constantinople.

Cet empire romain « converti » depuis Constantin était la continuation de celui d'Auguste. Sa législation s'était peu à peu imprégnée de valeurs chrétiennes, et les rapports entre l'autorité temporelle de l'Empereur et l'autorité spirituelle de la hiérarchie ecclésiastique s'équilibraient selon le principe de la symphonie, chacun gardant sa consistance propre, sans absorption (sauf abus dénoncés comme tels) de l'un par l'autre.

Lorsque le 25 décembre de l'an 800, le pape Léon III pose la couronne impériale sur la tête de Charlemagne et le constitue Empereur des Romains, dans une totale indépendance à l'égard de Byzance, ce n'est pas un Empereur d'Occident au sens théodosien, qu'il établit : partagé entre les fils de Théodose le Grand (+ 395) devenus l'un empereur d'Orient, l'autre empereur d'Occident, l'Empire

gardait cependant son unité constitutionnelle, religieuse et culturelle. Il continuait à former une unique *Romania*. Par contre l'Empire carolingien a, comme celui de Byzance, l'intention d'être l'unique et véritable Empire chrétien universel ; il entend au fond, supplanter l'Empire de Byzance en le considérant comme déchu. Malgré le désaveu des papes de l'époque, la condamnation, par les théologiens francs, du VII^o concile œcuménique sur la vénération des images, et l'introduction du *Filioque* augustinien dans le Symbole de Foi, concrétisaient cette **volonté de rejet à l'égard de l'ancienne Romania, que l'on voulait faire passer pour hérétique.**

En outre, dans ce nouvel Empire, les relations du spirituel et du temporel ne sont plus régies par le principe de la symphonie, mais par une vision issue d'une certaine lecture de *la Cité de Dieu* de Saint Augustin. Quand le pouvoir temporel prévaudra – comme ce sera le cas sous Charlemagne lui-même – sous la dynastie ottonienne, ou, dans une certaine mesure, dans la France gallicane, - cette conception conduira au Césaropapisme, à une « théocratie royale » où l'empereur ou le roi gouverne l'Eglise aussi bien que l'Etat, qui ne font plus qu'un.

Quand ce sera l'autorité spirituelle, et notamment la papauté, qui l'emportera, on verra une théocratie pontificale où toute autorité, même temporelle sera soumise au Pontife romain. Le développement de l'anticléricalisme viendra en partie d'une réaction contre cette situation, fruit de l' « augustinisme politique ».

L'attitude des églises orthodoxes, étrangères à la tradition augustinienne et soucieuses de pratiquer le respect et la soumission envers l'autorité temporelle, quelle qu'elle soit, en acceptant le martyre quand cette autorité se fait persécutrice, sera toujours difficilement comprise par la chrétienté occidentale, qui taxera facilement cette attitude de passivité, voire de servilité envers le pouvoir.

Le Moyen-âge (XI-XV°)

A partir du XI° siècle, les germes de division présents depuis le VI° siècle atteignent leur plein développement, et provoquent la scission de la chrétienté européenne.

A bien des égards, la fin du X° siècle et le XI° siècle marquent la naissance de l'Europe occidentale, avec son originalité culturelle et spirituelle. Sur le plan politique, les deux faits majeurs sont la création du Saint Empire Romain Germanique, avec le couronnement d'Otton 1° le Grand en 962, et de France capétienne, avec l'avènement de Hugues Capet en 987. On peut y voir comme une résurgence de l'Empire franc fondé par Charlemagne, avec ses deux composantes, la *Francia occidentalis* et la *Francia orientalis*.

Dans cette Europe en pleine essor, la papauté va être amenée à jouer un rôle prépondérant. La plaie la plus grave de l'Eglise d'Occident à cette époque était l'intrusion des laïcs dans les nominations ecclésiastiques. Princes et Seigneurs disposaient des charges ecclésiastiques en faveur des candidats de leur choix, réduisant l'Eglise à ne plus être qu'un des rouages de la société féodale. Il en résultait de nombreux maux : obtention de ces charges à prix d'argent, investiture de clercs indignes, etc.

Un mouvement de réforme naquit dans l'Est de la France, et se développa grâce à l'abbaye de Cluny qui venait, pour la première fois dans l'histoire du monachisme, de grouper des filiales, réparties dans toute l'Europe, en un ordre monastique fortement centralisé. Les réformateurs ne virent pas d'autre remède, pour libérer l'Eglise de l'emprise du pouvoir des laïcs, que de renforcer la puissance et le prestige de la papauté, en affirmant sa prépondérance sur le pouvoir temporel des rois et des empereurs.

Les légats pontificaux qui, en 1054 déposèrent une bulle d'excommunication sur l'autel de sainte Sophie appartenaient au milieu des réformateurs. Deux

éléments donnèrent à leur geste, hâtif et inconsideré, une portée que l'on ne pouvait apprécier. D'une part, les légats soulevaient la question du Filioque, désormais introduit à Rome dans le symbole de foi ; où la chrétienté non-latine avait toujours ressenti cette addition comme contraire à la tradition apostolique. D'autre part, les « Romains » de Constantinople découvraient le dessein des Réformateurs occidentaux d'étendre l'autorité absolue et directe du Pape sur tous les évêques et les fidèles, même dans leur Empire. C'est une ecclésiologie totalement nouvelle pour eux, et ils ne pouvaient que la refuser, au nom de la fidélité à la Tradition de l'Eglise.

Au XII^e et XIII^e siècle, la théologie scolastique, dont la méthode était profondément étrangère à l'esprit de l'Orthodoxie, systématise l'enseignement des points qui séparaient déjà le Catholicisme romain de l'Orthodoxie. Les conciles de Lyon (1274) et de Florence (1439) en définirent plusieurs comme des dogmes de foi. En même temps, sur de nombreux points de la pratique ecclésiale, l'Occident s'éloigne encore de la tradition ancienne : abandon du baptême par immersion, suppression de la communion au Précieux Sang du Christ pour les Laïcs, apparition de nouvelles formes de dévotion, mettant l'accent d'une façon unilatérale sur la nature humaine du Christ et sur ses souffrances, etc.

Les temps modernes

Au cours des temps modernes, la vie religieuse et la culture de l'Occident s'éloignent davantage de la tradition orthodoxe que durant les siècles précédents. L'humanisme de la Renaissance, par son culte de l'homme, par son retour à l'antiquité gréco-romaine, sans pour autant se rapprocher de l'Orthodoxie.

La Réforme protestante, sur le plan théologique, était dans une large mesure un durcissement de l'Augustinisme, et, sur le plan des comportements populaires, un iconoclasme.

La Contre –Réforme catholique, tout en réaffirmant des éléments authentiques traditionnels du christianisme contestés par les Réformateurs, accentua l'aspect autoritaire et répressif du Catholicisme (inquisition, Index,...).

Au XVIII^e siècle, la Philosophie des Lumières et la Révolution française opérèrent une véritable révolution culturelle dont le but était de substituer une nouvelle conception de l'homme et de la société. Le matérialisme pratique des sociétés occidentales contemporaines, aussi bien que les différentes formes de l'athéisme militant et du totalitarisme, en procèdent.

Sous l'influence de ces différents facteurs, les hommes d'Occident restés chrétiens ont été amenés, d'une manière très variable selon les milieux, à perdre le sens du mystère de Dieu et de l'Adoration, à réduire la vie religieuse à une éthique sociale, à relativiser les affirmations dogmatiques.

Convergences

Les racines communes

Durant le premier millénaire, malgré la présence de germes de division, l'unité spirituelle de l'Europe a été préservée. De l'Atlantique au désert syrien, de la Grande Bretagne à l'Afrique du Nord et à l'Égypte, s'étendait une unique Romania, où les églises locales étaient en communion, et où – du moins jusqu'à l'époque de Charlemagne – s'exerçait la souveraineté de l'Empereur qui résidait à Constantinople.

Cette Romania chrétienne avait été providentiellement préparée par l'œuvre d'unification accomplie d'abord par Alexandre le Grand, puis par Auguste et ses successeurs.

Trois siècles en effet avant notre ère, Alexandre le Grand avait conçu le prodigieux dessein de « rendre tous les hommes citoyens d'un même état et d'un même gouvernement », de « faire régner la paix universelle, la concorde, l'union, et d'assurer la communication de tous les hommes les uns avec les autres », pour reprendre les expressions de Plutarque dans sa *Vie d'Alexandre*.

De l'œuvre d'Alexandre est née la civilisation hellénique, étonnant creuset où les apports de l'Iran, de l'Inde, de l'Égypte, qui comptaient parmi les plus prestigieuses civilisations de l'Asie et de l'Afrique, s'unissaient à l'héritage européen de la Grèce classique.

Au seuil même de notre ère, la Rome de César et d'Auguste avait recueilli l'héritage d'Alexandre, ambitionnant de procurer à jamais à l'univers la paix et la prospérité, par la conjonction de la culture hellénique et de l'art romain de gouverner les hommes dans l'équité et la justice.

Les trois siècles de l'ère chrétienne avaient été ainsi trois siècles de paix, qui favorisèrent grandement l'expansion de l'Église naissante, malgré les persécutions dues au refus par les chrétiens des gestes de la religion païenne qui garantissait, aux yeux des Romains de ce temps, l'unité et la cohésion morale de l'Empire.

La conversion de l'Empereur Constantin (« édit de Milan » en 313) avait amené d'ailleurs un total retournement de la situation. Avant la fin du IV^e siècle, le christianisme avait été proclamé religion officielle de l'Empire (380). La foi chrétienne devint à la place de la religion romaine le principe de cohésion de l'Empire ; la *Pax romana* apparaissait comme le fruit et le signe de la paix de l'Église et de la transformation des cœurs opérée par la grâce divine.

Progressivement, la législation de l'empire s'imprégnait d'esprit chrétien ; Constantin lui-même promulgua des lois pour restreindre le divorce, adoucir le sort des esclaves, protéger les enfants, les pauvres, les prisonniers, les condamnés, favoriser la sanctification du dimanche. Le christianisme faisait bien autre chose que s'adapter à une civilisation préexistante ; l'hellénisme et le romanisme antique n'étaient pas détruits, certes, mais ils subissaient peu à peu une refonte totale et une transfiguration qui allait donner naissance à une civilisation et à une culture nouvelles, spécifiquement chrétiennes.

Les œuvres des Pères de l'Eglise, l'architecture de sainte Sophie de Constantinople, l'art des mosaïques et des icônes n'auraient pas été possibles sans la philosophie et la littérature de l'Antiquité, sans l'architecture et l'art de la Grèce et de la Rome païennes, mais ils sont cependant quelque chose de tout différent.

Union entre des peuples très divers, vie collective imprégnée de christianisme et rendant par là même celui-ci accessible à la masse de population, tels sont les bienfaits que l'empire apportait à tous ceux qui se glorifiaient du nom de « Romains », devenu synonyme de celui de « chrétiens »...

Au cours du V^e siècle, plusieurs royaumes barbares s'étaient établis sur les territoires occidentaux de l'Empire. On interprète généralement cet événement comme étant « la fin de l'Empire romain en Occident ». La réalité est plus complexe. La déposition de Romulus Augustule en 476 marquait seulement la fin du partage de l'Empire entre deux titulaires, l'un pour l'Orient, l'autre pour l'Occident, instauré à la mort de Théodose (395) ; l'Occident revenait sous l'autorité de l'empereur, redevenu unique, établi à Constantinople.

Les rois barbares, et particulièrement les rois francs, avaient été intégrés à la hiérarchie de l'Empire ; ils avaient été investis de hautes dignités militaires impériales, voire consulaires. La Gaule mérovingienne était beaucoup plus

semblable à la Gaule romaine que l'on ne le croit souvent, et les éléments Francs et Gallo-romains y fusionnèrent très vite ; elle restait au sein de ce qu'on a appelé « le Commonwealth byzantin », c'est-à-dire la communauté culturelle et religieuse de l'Empire romain christianisé. La situation des royaumes barbares d'Occident était analogue à ce que furent plus tard, dans l'Europe balkanique, les Etats serbes et bulgares. Ce serait une erreur de croire que les Francs ont été à l'origine, dans la Romania, un élément de déségrégation : cela ne deviendra le cas que lorsque le Pape Grégoire III désireux de se rendre totalement indépendant de Byzance, fera appel à Charles Martel et consacra l'usurpation par les Carolingiens des droits dynastiques des Mérovingiens.

L'Occident a eu durant cette période des saints et des Pères de l'Eglise reconnus par toute l'Eglise orthodoxe. Ses racines orthodoxes nous sont rappelées par d'innombrables monuments – églises, baptistères, vestiges divers – qui remontent, au moins partiellement à cette époque. Il faut reconnaître cependant que **l'Occident n'a jamais totalement assumé la plénitude de la théologie des Pères grecs, ni les développements de la christologie postérieurs à Chalcedoine.**

Vestiges de l'unité perdue

Au cours du deuxième millénaire, malgré le schisme du XI^e siècle et l'évolution postérieure de l'Occident, de nombreux vestiges de l'unité perdue restent discernables.

Il faut souligner que saint Augustin d'Hyppone n'était pas un hérétique, et que, malgré les éléments erronés ou trop personnels de sa pensée, ses écrits transmettaient en même temps l'enseignement traditionnel de l'Eglise, exprimé avec un génie hors de pair.

L'Occident a aussi hérité de cet aspect de l'œuvre d'Augustin, et a su parfois, dans une mesure variable selon les auteurs, le dissocier des éléments plus discutables. C'est ainsi que les auteurs du XI et XII^e siècle appartiennent encore à l'univers des Pères de l'Eglise et restent proches de la tradition orthodoxe telle qu'elle était vécue en Occident avant le schisme. On peut d'ailleurs en dire autant de presque toutes les productions – architecturales, plastiques ou littéraires – de l'époque romane. Les auteurs cisterciens qui gravitent autour de Bernard de Clervaux découvrent même des éléments de la doctrine de Grégoire de Nysse et de Maxime le Confesseur, qu'ils conjuguent avec un héritage augustinien, moins consonant à la tradition grecque.

Au XIII^e siècle, un Thomas d'Aquin le plus éminent représentant de la scolastique, et défenseur des thèses catholiques romaines contre les Grecs, se voulait cependant disciple des saints Pères beaucoup plus qu'Aristote ; une réelle connaissance de Denys l'Aréopagite, de Grégoire de Nysse et d'autres textes grecs lui ont permis de nuancer, sur des points importants, l'augustinisme trop exclusif de ses prédécesseurs, même s'il en reste fortement tributaire à d'autres égards.

Le caractère trop scolaire et abstrait pris par la théologie dogmatique dans les universités occidentales du XIII^e siècle, la rendit souvent suspecte aux yeux des hommes spirituels, et produisit une dissociation entre « théologie » et « spiritualité ». ce divorce eut le résultat bénéfique de maintenir davantage la vie spirituelle dans la tradition des dix premiers siècles, ce qui ne veut pas dire qu'elle soit restée « orthodoxe ».

L'expérience de la prière et de la vie spirituelle a ainsi, en Occident, comme secrété sa propre théologie, et elle l'a fait en s'inspirant largement des Pères de l'Eglise. Les Vies des Pères du désert, saint Jean Cassien, saint Jean Climaque, saint Dorothee de Gaza, ont compté parmi les principales sources de la doctrine ascétique, à côté de saint Augustin et de saint Grégoire le Grand.

Les Cappadociens, connus d'abord à travers Scot Erigène, et surtout Denys l'Aréopagite, vénéré en Occident, comme le premier évêque de Paris, ont été les principaux maîtres de la doctrine occidentale sur la contemplation. C'est ce qui explique que saint Nicodème l'Hagiorite et saint Théophane le Reclus aient pu utiliser, en lui faisant subir quelques transformations et modifications indispensables, un ouvrage occidental sur la vie spirituelle caractéristique de la Contre-réforme, le Combat spirituel de *Lorenzo Scupoli*, qui est devenu, grâce à leur traduction grecque et russe, un des classiques de la spiritualité orthodoxe.

Une telle doctrine a porté des fruits, grâce à la mystérieuse économie du Saint Esprit, qui souffle où il veut. Tout au long des neuf siècles qui ont suivi la séparation entre le Catholicisme romain et l'Orthodoxie, des hommes et des femmes innombrables ont donné en Occident d'admirables exemples d'amour de Dieu, de prière incessante, d'ascèse, d'humilité et de charité, d'obéissance évangélique, d'amour des ennemis et de pardon des offenses. Beaucoup ont scellé de leur sang leur fidélité au Christ.

L'Occident n'a jamais cessé de s'intéresser aux Pères de l'Eglise et à la Tradition commune des premiers siècles. Le XVI^e siècle a connu un important effort d'édition, qui s'est développé au XVII, en particulier avec l'œuvre des Mauristes, et au XIX^e, avec la gigantesque édition de Migne ; il se prolonge au XX^e, notamment avec les 350 volumes déjà parus de la collection « Sources chrétiennes ».

Vers une recomposition de l'unité de l'Europe

L'histoire nous enseigne que les deux moitiés de l'Europe sont moins étrangères l'un à l'autre qu'on pourrait penser. Elle suggère que le meilleur modèle pour l'Europe n'est pas le modèle carolingien, mais la *Romania* indivise du premier millénaire, dont la nostalgie ne peut être que féconde.

Le modèle carolingien en effet nous renvoie à une Europe divisée, amoindrie et prégnante de tous les drames spirituels qui aillaient déchirer l'Occident au long des siècles. Au contraire, la *Romania* chrétienne nous offre l'exemple d'un monde diversifié, certes, mais uni cependant par la participation à la même culture et par la communion ecclésiastique régnant entre toutes ses parties.

La rupture de cette unité spirituelle a été le drame de l'Europe. Le processus d'unification peut être une excellente occasion d'y porter remède. Encore faut-il avoir le sens du possible, et se garder des solutions de facilité.

Les structures économiques et politiques qui seront progressivement mises en place ne pourront évidemment pas aboutir à une sorte de reconstitution de l'Empire romain. Elles devront respecter les identités nationales, qui sont un fruit de l'évolution historique des peuples, et ne doivent pas conduire à l'isolement ou à la xénophobie. Mais il est souhaitable que ces structures nouvelles s'étendent aux divers peuples qui ont les mêmes racines gréco-romaines et chrétiennes ; au lieu de se limiter à l'Europe latine et anglo-saxonne, elles devront englober les nations orthodoxes.

Une partie importante de la population européenne ayant rejeté le christianisme, et les chrétiens étant confessionnellement divisés, il ne serait évidemment pas possible de songer à la « symphonie » qui existait à Byzance entre l'autorité civile et l'Eglise. Dans l'état actuel des choses, le christianisme ne peut plus être « religion d'état » en Europe.

Parler de rechristianisation de l'Europe, c'est seulement envisager un renouveau de la foi et de la vie spirituelle, dans des communautés qui deviendrait rayonnante et s'accroîtraient numériquement, agissant à la manière d'un ferment dans la société ambiante. On songe au rôle que l'épître à Diognète assignait aux chrétiens dans l'Empire païen, auquel il leur appartenait de donner une âme.

D'autre part, s'il est extrêmement souhaitable que **l'Europe rassemble des diverses confessions, il ne faut pas se dissimuler qu'il est difficile d'envisager un rétablissement de la communion sacramentelle et d'une pleine unité dogmatique entre ces différents groupes.** On ne saurait réduire les divergences à de malentendus historiques et à des différences de mentalités. Elles portent sur des points importants de la foi chrétienne.

L'Eglise catholique romaine, se fondant sur l'idée d'un progrès doctrinal qui se serait effectué en son sein et sur une interprétation de l'histoire des premiers siècles que ne partagent pas les autres chrétiens, a défini comme dogmes de foi certains points de son ecclésiologie (le pouvoir de gouvernement sur l'Eglise universelle conféré au Pape de Rome ; son infailibilité doctrinale personnelle) et certains éléments doctrinaux propre à la tradition latine (notamment, en théologie trinitaire, le *Filioque*).

Or l'Eglise orthodoxe estime que ces divers points sont contraires à la Tradition apostolique. Avec les groupes issus de la Réforme, les difficultés pour parvenir à l'unité sont encore plus considérables, notamment en raison d'une conception du ministère dans l'Eglise, et du problème de l'accession des femmes au ministère pastoral.

En face de l'Eglise romaine, l'Eglise orthodoxe ne pourrait accepter de n'être considérée que comme la « moitié orientale » de l'Eglise du Christ. L'image des « deux poumons de l'Eglise » appliquée à l'Eglise catholique et à l'Eglise orthodoxe ne peut satisfaire une conscience orthodoxe. **L'Eglise orthodoxe a la certitude d'être l'Eglise du Christ dans sa plénitude.** Et l'Eglise catholique, pour sa part, réserve une place, à côté du « rite latin » à des « rites orientaux », - notion étrangère à l'Orthodoxie.

Ces constatation ne doivent pas nous donner l'impression de nous trouver devant une impasse, ni nous porter à la passivité et au découragement. **S'il faut**

renoncer au rêve d'un unionisme facile, si le moment et les circonstances de l'unité plénière demeurent le secret de Dieu et sont hors de nos prises, une vaste tâche nous reste à accomplir.

L'Europe occidentale et l'Europe orientale doivent cesser de se considérer comme étrangère l'une à l'autre. Les échanges entre théologiens de confessions différentes ne sont pas à la portée de tous. Mais à un niveau plus large, le contact entre chrétiens de tradition latine et orthodoxe, dans l'Europe de demain, peut être extrêmement fécond pour les uns et pour les autres.

Les maux dont l'Occident a souffert et souffre encore viennent dans une large mesure de ce qu'il a trop longtemps vécu de la seule tradition augustinienne, ou du moins de ce qu'il l'a indûment privilégiée. Théocratie pontificale au Moyen-âge et cléricalisme, Réforme protestante, querelles théologiques stérilisantes sur la grâce et la liberté, philosophie individualiste et nominaliste, jansénisme, réactions agressives de l'anticléricalisme et du laïcisme, sont largement tributaires des durcissements de l'augustinisme et des positions romaines.

La présence orthodoxe en Europe est une chance pour tous les chrétiens. Elle peut les aider à redécouvrir la plénitude, la jeunesse et la fraîcheur de la Tradition chrétienne des premiers siècles...

Ce qui implique que les Orthodoxes ne cèdent pas à la tentation du nationalisme ecclésiastique, si contraire d'ailleurs au véritable esprit de l'Orthodoxie, ni à l'esprit de dénigrement et aux querelles internes ; qui tout en résistant aux influences délétères de la civilisation de consommation et de profit, ainsi qu'au relativisme ambiant, ils gardent le cœur ouvert, sachent respecter le secret des consciences et la liberté des personnes et évitent les impatiences d'un prosélytisme indiscret ; **qu'ils s'intéressent volontiers à tout ce qui existe chez les non-orthodoxes de vestiges de la tradition commune des origines**, qu'ils

s'en réjouissent et rendent grâce à Dieu. **Leur souci essentiel doit être de s'attacher à la doctrine des saints Pères et à la Tradition de l'Eglise.** Ainsi leur présence dans toutes les régions de l'Europe, loin d'être un facteur de nouvelles divisions, sera comme la mémoire vivante des origines, et, à ce titre, un ferment particulièrement efficace pour la recomposition de l'unité spirituelle de cette Europe nouvelle.

Archimandrite Placide Deseille

(Source : conférence prononcée à Athènes le 7 septembre 1990, au cours du 7^o Congrès de l'association panhellénique des théologiens – éditée par monastère saint antoine le Grand)

