

PÈRE CYRILLE ARGENTI

HISTOIRE DE L'ÉGLISE EN ORIENT ET EN OCCIDENT

2. LES ÉCHANGES ENTRE ORIENT ET OCCIDENT DU XV^E SIÈCLE À NOS JOURS

*Ces textes sont adaptés des émissions radiophoniques du Père Cyrille Argenti, diffusées sur
Radio-Dialogue, radio œcuménique marseillaise dont il fut l'un des fondateurs.*

Livret n° 28

Copyright : Radio-Dialogue 2009

ÉCHANGES ENTRE LES ÉGLISES AU TEMPS DE LA RÉFORME

Le contraste entre la situation des Églises d'Orient et d'Occident

À la fin du XV^e et au début du XVI^e siècles, les Églises orthodoxes luttent pour leur survie, puisqu'elles subissent une double invasion. L'Asie mineure et les Balkans sont envahis par les Ottomans et tombent sous la domination musulmane, tandis que les pays slaves, en particulier la Russie, sont envahis par les Mongols païens. Pour les Églises d'Orient, le problème sera donc essentiellement la survie sous une domination non-chrétienne.

Pendant quatre siècles, toute l'Asie mineure, les Balkans, la Syrie, le Liban, la Palestine, l'Égypte, soit une très grande partie du monde orthodoxe, vit donc sous l'occupation ottomane. À peu près à la même époque, la Russie se trouve sous l'occupation mongole. Ainsi, pendant plusieurs siècles, les écoles et les universités ne fonctionnent pas en pays orthodoxes.

En revanche, pendant cette même période, il y a eu, en Occident, une double évolution. La prise de Constantinople – qui est pour l'Orient le début du Moyen Âge – marque au contraire, pour l'Occident, le début de la Renaissance, ce qui n'est pas sans rapport avec l'exode des intellectuels grecs se réfugiant en Occident. Cette Renaissance s'accompagne d'une réaction contre les abus de l'Église. C'est la Réforme protestante : non pas une nouvelle religion, mais un nouvel aspect du christianisme, qui naît en Occident et qui va être découvert avec une certaine surprise par l'Orient orthodoxe.

Ce n'est que lorsque la Réforme protestante et la Contre-Réforme catholique romaine sont engagées et ont déjà eu de fortes répercussions en Occident que les problèmes théologiques sous-jacents se posent aux Orientaux. Tout au début, les bruits de Réforme n'arrivent pas en Orient, qui ne dispose alors que de très peu d'outils financiers et intellectuels, tandis qu'en Occident les universités, les écoles, les lettres se développent d'une façon extraordinaire à travers la Renaissance. Ensuite, les Églises occidentales, tant catholiques que protestantes, vont profiter de l'occupation turque et mongole pour tenter une certaine expansion en Orient. Il y aura, à l'époque, un double prosélytisme à la fois catholique romain et protestant en Orient.

Mais avant cela, dès le début de la Réforme, Mélanchton, le disciple de Luther, espère pouvoir obtenir le soutien des orthodoxes contre les catholiques. (C'est l'époque des guerres de religion entre catholiques et protestants.) Il y a eu, lors de ce premier contact entre protestants et orthodoxes, un espoir fondé sur une opposition commune aux abus de l'Église romaine de l'époque, en particulier ce fameux trafic d'indulgences qui avait provoqué l'indignation de Luther et fut l'une

des causes de la Réforme protestante.

Dialogue entre réformés et orthodoxes

En 1573 et 1574, un groupe de théologiens luthériens, présidé par Jacob Andréa et animé par Martinus Crusus, a le désir de prendre contact avec les Églises d'Orient. Le but et l'espérance des protestants est que les antiques Églises d'Orient les soutiennent vis-à-vis de la papauté et de l'Église catholique romaine. Ils envoient, par l'intermédiaire d'un certain Stéphane Gerlac, aumônier de l'ambassadeur d'Allemagne à Constantinople, une lettre au patriarche Jérémie II pour lui exposer la confession de foi d'Augsbourg. Or Jérémie II était un très grand patriarche, entouré d'excellents théologiens. Il est d'ailleurs assez remarquable qu'en pleine occupation turque, il y ait eu des hommes de l'envergure et de la profondeur théologique d'un Jérémie II. Les Turcs toléraient les chrétiens et reconnaissaient au patriarche de Constantinople le droit de représenter le monde chrétien.

Le patriarche Jérémie II prend la lettre des réformés vraiment au sérieux et passe deux ans avec ses conseillers à rédiger une réponse. Celle-ci est un véritable exposé de foi orthodoxe, un ouvrage d'une cinquantaine de pages très serrées. Les théologiens luthériens, à leur tour, répondent par une deuxième lettre. Et le patriarche Jérémie répond à nouveau en 1578. Une correspondance approfondie s'établit ensuite : les textes du patriarche Jérémie regroupent environ cent pages d'écriture imprimée, très dense. Elles ont été, à l'époque, largement diffusées en Occident. Leur message est très profond et très important. Il s'agit d'un exposé de la foi orthodoxe en même temps que d'une étude des croyances luthériennes soulignant les points d'accord et de désaccord, sur un ton qui n'est pas polémique.

Points d'accord et de désaccord

Le patriarche Jérémie II, tout en faisant un exposé véritablement complet, que l'on pourrait comparer à celui de saint Jean Damascène, au VIII^e siècle, dégage principalement huit points d'accord :

1. L'autorité et l'inspiration de l'Écriture Sainte, la nécessité de la traduire dans la langue du peuple, contrairement à la pratique de l'Église romaine de l'époque qui se limitait au latin.

2. Le caractère trinitaire de Dieu.

3. L'existence du péché originel et l'origine du mal ne viennent pas de Dieu.

4. L'existence de deux natures en l'unique Personne du Christ.

5. Le Christ, et non le pape, est le seul chef de l'Église.

6. La croyance commune en la deuxième venue du Christ et au Jugement dernier.

7. La communion sous les deux espèces, à la fois du pain et du vin.

8. Le rejet des doctrines romaines concernant les mérites, les indulgences, le trésor des saints, le purgatoire, le célibat du clergé.

Ensuite, il souligne et explique longuement les points de désaccord, mais sur un ton irénique :

1. L'importance de la Tradition apostolique, c'est-à-dire non pas la *sola Scriptura* (l'Écriture seule) des luthériens, mais la transmission de l'Écriture et de la

foi par la Tradition.

2. La procession du Saint Esprit : apparemment les luthériens, contrairement aux protestants actuels, avaient adopté la doctrine romaine du *Filioque* et Jérémie II la réfute longuement.

3. Le libre arbitre, réfutation de la doctrine de la prédestination.

4. Les sacrements : Jérémie II est d'accord avec les catholiques sur leur nombre, tandis que les luthériens les limitent à deux.

5. L'importance du baptême par immersion, contrairement à la coutume catholique et protestante de baptiser par aspersion.

6. La confirmation et la première communion le même jour que le baptême, pour l'entrée dans l'Église.

7. Le mystère eucharistique est le véritable changement du pain et du vin en corps et sang du Christ, contrairement à la doctrine luthérienne.

8. Accessoirement, l'usage du vrai pain et non du pain non fermenté que les luthériens avaient en commun avec les catholiques romains.

9. L'infaillibilité de l'Église et des conciles œcuméniques.

10. L'importance des fêtes, des prières à la Vierge Marie et aux saints, des prières pour les morts, de la vénération des icônes, des reliques et de la coutume des jeûnes.

Ces textes relèvent finalement les principaux points de convergence et de divergence que nous pouvons constater encore aujourd'hui, entre orthodoxes et protestants. Jérémie II finit par aboutir à une impasse, à l'issue de la troisième lettre, où il dit en substance : « Non, nous n'arrivons pas à un accord, conservons des rapports très amicaux, mais il est inutile de continuer le dialogue théologique. »

Cette correspondance fut suivie de près. Il paraît que le fils même de Luther, Paul, l'a lue avec intérêt. Comme nous l'avons dit, elle a été largement répandue en Occident. Elle fut exploitée à ce moment-là par les catholiques pour souligner les divergences entre protestants et orthodoxes. Voilà quel fut le premier contact.

L'uniatisme

Le second, plus polémique mais aussi plus fructueux, se produit à la fin du XVI^e siècle, à la faveur d'événements fort peu connus en Occident et néanmoins intéressants. Il y a tout d'abord un événement relativement connu : la Pologne, sous le règne des trois rois Sigismond, conquiert l'Ukraine, ce qui aura des conséquences jusqu'à nos jours.

À l'occasion de cette extension de la Pologne catholique dans l'Ukraine orthodoxe, l'Église de Rome utilise une méthode que les orthodoxes appellent l'uniatisme et les catholiques le catholicisme de rite byzantin. Cela aura des conséquences particulièrement lourdes pour l'avenir des relations entre catholiques et orthodoxes jusqu'à nos jours. L'Église de Rome dit aux orthodoxes qu'ils peuvent être unis à Rome, reconnaître l'autorité du pape et conserver toutes leurs coutumes, leurs traditions liturgiques, continuer à célébrer la divine liturgie comme ils en avaient l'habitude à la façon orthodoxe, conserver les vêtements traditionnels des prêtres orthodoxes, continuer à faire le signe de croix comme ils le faisaient

d'ordinaire ; bref conserver tout ce que les catholiques appellent le rite byzantin, le rite oriental.

Une Église orthodoxe qui acceptait l'autorité du pape dans ces conditions ne changeait rien extérieurement. Son apparence demeurait identique et elle jouissait alors du soutien pastoral, financier, intellectuel de tout l'Occident latin, ainsi qu'en particulier de l'appui actif du royaume de Pologne.

Le roi de Pologne, Sigismond, profite donc de l'invasion de l'Ukraine pour y imposer l'uniatisme. Malheureusement, les orthodoxes prendront leur revanche de façon peu chrétienne, à l'époque de Staline, où ils en profiteront pour récupérer les églises uniates qui avaient été annexées sous la persécution de Sigismond. L'histoire laisse des blessures et des cicatrices dans l'actualité, dont on ne peut guérir que si l'on sait ce qui s'est passé.

Le patriarche Cyrille Loukarios et les protestants

Le patriarche d'Alexandrie, apprenant les difficultés de l'Église orthodoxe d'Ukraine vis-à-vis des missionnaires, du prosélytisme jésuite et de la persécution polonaise, envoya un prêtre très cultivé, très intelligent, une forte personnalité, du nom de Cyrille Loukarios.

Arrivant en Ukraine, Loukarios engage la polémique avec les jésuites latins et se trouve du même coup allié aux protestants. Il va donc être marqué par le protestantisme. Or, comme il était une forte personnalité, cultivée et intelligente, ce même Loukarios deviendra patriarche de Constantinople (qui était le premier patriarcat orthodoxe, mais il y avait des liens très étroits et des échanges de personnes entre les différents patriarcats, de même qu'aujourd'hui une forte personnalité du catholicisme italien peut très bien s'installer en France et jouer un rôle important dans l'Église catholique de France.)

Les ambassades de Hollande et d'Angleterre à Constantinople, auprès de l'Empire ottoman, vont se saisir de l'occasion pour réussir à faire signer à ce patriarche, ami des protestants, une confession de foi calviniste. Cela est assez surprenant, mais s'explique par l'anti-catholicisme de Loukarios, qui avait assisté à la persécution des orthodoxes par le pouvoir polonais et les uniates. Il tombe donc dans le piège, les historiens ont beaucoup discuté pour savoir comment. On a même parfois soutenu qu'il n'avait pas véritablement signé cette confession de foi, il ne pensait sans doute pas qu'elle serait publiée et employée. En fait, dès qu'elle parvint aux mains des calvinistes, à Genève, ils se hâtèrent de la diffuser pour prouver aux catholiques que les orthodoxes étaient de l'avis des protestants. Et les catholiques s'en emparèrent également pour prouver aux orthodoxes que leur hiérarchie était hérétique et protestante. Il y a donc immédiatement eu une double exploitation de la confession de foi de Loukarios, tant par les protestants que par les catholiques.

Les historiens ont cependant abouti à la conclusion que le patriarche avait bel et bien signé cette confession de foi. L'a-t-il signée par opportunisme, pour obtenir le soutien des Anglais et des Hollandais contre le prosélytisme catholique ?

Réactions orthodoxes à la confession de foi

Ce fut alors une levée de bouclier chez les orthodoxes stupéfaits. Imaginez-vous que l'on voie dans tous les pays orthodoxes un texte signé par le premier évêque de l'Orthodoxie contenant des doctrines calvinistes ! Il s'agissait, dans la forme, d'un calvinisme atténué, habilement habillé dans un langage orthodoxe, mais les orthodoxes ne s'y sont pas trompés.

Spontanément, en Roumanie, à Iasi, en 1642, à Constantinople, trente ans plus tard, en 1672, à Jérusalem, la même année, enfin à nouveau à Constantinople, en 1691, vont se tenir une série de conciles locaux. C'est-à-dire que différents évêques, dans différents pays orthodoxes, vont se rassembler pour réagir à la confession de foi de Loukarios. De ces quatre conciles, réunis sur une période d'un demi-siècle, se dégage un consensus orthodoxe qui manifeste, en pleine occupation turque, la foi orthodoxe dans des circonstances très difficiles.

Nous avons là un magnifique exemple de conciliarité : il n'y a pas eu une autorité centrale qui a protesté, puisque celui qui aurait été le mieux placé pour le faire, le patriarche de Constantinople, était lui-même l'hérétique en accusation. Ces réactions ont eu lieu spontanément et ont manifesté la foi orthodoxe en face de cette double problématique occidentale. Finalement, protestants et catholiques discutent des mêmes problèmes, posent les mêmes questions en des termes inconnus des orthodoxes. Ces derniers vont cependant être obligés d'entrer dans cette problématique nouvelle, qui s'exprime en terme de présence réelle du Christ dans les saint dons consacrés, de savoir s'il y a sept ou deux sacrements, si le salut vient de la foi ou des œuvres. Ces problèmes ne s'étaient jamais posés aux orthodoxes par le passé.

Le concile de Iasi, en Roumanie, avait été fortement influencé par un ukrainien nommé Pierre Moghila. Le concile de Jérusalem a pour moteur principal le patriarche Dosithée. Dosithée soumet en 1672, au concile, une longue confession de foi destinée à réfuter point par point les doctrines développées par Cyrille Loukarios et d'une façon générale par les calvinistes. C'est une confession de foi anti-calviniste, allant de la réfutation de la prédestination calviniste au refus de prier pour les morts. Pour trouver des arguments contre les calvinistes, Dosithée a naturellement eu recours aux ouvrages de théologie latins habitués à polémiquer contre eux. Le patriarche a donc puisé dans l'arsenal latin, en particulier concernant le refus des protestants de prier pour les morts : il s'est d'abord exprimé en des termes très proches de la doctrine romaine du « purgatoire », c'est-à-dire que, pour prouver qu'il fallait prier pour les morts, il les a situés dans un purgatoire où, dans l'attente du Royaume de Dieu, ils avaient besoin des prières des vivants. En y regardant de plus près, Dosithée s'est ensuite rendu compte qu'il était finalement tombé dans une doctrine pas du tout orthodoxe. Il a découvert après coup toutes les implications de la doctrine romaine du purgatoire.

La doctrine du purgatoire

L'idée développée par les théologiens du Moyen Âge latin – à laquelle, Dieu merci, aucun catholique français d'aujourd'hui, je crois, n'adhère – était la suivante :

ils faisaient une distinction entre le pardon de Dieu et la peine qu'il fallait subir pour expier le péché. Ils se sont modelés sur une justice humaine. Par exemple, si vous me tuez, vous êtes arrêté par la police, puis vous vous repentez profondément et sincèrement, vous regrettez de m'avoir tué et demandez pardon, mais vous allez tout de même comparaître devant un tribunal. Ce n'est pas parce que votre repentir sera

sincère que vous allez être acquitté, vous devrez tout de même subir une peine de plusieurs années de prison.

Les théologiens du Moyen Âge latin, ceux de l'école du chapitre de la cathédrale de Paris, qui étaient les plus actifs de l'époque, vont donc calquer la justice de Dieu sur la justice humaine. Oubliant la parabole du fils prodigue qui, malgré ses crimes, lorsqu'il se repent, est accueilli à bras ouverts par son père qui aussitôt fait tuer le veau gras pour lui, ils disent que, lorsqu'un péché a été pardonné par Dieu, la faute est effacée, mais il faut tout de même subir la peine. La *culpa* est la faute pour laquelle le pardon de Dieu est acquis, mais la *poena* est la peine qu'il faut subir, soit en ce monde sous forme de pénitence – d'où les souffrances que s'infligeaient les pécheurs du Moyen Âge, ces sombres histoires de flagellation « pour satisfaire la justice de Dieu » – soit dans l'autre monde par le feu purificateur du purgatoire. Les théologiens parisiens sont allés jusqu'à affirmer qu'il fallait y être torturé pour satisfaire la justice de Dieu avant de pouvoir entrer dans le

Royaume céleste.

Anselme de Canterbury, renchérissant sur cette idée, a avancé que, pour satisfaire la justice de Dieu en pénitence des péchés des hommes, il fallait qu'un représentant des hommes, le Dieu fait chair, le Christ, satisfasse la justice de Dieu par le sacrifice de la Croix. Vous voyez jusqu'où est allée cette idée !

Les orthodoxes, qui avaient entendu parler du purgatoire pour la première fois à l'époque du concile de Lyon, en 1274 (c'est la première reconnaissance officielle par l'Église de Rome de cette doctrine), l'avaient rejetée parce que le mot, pour eux, était nouveau et l'idée totalement inconnue. Mais ils n'avaient pas encore saisi toutes les implications de cette doctrine. Même au deuxième concile, qui a tenté de réunir orthodoxes et catholiques à Florence, en 1435, ils n'avaient pas vraiment compris de quoi il s'agissait.

Dosithée et le purgatoire

Le patriarche de Jérusalem, Dosithée, sembla donc de prime abord adopter assez naïvement la doctrine romaine. Puis, soit parce qu'on le lui a soufflé, soit parce que lui-même a approfondi les choses, il s'est rendu compte de toutes les implications du mot. Il a alors réécrit le dix-huitième chapitre de sa confession de foi, en précisant la position orthodoxe face au purgatoire. Il exprime quatre raisons de rejeter la doctrine du purgatoire :

« Nous différons par quatre points de ceux qui supposent un feu purgatoire :

« 1. Nous ne croyons pas qu'il soit révélé ni par l'Écriture sainte ni par la croyance commune de l'Église catholique [c'est un terme qu'emploient tous les

théologiens orthodoxes lorsqu'ils parlent de leur Église, le mot « catholique » voulant à la fois dire « universel » et « selon la plénitude de la foi »] qu'il existe un troisième lieu, en dehors ou proche des enfers. Les inventeurs du purgatoire déforment les textes qu'ils citent.

« 2. Dieu lui-même est le seul feu purificateur qui, d'après l'Église, accomplit la pleine rédemption, rafraîchissement et purification.

« 3. Il n'est pas juste de dire que certains sont punis après la mort pour des péchés non mortels, car nul n'étant sans péché, tous succomberaient à une telle punition et personne, après la mort, ne monterait aux Cieux.

« 4. Dire que le péché a été pardonné, mais que la peine, la punition subsiste, c'est se jouer de Dieu et non faire de la théologie. »

Ce quatrième point est le plus important parce qu'il atteint la doctrine du purgatoire en profondeur.

Imaginer un temps entre la mort et la résurrection finale, alors qu'après la mort on sort du temps, reste assez naturel. Il est difficile aux hommes de ce monde de penser en dehors des catégories du temps. C'est un peu naïf, mais l'idée de transposer le temps après la mort n'est pas hérétique, elle est un peu simpliste, catéchétique, mais elle n'a rien de scandaleux, rien qui heurte la conscience chrétienne en profondeur.

En revanche, lorsqu'on dit que Dieu, ayant pardonné, inflige un châtement, une souffrance pour expier le péché pardonné, là on caricature Dieu et cela est beaucoup plus grave. On exalte la souffrance comme ayant une valeur purificatrice. Cette doctrine moyenâgeuse a inconsciemment marqué les gens jusqu'à aujourd'hui, même parfois les orthodoxes. L'idée d'une souffrance expiatoire, qui fait plaisir à Dieu, est très grave parce que c'est ainsi que l'on a justifié le bûcher et l'Inquisition. On disait que la torture du purgatoire était pire que toute torture en ce monde et qu'il convenait donc de torturer les pécheurs ici-bas pour leur épargner les tortures du purgatoire. On était en quelque sorte moins méchant que Dieu.

Avoir le courage de combattre l'hérésie

Cette doctrine fautive, si elle n'est pas publiquement dénoncée, produit des fruits même des siècles plus tard. Lorsque les autorités ecclésiastiques proclament une doctrine fautive, nous devons avoir le courage et l'humilité de les dénoncer. Regardez saint Maxime le Confesseur : il n'était ni évêque ni patriarche, et cependant il a tenu tête au patriarche hérétique Serge, au pape hérétique Honorius, pour défendre l'orthodoxie contre le monothélisme. Le sixième concile œcuménique lui a donné raison. Il faut donc avoir le courage, du fond de sa conscience, de dénoncer une hérésie.

On cultive aujourd'hui une certaine exaltation de la différence (on rencontre cette tentation chez beaucoup de protestants), sous prétexte d'enrichir la pensée des chrétiens. Certes, cette diversité, si elle ne touche que l'expression et la culture, est tout à fait valable. Mais si elle touche à la vérité révélée, elle en vient à caricaturer

Dieu. Voilà la différence entre l'hérésie et la diversité. Parce que les protestants ont souvent subi le bûcher, ils en viennent à être particulièrement indulgents vis-à-vis des hérésies, y compris d'ailleurs celles qu'ils ont combattues eux-mêmes, telles que le purgatoire et les indulgences. Non, il faut avoir le courage de combattre l'hérésie, comme les Pères n'ont pas eu peur de le faire !

Ce qu'on appelle le « brigandage d'Éphèse », lors du troisième concile œcuménique, au début du V^e siècle, était un concile d'évêques hérétiques présidé par le patriarche Nestorius. La conscience de l'Église s'est élevée contre ce rassemblement.

De même aujourd'hui, il nous faut des laïcs ou des prêtres qui crient contre l'hérésie. Autrement, si, sous prétexte de fausse humilité ou de fausse obéissance, on accepte l'hérésie, alors, sournoisement, elle poursuit son chemin et fait des dégâts. La justification de la peine de mort par certains théologiens catholiques est encore une cicatrice de cette doctrine du purgatoire.

En citant saint Maxime le Confesseur, Nestorius et Cyrille Loukaris, j'ai voulu montrer qu'il y a eu de nombreux patriarches orthodoxes hérétiques contre lesquels il a fallu s'élever. Il en va de même pour l'Église d'Occident : il faut avoir le courage, lorsqu'on sent que cela est faux (et l'immense majorité des catholiques aujourd'hui n'accepte pas cette doctrine de la satisfaction d'une justice divine), de dire que non seulement nous n'acceptons pas cela, mais que c'est une hérésie. Je pense que l'une des voies de l'œcuménisme consiste à avoir ce courage de proclamer les erreurs énoncées par des membres de nos propres Églises. Il ne faut pas hésiter à se repentir, à regretter les péchés commis à l'intérieur de notre Église.

La conscience du peuple chrétien

Oui, le Saint Esprit protège l'Église et, à travers le temps et l'espace, Il s'assure que la vérité finit par y triompher. Mais cela ne signifie pas que, à un moment donné ou en un lieu donné, telle ou telle autorité ecclésiastique soit infaillible. L'infaillibilité de l'Église est aussi mystérieuse que toutes les voies de l'Esprit Saint. Le Saint Esprit s'arrange toujours avec le temps pour susciter des prophètes, des Maxime le Confesseur ou des Séraphim de Sarov, de grands défenseurs de la foi qui rétablissent l'orthodoxie à travers les persécutions. Je pense aux défenseurs des icônes, lorsque les empereurs byzantins persécutaient ceux qui les vénéraient.

À travers les siècles, malgré les persécutions et malgré les hérésies, la révélation, l'enseignement des apôtres, la vraie Tradition de l'Église ont toujours fini par s'affirmer, mais jamais mécaniquement ni automatiquement. L'infaillibilité de l'Église est mystérieuse et réelle, mais ce n'est pas l'infaillibilité de l'autorité ecclésiastique, ne confondons pas. Le fait que je sois prêtre ne m'empêche en rien, au cours d'un sermon en pleine église, de proférer une hérésie. Ce sera à vous, les fidèles, de vous lever courageusement et de dire : « Père, ce que vous dites en pleine chaire est hérétique. »

C'est la conscience du peuple chrétien qui est la garantie finale de

l'orthodoxie de l'Église. Ce n'est pas moi qui le dit, mais la proclamation des patriarches orientaux en 1848. Il y fut déclaré que, finalement, l'autorité suprême dans l'Église n'était même pas le concile œcuménique, mais que pour qu'un concile soit

reconnu, il fallait qu'il soit reçu par la conscience du peuple chrétien. Celle-ci ne peut faire l'objet d'une définition juridique. Qu'est-ce donc que la conscience du peuple chrétien ? Le père André Borrely appelle cela « l'instinct d'orthodoxie ». Il s'agit de quelque chose de très beau et de très mystérieux, que l'on voit justement se manifester lorsque le patriarche Cyrille Loukarios signe une confession de foi hérétique, lui qui était par excellence le gardien de la foi orthodoxe. Il est condamné par des réactions de la conscience orthodoxe qui surgissent spontanément dans différents pays, avec Pierre Moghila en Ukraine, avec le concile de Iasi en Roumanie, avec les deux conciles de Constantinople en Turquie, avec le concile de Jérusalem en Palestine.

La conscience orthodoxe, provoquant des conciles locaux, a manifesté cette conciliarité qui exprime la foi de l'Église et maintient la foi apostolique à travers les siècles. Mais cela demeure toujours insaisissable. Le Christ dit du Saint Esprit qu'Il est comme le vent, on ne sais ni d'où Il vient ni où Il va¹. On ne peut pas l'enfermer dans une définition juridique. L'hérésie du patriarche Cyrille a été l'occasion de manifester cette conscience orthodoxe, qui a permis aux orthodoxes eux-mêmes d'approfondir leur foi face à la découverte du protestantisme et de certains aspects du catholicisme qu'ils ne connaissaient pas.

NOTE

1. Cf. Jn 3, 8.

ÉGLISES NATIONALES, DIASPORAS, TÉMOIGNAGE OECUMÉNIQUE

Le XIX^e siècle est l'époque où les pays orthodoxes du sud-est européen sont libérés du joug turc et où, dans l'élan de leur nationalisme, ils obtiennent tour à tour l'autocéphalie, c'est-à-dire la reconnaissance de l'autonomie totale de leurs Églises respectives. Le XIX^e siècle est donc l'époque des Églises nationales.

De l'Église locale à l'Église nationale

L'Église locale, garantie par les canons de l'Église, prend à cette époque l'aspect d'Église nationale, ce qui est un abus. Les Églises locales de l'époque des

conciles œcuméniques étaient en effet des Églises territoriales, mais non ethniques. Les cinq patriarchats – Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem – groupaient des territoires contigus mais non des ethnies uniques. Il s’agissait de divisions territoriales, non nationales ou linguistiques, tandis que les autocéphalies du XIX^e siècle vont être des Églises nationales.

Cela aura un aspect positif, parce que la vie toute entière des peuples concernés sera imprégnée par la vie de l’Église, à tel point qu’elle s’identifiera à la vie du pays. Un Grec aura tendance à vous dire qu’un chrétien orthodoxe est grec, un Roumain vous dira qu’il est roumain, un Russe qu’il est russe... Il est alors implicite que ceux qui ne sont pas grecs sont un peu des sous-orthodoxes. Cet abus du nationalisme au XIX^e siècle, assez normal dans le contexte de l’époque, aura par la suite besoin d’être corrigé, redressé.

Rôle des communautés orthodoxes en Occident

Entre les années 1917 et 1923 se sont produits deux événements nouveaux : d’une part la Révolution russe a projeté des milliers de Russes en Occident, d’autre part la guerre gréco-turque a expulsé également deux millions de Grecs d’Asie Mineure vers l’Occident. Les événements plus récents du Liban, de Syrie, de Roumanie ont eu des conséquences semblables. Depuis, il y a plus de dix millions d’orthodoxes aux États-Unis, en Argentine, en Afrique, en France... Nous arrivons à présent aux troisième et quatrième générations de ces descendants d’émigrés. Or si, à l’origine, ces orthodoxes étaient des émigrés se sentant étrangers, leurs petits-enfants et arrière-petits-enfants, qui sont le plus souvent issus de mariages mixtes, ne se sentent plus du tout des émigrés. Ils se sont totalement intégrés au pays dans lequel leur ancêtre s’était installé.

C’est ainsi que se constituent à l’heure actuelle, petit à petit, dans tous les pays d’Occident, des communautés orthodoxes qui ne sont plus des communautés d’émigrés. Nous sommes là en présence d’un fait nouveau qui signifie que, lorsqu’aujourd’hui des catholiques ou des protestants veulent savoir ce qu’est le monde orthodoxe, ils n’ont pas besoin d’aller en Palestine, en Grèce ou en Russie, parce qu’il y a des communautés orthodoxes francophones, anglophones, germanophones...

Quel est donc le rôle de ces communautés ? Je crois qu’il s’agit d’un humble rôle de témoignage. Nos communautés orthodoxes en Occident doivent tout simplement essayer de vivre la foi orthodoxe d’une façon aussi authentique que possible, pour que les gens du pays, croyants ou incroyants, puissent avoir un exemple vivant de ce qu’est la vie orthodoxe, sans y mettre un vernis exotique.

Il y a cinquante ans, pour connaître le monde orthodoxe, on s’imaginait qu’on allait découvrir de longues barbes, des voiles sur la tête. On associait nécessairement orthodoxie avec Orient. Actuellement, les orthodoxes sont en train de retrouver leur place en Occident, comme au cours des premiers siècles de l’histoire de l’Église. Ils peuvent, par conséquent, apporter humblement leur contribution dans le dialogue œcuménique – non pas un apport individuel mais l’apport de communautés vivantes – où peut-être ils peuvent aider à servir de

catalyseur entre protestants et catholiques. Les controverses de l'histoire, en effet, ont fait que les protestants et les catholiques sont souvent bloqués par certains mots qui les hérissent mutuellement, ayant alimenté des controverses et des guerres de religion durant des siècles. Quelquefois la présence des orthodoxes peut faciliter le dialogue et aider le retour aux sources, dans une recherche commune de la révélation et de la Tradition apostolique.

La meilleure théologie orthodoxe des dernières années s'est faite non pas lorsque les orthodoxes parlaient entre eux, mais lorsqu'ils dialoguaient avec des catholiques et des protestants. Il est peut-être réciproquement vrai de dire que la meilleure théologie catholique et protestante s'est faite en dialoguant avec une autre confession. C'est donc dans le dialogue que l'on peut approfondir et retrouver ensemble la foi des apôtres, la vérité du Christ, à la lumière de l'Esprit.

Puisque le Christ nous dit : « L'Esprit vous fera accéder à la vérité toute entière », je ne pense pas qu'il faille se résigner aux différences entre catholiques, protestants et orthodoxes en prétendant que ce sont des aspects complémentaires. Cela me paraît être la voie de la facilité. Je pense, au contraire, qu'il nous faut, avec beaucoup d'exigence, rechercher ensemble la vérité dans sa plénitude. Le Christ est Un. Certes, aucun de nous ne peut jamais voir ce visage dans sa totalité, ni prétendre posséder la vérité. Le Christ n'est pas quelque chose que l'on possède dans le creux de sa main, mais Il peut vivre dans l'Église, dans sa plénitude. Il n'a pas distribué de morceaux de Lui-même à son Église. Il est là tout entier et si nous cherchons ensemble, l'Esprit peut nous permettre de voir le visage tout entier, d'une façon plus ou moins floue en fonction de la maturité de chaque individu et de chaque communauté, de voir la vérité dans sa plénitude catholique, selon le tout. Nous devons donc nous livrer à une recherche exigeante des sources bibliques et historiques, ne pas nous résigner à nos différences, mais au contraire aspirer à la vérité dans sa plénitude. C'est là la voie de l'unité, qui constitue le but des rencontres œcuméniques.

NOTE

1. Jn 16, 13.