

Placide DESEILLE,

une vie monastique en quête de la vraie lumière

Né en 1926, le Père Placide Deseille entre à 16 ans au monastère, chez les trappistes de Bellefontaine. Il y devient un spécialiste des Pères, traduit des œuvres patristiques pour la collection *Sources Chrétiennes*, et lance l'abbaye de Bellefontaine dans l'édition de textes patristiques orientaux. Peu après le concile Vatican II, il fonde la communauté d'Aubazine, dans le style du monachisme primitif. Son itinéraire spirituel le conduit à demander en 1977 à entrer dans l'Église orthodoxe et à devenir moine au Mont Athos. Rapidement envoyé fonder dans la Drôme le monastère orthodoxe Saint-Antoine-le-Grand, il en devient l'higoumène, en dépendance de Simonos Petra. Il enseigne aussi la patristique à l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge.

Tout au long de ses soixante-dix ans de vie monastique, également répartis entre catholicisme et orthodoxie, il écrit plusieurs livres sur la spiritualité orthodoxe et la théologie spirituelle, notamment *Nous avons vu la vraie lumière* (L'Âge d'homme, 1990), *La Philocalie et la spiritualité orthodoxe* (Bayard Presse/Albin Michel, 1997), *Propos d'un moine orthodoxe* (Lethielleux – DDB, 2010), *Certitude de l'Invisible* (Monastère Saint-Antoine-le-Grand, 2012), *Les chemins du cœur* (*Idem*, 2013), *Le Monachisme orthodoxe* (Cerf, 2013).

Lumière & Vie : Père Placide, comment expliquer votre entrée au monastère à seize ans ?

Placide DESEILLE : Je pense que pour comprendre cette décision, il faut tenir compte de plusieurs choses. Tout d'abord,

nous étions en 1942, en pleine deuxième guerre mondiale. J'habitais à Boulogne-sur-Mer, et, à partir de mai 1940, j'avais connu une tentative avortée d'exode à bicyclette vers des régions moins exposées, les mitraillages et les bombardements sur les routes et dans la ville, la présence toujours inquiétante de l'ennemi nazi, bref, tous les périls que cette situation comportait alors. Cela m'avait aidé à mûrir rapidement.

D'autre part, ma situation familiale était assez particulière. Mon père était mort cinq mois avant ma naissance, et ma mère m'avait confié à l'âge de deux ans et demi à ma grand-mère paternelle et à mes deux tantes, pour chercher du travail et refaire sa vie. Je ne la revis que très rarement ensuite. Je connus dès lors des moments de grande détresse. Je ne retrouvai mon équilibre intérieur qu'à l'âge de onze ans, grâce à la sage direction des pères jésuites dont j'étais l'élève au collège Saint-Joseph de Boulogne-sur-Mer, grâce aussi à la chaleureuse amitié d'une douzaine de filles et de garçons, enfants de deux familles voisines, profondément chrétiennes comme l'étaient elles-mêmes ma grand-mère et mes tantes, et qui furent pour moi comme autant de sœurs et de frères. L'amitié compta toujours beaucoup pour moi, même si, dans la suite, le silence monastique l'obligea à se faire discrète.

Toujours est-il qu'à seize ans, j'étais en mesure de faire des choix qui pouvaient engager ma vie entière. Avais-je ce que l'on appelle la vocation monastique ? Je comprenais ce qu'était la vie monastique, et je l'admirais, mais elle me semblait hors de portée, et je pensais m'engager dans la voie du mariage et de la vie professionnelle. J'espérais pouvoir, la guerre terminée, poursuivre des études universitaires ouvrant sur l'histoire et la littérature de la période postclassique et du Moyen Âge. Mon intérêt pour ces textes anciens était autant spirituel qu'intellectuel. J'y cherchais une voie spirituelle, et je leur dois sans doute la conviction que la voie monastique était moins une « vocation » particulière et exceptionnelle dans l'Église, que la réponse libre qu'apportait un chrétien, qui a compris ce qu'est le mystère du Christ dans la lumière de la grâce divine, à l'invitation de tout quitter pour le suivre que le Seigneur adresse dans l'Évangile à quiconque veut être son disciple.

Mais avais-je les aptitudes humaines nécessaires ? J'en étais très incertain. Toujours est-il que, lorsque le père abbé Dom Gabriel

Sortais me demanda à brûle-pourpoint, à la fin du premier entretien que j'eus avec lui au cours d'une retraite de quelques jours à l'Abbaye de Bellefontaine : « Quand voulez-vous entrer au noviciat ? », ma réponse jaillit immédiatement, prévenant toute délibération intérieure : « Le plus tôt sera le mieux ! » Deux mois plus tard, j'entrai au noviciat. Dom Gabriel n'était pas homme à peser sur la liberté d'autrui, je n'ai certainement jamais été influencé par lui. Jamais non plus, au cours de mes soixante-dix ans de vie monastique, je n'ai regretté cette décision.

Une question demeurait cependant. Elle me fut posée par des personnes de mon proche entourage, favorables à mon entrée dans la vie religieuse. J'étais assez doué pour les études et j'y réussissais. J'aimais les livres. Ma place était-elle bien dans un ordre religieux aussi peu « intellectuel » que la Trappe ? Pour ma part, aux diplômes d'études supérieures et aux bibliothèques, je préférerais les champs et les bois du monastère, et le fait de partager le temps entre les offices liturgiques, la lecture de l'Écriture Sainte et des Pères et un travail manuel assez rude me paraissait une garantie d'authenticité et d'équilibre pour la vie spirituelle.

1. Le Père DESEILLE a traduit dans la collection Spiritualité orientale *L'échelle sainte* de Saint Jean CLIMAQUE (n°24) et *Les homélies spirituelles de Saint Macaire d'Égypte* (n°40) ; il a publié aussi dans la collection Vie monastique les *Principes de spiritualité monastique* (n° 1, 1974) et les *Regards sur la tradition monastique* (n° 3, 1974).

2. Le monastère comptait, au lendemain de la guerre, deux jeunes moines assez remarquables, les Pères Émile DIXNEUF et Alphonse THULLIER. Le père abbé nomma le premier maître des novices, et le second père-maître des jeunes moines qui faisaient les études préparatoires au sacerdoce.

3. Le père TANQUEREY (1854-1932) est un sulpicien célèbre pour ses manuels de théologie dogmatique (1901), de théologie morale et pastorale (1905), et de théologie ascétique et mystique (1924) tous parus chez Desclée.

L & V : Très vite, à Bellefontaine, vous étudiez les Pères grecs et les moines d'Orient. Est-ce vous qui lancez votre abbaye dans l'édition de deux collections consacrées à la spiritualité orientale et à la vie monastique¹ ?

P. D. : Dom Gabriel Sortais ne souhaitait pas que ses moines deviennent des « intellectuels », mais il n'était nullement opposé à ce qu'ils acquièrent une solide culture doctrinale et spirituelle². Durant les deux ans de noviciat, nous avons surtout étudié la Règle de Saint Benoît à la lumière de ses sources, Cassien et les Pères du monachisme primitif. Deux années furent ensuite consacrées à l'histoire de la philosophie, et surtout à une étude assez approfondie de la philosophie thomiste, notamment avec les ouvrages de Jacques Maritain et une étude directe des textes de Saint Thomas. Quatre années de théologie suivirent. Notre professeur utilisait les manuels classiques de Tanquerey³.

Heureusement, la bibliothèque du monastère était bien fournie en ouvrages récents, et nous étions alors dans les années

cinquante. Nous avions à notre disposition les livres du Père de Lubac, du Père Daniélou, du Père Congar, et les autres volumes de collections comme « Théologie » de Fourvière, ou « Unam sanctam » et « Sources chrétiennes », qui paraissaient à cette époque. Je les dévorai. Nous étions au courant des suspensions qui pesaient dans certains milieux catholiques trop conservateurs sur certains de ces auteurs, mais notre père abbé avait l'esprit assez ouvert pour nous en autoriser la lecture dès lors qu'ils n'avaient pas fait l'objet de condamnations officielles. Ces études furent complétées par une année passée à Rome, où je suivis notamment, à l'Institut Pontifical Saint-Anselme, les cours de Dom Jean Leclercq⁴, précieuse initiation à la littérature monastique médiévale.

4. Dont le contenu fut repris dans son livre *L'Amour des Lettres et le Désir de Dieu*, Cerf, 1957.

C'est muni de ce bagage que je fus chargé par mes supérieurs, dès 1959, à la fois de l'enseignement de la théologie dogmatique aux jeunes moines du monastère et de la création d'une collection d'ouvrages, où seraient publiés les textes des grands auteurs cisterciens du XII^{ème} siècle. Je pris ce dernier projet très à cœur. Il me semblait toutefois préférable de ne pas isoler ces textes du reste de la tradition monastique et patristique, et de ne pas donner l'impression qu'il existait une « spiritualité cistercienne », au sens moderne du mot, comme il existe une spiritualité ignacienne ou carmélitaine.

C'est la grâce du monachisme que de faire éclater de telles spécialisations : il a existé tout au long de l'histoire monastique diverses lignées de Pères spirituels et de disciples, on y rencontre des dosages différents des divers éléments constitutifs du monachisme, selon les temps et les lieux, mais la vie monastique est une en son fond. Cela tient précisément à son caractère patristique. Les diverses « spiritualités » sont nées plus tard, et seulement en Occident. C'est pourquoi j'en vins à souhaiter que ces textes cisterciens soient intégrés dans la collection « Sources chrétiennes », élargie pour s'ouvrir aux auteurs monastiques médiévaux⁵. Cela correspondait bien aux perspectives que m'avaient ouvertes le cours de Dom Jean Leclercq à Saint Anselme.

5. Le père DESEILLE a traduit dans cette collection les *Sermons* de Gueric d'Igny (SC 166 et 202, Cerf, 1970 et 1973).

À l'abbaye Saint-André de Bruges, Dom Jean-Marie Déchanet, spécialiste de Guillaume de Saint-Thierry, avait créé dès 1946 une « Bibliothèque de spiritualité médiévale », où trois titres

seulement avaient paru. Je lui proposai d'unir nos efforts et de fusionner sa collection avec celle que je préparais. D'autre part, je rencontrai à Lyon et à Paris les directeurs de la collection « Sources chrétiennes », les Pères Henri de Lubac, Jean Daniélou et Claude Mondésert, pour envisager avec eux les modalités possibles d'intégration dans leur collection d'une série de textes d'auteurs monastiques occidentaux couvrant toute la période qui s'étend du V^{ème} au XIII^{ème} siècles. Ils perçurent immédiatement l'intérêt du projet, et me confièrent le soin de le mener à bonne fin en tant que secrétaire de rédaction d'une nouvelle série, dénommée « Textes monastiques d'Occident » (TMO).

Soucieux de donner un enseignement théologique selon l'esprit des Pères, je profitai de quelques voyages à Paris, nécessités par les affaires du monastère, pour rencontrer le père Cyprien Kern, professeur de patristique à l'Institut Saint-Serge, et Vladimir Lossky, dont la *Théologie mystique de l'Église d'Orient*⁶ m'avait enthousiasmé (malgré les très expresses réserves de l'excellent père jésuite qui avait eu l'imprudence de me prêter ce livre explosif !). Lossky devait, hélas, mourir très peu de temps après notre rencontre. Le père Cyprien m'initia à la doctrine de Saint Grégoire de Nysse, de Saint Maxime le Confesseur, de Saint Grégoire Palamas. Il me montra, au cours de longs entretiens, et avec une bienveillance sans limites, comment la christologie du Concile de Chalcédoine et la doctrine palamite des énergies divines sont la clé de la compréhension orthodoxe de l'Église, de l'homme et de l'univers.

6. Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Aubier, 1944.

Je ne voulais pas, toutefois, bénéficier d'une information trop unilatérale, et je profitai aussi de ces voyages à Paris pour me rendre de temps en temps au Saulchoir, la maison d'études des dominicains, proche de Paris, qu'illustre encore la présence, dans son corps professoral, des pères Chenu, Congar, Tonneau, Dondaine, et bien d'autres encore. Je bénéficiai ainsi d'entretiens particulièrement enrichissants pour moi avec les pères Chenu et Congar.

L & V : Comment avez-vous reçu l'annonce du Concile Vatican II, et comment avez-vous réagi à ses travaux ?

P. D. : J'ai accueilli l'annonce du Concile avec beaucoup de joie et d'espérance. J'avais été témoin de bien des dérives et

des gauchissements dans l'Église catholique. L'enseignement théologique semblait assez sclérosé, les célébrations liturgiques avaient subi bien des déformations, malgré la richesse du patrimoine liturgique latin, les relations avec les chrétiens séparés de Rome et les non-chrétiens avaient besoin d'être activées et vécues dans un nouvel esprit. Toute la vie de l'Église nécessitait un rajeunissement et un nouvel élan.

Mais il y avait des raisons d'espérer. Depuis plus de vingt ans, un vigoureux renouveau biblique, patristique, liturgique, théologique, avait pris son essor, et j'étais moi-même entré dans ce mouvement avec enthousiasme. J'espérais que le Concile allait renouveler l'Église en l'entraînant dans les voies ainsi ouvertes. Je suivis donc les travaux du Concile avec un extrême intérêt, mais non sans quelque inquiétude aussi. Autour du Concile, l'action de certains groupes de pression, certaines initiatives aberrantes, en matière liturgique notamment, me paraissaient grosses de périls pour l'après-concile.

Certains théologiens, – je songe notamment à Hans Küng et à quelques autres, – me paraissaient s'écarter dangereusement du juste chemin. La mise en œuvre des textes conciliaires me parut assez décevante, notamment en matière liturgique. On demanda aux moines de Solesmes leur collaboration pour créer une liturgie en langue vernaculaire qui s'inspirât pour les textes de la liturgie latine et pour les mélodies du chant grégorien. Ils en acceptèrent le principe, mais en précisant qu'il leur faudrait au moins dix ans pour aboutir à un résultat acceptable. Les responsables de la pastorale liturgique leur répondirent qu'il fallait aller vite et pouvoir mettre en pratique cette nouvelle liturgie dans un délai de deux ans ! Solesmes renonça à apporter son concours à cette tâche impossible. Ce qui fut réalisé par d'autres me parut assez médiocre. À peu près seuls André Gouzes et son groupe ainsi que les fraternités monastiques de Jérusalem surent réaliser des célébrations en français avec des mélodies vraiment de qualité.

L & V : À peine le Concile achevé, avec un autre frère de votre abbaye, vous recevez la permission de fonder une petite communauté à Aubazine en Corrèze, dans la simplicité et le dépouillement des premiers moines d'Égypte : une sorte de retour aux sources par l'expérience ?

P. D. : Durant les années 1962-1965, les tendances que je viens d'évoquer commençaient à s'affirmer. Il devenait manifeste que je ne pouvais plus continuer à penser, à enseigner aux jeunes moines et à vivre moi-même selon les principes qui me paraissaient vrais et féconds pour l'avenir, sans créer des tensions et des conflits stériles au sein même de ma communauté. J'avais la conviction qu'il n'y avait pas lieu de bouleverser la liturgie et les observances monastiques, mais qu'il s'agissait de retrouver le sens des choses et de revivifier ainsi ce qui s'était plus ou moins sclérosé au cours des siècles. Je gardais en même temps la certitude que la plénitude de la vérité et de la vie était du côté des Pères, de l'Église indivise du premier millénaire.

C'est dans ce contexte qu'avec la permission de mes supérieurs et accompagné d'un autre moine de Bellefontaine, le Père Séraphin, je commençai, le 14 septembre 1966, la fondation du monastère de la Transfiguration à Aubazine, en Corrèze. Depuis plusieurs années, le Père Séraphin avait suivi une évolution intérieure analogue à la mienne, en partie sous l'influence d'un jeune moine roumain réfugié en France et qui avait fait d'assez fréquents séjours à Bellefontaine, le Père André Scrima. Le Père Séraphin allait être constamment mon plus fidèle auxiliaire.

Plusieurs compagnons nous rejoignirent assez vite. Pendant plus de dix ans, nous avons ainsi essayé de vivre de la tradition liturgique et spirituelle de l'Orthodoxie, tout en restant dans l'Église catholique romaine. Les autorisations nécessaires nous avaient été assez facilement accordées, tant par nos supérieurs monastiques que par Rome. Aucun statut canonique précis ne nous fut cependant jamais donné : notre entreprise ne rentrait dans aucun cadre juridique existant, et seule l'indétermination du droit canonique pendant cette période post-conciliaire l'avait rendue réalisable.

Nous disposions d'un terrain boisé de sept hectares, au flanc d'une haute colline, le Puy de Pauliac, d'où la vue portait sur tout le pays de Brive, aux confins du Limousin, du Quercy et du Périgord. Nous y construisîmes peu à peu, de nos propres mains, avec le bois de la forêt, une petite église, un bâtiment communautaire comprenant la cuisine, le réfectoire, la bibliothèque et les divers locaux indispensables, un bâtiment destiné aux hôtes de passage, un atelier et des cabanes séparées, dispersées dans la forêt, servant

de cellules pour les membres de la communauté. La vie que nous menions était cependant cénobitique, les offices à l'Église, les repas, le travail et toutes les ressources étant communautaires.

Ces éléments m'ont toujours paru constituer une garantie indispensable contre de graves illusions spirituelles. Rien ne dispose mieux à l'union à Dieu que le renoncement à la volonté propre et à toute fantaisie individuelle. La vie érémitique ne peut être menée avec sécurité que par des moines ayant déjà acquis en vivant avec d'autres une grande abnégation et une grande maturité spirituelle. Et mes vingt-cinq années de vie cénobitique à Bellefontaine m'avaient convaincu de la justesse de l'avertissement de saint Jean Climaque : dans ce genre de vie, « il ne se rencontre qu'une seule cause d'égarement : elle s'appelle la libre disposition de soi-même », – en grec, l'idiorythmie. De ce point de vue, notre vie en cellules séparées, ou « ermitages », disséminées dans la forêt, très favorable à une vie de prière pour des moines déjà formés, n'était peut-être pas une très bonne chose pour des commençants⁷.

Le maître des novices d'un grand monastère français résumait ainsi ses impressions après un séjour parmi nous à Aubazine : « Bien des aspects de la vie monastique qu'on mène à Aubazine m'ont beaucoup attiré. Rapidement, je note : solitude, pauvreté assez rude, grande simplicité de vie, esprit d'extrême liberté laissée à chacun, avec, néanmoins, un niveau d'exigences proposé assez élevé, primat donné à la relation spirituelle et fortement personnalisée entre le Père de la communauté et les frères, caractère peu organisé, peu structuré de la vie communautaire, ou, en d'autres termes, extrême légèreté de l'institution ; proximité évidente des sources les plus originelles du monachisme et de la grande tradition orientale ». Ces réflexions me semblent caractériser assez justement ce que nous avons essayé de réaliser.

L & V : Pour cette fondation, vous choisissez aussi d'adopter le rite byzantin : qu'est-ce qui vous éloigne du rite romain latin et de la réforme de la liturgie en langue vernaculaire ?

P. D. : Je me demandai alors si la présence, au sein de l'Église catholique, de chrétiens venus de l'Église latine, mais pratiquant

7. Sur l'esprit du monachisme, voir Placide DESEILLE, *L'évangile au désert* (Cerf, 1965, 3^{ème} éd. 1999), *L'échelle de Jacob et la vision de Dieu. Spiritualité monastique* (coll. Sophia, L'âge d'homme, Lausanne, 1990), et *Le Monachisme orthodoxe* (Cerf, 2013). Et aussi : « Les origines de la vie religieuse dans le christianisme », *Lumière & Vie* n° 96, 1970, p. 25-53, « Vers un renouveau du monachisme », *La vie spirituelle*, n° 514, t. 112, 1965, p. 444-456, « La spiritualité de l'ancien monachisme », *Christus* n° 182, 1999, p. 177-190.

8. Cf. M.-J. LE GUILLOU, *L'esprit de l'Orthodoxie grecque et russe*, Fayard, Je sais je crois n°135, 1961, pp. 47-48. La liturgie byzantine « n'a rien fait d'autre que d'incorporer intimement dans la vie liturgique la grande théologie élaborée par les Pères et les conciles jusqu'au IX^{ème} siècle. En elle se chante l'action de grâces de l'Église triomphant des hérésies, la grande doxologie de la théologie trinitaire et christologique de saint Athanase, des Cappadociens, de saint Jean Chrysostome, de saint Cyrille d'Alexandrie, de saint Maxime. En elle transparaît la spiritualité des grands courants monastiques depuis les Pères du Désert, Évagre, Cassien, les moines du Sinaï, jusqu'à ceux du Studion, et, plus tard, de l'Athos... En elle, enfin, le monde entier, transfiguré par la présence de la gloire divine, se dévoile dans une dimension proprement eschatologique ».

les rites orientaux et vivant de la même tradition que les Orthodoxes, ne pourrait pas être un ferment qui contribuerait à provoquer un jour le retour de tout le corps à l'esprit du christianisme des premiers siècles. 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. Le développement de l'œcuménisme dans le monde catholique tendait à rendre cette perspective caduque. Mais ne pouvait-on pas espérer que la présence et le témoignage de catholiques de rite oriental contribuerait à ramener l'ensemble de l'Église romaine à la plénitude de la tradition de l'Église indivise du premier millénaire ? Les interventions lucides et courageuses au cours du Concile de certains hiérarques melkites, comme le patriarche Maximos IV, donnaient quelque consistance à cette espérance.

Dès lors, l'adoption du rite byzantin ne pourrait-elle pas devenir, pour des catholiques d'origine occidentale, un moyen de vivre de la plénitude de la Tradition, dans la situation présente de l'Église romaine, en se gardant ainsi à l'écart du conflit stérile qui opposait les intégristes catholiques, attachés à une tradition déjà altérée – celle de la fin du Moyen Âge et de la Contre-Réforme – aux progressistes post-conciliaires ?

Ce qui m'incitait à me tourner vers la tradition byzantine, ce n'était donc pas mes attaches orientales. Je ne me suis jamais senti « oriental », ni attiré à le devenir. Mais la pratique de la liturgie byzantine me semblait être le moyen le mieux adapté pour entrer dans la plénitude de la tradition patristique d'une façon qui ne soit pas scolaire et intellectuelle, mais vitale et concrète⁸.

L & V : *Lex orandi, lex credendi* : à force de prier comme les orthodoxes, vous choisissez d'en rejoindre l'Église. Mais c'est aussi pour des raisons doctrinales ?

P. D. : Assurément, c'est essentiellement pour des raisons doctrinales que moi-même et mes compagnons avons décidé de demander notre réception dans l'Église orthodoxe. Il eût été certainement beaucoup plus confortable de garder le *statu quo*.

En elle-même, la vie que nous menions à Aubazine comblait nos aspirations, et ceux qui l'ont connue en gardent aujourd'hui

encore une secrète nostalgie. Mais peu à peu, un problème que nous n'avions pas entrevu à l'origine s'était fait 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. À mesure que 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.

D'autre part, l'évolution post-conciliaire de l'Église romaine se poursuivait. La mutation la plus symptomatique fut sans doute celle de la liturgie. Comme l'a écrit l'un des hommes qui ont été le 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 »⁹. J'avoue que lorsque je découvris cet aveu du Père Gelineau, je le ressentis comme un coup de poignard. Ce qui est dit ici de la messe vaut pour l'ensemble de la vie liturgique, qui est le cœur de l'Église. Le « retournement des autels » (« face au peuple »), quasi universel, bien que jamais prescrit par Rome, et manifestement désapprouvé par le cardinal Ratzinger, futur Benoît XVI, m'avait semblé lui aussi l'expression d'une « désorientation » inquiétante de la liturgie.

9. J. GELINEAU, *Demain la Liturgie*, Cerf, 1975, p. 10.

Ces 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 situaient 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.

Mes compagnons et moi-même étions ainsi amenés à réfléchir sur l'histoire religieuse de l'Occident, et surtout sur les changements profonds que l'on constate un peu dans tous les domaines entre le XI^{ème} et le XIII^{ème} siècles. On voit alors se modifier les institutions de l'Église (notamment la conception de

la papauté, avec la réforme grégorienne), les rites sacramentels (abandon du baptême par immersion, de la communion sous les deux espèces, de la formule déprécative de l'absolution, etc.), la doctrine (introduction du *Filioque* dans le symbole de la foi, développement de la méthode scolastique en théologie). On voit en même temps apparaître un art religieux nouveau, plus naturaliste, qui rompt avec les canons traditionnels de l'art chrétien, élaborés au cours de la période patristique.

Le fait est d'ailleurs reconnu par les historiens catholiques. Ainsi, le père Congar écrit : « La grande coupure se situe à la charnière du XI^{ème} et du XII^{ème} siècle. Mais la coupure n'intervient qu'en Occident où, entre la fin du XI^{ème} siècle et celle du XIII^{ème}, 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^{ème} siècle »¹⁰. Assurément, 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 deux Églises entraînaient nécessairement une rupture de communion. Et l'histoire nous semblait bien montrer que la responsabilité de la rupture incombait à l'Église d'Occident.

10. Et il ajoute : « Constatation qui s'impose à mesure qu'on connaît mieux les choses, mais qui ne laisse pas que 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 fortuite ». Y. CONGAR, *Notes sur le schisme oriental*, Chevetogne 1964, p. 43.

L & V : Le point de butée, ce sera la conception de l'autorité du pape ?

P. D. : Pour légitimer son évolution, l'Église romaine fait appel à la doctrine du développement du dogme, et à l'infaillibilité du pontife romain. Selon cette théorie, les changements divers apparaissent comme les phases d'un légitime processus de croissance, et les définitions de dogmes nouveaux comme un passage de l'implicite à l'explicite. Le seul critère, en définitive, qui permet de discerner avec certitude un développement légitime d'une altération ou d'une corruption de la Tradition, est l'infaillibilité doctrinale du pontife romain. L'identité substantielle entre les deux états successifs peut être affirmée, même si elle échappe à l'observateur, dès lors qu'elle est prononcée par le pape.

Mais sur ce point, la fréquentation des Pères de l'Église et l'étude de l'histoire me révélaient la fragilité de la thèse romaine. Certes,

les papes ont revendiqué très tôt une primauté de droit divin, mais cette exigence n'a jamais fait l'objet d'une réception unanime dans l'Église ancienne, bien au contraire. On peut même dire que le dogme actuel de la primauté et de l'infaillibilité romaines et son corollaire, la promotion de Rome en centre administratif de l'Église entière, est contraire à l'esprit et à la pratique générale de l'Église durant les dix premiers siècles. Le cas est semblable à celui d'autres divergences doctrinales, le *Filioque* en particulier, qui sont apparues très tôt dans l'Église latine, mais qui n'ont jamais été reçues comme faisant partie du dépôt de la foi dans le reste du monde chrétien ; c'est pourquoi leur définition comme dogme de foi par l'Église de Rome après la rupture du XI^{ème} siècle ne peut être considérée par l'Église orthodoxe que comme une erreur en matière de foi.

Je constatais que l'analyse des historiens catholiques rejoignait dans une large mesure celle des théologiens orthodoxes¹¹, même s'ils ne tiraient pas des faits des conséquences identiques, leur principal souci étant souvent de déceler, aux époques les plus lointaines, des indices ténus pouvant annoncer les développements ultérieurs.

À nos yeux, la conclusion à tirer de tout cela était claire, si douloureuse qu'elle fût alors pour nous : jamais une juridiction universelle, ni une quelconque infaillibilité n'avait été reconnue au pape de Rome par les diverses Églises durant le premier millénaire. Jamais les Églises non-latines n'avaient admis ces conceptions, ni reconnu au Siège de Rome autre chose qu'une primauté d'honneur et de dignité, assortie, depuis le synode de Sardique (343) d'un certain droit d'appel. Le schisme du XI^{ème} siècle n'avait pas été causé par un refus de ces Églises de continuer à reconnaître une primauté romaine qu'elles auraient admise auparavant, mais par la volonté des papes de Rome d'imposer à l'Église universelle une nouvelle conception de leur primauté, étrangère à la tradition de l'Église, conception qui prétendait faire de l'évêque de Rome et de la curie romaine un gouvernement central de l'Église universelle.

Vers la fin de l'année 1976, la certitude s'était imposée à mes frères d'Aubazine et à moi-même que nous ne pouvions plus hésiter. Nous devons envisager notre entrée dans l'Église orthodoxe. En effet, comment rester, en toute loyauté, membres de l'Église

11. Cf. P. BATIFFOL, *Cathedra Petri*, Cerf, 1938, pp. 75-76, à propos de la conception selon laquelle le pape est le successeur de saint Pierre : « Saint Basile l'ignore, autant que saint Grégoire de Nazianze, autant que saint Jean Chrysostome. L'autorité de l'évêque de Rome est une autorité de première grandeur, mais on ne voit jamais qu'elle soit pour l'Orient une autorité de droit divin ». Cf. aussi W. DE VRIES, *Orient et Occident. Les structures ecclésiastiques vues dans l'histoire des sept premiers conciles œcuméniques*, Cerf, 1974, pp. 215-216.

catholique, et donc continuer à en professer extérieurement tous les dogmes, alors que nous avons la conviction que certains de ces dogmes s'écartaient de l'ancienne Tradition authentique de l'Église ? Comment continuer à participer loyalement à la même eucharistie, alors que nous avons conscience de diverger dans la foi ? Céder à des considérations de diplomatie œcuménique, d'opportunité, de commodité personnelle, eût été, dans notre cas, chercher à plaire aux hommes plutôt qu'à Dieu, et mentir à Dieu et aux hommes. Rien n'aurait pu justifier cette duplicité.

L & V : Selon la discipline du Mont Athos, que vous rejoignez en 1977, vous recevez le baptême pour entrer dans l'Église orthodoxe. Vous ne reconnaissez plus votre baptême dans le rite catholique comme authentique ?

P. D. : Il n'y a pas, sur la question du mode de réception dans l'Orthodoxie, de discipline propre au Mont Athos. C'est une question à laquelle il n'a pas été apporté de réponse unanime depuis les premiers siècles. Au III^{ème} siècle, ce fut le motif d'une controverse entre saint Cyprien de Carthage, qui exigeait que les chrétiens non-orthodoxes soient reçus dans l'Église par le baptême, et le pape de Rome Etienne, qui considérait comme valide le baptême administré par les chrétiens non-orthodoxes, et en conséquence excluait l'usage du rite baptismal pour la réception des hérétiques dans l'Église. Cette question n'a jamais, depuis cette époque, fait l'objet d'une solution unanime dans l'Église orthodoxe.

Aujourd'hui, en Grèce, nombreux sont les prêtres qui ne reçoivent les catholiques dans l'Orthodoxie que par le baptême. Certains le font parce qu'ils nient toute ecclésialité à l'Église catholique et toute validité à ses sacrements, d'autres parce qu'ils adoptent la position qui était celle de l'higoumène de Simonos Petra, l'Archimandrite Aimilianos : il est licite de recevoir les catholiques dans l'Orthodoxie par la seule chrismation, qui n'est pas, dans ce cas la chrismation post-baptismale (confirmation), mais un rite de réconciliation avec l'Église : mieux vaut cependant, si possible, les recevoir par le baptême, notamment pour ne pas susciter de controverses avec les zélotes, mais ce rite de réception n'est pas une négation de la valeur du baptême catholique ; ce serait plutôt, approximativement, l'équivalent

d'usages longtemps pratiqués par l'Église catholique : le baptême « sous condition » administré aux non-catholiques reçus dans cette Église, ou les rites complémentaires du baptême administré aux enfants qui avaient été seulement ondoyés à la naissance.

J'avais posé la question à Monseigneur Mélétiós, métropolite grec pour la France : fallait-il être reçu par le baptême, ou par la chrismation ? Il m'avait répondu : « Cela n'a aucune importance, les deux manières de faire sont reçues dans l'Église orthodoxe. Obéissez simplement à votre higoumène ». Pour moi, il n'a jamais été question de ne plus reconnaître mon baptême dans le rite catholique comme un baptême authentiquement chrétien. L'Archimandrite Aimilianos m'a toujours dit : « Ne considérez jamais votre passage de l'Église catholique à l'Église orthodoxe comme un rejet de l'une en faveur de l'autre, mais comme un épanouissement et un accomplissement ». C'est là ma conviction fondamentale. Encore une fois, mon entrée dans l'Orthodoxie a été pour moi beaucoup moins un choix confessionnel qu'un retour à des éléments de l'Église du premier millénaire, dont je regrette que l'Église catholique se soit écartée au cours des siècles, et auxquelles l'Église orthodoxe me paraît être restée fidèle.

L & V : Dès 1988, vous avez été envoyé fonder dans la Drôme un monastère que vous avez appelé Saint-Antoine-le-Grand. Il n'y avait pas d'autres monastères orthodoxes en France ? Quelles relations aviez-vous avec les Églises orthodoxes implantées en France ?

P. D. : Il n'y avait en France, en 1978, aucun monastère orthodoxe masculin où nous aurions pu être reçus. Le Métropolite Mélétiós nous avait suggéré de nous rattacher au Monastère de Maldon, fondé en Angleterre par l'Archimandrite Sophrony. Nous avons une grande estime pour ce dernier, qui avait fait connaître en Occident saint Silouane l'Athonite. Mais, dans son monastère, l'office divin est remplacé en semaine par la récitation communautaire de la Prière de Jésus. Mes compagnons et moi-même, encore débutants dans l'Orthodoxie, ressentions fortement le besoin d'une vie liturgique davantage nourrie des textes et de l'expérience liturgiques de l'Église. C'est en partie ce qui détermina notre rattachement au Mont Athos. Cette

importance donnée à la célébration quotidienne de l'office de l'Église est restée un trait essentiel de notre vie à Saint Antoine le Grand, et mes compagnons reconnaissent volontiers que c'est cette ossature liturgique très ferme qui donne à toute leur vie spirituelle force et stabilité.

En ce qui concerne nos relations avec les autres Églises orthodoxes implantées en France, nous avons eu, dès les premiers moments de notre démarche, des relations extrêmement confiantes avec Mgr Mélétiós, métropolite Grec-orthodoxe de France. Il avait accepté de grand cœur la création en France de notre monastère, et il en avait approuvé très volontiers, en plein accord avec l'Archimandrite Aimilianos, le statut de métochion de Simonos Petra. Nos relations avec les autres évêques orthodoxes présents en France ont toujours été très bonnes d'ailleurs.

Cette multiplicité d'évêques, relevant de plusieurs patriarcats différents, étonne souvent les non-orthodoxes. Le fait que la présence orthodoxe en Europe occidentale doit son origine aux grandes émigrations grecque et russe, roumaine et autres du XX^{ème} siècle a eu en effet pour conséquence que ses structures canoniques se sont mises en place en fonction des besoins de ces émigrés. Chaque patriarcat a eu le souci de pourvoir ses ressortissants d'églises et d'un clergé qui puisse répondre à leurs besoins spirituels. Ceci a eu comme conséquence un morcellement de l'Église orthodoxe en juridictions multiples.

Le plus grave inconvénient de ce système est que ces juridictions constituent des diocèses qui se juxtaposent sur un même territoire, en regroupant leurs membres principalement en fonction de l'origine ethnique au moins des plus anciens d'entre eux. Il y a là une double anomalie, car l'unité de l'évêque pour chaque territoire diocésain est une donnée fondamentale de l'ecclésiologie chrétienne, et l'appartenance à telle ou telle Église ne doit pas être déterminée par des caractères ethniques ; ce « phylétisme » a été condamné par le Patriarcat œcuménique.

Mais d'autre part, si l'on dépasse le point de vue empirique, ce morcellement n'atteint pas l'essentiel de l'Église. Dans chaque paroisse où la divine liturgie est célébrée, c'est l'Église de Dieu, dans sa plénitude, qui est présente. Le rattachement à une Église-mère grecque ou russe est accidentel et concerne surtout l'aspect

humain de l'organisation ecclésiastique. Une paroisse orthodoxe n'est pas une association amicale grecque, russe, serbe ou roumaine : elle est l'Église du Christ, où il n'y a plus « ni Juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme, car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (Ga 3,28).

L & V : La spiritualité monastique et la doctrine des Pères vous ont conduit à proposer une anthropologie qui insiste sur le lien entre le corps, l'âme et l'esprit¹². L'ascèse et le jeûne sont des moyens, mais pour quelle fin ?

P. D. : Je pense que la déchristianisation de l'Europe occidentale a été grandement aidée par le caractère désincarné qu'y ont pris le catholicisme et le protestantisme, et que, inversement, c'est le caractère incarné et de ce fait plus populaire de l'Orthodoxie qui explique la vitalité de la foi chrétienne dans une partie assez importante de la population des pays plus à l'Est qui ont subi pendant quatre-vingt ou quarante ans une terrible dictature antireligieuse et un endoctrinement athée.

Pour les Pères de l'Église et les maîtres spirituels du monachisme, l'ascèse et le jeûne sont l'incarnation même de la foi chrétienne, ce qui lui permet de s'enraciner dans tout l'être humain, à partir du cœur. Ne pas jeûner, c'est avoir une foi déficiente, malade, qui n'engage pas¹³.

La fin de la vie chrétienne est que l'homme soit un avec le Christ, qu'il puisse dire comme Paul : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (Ga 2,20). Il pourra alors mener, en lui et avec lui, une vie vraiment filiale à la gloire du Père, grâce à l'agir divin qui s'unit à son agir humain, le pénètre et l'imprègne, jusqu'à se substituer en quelque sorte à lui. C'est dans cette intime communion avec le divin que l'homme parvient à « connaître Dieu dans le Saint-Esprit », selon l'expression de saint Silouane de l'Athos, qui parlait d'expérience.

Pour y parvenir, l'ascèse corporelle est nécessaire, mais ne suffit pas. Il faut y adjoindre l'ascèse intérieure, la garde des pensées, qui consiste à briser toutes les pensées mauvaises ou inutiles, contre le Christ, c'est-à-dire en l'invoquant avec ferveur dès leur apparition dans le champ de notre conscience : « Seigneur Jésus-

12. Cf. Placide DESEILLE, « L'anthropologie chrétienne à la lumière des Pères », *Christus* n° 197, 2003, p. 37-44 ; *Corps, âme, esprit*, Le Mercure Dauphinois, Grenoble, 2003.

13. Cf. Placide DESEILLE, *Humilier son âme par le jeûne*, Messager orthodoxe n° 84, Paris, 1979/IV ; « La résistance spirituelle chez les Pères du désert », *Christus* n° 186, 2000, p. 145-153 ; Saint Isaac le Syrien, *Discours ascétiques* (selon la version grecque), Monastère Saint-Antoine-le-Grand, 2006, 2^{ème} éd. 2011 ; Tito Colliander, *Le chemin des ascètes. Guide spirituel*, Spiritualité orientale n° 2, 1968, rééd. Monastère Saint-Antoine-le-Grand, s.d.

Christ, aie pitié de moi ! » Il faut encore pratiquer l'humble amour du prochain, le détachement des biens matériels, et surtout le renoncement à la volonté propre, l'obéissance.

Une grande importance est ainsi donnée par les auteurs spirituels à l'obéissance. Celle-ci est alors conçue non pas d'une façon juridique, comme la soumission à une autorité en vue du bien commun, mais comme une obéissance à tout homme, comme le disent les Pères, comme une attitude par laquelle nous ne cherchons pas à imposer aux autres nos goûts, nos préférences, nos envies, nos manies, nos tendances individuelles, mais grâce à laquelle nous entrons en communion avec eux, parce que nous nous efforçons d'avoir un même vouloir avec les autres, sans leur opposer notre vouloir individuel.

C'est pour cette raison que, dans la pensée des Pères, l'obéissance n'est pas seulement une vertu sociale ayant pour rôle d'assurer l'ordre dans la société en soumettant tout le monde à une autorité, mais elle est avant tout un moyen de se dépouiller de l'esprit propre, de l'esprit de propriété, de la propriété de soi-même, pour devenir un être de communion et passer du stade d'individu d'une espèce biologique à la réalisation de notre caractère de personne humaine.

L & V : Cette conception de la personne se rattache donc à la foi trinitaire ?

P. D. : Dans la conception chrétienne de la Trinité, le Père, le Fils et le Saint Esprit sont une même réalité ; ils sont le même Dieu unique – et cependant ils sont trois sujets distincts, trois hypostases. Notre mot trois est ici très inadéquat car, justement, le chiffre trois suggère par lui-même une distinction entre des individus. Mais quand nous disons que Dieu est un et trine, par cette expression de trinité, nous exprimons quelque chose de très important : la personne est foncièrement un être de communion, puisqu'en Dieu, l'essence divine, l'être même de Dieu, ce que Dieu est, est commun aux trois, sans partage ni division – et cependant ils sont trois hypostases irréductiblement distinctes. Tout ceci ne peut être exprimé que d'une façon antinomique, puisque nous sommes obligés d'affirmer simultanément la distinction des personnes et la non-pluralité

de Dieu ; car nous professons une distinction au sein d'une communion, où tout élément proprement individuel, toute appropriation de la nature s'efface.

La personne humaine ne peut pas accéder à un tel degré de communion avec Dieu et avec les autres personnes. Précisément parce qu'elle reste une hypostase créée, quel que soit son degré d'union à Dieu, elle ne peut pas devenir « consubstantielle », au sens propre, à Dieu et aux autres hommes. Chaque personne humaine a une essence, une *ousia* qui sera toujours numériquement distincte de celle de Dieu et des autres personnes.

Le progrès spirituel implique que l'homme se dépouille progressivement de son individualité, de toute volonté propre, de toute « appropriation » de biens spirituels ou matériels (saint Benoît, dans sa Règle, parle du « vice détestable de la propriété » !), qu'il « perde sa vie », pour entrer dans une communion plénière avec Dieu et, par-là même, avec les autres hommes.

L'expression de Paul : « Dieu sera tout en tous » (1 Co 15,28) désigne la condition eschatologique, où les hommes, transfigurés dans leur âme et dans leur corps par l'énergie du Saint-Esprit, perdront toute individualité, sans pourtant que soit abolie leur identité, leur personnalité, comme dans la Trinité, les trois divines Personnes ne possèdent rien en propre, ne s'approprient rien, car la nature divine est possédée en commun par les trois Personnes, chaque personne, cependant, étant réellement distincte des autres en tant que sujet. Mais il nous est difficile de concevoir ce genre de distinction car notre expérience courante, ici bas, ne nous fait toucher du doigt que des distinctions individuelles.

Tout ceci est extrêmement important, car, dans la mesure où l'identité de l'individu se définit par ce qui lui est propre et qu'il ne possède pas en commun avec les autres, elle mène à une absence de communication et de communion, tandis que la personne ne possède rien qui lui soit propre, ne s'attribue rien qui la distingue des autres, mais possède ce que tous les autres possèdent, selon un mode personnel, car elle est un sujet qui est pleinement lui-même en étant ce que sont les autres.

L & V : Pour vous, cette conception de la personne peut-elle avoir des implications sociales ?

P. D. : L'humanité est souvent tiraillée entre deux conceptions de la société humaine : une conception libérale aboutissant à une société où les hommes affirment leur individualité, s'opposent les uns aux autres, sont en concurrence les uns avec les autres, et cette société est dominée par la loi de la jungle ; c'est une lutte à mort entre les individus, c'est le règne à la fois de la convoitise et de l'esprit de jouissance, et en même temps de la volonté de puissance et de l'esprit de domination.

À l'opposé, nous trouvons une conception totalitaire de la société, où les hommes peuvent paraître unis, ont tout en commun, mais cette unité, cette identité avec les autres vient de l'extérieur et est imposée par la coercition de l'autorité et par la pression du milieu, et chacun se sent opprimé parce qu'il n'a aucunement renoncé librement à son « moi » par amour de l'autre (ce qui n'est possible qu'avec l'aide de la grâce divine, qui nous fait participer à l'Amour incréé). Chacun peut sembler en communion avec les autres, mais en réalité, il n'en est rien, il est semblable aux autres, conforme à la pensée commune, mais par une coercition, par une contrainte qui étouffe son être profond.

Au-delà de ces deux conceptions, également décevantes, une société personnaliste chrétienne se caractériserait comme une société où chacun serait en parfaite communion avec les autres, mais en restant parfaitement lui-même, car cette communion dans le dépouillement de toute appropriation procéderait d'un libre élan de chacun, dans l'amour d'autrui, suscité par l'agir divin répandu dans les cœurs par l'Esprit-Saint. C'est d'une façon analogue que chacune des personnes de la Sainte Trinité est pleinement elle-même en étant ce que sont les deux autres, et c'est ce que le penseur russe Fedorov voulait sans doute suggérer en disant : « Notre programme social, c'est la Sainte Trinité ».

Plus près de nous, le livre de Leonardo Boff, *Trinité et société*¹⁴, rejoint ces idées, tout en restant trop théorique, ne précisant pas suffisamment quelle synergie entre l'effort de l'homme, effort de dépouillement et d'obéissance, au sens précisé plus haut, et l'agir divin infusé dans le cœur de celui-ci par le Saint-Esprit, serait nécessaire pour la réalisation d'un tel programme.

14. Leonardo BOFF, *Trinité et société*, Cerf, 1990.

L & V : Votre conversion à l'Orthodoxie révélait une position significative sur l'œcuménisme : qu'en diriez-vous trente-cinq ans plus tard ?

P. D. : Je pense que le mouvement œcuménique a été bienfaisant, et le demeure, dans la mesure où il a permis à des chrétiens d'obédiences différentes de mieux se connaître et de s'aimer. En Europe occidentale, sans ce mouvement, il aurait été presque impossible que des chrétiens non-orthodoxes, insatisfaits de leur vie religieuse, découvrent l'Orthodoxie et y adhèrent, et que d'autres, restant catholiques ou protestants, s'enrichissent cependant spirituellement grâce à des contacts avec l'Orthodoxie, avec sa liturgie, avec son monachisme, avec ses auteurs spirituels, et découvrent l'univers transfiguré des Icônes. C'est ce à quoi concourt l'Association Saint Silouane, dont je suis l'un des fondateurs. Mais ce même mouvement œcuménique n'est pas sans dangers, dans la mesure où il peut conduire certains au relativisme et à penser que toutes les confessions se valent.

L'union des Églises se réalisera-t-elle ici-bas ? C'est le vœu le plus profond de tout chrétien, et l'ardent désir du Christ lui-même : « Qu'ils soient un comme nous sommes un ! » Mais il ne faut pas se dissimuler que la tâche est très difficile, en particulier en raison des définitions comme articles de foi, par l'Église catholique, du Moyen-Age à notre époque, de points de doctrine qui sont depuis longtemps une pierre d'achoppement entre elle et les autres Églises ou confessions.

Dans la marche vers l'unité, une information sérieuse, une grande prudence et un discernement affiné sont de mise. La bonne volonté ne suffit pas, et, mal éclairée, peut produire des catastrophes. Jamais l'unité ne pourra se réaliser au détriment de la vérité. Et celle-ci est inséparable de l'amour vrai. Soyons-en très conscients, « ce ne sont en premier lieu ni les conférences au sommet, ni les commissions, qui font progresser la cause œcuménique, mais le développement de ce que le décret sur l'œcuménisme a appelé l'âme de tout œcuménisme, c'est-à-dire la conversion du cœur, la sainteté de vie, unies aux prières publiques et privées pour l'unité des chrétiens »¹⁵.

15. Cardinal WILLEBRANDS, Allocution du 20 janvier 1975, dans *Documentation Catholique*, 57 (1975), p. 268. À chaque liturgie eucharistique, et chaque jour à l'office du matin et le soir aux vêpres, l'Église orthodoxe prie « pour l'union de tous ».

Monastère Saint-Antoine-le-Grand dans la Drôme →

Placide DESEILLE