

L'Édito :

Je profite de l'actualité récente pour vous proposer les extraits de trois livres sur thème de l'œcuménisme et du dialogue entre les différentes confessions chrétiennes. Ce dialogue semble trop souvent pavé d'intransigeance ou de déception.

Tout d'abord un extrait de l'entretien¹ accordé par le [père Placide \(Deseille\)](#) à Jean-Claude Noyé. Le père Placide est entré à l'abbaye cistercienne de Bellefontaine en 1942 à l'âge de seize ans, son intérêt constant pour les Pères de l'Église l'a amené en 1966 à tenter une expérience d'uniatisme² dans le monastère de la Transfiguration qu'il a fondé à Abazine avec d'autres moines, puis il est devenu Orthodoxe sur le Mont-Athos et finalement il a fondé le monastère Orthodoxe Saint-Antoine-le-Grand dans le Vercors. Cela fait de lui un observateur de premier plan du dialogue œcuménique et un passeur entre l'Orient et l'Occident chrétiens.

Concernant l'œcuménisme, il résume parfaitement la position Orthodoxe : « L'image des "deux poumons de l'Église" appliquée à l'Église catholique et à l'Église orthodoxe ne peut satisfaire celle-ci. Elle a la certitude d'être l'Église du Christ dans sa plénitude. Et l'Église catholique, pour sa part, est animée de la même conviction, même si elle réserve une place, à côté du rite latin, à des rites orientaux. Ces constatations ne doivent pas nous donner l'impression de nous trouver devant une impasse, ni nous porter à la passivité et au découragement. » (*ibid*) Interrogé sur les moines *zélotes* du Mont-Athos, qu'il compare aux intégristes de l'Église Catholique-Romaine, voilà ce qu'il en dit : « Non, [ils ne sont] pas [remontés] contre les catholiques comme tels, mais contre l'idée d'une union avec les catholiques qui sacrifierait, si minimes soient-ils, des éléments de la foi orthodoxe. *Mais, en cela, ils ne diffèrent pas des autres orthodoxes.* Leur erreur consiste dans leur attitude exagérément soupçonneuse, qui les amène à toujours suspecter du laxisme doctrinal chez les autres. » (*ibid.*) Ainsi, le père Placide prône-t-il un dialogue ouvert, mais ferme sur le témoignage de la vérité : « Je me refuse à condamner, comme certains orthodoxes, le mouvement œcuménique, car l'expé-

rience a montré qu'il peut contribuer efficacement à une meilleure connaissance et charité réciproques, et donc offrir aux orthodoxes la possibilité d'aider ceux qui s'en sont éloignés à retrouver la plénitude de la grande tradition des apôtres et des Pères de l'Église. Mais il n'est pas sans danger non plus, car il peut conduire certains à relativiser la vérité. Il est sûr que l'unité ne pourra jamais se réaliser au détriment de la vérité, et, pour moi, il n'y a qu'une vérité, celle qui était reconnue par l'ensemble des chrétiens avant la déchirure du XI^e siècle. » (*ibid.*)

Interrogé sur les divergences entre l'Église Orthodoxe et les confessions occidentales, le père Placide rappelle, que depuis les origines, l'Église est structurée localement autour de son évêque sur un territoire donné, que les évêques d'une province se réunissent autour de l'évêque de la ville principale sans que celui-ci ait d'autorité particulière sur les autres, il est "*primus inter pares*" – le premier parmi ses pairs. Les villes les plus prestigieuses deviendront des Patriarcats et à ce titre Rome a toujours joui d'une primauté d'honneur. La chose importante qu'il faut remarquer, c'est que durant le premier millénaire, bien qu'il y eut des conflits de toutes sortes, des ingérences politiques et que certains évêques (y compris des Papes) soient tombés dans l'hérésie, ils furent déposés et leurs successeurs confessèrent de nouveau la foi Orthodoxe.

Le « schisme d'Orient » survenu en 1054, quant à lui, est la conséquence de trois causes principales qui se sont conjuguées :

- certaines « innovations théologiques » de Saint Augustin qui ne furent jamais reçues dans l'Orthodoxie ;
- la volonté des Francs puis celle de Charlemagne de diviser l'Empire Chrétien. Ils prirent appui sur ces « innovations » pour discréditer la théologie des Pères de l'Église, imposèrent l'ajout du *Filioque* au Symbole de foi et intentèrent aux « Grecs » une fausse querelle sur la vénération des icônes ;

- et enfin « un mouvement de réforme [qui] naquit dans l'est de la France, et se développa grâce à l'abbaye de Cluny [et] qui venait, pour la première fois dans l'histoire du monachisme, de grouper ses filiales, réparties dans toute l'Europe, en un ordre monastique fortement centralisé. Les réformateurs ne virent pas d'autre remède, pour libérer l'Église de l'emprise des pouvoirs laïcs, que de renforcer la puissance et le prestige de la papauté, en affirmant sa prépondérance sur le pouvoir temporel des rois et des empereurs. » (*ibid.*)

Cette réaction de défense s'est déclinée de diverses manières, mais les plus néfastes, quant à leurs conséquences pour l'unité de l'Église, ont été le durcissement du pouvoir temporel et spirituel du Pape de Rome au détriment des autres évêques, la méthode scolastique étendue à la théologie et l'isolement et la rupture avec les autres Patriarcats et la théologie des Pères de l'Église et finalement à l'« hérésie, puisque des éléments dogmatiques furent affirmés d'un côté, niés de l'autre. » (*ibid.*)

1 Jean-Claude Noyé, *Propos d'un moine orthodoxe*, Groupe DDB (Lethielleux, 2010)

2 L'uniatisme avait été conçu par Rome comme un moyen d'amener les Orthodoxes à la foi et à l'unité romaines, sans les obliger à renoncer à leurs usages. [...] Mais peu à peu, un problème que nous n'avions pas entrevu à l'origine se fit jour. Nous avons été amenés à entrer en rapports à la fois avec des monastères orthodoxes et avec des communautés de rite oriental unies à Rome. A mesure que nous nous connaissions mieux les uns et les autres, nous pouvions constater à quel point les Églises uniates étaient coupées de leurs racines et de leur propre tradition, et n'occupaient dans l'Église catholique romaine qu'une position très marginale. Même lorsque les Uniates reproduisaient aussi exactement que possible les formes extérieures de la liturgie et du monachisme orthodoxes, l'esprit qui animait leurs réalisations était très différent. (*Ibid.*)

Si d'une part, le durcissement du pouvoir de la Papauté a logiquement abouti au dogme catholique-romain de l'infaillibilité papale. Si d'autre part, son isolement théologique et ses présupposés augustinien ont abouti à la dogmatisation du *Filioque*, l'abandon de la théologie des Énergies divines surabondante pour la remplacer par celle de la grâce créée et distribuée, des mérites, du péché originel dont chacun est fautif dès la naissance, du purgatoire et de l'enfer comme un lieu physique, de l'Immaculée Conception... On ne prend pas assez conscience des méfaits qu'a induits la méthode scolastique.

Les deux autres extraits que je vous propose vont tenter d'apporter un éclairage sur ce point. Le philosophe orthodoxe [Christos Yannaras](#) montre comment la méthode scolastique apporte une rupture dans la pensée philosophique et dans la conception que l'homme a de la vérité. Là, où dans la philosophie antique, le dialogue entre deux philosophes (la forme littéraire de la philosophie antique par excellence) n'avancait que lorsque celui qui écoutait était convaincu par celui qui parlait (la vérité était dans l'expérience commune), la scolastique bâtit un système contraignant de thèses, réfutant par avance les antithèses. L'interlocuteur est dans l'obligation logique de se soumettre : « le fait *d'être-dans-la-vérité* cesse de s'identifier au fait *d'être-en-communion* »³. Ainsi « la scolastique donne naissance à toute une civilisation qui situe les problèmes de la vérité et de la vie au niveau, non pas de la nature [*ie* du monde dans son expérience naturelle, *Ndr*], mais de la "culture", c'est-à-dire de la priorité accordée aux constructions et aux systèmes intellectuels, en violant au besoin la nature en vue de l'efficacité. » (*ibid.*) On peut constater que c'est en s'affranchissant du caractère purement spéculatif de la scolastique que naît la "méthode scientifique", mais la scolastique et l'évolution qu'elle a impulsée dans la philosophie sont aussi à l'origine de tous les totalitarismes du XX^e siècle et de leurs promesses de futur radieux⁴.

S'il n'est pas simple d'expérimenter et d'embrasser la profondeur de cette différence dans la conception de la vérité. C'est dans l'art religieux et dans l'usage que fait l'artiste de la matière, son "rapport à la matière", que l'on peut voir apparaître de manière significative les conséquences de l'influence de la méthode scolastique. « La technique des syllogismes présuppose, comme unité de connaissance, non point l'altérité de l'expérience personnelle, le *logos* de la compréhension personnelle, unique et singulière, [...], mais c'est le contenu cognitif du concept, donné a priori, qui constitue pour les scolastiques l'unité de la connaissance, contenu avec lequel la compréhension individuelle doit coïncider afin de réussir à posséder la vérité. Parallèlement [dans l'art gothique] l'unité de la technique de construction n'est pas l'altérité formelle de chaque pierre – le *logos* de la singularité du matériau qui présuppose et constitue

une *relation* au matériau, [...], mais c'est la forme a priori qui serait donnée à la pierre quand on la taille, dans la mesure où le matériau est soumis aux exigences rationnelles de l'équilibre statique. »⁵

L'art gothique, dont la naissance coïncide avec l'avènement de la scolastique, montre par l'architecture des nouvelles cathédrales le bouleversement théologique qui est survenu : « l'architecture gothique repose sur le fait de bâtir avec des pierres uniformément taillées : ces pierres composent des colonnes, les colonnes se divisent en chapiteaux aux nombreuses nervures, et singulièrement en autant de nervures qu'il y en a sur les voûtes qui les reçoivent. La structure des colonnes et la division des chapiteaux créent un système d'ossature, absolument consolidé, qui neutralise le poids de la matière en équilibrant les poussées des murs. Ici aussi les thèses sont soutenues par la réfutation systématique des antithèses, "ce qui porte domine ce qui est porté", le poids de la matière est neutralisé par l'équilibre statique rationnellement organisé. [...] c'est le phénomène des magnifiques cathédrales gothiques qui matérialisent la technique de la syllogistique scolastique : premiers indices d'une technologie qui viole la matière pour la soumettre à la raison humaine et, en même temps, premières manifestations artistiques – admirables – d'un pouvoir religieux qui s'impose à l'individu de façon autoritaire et sentimentale. » (*ibid.*)

Tandis que dans l'art byzantin « la première impression – phénoménologique et symbolique – est que les coupes, les absides et les arches donnent la possibilité d'exprimer de manière sensible le mouvement de l'Incarnation (de la descente de Dieu dans le monde), le mouvement des "cieux inclinés" ("Il inclina les cieux et descendit") : mouvement qui signifie l'origine apophatique⁶ de la révélation théologique quant au primat de l'énergie de Dieu⁷ dans la connaissance que l'homme a de Dieu ("Connaissant Dieu, ou plutôt connus de Dieu" Gal. 4, 9). On dirait que dans l'édifice byzantin la construction va du haut vers le bas, et non l'inverse. [...] Cette réalité de Dieu devenu homme et du monde devenu Église s'exprime dans l'architecture byzantine par une conception technique dont la nature propre est étonnante : c'est l'introduction de l'échelle humaine dans les dimensions de l'édifice.

5 Christos Yannaras, *La liberté de la morale*, Labor et Fides – Perspective Orthodoxe (Genève, 1982)

6 La théologie apophatique peut être définie essentiellement comme une voie vers l'union mystique avec Dieu dans laquelle on s'affranchit de ce qui voit (le sujet) et de ce qui est vu (l'objet). Denys l'Aréopagite compare cette voie à la montée de Moïse sur le Sinaï, qui renonçant à tout savoir positif, pénètre dans la Ténèbres de l'inconnaissance. Dieu n'est pas objet de connaissance ; sa nature est inconnaissable...

7 C'est ce que la Bible appelle la gloire de Dieu, gloire aux noms innombrables qui environne l'Être inaccessible de Dieu, en Le faisant connaître en dehors de Lui-même, tout en Le dissimulant en ce qu'Il est en Soi. Cette réalité divine et incréée en nous s'appelle la grâce. »

3 Christos Yannaras, *Philosophie sans rupture*, Labor et Fides – Perspective Orthodoxe (Genève, 1986)

4 Christos Yannaras, *Philosophie sans rupture*, Labor et Fides – Perspective Orthodoxe pp. 115-143

Toutes les parties du temple sont mesurées sur la base des dimensions de l'homme. Les portes, les fenêtres, les grilles, les colonnes sont à la mesure de l'homme, et demeurent à cette même mesure, quelle que soit la grandeur du temple. Les mesures se multiplient, mais elles n'augmentent pas. Ainsi à Sainte Sophie de Constantinople, par exemple, les rangées d'arches au sol ont cinq ouvertures, à l'étage elles en ont sept, et les fenêtres aux tympans des arches se multiplient en séries superposées, si bien que les ouvertures plus petites mesurent les plus grandes, et que plus nous regardons vers le haut, plus l'espace augmente, s'amplifie, et finalement respire à l'infini dans les quarante fenêtres de la couronne de la coupole ». (*ibid.*)

« Tant dans l'architecture byzantine que dans l'architecture gothique, les hommes de l'art n'ont nullement l'intention au départ de formuler et de représenter, dans l'édifice, des dogmes et des principes ontologiques, cosmologiques ou théologiques. Cependant ils expriment inévitablement – et c'est en cela que réside leur talent artistique – la

manière dont étaient vécus ces « principes » et ces dogmes, qui en leur temps n'étaient pas des concepts abstraits, mais étaient la vie et la spiritualité effective de leur Église, la morale de leur civilisation. » (*ibid.*) A contrario de l'évolution de la pensée scolastique et de ses rejetons, l'Église Orthodoxe dans sa façon d'interpréter les Écritures, dans sa théologie et son hymnographie considère que « par nature, le monde est symbolique parce qu'il a été créé par Dieu et qu'il atteste de Sa présence »⁸. Le chrétien Orthodoxe est invité à garder ainsi un accès direct (*ie* non déterminé par la culture qu'il est appelé à dépasser⁹) et à une participation confiante et presque enfantine à la Révélation de Dieu qui se fait dans le monde et dans l'histoire. Je pense qu'il faut que chacun garde présent à l'esprit cette difficulté supplémentaire lors des rencontres œcuméniques.

Père Nicolas

8 P. Alexandre Schmemmann, *Pour la vie du monde*, Presses St Serge (Paris, 2007)

9 C'est à ce titre que l'Église condamne le nationalisme religieux ou « phylétisme ».

Le dialogue œcuménisme

Archimandrite Placide Deseille
Propos d'un moine orthodoxe
Interrogé par Jean-Claude Noyé
Groupe DDB

Père Placide : [...] D'autre part, l'évolution post-conciliaire [Vatican II, *ndr*] se poursuivait.

Jean-Claude Noyé : *Quel regard portez-vous sur cette évolution ?*

Il est certain que l'Église catholique a beaucoup changé au cours des années qui ont suivi le Concile. La mutation la plus symptomatique est sans doute celle de la liturgie. Comme l'a écrit l'un des hommes les plus mêlés à ces réformes, le père Joseph Gelineau : « [après Vatican II,] c'est une autre liturgie de la messe. Il faut le dire sans ambages : le rite romain tel que nous l'avons connu n'existe plus. Il est détruit.¹⁰ » Ce qui est dit ici de la messe vaut pour l'ensemble de la vie liturgique, qui est le cœur de l'Église. Je dois avouer que cette « destruction » d'un rite dans lequel ma prière s'était incarnée pendant tant d'années et que j'aimais profondément, car il concrétisait notre communion avec tous les saints de l'Église latine qui l'avaient pratiqué au long des siècles, m'a été infiniment douloureuse. Les changements ont troublé bien des fidèles, parce qu'ils ont été rapides. Mais – j'en pris conscience à cette époque – ils étaient en un sens normaux et conformes à la logique du catholicisme. Ils se situent dans le sillage d'autres mutations, parfois plus importantes, qui ne sont passées plus inaperçues des contemporains que parce que l'absence de moyens rapides de communication et d'information entraînait un plus

grand étalement dans le temps.

À quelles mutations faites-vous allusion ?

Je pense notamment aux changements profonds que l'on constate un peu dans tous les domaines entre le XI^e et le XIII^e siècle¹¹. Le fait est d'ailleurs reconnu par les historiens catholiques. Le père Congar a écrit : « La grande coupure se situe à la charnière du XI^e et du XII^e siècle. Mais la coupure n'intervient qu'en Occident où, entre la fin du XI^e et celle du XII^e siècle, tout se transforme ; elle n'intervient pas en Orient où, à tant d'égards, les choses chrétiennes sont encore aujourd'hui ce qu'elles y étaient – et ce qu'elles étaient chez nous – avant la fin du XI^e siècle. Constatation qui s'impose à mesure qu'on connaît mieux les choses, mais qui ne laisse pas d'être extrêmement grave, car elle nous reporte précisément au moment où le schisme s'affirme d'une façon qui a été jusqu'ici sans vrai remède. Il est impossible que la coïncidence soit purement extérieure et fortuite¹². »

Mais pour le père Congar, cette mutation ne porte pas sur l'essentiel de la foi !

Néanmoins, c'est un fait que l'on a estimé de part et d'autre que les divergences ainsi apparues entre les

11 Voir plus loin : « *Au Moyen Âge, les choses s'aggravent encore...* ».

12 Y. CONGAR, *Notes sur le schisme oriental*, Chevetogne, 1964, p. 43.

10 J. GELINEAU, *Demain la Liturgie*, Cerf, Paris, 1979, p. 10.

deux Églises entraînaient nécessairement une rupture de communion. Il y a donc eu schisme, et même hérésie, puisque des éléments dogmatiques furent affirmés d'un côté, niés de l'autre. Et l'histoire me semblait bien montrer que la responsabilité de la rupture incombait à l'Église d'Occident. Maintenant que je suis dans l'Église orthodoxe, j'ai la certitude profonde que la vérité et la charité de l'Église des Apôtres m'y sont données en plénitude.

Ne seriez-vous pas devenu anti-romain, prêtant ainsi le flanc à des critiques émanant des milieux œcuménistes, tant catholiques qu'orthodoxes ?

Certes non. J'ai gardé une reconnaissance profonde pour les maîtres qui m'ont formé au sein de l'Église catholique et pour toutes les grâces que j'y ai reçues. Non seulement je me sens à cent lieues de l'« anti-papisme » et de l'« anti-catholicisme », mais je n'ai aucun attrait pour les positions polémiques. La division des chrétiens est pour moi une souffrance lancinante de chaque jour ; je ne juge ni ne condamne personne, et je ne puis qu'intercéder pour que le Seigneur nous accorde un jour cette unité qui est hors de portée de tous nos efforts et ne peut être le fruit d'une diplomatie humaine. Je me refuse à condamner, comme certains orthodoxes, le mouvement œcuménique, car l'expérience a montré qu'il peut contribuer efficacement à une meilleure connaissance et charité réciproques, et donc offrir aux orthodoxes la possibilité d'aider ceux qui s'en sont éloignés à retrouver la plénitude de la grande tradition des apôtres et des Pères de l'Église. Mais il n'est pas sans danger non plus, car il peut conduire certains à relativiser la vérité. Il est sûr que l'unité ne pourra jamais se réaliser au détriment de la vérité, et, pour moi, il n'y a qu'une vérité, celle qui était reconnue par l'ensemble des chrétiens avant la déchirure du XI^e siècle.

Vous ne partagez donc pas le point de vue selon lequel l'Église catholique et l'Église orthodoxe n'ont jamais cessé d'être unies, malgré les apparences, chacune, d'une manière différente, mais équivalente, réalisant la plénitude de l'Église du Christ.

Si on l'admet, on pourrait aller jusqu'à dire que l'Église orthodoxe a gardé mieux que l'Église romaine certains aspects de la tradition originelle de l'Église, mais que l'Église catholique romaine n'a cependant rien abandonné ni modifié d'essentiel, et qu'elle a mieux développé que l'Église orthodoxe d'autres aspects de la vie chrétienne, notamment le sens missionnaire et le sens de l'universalité, tout en ayant su mieux s'adapter au monde moderne. Le rétablissement plénier de la communion, auquel aucun empêchement théorique ne s'opposerait, apporterait à l'une et à l'autre un enrichissement considérable, et aiderait grandement l'Église romaine à surmonter les difficultés de la période post-conciliaire. De ce point de vue, une expérience comme celle que nous menions à Aubazine prenait dès lors un grand intérêt et revêtait une signification

en quelque sorte prophétique. Un bon nombre de nos amis catholiques, et peut-être certains de nos amis orthodoxes, avaient adopté, plus ou moins consciemment, cette façon de voir, que la levée des excommunications de 1054 et l'appellation d'Églises-sœurs, souvent utilisée par Rome, semblait autoriser.

Si j'ai bien compris, telle n'était plus votre conviction ?

En effet, peu à peu, non sans souffrance et non sans un déchirement intérieur, nous avons réalisé que cette conception était une illusion, généreuse, certes, mais en contradiction avec les données les plus certaines de l'ecclésiologie. Il n'est pas possible que deux Églises qui ne sont plus en communion sacramentelle depuis plus de mille ans, et dont l'une a défini comme dogmes de foi ce que l'autre rejette comme contraire à la foi apostolique, soient ensemble, au même titre, l'Église du Christ. Ce serait admettre que les portes de l'enfer ont prévalu contre elle, que la division est entrée à l'intérieur de l'Église elle-même. Les Pères auraient été unanimes à rejeter une telle doctrine. Le fait, d'ailleurs, que l'Église catholique romaine nomme, depuis des siècles, des évêques catholiques, uniates ou latins, sur des sièges épiscopaux qui ont déjà un titulaire orthodoxe est un signe manifeste de la non-identité des deux Églises, même au plan local.

[...]

On reproche souvent aux moines du Mont-Athos leur opposition à l'œcuménisme ! Cette accusation est-elle justifiée ?

On les accuse volontiers de sacrifier la charité à la vérité. Il nous fut aisé de constater, dès notre premier voyage, alors que nous étions encore catholiques romains et que la pensée de devenir orthodoxes ne nous effleurait même pas, qu'ils savaient allier à leur intransigeance doctrinale une charité très délicate et pleine d'attentions envers les personnes, quelles que soient leurs convictions et leur appartenance religieuse. À leurs yeux d'ailleurs, le total respect de la vérité est l'un des premiers devoirs que leur impose la charité envers autrui. Accuserait-on de manquer de charité un paysan qui, en montagne, n'hésiterait pas à contrarier des touristes en leur disant que le chemin qu'ils veulent emprunter les mène dans une zone dangereuse, et leur indiquerait ce qu'il sait être le bon chemin, plus abrupt peut-être au départ ? Les moines de l'Athos professent simplement la foi de l'Église orthodoxe : « L'Église est une. Cette Église une et vraie, qui garde la continuité de la vie ecclésiale, c'est-à-dire l'unité de la Tradition, est l'Orthodoxie. Admettre que cette Église une et vraie, à l'état pur, n'existe pas sur terre et qu'elle est partiellement contenue dans les différentes "branches", ce serait ne pas avoir foi en l'Église et en son chef [le Christ].¹³ » Simplement, les Athonites tiennent à ce que cette conviction s'inscrive dans les faits. Ils ne peuvent approuver des comportements diplomatiques ou des

13 S. BOULGAKOV, *L'Orthodoxie*, L'Âge d'homme, Lausanne, 1980.

paroles équivoques qui sembleraient impliquer une reconnaissance pratique de la théorie des « branches ». L'unité des chrétiens, qui leur tient à cœur autant qu'à quiconque, ne peut se réaliser que par l'accession des non-orthodoxes à l'intégrité et à la plénitude de la foi apostolique. Elle ne saurait être le fruit de compromis et d'efforts nés d'une aspiration humaine et naturelle à l'unité entre les hommes, qui ferait bon marché du dépôt confié à l'Église. En matière d'œcuménisme comme de vie spirituelle, l'attitude de l'Athos est faite de sobriété et de discernement. Il faut savoir filtrer aussi bien les élans de la sensibilité que les raisonnements de l'esprit, et surtout renoncer à « plaire aux hommes », si l'on veut plaire à Dieu et entrer dans son Royaume. On doit tenir compte aussi de la présence au Mont-Athos de moines « zélotes », qui ont rompu la communion avec tous les autres moines de la Sainte Montagne,

pour, croient-ils, mieux défendre l'intégrité de la foi.

C'est-à-dire ?

Des intégristes, comme il y en a aussi dans l'Église catholique.

Ces zélotes sont très remontés contre les catholiques ?

Non, pas contre les catholiques comme tels, mais contre l'idée d'une union avec les catholiques qui sacrifierait, si minimes soient-ils, des éléments de la foi orthodoxe. Mais, en cela, ils ne diffèrent pas des autres orthodoxes. Leur erreur consiste dans leur attitude exagérément soupçonneuse, qui les amène à toujours suspecter du laxisme doctrinal chez les autres.

[...]

Divergences et convergences

*Archimandrite Placide Deseille
Propos d'un moine orthodoxe
Interrogé par Jean-Claude Noyé
Groupe DDB*

Une autre vision de l'Église

Jean-Claude Noyé : *Père Placide, nous avons souvent touché du doigt les divergences de fond entre la tradition orthodoxe et la tradition occidentale. Il est temps à présent de les aborder de manière plus systématique. Votre propre parcours monastique et votre érudition sont à même de nous aider à mieux les percevoir. Comment procéder pour bien en comprendre la signification et la portée ?*

Père Placide : Il est indispensable d'en retracer la genèse et de les situer dans leur contexte historique. Il faut commencer par l'époque patristique. La seconde partie du IV^e siècle et le V^e revêtent une importance particulière. Certes, il n'est pas question à cette époque de rupture entre l'Occident et l'Orient chrétiens, sinon temporaire et épisodique. En Occident, les églises locales dont la langue est alors devenue le latin, resteront en communion avec les églises de langue grecque pendant encore plus de six siècles. Pourtant, on voit alors se dessiner les premières fissures.

À savoir ?

La première est d'ordre ecclésiologique. Durant la période des origines, en Occident aussi bien qu'en Orient, on concevait l'Église comme un ensemble d'églises locales en communion réciproque. Chacune réalisait la totalité du mystère de l'Église et s'identifiait avec l'Église universelle. Elle était l'Église-Corps du Christ présente en tel ou tel lieu. Dans chaque grande région, des raisons pratiques avaient amené les Églises à se regrouper autour de quelques grandes métropoles, dont les plus importantes deviendraient dans la suite des patriarchats ; mais aucune autorité

particulière de droit divin n'était attribuée à ces sièges métropolitains.

Pourtant la primauté a été très tôt reconnue à l'Église de Rome !

Oui, mais elle ne faisait pas exception : sa primauté venait, d'une part, de ce que cette Église était celle de l'ancienne capitale de l'Empire, dont le prestige demeurait inégalé, et, d'autre part, de ce qu'elle avait été illustrée par l'enseignement et le martyre des deux apôtres principaux, Pierre et Paul. Mais cette primauté inter pares ne faisait pas de l'Église de Rome le siège d'un gouvernement central de l'Église universelle, conçue comme un tout organisé.

Et les Églises orthodoxes sont restées attachées à cette ecclésiologie ancienne...

Oui. Au point même que toute innovation dans ce domaine leur a toujours paru être une violation de la tradition apostolique. Par contre, à Rome, dès le pontificat du pape Damase (366-384) et sous ses successeurs, une conception différente commence à se faire jour. L'Église romaine et son évêque prétendent à une autorité qui en ferait la tête, l'organe central de gouvernement, de l'Église universelle. Selon la doctrine romaine, cette primauté se fonde non sur le consentement des diverses églises locales, mais sur une volonté du Christ lui-même, qui en aurait investi Pierre en lui disant : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église¹⁴ ». Le pape de Rome ne se considère pas seulement comme le successeur de Pierre, désormais compté comme le

¹⁴ Mt 6, 18.

premier évêque de Rome¹⁵ : il est le vicaire de Pierre qui, en quelque sorte, se survit en lui et gouverne à travers lui l'Église universelle. Cette conception de la primauté romaine sera peu à peu acceptée par tout l'Occident. Les Églises de langue grecque ne la recevront jamais ; mais, comme elle n'était pas érigée en dogme, elles se contenteront longtemps de la négliger pratiquement, n'y voyant qu'un cas particulier de ces rivalités et de ces prétentions à l'hégémonie dont les grandes métropoles donnaient souvent l'exemple.

La faute à saint Augustin

Quelle est la seconde fissure ?

Elle est d'ordre proprement théologique. Elle vient du caractère particulier de la doctrine de saint Augustin d'Hippone (354-430), que l'Occident considérera très vite comme le plus grand des Pères de l'Église. Nous sommes ici en présence de l'un des paradoxes les plus surprenants de l'histoire de l'Église. Augustin était exactement le contraire d'un hérétique. Il avait au plus haut point le sens et l'amour de l'unité de l'Église, le souci d'être fidèle à la tradition des saints Pères et de ne s'écarter en rien de leur esprit. Toute sa lutte contre le donatisme et le pélagianisme, les deux principales hérésies de son temps, en témoigne. Elle lui a d'ailleurs valu, lors du 11^e concile de Constantinople, d'être rangé au nombre des « saints Pères et docteurs de la Sainte Église de Dieu ». Et pourtant, sur bien des points, Augustin a ouvert à la réflexion théologique des voies nouvelles, qui marqueront profondément l'histoire de l'Occident chrétien, et resteront totalement inassimilables pour les églises non latines. Il eût fallu que l'Occident filtrât sa doctrine en la confrontant à l'ensemble de la tradition des Saints Pères, et n'en retienne que ce qui était en consonance parfaite avec elle, rectifiant ainsi ce qu'il y avait de gauchi dans ses écrits. Au lieu de cela, l'Occident, partiellement coupé du monde grec par les invasions barbares, et mû sans doute par un certain sentiment patriotique latin, érigea Augustin, presque de son vivant, en docteur suprême, et quasi unique de l'Église. Dans une très large mesure, le catholicisme romain, le protestantisme et le jansénisme différeront de l'Orthodoxie en ce qu'ils sont des « augustinismes ».

On touche là un point essentiel. Pouvez-vous expliquer ce qui distingue cet « augustinisme » ?

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

connaissance de Dieu et du mystère même de la Sainte-Trinité. D'autre part, cette conversion lui a fait percevoir avec une grande acuité, dans le domaine de la vie morale, l'impuissance de la nature et la toute-puissance de la grâce. De cette double expérience a résulté chez lui une tendance, qui marquera ensuite tout l'Occident chrétien, à subordonner l'humain au divin, et à mettre les réalités de ce monde au service du spirituel d'une façon qui leur fait perdre leur consistance propre, mais sans les transfigurer. L'absence de cette notion de transfiguration, de compénétration du créé, jusque dans sa dimension matérielle, par les énergies divines créées qui en changent le mode d'existence sans en altérer la nature, caractérise dans son ensemble la pensée occidentale influencée par Augustin. L'expérience de la transfiguration sera au contraire une constante du christianisme orthodoxe, sans que l'on puisse dire pour autant que l'humain y soit déprécié au bénéfice du divin. À l'égard de la connaissance de Dieu, la tradition patristique, qui restera celle de l'orthodoxie, était foncièrement « apophatique » ; la théologie orthodoxe gardera toujours une conscience très vive de ce que la transcendance de Dieu le place tellement au-dessus de toute essence créée qu'aucun des concepts que nous employons pour parler des créatures ne peut s'appliquer à lui dans son sens propre ; c'est pourquoi aucune définition, aucun raisonnement ne peuvent être appliqués aux réalités divines avec une rigueur permettant de construire une théologie systématique.

Tel n'est pas le cas dans la tradition occidentale influencée par Augustin ?

Non, car ce dernier doit à son expérience platonicienne de concevoir la nature divine comme une nature spirituelle qui, malgré sa transcendance reste apparentée à la nature immatérielle de l'âme humaine. Il situe les « idées », les archétypes des réalités créées, dans l'essence divine elle-même, et non dans la sphère des énergies créées ou des « pensées-volontés » divines, comme chez un saint Maxime le Confesseur. Il résulte de cette conception que toutes les notions qui expriment la nature, les propriétés et les opérations de l'esprit créé peuvent être appliquées à Dieu, d'une manière qui, assurément, transcende tous leurs modes de réalisation dans les créatures, mais néanmoins au sens propre.

C'est ce que l'on appelle l'analogie ?

Plus exactement chez les théologiens thomistes, l'« analogie de proportionnalité propre ». Cette notion, assez éloignée de l'apophatisme¹⁶ des autres Pères, ne sera pleinement élaborée que par les théologiens du Moyen Âge ; mais elle est déjà mise en œuvre par Augustin, véritable « père » de la méthode scolastique. De tels présupposés, une semblable utilisation en théologie d'une intelligence qui se veut soumise à la foi, mais n'est pas transfigurée dans ses

15 Le premier évêque de Rome est Lin institué par Paul, le second est Clément institué par Pierre (Constitutions apostoliques VII 46,6). Les Apôtres n'ont jamais été évêques puisqu'ils étaient Apôtres. L'évêque est attaché au territoire pour lequel il est ordonné, l'Apôtre à une vocation missionnaire d'expansion. (Ndr)

16 Conscience du caractère indicible, informulable en concepts, de ce qui concerne la Divinité.

profondeurs, conduisent Augustin à s'attacher aux analogies psychologiques du mystère trinitaire, la triade « mémoire-intelligence-amour » apparaissant comme le reflet de la trinité des personnes divines Père-Fils-Esprit. L'emploi de la catégorie aristotélicienne de relation pour définir les Personnes divines l'entraîne logiquement à affirmer que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme d'un seul principe. Ainsi donc, dès le V^e siècle, la doctrine augustinienne du *Filioque* est communément admise en Occident, sans que sa signification soit toujours, semble-t-il, exactement comprise. Le problème de l'introduction du *Filioque* dans le Symbole de la Foi ne se posa que plus tard en Occident, et il ne fut défini comme dogme de foi qu'aux conciles de Lyon (1274) et de Florence (1439-1443) chaque fois que des églises non latines eurent connaissance de la doctrine occidentale et augustinienne du *Filioque*, elles le rejetèrent comme une altération de la foi apostolique, sans que cela produise de rupture, tant qu'il n'avait pas été introduit dans le symbole de la foi, ni proclamé dogme de foi. D'autres points encore de la doctrine de saint Augustin font difficulté pour la pensée orthodoxe : sa doctrine de la grâce et de la prédestination, qui, durcie, se retrouvera dans le protestantisme et le jansénisme ; sa doctrine du péché originel, qui entraînera plus tard en Occident l'affirmation de l'immaculée conception de la Mère de Dieu (que l'Orthodoxie n'admet pas sous cette forme, sans minimiser aucunement la vénération et le culte de la Mère de Dieu) ; sa doctrine du purgatoire, que systématisera notamment saint Grégoire le Grand.

Nouvelles crispations au Moyen Âge

Quel autre moment clé marque l'éloignement réciproque des deux traditions ?

L'avènement des Carolingiens, à la fin du VIII^e siècle et au IX^e siècle. Le nouvel Empire que fonde Charlemagne, limité de fait à l'Occident, est pourtant à prétentions universelles et rival de l'antique Empire romain dont la capitale était devenue Constantinople. L'Empire carolingien a, comme celui de Byzance, l'intention d'être l'unique et véritable Empire chrétien universel ; il entend, au fond, supplanter l'Empire de Byzance en le considérant comme déchu. Malgré le désaveu des papes de l'époque, la condamnation par les théologiens francs du VII^e concile œcuménique sur la vénération des images, et l'introduction du *Filioque* augustinien dans le Symbole de la Foi, concrétisaient cette volonté de rejet. En outre, dans ce nouvel Empire, les relations du spirituel et du temporel ne sont plus régies par le principe de la symphonie entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, mais par une vision issue d'une certaine lecture de la *Cité de Dieu* de saint Augustin. Le temporel perd sa consistance et est absorbé par le spirituel. Quand le pouvoir temporel prévaudra – comme ce sera le cas sous Charlemagne lui-même, sous la dynastie ottonienne, ou, dans une certaine mesure, dans la France gallicane –, cette conception conduira à un césaro-

papisme, à une « théocratie royale » où l'empereur ou le roi gouverne l'Église aussi bien que l'État, qui ne font plus qu'un. Quand ce sera l'autorité spirituelle, et notamment la papauté, qui l'emportera, on verra poindre une théocratie pontificale où toute autorité, même temporelle, sera soumise au pontife romain. Le développement de l'anticléricalisme dans la société occidentale, durant l'époque moderne, viendra en partie d'une réaction contre cette situation, fruit de l'« augustinisme politique ».

Telle n'est pas, là non plus, l'attitude des Églises orthodoxes ?

Non. Étrangères à la tradition augustinienne, elles ont été soucieuses de pratiquer le respect et la soumission envers l'autorité temporelle, quelle qu'elle soit, n'opposant une résistance, en acceptant, s'il le faut, le martyre, que lorsque cette autorité édicte des mesures contraires à la foi et à la morale chrétienne et se fait persécutrice. Cette position sera toujours difficilement comprise par la chrétienté occidentale, qui taxera facilement cette attitude de passivité, voire de servilité envers le pouvoir.

Au Moyen Âge, les choses s'aggravent encore...

Les germes de division, présents depuis le IV^e siècle, atteignent leur plein développement et provoquent la scission de la chrétienté européenne. À bien des égards, la fin du X^e siècle et le XI^e marquent la naissance de l'Europe occidentale, avec son originalité culturelle et spirituelle. Dans cette Europe occidentale en plein essor, la papauté va être amenée à jouer un rôle prépondérant. La plaie la plus grave de l'Église d'Occident à cette époque était l'intrusion des laïcs dans les nominations ecclésiastiques. Princes et seigneurs disposaient des charges ecclésiastiques en faveur des candidats de leur choix, réduisant l'Église à ne plus être qu'un des rouages de la société féodale. Il en résultait de nombreux maux : obtention de ces charges à prix d'argent, investiture de clercs indignes, etc. Un mouvement de réforme naquit dans l'est de la France, et se développa grâce à l'abbaye de Cluny qui venait, pour la première fois dans l'histoire du monachisme, de grouper ses filiales, réparties dans toute l'Europe, en un ordre monastique fortement centralisé. Les réformateurs ne virent pas d'autre remède, pour libérer l'Église de l'emprise des pouvoirs laïcs, que de renforcer la puissance et le prestige de la papauté, en affirmant sa prépondérance sur le pouvoir temporel des rois et des empereurs. Les légats pontificaux qui, en 1054, déposèrent une bulle d'excommunication sur l'autel de Sainte-Sophie, appartenaient au milieu des réformateurs. Deux éléments donnèrent à leur geste, hâtif et inconsidéré, une portée qu'on ne pouvait alors apprécier. D'une part, les légats soulevaient la question du *Filioque*, désormais introduit à Rome dans le Symbole de la Foi ; or la chrétienté non latine avait toujours ressenti cette addition comme contraire à la tradition apostolique. D'autre part, les « Romains » d'Orient, sujets de l'empereur de

Constantinople, découvraient le dessein des réformateurs occidentaux d'étendre l'autorité absolue et directe du pape sur tous les évêques et les fidèles, même dans leur Empire. C'était une ecclésiologie totalement nouvelle pour eux, et ils ne pouvaient que la refuser, au nom de la fidélité à la Tradition de l'Église.

Au plan théologique, la scolastique n'arrange rien...

Non, car sa méthode, on l'a vu, est profondément étrangère à l'esprit de l'Orthodoxie, et elle systématise en effet l'enseignement des points de doctrine qui séparaient déjà le catholicisme romain de l'Orthodoxie. Les conciles de Lyon (1274) et de Florence (1439) en définirent plusieurs comme des dogmes de foi. En même temps, sur de nombreux points de la pratique ecclésiale, l'Occident s'éloigne encore de la tradition ancienne : abandon du baptême par triple immersion, suppression de la communion au précieux sang du Christ pour les laïcs, apparition de nouvelles formes de dévotion, mettant l'accent d'une façon un peu unilatérale sur la nature humaine du Christ et sur ses souffrances.

Les Temps modernes : la déchirure est consommée

Les temps modernes donnent un tour définitif à la désunion !

Il faut bien voir que l'humanisme de la Renaissance, par son culte de l'homme, par son retour à l'antiquité gréco-romaine pré-chrétienne rompaient avec la tradition médiévale catholique romaine, sans pour autant se rapprocher de l'Orthodoxie. Quant à la Réforme protestante, elle était, sur le plan théologique, dans une large mesure, un durcissement de l'augustinisme, et, sur le plan des comportements populaires, un iconoclasme. La Contre-Réforme catholique, tout en réaffirmant des éléments authentiquement traditionnels du christianisme, contestés par les protestants, accentua l'aspect autoritaire et répressif du catholicisme (inquisition, index...). Au XVIII^e siècle, la philosophie des Lumières et la Révolution française opérèrent une véritable révolution culturelle dont le but était de substituer à la tradition chrétienne antérieure une nouvelle conception de l'homme et de la société. On perçoit mieux aujourd'hui combien le matérialisme pratique des sociétés occidentales contemporaines – qui a conduit tout droit à la crise écologique – aussi bien que les différentes formes de l'athéisme militant et du totalitarisme, en procèdent. Plus globalement, je suis tenté de dire que sous l'influence de ces divers facteurs, beaucoup, en Occident, même s'ils sont restés chrétiens, ont été amenés, d'une manière certes très variable selon les milieux, à perdre le sens du mystère de Dieu et de l'adoration, à réduire la vie religieuse à une éthique sociale, à relativiser les affirmations dogmatiques. Plus d'une fois d'ailleurs, les autorités catholiques ont dû dénoncer ces tendances, depuis la lutte du pape Léon XIII contre cette forme de relativisme doctrinal que l'on avait appelé l'américanisme, jusqu'à la lettre remarquable

du cardinal Suhard sur le « sens de Dieu ».

Vous êtes bien sévère. Ne convient-il pas de nuancer ce jugement ?

C'est à dessein que j'ai systématisé mon propos et je conviens volontiers qu'il appelle bien des précisions. La place manque ici pour reprendre, un par un, les points de convergence qui traversent les siècles. Entre racines communes et vestiges de l'unité perdue. C'est ainsi que les auteurs spirituels des XI^e et XII^e siècles appartiennent encore à l'univers des Pères de l'Église et restent proches de la tradition orthodoxe, telle qu'elle était vécue en Occident avant le schisme. Les auteurs cisterciens qui gravitent autour de Bernard de Clairvaux découvrent même des éléments de la doctrine d'Origène, de Grégoire de Nysse et de Maxime le Confesseur, qu'ils conjuguent avec un héritage augustinien, moins consonant à la tradition grecque. Le caractère trop scolaire et abstrait pris par la théologie dogmatique dans les universités occidentales à partir du XIII^e siècle, la rendit souvent suspecte aux yeux des hommes spirituels, et produisit une dissociation entre « théologie » et « spiritualité ». Ce divorce eut le résultat bénéfique de maintenir davantage la vie spirituelle dans le sillage de la tradition des dix premiers siècles. L'expérience de la prière et de la vie spirituelle a ainsi, en Occident, comme secrété sa propre théologie, et elle l'a fait en s'inspirant largement des Pères de l'Église. Une telle doctrine a porté des fruits, grâce à la mystérieuse économie du Saint-Esprit, qui souffle où il veut.

De fait, l'Occident a donné de nombreux saints et saintes de grande envergure !

Absolument. Tout au long des neuf siècles qui ont suivi la séparation entre le Catholicisme romain et l'Orthodoxie, des hommes et des femmes innombrables ont donné en Occident d'admirables exemples d'amour de Dieu, de prière incessante, d'ascèse, d'humilité et de charité, d'obéissance évangélique, d'amour des ennemis et de pardon des offenses. Beaucoup ont scellé de leur sang leur fidélité au Christ. L'Occident n'a jamais cessé de s'intéresser aux Pères de l'Église et à la tradition commune des premiers siècles. Le XVI^e siècle a connu un important effort d'édition, qui s'est développé au XVII^e, en particulier avec l'œuvre des Mauristes, et au XIX^e, avec la gigantesque édition des deux Patrologies, grecque et latine, par l'abbé Migne ; il se prolonge au XX^e siècle, notamment avec plus de cinq cents volumes déjà parus dans la collection « Sources chrétiennes ».

Vous dites volontiers que la rupture de l'unité spirituelle de l'Europe a été son drame. Le processus actuel d'unification ne peut-il pas être une excellente occasion d'y porter remède ?

Encore faut-il se garder des illusions comme des solutions de facilité. Les structures économiques et politiques qui seront progressivement mises en place

devront respecter les identités nationales, fruit de l'évolution historique des peuples. Dans l'état actuel des choses, le christianisme ne peut plus être « religion d'État » en Europe. Parler aujourd'hui de rechristianisation de l'Europe, c'est seulement envisager un renouveau de la foi et de la vie spirituelle, dans des communautés qui deviendraient rayonnantes et s'accroîtraient numériquement, agissant à la manière d'un ferment dans la société ambiante. On songe au rôle que l'épître à Diognète assignait aux chrétiens dans l'Empire païen, auquel il leur appartenait de donner une âme. D'autre part, il ne faut pas se dissimuler qu'il est difficile d'envisager dans un avenir prévisible, un rétablissement de la communion sacramentelle et d'une pleine unité dogmatique entre les différents groupes chrétiens. Les divergences portent, en effet, sur des points importants de la foi chrétienne. L'Église catholique romaine a défini comme dogmes de foi certains points de son ecclésiologie (le pouvoir de gouvernement sur l'Église universelle conféré au pape de Rome, son infaillibilité doctrinale personnelle) et certains éléments doctrinaux propres à la tradition latine (notamment, en théologie trinitaire, le *Filioque*). Or l'Église orthodoxe estime que ces divers points sont contraires à la tradition apostolique, ainsi qu'en témoignent en particulier de récentes déclarations du patriarche œcuménique. Avec les groupes issus de la Réforme, les difficultés pour parvenir à l'unité sont encore plus considérables, notamment en raison d'une conception différente du ministère dans l'Église, et du problème de l'accession des femmes au ministère pastoral.

En face de l'Église romaine, l'Église orthodoxe pourrait-elle accepter de n'être considérée que comme la « moitié orientale » de l'Église du Christ ?

En aucun cas. L'image des « deux poumons de l'Église » appliquée à l'Église catholique et à l'Église orthodoxe ne peut satisfaire celle-ci. Elle a la certitude d'être l'Église du Christ dans sa plénitude. Et l'Église catholique, pour sa part, est animée de la même conviction, même si elle réserve une place, à côté du rite latin, à des rites orientaux. Ces constatations ne doivent pas nous donner l'impression de nous trouver devant une impasse, ni nous porter à la passivité et au découragement. S'il faut renoncer au rêve d'un unionisme facile, si le moment et les circonstances de l'unité plénière demeurent le secret de Dieu et sont hors de nos prises, une vaste tâche nous reste à accomplir. L'Europe occidentale et l'Europe orientale doivent cesser de se considérer comme étrangères l'une à l'autre. Les échanges entre théologiens de confessions différentes ne sont pas à la portée de tous. Mais, à un niveau plus large, le contact entre chrétiens de tradition latine et orthodoxes, et une meilleure connaissance réciproque peuvent être extrêmement enrichissants pour les uns et les autres.

En quoi la présence orthodoxe en Europe est-elle une chance pour tous les chrétiens ?

Elle peut, je crois, les aider efficacement à redécouvrir la plénitude, la jeunesse et la fraîcheur de la tradition chrétienne des premiers siècles. Le rôle d'un Berdiaev et des orthodoxes dans les entretiens de Meudon, qui réunirent dans les années 1920 et 1930 une élite de penseurs catholiques et contribuèrent à la naissance du personnelisme français d'Emmanuel Mounier, l'influence féconde de l'Orthodoxie sur des auteurs catholiques comme Jean Daniélou ou Louis Bouyer, la redécouverte du sens de l'icône en Occident, l'audience d'une collection comme « Spiritualité orientale » de l'abbaye de Bellefontaine, le rayonnement de certaines communautés monastiques catholiques ouvertes à l'influence orthodoxe, suggèrent ce que pourrait produire une pénétration plus profonde encore de la chrétienté occidentale par le levain orthodoxe.

Encore faut-il que les orthodoxes acceptent de balayer devant leur propre porte, comme on dit familièrement...

Cela suppose en effet qu'ils ne cèdent pas à la tendance au nationalisme ecclésiastique, si funeste et si contraire d'ailleurs au véritable esprit de l'Orthodoxie, ni à l'esprit de dénigrement et aux querelles internes, que, tout en résistant aux influences délétères de la civilisation de consommation et de profit, ainsi qu'au relativisme doctrinal ambiant, ils gardent le cœur ouvert, sachent respecter le secret des consciences et la liberté des personnes et évitent les impatiences d'un prosélytisme indiscret ; qu'ils s'intéressent volontiers à tout ce qui existe chez les non-orthodoxes de vestiges de la tradition commune des origines, qu'ils s'en réjouissent et en rendent grâce à Dieu. Leur souci essentiel doit être de s'attacher à la doctrine des saints Pères et à la tradition de l'Église, et de les incarner dans leur vie quotidienne. Alors, leur présence dans toutes les régions de l'Europe, loin d'être un facteur de nouvelles divisions, sera comme la mémoire vivante des origines, et, à ce titre, un ferment particulièrement efficace pour la recomposition de l'unité spirituelle de cette Europe nouvelle.

Aujourd'hui, quel œcuménisme ?

Vous nous avez dit que vous n'étiez ni anti-papiste ni anti-romain. Peut-on dire pour autant que vous êtes attaché à l'œcuménisme ?

Oui et non. Je m'explique : on n'arrête pas de parler d'union, on fait de grandes réunions pour cela, on y consacre des millions d'euros et de dollars et, dans les faits, on n'a pas cessé de s'éloigner les uns des autres. C'est véritablement tragique. Depuis cinquante ans, qu'est-ce qui s'est passé ? Voyez l'Église d'Angleterre. Les Anglicans, qui, à la différence des protestants, prétendent avoir le sacerdoce, ont commencé par avoir des femmes prêtres. Puis des femmes évêques. Puis de reconnaître le mariage

homosexuel. Puis d'ordonner évêques des hommes ou des femmes vivant en couple homosexuel, n'est-ce pas ? Ainsi, ils n'ont pas cessé de s'éloigner et des catholiques et des orthodoxes.

Peut-être. Mais les catholiques et les orthodoxes se sont rapprochés à grands pas ces dernières décennies...

Là encore, oui et non. Un exemple : si l'union se fait, le pape, étant patriarche d'Occident, devrait retrouver sa place normale comme premier des patriarches dans le cadre d'une Église englobant tous les grands patriarcats orthodoxes. Et, de fait, Rome est traditionnellement le premier des patriarcats. Or depuis deux ans, le titre de patriarche d'Occident a été supprimé de la titulature du pape de Rome, qui n'a gardé que le titre de pontife universel, lequel n'a jamais existé dans la tradition ancienne. Du reste, toutes les grandes Églises orthodoxes ont réagi fort négativement à cette décision unilatérale. Donc, à supposer que l'union se fasse, quel titre le pape de Rome devra-t-il avoir ? Comment l'y intégrer ? Ce simple exemple illustre toute la complexité du problème. Et puis, il y a eu quand même, depuis le concile Vatican II, une perte considérable du sens du sacré, du sens même d'une liturgie traditionnelle, incarnant la catholicité historique de l'Église, la communion avec toutes les générations qui nous ont précédés. Il y a eu tout un mouvement, freine ensuite, qui tendait à ce que les offices catholiques deviennent, comme les cultes protestants, des offices improvisés avec un vague cadre général et ou l'assemblée, ou le président de l'assemblée, fabrique la liturgie à chaque célébration. Ce qui est la négation complète de la liturgie comprise comme patrimoine sacré, comme héritage, je dirais, rodé par les générations, par les saints d'un peu tous les siècles, n'est-ce pas ?

Vous partagez donc l'opinion de ceux qui considèrent que la réforme liturgique de Vatican II n'a pas du tout abouti ?

La constitution conciliaire sur la liturgie était fort intéressante. Mais la façon dont elle a été mise en œuvre en a souvent trahi l'esprit. Globalement, elle a certainement éloigné l'Église catholique de l'Église orthodoxe. Pour en revenir au mouvement œcuménique, ce qui est positif indéniablement, c'est qu'il a permis la naissance de beaucoup d'amitiés. Pour nous, il a rendu possibles les relations, et je dirais même de très bonnes relations, avec les catholiques de notre région, avec les évêques comme avec les fidèles.

Est-ce que vous participez à la semaine de l'Unité ?

Pas directement, dans la mesure où nous sommes moines et ne participons pas à la vie des paroisses.

Mais chaque jour de l'année, au cours de nos offices, nous prions « pour l'union de tous ». D'autre part, nous entretenons de très bonnes relations avec les communautés chrétiennes de la région, protestantes aussi bien que catholiques. Là, il y a eu une évolution notable depuis trente ans. À l'époque, on ne pouvait ni parler d'icônes, ni de saints, ni de rien de semblable aux pasteurs protestants. Depuis, ceux-ci ont beaucoup évolué. Il y a même un monachisme protestant, certes peu connu des catholiques comme des orthodoxes. À ce sujet, j'ai eu une surprise, il y a quelques années. J'avais été invité, comme représentant des orthodoxes, à participer à une rencontre des religieuses catholiques et protestantes de la Drôme et de l'Ardèche. Et voilà que toutes les religieuses catholiques étaient entièrement habillées en civil. Et toutes les diaconesses (religieuses) protestantes en habit religieux. Oui. Oui ! (rire). Les religieuses catholiques se défendant d'être des moniales et affirmant : « Nous sommes des religieuses actives. » Et les sœurs protestantes disant : « Mais nous, nous sommes des communautés monastiques. » Et des pasteurs renchérisaient : « Oui, et ces communautés monastiques, avec leur prière et leur sens de l'accueil, sont de très précieux soutiens pour nos paroisses ! » C'était complètement inversé !

Pouvez-vous nous donner un exemple concret de ces nouveaux liens d'amitié qui se créent entre vos monastères et les chrétiens des régions où vous êtes implantés ?

Un parmi d'autres : récemment, nos sœurs de Solan ont passé une après-midi merveilleuse au carmel d'Uzès. Le travail de la terre dans le respect de la création les a par ailleurs rapprochées de deux communautés voisines, les cisterciennes de Blauzac et les dominicaines de Taulignan qui vinrent à tour de rôle à Solan, désireuses de connaître comment allier agriculture biologique et vie monastique. Quand nos sœurs de Solan vont en région parisienne pour « affaires », c'est chez les bénédictines de Limon qu'elles reçoivent une hospitalité fraternelle. Quant à moi, il m'est arrivé, en allant rencontrer père Séraphin à Porquerolles, d'en profiter pour passer une journée auprès des chartreux de Montrieux. Par ailleurs, avec l'abbaye de Bellefontaine, et les cisterciens en général, nous avons également de très bonnes relations. Il y a quelques années, en 2003, pour fêter avec un peu de retard mes soixante ans de vie monastique, je suis allé à Bellefontaine avec nos deux communautés de moines et de moniales. Nous étions vingt-cinq. Pour la circonstance, les pères nous avaient réservé toute l'hôtellerie. Nous avons passé deux belles journées à l'abbaye, accueillis comme des frères et des sœurs. Au total, on peut vraiment parler d'une fraternité dans le monachisme, par delà les clivages confessionnels.

L'adaequatio scolastique

Philosophie sans rupture

Christos Yannaras

Labor et Fides – Perspective Orthodoxe

Les racines augustinienne de la conception utilitaire de la connaissance trouvent leur épanouissement philosophique dans la scolastique médiévale. On appelle scolastique l'« école » ou la méthode philosophique des scolastiques (« *scholastici* »), c'est-à-dire des maîtres de la « *schola* », de ce type d'écoles qui se développent en Occident au XII^e et au XIII^e siècles, et fondent leur enseignement principalement sur l'exercice du raisonnement syllogistique correct.

L'entraînement scolastique à la correction des raisonnements syllogismes¹⁷ a son point de départ habituellement dans un texte communément mis comme une expression de l'autorité dans tel ou tel secteur du savoir (par exemple la Bible ou bien les écrits d'Aristote). Ainsi l'étude et mise en évidence des assises rationnelles du texte prennent souvent la forme de scolies¹⁸, de commentaires explicatifs ou complémentaires du texte. C'est pour cette raison que l'on identifie aussi parfois le scolastique et le scoliaste, le commentateur. La philosophie scolastique touche à son terme historique au moment où commence la contestation radicale de l'autorité a priori et allant de soi, des textes-sources, c'est-à-dire à partir du moment où le produit de la « *schola* », le raisonnement syllogistique correct conquiert son autonomie par rapport aux autorités préexistantes et constitue par lui-même une autorité qui interprète les règles, les axiomes et les principes (« *regulae* », « *axiomata* », « *principia* ») qui régissent la réalité physique, morale, historique et métaphysique. C'est pourquoi la grande floraison de la scolastique, les « Sommes » (« *Summae* ») de la syllogistique rationaliste, coïncident avec la fin historique de la scolastique

Nous parlons de la scolastique comme d'une école ou d'une méthode, mais en réalité il s'agit d'un phénomène de civilisation aux dimensions beaucoup plus universelles. Durant un siècle environ, de la fin du XII^e aux confins du XIII^e, la scolastique représente en Occident une explosion culturelle. On dirait, en lisant les textes de l'époque et les témoignages historiques qui s'y rapportent, qu'il s'agit d'une

ivresse d'enthousiasme généralisée accompagnant l'affirmation sans réserve des facultés qui rendent l'homme capable de raisonner au moyen de syllogismes. Ces facultés sont celles d'une connaissance positive et visant l'efficacité, facultés qui, en fin de compte, tendent à assurer la domination du sujet pensant sur la réalité physique, historique et métaphysique. L'effort laborieux des scolastiques vise à fixer de façon systématique les lois communes, les conditions et les principes qui régissent aussi bien le raisonnement syllogistique correct que la réalité physique, historique et métaphysique elle-même. A travers cet effort la pensée humaine se révèle comme le moyen le plus efficace d'affirmer la dignité de l'individu accablé par les structures totalitaires de la société occidentale médiévale. Elle se révèle aussi comme l'instrument le plus bénéfique, la possibilité technique la plus directe de garantir un résultat puissant et efficace. Avec la technique de la syllogistique scolastique, on peut convaincre ou neutraliser un adversaire, on peut édifier un savoir objectivement contraignant, c'est-à-dire une science positive et incontestable, on peut soumettre la réalité physique à l'opportunité nécessaire pour produire une œuvre utile en valorisant la connaissance des principes logiques et des lois qui la régissent.

Des médiévistes occidentaux, comme Gilson et Chenu parlent de la première « Renaissance » – la vraie – qui est réalisée avec la scolastique en Occident. Et ici, le terme « Renaissance » est pris en son sens propre. Il signifie une manière de vivre entièrement nouvelle, des points de départ et des présupposés nouveaux pour réaliser la vie humaine. L'homme d'Occident découvre le charme de la science, et la science est avait tout l'art de la dialectique, parce que, par excellence, elle édifie progressivement la connaissance positive et efficace en quelque domaine d'investigation que ce soit. Ce qui fait de la scolastique une école ou une méthode uniforme, c'est surtout la technique de la dialectique, même si cette technique est au service de recherches dirigées en des sens assez différents : le rationalisme juridique des « raisons nécessaires » (« *rationes necessariae* ») d'Anselme, le conceptualisme qui en est la suite dans le « sic et non » d'Abélard, la systématisation des approches de la vie mystique par Richard de Saint-Victor, le nominalisme d'Occam (précurseur de l'empirisme anglais), le déterminisme idéaliste dans l'*Itinerarium mentis ad Deum* de Bonaventure, le réalisme de Duns Scot et le positivisme intellectualiste de Thomas d'Aquin dans ses *Sommes*.

Les investigations des scolastiques, dirigées en des sens différents, sont unifiées par la technique qui leur est commune de la dialectique. Mais ceci ne signifie point que l'art de la dialectique ait été

17 En logique aristotélicienne, le syllogisme est un raisonnement logique à deux propositions (également appelées prémisses) conduisant à une conclusion qu'Aristote a été le premier à formaliser. Par exemple : « Tous les hommes sont mortels, or Tous les Grecs sont des hommes, donc Tous les Grecs sont mortels » est un syllogisme ; les deux prémisses (dites « majeure » et « mineure ») sont des propositions données et supposées vraies, le syllogisme permettant de valider la véracité formelle de la conclusion. (*Wikipédia*)

18 Une scholie ou scolie (du grec ancien skhólion, « commentaire, scholie », lui-même dérivé de skholé, « occupation studieuse, étude ») est un commentaire, une note philologique figurant sur un manuscrit et servant à expliquer un texte. (*Wikipédia*)

inconnu avant les scolastiques, ni que les scolastiques n'aient reçu l'enseignement de la dialectique principalement d'Aristote. Mais ce qui fait l'unité des scolastiques et les distingue de toute autre école et tradition antérieure, c'est qu'eux, pour la première fois, utilisent la dialectique pour édifier un savoir objectivement contraignant, c'est qu'ils réduisent la faculté cognitive, en tant que science positive et incontestable, à la démonstration syllogistique, à la capacité intellectuelle du sujet humain. Et c'est justement l'identification de la connaissance à la faculté intellectuelle de forger des concepts, l'absolutisation de la technique dialectique pour atteindre un savoir incontestable, c'est cela qui constitue le début d'une nouvelle civilisation.

Ce commencement signifie plus concrètement pour l'histoire de la philosophie l'entrée dans une ère qu'il est d'usage d'appeler l'ère du *subjectivisme*, ère dans laquelle nous vivons encore aujourd'hui. Et « *subjectivisme* », dans ce cas, ne signifie point une relativisation du savoir, c'est-à-dire une diversité de conceptions individuelles différenciées, mais que, d'entrée de jeu, on agrée comme unique moyen ou mode, pour atteindre la connaissance, les capacités du sujet humain, qu'il s'agisse – peu importe – des capacités intellectuelles, ou des facultés sensibles, ou de l'intuition mystique, ou des expériences et des jugements éthiques a priori, ou de la conscience de soi que l'esprit, en sa subjectivité, prend en s'opposant à la réalité de la nature, ou bien, encore, qu'il s'agisse de l'expérience existentielle de l'individu ou de son adaptation rationnelle à la « sémantique » des « structures » naturelles et historiques.

En ce sens, le subjectivisme récapitule toutes les écoles, les tendances ou les directions de la philosophie à partir de la scolastique et après elle – même des écoles ou des tendances diamétralement opposées à la scolastique ou entre elles. Et sur cette base on peut dire que la « Renaissance » scolastique coupe en deux l'histoire de la philosophie, qu'elle est la borne séparant deux époques : entre l'ère du logos de communion et celle du logos subjectif, de la primauté, absolue et allant de soi, de l'individu. Mises à part les exceptions fortuites que l'on peut indiquer dans ces deux époques, la règle est qu'avec la scolastique, la connaissance de la vérité cesse d'être une participation dynamique au « devenir » universel des relations qui constituent la vie, au *logos de communion* de la vie – le fait *d'être-dans-la-vérité* cesse de s'identifier au fait *d'être-en-communion*. Pour le coup, la connaissance de la vérité, soit en tant que compréhension, soit comme expérience, soit en tant qu'approche des phénomènes, soit comme approche de la réalité en soi, dépend de toute manière du sujet humain : le sujet humain détermine et épuise les conditions préalables de la connaissance de la vérité.

Nous rapportons à la scolastique l'origine du subjectivisme, mais cette attribution paraît en contradiction fondamentale avec les données historiques de l'époque. La scolastique naît et se

développe au sein de l'Église Catholique Romaine qui, à cette époque, représente, par toute l'institution qu'elle constitue, le refus de toute forme de subjectivisme, les structures les plus sclérosées de l'autorité centralisée ainsi se représente-t-on alors la vérité et la façon de l'imposer par une idéologie totalitaire dans le cadre de la vie sociale de l'Occident. Mais, en fait, il n'y a pas de contradiction. Au contraire, c'est la première apparition d'une règle historique : les moyens qu'on utilise pour démontrer la vérité comme une donnée objective et obligatoire, afin d'imposer l'autorité du représentant visible de la vérité, ces moyens eux-mêmes sont convertis en points de départ d'une contestation et finalement d'une révolte contre cette autorité et ses représentants.

L'objectif des scolastiques est clair : consolider de manière objective et incontestable (c'est-à-dire pour la démontrer comme obligatoire aux yeux de tout individu pensant), l'autorité de l'idéologie métaphysique du catholicisme romain qui constitue la base de l'unité culturelle (et, par extension, de l'unité politique) des peuples d'Europe. Si, dans une première phase, la tradition latine de l'Église romaine (et, concrètement, la théologie augustinienne), a offert un soubassement aux ambitions politiques de Charlemagne pour séparer, au plan de la civilisation et au plan religieux, l'Empire romain d'Occident de celui d'Orient (lequel était hellénisé), en un second temps, la scolastique vient étayer idéologiquement cette séparation et cette autonomie de l'Occident. Elle sert, avec un caractère purement apologétique, l'autorité de l'idéologie métaphysique du catholicisme romain, elle cherche à démontrer son caractère rationnel et obligatoire, elle organise méthodiquement l'institutionnalisation efficace de cette idéologie.

Certes, il serait arbitraire de soutenir que la scolastique apparaît comme le résultat de l'engagement conscient des intellectuels occidentaux dans la vision de l'unité culturelle et politique que représentent les ambitions impérialistes de la papauté. L'élucidation des intentions individuelles échappe aux possibilités de la recherche historique, bien que des textes comme le *Contra errores Graecorum* de Thomas d'Aquin offrent des appuis pour une telle élucidation. Ce qui, en tout cas, peut difficilement être contesté, c'est l'alliance et la dépendance de la scolastique par rapport au climat d'ensemble de l'époque en laquelle elle apparaît. Pour les historiens occidentaux eux-mêmes, c'est un lieu commun que de mettre en parallèle ou de rapprocher la scolastique avec des phénomènes comme celui de la centralisation du pouvoir des papes et de sa structuration rationnelle au XII^e et au XIII^e siècles. Ce pouvoir veut garantir à l'institution qui incarne l'idéologie ecclésiastique une autorité évidente et incontestable. C'est la fameuse « querelle des Investitures »¹⁹, qui

19 La querelle des Investitures est le conflit qui opposa la papauté et le Saint-Empire romain germanique entre 1075 et 1122. Elle tire son nom de l'investiture des évêques. Au Moyen Âge, l'investiture est un acte par

visé à concentrer tout pouvoir, spirituel, législatif et politique (« *plenitudo potestatis* ») entre les mains de l'évêque de Rome. Ou encore, c'est le phénomène des magnifiques cathédrales gothiques qui matérialisent la technique de la syllogistique scolastique : premiers indices d'une technologie qui viole la matière pour la soumettre à la raison humaine et, en même temps, premières manifestations artistiques – admirables – d'un pouvoir religieux qui s'impose à l'individu de façon autoritaire et sentimentale. « Les hommes qui ont bâti les cathédrales n'ont pas pu s'enliser dans des commentaires : ils ont construit des Sommes », conclut Chenu²⁰, et Jacques Maritain de compléter « La théologie est la première grande technique du monde chrétien »²¹.

Ces rapprochements et analogies historiques concernent la philosophie à titre préliminaire, dans la mesure où elles peuvent indiquer le mode ou le processus selon lesquels changent les objectifs que vise la recherche philosophique, le passage de la connaissance de la vérité à l'utilité de la connaissance. Plus spécifiquement, l'alliance de la syllogistique scolastique avec la technique de construction des cathédrales gothiques offre une claire illustration permettant de comprendre aussi bien la conception que se fait la scolastique des matériaux qui édifient la connaissance (c'est-à-dire les concepts), que la technique par laquelle se réalise cette construction de la connaissance, c'est-à-dire le syllogisme.

La technique de l'architecture gothique se base sur la construction de pierres taillées uniformes. Les pierres composent des piliers, les piliers se divisent en chapiteaux aux nombreuses nervures, et singulièrement en autant de nervures qu'il y en a sur les voûtes qui les reçoivent. La structure des colonnes et la division des chapiteaux créent un système d'ossature absolument consolidé, qui neutralise le poids de la matière en équilibrant les poussées des murs. Les thèses sont soutenues par la réfutation systématique des antithèses, ce qui porte domine ce qui est porté, le poids de la matière est neutralisé par l'équilibre

lequel une personne met une autre en possession d'une chose. Au XI^e siècle, les souverains estiment que le fait de confier à un évêque ou à un curé des biens matériels leur permet de choisir l'officiant et de lui accorder les investitures spirituelles. Cette mainmise du pouvoir temporel sur le pouvoir spirituel a comme conséquence une défaillance profonde du clergé, qui n'assure plus son rôle.

La réforme grégorienne qui débute au milieu du XI^e siècle entend lutter contre les manquements du clergé à ses devoirs, ce qui incite le pape à vouloir le contrôler, au détriment du pouvoir politique. Les monarques du Saint-Empire romain germanique, pour qui les évêques sont aussi des relais de l'autorité impériale, s'opposent alors à cette prétention. Après une lutte sans merci entre les empereurs et les papes, la querelle des Investitures aboutit à une victoire provisoire du spirituel sur le temporel. (*Wikipédia*)

20 Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin, op. cit., p. 58.

21 Distinguer pour unir, ou : Les degrés du savoir, Desciée de Brouwer et Cie, Paris, 1932, p. 583.

statique rationnellement organisé. Derrière cette technique se cache un esprit profondément analytique qui domine implacablement la construction. Cet esprit conceptualise, analyse les forces dans des diagrammes de physique et les pétrifie dans l'espace²². (*Voir aussi l'extrait suivant, Ndr*)

Parallèlement, dans la façon nouvelle dont la philosophie scolastique construit la connaissance (pour la première fois dans l'histoire de la littérature humaine), la formulation et le développement d'une vérité sont organisés méthodiquement avec de multiples divisions. La totalité d'un traité est divisée en parties, les parties en chapitres, les chapitres en paragraphes, les paragraphes en articles. Et ici les thèses sont renforcées par une réfutation systématique des antithèses, le lecteur est poussé progressivement, ne phrase en phrase, jusqu'à une explication intellectuelle complète de la vérité en question. L'unité de la technique de construction n'est pas l'altérité formelle de chaque pierre – le logos de la singularité du matériau qui présuppose et constitue une *relation* au matériau, le respect du matériau et la mise en évidence de ses possibilités « logiques » d'expression. Mais c'est la forme a priori qui serait donnée à la pierre quand on la taille, dans la mesure où le matériau est soumis aux exigences rationnelles de l'équilibre statique. Parallèlement, la technique des syllogismes présuppose, comme unité de connaissance, non point l'altérité de l'expérience personnelle, le logos de la compréhension personnelle, unique et singulière, qui constitue un fait de relation et de communion à travers la sémantique symbolique des concepts. Mais c'est le contenu cognitif du concept donné a priori qui constitue pour les scolastiques l'unité de la connaissance, contenu avec lequel la compréhension individuelle doit coïncider afin de réussir à posséder la vérité.

Le contenu cognitif du concept constitue l'unité de la connaissance et c'est une donnée a priori, car ce que la pensée individuelle conçoit au moyen du concept, c'est la vérité elle-même et la réalité de l'objet au quel se réfère le concept. Et le contenu des concepts coïncide avec la vérité des choses puisque la pensée humaine est une miniature existentielle de la pensée divine, où les concepts (formes, essences, causes) des êtres ont été conçus « éternellement ». Par conséquent, ce que la pensée individuelle de l'homme conçoit comme concept coïncide avec le principe causal transcendant ou l'essence-en-soi de l'objet pensé, « Et, d'une troisième manière, le Vrai est défini suivant l'effet qui s'en suit »²³. Ainsi, le contenu des concepts correspond à l'Être des êtres et la conception intellectuelle de la vérité découle absolument de la vérité ontologique. En d'autres termes, la pensée individuelle conçoit et épuise la vérité tout entière, et il n'existe pas de vérité en

22 Cf à titre indicatif, Erwin PANOFSKY. Architecture gothique et pensée scolastique, Paris, Editions de Minuit, 1970 (2^e éd.) ; P. MICFIELDIS, Esthétique de l'art byzantin. Athènes, 1946 (en grec) ; G. Duny, L'Europe des cathédrales, Genève. éd. Skira. 1966.

23 Thomas d'Aquin : (De veritate, q. 1, a. 1, c.)

dehors de la conception intellectuelle : « Il n'y a donc pas de vérité si ce n'est dans l'entendement. La vérité est la rectitude perceptible par l'esprit seul »²⁴. La définition finale et entière de la vérité est la coïncidence du concept avec l'objet pensé : « La Vérité est l'adéquation de la pensée et de l'entendement »²⁵

La pensée individuelle conçoit et épuise la vérité tout entière, non seulement parce que le contenu des concepts correspond aux essences des êtres, mais aussi parce que l'articulation rationnelle des concepts aux syllogismes et aux jugements qui expliquent la réalité objective, correspond à la structure et à l'ordre rationnels des choses et des faits. Et cette structure ainsi que cet ordre reflètent la Logique divine dont la logique humaine individuelle est une miniature existentielle ou une empreinte créée. Par suite, non seulement la conception du contenu du concept, mais aussi la technique des syllogismes et des jugements épuisent la vérité tout entière, puisqu'elles constituent une réelle conformité de la pensée individuelle avec l'ordre rationnel de la réalité qui reflète les lois éternelles de la Logique divine : « Toute conception de l'entendement vient de Dieu. On dit que les choses sont vraies en les comparant à l'entendement divin »²⁶.

Quelles sont, succinctement, les conséquences fondamentales de cette confusion de la vérité avec la conception intellectuelle subjective, et avec la capacité critique qu'a l'individu de raisonner au moyen des syllogismes ?

Avant tout, l'objectivation et la fixation de la vérité dans l'identité déterminée et immuable du réel et du pensé. La vérité « immobilise » et s'enkyste dans la stabilité des concepts-essences. Les concepts-essences ont des limites immuables et des propriétés inaltérables. Par conséquent, ce sont des « objets » concrets possédant une positivité utile, mais aussi une complémentarité relative. La complémentarité des concepts permet la construction synthétique d'unités signifiantes plus larges : les concepts composent des syllogismes, les syllogismes édifient des jugements normatifs et incontestables. C'est le résultat normatif et incontestable de la technique syllogistique, parce que l'articulation des syllogismes et l'enchaînement apodictique²⁷ des jugements obéissent à des lois et des normes qui déterminent aussi de façon exhaustive l'autorité de l'identité établie entre le réel et le pensé. Afin d'édifier une construction intellectuelle reposant sur des fondements objectifs, on présuppose comme condition un

« système » syllogistique d'équilibre statique entre des thèses et des antithèses, qui consolide la connaissance en excluant progressivement chaque doute ou objection. La connaissance n'a pas d'autre condition que la technique de l'approche intellectuelle, au moyen du syllogisme, de l'objet donné qui est la vérité, et cette technique de l'approche de la connaissance positive, c'est la *science*.

L'élucidation des conditions de la connaissance scientifique, l'exigence d'un savoir positif et objectivement contraignant deviennent la mesure de la problématique philosophique postérieure dans la quasi totalité de l'Occident. En bref, cependant, l'identité du réel et de l'intelligible cesse de puiser son caractère d'évidence dans la confiance métaphysique en la correspondance de la logique humaine avec la logique divine et elle cherche à se réaliser dans l'efficacité immédiate. L'équilibre rationnel des systèmes qui constituent l'approche intellectuelle ne vise plus la vérité en soi, mais l'efficacité du système parce que l'efficacité est la seule possibilité positive qu'a le système d'être vérifiée. Finalement, la vérification démonstrative (c'est-à-dire l'efficacité utilitaire) gagne la priorité par rapport à la nature. La nature elle-même est subordonnée à la logique de l'efficacité (comme les pierres lorsqu'on les taille). La scolastique donne naissance à toute une civilisation qui situe les problèmes de la vérité et de la vie au niveau, non pas de la nature, mais de la « culture », c'est-à-dire de la priorité accordée aux constructions et aux systèmes intellectuels, en violant au besoin la nature en vue de l'efficacité.

En définitive, l'axe de la vérité et de la vie est transféré de la communauté à l'individu, de la dynamique de la participation et de la communion à la possession et à l'utilisation individuelle, de la vérité et de la vie. Si la connaissance scientifique de la nature est vérifiée par l'efficacité et par l'unité, parallèlement l'Histoire, elle aussi, se justifie par la réalisation de l'efficacité des lois et des normes qui la régissent. L'efficacité des lois et des normes historiques est mesurée à l'aune des besoins de l'individu, de ses droits à la vie. L'instauration d'un équilibre entre les droits des individus, la complémentarité des droits et des devoirs, sont aussi objet de détermination positive, c'est-à-dire accessibles à la science elles sont subordonnées à la logique de l'efficacité, en violant la nature (c'est-à-dire l'altérité individuelle) et en assimilant les individus à travers leur subordination à l'autorité des normes et des lois de l'objectivité utilitaire, du « bonheur général » façonné a priori. Le caractère autoritaire des normes et des lois auxquelles obéit toute tentative d'explication ou de vérification du devenir physique aussi bien que du devenir éthico-religieux, devient, en Occident, après la scolastique, la mesure de tous les systèmes politico-sociaux, depuis la théocratie jusqu'au marxisme.

24 Thomas d'Aquin : (De veritate, q. 1 a. 2 s. c. 2)

25 Thomas d'Aquin : (De veritate, q. 1 a. 2 s. c. 2)

26 Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, 1, 16 5 *ad tertium* et 1, 16 6 *ad secundum*.

27 Est apodictique, du grec *apodektikos* (qui démontre, qui prouve), ce qui présente un caractère d'universalité et de nécessité absolue. Une proposition apodictique est nécessairement vraie, où que vous soyez. (*Wikipedia*)

La morale de l'art liturgique

La liberté de la morale

Christos Yannaras

Labor et Fides – Perspective Orthodoxe

Culte, art et technique

Le retour de l'existence ecclésiale à l'axe de vie de la communauté eucharistique conduit également à la découverte du caractère social et de la morale de l'art liturgique. Le contenu ontologique de l'Eucharistie – la communion eucharistique comme mode d'existence – présuppose la dimension cosmologique de l'événement social de la vie : la matière et l'usage de la matière, c'est-à-dire l'art, la transformation créatrice qui change la matière en événement de relation et de communion²⁸. L'art de l'homme – l'assomption et l'usage du monde – est une condition constitutive de la vie, soit qu'il aliène la vie, soit qu'il la rende incorruptible et fasse d'elle une plénitude existentielle d'altérité et de liberté personnelles.

Une Éthique idéaliste, sans rapport avec la matière et avec l'art, ne peut pas exprimer la morale ontologique de la communion ecclésiale. C'est ce que nous comprenons, quand nous étudions l'identification organique de l'art avec le culte dans l'ordre de l'Eucharistie. Le culte de l'Église est un art : œuvre et découverte d'un usage social de la réalité matérielle, édification qui façonne la matière terrestre pour en faire une possibilité de servir la vie, l'accomplissement existentiel de la vie, qui est la communion et la relation. Et l'art de l'Église est culte : non pas élément décoratif, mais manifestation et révélation des possibilités de la matière dans l'ordre de la « raison » : cette révélation de l'harmonie doxologique que constituent les « raisons » – les « logoï » – des créatures, quand elles servent l'événement eucharistique de la communion. La « vraie vie » de l'Eucharistie célèbre sa liturgie et est elle-même célébrée liturgiquement dans les données de la création. Le temps liturgique de l'Église – le cycle quotidien, hebdomadaire et annuel qui déroule les fêtes ecclésiales – et l'espace liturgique – la structure architecturale et picturale des dimensions de l'Église –

sont des éléments aussi indispensables à la célébration de l'Eucharistie que le pain et le vin du sacrement, le lien immédiat qui unit le salut de la vie à la liturgie de la nourriture et de la boisson.

Mais pour l'homme de l'époque technologique contemporaine, l'usage du monde, c'est-à-dire la vie comme art et édification de l'événement personnel de la communion, semble avoir perdu tout caractère immédiat de relation : c'est la technique qui s'intercale maintenant entre l'homme et le monde, remplaçant la découverte personnelle de l'art par le facteur impersonnel de la machine. Certes la courroie organique qui relie l'homme au monde, la liturgie de la nourriture et de la boisson, n'a pas été perdue : cependant la nourriture a cessé de récapituler la participation de l'homme à la vie du monde, de résumer l'art de l'homme, la relation immédiate et la transformation créatrice de la matière du monde en possibilité de vie. L'homme de la société rurale – non seulement le paysan, mais l'artisan, l'industriel et le commerçant – « gagnait » sa vie avec son art, en se mesurant aux possibilités naturelles et sociales de la vie, aux possibilités qu'a le matériel naturel lui-même de servir la vie. Il savait les exigences, les résistances, le comportement du matériau. Il savait, c'est-à-dire qu'il respectait la nature. Sa vie et son art étaient étude et respect du monde : il étudiait avec son corps et son art la vie du monde, il participait au monde, il ne le violait pas, accordé qu'il était au rythme naturel de la vie, à la naissance, à la croissance, à la fructification, au flétrissement, à la mort, au changements des époques, à la liturgie universelle de la création.

Aujourd'hui, la majorité des hommes dans les sociétés « développées » ne participe qu'indirectement à la vie du monde. Dans une grande ville contemporaine la vie est organiquement coupée de la réalité naturelle, hermétiquement isolée dans son rythme propre sans aucun rapport – quand il n'est pas en opposition – avec le cours naturel de la vie, soumis qu'il est aux conditions qu'impose l'organisation rationnelle de la vie commune. L'homme sait se servir des machines, mais il a perdu l'usage du monde. Il gagne sa nourriture avec la technique, non avec l'art. C'est pourquoi il n'est pas possible que le pain et le vin représentent pour l'homme de la grande ville la récapitulation de la vie, la vie et le travail d'une année entière, d'une année avec ses quatre saisons, avec les semences, la germination, la fructification, la soumission aux temps et aux vents. Les textes de l'Église lui apportent des images qui viennent d'une autre expérience de vie : « Et de même que ce pain était dispersé en haut des montagnes, et rassemblé est devenu un, de même, que ton Église se rassemble des confins de la terre dans ton Royaume ». Pour l'homme d'aujourd'hui ce sont là de belles images poétiques, mais ce n'est pas sa vie. Son pain

28 Le mot grec « technè » (l'art) est « la science qui permet de construire quelque chose », la « raison de l'œuvre » : il est « créateur d'une vraie raison », selon Aristote (Éthique à Nicomaque 6, 4). Il vient du verbe « teuchô » et signifie construire ; je suis le « bâtisseur » d'une œuvre, je crée, je donne une « raison » à la matière. Cf. Pierre CHANTRAINE Dictionnaire étymologique de la langue grecque, tome IV (1), Paris Ed. Klincksieck 1977, p. 1111 ; Cornélius CASTORIADIS, *Les carrefours du labyrinthe*, Paris (Seuil) 1978, pp. 222-223 : « La "technè" grecque remonte à un verbe très ancien "teuchô" (uniquement mais innombrablement attesté par les poètes) [...] dont le sens central chez Homère est "fabriquer", "produire", "construire" ; "teuchôs", "outil", "instrument", est aussi l'instrument par excellence : les armes. Déjà chez Homère s'accomplit le passage de ce sens à celui de causer, faire être, amener à l'existence, souvent détaché de l'idée de fabrication matérielle, mais jamais de celle de l'acte approprié et efficace ».

est préparé de manière hygiénique et est exposé dans les vitrines de verre des super marchés près des boîtes de conserve et des paquets de légumes congelés. Le pain n'a plus pour sa vie de signification centrale. D'autres nourritures ont pris la première place. Et la consommation des nourritures relie la vie de l'homme non à la raison créatrice de la nature, telle qu'elle se révèle dans la relation que suscite l'art, mais au fait que les « rapports de production » sont transférés au niveau des seules revendications de la concurrence : la consommation soumet la vie à des réseaux impersonnels de mécanismes économiques, syndicalistes et politiques, réseaux autonomes et sans rapport avec le respect et l'étude de la raison de la réalité naturelle.

La voie ascétique de l'art et l'art de l'ascèse

C'est donc dans l'ordre du culte que se pose globalement le grave problème de la vie contemporaine : Comment est-il possible que la vie fonctionne de nouveau dans la dimension dynamique de l'usage social du monde, comment est-il possible que la technique retrouve la morale de l'art, serve l'authenticité de la vie, l'accomplissement social de l'altérité et de la liberté personnelle de l'homme au cœur de l'usage du monde ? Comment est-il possible que le mode eucharistique d'existence réconcilie désormais le rationalisme de la technique avec le respect de la raison des créatures, efface la souillure et le viol de la réalité naturelle, la débauche industrielle sur le corps vivant du monde ?

De toute manière il n'existe pas à ces questions de réponses qui pourraient jouer le rôle de preuves ou de recettes objectives d'organisation de la vie. S'il existe des réponses, elles découleront organiquement du juste accomplissement de la vie, et sur la voie du juste accomplissement de la vie la liturgie eucharistique et l'art peuvent nous orienter de manière dynamique. Mais il faut qu'avant tout ceci soit bien clair : l'Eucharistie ecclésiale perd tout contenu ontologique et se transforme en événement conventionnel qui conforte les sentiments religieux, quand le pain et le vin du sacrement se transforment en symboles abstraits, quand ils cessent de récapituler les dimensions cosmiques de l'événement social de la vie.

Si nous admettons que la relation de l'homme avec Dieu n'est pas simplement intellectuelle ni juridiquement « éthique », mais passe de toute manière par l'usage du monde, alors le fait que l'homme moderne se soit coupé de l'ascèse (l'étude effective et le respect de la réalité naturelle), son isolement dans la suffisance autonome de la technique, sape la vérité évangélique du salut. Dès les premières années l'Église a par tous les moyens protégé sa vérité du péril où elle se trouvait d'être transformée en un système métaphysique, intellectuel et abstrait, ou en un code juridique de déontologie utilitaire. En toute hérésie elle voyait principalement le primat de la compréhension intellectuelle et individuelle de sa vérité, l'ignorance ou la

négligence de l'immédiateté empirique dans laquelle elle vit l'événement du salut. Le Christ des hérésies était un modèle éthique d'homme parfait, ou une idée abstraite de Dieu désincarné. Dans les deux cas la vie de l'homme ne change essentiellement en rien, l'existence de l'homme est condamnée à la disparition avec le corps dans la terre ou à une immortalité naturellement obligatoire, et les « améliorations » individuelles ou collectives de la vie humaine sont un mensonge et une absurdité, ou une pure illusion.

Durant les siècles où eurent lieu ses Conciles œcuméniques, l'Église s'est opposée aux formes rationnelles des hérésies, pour sauvegarder l'universalité cosmique de sa réalité eucharistique, le salut incarné dans le pain et le vin de l'Eucharistie : que soit sauvé le corps de l'homme – et pas seulement son « esprit » – de l'absurdité de la mort, que soit manifestée la possibilité qu'à l'humble manière du monde, la chair de la terre et de l'homme, de s'unir à la vie divine, enfin que le mortel revête l'immortalité. Il a fallu ainsi des siècles de combats et de luttes pour que la langue puisse soumettre l'arbitraire de la logique individuelle et signifier la dynamique de la vie qu'a révélée l'incarnation du Verbe. Et en même temps que la langue, il a fallu la lutte du peintre pour dire la même vérité que le pinceau, non pas de manière formelle et allégorique, mais en représentant dans le dessin et dans la couleur l'incorruptibilité et la gloire de la chair humaine et cosmique. Il a encore fallu le chant plastique de l'architecte qui donne chair à la « raison » de la pierre et de l'argile, car dans son édifice est contenu Celui que rien ne peut contenir, s'incarne Celui qui n'a pas de chair, et sont justifiées toute la création et la beauté de la création. Il a fallu enfin l'hymne du poète et la mélodie du musicien, un art qui soumet les sens au lieu d'être soumis par eux, révélant dans cette soumission le secret de la vie qui vainc la mort.

Ainsi le fait que l'homme d'aujourd'hui ait abandonné la voie ascétique de l'art et l'art de l'ascèse (qu'il ait cessé de se mesurer aux possibilités de salut de la chair de l'homme et du monde), son isolement dans la suffisance individualiste que procure la technique, laisse culminer sur le devant de la scène l'aliénation « religieuse » de la vérité ecclésiale, le Christ des hérésies : un modèle éthique d'homme parfait ou une idée abstraite de Dieu désincarné.

De toute manière l'usage eucharistique du monde n'exclut pas la technique. Au contraire toute forme d'art ascétique présuppose toujours une technique extrêmement développée. Quelle que soit son évolution, la technique ne cesse pas d'être un usage « logique » du monde, un usage « selon le logos » : une découverte de la « parole » des choses. Le problème commence à partir du moment où cette « logique » se limite à la satisfaction intellectuelle et individuelle de l'homme et néglige, ignore ou viole la raison du bon ordre du matériau naturel : à partir du moment où l'usage du monde sert exclusivement l'autonomie existentielle de l'homme et la rupture

manifeste qui retranche celui-ci du rythme de la vie du monde. Ce que nous appelons aujourd'hui technocratie est une absolutisation de la technique, ou mieux, une morale qui accompagne une certaine technique de l'usage du monde. Elle ne vise pas le service de la vie comme relation et communion personnelles : c'est pourquoi elle ignore la dimension personnelle du monde, la manifestation de l'énergie personnelle de Dieu dans le monde. Elle vise la boulimie de l'homme, sa soif de consommer, son besoin instinctif de posséder et de se réjouir²⁹.

Si le fonctionnement autonome du capital, c'est-à-dire des intérêts individuels ou collectifs absolutisés, ne soumettait pas les existences humaines aux nécessités mécanisées de la production, si les machines servaient l'événement social de la vie, la participation personnelle, responsable et créatrice de chaque travailleur à la production, alors leur usage pourrait être une action liturgique et eucharistique comme les semailles, l'été ou les vendanges. Mais une telle chose présuppose une certaine morale humaine, une attitude concrète de l'homme vis-à-vis du monde matériel et de l'usage du monde.

L'usage eucharistique du monde et sa relation avec les réalisations techniques de l'homme trouve un modèle social accompli dans le cas de l'art liturgique ecclésial. C'est pourquoi la contribution peut-être la plus essentielle de l'Éthique théologique aux problèmes que suscite la technocratie contempo-

29 La morale qu'exprime la technocratie moderne ne cesse pas de dériver de la nature humaine, de l'aventure existentielle de la liberté de l'homme. C'est pourquoi la connaissance ascétique de l'homme et la recherche empirique des secrets de sa révolte existentielle (connaissance et recherche qui furent celles des saints et des sages du désert) ont également décrit avec une précision étonnante la morale de la technocratie, à une époque où le problème de cette morale ne pouvait être posé qu'à une toute petite échelle. Saint Isaac le Syrien écrit de manière caractéristique : « Quand la connaissance suit le désir de la chair, elle prend sur elle la richesse, la vaine gloire, la parure, le confort du corps, elle s'attache à la sagesse rationnelle qui s'adapte au gouvernement du monde et ne cesse de renouveler les découvertes des arts et des sciences, elle porte tout ce qui couronne le corps en ce monde visible. Elle s'oppose par là-même à la foi... Car elle est dépouillée de tout souci de Dieu, et dominée qu'elle est par le corps, elle épuise l'intelligence en la privant de la raison. Elle ne s'occupe que de ce monde... Elle s'ingénie à penser qu'elle est elle-même la providence de toute chose, comme ceux qui disent qu'il n'est pas de Dieu qui gouverne le monde visible. Cependant elle ne peut pas rester sans se soucier continuellement du corps ni sans craindre pour lui... C'est pourquoi la tiennent la petitesse d'âme, la tristesse, le désespoir, l'inquiétude devant les maladies, le souci de l'indigence et de la privation du nécessaire, la crainte de la mort... Car elle ne sait pas remettre son souci à Dieu, dans la confiance que donne la foi en Lui. C'est pourquoi tout en elle-même est livré aux artifices et aux habiletés. Et quand ses artifices demeurent sans effet pour une raison quelconque, elle combat les hommes qui lui font obstacle et s'opposent à elle ». (*Œuvres spirituelles*, 63^e discours).

raîne, doit-être l'étude de la morale de l'art ecclésial, ou plus concrètement, l'étude de cette question : comment se pose le problème de la technique et quelle morale exprime la technique dans le domaine de l'art liturgique.

La morale de l'architecture grecque antique, et de l'architecture gothique

C'est surtout l'architecture qui nous donne le plus d'occasions d'approcher notre thème. Mais que le lecteur veuille nous excuser de nous limiter ici, inévitablement, à des remarques générales et à des ébauches d'explications³⁰.

Comme première caractéristique de l'architecture du temple byzantin (comme nous disons aujourd'hui) on pourrait mentionner le respect du matériau de la construction, l'effort qui est fait ici pour qu'apparaisse la « raison » (le « logos ») du matériau – les possibilités « logiques » de la matière – pour que se réalise le dialogue de l'architecte avec son matériau. Mais que signifient ces expressions dans la technique concrète de la construction du temple ? Nous devons inévitablement recourir à des comparaisons, mettre en parallèle l'édifice byzantin avec l'architecture classique de l'Antiquité grecque et avec l'architecture gothique du Moyen Âge.

Dans l'architecture grecque antique le matériau de la construction est soumis à la « raison » donnée que veut servir et manifester l'artiste. La matière par elle-même est sans raison : elle est l'absence de raison et l'absence d'ordre qui précèdent le moment où la raison l'assemble dans une existence et dans une vie. La raison donne « forme » à la matière elle la façonne, elle « recueille » et élève toutes choses dans l'harmonie et l'unité du « monde », dès lors que la raison de l'être signifie son insertion dans les lois de l'harmonie et de l'ordre cosmiques qui différencient du désordre et du chaos la vie et l'existence³¹. Ces lois

30 Je ne crois pas qu'il existe des ouvrages traitant d'une vision théologique et d'une interprétation de l'architecture ecclésiale des orthodoxes. Peut-être le livre de Gerwase MATHEW, *Byzantine Aesthetics* (John Murray) 1963, est-il unique en son genre. Pour la rédaction de ce chapitre j'ai utilisé une bibliographie limitée : P. A. MICHELIS, *Vision esthétique de l'Art byzantin*, Athènes 1946 et 2^e édition 1972 ; Marinos KALLIGAS, *L'esthétique de l'espace de l'Eglise grecque au Moyen Âge*, Athènes 1946 ; Erwin PANOFSKY, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris (Ed. de Minuit) 1970 (traduit de l'original anglais : *Gothic Architecture and Scholasticism*, Latrobe, The Archabbey Press, 1951) ; Olivier CLÉMENT, *Dialogues avec le Patriarche Athénagoras*, Paris (Fayard) 1969, pp. 278-283. Christos YANNARAS, *Theologia apofatica e architettura bizantina*, in *Symposio Cristiano*, Milan 1971, pp. 104-112. Du même, *Scholasticism and Technology*, *Eastern Churches Review* VI, 1974 (2), pp. 162-169.

31 « Le monisme ontologique qui caractérise la philosophie grecque dès le départ (dès l'époque des présocratiques la réflexion philosophique grecque repose sur une identification fondamentale de l'« être » et de la « pensée ») conduit cette réflexion à l'idée du « cosmos », c'est-à-dire de la relation harmonieuse des

sont données : elles sont la nécessité logique et éthique qui garantit la vie. Et l'œuvre de l'architecte est de déchiffrer et de manifester ces lois, de les révéler par la « logique » de la construction, de montrer les rapports que suscite la raison pour assurer l'harmonie et l'unité, c'est-à-dire la possibilité éthique de la vie, finalement d'enseigner comment l'absence de forme à l'origine peut se transformer en monde « très beau », comment la cohabitation originelle se transforme en cité soumise aux mêmes lois de l'harmonie cosmique et des possibilités éthiques de la vie³².

L'architecture grecque antique parvient à représenter dans l'édifice les lois de l'harmonie cosmique en soumettant la technique de la construction au « principe » de l'analogie des grandeurs. Les parties du temple grec classique ont pour mesure propre la « règle des analogies ». L'architecte utilise le matériau pour façonner de telles analogies et pour parvenir ainsi à une harmonie rationnelle sans faille qui révèle et enseigne le beau comme une perfection symétrique. Un trait caractéristique du primat absolu des analogies données est le fait que doublent toutes les dimensions du temple grec antique, quand double sa grandeur : les dimensions de sa porte, de ses marches et de toutes ses parties doublent de telle manière que les analogies fondamentales demeurent les mêmes, bien que la grandeur double de la porte devienne excessive, et qu'il suffirait d'une grandeur moitié moindre pour qu'un homme passe aisément, ou encore que les marches en grandeur double deviennent très grandes et soient presque impraticables. Le fait prédominant est que l'harmonie des analogies soit gardée pour elle-même, sans nul rapport avec les grandeurs nécessaires. La référence est l'intelligence de celui qui regarde : c'est cette intelligence que l'artiste veut réjouir et enseigner avec

êtres entre eux... La pensée grecque suscite une admirable notion de « cosmos », c'est-à-dire d'unité et d'harmonie : un monde chargé de dynamisme intérieur et de plénitude esthétique, un monde vraiment « beau » et « divin ». Mais il est impossible que dans un tel monde intervienne l'imprévu et la liberté. Tout ce qui menace l'harmonie cosmique et ne s'explique pas par le « logos », la raison qui « rassemble » et élève toutes choses dans cette harmonie et cette unité, est rejeté et condamné ». Jean ZIZIOULAS, *Du personnage à la personne*, pp. 289-290.

32 « Au monde du chaos et de la fatalité, la pensée dorienne oppose l'ordre et la victoire de l'intelligence... Le Parthénon n'est pas seulement joie des yeux, mais beauté éthique. Dans le calcul rigoureux de l'architecture et l'équilibration harmonieuse des masses s'exprime de manière plastique son système éthique intérieur. Son sens est la soumission de la vie aux buts que pose une intelligence armée. Il est le tableau de toutes les valeurs du monde hellénique : une symphonie héroïque des vertus de la lutte, une ascèse éthique. La forme extérieure rigoureuse n'est rien d'autre que l'expression plastique de l'obéissance intérieure ». Marc AVGERIS, *Le mysticisme de l'art grec*, in *Pensée critique grecque* (Présenté par Zissimos Lorentzatos) Athènes (Icaros) 1976, pp. 120-121.

l'harmonie des rapports analogiques de l'œuvre³³.

C'est la même soumission du matériau à une conception logique a priori qu'exprime avec une technique admirable l'art architectural gothique médiéval. L'artiste qui bâtit les édifices gothiques ne s'occupe pas de la « parole » du matériau de la construction, il ne cherche pas à l'étudier, à la coordonner, et à l'adapter à la parole de sa propre expression créatrice, en montrant les possibilités du matériau à incarner la mise en œuvre personnelle de la raison des créatures. Au contraire, il soumet le matériau à des formes données, il équarrit la pierre, il force son équilibre statique pour atteindre le but idéologique auquel vise la construction. Le but idéologique a été donné de l'extérieur, autoritairement (il n'a aucun rapport avec l'étude du matériau et le combat pour faire apparaître ses possibilités « logiques ») : il est un savoir objectivé que l'artiste assume simplement par son œuvre pour l'analyser en concepts partiels³⁴.

Le but idéologique de l'édifice gothique est de représenter l'autorité du corps visible de l'Église, autorité qui s'impose non seulement par le pouvoir absolu de la gestion exclusive des volontés et des révélations de Dieu, mais aussi par les magnificence énorme, sensible, de structure d'organisation. La structure d'organisation constitue le principe de l'unité de l'Église occidentale et l'équilibre statique rationnellement fondé de l'édifice gothique. Mais ce n'est pas là une unité organique de paroles personnelles, l'unité qui fait de la communion un exploit et un charisme d'altérité et de liberté. La conception occidentale de l'unité est une soumission uniforme à des règles données de salut ou d'équilibre statique : elle est l'essence divine et humaine ou la nature de l'Église incarnée dans l'autorité de l'organisme ecclésial, lequel précède l'événement personnel du salut, les charismes personnels de la vie que dispense l'Esprit Saint, la transfiguration de l'homme, du monde et de l'histoire dans la personne de Dieu le Verbe incarné et dans les personnes des fidèles.

Dans son étude sur l'architecture gothique et la pensée scolastique Erwin Panovsky a montré l'attitude et l'effort communs de recherche rationnelle de la vérité qui caractérisent tant la pensée scolastique que

33 Cf. MICHELIS, *Vision esthétique de l'art byzantin*, pp. 35-36.

34 « Comme la *Summa* de la scolastique classique, la cathédrale classique... cherche à incarner la totalité du savoir chrétien théologique, naturel et historique, en mettant chaque chose à sa place... Dans sa structure, elle s'efforce de la même façon de synthétiser tous les motifs principaux qui lui sont parvenus par différents canaux, réalisant un équilibre ». Erwin PANOFKY, op. cit. p. 103. Cf. également CHOISY, *Histoire de l'architecture*, tome 2, Paris (Gauthier-Villars) 1899, pp. 260 et 265. Également Georges DUBY, *L'Europe des Cathédrales*, Genève (Skira) 1966, p. 40 : « Le calcul des mathématiciens procurait le moyen de donner réalité à ces constructions rationnelles... L'univers cesse d'être un ensemble de signes où se perd l'imaginaire, il revêt une figure logique que la cathédrale a mission de restituer en situant à leur place toutes les créatures visibles »..

l'architecture gothique³⁵, et la correspondance chronologique étonnante dans le développement de la pensée scolastique et de l'architecture gothique³⁶ : « Il y a là une connexion bien plus concrète qu'un simple parallélisme, et de toute manière bien plus vaste que les influences isolées des lettrés scolastiques sur les artistes. Il y a là une authentique relation de cause à effet »³⁷. L'architecture gothique est la première application technologique directe (chronologiquement et essentiellement) de la pensée scolastique, la technique qui formule de manière sensible la tentative scolastique de soumettre la vérité à l'intelligence individuelle : cette nouvelle structure d'organisation rationnelle de la vérité, qu'introduit la théologie scolastique. Au XIII^e siècle, et pour la première fois dans l'histoire des lettres humaines, la formulation et le développement d'une vérité sont organisées méthodiquement avec de nombreuses subdivisions : la totalité d'un traité est divisé en parties, les parties en chapitres, les chapitres en paragraphes, les paragraphes en articles : les thèses sont soutenues par la réfutation systématique des antithèses, le lecteur est poussé peu à peu, de phrase en phrase, vers une élucidation intellectuelle complète de la vérité donnée³⁸. C'est « une orgie de conséquence logique », dit Panovsky, en parlant de la *Summa Theologiae* de Thomas d'Aquin³⁹.

Parallèlement la technique de l'architecture gothique repose sur le fait de bâtir avec des pierres uniformément taillées : ces pierres composent des colonnes, les colonnes se divisent en chapiteaux aux nombreuses nervures, et singulièrement en autant de nervures qu'il y en a sur les voûtes qui les reçoivent⁴⁰. La structure des colonnes et la division des chapi-

teaux créent un *système d'ossature*, absolument consolidé, qui neutralise le poids de la matière en équilibrant les poussées des murs. Ici aussi les thèses sont soutenues par la réfutation systématique des antithèses, « ce qui porte domine ce qui est porté », le poids de la matière est neutralisé par l'équilibre statique rationnellement organisé.

Derrière cette technique se cache « un esprit profondément analytique qui domine implacablement la construction. Cet esprit conceptualise, analyse les forces dans des diagrammes de physique statique, et les pétrifie dans l'espace »⁴¹, dans une unité non pas organique, mais mécanique, dans une ossature monolithique. « Notre sens statique, est satisfait, mais s'étonne, car les parties ne s'ordonnent plus de manière organique, mais mécanique : elles ressemblent au squelette du corps humain, dépouillé de ses chairs »⁴². C'est la technique, c'est-à-dire la volonté et la logique humaine, qui dompte la matière. La construction manifeste davantage la conception intellectuelle et la volonté de l'artiste, et non les possibilités du matériau : l'obéissance éthique de la matière à l'esprit, et non la « gloire » de la matière, la manifestation des énergies de Dieu dans la raison des choses matérielles⁴³.

Finalement, tant la construction architecturale gothique que la structure de la pensée scolastique limitent les possibilités d'expérience de la vérité à la seule capacité intellectuelle, à l'analyse logique et à la suggestion sentimentale. C'est pourquoi dans ces deux cas de « technique », nous restons sur le sentiment d'une impuissance à dépasser les limites de l'existence individuelle, nous demeurons prédéterminés par les capacités de notre nature individuelle, sans marges personnelles pour l'imprévu et la liberté : c'est-à-dire que nous avons le sentiment d'une absence de rédemption. « Ce qui caractérise la morphologie gothique, dit Worringer, est l'excessif, la démesure, et cela est dû à la recherche passionnée de la rédemption, passion qui débouche dans l'ivresse, dans le vertige, dans l'extatisme sentimental »⁴⁴. L'architecture gothique s'efforce de s'imposer sentimentalement, en montrant en esprit l'opposition du naturel et du surnaturel, de la petitesse humaine et de l'autorité transcendante, du pouvoir d'en haut⁴⁵.

35 p. 89 sq. Cf. également, Georges DUBY, op. cit. p. 106 : « La nouvelle Cathédrale apparaît... plus soucieuse d'une analyse dialectique des structures. Elle vise à la clarté rationnelle des démonstrations scolastiques ».

36 « ... ce développement extraordinairement synchrone ... » p. 83. Cf. également pp. 71 sq., ainsi que les tableaux correspondants pp. 171-177. Également M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris (Vrin) 1974, pp. 51-60, où l'auteur conclut : « La théologie est la première grande technique du monde chrétien ... Les hommes qui ont bâti les cathédrales ont construit (aussi) des *Sommes* ». La même constatation chez Jacques MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Paris 1932, p. 583.

37 P. 83. Cf. également G. DUBY, op. cit. p. 105 : « Les monuments inscraient dans la matière inerte la pensée des professeurs, ses cheminements dialectiques. Ils démontraient la théologie catholique ».

38 « ... La construction d'un savoir dans la foi. C'est de quoi fonder la théologie comme science ». M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, p. 70. « La préoccupation première de chaque évêque dans sa cathédrale... fut de placer la foi chrétienne hors des incertitudes et des brumes de la pensée prélogique, de construire un édifice doctrinal ample, divers et fermement ordonné, d'en montrer au peuple les déductions convaincantes ». G. DUBY, op. cit. p. 9.

39 « Véritable orgie de logique ... » PANOFSKY, op. cit. p. 94.

40 Cf. MICHELIS, op. cit. pp. 89-90.

41 MICHELIS, op. cit. p. 90.

42 MICHELIS, op. cit. p. 90. L'auteur renvoie également à WORRINGER, *Formprobleme der Gotik*, Mtinich 1910, p. 73.

43 Sur la relation de l'architecture gothique avec la cosmologie que façonnèrent les théologiens du Moyen Age occidental, et sur la relation de cette cosmologie avec la technocratie contemporaine, cf. Ch. YANNARAS, *La Personne et l'Eros*, par. 34 et 35.

44 MICHELIS, pp. 113 et 50, in *Formprobleme der Gorik*, op. cit. p. 40.

45 « Ce fut toutefois l'art des Cathédrales gothiques qui, dans toute la chrétienté, devint alors l'instrument, le plus efficace peut-être, de la répression catholique ». G. DUBY, op. cit. p. 72. Seule l'expérience directe peut justifier et vérifier ces remarques théoriques. Dans les cathédrales de Cologne, de Milan ou d'Ulm, comme dans celles d'autres villes européennes, quiconque est

« L'art gothique, remarque Choisy⁴⁶, agit par antithèse, opposant aux plaines l'élévation des ses lignes verticales et de ses tours visibles ». Une telle antithèse cependant n'est pas simplement esthétique ou analogique. Elle signifie une tendance anthropocentrique, une exigence d'élévation de l'immanent au transcendant. L'union du créé et de l'incréé n'est pas un événement personnel : la transfiguration de l'homme, du monde et de l'histoire dans la personne du Dieu Verbe incarné. Elle est la confrontation de deux natures, la nature humaine se revêtant et se couvrant de la hauteur et de la magnificence transcendante de la nature divine : ce que sont précisément le primat et l'infaillibilité du Pape, et la centralisation totalitaire de l'Église catholique-romaine. « La construction en nervures du temple gothique cherche et tend à donner l'impression d'une ossature monolithique »⁴⁷ : elle est l'image qu'a de l'Église d'Occident catholique-romain. L'approche du divin présuppose la comparaison de la petitesse humaine et de la grandeur de l'autorité divine, autorité qui est représentée de manière sensible par l'organisme monolithique, unique, magnifique, et la structure administrative de l'Église. L'Église n'est pas le monde dans la dimension du Royaume, l'harmonisation de la raison des créatures et de l'affirmation de la liberté humaine dans l'assomption de la chair cosmique par le Christ. Elle est la possibilité visible et concrète de soumettre l'individu à l'autorité divine. C'est pourquoi dans le temple gothique le matériau naturel n'est pas « sauvé, n'est pas transformé en « raison » – en « logos » –, n'est pas « transfiguré »⁴⁸,

versé dans la théologie et l'art de l'Église d'Orient comprend et justifie la « révolte » de la Réforme comme les insurrections de l'homme occidental contre cette autorité transcendante (formulée architecturalement de manière géniale) qui humilie et avilit la personnalité humaine, si elle ne la détruit pas finalement. L'insurrection est inévitable : elle se dresse contre un tel Dieu qui accepte de se mesurer avec l'homme à une échelle où les différences de grandeurs sont écrasantes.

46 *Histoire de l'architecture*, tome 2, p. 414.

47 MICHELIS, op. cit. pp. 52-53.

48 Il est difficile, avec les possibilités limitées des définitions conceptuelles, de préciser clairement quelle est la différence entre la « transfiguration » du matériau naturel et sa « dématérialisation ». Par le terme « transfiguration » nous essayons d'exprimer le résultat de l'ascèse, du combat que mène l'homme pour découvrir la vérité de la matière, la possibilité qu'a le monde créé de participer à la « vraie vie », la possibilité qu'ont le corps humain, le matériau de construction et les instruments de l'homme de constituer un événement de communion, de servir et de manifester la « raison commune » de l'expérience ascétique, l'expérience de l'altérité et de la liberté personnelles. Au contraire, par le terme « dématérialisation » nous traduisons l'impression que nous donne la matière quand elle est domestiquée par la puissance de l'intelligence et de la volonté, quand la réalité fondamentale de la matière passe presque inaperçue, comme si le matériau naturel s'était absolument soumis à l'inspiration de l'artiste, à la pensée que l'œuvre veut servir, et à la finalité de l'impression et de la suggestion qu'elle doit exercer sur le spectateur. L'édifice gothique

mais est domestiqué par une force plus haute. Pour utiliser à nouveau la terminologie des spécialistes, « ce qui porte domine ce qui est porté... Les nervures et leur conformation plastique montrent clairement que ce sont elles ici qui concentrent toute l'action des forces, et qui contraignent la matière à s'élever vers le haut »⁴⁹. Cette contrainte de la matière dans l'architecture gothique représente une conception de la technique qui conduit tout droit à la technocratie contemporaine⁵⁰.

La morale de la technique dans l'édifice byzantin

Nous nous sommes ainsi longuement référé à l'architecture gothique afin d'éclairer comparativement un premier caractère de l'architecture « byzantine » (comme nous disons aujourd'hui), que nous avons signalé au départ : le respect du matériau de la construction, la tentative de manifester la « raison » du matériau, les possibilités qu'a la matière d'exprimer la « raison », et de réaliser le « dialogue » de l'architecte et de son matériau.

Contrairement à ce que nous avons dit plus haut de l'art gothique, l'architecte byzantin apparaît libre et dégagé de tout but idéologique donné a priori. Cela ne signifie pas qu'il n'est pas clair dans ses intentions : lui aussi veut édifier l'« Église », manifester sa vérité, l'espace de sa vie, et pas simplement abriter l'assemblée de ses fidèles. Mais justement la vérité de l'Église pour le Byzantin n'est ni un système idéologique donné d'élévations analogiques vers le transcendant – l'excessif et la démesure –, ni un organisme magnifique doué d'une structure administrative fondée sur l'autorité, qui intervient entre l'homme et Dieu. L'Église pour le

donne de toute manière la sensation d'un espace dématérialisé, l'impression d'une élévation qui tend la terre vers le ciel. C'est là précisément la « violence supérieure » du talent particulier souvent stupéfiant de l'artiste qui domestique le matériau naturel et le soumet aux exigences du but et du sens qu'il s'est donné. De manière entièrement parallèle, la théologie scolastique tout entière est une « dématérialisation » intellectuelle particulière de la vérité de l'Église, quand la « raison commune » de l'expérience du salut est soumise à la finalité de la certitude individuelle et de la consolidation objective des vérités ecclésiales. Tout cela ne signifie pas que nous sous-estimons le caractère « scientifique » des scolastiques et le caractère artistique qu'incarnent les édifices gothiques. Nul ne nie que des créations comme Notre-Dame de Paris ou la Cathédrale de Chartres soient des sommets de l'art humain. Mais de même que nous reconnaissons l'exploit esthétique, de même nous devons distinguer la morale et l'attitude qu'exprime cet art vis-à-vis du matériau naturel, en les comparant à d'autres formes d'art qu'incarnent la lutte de l'homme pour la vérité de la matière et du monde, la lutte avec le matériau naturel pour la révélation de la dimension personnelle, la lutte et l'ascèse pour que s'accomplisse l'événement de la liberté et de l'altérité personnelles, qui permet la communion.

49 MICHELIS, op. cit. p. 50.

50 Cf. Christos YANNARAS, *Pollution of the earth*, revue Christian, vol. 3 No 4, 1976, pp. 317-321. Du même : *Scholasticism and Technology*, pp. 166-169.

Byzantin est l'événement de l'Eucha-ristie, la participation du créé à la « vraie vie » du mode trinitaire de communion et de relation. Et ce mode est le corps de l'Église, la chair du monde assumée par le Christ : elle est la création tout entière dans les dimensions du Royaume.

L'architecture byzantine étudie et révèle cette réalité de la chair cosmique du Verbe, l'événement de la « kénose » de Dieu et de la « déification » des créatures, le mode par lequel Dieu assumant notre nature matérielle hypostasie notre existence dans la vie divine de l'incorruptibilité et de l'immortalité. Comme l'ascète se mesurant directement à son corps, l'architecte qui se mesure à son matériau (avec la même liberté que donnent l'humilité et l'abnégation) étudie les résistances, mais aussi les possibilités de la nature, il cherche la raison de la matière, inerte avant l'Incarnation et maintenant dynamique, la raison qui relie la bassesse et les résistances du matériau naturel à l'étonnante possibilité de ce même matériau à contenir Celui que rien ne peut contenir, à incarner Celui qui n'a pas de chair, à se manifester dans la chair du Dieu Verbe, c'est-à-dire dans l'Église.

Tout édifice byzantin est un événement eucharistique : l'insertion dynamique de chaque entité individuelle dans l'événement de la communion ecclésiale. Cette insertion dynamique est un accomplissement de l'altérité personnelle, mais dans l'ordre de la communion, c'est-à-dire du renoncement aux sensations, à la certitude intellectuelle, à l'esthétique des individus. Tout édifice byzantin incarne ce renoncement et cette abnégation ascétiques de l'architecte. C'est pourquoi il manifeste son altérité personnelle et en même temps la vérité universelle de l'Église. Pour reprendre les paroles de Michélis et sa description technique de la vérité théologique, les temples byzantins « sont davantage les compositions dynamiques d'un sentiment subjectif, que les organismes statiques d'une vision objective... Aucune œuvre de l'architecture byzantine n'est un type pur, un modèle capable d'être répété... Tout temple byzantin est une individualité : il n'obéit à aucun type... L'exactitude de l'ajustement et la régularité du tracé ne jouent pas un rôle important. Les murs ne se coupent pas toujours à angle droit, les toits ont souvent des pentes différentes... les plans ne sont pas d'équerre, les coupes ne sont pas toujours absolument circulaires sur leurs bases, les lignes sont irrégulières et les briques sont ajustées au hasard. Du point de vue de notre exigence de grande rigueur, un plan byzantin est toujours une faute, mais une faute acceptable, qui réussit... Le tout n'est qu'une musique, que la dextérité de l'architecte jouait chaque fois d'une manière particulière, et la réussite était telle qu'elle excluait la répétition »⁵¹.

Le caractère de l'asymétrie et de la singularité objective de chaque édifice byzantin est l'élément par excellence qui manifeste le respect de l'artiste pour la « raison » propre du matériau naturel, l'ascèse par

laquelle il s'efforce d'appliquer les « qualités raisonnables » de la matière à une unité et à un accord organique de raisons, pour faire de la matière une Église c'est-à-dire : pour la conduite à la « fin » ou au bout de son existence, pour que la matière constitue la chair de Dieu le Verbe⁵². L'asymétrie et la singularité de chaque édifice byzantin ne sont que la phénoménologie de l'amour de l'architecte pour le matériau naturel, cet amour qui respecte, étudie et révèle la création comme moyen de salut⁵³, contribuant organiquement à la communion du créé et de l'incrédé, à la récapitulation de toutes choses dans la relation d'amour du Père et du Verbe incarné.

Si le temple grec antique représente la vision hellénique du monde, le monde comme harmonie et ordre donnés – c'est pourquoi il « accomplit la raison » du milieu naturel concret et ramène celui-ci à des rapports d'harmonie analogique⁵⁴ –, le temple byzantin représente la vision ecclésiale du monde, la participation du monde aux dimensions de la vie du Royaume : c'est pourquoi il récapitule le caractère propre tant de l'emplacement que du matériau de la construction, le mode de la beauté créée comme lieu de la relation du créé et de l'incrédé, c'est-à-dire comme Église. La création matérielle prend la forme de la chair du Verbe : la construction d'une Église byzantine est le corps du Verbe incarné, le mouvement des « cieux inclinés » vers la terre, la création mise en forme de croix.

C'est la technique byzantine de la construction des coupes, des absides et des arches qui donne par excellence la possibilité de l'étude personnelle et libre de la raison de la matière. La première impression – phénoménologique et symbolique – est que les coupes, les absides et les arches donnent à l'architecte byzantin la possibilité d'exprimer de manière sensible le mouvement de l'Incarnation (de

52 Saint MAXIME le Confesseur voit toute la création, depuis les anges jusqu'à la matière inanimée, comme un événement amoureux unique et continu : une relation amoureuse hiérarchisée de manière dynamique, et un mouvement amoureux universel qui rassemble la création – la création personnelle et la création impersonnelle, la création douée d'âme et la création inanimée – en une communion mutuelle, dans un même élan de retour à Dieu. La matière inanimée participe à cet événement amoureux universel « selon ce qui lui est utile habituellement, c'est-à-dire la qualité ». Cf. *Commentaires sur les Noms Divins*, P. G. 4, 268 C D, 269 A.

53 Cf. JEAN DAMASCENE, *Traité apologétique*, Migne P. G. 94, 1245 AB. Édition critique B. KOTTER, tome 3, p. 89 : « Je ne cesserai pas de vénérer la matière par laquelle mon salut s'est accompli ».

54 Notons ici, tout à fait entre parenthèses, que notre admiration des monuments de l'architecture grecque antique est singulièrement superficielle, lorsque nous ignorons la vérité cosmique qu'ils incarnent, et que nous les isolons de leur milieu naturel, qu'ils cherchent à expliquer. La beauté des édifices de l'Acropole d'Athènes, par exemple, est fondamentalement incompréhensible, dès l'instant où les Grecs modernes ont détruit l'environnement naturel, en altérant les lignes et la physionomie du paysage attique.

51 Op. cit. pp. 45-46.

la descente de Dieu dans le monde), le mouvement des « cieux inclinés » (« Il inclina les cieux et descendit ») : mouvement qui signifie l'origine apophatique de la révélation théologique quant au primat de l'énergie de Dieu dans la connaissance que l'homme a de Dieu (« Connaissant Dieu, ou plutôt connus de Dieu » Gal. 4, 9). Michelis écrit : « On dirait que dans l'édifice byzantin la construction va du haut vers le bas, et non l'inverse »⁵⁵.

Mais au-delà de la phénoménologie de l'édifice et de la symbolique de l'interprétation, la technique des coupes, des absides et des arches est une étude étonnante des possibilités du matériau naturel, des possibilités de transformer l'équilibre statique en synthèse dynamique. La pesanteur de la matière ne s'équilibre pas de manière statique, avec des contreforts mécaniques rationnellement calculés, mais elle est transposée de manière dynamique sous la forme de poussées qui se partagent, se combinent et s'annulent réciproquement : les absides succèdent aux coupes et se prolongent organiquement dans les tympans triangulaires convexes, dans les arches et dans les croisées, pour aboutir aux chapiteaux fleuris désormais totalement imperceptibles, puisqu'a cessé la sensation de la pesanteur et que toute la construction donne uniquement l'image du corps vivant.

Et toute cette construction se fait librement, sans moule : les byzantins bâtissaient les coupes sans utiliser de coffrage, ils bâtissaient librement, dans le vide⁵⁶. Ainsi le matériau naturel perd toute pesanteur, tout contrefort statique artificiel : la pesanteur de la matière est transposée dans une relation, dans un accord et une communion de raisons. Le matériau n'est plus un objet neutre, mais une réalité, une action, une énergie personnelle. Nous nous souvenons ici des paroles de Saint Grégoire de Nysse : « Rien de ce qui est considéré comme attribut du corps n'est le corps, ni la forme, ni la couleur, ni le poids, ni l'étendue, ni la grandeur, ni rien d'autre de ce qui est considéré dans l'ordre de la qualité, mais chacune de ces choses est une raison. C'est leur convergence l'une vers l'autre et leur union qui fait le corps »⁵⁷.

Ainsi le corps des fidèles, qui se rassemble dans le temple pour fonder et manifester l'Église, le Royaume de Dieu, la nouvelle création de la Grâce, n'est pas simplement abrité dans cet édifice architectural, mais il constitue avec lui un unique espace et un unique événement de vie : l'édifice célèbre avec le peuple l'Eucharistie de la création, l'Offrande des dons de la vie à Celui qui donne la vie, la représentation (le « passage dynamique à l'archétype ») des nouveaux cieux et de la nouvelle terre. L'édifice et le peuple, la raison de la matière accordée à l'affirmation doxologique de la liberté humaine, composent la liturgie totale de l'Église, la manifestation du corps du Christ : par son incarnation le Christ a mis la création matérielle tout entière sur le Trône de Dieu, la création est devenue chair du Verbe, le monde est

devenu Église.

Cette réalité de Dieu devenu homme et du monde devenu Église s'exprime dans l'architecture byzantine par une conception technique dont la nature propre est étonnante : c'est l'introduction de l'échelle humaine dans les dimensions de l'édifice. Toutes les parties du temple sont mesurées sur la base des dimensions de l'homme. Les portes, les fenêtres, les grilles, les colonnes sont à la mesure de l'homme, et demeurent à cette même mesure, quelle que soit la grandeur du temple. Les mesures se multiplient, mais elles n'augmentent pas. Ainsi à Sainte Sophie de Constantinople, par exemple, les rangées d'arches au sol ont cinq ouvertures, à l'étage elles en ont sept, et les fenêtres aux tympans des arches se multiplient en séries superposées, si bien que les ouvertures plus petites mesurent les plus grandes, et que plus nous regardons vers le haut, plus l'espace augmente, s'amplifie, et finalement respire à l'infini dans les quarante fenêtres de la couronne de la coupole⁵⁸.

C'est ainsi que l'architecte byzantin réussit à conserver comme mesure de l'édifice le « microcosme » du corps de l'homme, en créant l'unité vivante d'un corps et de ses membres organiques, la réalité d'un tout qui n'abolit pas, mais relève la partie, la réalité de la partie qui ne se perd pas dans le tout, mais qualifie le tout. Ce rapport organique de la partie et du tout – l'élévation de la mesure humaine aux dimensions de l'édifice total – est la formulation sensible la plus bouleversante de la vérité de l'Église, c'est-à-dire de la relation de la personne et de la nature commune. La nature est déterminée par la personne. Ce n'est pas elle qui détermine la personne. L'Église – la nouvelle nature de la Grâce – n'est pas l'organisme monolithique qui s'impose autoritairement aux individus particuliers. Mais elle est une unité organique de personnes qui constituent la vie comme une communion, et la communion comme un unique Corps vivant, sans que ces personnes disparaissent dans l'ensemble du Corps. L'image de l'Église qu'incarne l'édifice byzantin est une image du corps du Verbe incarné, mais aussi le lieu de la manifestation des charismes personnels et des Énergies du Consolateur, de la soumission et de la participation libres et personnelles à la volonté du Père, à la « dialectique » de la liberté de la mort et de la Résurrection.

L'architecture byzantine est parvenue à rendre sensible l'image de la Pentecôte, l'œuvre créatrice du Saint-Esprit qu'édifie l'Église comme la chair du Verbe, qui est aussi la chair de la Vierge : la réponse affirmative incarnée de la liberté personnelle de l'homme à la volonté antérieure aux siècles, la volonté du Père que soit « déifié » le monde. Le Père « prévoit », le Fils « met en œuvre » et le Saint-Esprit « parfait » le corps de l'Église : l'univers créé est « empli de la lumière » de l'Énergie divine trinitaire. Dans le temple byzantin tel qu'il est bâti, la lumière joue un rôle organique : elle modèle l'espace liturgique. L'abondante lumière naturelle de l'Orient, pas-

55 Op. cit. p. 50.

56 MICHELIS, op. cit. p. 50.

57 De l'âme et de la résurrection, P. G. 46, 124 C.

58 MICHELIS, op. cit. p. 37.

sant par l'emplacement des fenêtres, petites, mais nombreuses, est apprivoisée, elle entre obliquement dans l'espace, frappe les coupes et les absides, « se réfracte » et se répand partout, pénètre les revêtements de marbre, s'identifie aux tons colorés des icônes, se replie à nouveau dans l'espace, devient lumière « intérieure », « lumière du cœur », lumière de la transfiguration du créé.

C'est un chapitre immense que l'étude de la mise en valeur de la lumière dans l'architecture byzantine et de l'ultime et réelle transformation de celle-ci en « architecture de la lumière »⁵⁹ en expression sensible de l'espace de la présence personnelle et de l'accueil personnel du Saint-Esprit. S'opposant à l'interprétation christologique absolutisée de l'Église qu'exprime l'architecture gothique (l'Église conçue comme un corps centralisé et strictement structuré, telle la réalisation d'un espace unique et concret qui nous mène progressivement des bas-côtés à l'autel central), l'architecture byzantine, pour laquelle l'Église est le mode trinitaire de l'existence, définit un espace concret et cependant sans limites, un espace qui est sans cesse coupé et dont cependant le centre est partout : l'Eucharistie est célébrée partout, dans l'espace de la présence de chaque fidèle qui porte le Christ et qui porte l'Esprit.

De toute manière en essayant ici, brièvement, de montrer la morale qu'exprime la technique tant de l'architecture gothique que de l'architecture byzantine – les présupposés ontologiques, cosmologiques et théologiques de l'attitude humaine vis-à-vis du matériau naturel que représente l'art de ces deux civilisations – il nous est difficile d'éviter une schématisation peut-être arbitraire et en tout cas incomplète. Tout essai, quel qu'il soit, de tirer des conclusions théoriques d'une œuvre d'art implique dans une certaine mesure un risque d'arbitraire, dès lors que l'art exprime des expériences et non des théorèmes, et que sa « compréhension » présuppose une participation aux expériences elles-mêmes et non leur interprétation intellectuelle.

Sans autre, tant dans l'architecture byzantine que dans l'architecture gothique, les hommes de l'art

59 Cf. Olivier CLEMENT, *Dialogues avec le Patriarche Athénagoras*, pp. 278-283.

n'ont nullement l'intention au départ de formuler et de représenter, dans l'édifice, des dogmes et des principes ontologiques, cosmologiques ou théologiques. Cependant ils expriment inévitablement – et c'est en cela que réside leur talent artistique – la manière dont étaient vécus ces « principes » et ces dogmes, qui en leur temps n'étaient pas des concepts abstraits, mais étaient la vie et la spiritualité effective de leur Église, la morale de leur civilisation. Si nous insistons ici sur les différences spirituelles et culturelles qu'exprime l'art, c'est uniquement pour rappeler combien se distinguent les morales de la technique en Orient et en Occident, aujourd'hui où les conséquences de cette différenciation ne peuvent plus être exploitées et servir à une polémique théologique stérile ou à une complaisance confessionnelle, dès lors qu'il y a là un problème commun à l'Orient et à l'Occident : ce problème qu'est la crise inextricable de toute une civilisation.

La technique de l'architecture gothique d'une part, et celle de l'architecture byzantine d'autre part, laissent apparaître deux attitudes différentes vis-à-vis du monde, deux modes différents d'usage du monde. L'une et l'autre ont non seulement des origines tangibles dans la théologie et dans la vie, mais aussi des réalisations historiques concrètes au-delà du domaine de l'art : elles expriment une morale d'ensemble et elles influencent toute la vie sociale. Nous avons dit plus haut que nous apercevons un lien organique de la première avec l'évolution progressive et l'absolutisation de la technologie, comme avec l'aliénation de l'homme dans l'ordre des sociétés industrielles. Et nous découvrons la seconde derrière l'accomplissement historique de la morale sociale et culturelle de Byzance et de la grécité asservie aux Turcs, accomplissement qui n'est pas arrivé à se mesurer fondamentalement à la morale technocratique de l'Occident, mais a été assimilé de force par celle-ci.

Cette même divergence des attitudes vis-à-vis du monde, de l'usage du monde et du matériau naturel, qui s'expriment dans les constructions architecturales, nous pouvons l'étudier également dans la technique de l'iconographie, mais avec un risque bien plus grand de schématisations théoriques.

