NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

114 N° 2 1992

«Afin que le monde croie.» Réflexions sur l'Oecuménisme

Vladimir ZIELINSKY

p. 161 - 185

https://www.nrt.be/en/articles/afin-que-le-monde-croie-reflexions-sur-l-oecumenisme-467

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

« Afin que le monde croie »

RÉFLEXIONS SUR L'ŒCUMÉNISME

Œcuménisme et défense de la paix

« Défenseur de la paix et œcuméniste » : on ne sait pourquoi ces deux vocations, ou plutôt ces deux tâches, se rejoignent toujours dans notre Église. Elles sont si proches que l'une semble la continuation de l'autre. Elles ont toujours — on peut s'en convaincre aisément — servi de copie exacte à la politique gouvernementale, mais seulement si on les transpose dans la langue de l'Église, au style soutenu ou théologique. Et c'est pourquoi, après toutes ces conférences pour la paix ou l'œcuménisme, qui réunissaient beaucoup de personnalités importantes du monde entier, le simple peuple chrétien commença à dire à voix basse qu'il serait temps de consacrer à nouveau le Temple, comme s'il avait été profané par ce pacifisme diplomatique et œcuménique. Aujourd'hui, au moment où la *glasnost* prend de l'importance, ces voix feutrées résonnent plus distinctement ; elles demandent, ou plutôt exigent, non seulement de renoncer sans aucune cérémonie à toute cette camaraderie œcuménique, mais même de s'en repentir publiquement et au sein de l'Église.

La liberté intérieure qui vient d'éclore ne pourra manquer de toucher l'Église orthodoxe russe. Et alors il sera facile de prévoir l'avenir de notre œcuménisme stagnant et pacifiste, où il faisait si bon vivre, il n'y a pas si longtemps. Il sera balayé par la vague d'antiœcuménisme acharné et aveugle, avec la nouvelle consécration des temples, le rejet des livres étrangers des Académies, l'interdiction de célébrer signifiée à ceux qui prenaient part aux anciennes célébrations œcuméniques, etc. Pourtant n'essayons pas de deviner quel écho auront ces trois décennies d'œcuménisme pacifiste. Une chose est certaine : l'Église qui a toujours été considérée comme « l'Église du silence » prendra bientôt la parole.

Trente ans ont passé depuis l'entrée de l'Église orthodoxe dans le Conseil œcuménique des Églises. Si je ne me trompe, cette résolution date du Synode épiscopal de 1961, qui a pris la honteuse décision de priver les curés de la direction administrative de leur paroisse. Ce n'est plus un secret depuis longtemps que ce décret fut une sorte d'acceptation par l'Église de sa propre asphyxie par un

État communiste, consentement reconnu aujourd'hui par la hiérarchie elle-même. En ce qui concerne « l'œcuménisme et la défense de la paix », il faudra encore, sans aucun doute, analyser cette question, et je crains qu'on ne la résolve selon les anciennes traditions, en les tranchant à la hache.

En réalité, les discours concernant « le don sacré de la vie » ou l'activité œcuménique ont, dans ce contexte particulier, perdu presque tout leur sens. On les prononçait toujours unilatéralement, en direction de « l'Océan au-delà duquel on ne parvient pas à se calmer » et, dans ce cas, elles valaient exactement autant que toute l'usine à propagande qui en profitait. Notre pays occupe la première place au monde pour le nombre des avortements, mais hélas, l'Église orthodoxe ne rappelait jamais — publiquement et à haute voix — l'existence du « don sacré », même à propos de cette question politiquement neutre.

Le problème de l'œcuménisme se pose dans les mêmes termes ; il ne pesait pas lourd en sa qualité « d'épices » chrétiennes, dont on assaisonnait l'activité pacifiste et, lorsqu'on s'en débarrassera, il est probable que personne ne le remarquera. Mais le plus important est que cet œcuménisme, non seulement n'exprimait pas la profondeur de la conscience orthodoxe, mais qu'il n'avait aucun rapport avec l'Église réelle « ici et maintenant », c'est-à-dire en Russie et dans les circonstances actuelles.

C'est pourquoi tout entretien sérieux sur l'œcuménisme doit commencer par la critique de l'œcuménisme tel que nous l'avons vu jusqu'à présent. Et il convient de mener un tel dialogue, non seulement au niveau de la pure tradition ou de la dogmatique dans son intégrité, mais aussi dans le contexte de toute la vie de l'Église.

On peut dire que l'Église orthodoxe russe participe au mouvement œcuménique pour témoigner de la vérité de l'orthodoxie, mais, même s'il en était ainsi — et ce témoignage ne servirait pas de « couverture » théologique pour la « défense de la paix » —, il faudrait le compléter par un autre non moins valable : comment cette Église sert aujourd'hui le Christ qu'elle confesse. On ne peut se limiter au contenu de la foi, dogmatique, rationnel, immuable durant des siècles, en faisant abstraction de ce fait : comment et en quoi elle se révèle. On ne peut détacher la foi de ses fruits, de sa base humaine et historique. Le témoignage à son sujet doit être intégral et vivant, composé non seulement de « la vérité de l'orthodoxie », mais aussi de la vie de l'orthodoxie, de la vie actuelle avec tous ses aspects difficiles ou réjouissants.

L'idée de l'Unité chrétienne, purifiée de tout œcuménisme politique, doit être redécouverte en Orient comme en Occident. Il est inutile de dire que cette idée est une exigence du temps, car, pour la conscience orthodoxe, ce qui vient du temps n'est pas un argument. Elle est plutôt une exigence d'éternité, qui s'actualise de manière particulière aujourd'hui et dans le monde d'aujourd'hui, dont le climat spirituel est saturé de la fatigue engendrée par les discordes. Mais il ne s'agit pas seulement de fatigue. Les Églises chrétiennes, lorsqu'elles quittent les rencontres œcuméniques, s'en vont chacune de son côté pour continuer à vivre l'isolement qu'elles ont vécu jusqu'à présent. Et dans cet isolement, elles sont parfois incapables de répondre aux problèmes, menaces ou tentations qui les assaillent de l'intérieur comme de l'extérieur. Il semble que la division d'avec l'extérieur les prive d'une plénitude et d'une force qui, peut-être, étaient propres à l'Église indivise, l'Église des premiers siècles.

Dans ce cas, je parle déjà de l'Occident, car cette réflexion, qui a commencé par la critique de notre œcuménisme russe, encore assez provincial, est consacrée tout d'abord aux problèmes de l'Église catholique. C'est une sorte d'essai pour tenter de découvrir nos nécessités intérieures — bien qu'on n'en ait pas toujours conscience —, nécessités qui se manifestent de manière différente dans le catholicisme et dans l'orthodoxie.

L'« Entretien sur la foi », du Cardinal Ratzinger

Mon expérience spirituelle, expérience de vie dans l'Église d'Orient, et une certaine connaissance tout d'abord livresque de la vie de l'Église d'Occident, expérience à laquelle j'ai réfléchi pendant ces dix dernières années, est littéralement un appel à ce qui n'a pas encore de nom, mais qui est déjà contenu dans les paroles du Christ : « Ce n'est pas pour eux seulement que je prie, mais encore pour ceux qui croiront en moi par leur parole, afin que tous soient un... » (*Jn 17*, 20).

L'ouvrage du Cardinal Ratzinger — un de ces livres qui m'ont révélé l'Église catholique — n'est pas une étude consacrée à un thème œcuménique donné. Quelques mots au sujet de l'auteur. Le Cardinal Ratzinger est l'un des théologiens les plus profonds et significatifs de l'Église catholique actuelle. Il est l'auteur de plus de quarante livres, y compris « L'Introduction au christianisme », éditée en russe, à Bruxelles, aux éditions « Vie avec Dieu ». Il fut l'un des architectes théologiques du Concile Vatican II. Quelqu'un l'a appelé, dans une revue, « Mozart devenu théologien ». Cependant,

depuis qu'en 1982 Jean-Paul II a nommé l'archevêque de Munich Préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi (il avait alors cinquante-cinq ans), sa réputation de « Mozart » et de « théologien libre » s'est transformée, dans les milieux catholiques gauchistes, et même pas tout à fait gauchistes, en réputation moins flatteuse de grand inquisiteur, recherchant froidement et sans pitié toutes les hérésies que, cependant, aucun inquisiteur aujourd'hui ne peut maîtriser. Le livre en question se compose d'entretiens accordés au mois d'août 1984 au théologien et journaliste italien Vittorio Messori, lorsque le Cardinal passait un bref congé dans un séminaire du Nord de l'Italie. Il est écrit en style parlé ; le Cardinal, laissant de côté toute sa science, son érudition et ses multiples obligations de superviseur suprême de la doctrine catholique, exprime simplement, en tant que chrétien et théologien, ses vues sur la situation de l'Église catholique d'aujourd'hui. Je dis « d'aujourd'hui et maintenant », parce que les années passées depuis sa publication, en 1985, ne représentent pas une longue période pour l'Église.

Pour la polémique classique slavophile, ce livre serait un cadeau. On pourrait l'inclure entièrement dans le cours de théologie polémique, que l'on enseignait autrefois dans les séminaires orthodoxes. Avec ce seul correctif que l'accusateur de son Église est le grand inquisiteur lui-même. Toutes les accusations formulées du côté orthodoxe, ou plus précisément ce dont on pourrait accuser le catholicisme, si les orthodoxes examinaient les conséquences « des erreurs catholiques », sont exprimées ici avec une franchise absolue. Et si le livre est devenu célèbre, sa réputation tient surtout au rejet et à l'indignation que cet entretien a suscités dans la presse catholique.

Dans son *Entretien*, le Cardinal Ratzinger analyse les conséquences de la crise qui a éclaté dans l'Église catholique romaine après le Concile Vatican II : crise de la tradition et de toute la doctrine que le Cardinal défend. Il parle de l'apparition de nombreuses hérésies, qui menacent les fondements mêmes de la foi, de la perte de confiance à l'égard de l'autorité enseignante, de la perte de la conscience de la transcendance divine et de la conception authentique de la Révélation, de la désacralisation de l'Église, de la crise liturgique, de la diminution des vocations religieuses, de l'intrusion de la mystique orientale non chrétienne dans les monastères, où apparaît le féminisme, de la crise de la vie même de l'Église, enfin de la crise de l'ecclésiologie. « Nombreux sont ceux qui, chez nous, ne croient pas que l'Église est une réalité appelée à la vie par le Christ lui-même », dit-il. L'idée principale de Ratzinger est que « l'homme exclut de plus en plus Dieu de l'Église, que la

dialectique entre le divin et l'humain, pour reprendre les termes de Berdiaiev, a été perturbée aux fondements mêmes de l'Église et que, par conséquent, tout l'édifice tremble sur ses bases. »

Je ne vais pas remettre en question le diagnostic de Ratzinger, ni commencer une polémique avec ceux qui l'accusent du côté catholique, ni avec ceux qui, du côté orthodoxe, pourraient mettre en cause la tradition catholique que défend le Cardinal. Ce qui m'intéresse avant tout est le fait que les témoignages qu'on pourrait si facilement utiliser pour prouver la vérité et la supériorité de l'Église d'Orient pourraient être entendus également dans la perspective de l'Unité chrétienne.

Défi du monde

La foi chrétienne est issue du « torrent de Dieu» (*Ps 65*, 10), c'est à-dire de la Révélation, qui commence avec l'Incarnation du Christ, qui entre dans l'homme et « fait en lui sa demeure ». C'est cela le mystère de l'homme, qui se révèle quand il s'adresse à Dieu. Je pense que la foi est l'essentiel, bien qu'elle ne soit pas l'unique manière de s'adresser à Dieu et qu'elle se réalise le plus souvent à une telle profondeur qu'elle nous échappe. En dehors de cette attitude, l'homme est condamné à se fermer, à se replier sur sa propre existence ontólogique qui, à l'extérieur de lui-même, s'exprime par une idéologie collectiviste ou individualiste. Les paroles de saint Augustin, « Tu nous as faits pour Toi et notre cœur est inquiet tant qu'il ne s'apaise pas en Toi », nous disent que l'homme cherche une issue, une ouverture, une révélation du mystère qui se cache en lui, c'est-à-dire qu'il cherche Dieu. Et c'est seulement en le rencontrant que l'homme se réalise et s'épanouit pleinement, devient entièrement lui-même. Cependant, quand il refuse Dieu, il ne perd pas simplement quelque chose d'infiniment important, mais il se livre aux puissances des esprits de ce monde. Finalement, ces esprits, en séparant de Dieu divers aspects de l'existence humaine, portent aussi atteinte au mystère qui lie l'homme à Dieu.

À la lecture de l'ouvrage du Cardinal Ratzinger, on discerne facilement ces esprits. Durant chacune des époques de l'histoire mondiale, ils portent des visages et des noms différents. Aujourd'hui, en nous fondant sur l'analyse faite par le Cardinal, on peut parler de l'esprit rationaliste, qui pénètre partout et ronge la vie religieuse, de l'esprit humaniste laïc, devenu une idole et collaborant étroitement avec la soif de consommation et la volonté de se détacher de l'Église, de même qu'avec l'esprit des mystiques non chrétiennes, qui, semble-t-il, remplissent les lacunes creusées

partout où est chassé l'Esprit de Dieu et où la vie chrétienne semble s'appauvrir et se dessécher en se séparant du lien avec le Dieu vivant.

On parle depuis longtemps de tout cela. Les esprits dont il s'agit n'ont pas d'originalité particulière. Ce mélange du sacré et du profane, étonnant pour la conscience religieuse de l'Orient, ce remplacement de la présence divine — «un murmure doux et léger» (*1 R 19*, 12), qu'on peut si facilement effaroucher, écarter, ignorer par quelque projet humain bruyant, solidement argumenté —, c'est en cela, faut-il croire, que consiste l'irruption de ces forces qui, dans la tradition de saint Jean l'Évangéliste, s'appellent « le monde ». Disons que des phénomènes comme la justification chrétienne de l'avortement ou de l'homosexualité, la politisation de la pensée chrétienne, l'apparition du féminisme dans l'Église etc., tout cela représente « le monde », qui conquiert ses positions à l'intérieur même de l'Église. « Le monde » est aussi l'effacement des limites entre la norme et le péché, entre la vérité et l'erreur, entre la foi fondée sur la Révélation comme sur la Tradition et la vie religieuse concentrée uniquement sur les émotions et la sensibilité ; enfin, entre l'obéissance au Christ et le joug d'une idéologie quelconque.

On ne peut dire « non » au monde, quand il est à l'extérieur, en le supprimant par quelque acte doctrinal du dehors, et aucune interdiction ne peut consolider les murs de l'Église. Le problème ne consiste pas dans le fait que l'homme contemporain transgresse quelques tabous, considérés comme intouchables par la conscience archaïque des siècles passés, mais dans l'érosion, l'affaiblissement du lien même de l'homme avec Dieu incarné, lien qui est le mystère et le cœur de son existence. C'est là que réside précisément le défi du « monde », menace devant laquelle se trouve l'Église occidentale, comme nous l'apprend le livre du Cardinal Ratzinger.

Si la théologie orthodoxe possédait aujourd'hui le tempérament combatif de Khomiakov, elle pourrait déclarer triomphalement que c'est exactement cela le résultat final dont elle a toujours prévu le caractère inévitable. Le Père Paul Florensky pourrait dire que les sources de la crise actuelle remontent à l'époque de la Renaissance, dont le catholicisme, bien que l'ayant surmontée, ne s'est jamais remis. Le Père Georges Florovsky les verrait probablement dans la scolastique occidentale et l'oubli des saints Pères de l'Église, tandis que Vladimir Lossky les aurait liées à l'enseignement occidental du « Filioque », dont l'origine se trouve dans le psychologisme de saint Augustin et dans sa conception du mystère de la Sainte Trinité.

Nous ne prendrons pas ici en considération le fond de ces arguments. On peut dire au moins à leur sujet que, attaquant leur adversaire, ils se trouvent immanquablement sur son territoire, dans le monde de la pensée théologique spéculative. Mais toute l'Église ne se situe pas dans cet espace. En elle, existent encore la vie de l'Esprit, les fruits de l'Esprit, qui lui parviennent selon sa fidélité au Christ. Mais elle souffre aussi des faiblesses humaines, des maladies et des erreurs, qui la blessent à la mesure de son infidélité et de sa trahison. On ne peut apprécier le degré de fidélité ou d'infidélité seulement sur le plan des positions dogmatiques ; il faut aussi prendre en compte la vie avec ses fruits et ses insuffisances.

Aussi longtemps que nous continuerons à juger l'aspect humain du catholicisme du haut de la grandeur divine de l'orthodoxie, le testament du Christ sur l'unité restera le prétendu « œcuménisme » servant d'« assaisonnement » à la « défense de la paix ».

Mais en quoi consiste cet « aspect humain » ?

Le problème de l'humanisme

Le reproche le plus grave — c'est-à-dire fondé théologiquement — fait aujourd'hui par l'orthodoxie au catholicisme me paraît être la critique de l'humanisme catholique, qui a évincé du catholicisme contemporain le principe de la transfiguration, celui de la ressemblance de l'homme avec Dieu. Cette conception fut exprimée avec la plus grande clarté et la plus grande fermeté par le défunt archimandrite serbe, Justin Popovitch, dans son livre « L'Église orthodoxe et l'Œcuménisme ». Si, dans la profondeur de l'orthodoxie, existe le concept de la « divinisation » (de l'homme), alors, dans le catholicisme, l'homme compterait sur son individualisme, sur son pouvoir créateur, sur son élan religieux. Et cette position entraîne inévitablement comme conséquences des égarements et des effondrements (spirituels). Pour le Père Justin Popovitch, tout humanisme est la négation de Dieu. Selon ce point de vue, il n'y a aucune différence entre le matérialisme, le fétichisme, le protestantisme et le papisme. Toute la culture européenne est blessée par l'idolâtrie, et cette idole, c'est l'homme.

La racine de toutes les hérésies serait le dogme de l'infaillibilité pontificale. Si le pape est « infaillible », cela signifie que Dieu n'existe pas et l'homme sans Dieu crée l'enfer sur la terre. Une telle logique ressemble à une corde de violon mal tendue, qui produit d'aigres dissonances. En faisant abstraction dans ce cas du grand théologien serbe, un *starets* connu aussi pour la sainteté de sa vie, j'aimerais quand même me poser une question. Pourquoi, lorsque nous

discutons de notre foi, nous croyons-nous remplis d'une vision béatifique qui nous permet de comprendre l'essentiel même des choses, mais pourquoi, à peine nous approchons-nous de la foi d'un autre, devenons-nous des rationalistes extrémistes ? Pourquoi, par contre, nous représentons-nous cette autre foi de manière à ne trouver en elle que des différences avec la nôtre ? N'est-il pas clair que le dogme de l'infaillibilité, si on renonce à une explication sommaire et rationaliste, s'avère peut-être le seul moyen, trop risqué il est vrai, d'assurer dans ses limites la voix de la vérité, qui, du fait qu'elle est confessée par l'Église, ne peut pas se taire ? On peut discuter et même, probablement, est-il nécessaire de savoir quelle voix, quelle institution, le concile ou le pape, exprimant cette infaillibilité correspond le mieux à l'esprit de l'Évangile et des Pères de l'Église.

Mais cette discussion ne peut surgir que sur un terrain fondamental, celui de la confession commune des caractères essentiels de l'Église et, avant tout, celui de sa sainteté. Si l'Église est sainte, sa foi est infaillible, mais la manière dont cette infaillibilité peut s'exprimer, c'est le problème de la Tradition, c'est-à-dire à nouveau celui de la foi.

Le reproche le plus grave réside dans l'accusation d'humanisme. D'ailleurs, ici aussi, selon moi, le fait de ramener des différences à un absolu, comme de les supprimer complètement, nous cache la vérité. Que le catholicisme d'aujourd'hui soit un christianisme humaniste est indiscutable. Il est aussi indiscutable que l'orthodoxie n'apparaît pas du tout humaniste dans les domaines de l'éthique et de la vie quotidienne. Il y en a tant de preuves qu'on ne pourrait les énumérer. L'histoire — je ne parle pas de celle de l'Église — considère l'actuel évêque de Rome comme le premier humaniste de notre époque. Seul parmi les chefs religieux et politiques, il parle un langage pouvant être entendu et compris par presque toute la population de la planète, un langage universel ; et je reconnais que, pour l'orthodoxie, il peut paraître trop général, mais si un jour l'humanité devait choisir une personne capable de parler en son nom, de présenter les problèmes humains, d'expliquer ce qu'est l'homme aux représentants d'autres planètes, son choix devrait se porter sur le pape.

Dans les conditions où nous avons vécu, sa voix a toujours été la voix de la vérité. Je dis « nous » au nom de ceux pour qui le mensonge habituel, apaisant, proclamé, seriné pendant de longues années par les chefs de notre Église, était une torture morale incessante. Nous

nous sommes efforcés d'inventer une masse d'arguments persuasifs pour justifier ce mensonge. Nous nous sommes répété que c'était pour notre salut et qu'il était impossible de faire autrement. Nous avons essayé d'amoindrir son impact, nous convainquant nous-mêmes que la vérité de la foi ou la beauté de la liturgie importent infiniment plus que l'écume des clichés idéologiques. Et pourtant, au fond de notre cœur, nous reconnaissions que l'Église, porteuse de vérité, n'avait pas le droit de mentir, que la vérité est totale et ne peut être divisée, qu'enracinés dans le mystère du Dieu-Verbe, elle ne peut être coupée du langage humain de tous les jours. Et chaque fois qu'à la fin des matines pascales nous entendions dans les messages du patriarche les phrases rituelles du langage idéologique (ma mémoire n'en a pas retenu les mots, mais seulement le sens), nous ressentions une honte écrasante, capable d'empoisonner la joie de Pâques.

Et le pis de tout, ce n'était pas seulement les mots, c'était la prise de position appelée alors « l'union de l'Église et de son peuple ». Étant donné que le Parti prétendait aussi à une telle unité et même affirmait par toutes ses affiches que le peuple et le Parti sont unis depuis longtemps et irrévocablement, alors le garant de cette unité indestructible — celle du Parti, du peuple et de l'Église — ne pouvait être que le Prince du mensonge.

Aujourd'hui, grâce à Dieu, cette époque est presque révolue, mais je répète ces banalités pour faire comprendre comment on pouvait interpréter les discours sur le droit de chaque homme à choisir personnellement sa voie spirituelle, sur son droit à la dignité humaine en tant qu'appelé par Dieu à le servir, ces réalités évidentes pour chaque chrétien ; à travers ces paroles on percevait cependant une autre tradition et une autre force de pensée.

Dans le livre de méditation théologique intitulé *Le signe de contradiction* (ce titre est l'une des appellations données au Christ par le juste Siméon — cf. *Lc* 2, 35), paru en 1977, un an avant que son auteur soit élu pape, le Cardinal Wojtyla exprime ses réflexions sur le mystère qui unit l'homme à Dieu. Ce mystère est indivisible et total, bien que l'on puisse y distinguer trois éléments : - la vérité, qui ouvre l'esprit de l'homme à la connaissance de Dieu (connaissance pourtant limitée, mais qui donne cependant à l'homme la possibilité de confesser Dieu, non seulement comme l'Incompréhensible et l'Inconnaissable, mais comme un Dieu qui s'est révélé dans l'histoire humaine) ; - le sacerdoce, qui unit l'homme à Dieu dans **l'Église et ses sacrements ; - la conscience, qui témoigne de la**

présence divine dans la profondeur de l'existence humaine. La vérité, le sacerdoce, la conscience trouvent leur source dans les trois fonctions du Christ, Roi, Prêtre et Prophète, qui se reflètent dans les trois principales vocations humaines, royale, sacerdotale et prophétique.

La vocation royale signifie la vocation du pouvoir dont Dieu investit l'homme, avant tout celui de la vérité, qui révèle les principes du Royaume de Dieu dans la réalité terrestre et ne peut donc se comparer avec celui d'aucun despote. Le Royaume de Dieu se construit avec les enfants de Dieu et non avec les esclaves des hommes. La vérité, qui s'affirme dans l'amour, ne peut être qu'une vérité acceptée librement. La vocation sacerdotale est un appel au service sacrificiel. Le Christ doit entrer dans la vie de chaque homme qui s'ouvre à Lui et réitérer en Lui l'acte du salut.

La vocation du chrétien est la libre offrande de soi-même à Dieu le Père par l'imitation de son Fils ; cela signifie que tout l'humain doit être imprégné par l'image et le culte du Christ. Cette vocation a aussi un sens liturgique et sacré : elle est liée à la structure des sacrements et, en dehors du sacerdoce général du peuple de Dieu, elle exige en plus une ordination sacerdotale spéciale. La conscience est un autre moyen de contact, plus caché, entre l'homme et Dieu. Ici, il reste face à face avec Lui et libre de choisir ou bien de suivre la loi divine inscrite dans son cœur, ou de l'enfreindre. En accomplissant ce choix, il choisit sa propre voie ; donc les choix précédents déterminent les suivants.

L'essence de la conscience et aussi, faut-il croire, de la liberté humaine réside dans le fait que, dans sa profondeur ontologique, elle est toujours liée à la liberté de Dieu, qui a donné son Fils pour le salut de l'homme. Dans la profondeur de la liberté que l'Église défend — en Occident comme en Orient — on découvre le mystère de la croix et l'essence de l'homme fondée sur ce mystère. Si nous l'écartons, nous évinçons aussi la conscience et, par conséquent, l'homme dans sa totalité. Car une totale indépendance, hors de ce dialogue mystérieux avec Dieu, qui lui parle le langage du cœur, entraîne la diminution de son humanité, son autodestruction, parce qu'elle est déterminée par l'humanité de Dieu, du Dieu vivant, et ne résulte pas d'une des projections de l'homme.

Cette conception offre-t-elle des contradictions avec celle de l'Église orientale ? La différence dans la compréhension de l'homme en Orient et en Occident se manifeste plutôt dans l'importance accordée à certains aspects de la conscience. Celle-ci, dans la

conception orthodoxe, est avant tout l'« organe » du repentir, le sentiment de l'incommensurable et inéluctable état de péché de l'homme devant Dieu ; dans la pensée chrétienne occidentale (catholique et protestante) à notre époque, l'accent porte sur la liberté humaine. Par conséquent, l'image de l'homme est différente en Orient et en Occident, bien que les « racines » de ces représentations soient les mêmes. Il existe cependant une « pratique » différente à l'intérieur de chacune de ces Églises, c'est-à-dire, en chacune d'elles, différents types de chrétienté.

Répondant à la critique de l'humanisme, nous nous demandons : l'homme peut-il s'en passer, s'il vit dans l'histoire, l'invention et le travail, en société et en communauté ? Chacune de ces voies humanistes est sanctifiée et bénie par Dieu, mais la bénédiction est donnée ici sous forme de loi, et la « bouche infaillible » de la loi est la conscience, tandis que sa sphère annexe est l'éthique. Et si, dans une certaine mesure, on peut parler d'un affaiblissement du sens du mystère, d'une crise du sacré et de l'inconcevable dans le catholicisme, alors on est aussi en droit de réfléchir à la crise éthique dans l'orthodoxie. Qu'on ne cherche pas dans ces mots la plus petite étincelle polémique. Ils reflètent seulement la pauvre expérience de la vie de leur auteur, laquelle nous apprend que, quand l'humanisme — celui de l'Incarnation, celui de Jésus-Christ — est chassé de l'Église, il n'existe plus. Et cette découverte blesse souvent notre cœur !

Parallélisme de ces crises

Aujourd'hui, la différence entre les Églises orthodoxe et catholique se manifeste principalement dans la formation du caractère de l'homme. On peut, d'après Martin Buber, parler de « deux types de foi », de la foi dont la vie secrète réside avant tout dans la pénitence et de la foi naissant de la liberté évangélique. Peut-être faut-il plutôt parler, non pas de deux types de foi, mais de deux types de sainteté au cœur de chaque confession. La sainteté de l'orthodoxie commence par le sentiment de l'infinie indignité de toute âme humaine devant Dieu, et de la conscience de cette indignité naît l'ardente prière pour le salut et la grâce. « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi, pécheur » : voilà la voie et l'âme de l'orthodoxie. Dans n'importe quel sermon, vous entendrez parler de la pénitence et du péché, de la prière et du salut, du jugement de Dieu, miséricordieux, mais aussi infiniment sévère. Ce n'est pas l'avis personnel de l'un ou l'autre prêtre, mais la voix de **la tradition, tradition très ancienne et sans cesse renouvelée dans**

l'Église orthodoxe. La place de l'homme devant Dieu se détermine donc par sa pénitence et sa prière.

Dans l'Église orthodoxe, c'est l'émotion, le sentiment, le sens du mystère de la Croix et de la Crucifixion qui restent les plus profonds, et c'est pourquoi la fête de la Résurrection du Christ représente la « fête des fêtes ». Mais il ne faut pas oublier ce qui la précède. En lisant les écrits et les vies des saints orthodoxes, surtout russes, il est impossible de ne pas éprouver une profonde émotion : tous ces gens, ayant vécu une vie de pureté et de prière extraordinaire, ont été tourmentés par la conscience de leur indignité. Ce n'était pas la conscience de la force indestructible du péché pesant sur chaque homme (point particulier au protestantisme), mais celle de leur péché personnel, commis par leur mauvaise volonté. C'était un défi au bon sens, exactement comme l'exploit ascétique du *iourodstvo* (fou de Dieu). Mais peut-on passer sa vie dans la société, la famille et l'État en lançant ce défi héroïque ?

Je me souviens du récit d'un de mes amis, qui a vécu quelques années dans un camp de concentration. Quand il fut arrêté pour avoir organisé un séminaire chrétien et mis en détention préventive (c'était à la fin des années 70), on lui permit de lire quelques numéros d'une des deux revues théologiques existant à cette époque et éditées par le Patriarcat de Moscou. Le but des autorités était de le persuader qu'une totale liberté de conscience triomphait en U.R.S.S. Il était prévu qu'ayant lu cette revue il serait convaincu de la véracité de cette liberté, la reconnaîtrait et se repentirait. Il lut une des œuvres anthropologiques écrites au début du siècle, où, à chaque page, on affirmait que l'homme est une nullité, une ordure, une accumulation de péchés. Il n'existe pour lui qu'une seule voie de salut : le repentir et le renoncement total à sa volonté propre. En outre, il lui fallait tenir, se défendre contre les grands et petits mensonges quotidiens, contre les pressions constantes : celles des murs, des juges d'instruction, des compagnons de cellule, des surveillants. Le renoncement à sa volonté et le repentir dans ce contexte particulier, entre les murs d'une prison soviétique, signifiaient toujours la reconnaissance publique de sa faute, d'abord en tête à tête avec le juge d'instruction, ensuite, à la télévision, devant le pays entier. Impossible alors de vivre et de garder sa fidélité au Christ. En prison, on a besoin d'une autre conception de l'homme. Mais est-ce seulement en prison ?

On peut parler de l'orthodoxie comme d'une religion de la **transfiguration et de la divinisation de l'homme. Mais aussi sur un**

autre plan, comme d'une religion de la soumission presque divine, découlant de la conscience de la faiblesse humaine et du péché. Combien de sermons m'est-il arrivé d'écouter sur l'obéissance considérée comme l'une des plus grandes vertus chrétiennes ! Chez nous, dans les séminaires du siècle passé, on enseignait l'imitation de Jésus-Christ, qui ne s'est jamais opposé au pouvoir temporel. La reconnaissance de notre totale indignité, la renonciation à notre propre volonté, le complet abandon de nous-mêmes à la volonté de Dieu, la conviction profonde que les circonstances extérieures dépendent de cette volonté, voilà le cheminement de l'Église Orientale.

Pendant longtemps, je ne pus comprendre pourquoi le métropolite Serge Stragorodsky devint l'exemple du maître ecclésiastique pour le grand théologien qu'était Vladimir Lossky. Mais la politique du métropolite Serge n'était-elle pas une sorte d'écho de cette « pure » tradition que représentait Lossky ? Je n'affirme pas, mais je pose la question et j'aimerais que quelqu'un me contredise. « Mon programme est celui de l'Esprit Saint », dit le métropolite ; « l'année des plus dures persécutions, j'agis selon les nécessités de chaque jour. » Mais comment distinguer ce programme de l'Église russe de celui d'un régime qui anéantissait l'Église ? Ce régime avait besoin de dissimuler au monde le mensonge, cet alibi que la victime devait imaginer elle-même et qu'elle fournissait avec empressement.

Parmi les exemples innombrables que l'on pourrait citer, je prendrai le plus récent. Si nous regardons la carte de l'Europe Orientale, remaniée après tous les bouleversements de 1989, et si nous comptons les pays libérés du communisme et ceux qui l'ont conservé sous une forme ou sous une autre, nous voyons, d'une part, la Pologne, la Tchécoslovaquie, la Hongrie, sans parler de l'Allemagne de l'Est ; d'autre part, la Russie, la Roumanie, la Serbie et, en partie, la Bulgarie. Cependant, cette carte peut changer. À vrai dire, en Russie a surgi un phénomène tout à fait inattendu : une partie de l'Église, dès qu'elle put exprimer son avis, se trouva du côté du système qui l'avait combattue depuis le jour de sa naissance (1917). On dirait que, là où existe l'orthodoxie, la volonté sociale est abolie ou atrophiée ; là, l'Église ne peut proclamer qu'une chose : « qu'elle est avec son peuple », ce qui signifie avec ses maîtres !

« Toujours avec son peuple », cette expression revient invariablement dans la Russie de Staline, dans la Roumanie de Ceaucescu, dans la Serbie de Tito, en Pologne durant l'état de siège proclamé par Jaruzelsky. Justement, pourquoi donc l'Église

orthodoxe de Pologne était-elle presque la seule à soutenir publiquement l'état de siège et profitait-elle de certains de ses avantages ? Le fond de la question ne réside pas dans l'une ou l'autre politique plus ou moins accommodante, mais dans le fait que la politique de l'Église chrétienne sous le régime athée militant s'opposait constamment à la conscience chrétienne, c'est-à-dire aux relations de l'homme avec Dieu. Et la crise de l'orthodoxie actuelle résulte de cette opposition. Mais cette même Église a donné au cours de ce siècle une multitude de martyrs, dont la vie et la mort sont le gage de sa purification et de sa résurrection. Cette même Église fut celle d'innombrables héros ou plutôt d'héroïnes qui, pendant tout ce temps, l'ont préservée par leur effacement. Les fruits spirituels invisibles de ces années appartiennent à toute l'humanité et sont notre héritage. Et notre crise actuelle consiste dans le fait que nous ne sommes pas capables de les percevoir, qu'aujourd'hui, au moment où la foi a cessé d'être mortellement dangereuse, nous ne manifestons même pas une foi digne du martyre.

Mais on ne peut pas diviser l'Église en deux : l'Église céleste, celle des martyrs, et l'Église terrestre, celle de tous les autres. L'Église est une et le blé n'y est pas séparé de l'ivraie. D'ailleurs, ai-je le droit de parler de crise ? N'est-ce pas seulement une « projection » de mon âme ?

De quelle crise peut nous parler une liturgie solennelle dans l'une des splendides cathédrales de Moscou ou dans la Laure de la Trinité-Saint-Serge, lors des grandes fêtes ? On les a célébrées avec une lenteur hiératique, en temps de paix et au temps des chutes et des persécutions. De quelle crise peut nous parler la foule des femmes âgées priant humblement avec un cœur serein et des larmes dans les yeux ? Que peut dire à ce sujet un moine orthodoxe vivant au rythme régulier des prières canoniques, du travail et des célébrations monastiques, rythme qui remonte à cinq, dix ou même quinze siècles ? Ou bien un ascète absorbé par sa lutte cosmique contre « les esprits du mal répandus dans les airs » (*Ep* 6, 12) ? Ou encore un prêtre dans une petite ville du centre de la Russie, occupé par ses offices quotidiens, seul pasteur pour des milliers de gens ne connaissant rien de la foi et venant à l'église pour y chercher la consolation spirituelle ? Lisons-nous quoi que ce soit au sujet de cette crise dans la revue ecclésiastique officielle, qui ne manque pourtant pas de mentionner toutes les visites fraternelles, tous les embrassements mutuels, sans oublier les prières et les dîners œcuméniques ? Trouvons-nous quelque chose sur ce thème dans les

œuvres d'un savant théologien, ayant lu tous les livres et construit sur leur base la demeure de la plus sévère, de la plus pure tradition, jamais soumise aux fluctuations du temps ?

Avons-nous découvert quelque chose à ce sujet dans les récits d'un récent émigré, donnant partout des conférences sur « la renaissance religieuse » et la « Sainte Russie » ? Dans l'Église orthodoxe existent beaucoup de communautés dans lesquelles jamais personne n'a entendu ni n'entendra parler d'aucune crise. Mais, dans chacune de celles où il m'est arrivé de séjourner, me sont revenues à la mémoire les paroles que le Christ a prononcées devant ses Apôtres, avant qu'il leur confiât la mission d'enseigner : « À la vue des foules, il en eut pitié, parce qu'elles étaient épuisées et prostrées comme des brebis sans berger » (*Mt 9*, 36). Et si ces discours sur la crise dans l'orthodoxie peuvent avoir un certain sens, alors, il faut le chercher précisément dans la pitié envers des brebis sans pasteur ou plutôt dans l'absence de cette pitié.

Je crois en la Sainte Russie, qui prie sans cesse dans « son petit troupeau » égaré, dans ses oratoires et ses monastères dissimulés aux regards, mais je ne peux oublier la Russie incroyante, comme si elle était condamnée à rester telle quelle. Qu'on prive ce troupeau de toutes les églises, de tous les monastères, de tous les refuges terrestres, ou bien, qu'on leur en ajoute, qu'on les rouvre, comme cela se passe aujourd'hui, l'Église restera quand même un « petit troupeau », refermé sur lui-même et oubliant le reste de l'humanité. Toutes les richesses de sa tradition, de ses rites et de ses chants religieux resteront avec elle, sauf cette pitié envers « les brebis sans pasteur », source des grandes missions et des grandes tentations.

Dans son livre *Catholicisme*, Henri de Lubac rappelle une allégorie propre à la patristique primitive. La brebis perdue de la parabole du Bon Pasteur, qui abandonne pour elle les quatre-vingt-dix-neuf autres, représente la nature humaine, dont la détresse a tellement ému le Verbe de Dieu que, laissant au Ciel des légions d'anges, il s'est incarné pour venir parmi les hommes chercher ceux qui étaient perdus. Si nous nous permettons une analogie risquée, nous nous représenterons toute l'Église catholique (à l'exclusion des intégristes extrémistes) prête à descendre de sa chaire, à sortir de ses formules, à renoncer à certains de ses droits, afin de suivre l'humanité perdue dans ses erreurs. Dans la profondeur de cet élan, on peut trouver, non pas une volonté de puissance, mais un sentiment de compassion. Mais, contrairement au Verbe de Dieu, les pasteurs de l'Église peuvent se tromper, se confondant avec ceux qu'ils étaient allés chercher.

Si l'Église russe garde sa foi incorruptible, alors, elle laisse le monde au pouvoir des forces antichrétiennes, presque sans résistance. Il y a environ trente ans, à l'époque des persécutions sous Khrouchtchev, l'État enleva à l'Église deux tiers de ses paroisses, parfois malgré l'opposition du peuple, mais presque toujours avec l'accord de la hiérarchie. L'Église se considère comme une communauté, mais ne cherche pas à incarner cette communauté dans la vie. Elle entre dans la profondeur des cœurs, mais touche peu le domaine social. La pitié orthodoxe est presque entièrement centrée sur le mystère de l'union personnelle avec Dieu, mais ne connaît quasi pas, malgré sa propre tradition ancienne, malgré ses textes liturgiques, le « sacrement de l'assemblée », la plénitude de la fraternité, la joie de servir activement le monde.

L'Église catholique connaît cette joie plus que nous, mais des dangers la guettent : la sécularisation, la désacralisation, l'érosion du sacrement de la pénitence, dont parle dans son livre le Cardinal Ratzinger. Le parallélisme de ces crises et leur évidence sont un signal lancé à notre monde, un message voulu par Dieu, afin que nous l'écoutions. Et c'est avant tout un message d'unité.

Nicolas Berdiaiev écrivait : « Au début de l'histoire de l'humanité, Dieu demanda : 'Caïn, où est ton frère Abel ?' À la fin de cette histoire il demandera : 'Abel, où est ton frère Caïn ?' » Que la fin de l'humanité soit proche ou non, aujourd'hui, cette question s'adresse à toutes les Églises contemporaines. Maintenant plus que jamais le monde a besoin du message évangélique.

L'Église vivant en nous

Plus nous avancerons dans le futur, plus il deviendra clair que l'homme, en tant qu'espèce ou en tant qu'individu, n'est pas capable de résoudre ses problèmes. Il sera de plus en plus évident qu'il se détruira lui-même si, comme auparavant, il impose à l'histoire et à la nature sa volonté aveugle. Nulle part, cela n'est apparu avec une telle évidence que dans l'expérience réalisée en Russie. À présent, les gens ont désespérément besoin de Dieu, même ceux qui ne croient pas en lui, et pas une Église ne peut se permettre ni de manquer de rendre témoignage à Dieu, ni de le garder pour elle-même.

Le Christ doit être présent, non seulement dans le secret des tabernacles, mais aussi dans le cœur des hommes, de même que dans la réalité historique et dans la vie quotidienne. Mais ce que l'on appelle la manifestation du Christ dans le monde est toujours **l'épanouissement de la sainteté.**

Dans son *Introduction au Christianisme*, Joseph Ratzinger qui, à cette époque, n'était pas cardinal, mais professeur de théologie dogmatique, écrivait :

> L'Église vit en nous et sa vie s'exprime constamment dans la lutte entre le péché et la sainteté. Le fait que la sainteté soit toujours dominante dans l'Église est un don de Dieu, un miracle ou un paradoxe qui rend possible sa propre existence. La sainteté victorieuse dans l'Église est le chemin le plus réaliste vers l'unité.

La sainteté nous apporte toujours une nouvelle découverte du Christ dans l'Église, une nouvelle manifestation de son visage. Je le vois dans la multitude des nouvelles vocations — vocations dans le sens premier du terme, qui est le service du Christ, dont la manifestation se renouvelle sans cesse dans l'Église. Je pense avant tout au retour à l'Évangile de nombreux mouvements comme « Communion et Libération » en Italie, les « Focolari », les Petits Frères et Petites Sœurs de Jésus, les mouvements paroissiaux, catéchuménaux, charismatiques, chacun avec sa physionomie propre, son « message », sa présentation de l'image du Christ, son interprétation de l'universalité de l'Église. L'esprit du christianisme primitif, celui de l'Évangile incarné dans la vie et de la fidélité à la tradition apostolique, avec ce qu'on appelle l'ecclésialité, recommence à souffler sur l'Église la plus « institutionnalisée », la plus dure, et la plus immobile. Et cet esprit vit en elle malgré ses « iniquités », ses misères humaines, ses crises, comme dans toute l'Église.

Il faut considérer l'un et l'autre, sans séparer ni mélanger — aussi longtemps que l'Église sera sur la terre — ce qui doit rester ensemble et subsister en elle jusqu'au jour du jugement. Ce jour-là, le bon grain sera séparé de l'ivraie et les bons fruits des mauvais. Mais les bons fruits — comme le dit l'Écriture — ne peuvent être que ceux de l'amour, et c'est selon eux que seront jugées notre foi et notre vie chrétienne.

Des siècles auparavant, tant de religieux occidentaux partaient, seuls ou à quelques-uns, vers le Japon, la Chine ou d'autres pays lointains, dont ils avaient entendu parler par des marchands ; ces religieux étaient torturés par la pensée que tant de millions d'âmes seraient condamnées au feu éternel, si elles ne recevaient pas le baptême et le message du salut. Certains ont attribué à ces voyages lointains avec la Croix et l'Évangile des raisons diplomatiques ou des calculs d'intérêt, mais malgré tout à la base de cet apostolat se trouvait une politique de charité. Aujourd'hui, cette attitude peut

nous horrifier, car les hommes de ces époques n'épargnaient ni leur sang, ni celui des autres, parce que la récompense après la mort était pour eux infiniment plus importante que les tourments passagers sur cette terre. Maintenant la majorité des chrétiens pense peut-être le contraire, mais ce qui restera, ce qui ne sera pas consumé, ce ne sont pas leurs convictions, mais la réalité et l'authenticité de la charité qui les animait.

En Italie, j'ai vu pour la première fois une des manifestations de cet amour ; elle m'est apparue comme quelque chose d'étrange et de merveilleux, bien que, plus tard, une multitude d'exemples m'aient fait comprendre qu'un miracle semblable devenait quotidien. Mais je ne peux oublier ma première impression de l'Anaconda, le centre d'aide aux malades incurables et aux déficients mentaux, surtout des enfants. Ici on travaille bénévolement, cela va de soi. Un assistant en bonne santé consacre pratiquement tout son temps et toute sa personne à chaque malade. Cette activité se base sur une idée qui, mieux peut-être que tout le reste, exprime l'essence de l'Église sur la terre. Ce n'est pas simplement l'idée d'un service désintéressé à ceux qui ont toujours été considérés comme une erreur ou un échec de la nature, une matière à rejeter, à ceux qui, de quelque manière que ce soit, doivent végéter de leur malheureuse naissance jusqu'au tombeau et disparaître sans laisser aucune trace. C'est avant tout l'idée de la charité, non « en général », ni dans l'abstraction, ni « de verre », comme disait Rosanov, mais de l'amour divin ayant un visage humain. L'idée de l'Anaconda consiste dans l'affirmation que chaque être créé, doué d'une âme et d'une raison — et indépendamment du fait que cette raison soit obscurcie — doit rencontrer un amour transmis par l'homme et reçu des mains de l'homme. Et c'est cela le modèle de l'Église. Car, finalement, nous sommes tous un matériel humain « à rejeter », nous sommes tous obscurcis par le péché, mais l'amour du Christ qui possède un visage et des mains d'homme nous étreint tous.

L'Anaconda n'est pas une exception ; en France, j'ai découvert l'Arche de Jean Vanier, fondée pour les retardés mentaux. À la différence de l'Anaconda, l'Arche est une communauté où certains membres prononcent des vœux de célibat et de pauvreté ; d'autres se marient et toute leur famille rend des services à la communauté. Cette communauté est constituée par des hommes sains d'esprit et des handicapés mentaux ; pourtant, qui de nous serait capable d'établir entre eux une frontière nette, comme me l'a dit une assistante ?

Ce n'est pas seulement un service, mais aussi une voie spirituelle : les hommes mentalement débiles sont comme nos « fous de Dieu », auprès de qui des gens normaux apprenaient la vie spirituelle. Une des prières de l'Arche dit ceci : « Dieu, bénis-nous par les mains de tes pauvres. » Les pauvres, dans ce cas, sont ceux pour qui la béatitude évangélique des « pauvres en esprit » fut comme un don de naissance ; et des hommes sains et forts demandaient ce don de Dieu, peut-être l'un des plus difficiles à assumer, comme une bénédiction donnée par les pauvres et les malades.

« Et j'ai entendu comment on entend par le cœur », écrit saint Augustin dans ses *Confessions*. Je voudrais répéter ces mêmes paroles, parce que la vérité évangélique vers laquelle tend, consciemment ou non, tout chrétien, est incarnée directement devant moi, non dans la cellule ou le désert monastiques, mais dans une simple vie humaine, où sont toujours présents le péché, la laideur, la tristesse et la peine, mais aussi la joie et la bonté. Mais à cette certitude s'ajoute une amertume : la conscience claire qu'une telle chose n'a jamais existé, n'existe pas et, pour le moment, ne peut exister dans notre Église. Nous, orthodoxes, nous avons une autre tradition ; les plus forts parmi nous sont capables de quitter n'importe quel trésor pour aller chercher la perle unique, mais ne songent même pas qu'on peut aussi la chercher dans la foule, dans la société humaine, parmi les mutilés et les handicapés, comme Jean Vanier, parmi les enfants malades et affamés, comme Mère Térésa, parmi les prostituées, comme Sœur Michèle, parmi les voyous des villes, comme le prêtre Guy Gilbert, parmi les dockers, comme le dominicain Jacques Loew.

Pouvons-nous dire aujourd'hui que notre Église a perdu la majeure partie de son troupeau seulement à cause de la violence communiste générale pendant soixante-dix ans ? Ne l'avait-elle pas perdue auparavant ? Quand les loups ont forcé la porte de la bergerie, de nombreux chrétiens ont accepté le martyre, beaucoup se sont cachés avec leur perle, mais combien se sont dispersés, dissimulés, perdus ? Voilà pourquoi la réconciliation et l'union des Églises ne me paraît pas comme une richesse superflue, qui ne nous apporte rien, à nous, orthodoxes, déjà riches outre mesure, mais comme une nécessité découlant de l'essence de notre foi, la foi apostolique et évangélique.

C'est pourquoi, quand je lis des œuvres polémiques de théologiens orthodoxes (et, à vrai dire, je suis attaché à ce genre), **tout en appréciant leur érudition et leur argumentation**

irréprochable, je me souviens toujours de la parabole du riche qui s'est réjoui de sa bonne récolte et de ses biens accumulés pour de longues années. On ne sait pas pourquoi, justement, nous vivons tranquilles avec notre bien et pourquoi nous sommes si peu jaloux de celui d'autrui qu'il ne nous paraît même pas intéressant. Je partage pleinement la joie de Florensky disant dans son livre *La Colonne de la Vérité* que les richesses de notre Église peuvent se compter au quadruple, mais je ne peux accepter en aucun cas ce « non-intérêt » pour le bien d'autrui, qui est né de la même tradition et se nourrit du même esprit chrétien. Tout ce qui est né de cet esprit doit entrer dans l'Église une et visible, car cela n'appartient plus à l'Église invisible.

Un saint de l'avenir

Il faut savoir découvrir cette Église dans sa sainteté. C'est pourquoi seule la sainteté vivante et authentique, c'est-à-dire la manifestation de la face du Christ dans ce monde, peut devenir un vrai point de départ pour rechercher et atteindre l'unité.

Cette unité, on la cherche habituellement de deux côtés opposés. Il s'agit avant tout des commissions théologiques savantes, qui s'occupent de l'unité ecclésiale, en partie parce qu'elles désirent la trouver, en partie parce que c'est leur profession : j'appelle cela « l'œcuménisme savant ». Celui-ci est nécessaire, parce que les Églises apostoliques défendent une tradition sévère, fixée dans des formules déterminées, qui sont l'essence de l'expression rationnelle de notre foi. Le défaut principal de « l'œcuménisme savant » est qu'on pourrait le considérer comme calculé pour l'éternité ; on peut avoir des conversations autant que l'on veut, on peut même se mettre d'accord sur quelques points, tout cela ne change et ne changera rien.

Il existe aussi un autre œcuménisme, qui voudrait que tout bouge, et tout de suite, et qui croit que, si l'on insiste beaucoup, quelque chose bougera. Cet œcuménisme ne connaît d'autres arguments qu'émotionnels : c'est ce que j'appelle « l'œcuménisme sauvage », car, pour lui, il n'existe ni tradition, ni différence, ni divers types de spiritualité, mais seulement un impératif immédiat : réaliser l'unité sans tarder. « L'œcuménisme sauvage » est aussi partiellement utile, car, sans un impératif intérieur, sans l'intime conviction que l'unité nous a été léguée par le Christ lui-même, « pour que le monde croie », aucune commission théologique ne peut rien faire. Mais « l'œcuménisme sauvage » rejette comme de vaines « cogitations de

vieillards » toute la tradition millénaire des Églises séparées et, par ce fait même, il reste dans son principe anti-ecclésial.

Jamais la réconciliation et l'unité des Églises ne pourront être atteintes au prix de la perte de leur ecclésialité. L'Église est le « buisson ardent », le mystère de la présence de Dieu parmi les hommes, et tout ce qui contient ce mystère est sacré. « L'œcuménisme savant » cherche des points de contact entre les différentes formules théologiques ; « l'œcuménisme sauvage » n'en tient aucun compte ; mais il y a une richesse dans les différences mêmes, comme dans la contradiction entre diverses limites de la vérité, qui, en fin de compte, se cache derrière ces limites.

Ajoutons ici une brève explication. La pensée théologique sur la vérité de la Révélation s'accompagne du cheminement philosophique. La théologie opère sur les données de la conscience religieuse, par exemple, « la procession du Saint-Esprit », « la primauté de l'évêque de Rome », la *sobornost* (conciliarité), etc. La philosophie s'interroge au sujet de cette pensée même. La théologie affirme : la vérité est que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils. La philosophie, ne touchant pas à l'essence de cette formule et ne la contestant en aucune manière, demande : qu'est-ce que la vérité elle-même, affirmée par la théologie ? quelle est sa corrélation avec les autres vérités ? quel type de pensée fait naître la vérité sur la procession du Saint-Esprit ? On peut dire que la philosophie s'occupe des affaires humaines plutôt que des affaires divines, mais elle analyse ce qui dans l'homme tend vers Dieu, ce qui en lui contient la présence divine, forme et aiguise la connaissance de Dieu. Elle voit dans l'homme le reflet de cette connaissance ou de cette vérité. Et pour cela, elle peut découvrir des limites différentes de cette vérité. La vérité de la Révélation, en se réfractant ou se reflétant dans la pensée humaine, apparaît autrement que dans une formule fixée immuablement. En analysant une autre pensée sur la vérité, on peut plus facilement comprendre une autre vérité ou la vérité d'autrui.

La vraie compréhension de l'unité n'est possible que par la connaissance de la sainteté d'autrui. Justement, la sainteté exprime la plénitude et le mystère de l'Église. Le Père Henri de Lubac, dans son livre *Paradoxe et mystère de l'Église*, parle d'un « saint du futur ». Un de ces saints sera peut-être celui qui apparaîtra comme le signe de l'unité. Je parle précisément d'un saint et non d'un philosophe ou d'un savant. Cela ne veut pas dire qu'il sera illettré, mais qu'il apparaîtra soudainement. Il entendra ce que l'Esprit dit aux Églises

et trouvera la force et les mots pour le transmettre. Comme tout saint, il sera enraciné dans son Église et saura partager son don avec les autres. Il aura probablement des difficultés avec ses confrères conservateurs ou réformateurs, mais sa sainteté sera reconnue, non pas d'après sa réputation, mais d'après ses fruits.

Quels seront ces fruits ? Il est impossible de le prédire, mais, qui sait ? La découverte de la sainteté de l'Orient chrétien dans la profondeur de la sainteté de l'Occident chrétien ne sera-t-elle pas un de ces fruits ? C'est seulement de cette manière que pourra se réaliser la rencontre authentique des Églises par la révélation de l'expérience antinomique de l'Église une. Et quand cet événement se produira, l'Esprit Saint éliminera les dissensions (au sujet desquelles les commissions œcuméniques n'étaient pas capables de se mettre d'accord), parce que l'unité réelle sera déjà un fait manifesté par la sainteté.

Je pense au Padre Pio de San Giovanni Rotondo, le premier prêtre stigmatisé, comme on l'a appelé. Cet homme était rempli des dons de la grâce : le don de la direction spirituelle, celui de clairvoyance, de la prière liturgique extraordinaire, le « don des larmes », comme on dit en Orient, enfin le don de supporter ses souffrances physiques sans que les autres s'en aperçoivent et avec une pointe d'humour. Dans sa personne, on devine facilement les traits si caractéristiques et si uniques des pères spirituels orthodoxes, que l'on appelle en Russie les *starets*. La manifestation de tels saints à notre époque (Padre Pio mourut en 1968) est le signe d'une rencontre imminente entre l'Orient et l'Occident.

Évidemment, les saints nés dans des Églises séparées, vivant dans des pays éloignés, ont à présent peu de chances de se rencontrer sur la terre. Peut-être la rencontre de personnalités comme Paul VI et le Patriarche Athénagoras, il y a plus de vingt-cinq ans, fut-elle une anticipation de ce rapprochement entre deux traditions spirituelles. La réconciliation mystique entre les Églises, ou plutôt entre deux aspects d'une seule Église, était déjà accomplie.

Le chemin vers l'unité : le mystère partagé

Jusqu'à présent, il s'agissait de deux choses qu'il fallait distinguer, la réconciliation et l'unité. La réconciliation, ce n'est pas la rencontre amicale des membres du clergé des Églises séparées, ni l'abolition de l'anathème, ni même l'embrassement symbolique des patriarches. C'est un acte mystique et ecclésial, qui doit s'exprimer avant tout dans la prière, dans la commémoraison réciproque.

Actuellement, c'est-à-dire à l'époque œcuménique, les deux Églises — orthodoxe et catholique — vivent dans une situation de « reconnaissance et non-reconnaissance mutuelles », sous le signe du paradoxe, que personne ne remarque. Le paradoxe réside dans le fait que chacune des Églises reconnaît à l'autre la validité des sacrements, la légitimité et la succession apostolique de la hiérarchie, l'« équivalence » des rites, des canons et des usages ecclésiastiques et, en même temps, agit comme si elle ne voyait pas l'autre.

L'époque de l'œcuménisme a érigé ce paradoxe en système, car à toute cette reconnaissance mutuelle, elle a ajouté les contacts humains. La réconciliation consiste, tout en gardant les différences entre le catholicisme et l'orthodoxie, à diriger cette reconnaissance de loin ou de près, à conduire ces liens humains jusqu'à une reconnaissance ecclésiale. L'Église catholique, au Concile Vatican II, a déjà parcouru la moitié du chemin dans cette direction. Mais la véritable réconciliation, c'est la communion mystique, qui aura lieu lorsque le monde extérieur deviendra le monde intérieur et que cet amour cherchera et trouvera des formes ecclésiales. Ensuite seulement on pourra parler d'unité.

Vladimir Soloviev, qui a beaucoup écrit au sujet de l'unité, considérait que l'Église orthodoxe devait reconnaître la primauté du Pontife Romain. Au début, il pensait que cette reconnaissance devait découler de la prise de conscience par l'orthodoxie de sa propre tradition millénaire ; dans *Les Trois Entretiens*, il reporte cette reconnaissance au moment où le Christ vaincra l'Antéchrist et « qu'il n'y aura plus de temps » (*Ap 10*, 6). Mais tant que nous vivons dans le temps, il s'agit de quelque chose de plus simple : la reconnaissance par l'orthodoxie, non pas du pouvoir papal, mais seulement du droit de l'Église occidentale d'avoir un pape. Jusqu'à présent, ceci est considéré comme une hérésie ecclésiologique. En cela gît un paradoxe caché de l'œcuménisme : on entretient des pourparlers avec le pape ; on échange volontiers des messages avec lui ; on le reconnaît de facto comme le chef de l'Église catholique, et en même temps on le considère comme l'incarnation essentielle de l'hérésie et l'obstacle majeur à l'unité. Mais il faudra que cessent un jour ces demi-mesures et ces contradictions. L'époque de l'œcuménisme décline.

Aujourd'hui, ce fait est très sensible en Russie ; on rejette l'œcuménisme en même temps que « la défense de la paix ». On le rejette en revenant à l'orthodoxie pure, que l'on recherche à l'étranger, parce qu'on ne la possède pas chez soi. Il existe quelque

part une Église « pure », non contaminée par le communisme, et elle nous rendra la pureté de la foi, la plénitude de la Tradition, à laquelle pas une seule lettre ne sera changée par cette époque maudite. Que celui qui peut croire cela le croie! Moi, je ne peux pas. Pour moi — j'adhère ici à la conception du théologien catholique Louis Bouyer et à celle du théologien orthodoxe Constantin Andronikov —, l'Église reste une, en Occident comme en Orient.

Elle est une dans sa profondeur, mais elle est malade de sa division. Et ses maladies sont totalement différentes en Occident et en Orient. Et pour trouver cette commune profondeur, il ne faut pas se moquer des faiblesses de l'autre (les catholiques rient de l'incapacité sociale de l'orthodoxie ; les orthodoxes se détournent du juridisme normatif du catholicisme) ; il faut prendre conscience de l'analogie de ces problèmes, opposés, mais mystiquement liés les uns aux autres, se rapportant à l'Église une, mais brisée.

Pour pouvoir parler de l'unité, de la réconciliation, j'ai étudié le livre du Cardinal Ratzinger. « Portez les fardeaux les uns des autres ; ainsi, vous accomplirez la loi du Christ » (*Ga 6*, 2). Nous ne sommes pas capables d'établir des relations dignes avec le pouvoir civil, ni de créer quelque chose de semblable à l'Arche ou à l'Anaconda, mais nous avons conservé notre sens du sacré, notre liturgie de joie, notre sentiment de pénitence, notre espoir eschatologique. Nous avons gardé notre mystère de la présence divine, le sentiment de l'inexprimable et de l'invisible, extrêmement proche, tout en nous dépassant infiniment. Il ne faut pas penser que, pour atteindre l'unité, il convient de simplifier, de réduire, d'adapter tout cela à la faiblesse humaine. Que l'orthodoxie reste telle que nous l'avons reçue, mais qu'elle s'ouvre au mystère d'autrui.

Nos faiblesses, nos crises sont aussi une manifestation de ces langues que Dieu parle avec nous. Cela ne veut pas dire que nous devons écouter son discours avec désespoir. Il faut comprendre ce message que « l'Esprit dit aux Églises » (*Ap 1*, 7). Il faut s'aider l'un l'autre à porter nos faiblesses, pour pouvoir partager nos richesses accumulées pendant la séparation. La réconciliation doit commencer par une nouvelle découverte du Christ dans l'expérience et la richesse de l'autre.

L'œcuménisme a déjà fait quelques pas dans cette direction. Maintenant, il faut soit s'arrêter et retourner en arrière vers un refus agressif, soit aller de l'avant. Cela signifie chercher le Christ, ce Christ que nous confessons, dans l'expérience et dans la tradition de l'autre, dans les dons de la grâce accordés à l'autre. Il faut partager

mystiquement, en profondeur, ce mystère vivant en nous et qui est, selon l'Apôtre Paul, « l'espérance de la gloire » (*Col 1*, 27). C'est pourquoi tout témoignage véritable du Christ, d'où qu'il provienne, est une voie vers la réconciliation et vers l'unité.

L'œcuménisme de l'avenir réside dans la capacité d'accepter le mystère d'autrui. Et chaque Église doit chercher ce mystère en elle-même, dans ces forces spirituelles qui restent cachées dans chaque tradition. L'œcuménisme de l'avenir sera celui qui se retire, s'efface pour céder la place à notre mystère commun et à la joie qui est le Christ, notre Seigneur, notre Frère et notre Pain partagé dans la communion.

I-25121 Brescia
Via Trieste, 17

Vladimir ZIELINSKI
Università Cattolica del Sacro Cuore

Sommaire. — Cette méditation spirituelle et théologique éclaire les dimensions réelles de l'œcuménisme entre orthodoxes et catholiques. Elle insiste sur la nécessité pour chaque Église de s'ouvrir à l'autre pour dépasser ses propres tentations : du côté de l'orthodoxie, incapacité de **s'incarner dans la vie de la société ; du côté du catholicisme, perte dans le monde et sécularisation.**