

La question sous-jacente

Préface de père Alexandre Schmemmann
pour son recueil « Church, World, Mission: reflections on Orthodoxy and the West »,
paru en novembre 1980 aux éditions St Vladimir's Seminary Press.

Car le moment est venu de commencer le jugement par la maison de Dieu
1Pi 4 :17

1.

Les articles et les essais rassemblés ici ont été écrits au cours de plus de vingt ans. Ils étaient destinés à diverses catégories de lecteurs orthodoxes aussi bien que non orthodoxes, le plus souvent comme une réponse *ad hoc*¹ ou bien une réflexion concernant quelque événement ou quelque fait nouveau qui me paraissait être d'une importance capitale pour l'Église Orthodoxe. Si j'ose aujourd'hui, malgré le caractère quelque peu conjoncturel ou périmé de ces *membra disjecta*², leur donner une « nouvelle chance », ce n'est pas tant pour les réponses qu'ils contiennent ou qu'ils suggèrent, réponses qui peuvent aujourd'hui, comme c'était le cas alors, paraître bien timides ou incomplètes, mais pour les questions que j'ai tentées de formuler et qui, j'en suis convaincu, sont toujours aussi essentielles et urgentes aujourd'hui qu'elles l'étaient il y a 10 ou 20 ans.

Ces questions, le lecteur s'en apercevra, concernent un grand choix de sujets : histoire, théologie, liturgie, ordre canonique, mouvement œcuménique, mission... Ce qui, je l'espère, leur confère leur unité intérieure et une communauté de perspectives, c'est la même question sous-jacente dont, d'une manière ou d'une autre, elles découlent toutes, et à laquelle en fin de compte elles se réfèrent toutes : la question du sort de l'Église Orthodoxe en cette seconde moitié du 20^e siècle, dans un monde radicalement différent de celui qui a formé notre mentalité, nos façons de penser, en fait toute notre vie d'orthodoxe, dans un monde profondément marqué par une crise spirituelle qui d'année en année acquiert des dimensions véritablement universelles.

Je suis convaincu que cette « question sous-jacente », son essence même et son caractère d'urgence, trouvent leur racines en tout premier lieu dans deux événements qui, parce qu'ils sont tous les deux inédits et sans précédent dans l'histoire de l'Église Orthodoxe, sont au centre d'une profonde crise qui imprègne aujourd'hui la vie tout entière de notre Église. Il y a tout d'abord l'écroulement spectaculaire et tragique, l'un à la suite de l'autre, de deux vieux mondes organiquement orthodoxes qui, il y a encore quelques dizaines d'années, semblaient être le foyer et l'environnement évident, naturel et pérenne de l'Église Orthodoxe ; Et pas simplement leur écroulement, mais leur métamorphose en théâtre d'une violente attaque par un sécularisme extrême et

¹ Adéquate (NDT)

² Fragments dispersés (NDT)

totalitaire contre la religion, contre la nature et la vocation spirituelle de l'homme. Le second événement, c'est le développement rapide et massif en Occident d'une diaspora orthodoxe qui, même si ses origines sont « accidentelles », marque la fin de l'isolement de l'orthodoxie en « Orient » et de sa totale identification avec celui-ci, et par conséquent le début d'un destin nouveau en Occident dans le contexte de la culture occidentale.

Il m'apparaît, que même une analyse superficielle de ces événements démontre leur importance exceptionnelle, véritablement cruciale pour l'Église Orthodoxe, la fin d'une ère et le commencement d'une autre. En vérité, ces deux événements marquent la fin de quelque chose qui n'était pas « fortuit » ni marginal dans la vie de l'Église, mais de cette corrélation organique, cette intégration réciproque de l'Église et d'une société, d'une culture, d'un mode de vie formés et nourris par l'Église, et qui jusqu'à très récemment constituait le mode essentiel, en fait l'unique mode de relation de l'Église Orthodoxe avec le « monde ». Certes, il existe une profonde différence entre le destin tragique de l'Église soumise aux régimes totalitaires et à l'athéisme militant à l'Est, et son « succès » apparent à l'Ouest libre et démocratique. Mais cette différence ne doit pas nous dissimuler que ces deux événements ont, au plus profond d'eux-mêmes, une signification commune, qui en fait deux dimensions, deux « expressions » d'une même situation totalement nouvelle et inédite, une situation caractérisée par la perte par l'Orthodoxie de son foyer historique, le « monde orthodoxe », par son divorce forcé d'avec la « culture », c'est-à-dire avec toute la texture de la vie sociale et nationale ; enfin, dernier aspect mais non le moindre, par une rencontre imposée avec l'Occident. En vérité, les idéologies au nom desquelles l'orthodoxie est persécutée à l' « Est », et celles qui, de façon très subtile mais pas moins puissante, luttent contre elle à l' « Ouest », non seulement sont d'origine occidentale, mais sont aussi, malgré leurs différences et leur lutte entre elles, le résultat – la « crise » - de l'évolution spirituelle et intellectuelle de l'Occident, et sont donc, sans aucun doute possible, le fruit du même arbre occidental.

En conséquence, la signification suprême de la crise que nous vivons actuellement, est que le monde dans lequel l'Église Orthodoxe doit vivre aujourd'hui, à l'Est comme à l'Ouest, n'est pas son monde, pas même un monde « neutre », mais un monde qui remet en question son essence, son existence même, un monde qui s'efforce, consciemment ou inconsciemment, de la réduire à des valeurs, à des philosophies de la vie, à des visions du monde, profondément différentes sinon en totale contradiction avec sa vision et son expérience de Dieu, de l'homme et de la vie. C'est ce qui fait que la crise actuelle est infiniment plus radicale et plus décisive, que celle qui a eu pour cause la chute de Byzance en 1453. L'invasion turque était une catastrophe politique et nationale ; ce n'était pas la fin, pas même un « interruption » du « monde orthodoxe », c'est-à-dire d'une culture, d'un mode de vie, d'une vision du monde dans laquelle la vie et la religion étaient intégrées l'une à l'autre, ce qui en faisait une « symphonie », même si elle était imparfaite. Durant des siècles les orthodoxes ont vécu sous le pouvoir des Turcs, tout en vivant dans leur propre monde, avec leur propre mode de vie enraciné dans leur propre vision religieuse. Aujourd'hui ce monde a disparu et ce mode de vie a été

balayé par une culture qui, non seulement est étrangère à l'orthodoxie, mais de plus en plus a abandonné ses propres racines chrétiennes.

J'ai utilisé le terme de *crise* qui, comme chacun sait, est très galvaudé aujourd'hui. Mais si on le reprend dans sa signification originelle et chrétienne, c'est-à-dire celle d'une situation qui demande de faire un choix, de prendre une décision, de discerner la volonté de Dieu et d'avoir le courage d'y obéir, alors la situation de l'Église Orthodoxe aujourd'hui est vraiment *critique*. Ce livre contient des réflexions et des réactions à cette crise, à ses différents aspects et à ses différentes dimensions. C'est une tentative, quoique juste ébauchée et incomplète, de discerner non seulement le sens véritable de la crise, mais la volonté de Dieu que celle-ci nous révèle.

2.

Ce qui me préoccupe, et qui constitue donc la motivation première de quasiment tous les articles publiés ici, ce n'est pas tant la crise elle-même que, pour des raisons que j'explique plus loin, je considère comme potentiellement bienfaisante pour l'orthodoxie. C'est toujours pour le bien de l'Église que Dieu lui rappelle que « ce monde », même quand il se définit comme chrétien, est en fait en désaccord avec l'Évangile du Christ, et que la « crise » et la tension qu'elle génère sont, après tout, la seule forme « normale » de relation de l'Église avec le monde, avec *n'importe quel* monde. Ce qui me préoccupe, c'est *l'absence* de tension aujourd'hui dans la conscience orthodoxe, c'est notre apparente incapacité à comprendre la signification réelle de la crise, à y faire face et à chercher les moyens d'agir.

Il est vrai, que nous voyons resurgir dans l'Église un mouvement apocalyptique marginal, comme il en émerge régulièrement à chaque tournant majeur du pèlerinage de l'Église sur terre pour annoncer la fin du monde. Mais l'Église Orthodoxe n'a jamais accepté cette attitude comme l'expression de sa foi, comme sa vision de la mission de l'Église dans le monde. Même si la foi chrétienne est effectivement eschatologique, elle n'est précisément pas apocalyptique. Par eschatologique, on entend que – de par sa nature même – l'Église appartient à la *fin* : à la réalité ultime du « monde à venir », au Royaume de Dieu. Cela signifie que, depuis le tout début, depuis le « dernier et grand » jour de la Pentecôte, l'Église a vécu dans les « temps derniers », dans la lumière du Royaume, et que sa vraie vie est toujours « cachée avec Christ en Dieu ». Cela signifie également, que c'est précisément sa connaissance et sa constante participation dans cette fin qui relie l'Église au monde, qui crée une corrélation entre le *maintenant* et le *pas encore*, c'est-à-dire l'essence même du message au monde, et aussi la seule source de la « victoire qui triomphe du monde ». D'un autre côté, l'apocalypticisme est une vraie hérésie, car elle est le rejet l'eschatologie chrétienne au profit d'un dualisme manichéen, l'abandon de cette tension entre « être dans le monde » et cependant « ne pas être de ce monde » qui constitue l'Église et la vie de celle-ci. Ce que nos néo-apocalypticiens ne savent pas, c'est que, même s'ils proclament leur exclusive fidélité à la « vraie orthodoxie », ils sont spirituellement beaucoup plus proches de certains mouvements marginaux et de certaines sectes appartenant typiquement au paysage religieux occidental, que de la catholicité propre à la

tradition orthodoxe, avec sa sobriété, son esprit libre de toute sensiblerie, de toute crainte et de tout réductionnisme. Leur attitude est typiquement celle de « défaitistes », incapables de faire face à une crise et d'en discerner la véritable signification, que la crise a tout simplement écrasés, et qui, comme tous leurs prédécesseurs, cherchent refuge dans la névrose de la pseudo sécurité du « reste sacré ».

Mais alors, qu'en est-il de la « majorité » ? Qu'en est-il de l' « establishment » orthodoxe – hiérarchique, ecclésiastique, théologien ? Là, précisément parce que nous n'avons pas affaire à une quelconque déviance sectaire, mais à l'Église elle-même, la situation me paraît d'autant plus grave. L'attitude de cet « establishment » est de nier purement et simplement, de façon consciente ou inconsciente, l'existence même d'une crise significative. Quelqu'un un jour a remarqué, en ne plaisantant qu'à moitié, que nos frères grecs ne savaient toujours pas qu'en 1453 les Turcs avaient pris Constantinople, et que depuis celle-ci s'appelait Istanbul. *Mutatis Mutandis*³, cette remarque pourrait être étendue aujourd'hui à une immense majorité du peuple orthodoxe dans le monde entier. C'est comme si les bouleversements cités plus haut n'étaient que des « accidents » passagers, sans aucune signification particulière, sans aucun impact sur l'Église qui fait comme si de rien n'était.

Cette attitude trouve sa meilleure expression et son illustration dans la rhétorique qui est virtuellement devenue le seul langage « officiel » de l' « establishment » orthodoxe, une rhétorique faite d'optimisme inébranlable, de triomphalisme obligatoire et d'une stupéfiante autosatisfaction. Ceux qui n'usent pas de ce langage, qui osent soulever les questions et exprimer leurs doutes concernant l'état de l'Église dans un monde en rapide mutation, sont accusés de rompre la paix de l'Église, de provoquer des troubles, bref de saper l'orthodoxie. Le rôle véritable de cette rhétorique se trouve dans son pouvoir remarquable à dissimuler la réalité des choses, en la remplaçant par une « pseudo réalité » illusoire, et donc à effacer purement et simplement les questions que la réalité « réelle » obligerait inévitablement à soulever.

Ainsi, si nous prenons le premier des deux événements majeurs cités plus haut – l'écroulement des « mondes orthodoxes » organiques et la persécution de la religion par un athéisme militant, - il devient, dans l'interprétation « officielle », une victoire temporaire des « forces du mal » dont la défaite imminente amènera les nations orthodoxes, bonnes, fidèles et innocentes dans leur inhérence même, purifiées par les souffrances et parées de leurs martyrs, à revenir avec enthousiasme aux idéaux et au mode de vie de l'orthodoxie qui ont, une fois pour toutes, forgé leurs « âmes ». Pour preuve décisive de cette résurrection à venir, on note certains faits : la survivance sous les régimes totalitaires de l'Église en tant qu'institution, le renouveau du zèle des fidèles, « qui remplissent les églises comme jamais auparavant », l'intérêt croissant pour la religion parmi les jeunes et l'intelligentsia... Bien sûr, chacun de ces faits est en soi vrai, important et prometteur. Mais justifient-ils de transformer si aisément une tragédie ineffable en un triomphe possible ? Il manque ici non seulement une évaluation plus pondérée des faits eux-mêmes : reconnaître, par exemple, que l'Église a payé sa survie d'une soumission sans précédent à

³ Une fois effectués les changements nécessaires (NDT)

l'État, d'une servilité sinistre de ses chefs, d'un contrôle quasi-total de sa vie par le KGB et par ses nombreux alter ego ; expliquer, au moins en partie, que les églises sont surpeuplées parce que leur nombre a dramatiquement diminué (ainsi à Moscou, il y a environ 50 églises « en activité » pour une population de presque 5 millions d'habitants) ; reconnaître que l'éveil religieux chez les jeunes et l'intelligentsia ne les mène pas uniquement vers l'orthodoxie, mais de plus en plus vers des sectes, vers le Zen, l'astrologie et pratiquement toutes les formes douteuses et troubles de « religiosité » typiques de l'Occident d'aujourd'hui... Ce qui manque avant tout dans l'interprétation « officielle », c'est la question première d'où découlent toutes les autres questions : *Pourquoi et comment tout cela est-il arrivé ?* Pourquoi les « forces maléfiques » du sécularisme, du matérialisme et de l'athéisme, dont les racines sont attribuées, et non sans raison, à l'Occident, ont-elles en fait triomphé en Orient ? Pourquoi les « mondes orthodoxes » se sont-ils révélés si fragiles et si vulnérables ? Pourquoi, par exemple, la résistance religieuse est-elle si forte dans la Pologne catholique et par comparaison si faible sur les terres orthodoxes ? Mais on ne se pose pas ces questions, parce que d'une manière ou d'une autre elles impliquent et présupposent de *remettre en question le passé*, c'est-à-dire le mythique « âge d'or » de l'orthodoxie qui aujourd'hui, non seulement dans la rhétorique officielle, mais plus profondément dans la mentalité orthodoxe, représente l'unique référence, la destination finale de tous les « retours », le seul trésor, le seul désir du plus profond des cœurs. Poser ces questions, c'est regarder le passé, c'est l'éprouver et le réévaluer, et par dessus tout, c'est se demander si les germes de la corruption et de la décadence, de la tragique trahison de quelque chose d'essentiel dans l'orthodoxie, n'étaient pas déjà en action depuis longtemps dans ces « mondes orthodoxes », rendant inévitable leur écroulement spectaculaire et quasi instantané.

Pire encore – par son aveuglement et son insensibilité – est la réaction de notre « establishment » devant la diaspora orthodoxe en Occident. Là encore, l'existence même de tout problème grave, découlant de l'implantation d'églises orthodoxes au sein même d'une culture différente et par maints aspects étrangère, est la plupart du temps tout simplement ignorée. Et tout d'abord l'existence d'un problème canonique, ecclésiologique, fondamental. Que d'un point de vue ecclésiastique la diaspora ait résulté dans la coexistence sur le même territoire, dans les mêmes villes, d'une douzaine de juridictions « nationales » ou « ethniques », est considéré par une écrasante majorité du peuple orthodoxe comme quelque chose de parfaitement normal, comme l'expression même de l'essence de la diaspora, dont la principale vocation, comme chacun le sait et l'explique avec fierté, est de préserver les différents « héritages culturels » propres à chaque « monde orthodoxe ». Ensuite, l'existence d'un problème bien plus profond et bien plus menaçant : la capitulation progressive, bien que souvent inconsciente, de la conscience orthodoxe devant une vision du monde et un mode de vie sécularisé. En effet, aussi paradoxal que cela puisse paraître, ce qui rend cette capitulation inconsciente et impalpable, c'est précisément cette fidélité même à l'« héritage », grâce à quoi tout un chacun pense préserver et assurer l'« identité » orthodoxe. L'« establishment » orthodoxe et la grande majorité des orthodoxes vivant en Occident ne comprennent pas que l'« héritage » qu'ils se font fort de préserver, n'est pas cet héritage qui seul mérite qu'on le préserve et

qu'on en vive : la vision de Dieu, de l'homme et de la vie révélée dans la foi orthodoxe. Ce n'est même pas la culture si riche et profondément chrétienne à bien des égards, qui s'est développée à partir de cette vision, et qui pourrait nous obliger à discerner le défi que nous lance l'Occident et à y faire face, mais une bien misérable réduction de cet héritage à quelques « symboles » superficiels qui, en nous donnant l'illusion d'être fidèles à la « foi de nos pères », masque la capitulation progressive de la « vraie vie » à la véritable hérésie « occidentale » de notre époque : le sécularisme ; capitulation non seulement dans la vie « laïque », mais aussi dans la vie en Christ, dans sa vision de la foi et de la liturgie, dans la gestion des paroisses et le ministère pastoral, ou encore dans l'éducation et la mission.

Notre « rhétorique officielle » ignore tout cela ; la raison en réside, une fois encore, dans l'incapacité de la conscience orthodoxe contemporaine à accepter le *passé*, dans une confusion fondamentale de ce qu'est le contenu et le sens véritable de notre « héritage » et donc de la Tradition elle-même. Si l'Église Orthodoxe semble incapable de discerner cette situation radicalement nouvelle dans laquelle nous vivons, si elle reste ignorante du nouveau monde qui l'entoure et la combat, c'est parce qu'elle continue de vivre dans une « monde » qui, bien qu'il n'existe plus, continue de former et de déterminer la conscience orthodoxe. D'où le *nominalisme* tragique qui imprègne la vie entière de l'Église et l'empêche de mener à bien sa mission essentielle, qui est de juger, d'évaluer, d'inspirer, de changer, de transformer la vie tout entière de l'homme, de générer cette *tension* créatrice entre elle-même et le monde qui fait d'elle « le sel de la terre ». C'est de cette question du passé, de son influence sur nous, de sa signification pour nous aujourd'hui, que je traite dans les essais qui constituent cet ouvrage, même si je le fais de façon imparfaite et incomplète.

3.

Cependant, dans la perspective orthodoxe, le « passé » ne peut être juste une question « historique » laissée aux soins exclusifs des historiens. Elle implique nécessairement la théologie, car c'est précisément pour la théologie que le passé se présente – pas seulement aujourd'hui, mais depuis longtemps – comme un *problème*. Pourquoi ? Parce que pour l'orthodoxie, le passé est essentiellement la voie et le porteur de la Tradition, de la continuité et de l'identité de l'Église dans le temps et l'espace, qui affirme sa catholicité, la révèle en tous temps comme la même Église, la même foi, la même vie. La Tradition et le passé ne sont en aucun cas la même chose. Mais la première nous vient du second, et donc connaître véritablement, c'est-à-dire comprendre, la Tradition est impossible sans connaître, c'est-à-dire comprendre, le passé ; de même que connaître véritablement, c'est-à-dire comprendre, le passé, est impossible sans obéir à la Tradition. Mais c'est là que deux dangers menacent l'Église en permanence. Le premier serait de réduire simplement la Tradition au passé, en les identifiant l'un à l'autre à tel point que le passé en tant que tel devienne le contenu et le critère de la Tradition. Quant au second danger, il est de séparer artificiellement la Tradition du passé, en les évaluant ensemble à la lumière du « présent ». Ce qui revient à n'accepter du passé – et à transformer

en « tradition » - que ce qui est arbitrairement considéré comme « acceptable », « valable » et « pertinent » aujourd'hui.

Chercher à éviter et à surmonter ces risques, s'assurer d'une lecture « correcte » de la Tradition, et donc d'une bonne compréhension par l'Église de son passé, a toujours été l'une des tâches essentielles de la théologie, de la vocation théologique dans l'Église. D'où une seconde question, faisant l'objet d'un second groupe d'articles contenu dans cet ouvrage : comment notre théologie s'acquitte-t-elle aujourd'hui de cette tâche ? Ma réponse à cette question nécessite également quelques mots d'introduction.

L'état actuel de la théologie orthodoxe me paraît ambigu. D'un côté, il est impossible de nier qu'une réelle renaissance théologique a eu lieu dans l'Église orthodoxe, qui s'exprime tout d'abord dans le retour de notre théologie à sa source essentielle : la tradition patristique. Ce « retour aux Pères » a grandement contribué à libérer petit à petit la théologie orthodoxe de sa « prison occidentale », qui pendant des siècles l'a enfermée dans des catégories intellectuelles et des formes de pensée étrangères à la Tradition orthodoxe. Des strates entières de cette tradition, comme le Palamisme, ont été littéralement redécouvertes, et aujourd'hui il ne peut quasiment pas y avoir d'étude de l'orthodoxie sans référence à l'hésychasme, à la tradition philocalique et à la vision patristique en général. L'importance de cette « renaissance » saute aux yeux.

D'un autre côté, j'ai cette étrange impression, que notre théologie a rarement été plus isolée de l'Église. Rarement a-t-elle eu aussi peu d'influence sur la vie de l'Église, a-t-elle été aussi exclusivement une « théologie pour les théologiens », comme c'est le cas aujourd'hui dans l'Église Orthodoxe. On a souvent dit que la théologie « occidentalisée » enseignée dans les séminaires orthodoxes au 19^e siècle – longtemps en latin ! – était *divorcée* de l'Église. Cela est certainement vrai, si l'on entend par là son aliénation intérieure par rapport aux sources, et en vérité à l' « ethos » tout entier de la Tradition orientale. Mais ce n'est pas vrai quant à son influence. Son aliénation n'a pas empêché cette théologie d'avoir une profonde influence sur l'Église, sur sa vie, sa piété, sa spiritualité, etc., à un point tel que même aujourd'hui, c'est justement cette influence qui détermine, pour l'immense majorité des orthodoxes, leur vision de l'Église et de ses exigences religieuses, de sa discipline, de son culte et de ses sacrements. La meilleure preuve, ironiquement, en est la façon dont nos ultraconservateurs défendent cette théologie « occidentalisée ».

Par comparaison, notre théologie actuelle, avec toutes ses références et son inspiration patristique, sa totale fidélité à la Tradition des Pères et des Conciles, semble avoir bien peu d'influence, même là où elle est acceptée et respectée comme il se doit. On a l'impression que la « vraie » Église ne sait pas très bien quoi en faire, comment l'appliquer à sa « vraie » vie. Quelque aspect de cette vie que nous prenions – l'administration de l'Église, la structure des paroisses, le culte, la spiritualité, même l'éducation théologique – tous semblent fonctionner suivant une « logique », une tradition, une routine qui n'a pas grand-chose à voir avec la tradition redécouverte, étudiée et présentée dans les ouvrages de théologie.

Pourquoi cela ? Les théologiens eux-mêmes expliquent cette « contradiction », cette indifférence générale envers leur travail par un manque d'éducation du clergé, par l' « anti-intellectualisme » attribué aux laïcs orthodoxes, ainsi que par d'autres facteurs similaires, tous extrinsèques à la théologie elle-même. Mais cette explication, si elle était vraie dans le passé, ne tient plus la route aujourd'hui. D'un côté, le divorce entre la théologie et la vie se rencontre typiquement, non seulement parmi le clergé des anciennes générations, mais aussi parmi les évêques et les prêtres qui ont suivi un enseignement théologique fondé sur les nouvelles (ou anciennes) bases patristiques, et qui souvent s'impliquent personnellement pour promouvoir l'éducation orthodoxe. Quant aux laïcs, de l'autre côté, un nombre croissant d'entre eux fait montre d'un vif intérêt pour les enseignements de l'Église, pour une approche plus consciente de leur religion.

On en vient à l'inévitable conclusion que quelque chose ne va pas dans la théologie elle-même. Mais quoi ? C'est, j'en suis convaincu, son incapacité à révéler le sens véritable, et donc le pouvoir, le pouvoir *salvateur* et *transformateur*, de l'authentique Tradition orthodoxe dans le contexte de notre situation actuelle, à démontrer que la Tradition est une critique pertinente des valeurs, de la vision du monde, du mode de vie qui découlent de la crise spirituelle et intellectuelle contemporaine, mais aussi une réponse à tout cela. C'est une chose que de « redécouvrir » les Pères, leurs enseignements et leur « vision ». Mais c'est une tout autre chose, et en vérité bien plus ardue, que de relier cette vision à la vie réelle, concrète, formée et conditionnée, comme elle l'est aujourd'hui, par une toute autre vision. Or, c'est bien cela qui a toujours été et devrait encore être la mission de la théologie. Si, par définition, la théologie traite du « passé », c'est pour *transformer* le passé, pour révéler une Tradition toujours vivante, toujours agissante, « contemporaine » au sens le plus profond du terme. Les Pères eux-mêmes en sont le plus bel exemple, car en « théologisant » ils ont exorcisé, transformé, christianisé un monde et une culture qui étaient tout aussi opposés à la « folie » de l'Évangile que l'est notre monde et notre culture aujourd'hui.

Or, la théologie semble avoir failli à cette tâche, et je soupçonne que la raison de cet échec est que, de façon très subtile et inconsciente, elle reste conditionnée à une double réduction, à la fois *historique* et *intellectuelle*, héritée de ce même « Occident » auquel elle dit s'opposer et qu'elle dénonce. Par réduction « historique » j'entends le fait que la théologie – ou plutôt ses sources – se limite aux *textes*, au témoignage « conceptuel », et exclue *l'expérience* de la vie de l'Église, expérience dont découle la théologie des Pères, à laquelle elle se réfère, dont elle témoigne, sans laquelle sa signification et son importance entière et précisément « existentielle » ne peut être comprise. D'où la réduction « intellectuelle », qui consiste à traiter les Pères comme s'ils étaient des « penseurs » manipulant des concepts et des idées, afin de mettre sur pied un « système » qui vit par lui-même et se suffit à lui-même. De là la métamorphose des Pères en « autorités » servant simplement de références pour justifier formellement des idées, des affirmations, et même des « théologies », dont les racines et les présupposés ont parfois très peu, ou même rien, à voir avec la foi orthodoxe. Il existe aujourd'hui des manuels de théologie orthodoxe systématique, dont pratiquement chaque page est

constellée de références et de citations patristiques, mais qui cependant présentent la théologie la plus « occidentale », la plus « scholastique » que je puisse imaginer. On peut dire la même chose de la façon dont la théologie traite d'autres aspects, d'autres dimensions de la Tradition : l'aspect ecclésiologique, la spiritualité, etc. Là encore, une « redécouverte » formelle semble ne mener nulle part, ne rester qu'une idée dont les « applications » ne sont même pas discutables. C'est comme si nous avions trouvé quelque chose d'essentiel et de précieux, mais que nous ne sachions pas quoi en faire, sauf à l'analyser dans des ouvrages et des revues scientifiques, confinés dans une tour d'ivoire académique érigée au milieu de l'indifférence générale, quoique pleine de respect.

Rien d'étonnant alors, si l'Église « réelle », tout en faisant semblant de prendre la théologie au sérieux – il est en effet de mode de citer les Pères et la philocalie, d'avoir dans sa bibliothèque des ouvrages sur Byzance – ne l'ignore en fait totalement dans sa vie « réelle ». Les premiers à l'ignorer sont les membres du clergé, dont la place et la fonction dans l'Église les rend particulièrement « réalistes ». Il n'est pas rare de voir un prêtre, dont la thèse au séminaire a porté sur Maxime le Confesseur ou sur la controverse entre la grâce « créée » et « incréée », chercher assistance et guide pour son travail pastoral dans les théories de la psychothérapie et dans des techniques cliniques fondées sur une vision de l'homme totalement différente de la vision de saint Maxime le Confesseur ou de la doctrine orthodoxe de la grâce. Le plus extraordinaire est qu'en général il ne voit rien d'incompatible ou de conflictuel entre ces deux approches, entre le *dogme* contenu dans les ouvrages théologiques, et la *pratique* que l'on apprend en suivant la sagesse de « ce monde » aux bases étayées scientifiquement.

La situation est rendue encore plus complexe, quoiqu'en fait pas vraiment différente, par la nouvelle vague de religiosité, d'intérêt passionné pour le « spirituel » et le « mystique » qui semble aujourd'hui succéder à des mouvements visiblement à bout de forces qui prônaient « la mort de Dieu », « le christianisme laïc », « l'engagement social ». Pour beaucoup, c'est le signe d'un authentique renouveau religieux, de l'effondrement incontestable du sécularisme. En termes de *recherche de quelque chose*, de « faim et soif » d'une authentique expérience religieuse, c'est peut-être vrai. Mais comment peut-on ne pas voir qu'à un niveau plus profond, ce mouvement et cette expérience sont toujours aussi désespérément conditionnés par l'individualisme, le narcissisme et l'égoïsme, qui sont les épiphénomènes religieux du sécularisme et de l'anthropocentrisme qui en découle. Le prêtre, qui hier encore se mesurait à la grande idole de notre société, le psychothérapeute, serait bien heureux aujourd'hui de jouer le rôle de « stars », mais il ne remarque pas que ces changements de titres et de « symboles » ne changent au fond rien à la situation religieuse elle-même.

Cette situation durera tant que notre théologie ne surmontera pas sa propre « réduction » historique et théologique, et ne recouvrera pas sa dimension et sa motivation pastorale et *sotériologique*. Telle qu'elle fonctionne aujourd'hui, comme l'a dit un de mes amis, elle est de mieux en mieux équipée pour combattre des hérésies qui ont été défaits il y a déjà quelque 15 siècles, mais elle est apparemment incapable, non seulement de combattre, mais même de

détecter et de nommer les hérésies réelles et véritablement destructrices qui imprègnent notre culture laïque moderne. Assez étrangement, elle leur fournit un « alibi », en les revêtant d'une terminologie chrétienne et – inversement – en introduisant dans sa propre terminologie des concepts et des catégories entières propre à cette culture, par-dessus tout en affirmant que ce ne sont pas des « hérésies » mais des *méthodes* et des *techniques* éprouvées scientifiquement et qui en tant que telles ne peuvent contredire aucun dogme de l'Église.

Qu'il n'y ait aucun malentendu : je ne prône pas ici de convertir notre théologie en une « pertinence » facile et superficielle, ni de transformer le « message chrétien » en termes et en concepts que l'on pourrait croire accessibles à l'« homme moderne ». Il n'est même pas nécessaire d'évoquer ici les conséquences désastreuses en Occident de cette obsession de la « pertinence » et du mythe de l'« homme moderne ». Quand je parle de la motivation sotériologique de la théologie, je pense à cette qualité unique, propre à la théologie patristique, qui en fait le « modèle » éternel de toute théologie vraie : sa constante préoccupation de la Vérité en tant que Vérité *salvatrice* et *transformatrice*, de la Vérité – véritable question de vie et de mort, et donc de sa perception de l'erreur comme d'un mensonge véritablement démoniaque, qui déforme et mutilé la vie elle-même, menant l'homme au suicide spirituel, littéralement en enfer. Cet « existentialisme » des Pères, que l'on ne doit pas confondre ou identifier avec la philosophie moderne de l'existentialisme, découle du fait que pour eux le christianisme n'était pas, à la base, une idée ou une doctrine, comme on pourrait le croire en lisant quelque étude patrologique dissertant sur « l'idée patristique » de ceci ou sur la « doctrine patristique » de cela. Pour les Pères, le christianisme était avant tout une *expérience*, l'expérience absolument unique, *sui generis*⁴, de l'Église, ou plus précisément encore : *L'Église comme expérience*.

Je sais que le terme d'« expérience », et cela particulièrement en Occident, contient de fortes connotations psychologiques, individualiste et subjectivistes qui, aux yeux de nombreux théologiens, le disqualifient en tant que terme théologique, le relèguent aux domaines toujours ambigus de l'« expérience religieuse », du *sentiment religieux*⁵. Aussi, quand j'utilise ce terme pour ce qui est la source et le point de référence essentiel, quoique le plus souvent seulement implicite, de toute la théologie patristique (à distinguer de la théologie « post-patristique »), je définis cette expérience comme étant unique et *sui generis*, c'est-à-dire précisément une expérience qui ne peut être réduite à des catégories « subjectives » et « objectives », « individuelles » et « collectives ». C'est l'expérience de l'Église en tant que réalité nouvelle, création nouvelle, vie nouvelle, en d'autres termes comme la réalité non de quelque « autre monde », mais de la création et de la vie renouvelée et transformée en Christ, contenue dans la connaissance, devenue la connaissance de Dieu et de son Royaume Éternel, et la communion avec Lui. C'est cette expérience – entièrement nouvelle parce qu'elle n'est pas de « ce monde », mais dont le don et la présence, la continuité et l'accomplissement dans « ce monde » est l'Église – qui pour les Pères représente la source

⁴ Unique en son genre (NDT)

⁵ En français dans le texte (NDT)

évidente de la théologie, la source de sa capacité réelle à être précisément la *théologie*, c'est-à-dire les mots convenant à Dieu et convenant donc à toute « réalité ». Cette expérience est la source, mais aussi la « fin », l'*au-delà* dont la théologie porte témoignage, dont elle proclame, annonce, révèle et défend la réalité, le pouvoir salvateur et transformateur, sans lequel la théologie des Pères ne peut être *entendue* dans son sens vrai, et est alors altérée pour devenir, soit une autorité extrinsèque et formelle servant de référence, soit une idée à « discuter ».

Ce lien et cette interdépendance essentielle entre la théologie patristique et l'expérience de l'Église est bien souvent ignorée parce que, comme cela a été dit à maintes reprises, les Pères ne « théologisent » pas au sujet de l'Église. Ils ne semblent pas s'intéresser à l'« ecclésiologie » telle que nous l'entendons aujourd'hui : une discipline théologique qui a l'Église pour objet d'étude et d'investigation, et dont le but est d'élaborer une doctrine complète et pertinente de l'Église. Mais la raison en est que, pour les Pères, l'Église n'est précisément pas un « objet », mais toujours le « sujet » de la théologie, la réalité qui rend possible la connaissance de Dieu, et en lui de l'homme et du monde, la connaissance de la Voie, de la Vérité, de la Vie, et par conséquent la vérité sur la réalité tout entière. L'apparition de l'ecclésiologie en tant que discipline théologique distincte est le fruit du *doute*, de ce besoin de justification qui est inévitable, même normal, pour une théologie conçue elle-même comme une « justification » – rationnelle, ou philosophique, juridique ou pratique – de la foi chrétienne, et qui, nous ne le savons que trop aujourd'hui, mène toujours (parce qu'en fait ses racines sont là) à une évaluation de l'Église, de sa foi et de sa vie, en fonction du monde, de ses philosophies, de ses courants de pensée et de ses besoins, et par la même en fin de compte à une capitulation devant le monde. Or, la *démarche* théologique des Pères est exactement inverse. Pour eux, ce n'est que dans et par l'expérience de l'Église que l'on peut apprendre à connaître la signification suprême du monde et de ses besoins, c'est-à-dire de l'homme, de la société, de la nature, de la vie, et par conséquent « agir sur lui ». Eux aussi utilisent les catégories philosophiques et culturelles du monde dans lequel ils vivent, dont ils font partie intégrante. En fait, la plupart du temps, ils parlent la « langue de leur temps », bien mieux et de façon plus pertinente que nous n'usons aujourd'hui de la langue de notre temps. Mais quand ils l'utilisent, son sens en est modifié, sa « sémantique » même en est transformée, elle devient un outil pour la pensée et l'action chrétienne, alors que la théologie moderne arrive même parfois à forcer le langage biblique et patristique à porter des idées désespérément étrangères, voire opposées, à la foi et à la vision chrétienne.

Aussi je suis convaincu que l'« aliénation » de la théologie face à l'Église *réelle* et à sa vie *réelle* commence toujours par son divorce avec l'expérience de l'Église, avec l'Église comme expérience. Comme le lecteur le verra, je veux parler ici en tout premier lieu, mais pas exclusivement, de l'expérience liturgique, de cette *lex orandi*⁶ qui est le don essentiel, l'expression même de l'expérience de l'Église, et qui seule transcende donc le passé, le présent et le futur, qui seule vivifie la Tradition, lui donne plénitude et puissance. Cela ne veut pas dire, comme certains le pensent, que je prêche pour une réduction de

⁶ La loi de la prière (NDT)

la théologie à la liturgie. De même qu'ils ne théologisent pas sur l'Église, les Pères ne théologisent pas sur la liturgie. La liturgie, vie et « sacrement » de l'Église, n'est pas l'objet, mais la source de leur théologie, car elle est l'épiphanie de la Vérité, de cette plénitude par où « la bouche parle ». La théologie des Pères, enracinée dans l'expérience de l'Église – *paradis sur terre* – est libérée de « ce monde », et est donc capable d'y faire face, de le « discerner » et de le transformer. La théologie d'aujourd'hui est divorcée de cette expérience, et semble vivre dans une crise permanente d'identité, toujours à la recherche de ses propres fondements, de ses pré requis, de ses méthodes, de sa « légitimité » ; de ce fait elle n'a aucune influence sur rien, que ce soit l'Église ou le monde.

Ce dont le monde a besoin aujourd'hui – comme de fait cela a toujours été le cas – ce n'est pas juste d'idées, pas même juste d'une religion. Il possède les deux à foison car, aussi étrange que cela puisse paraître, le *sécularisme*, cette grande hérésie de notre temps, est un puissant générateur, non seulement d'idées et d'idéologies, mais aussi de « religiosité ». C'est un fait bien reconnu que la plus « sécularisée » des sociétés de notre époque – la société américaine – est en même temps la plus « religieuse », véritablement obsédée par la religion comme jamais aucune société ne l'a encore été. Mais cette « religiosité », ainsi que les diverses idéologies qui s'y entrecroisent, est complètement conditionnée et déterminée par l'expérience et la vision du monde sécularisé, cela même quand elle prêche et propose de s'échapper vers la « spiritualité » ou « l'utopie ». Par conséquent, ce dont le monde a besoin, c'est avant tout d'une nouvelle *expérience* du monde lui-même, de la vie elle-même dans ses dimensions personnelles et sociales, cosmiques et eschatologiques. L'Église est, dans la conception et « l'expérience » orthodoxes, la révélation, le don et la source de cette expérience. Notre théologie doit « redécouvrir » cette expérience à sa source même, afin d'en devenir le témoin, la *langue* dans l'Église et dans le monde.

4.

C'est donc cette thèse qui sous-tend, explicitement ou implicitement, les écrits rassemblés dans cet ouvrage, et qui leur confère leur unité intérieure. Si, malgré cela, en une contradiction apparente avec cette thèse, je parle souvent de questions en rapport avec l'ecclésiologie « extérieure » : les conciles, les canons, les pratiques religieuses, etc., c'est parce que mon conviction profonde est qu'une véritable expérience ecclésiale n'est possible qu'à la condition impérative d'écartier le principal obstacle, qui de fait bloque, et donc obscurcit et mutile cette expérience. Cet obstacle, c'est le *nominalisme*, auquel l'orthodoxe semble si habitué que pour des raisons pratiques il est devenu partie intégrante de notre « tradition ».

Ce que je désigne par nominalisme, c'est ce divorce bizarre entre les *formes* de la vie de l'Église et leur contenu, leur réalité dont elles sont sensées exprimer la présence, la puissance et le sens, et par conséquent la transformation de ces formes en une fin en soi, et ce à tel point que la mission même de l'Église est définie comme étant la préservation des formes « anciennes », « vénérables » et « belles », quelle que soit la « réalité » à laquelle celles-ci se réfèrent. Ce

divorce, ce nominalisme, a en fait envahi la vie tout entière de l'Église. Du point de vue canonique, par exemple, on le rencontre dans le nominalisme des *titres* épiscopaux qui dans l'Église des premiers temps avaient une grande importance, car ils exprimaient la relation de l'Église avec le monde concret, « réel » dans lequel elle était envoyée, et la place qu'elle y occupait. Mais à quelle réalité concrète correspondent les termes ronflants qui ornent les titres de nos patriarches, de nos primats et de nos évêques : « de la Nouvelle Rome », « de tout l'Orient », « le Pape et le Juge de l'Univers », ou bien les noms de cités et de terres mythiques et inexistantes au siège épiscopal desquels, tout aussi inexistant, on peut être élu, consacré, parfois même transféré ? Ou bien, inversement, que peut signifier un titre « réel » se référant à un lieu « réel » - par exemple « évêque de New York » - si en réalité la juridiction dont il se proclame n'englobe qu'un groupe ethnique particulier ou, mieux encore, qu'une population en exil, c'est-à-dire précisément une population qui ne s'identifie à aucun lieu ? Quant au nominalisme plus grand encore qui transparait dans la vie liturgique (par exemple, l'idée même qu'un office du soir correspondait vraiment à l'origine au temps de soir et donc, de même que toute la *liturgie du temps*, correspondait au temps réel, semble être complètement hors de propos), j'ai déjà écrit sur ce sujet par ailleurs, et n'ai nul besoin d'y revenir ici.

Ce qui est tragique, c'est que l'on accepte le nominalisme comme quelque chose de normal, de « caractéristique » de l'orthodoxie même. On nous dit que tout cela – les titres, les rites, les coutumes, les cérémonies – sont des *symboles*, qu'ensemble ils constituent une « riche symbolique » dont les orthodoxes doivent être fiers. Mais on semble oublier et ignorer la question la plus importante : symboles de *quoi* ? Car cela remet en question, non pas l'attachement des orthodoxes aux formes, qui n'est en rien dû au hasard car il trouve ses racines dans une expérience très profonde et orthodoxe par essence de l'Église comme *épiphanie* : la révélation d'une réalité, la participation à une réalité qui, parce qu'elle n'est pas « de ce monde » nous est donnée – dans « ce monde » - sous forme de symboles. Ce qui est mis en question, c'est la « détérioration » radicale du symbole, le fait que progressivement celui-ci a été déconnecté de cette réalité, et en fait de toute réalité. Et c'est bien parce que le *réalisme symbolique* est si essentiel à la foi chrétienne, qu'il ne peut y avoir de place pour le nominalisme symbolique dans l'Église. Si on lui laisse, ne serait-ce qu'une toute petite place, tôt ou tard il affectera la vie tout entière de l'Église, et la transformera, aussi horrible que cela puisse retentir, en un *jeu*. Il n'y a donc pas de tâche plus urgente pour la théologie orthodoxe que de dénoncer le nominalisme qui nous menace de toutes parts, et de défendre l'expérience *vraie* de l'Église.