

LUMIÈRE DU THABOR



L'ÉGLISE, CORPS DU CHRIST VIVANT

[1](#) / Une interprétation orthodoxe de l'Église par Georges Florovsky

[4](#) / Encyclique des patriarches orientaux

[8](#) / L'Église est Une par Alexei Khomiakov

[11](#) / Encyclique de l'Église de Constantinople

[13](#) / L'Église, la vie nouvelle en Christ par Serge Boulgakov

[17](#) / Le sacerdoce royal par Nicolas Afanasiev

[25](#) / Les fondements de l'ecclésiologie eucharistique par Nicolas Afanasiev

[30](#) / L'Unité et la Catholicité de l'Église par Boris Bobrinsky

[38](#) / L'église locale dans une perspective eucharistique par Jean Zizioulas

[37](#) / Comment construire l'Église locale par Kallistos Ware

[42](#) / « Un seul évêque dans la même ville » par Jean Meyendorff

[54](#) / Pierre et Paul et Pierre et Jean par Serge Boulgakov

[64](#) / L'église domestique par Paul Evdokimov

L'ÉGLISE, CORPS DU CHRIST VIVANT

UNE VISION ORTHODOXE DE L'ÉGLISE

par Georges Florovsky

Totus Christus : Caput et Corpus.
Saint Augustin

Ce texte du père Georges Florovsky sert d'introduction à son essai *Le Corps du Christ vivant: Une interprétation orthodoxe de l'Église*, publié dans *La Sainte Église universelle: Confrontation œcuménique* (Neuchâtel CH: Delachaux & Niestlé, 1948). Le livre, qui contient également des essais rédigés par des théologiens protestants et catholiques, a été écrit dans le cadre des discussions œcuméniques menant à la fondation du Conseil œcuménique des Églises à Amsterdam en 1948. Le père Georges Florovsky était très actif dans les milieux œcuméniques de l'époque et il est à juste titre reconnu comme un des fondateurs du Conseil œcuménique des Églises.

Il est presque impossible de commencer par une définition précise de l'Église, car, à vrai dire, il n'y en a aucune qui puisse prétendre à une autorité doctrinale reconnue. On ne peut en trouver une ni dans l'Écriture sainte, ni chez les Pères, ni dans les décrets ou canons des Conciles œcuméniques, ni même dans les documents postérieurs. Les exposés doctrinaux que l'Église orientale a rédigés en diverses occasions aux XVII^e et XVIII^e siècles et que l'on considère bien souvent (mais à tort !) comme les « livres symboliques » de l'Orthodoxie, ne donnent pas, eux non plus, de définition de l'Église, si ce n'est une référence à l'article respectif du Credo, suivie de quelques explications. On s'étonne de ne pas trouver un chapitre spécial sur l'Église dans les traités systématiques des Saints Pères. Mgr P. Batiffol a dit à propos d'Origène : « L'Église n'est pas au nombre des sujets qu'il aborde *ex professo* dans le *Peri archon*. Il y traite de l'unité divine, il y traite des fins dernières, il y traite même de la tradition et de la règle de foi, mais il ne traite pas de l'Église. (suite page 2).

Nouveau aux [Pages Orthodoxes La Transfiguration](#) (www.pagesorthodoxes.net)

[Page Olivier Clément](#) [Mgr Antoine Bloom](#), [Métropolitte de Souroge](#)

Nos remerciements à Valère De Pryck et à Monique Vallée

Lacune étrange, destinée à se perpétuer dans la dogmatique grecque, par exemple dans le *Discours catéchétique* de saint Grégoire de Nysse, et surtout dans l'œuvre de saint Jean Damascène, — lacune destinée à se reproduire dans la Scolastique ».¹

À vrai dire, ce n'est pas une « lacune » du tout, puisqu'on trouve chez les Pères beaucoup plus qu'on n'attend sur la nature et la vocation de l'Église. Et puis cette « lacune » n'était pas réservée seulement à la « dogmatique grecque ». Elle était typique de toute la théologie préscolastique et médiévale. Saint Thomas d'Aquin, lui aussi, ne parle de l'Église qu'en passant.

Et pourtant la réalité de l'Église est toujours le fondement indispensable de tout l'édifice dogmatique ; on pourrait dire : sa base existentielle. Certes, ce qu'on trouve chez ces grands Maîtres est plutôt une vision, claire et glorieuse, une intuition, sûre et distincte, qu'une idée abstraite ou une conception formelle toute arrêtée. Et cette absence de définitions nettes ne vient pas de la confusion des idées, ni de l'obscurité de la foi. Au contraire, les Pères anciens ne se sont pas beaucoup souciés de la précision de formules justement parce que la réalité triomphante de la Sainte Église de Dieu s'offrait à leur vision spirituelle avec une clarté conquérante. On ne définit pas ce qui est absolument évident de soi-même. L'Église est plutôt une réalité qu'on vit qu'un objet qu'on analyse et étudie. Le père Serge Boulgakov a bien dit à ce sujet : « Viens et vois, on ne conçoit l'Église que par l'expérience, par la grâce, en participant à sa vie »². Et ce qui est le plus précieux chez les Pères, c'est précisément cette vision totale, cette perspective du dessein de Dieu dans laquelle le mystère de l'Église est envisagé et contemplé. C'est cette perspective de la foi qui a malheureusement été obscurcie dans les époques postérieures. Et alors un besoin pressant de définitions formelles a été éprouvé.

Les définitions courantes que nous trouvons aujourd'hui dans nos manuels de théologie et même dans nos catéchismes sont évidemment d'une date assez récente. Et les formules des théologiens orientaux sont calquées sur l'exemple occidental. En Occident même, les premières définitions formelles furent faites surtout au temps de la Réforme, dans l'Église romaine aussi, dans un esprit de controverse confessionnelle et dans des intentions polémiques. Elles étaient destinées plutôt à satisfaire aux exigences d'une époque particulière et bien tourmentée qu'à exprimer spontanément toute l'expérience spirituelle de l'Église vraiment catholique. Elles ont toutes été des

« formules de circonstance ». Et ce serait méconnaître complètement leur nature et leur portée théologique que de les prendre pour définitives et irréformables. Dans les conditions historiques données on insistait avec raison sur la visibilité de l'Église et la décrivait comme une « société » (ou une « congrégation »), précisément parce que à cette époque particulière, c'est à ce point qu'était situé le nœud de la controverse. Mais il est bien naturel que ces définitions se soient révélées inadéquates et même illusoire lorsque le climat spirituel eût changé. Cela s'est produit en Occident avec le renouveau théologique du XIX^e siècle, à l'époque dite « romantique », avec un épanouissement de l'horizon spirituel et philosophique, grâce auquel la nature organique de l'Église apparut au plein jour : qu'on se souvienne de J.-A. Moehler et de toute l'école catholique de Tübingen. Dans l'Orient orthodoxe, le même mouvement de révision a débuté par un essai programmatique de Khomiakov sur « l'Église une », qui s'inspirait probablement de Moehler. Mais bien avant Khomiakov, et avec plus de pénétration et plus d'autorité, le grand métropolitain Philarète de Moscou, dans ses sermons, savait donner une vision beaucoup plus large et pleine de vie. Dans tous ces cas, l'inspiration venait surtout de la patristique. Derrière ses prétendues « lacunes », il y avait une source inépuisable de vision et de vie. Plus tard le renouveau liturgique y puisait d'autres inspirations vivifiantes. Et on trouve beaucoup de lumière sur le mystère de l'Église chez tel maître de piété eucharistique, comme l'était en Russie, par exemple, le célèbre père Jean de Cronstadt (+1909).

On a avoué récemment que la doctrine de l'Église se trouve encore dans un stade pré-théologique³. En tout cas, les définitions traditionnelles appartiennent plutôt à l'école qu'à l'Église. Il n'y a derrière elles aucune autorité enseignante, dans un sens strict du mot, et c'est pourquoi on ne doit pas les considérer comme complètes ou obligatoires. Elles sont plutôt de nature théologique, et non point doctrinale. Elles sont approximatives et provisoires, plutôt des conjectures scolaires, des opinions privées de théologiens, bien qu'elles aient pu être largement (ou même « communément ») acceptées. De nombreux théologiens, catholiques-romains aussi bien qu'orthodoxes, ont franchement constaté que l'Église elle-même n'a pas encore défini son essence et sa nature propre. *Die Kirche*

³ Cf. M. D. Koster, *Ekklesiologis im Werden*, Paderborn 1940. Dans la théologie russe, ce fait a été accentué par A. L. Katansky, professeur à l'Académie Ecclésiastique de Saint-Petersbourg, il y a déjà plus d'un demi-siècle.

¹ *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1927, p. 395-396.

² Serge Boulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, p. 4.

selbst hat sich bis heute noch nicht definiert [L'Église elle-même n'a pas encore été définie], dit Robert Grosche⁴.

Et si nous nous proposons d'aller au delà de ces définitions accoutumées, nous ne proposons par là aucune révision de la doctrine, mais seulement un ajustement théologique nouveau de nos formules aux exigences d'une expérience spirituelle approfondie. On pourrait parler plutôt d'un retour à la tradition de Pères, De notre temps, il faut aller au delà des discussions et des controverses modernes, pour retrouver une perspective historique plus large, sinon véritablement universelle (*quod semper, ubique et ab omnibus creditum est* !) [Ce qui a été cru partout, toujours et par tous], pour découvrir à nouveau le véritable « esprit catholique », c'est-à-dire intégral, qui voudrait embrasser l'ensemble de l'expérience acquise par l'Église dans son pèlerinage à travers les âges.

Il faut aussi revenir de la salle de classe au temple, à l'Église qui adore et prie (*die betende Kirche* !) [l'Église priante] et qui rend témoignage de sa foi et de son espérance. Et peut-être faut-il encore remplacer le vocabulaire scolastique de la théologie par le langage métaphorique et symbolique de la dévotion, qui est aussi celui de l'Écriture sainte. La vraie nature de l'Église peut être plutôt dépeinte et décrite que proprement définie. Ce qui ne peut certainement être accompli que du dedans de l'Église. Et même cette description ne convaincra probablement que ceux qui sont de l'Église. Le mystère n'est jamais saisi que par la foi.

La vérité chrétienne est une et indivisible. On ne doit, et on ne peut pas isoler ses éléments constitutifs. Autrement on risquerait dangereusement de les défigurer et de les méconnaître. La vraie méthode théologique est donc toujours une méthode intégrale. L'Église est le nœud vital du mystère du salut. Elle est une nouvelle création de Dieu, un résumé vivant de l'œuvre rédemptrice du Christ. Elle est le lieu et le mode de sa présence continuée dans le monde jusqu'à la fin des siècles. Bien davantage même l'Église est le Christ lui-même, le Christ entier, *totus Christus*, pour reprendre la formule de saint Augustin, « Jésus Christ répandu et communiqué » (Bossuet). Origène a bien dit : « C'est seulement dans la communauté des fidèles que le Fils de Dieu peut être trouvé, et cela parce qu'il ne vit qu'au milieu de ceux qui sont unis »⁵.

⁴ *Pilgernde Kirche*, Freiburg i/Br. 1938, p. 27.

⁵ Origène, *Comm. in Math.*, XIV, I ; PG XIII, 1188.

La théologie de l'Église n'est qu'un chapitre, et un chapitre capital, de la christologie. Et sans ce chapitre la christologie même ne serait pas complète. C'est dans ce cadre christologique que le mystère de l'Église est annoncé dans le Nouveau Testament. Il était présenté de la même manière par les Pères grecs et latins : « Le Verbe de Dieu s'est fait homme pour que nous devenions Dieu. disait saint Athanase »⁶.

L'Église du Christ est précisément ce lieu mystérieux où cette « divinisation » ou « déification » (théosis) de l'humanité entière est effectuée et perpétuée, par l'opération du Saint Esprit. *In ea disposita est communicatio Christi, id est Spiritus Sanctus* [c'est en elle [l'Église] qu'a été déposée la communion avec le Christ, c'est-à-dire l'Esprit Saint], comme a dit saint Irénée. Elle est « la porte de la vie », *vitae introitus*⁷. Par son existence même, l'Église est le témoin permanent du Christ, le gage et la révélation de sa victoire et de sa gloire. On pourrait même dire qu'elle est la récapitulation de toute son œuvre. Le Christianisme, c'est l'Église. Pas seulement une vraie doctrine, une règle de vie particulière, mais la vie nouvelle, la vie « dans le Christ » (*en Xristo*), l'existence toute nouvelle, la réunion de l'homme avec Dieu, la communion véritable et intime avec lui, par la grâce et par la foi.

Et pourtant l'Église est une entité bien historique, une réalité terrestre et visible. Comme l'Incarnation du Verbe, elle aussi était un événement historique, bien que mystérieux et accessible seulement à la foi. Le mystère de l'Église a une structure bien antinomique, comme le mystère du Christ : l'antinomie implicite du dogme de Chalcédoine. Deux réalités, divine et humaine, sans fusion, mais dans une unité indivisible et parfaite. On doit les distinguer avec soin, mais on n'ose jamais les séparer. La seule définition exacte de l'Église, ce serait l'ensemble du christianisme. Et peut-être le père Paul Florensky avait-il raison en insistant : « L'idée de l'Église n'existe point, mais elle-même existe, et pour chaque membre vivant de l'Église, la vie ecclésiastique est la chose la plus définie et la plus palpable de tout ce qu'il connaît »⁸.

⁶ Saint Athanase, *De Incarnatione*, 54, PG XXV, 192 B. Traduction française du P. Th. Camelot (Sources chrétiennes), p. 18, 1947, p. 312.

⁷ Saint Irénée, *Adversus haereses*, III.24.1 et I.4.1, PG VII, 966 et 855.

⁸ Paul Florensky, *La Colonne et le fondement de la Vérité*, L'Âge d'homme, 1975.

**LETTRE ENCYCLIQUE
DE L'ÉGLISE UNE, SAINTE, CATHOLIQUE ET APOSTOLIQUE
AUX ÉVÊQUES DE TOUS LES PAYS
ET À TOUS LES CHRÉTIENS ORTHODOXES (1848)**

Cette lettre encyclique des patriarches orthodoxes orientaux (Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem) a été rédigée en réponse à une lettre apostolique du pape Pie IX adressée « aux chrétiens orientaux » (*Ad orientalis* ou encore *In suprema Petri apostoli sede*) en date du 6 janvier 1848. Pie IX évoque la suprématie de l'Église de Rome sur la chrétienté et demande aux chrétiens orthodoxes de revenir dans le berceau de l'Église catholique romaine. La réponse des patriarches orientaux était adressée aux évêques « de tous les pays », et au clergé et fidèles de l'Église orthodoxe.

L'encyclique de 1848 peut être considérée comme la première déclaration œcuménique des temps modernes de l'Église orthodoxe. Une bonne partie de l'encyclique des patriarches orientaux est consacrée aux principaux différents qui séparent l'Église orthodoxe et l'Église de Rome, notamment l'épineuse question du *filioque* (l'ajout en Occident des mots « et du Fils » au Credo de Nicée-Constantinople pour désigner la procession du Esprit Saint « du Père et du Fils »), la prétention du pape de Rome à la suprématie sur l'Église universelle ainsi qu'à la doctrine de l'infaillibilité du pape. De cette encyclique nous retenons ici trois points majeurs dans l'ecclésiologie orthodoxe :

1. L'affirmation que l'Église orthodoxe est la seule qui ait gardé la vraie foi apostolique et à laquelle s'applique donc la parole du Seigneur : *Les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle* (Mt 16, 18). (Articles 1 à 3).
2. La contestation de la prétention de l'évêque de Rome d'exercer une autorité ou une direction pastorale sur toute l'Église (Articles 11 et 13).
3. Le principe que « le gardien de la foi est le corps de l'Église, c'est-à-dire le peuple lui-même », et par conséquence, ne sont infaillibles ni une seule personne, ni même un groupe d'hierarques – un concile – de fait, il y a eu dans l'histoire de l'Église des conciles dont les doctrines ont été par la suite rejetés par le peuple (Article 17). Le principe selon lequel l'Église entière est la gardienne de la foi est fondé sur l'affirmation de la présence continue et active de l'Esprit Saint dans l'Église à travers les âges, et sur l'Église en tant que peuple de Dieu et donc conciliaire par sa nature même. Par la suite, des théologiens orthodoxes expliciteront l'idée de l'infaillibilité de l'Église.

Les grands thèmes de cette encyclique sont encore bien présents au cœur même de l'ecclésiologie orthodoxe et de la participation orthodoxe dans le mouvement œcuménique.

1. Il importerait que le saint et divin enseignement évangélique de notre rédemption soit par tous pareillement prêché dans son intégrité et reçu avec foi, jusqu'à la fin des temps, dans cette pureté dans laquelle notre Sauveur, qui s'est volontairement « abaissé » prenant *l'apparence d'un serviteur* [Phil 2, 7], et est descendu du sein de Dieu le Père, l'a révélé à ses divins et saints disciples ; pureté dans laquelle ces témoins oculaires ont annoncé, telles des trompettes sonores, cet enseignement à l'univers entier, car « leur voix s'est répandue sur la terre entière et leurs paroles ont coulé jusqu'aux confins de l'univers » ; il importerait enfin que cet enseignement soit prêché dans la forme immuable qu'ont reçue les très grands et nombreux Pères de l'Église Catholique universelle qui nous l'ont transmis lors des Conciles et dans leurs écrits.

Mais l'esprit malin, ennemi traditionnel du salut de l'homme, comme jadis dans l'Éden, prenant le masque d'un conseiller bienveillant a amené l'homme à transgresser le commandement manifeste de Dieu ; de même dans cet Éden spirituel qu'est l'Église de Dieu, continue-t-il à abuser les hommes en leur suggérant des pensées malignes et impies et, se servant d'eux comme d'instruments, il distille le poison de l'hérésie dans les flots purs de la doctrine orthodoxe, et de ces coupes couvertes en apparence d'or évangélique, il étanche la soif d'une foule de personnes. Il l'étanche à ceux qui, par simplicité, *mènent une vie inconséquente et ne s'attachent pas d'autant plus fermement au message reçu* (Hé 2, 1) ni à ce que *leurs pères leur ont appris* (Dt 32, 7), conformément à l'Évangile et à tous les anciens Pères, ceux qui ne considèrent

pas suffisantes pour le salut de leur âme les paroles écrites et non écrites du Seigneur et les témoignages de l'Église, mais, courant après les nouveautés impies comme s'il s'agissait de nouveaux atours, reçoivent la doctrine évangélique sous une forme totalement altérée.

2. Et c'est ainsi qu'apparurent des hérésies variées et monstrueuses que, dès son berceau l'Église catholique *s'étant revêtue de toutes les armes de Dieu et s'armant du glaive de l'Esprit qui est la parole de Dieu* (Ép 6, 17) dut combattre et vaincre. Elle les a toutes vaincues jusqu'à présent, elle les surmontera toujours avec gloire dans les siècles et elle apparaîtra, après chacune de ses victoires, chaque fois plus lumineuse et plus puissante.

3. Or, parmi les hérésies, certaines ont complètement disparu, d'autres tendent à disparaître ou ont perdu de leur vigueur, d'autres encore fleurissent avec plus ou moins de bonheur jusqu'au moment de leur chute définitive : certaines, enfin, réapparaissent afin de parcourir à nouveau leur cycle complet de la naissance à l'extinction. Misérables spéculations de misérables humains, elles tombent inévitablement un jour, même s'il leur arrive de durer mille ans, car elles sont, en même temps que leurs promoteurs, foudroyées par l'anathème des sept Conciles Œcuméniques. Seule l'Orthodoxie de l'Église Catholique et Apostolique inspirée par la parole vivante de Dieu, demeurera éternellement selon la promesse infailible du Seigneur : *Les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle* (Mt 16, 18). C'est-à-dire que, selon l'explication des Pères, quoi que les bouches des impies et des hérétiques puissent répandre — horreur et interdictions ou bien paroles doucereuses ou persuasives, — elles ne l'emporteront pas sur la doctrine paisible et sainte de l'Orthodoxie. Mais *pourquoi cependant les méchants réussissent-ils tout ce qu'ils entreprennent* (Jr 12, 1), et *les impies se glorifient-ils et s'élèvent-ils comme les cèdres du Liban* (Ps 36, 35), pourquoi induisent-ils en tentation ceux qui servent paisiblement Dieu ? La raison en est impénétrable et la sainte Église prie quotidiennement que *cette écharde dans la chair, cet ange de Satan, s'éloigne d'elle*, mais elle entend sans cesse la voix du Seigneur lui dire : *Ma grâce te suffit ; c'est dans l'infirmité que ma force s'accomplit : c'est pourquoi elle préfère se glorifier de ses faiblesses, afin qu'habite en elle la puissance du Christ* (2 Co 11, 9) et que *ceux qui sont éprouvés puissent se révéler* (Hé 2, 1). [...]

11. Il en résulte que nous avons cru de notre devoir paternel et sacré de vous raffermir, par la présente Encyclique, dans l'Orthodoxie que vous tenez de vos ancêtres et de vous signaler par la même occasion la faiblesse des raisonnements de l'évêque de Rome. Du reste, il doit très bien la sentir lui-même. Car ce n'est pas d'une confession

apostolique qu'il orne son siège, mais c'est par le siège apostolique qu'il essaie d'affermir sa prééminence dont il déduit l'autorité de sa confession. Or la réalité est autre : non seulement le siège de Rome, auquel on ne reconnaît que par simple tradition d'avoir reçu le primat de saint Pierre, n'a jamais été en situation de ne pas être jugé par les Saintes Écritures et les décisions des Conciles. Ce droit n'a jamais été reconnu même au siège qui, d'après les Saintes Écritures, a principalement été celui de saint Pierre, à savoir le siège d'Antioche, dont l'Église, selon le témoignage de saint Basile (Lettre 48 à Athanase le Grand) est appelée *La plus importante de toutes les Églises de l'Univers*. Qui plus est, le Deuxième concile œcuménique, dans sa lettre au Concile des Occidentaux (*Aux très honorés et très pieux frères Damase, Ambroise, Britton, Valérien, etc.*) porte le témoignage suivant : *La très vénérable et véritablement apostolique Église qui est à Antioche en Syrie et qui la première vit naître en son sein la glorieuse dénomination de chrétien*.

Est-il besoin d'en dire davantage, alors que saint Pierre fut en personne jugé à la face de tous *selon la vérité de l'Évangile* (Ga 12) et, selon le témoignage des Écritures, fut trouvé *digne de blâme et ne marchant pas dans la voie droite*. Que faut-il donc penser de ceux qui s'enorgueillissent et se vantent de son siège qu'ils imaginent posséder ? Saint Basile le Grand, ce maître universel de l'Orthodoxie au sein de l'Église catholique, auquel les évêques de Rome sont contraints de nous renvoyer (p. 8, 1.3), nous a clairement notifié l'opinion que nous devons avoir des jugements de l'inaccessible Vatican (cf. plus haut article 7) : « Ils ne connaissent pas la vérité et ne veulent pas la connaître ; ils cherchent querelle à ceux qui leur annoncent la vérité et ils affermissent l'hérésie ». Ainsi donc, ces mêmes saints Pères que Sa Sainteté nous cite en exemple avec une juste admiration, comme ayant éclairé et enseigné l'Occident, ces saints Pères nous enseignent qu'il ne convient pas de juger de l'Orthodoxie d'après le siège, mais que le siège et celui qui l'occupe doivent être jugés selon les divines Écritures, les règles et les décisions des Conciles selon la foi confessée, autrement dit selon l'enseignement éternel de l'Église. C'est ainsi que nos Pères ont jugé et condamné en Concile Honorius, pape de Rome, Dioscore, pape d'Alexandrie, Macédonius et Nestorius, patriarches de Constantinople, Pierre, patriarche d'Antioche, etc. Car si, suivant le témoignage des Écritures (Dan 9, 27 et Mt 24, 15) *l'abomination de la désolation* était dans le lieu saint, pourquoi l'innovation et l'hérésie ne seraient-elles pas sur le saint Siège ? Cet exemple à lui seul montre toute la faiblesse et l'insuffisance des autres arguments (p. 8 1.9, 11 et 14) en faveur de la suprématie de l'évêque de Rome.

Car si l'Église n'avait été fondée sur la pierre inébranlable de la confession de Pierre : *Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant* (qui fut une réponse commune de tous les apôtres à la question qui leur était posée : *Et vous, qui croyez-vous que je sois ?* (Mt 16, 15-16) selon l'explication de tous les Pères d'Orient et d'Occident), Céphas lui-même serait un fondement bien chancelant, et à plus forte raison les papes qui, après s'être approprié les clés du Royaume, en ont fait l'usage que nous montre l'Histoire. Quant à la triple injonction : Pais mes brebis, nos Pères communs enseignent unanimement qu'il ne s'agissait pas d'une prérogative quelconque accordée à saint Pierre à l'égard des autres apôtres, et encore moins à ses successeurs, mais simplement de sa réhabilitation dans la dignité apostolique, dont il avait été déchu après son triple reniement. Saint-Pierre lui-même comprit exactement ainsi le sens de la triple interpellation du Seigneur : *M'aimes-tu ?* et des paroles : *Plus que ceux-ci ?* (Jn 21, 15) car il se souvenait de ses paroles au Seigneur : *Si tous se scandalisent à ton sujet, moi, je ne me scandaliserai jamais* (Mt 26, 33), il s'affligea de s'entendre questionné une troisième fois : *M'aimes-tu ?* Mais ses successeurs, poursuivant leur propre but, comprennent cette parole dans un sens qui ne leur est que trop favorable.

13. [...] Nous observons encore cette primauté, pour laquelle Sa Sainteté à l'image de ses prédécesseurs combat de toutes ses forces, et qui, de rapport fraternel et de prérogative hiérarchique, s'est transformée en suprématie. Que penser de ses traditions orales alors que ses traditions écrites présentent un si grand changement et une telle altération ? Quel est l'homme assez confiant dans la dignité du siège apostolique pour oser dire que, si notre saint père Irénée revenait à la vie et voyait l'Église de Rome déroger de façon si manifeste à l'antique doctrine apostolique sur des articles si essentiels et universels de la foi chrétienne, il ne serait pas le premier à s'élever contre les innovations et les décrets arbitraires de cette même Église, si justement louée alors par lui pour sa stricte observation des dogmes de nos Pères ? S'il voyait, par exemple, que l'Église romaine, sur l'instigation des scolastiques, non seulement a rejeté du rite de sa Liturgie l'antique et apostolique épiclese, mutilant ainsi pitoyablement le service divin dans sa partie la plus essentielle, mais qu'en outre elle s'efforce par tous les moyens de l'extirper des Liturgies des autres communautés chrétiennes en alléguant, de manière si indigne du Saint Siège dont elle se glorifie, que cet usage se serait « introduit après la séparation » (p. 11. 1-11). Qu'aurait-il donc dit de cette innovation, lui qui nous assure (Irénée, V, 34, éd. Massuet, 18) que : « Le pain terrestre après que s'accomplisse sur lui l'invocation de Dieu n'est plus du pain ordinaire » etc., entendant par le terme *ekklisin* précisément cette invocation par laquelle

s'opère le mystère de la Liturgie. Que telle était bien la croyance de saint Irénée, un moine catholique de l'ordre des Frères mineurs François feu Ardendus nous l'apprend dans son édition commentée des œuvres de saint Irénée, publiée en 1639, (cf. § 18, Livre 1, p. 114) : *Panem et calycem commixtum per invocationis verba corpus et sanguinem Christi vere fieri* (« le pain de l'eucharistie et le vin mêlé d'eau deviennent véritablement par les paroles de l'invocation le corps et le sang de Jésus-Christ »). Que dirait-il encore à l'annonce du vicariat et de la suprématie des papes, lui qui, à l'occasion d'un différend minime sur la date de la célébration de la Pâque (Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, V, 26), par des remontrances si fermes et victorieuses s'opposa au ton impérieux du pape Victor, ton tellement déplacé dans l'Église libre de Jésus Christ.

Ainsi, ce même Père que Sa Sainteté évoque au témoignage de la primauté de l'Église de Rome, confirme que sa dignité ne réside ni dans sa souveraineté ni dans sa suprématie, qui n'ont jamais été l'apanage de saint Pierre lui-même, mais bien plutôt dans une préséance fraternelle au sein de l'Église universelle accordée aux papes par égard à la célébrité et l'ancienneté de leur ville. C'est ainsi que le IV^e Concile œcuménique, tout en préservant l'indépendance des Églises réglée par le III^e Concile œcuménique (canon 3) et par lui du 1^e (canon 6) appelle seulement « coutume » le pouvoir dirigeant des papes sur les Églises de l'Occident et déclare que « les Pères ont avec raison attribué des privilèges à l'Église de Rome, parce que cette ville était la capitale de l'empire » (canon 28) et ne dit mot sur la filiation remontant à l'apôtre Pierre que s'arrogent les papes et encore moins sur le vicariat des évêques de Rome et leur pastorat universel. Un si profond silence sur des prérogatives aussi importantes, une interprétation de la primauté des évêques de Rome fondée non sur les paroles : *Pais mes brebis* ou encore *sur cette pierre je bâtirai mon Église*, mais tout simplement sur une coutume par égard à la capitale de l'empire et une primauté, en outre, octroyée non par le Seigneur, mais par les Pères, paraîtra, nous en sommes certains, d'autant plus étrange à Sa Sainteté, qui explique tout autrement ses prérogatives (p. 8, 1.16), qu'elle considère décisif le témoignage du IV^e Concile œcuménique en faveur de son siège (cf. article 15). Saint Grégoire le Grand avait coutume de dire que ces quatre Conciles œcuméniques (I, 25) étaient les quatre Évangiles et la pierre angulaire sur laquelle est bâtie l'Église Catholique. [...]

17. De tout ce qui précède, toute personne éduquée dans la saine doctrine catholique, à plus forte raison Sa Sainteté, peut conclure combien il est impie et contraire aux canons d'attenter à nos dogmes, Liturgies, et autres actes sacrés dont l'origine remonte à la prédication chrétienne

elle-même et qui ont toujours été entourés de respect et considérés comme inviolables même par les anciens papes orthodoxes, qui possédaient alors tout en commun avec nous. Combien, par contre, il serait salutaire et digne de rectifier les innovations dont l'époque d'apparition nous est parfaitement connue et contre lesquelles nos Pères de sainte mémoire s'étaient, en temps voulu, élevés. D'autres raisons font également que Sa Sainteté pourrait sans peine réaliser de telles réformes. Tout d'abord tous nos dogmes, canons, etc., étaient jadis vénérés aussi par les Occidentaux qui possédaient les mêmes pratiques religieuses et confessaient le même Symbole. Alors que les innovations étaient inconnues de nos Pères, ne peuvent être attestées par des écrits, même des Pères orthodoxes d'Occident, et ne trouvent justification ni quant à leur ancienneté, ni à leur universalité. Ensuite, ni les patriarches, ni les Conciles n'ont jamais pu introduire quelque innovation que ce soit car, chez nous, le gardien de la foi (*υπερασπιστης της θρησκείας*) est le corps de l'Église, c'est-à-dire le peuple lui-même, qui vient préserver sa foi immuable et conforme à celle de ses Pères, comme ont pu s'en convaincre de nombreux papes et patriarches latinisants qui, depuis la séparation n'ont jamais réussi à mener à bien leurs tentatives. [...]

20. Notre foi, frères, ne nous vient pas des hommes ni d'un homme, mais de la révélation de Jésus Christ proclamée par les divins apôtres, affermie par les saints Conciles œcuméniques et transmise successivement par les grands et les sages docteurs de l'Univers et scellée par le sang des saints martyrs ! Tenons-nous en, dans toute sa pureté, à la confession que nous avons reçue d'une telle multitude et repoussons toute innovation comme une suggestion diabolique, car celui qui admet un nouvel enseignement considère comme imparfaite la foi orthodoxe qui lui est donnée. Étant déjà pleinement révélée et scellée, cette foi n'est plus susceptible de soustraction, d'addition ou de quelque altération et quiconque ose exécuter, conseiller ou méditer un pareil acte a déjà renié la foi de Jésus Christ et s'est déjà de lui-même mis sous le coup de l'anathème éternel comme blasphémateur du Saint Esprit, supposant que celui ci a, de manière imparfaite, parlé

dans les Écritures et lors des Conciles œcuméniques. Cet anathème terrible, frères et fils très-aimés en Jésus-Christ, ce n'est pas nous qui le prononçons aujourd'hui, notre Sauveur l'a prononcé le premier (Mt 12, 32) : « Quiconque parlera contre le Saint-Esprit, il ne lui sera pardonné ni dans ce siècle ni dans le siècle à venir. » Le divin apôtre Paul dit (Ga 1, 6-8) : « Je m'étonne que vous vous détourniez si promptement de celui qui vous a appelé par la grâce de Jésus-Christ pour passer à un autre évangile. Non pas qu'il y ait un autre évangile, mais il y a des gens qui vous troublent et qui veulent renverser l'évangile de Jésus-Christ. Mais, quand nous-mêmes, quand un ange du ciel annoncerait un autre évangile que celui que nous vous avons prêché, qu'il soit anathème ! » Les sept Conciles œcuméniques, ainsi que la cohorte des Pères théophores proclamèrent la même chose. Ainsi donc, tous les novateurs, qu'ils soient papes, patriarches, clercs ou fidèles qui inventent une hérésie ou un schisme, se revêtent volontairement, selon le psalmiste (Ps 108, 18) de la malédiction comme d'un vêtement. Même si c'est un ange descendu du ciel, qu'il soit anathème s'il vous annonce un autre évangile que celui que vous avez reçu. Ainsi pensaient nos Pères en pensant aux paroles salutaires de Paul ; c'est pourquoi ils sont restés fermes et inébranlables dans la foi qui leur a été transmise par succession, ils l'ont préservée immuable et pure au milieu de tant d'hérésies et nous l'ont transmise intacte et inaltérée comme elle était sortie de la bouche des premiers serviteurs du Verbe. Pensant de la même façon qu'eux, nous la transmettrons telle que nous l'avons reçue, sans altération, afin que les générations à venir puissent elles aussi parler sans honte ni reproche de la foi de leurs ancêtres.

Traduction dans *Contacts*, 49, 1965, pp. 25-46.

On trouvera les traductions françaises complètes des deux lettres en ligne :
www.archive.org/stream/InSupremaPetriApostoliSede/InSupremaFrancais_djvu.txt
et www.forum-orthodoxe.com/~forum/viewtopic.php?t=592

L'ÉGLISE EST UNE

par Alexei Khomiakov

Au milieu du XIX^e siècle le philosophe slavophile et homme d'Église Alexei Khomiakov (1804-1860) entretenait une correspondance importante avec des Anglicans, dont le théologien William Palmer (1803-1885), au sujet de la foi et de l'Église orthodoxes. C'était là une des premières manifestations de dialogue œcuménique entre un orthodoxe et des représentations de confessions occidentales. C'est dans ce contexte que Khomiakov écrivit vers 1850 un essai important sur l'unité de l'Église d'une perspective orthodoxe. Ce court texte, qui ne fut publié qu'en 1864, peut être considéré comme le premier texte de la théologie orthodoxe moderne. Bien que certaines thèses de Khomiakov soient maintenant considérées dépassées, l'essai, comme *l'Encyclique des patriarches orientaux* de 1848, demeure une expression vivante d'une orthodoxie appelée à se définir en tant qu'Église du Christ dans ses contacts avec les Églises et communautés chrétiennes d'Occident.

I. Unité de l'Église.

L'unité de l'Église découle nécessairement de l'unité de Dieu ; car l'Église n'est pas une multitude de personnes dans leur individualité séparée, mais l'unité de la grâce de Dieu, vivant dans la multitude des êtres doués de raison, se soumettant volontairement d'elles-mêmes à la grâce. La grâce, en effet, est aussi donnée à ceux qui y résistent, et à ceux qui n'en font nul usage (qui enfouissent leur talent dans la terre ; Mt 25,25), mais ceux-là ne sont pas dans l'Église. En fait, l'unité de l'Église n'est pas imaginaire ou allégorique, mais c'est une véritable et substantielle unité, telle que celle entre les divers membres d'un même corps vivant.

L'Église est une, nonobstant ses divisions telles qu'elles apparaissent à l'homme qui vit encore sur terre. Ce n'est qu'en parlant de l'homme qu'il est possible de reconnaître une division de l'Église entre visible et invisible ; son unité est, en réalité, véritable et absolue. Ceux qui vivent sur terre, ceux qui ont achevé leur parcours terrestre, ceux qui, tels des anges, n'ont pas été créés pour une vie sur terre, ceux des futures générations qui n'ont pas encore entamé leur parcours terrestre, tous sont unis, ensemble dans l'Église une, en une et même grâce de Dieu ; car Dieu connaît jusqu'à l'être qui n'a pas encore été créé ; et Dieu entend les prières et connaît la Foi de ceux qu'Il n'a pas encore appelés du non-être à l'être. En effet, l'Église, le Corps du Christ, se manifeste et s'épanouit dans le temps, sans changer son unité essentielle ou sa vie intérieure de grâce. Et c'est pourquoi lorsque nous parlons "d'Église visible et invisible", nous n'en parlons qu'en ce qui concerne la relation à l'homme.

II. L'Église visible et invisible.

L'Église visible, ou terrestre, vit en communion et unité parfaite avec l'entière du corps de l'Église, dont le Christ

est la Tête. Le Christ et la grâce du Saint Esprit demeurent en elle, dans toute leur vivante plénitude, mais pas dans la plénitude de leur manifestation, car elle agit et ne sait pas en plénitude, mais seulement dans la mesure où il plaît à Dieu.

Dans la mesure où l'Église terrestre et visible n'est pas la plénitude et la totalité de l'Église entière que le Seigneur a fixée à comparaître au Jugement final de toute la création, elle agit et connaît seulement au sein de ses propres limites ; et (selon les paroles de l'apôtre Paul, en 1 Corinthiens 5,12), elle ne juge pas le restant de l'humanité, et ne fait que regarder vers ceux qui sont exclus, c'est-à-dire, qui n'en font pas partie, qui s'excluent d'eux-mêmes. Le restant de l'humanité, qu'il soit étranger à l'Église, ou uni à elle par des liens que Dieu n'a pas voulu lui révéler, elle le laisse au Jugement du grand jour. L'Église terrestre ne se juge qu'elle-même, selon la grâce de l'Esprit, et la liberté qui lui est accordée par le Christ, invitant aussi le restant de l'humanité à l'unité et à accepter la filiation divine par le Christ ; mais envers ceux qui n'écoutent pas son appel, elle ne prononce pas de sentence, connaissant le Commandement de son Sauveur et Chef [explicité par l'apôtre Paul], « Qui es-tu, toi, pour te poser en juge du serviteur d'autrui » (Rm 14,4).

III. L'Église sur terre.

Depuis la création du monde, l'Église terrestre a été de manière ininterrompue sur terre, et continuera de l'être jusqu'à l'accomplissement de toutes les œuvres de Dieu, selon la promesse que Dieu lui-même lui a faite. Ses caractéristiques sont : la sainteté intérieure, qui ne permet pas le moindre mélange avec l'erreur, car l'Esprit de vérité vit en elle ; et l'immuabilité extérieure, car immuable est son Protecteur et Chef, le Christ.

Toutes les caractéristiques de l'Église, qu'elles soient internes ou externes, ne sont reconnues que par elle-même, et par ceux que la grâce appelle à en être membres. En effet, pour ceux qui lui sont étrangers, et ne sont pas appelés à elle, ces caractéristiques sont incompréhensibles ; car pour des gens comme ces derniers, le changement extérieur du rite semble être un changement de l'Esprit lui-même, qui est glorifié dans le rite (comme, par exemple, dans la transition de l'Église de l'Ancien Testament à celle du Nouveau Testament, ou dans le changement de rites ecclésiastiques et ordonnances depuis les temps apostoliques). L'Église et ses membres connaissent, par la connaissance intérieure de la foi, l'unité et l'immuabilité de leur esprit, qui est l'Esprit de Dieu. Mais ceux qui sont au dehors et ne sont pas appelés à en faire partie, ils voient et connaissent les changements à un rite externe par une connaissance extérieure, qui n'atteint pas l'intérieur, de même que l'immuabilité de Dieu leur paraît changée dans les changements de Sa création. Dès lors, l'Église n'a pas pu ni n'aurait pu changer ou être confuse, ni n'aurait pu chuter, car dès lors elle aurait été privée de l'Esprit de vérité. Il est impossible qu'il ait pu avoir un moment où elle aurait pu avoir accepté l'erreur en son sein, ou un temps où le laïc, le clergé et les évêques se seraient soumis à des instructions ou des enseignements en contradiction avec les enseignements et l'Esprit du Christ. Celui qui prétendrait qu'un tel affaiblissement de l'Esprit du Christ pourrait être possible en elle ne connaît rien à l'Église, et prouve par là qu'il lui est étranger. De plus, une révolte partielle contre de fausses doctrines, en même temps que la conservation ou l'acceptation d'autres fausses doctrines, ni ne sont ni ne pourraient être l'œuvre de l'Église ; car en elle, selon sa véritable essence, il doit toujours y avoir eu des prédicateurs et enseignants et martyrs confessant non pas la vérité partielle mêlée à l'erreur, mais la vérité pleine et inaltérée.

L'Église ne connaît rien de la vérité partielle et de l'erreur partielle, mais uniquement l'entière de la vérité sans mélange avec de l'erreur. Et celui qui vit au sein de l'Église ne se soumet pas à de faux enseignements ni ne reçoit de sacrements d'un faux enseignant ; le sachant dans l'erreur, il ne voudra pas suivre ses faux rites. Et l'Église elle-même ne se trompe pas, car elle est vérité, elle est incapable de fourberie ou de lâcheté, car elle est sainte. Et bien entendu, l'Église, par son immuabilité même, ne reconnaît pas comme erreur ce qu'elle a auparavant reconnu comme vérité ; et ayant proclamé dans un concile général et par consentement unanime, qu'il est possible pour n'importe qui, laïc, ou évêque ou patriarche de se tromper dans son enseignement, elle ne peut pas reconnaître que tel laïc ou évêque ou patriarche ou un de leur successeurs serait incapable de tomber dans l'erreur d'enseignement ;

ou qu'il serait préservé de s'en éloigner par une grâce spéciale. Par quoi donc est-ce que la terre pourrait être sanctifiée, si l'Église venait à perdre sa sainteté? Et où y serait la vérité, si ses jugements de demain devaient être contraires à ceux d'aujourd'hui? Au sein de l'Église, c'est-à-dire, au sein de ses membres, des fausses doctrines peuvent être engendrées, mais alors les membres infectés en sortent, constituant un schisme ou une hérésie, et ne souillant plus la sainteté de l'Église.

IV. Une, Sainte, Catholique et Apostolique.

L'Église est appelée Une, Sainte, Catholique et Apostolique ; parce qu'elle est Une, et Sainte ; parce qu'elle appartient au monde entier, et pas à une localité donnée ; parce que par elle sont sanctifiés toute l'humanité et toute la terre, et non pas rien qu'un seul peuple ou pays ; parce que son essence même consiste en l'accord et l'unité d'esprit et de vie de tous ses membres, ceux qui la confessent par toute la terre ; et enfin, parce que dans les écrits et doctrines des Apôtres est contenue la plénitude de sa foi, son espérance et son amour.

Il en résulte que lorsque quelque société est appelée l'Église du Christ, avec l'adjonction d'un nom local, tel qu'Église grecque, russe ou syrienne, cette appellation ne signifie rien de plus que l'assemblée des membres de l'Église vivant dans cet endroit précis, à savoir la Grèce, la Russie ou la Syrie ; et cela n'implique pas le présupposé qu'une seule communauté de Chrétiens serait à même de formuler la doctrine de l'Église, ou de donner une interprétation dogmatique à l'enseignement de l'Église sans l'accord à cet égard avec les autres communautés ; et cela implique encore moins que quelque communauté particulière que ce soit, ou son pasteur, puisse imposer aux autres sa propre interprétation. La grâce de la Foi est inséparable de la sainteté de vie, et une seule communauté précise ou un seul pasteur ne peut être reconnu comme étant le gardien de l'entière de la Foi de l'Église, ni une seule communauté ou un seul pasteur être considéré comme représentant l'entière de sa sainteté. Cependant, chaque communauté chrétienne, sans s'arroger le droit de l'explication ou de l'enseignement dogmatique, a pleinement le droit d'en changer ses rites et cérémonies, et d'en introduire de nouvelles, pour autant que cela n'offense pas les autres communautés. Plutôt que de risquer cela, elle devrait abandonner sa propre opinion et se soumettre à celle des autres, pour peu que ce qui pourrait sembler sans danger ou même digne de louange pour l'un, pourrait sembler blâmable par l'autre ; ou que le frère pourrait amener son frère au péché de doute et à la discorde. Tout chrétien devrait estimer au plus haut point l'unité dans les rites de l'Église : car ainsi est manifestée, même pour le non-éclairé, l'unité d'esprit et de doctrine, en même temps

que pour celui qui est éclairé, cela devient une source de vivante joie chrétienne. L'amour est la couronne et la gloire de l'Église. [...]

IX. Foi et Vie dans l'Unité de l'Église.

L'Église, même sur terre, vit non pas d'une vie humaine et terrestre, mais d'une vie divine, d'une vie de grâce. Voilà pourquoi ce n'est pas seulement chacun de ses membres, c'est l'Église elle-même tout entière qui solennellement se proclame l'Église « Sainte ». Sa manifestation visible est contenue dans les sacrements ; mais sa vie intérieure réside dans les dons du Saint Esprit, dans la foi, l'espérance et l'amour. Asservie et persécutée par ses ennemis extérieurs, parfois agitée et déchirée par les passions mauvaises de ses enfants, elle s'est conservée et toujours se conservera imperturbablement partout où immuablement se conservent les sacrements et la sainteté spirituelle. Jamais elle n'est défigurée et jamais elle n'a besoin de réforme. Elle ne vit pas sous une loi d'esclavage, mais sous une loi de liberté.

Elle ne reconnaît sur elle aucun pouvoir excepté le sien propre, aucun jugement excepté le jugement de la foi (car la raison ne la comprend pas), et elle exprime son amour, sa foi et son espérance, par ses prières et ses rites, que lui inspirent l'Esprit de vérité et la grâce du Christ. C'est pourquoi ses rites mêmes, s'ils ne sont pas immuables (car ils sont l'œuvre de l'esprit de liberté et peuvent être changés au jugement de l'Église), ne peuvent jamais et en aucun cas contenir fut-ce le moindre mélange d'erreur ou de doctrine erronée. Et les rites (de l'Église), tant qu'ils n'ont pas changé, sont d'obligation pour les membres de l'Église, car c'est dans leur observation que réside la joie de la sainte unité.

L'unité extérieure est l'unité manifestée dans la communion des sacrements ; tandis que l'unité intérieure est unité d'esprit. Beaucoup ont été sauvés (par exemple certains martyrs) sans avoir participé même à un seul des sacrements de l'Église (pas même au baptême), mais nul n'est sauvé sans avoir eu part à la sainteté intérieure de l'Église, à sa foi, à son espérance et à son amour ; car ce ne sont pas les œuvres qui sauvent, mais la foi. Et la foi, la foi véritable et vivante, n'est pas double, mais unique. Aussi sont-ils insensés et ceux qui disent que la foi seule ne sauve pas, mais qu'il faut encore les œuvres, et ceux qui disent que la foi sauve sans les œuvres ; car s'il n'y a pas d'œuvres, la foi s'avère morte ; et si elle est morte, elle n'est pas véritable, car dans la foi véritable se trouve le Christ, vérité et vie ; et si elle n'est pas véritable, elle est erronée, c'est-à-dire elle est une connaissance extérieure. [...]

Nous savons que si l'un de nous tombe, il tombe seul ; mais nul ne se sauve seul. Celui qui se sauve, se sauve dans l'Église, en tant que membre de l'Église et en union avec tous ses autres membres. Si quelqu'un croit, c'est dans la communion de la foi ; s'il aime, c'est dans la communion de l'amour ; s'il prie, c'est dans la communion de la prière. Aussi nul ne peut-il espérer en sa propre prière, et chacun, lorsqu'il prie, implore l'intercession de toute l'Église, non pas comme s'il doutait de l'intercession du Christ, unique médiateur, mais avec la conviction que toute l'Église prie toujours pour tous ses membres. Tous les anges et les apôtres prient pour nous, et les martyrs et les patriarches, et au-dessus d'eux tous la Mère de notre Seigneur, et cette unité sainte constitue la véritable vie de l'Église. Mais si l'Église visible et invisible prie sans cesse, à quoi bon lui demander des prières ? Est-ce que nous n'implorons pas la grâce de Dieu et du Christ, bien qu'elle devance notre prière ? Si donc nous demandons à l'Église ses prières, c'est justement parce que nous savons qu'elle donne le secours de son intercession même à celui qui ne le demande pas, mais qu'à celui qui le demande elle donne incomparablement plus qu'il n'a demandé : car en elle est la plénitude de l'Esprit de Dieu. Aussi glorifions-nous tous ceux que le Seigneur a glorifiés et glorifie ; car comment dire que le Christ vit en nous si nous ne nous efforçons pas de ressembler au Christ ? C'est pourquoi nous glorifions les saints, les anges et les prophètes, mais plus qu'eux tous la Mère Toute-pure du Seigneur Jésus, non pas en la reconnaissant comme conçue sans péché ou comme parfaite (car seul le Christ est sans péché et parfait), mais en nous rappelant qu'à sa prééminence inconcevable au-dessus de toutes les créatures de Dieu, rendent témoignage et l'ange et Élisabeth et surtout le Sauveur lui-même, qui lui a attribué son grand apôtre, Jean le Théologien, pour lui obéir comme un fils et pour la servir.

De même que chacun de nous a besoin des prières de tous, de même chacun aussi doit à tous ses propres prières, aux vivants comme aux morts, et même à ceux qui ne sont pas encore nés ; car quand nous prions, comme nous le faisons avec toute l'Église, afin que le monde parvienne à la vraie connaissance de Dieu, nous prions non seulement pour les générations présentes, mais aussi pour celles que Dieu appellera encore à la vie. Nous prions pour les vivants, afin que la grâce du Seigneur soit sur eux, et pour les morts, afin qu'ils deviennent dignes de voir la face de Dieu.

XI – Unité de l'Orthodoxie

Par la volonté de Dieu, la sainte Église, après la séparation de nombreux schismes, et après celle du Patriarcat de Rome, a été préservée dans les diocèses et Patriarcats

grecs, et seules peuvent se reconnaître comme pleinement chrétiennes les communautés qui conservent l'unité avec les Patriarcats orthodoxes orientaux, ou qui entrent dans cette unité. Car il n'y a qu'un Dieu, et il n'y a qu'une Église, et il n'y a en elle ni discorde ni dissentiment.

C'est pourquoi l'Église s'appelle orthodoxe ou Orientale ou Greco-Russe ; mais toutes ces appellations ne sont que des appellations temporaires. Il ne faut pas accuser l'Église d'orgueil parce qu'elle-même se nomme orthodoxe, car elle-même se nomme également Sainte. Quand auront disparu les doctrines erronées, il n'y aura plus be-

soin du nom d'orthodoxie, car il n'y aura plus de christianisme erroné. Quand l'Église se sera propagée, ou que sera entrée en elle la plénitude des peuples, alors disparaîtront toutes les dénominations locales ; car l'Église n'est pas liée à quelque lieu que ce soit, et elle ne garde pas l'héritage de l'orgueil païen ; mais elle-même se nomme Une, Sainte, Catholique et Apostolique, sachant que le monde entier lui appartient et que nul lieu n'a une importance particulière, mais ne peut servir et ne sert que temporairement à la glorification du nom de Dieu, selon son insondable volonté.

ENCYCLIQUE DE L'ÉGLISE DE CONSTANTINOPLE À TOUTES LES ÉGLISES DU MONDE (1920)

En 1910 a lieu à Édimbourg une grande conférence missionnaire mondiale qui marquera le début du mouvement œcuménique moderne. Ni les Églises orthodoxes ni l'Église catholique n'ont été invitées à participer à cette conférence qui réunissait principalement les Églises protestantes européennes. La Première Guerre mondiale a interrompu les suites de cette conférence, mais l'élan œcuménique a repris dans les années 20 et 30, marquées par la tenue des conférences « Foi et constitution » (Lausanne, 1927, et Édimbourg, 1937) et « Vie et travail et paix » (Stockholm, 1925, et Oxford, 1937). Entretemps, en 1920 le patriarcat de Constantinople a envoyé une lettre encyclique « à toutes les Églises du monde » dans laquelle elle manifeste son intérêt à entrer en dialogue avec d'autres confessions chrétiennes, tout en reconnaissant l'existence de « certains points de dogme » « qui séparent les Églises chrétiennes ». L'encyclique reconnaît aussi, avec tristesse, certaines pratiques des Églises d'Occident, surtout le prosélytisme, qui perturbent « la paix intérieure des Églises ». Néanmoins, l'encyclique parle clairement de la possibilité de « l'union définitive des chrétiens dans l'avenir », « du lien étroit qui unit (les Églises) » et de « l'avancement de l'œuvre de l'union ». L'encyclique formule aussi onze propositions concrètes de collaboration entre les Églises. Certaines ont fait l'objet de réalisations pendant les dernières 60 années, tandis que d'autres restent toujours incomplètes, par exemple la première proposition : « Unité de calendrier permettant à toutes les Églises de célébrer en même temps les grandes fêtes chrétiennes ». C'est suite à cette encyclique que l'Église orthodoxe a commencé à participer au mouvement œcuménique, notamment le patriarcat de Constantinople lui-même et des membres de l'Église russe en Europe occidentale.

« Aimez-vous les uns les autres d'un cœur pur,
avec une grande affection. » (1 P 1, 22)

L'Église de Constantinople n'admet pas que les dissidents qui séparent les Églises chrétiennes sur certains points du dogme soient de nature à provoquer infailliblement l'échec de toute tentative qui aurait pour but l'établissement d'une société plus étroite entre les diverses confessions. Pénétrée, au contraire, des avantages qu'un pareil rapprochement conférerait à chacune des Églises particulières et au corps chrétien en général, elle juge, en outre, que l'heure présente serait favorable à un échange de vues sur cette importante question dont la solution pourra, peut-être, avec l'assistance divine, préparer la voie à l'union définitive des chrétiens dans l'avenir.

Il ne serait pas impossible que ces préjugés et ces vieilles prétentions qui ont si souvent rendu inutiles les efforts déployés en vue du rétablissement de la paix et de l'harmonie entre les Églises vinsent, cette fois-ci encore, créer quelques difficultés ; mais il faut espérer qu'un sincère esprit de conciliation aura d'autant plus facilement raison de ces difficultés que celles-ci ne sont pas invincibles et que d'ailleurs nous nous bornons à rechercher, pour le moment, les moyens de rendre moins malaisée une simple prise de contact.

Si le choix de l'heure actuelle nous a paru devoir contribuer au succès d'une pareille œuvre, c'est qu'il ferait coïncider le rapprochement des Églises avec la création

de la Société des Nations dont l'inauguration vient d'être célébrée sous de si favorables auspices. Notre ardent désir d'aboutir à quelque accord préliminaire nous ayant suggéré les réflexions suivantes, nous croyons devoir les soumettre aux Églises d'Orient, sœurs de la nôtre, aux vénérables Églises d'Occident et à celles du reste de la chrétienté, et rien ne saurait égaler l'intérêt avec lequel nous prendrons connaissance de l'accueil qui aura été réservé à nos ouvertures.

Cet accord, deux choses aideront puissamment à l'établir et à le rendre sensible aux yeux de fidèles. On devrait, en premier lieu, s'attacher à faire disparaître toute mésintelligence ayant pour origine la tendance au prosélytisme qui prévaut, malheureusement, dans certains milieux. Il est inutile d'insister sur ce qui se poursuit toujours dans ce sens au préjudice de la paix intérieure des Églises – de celles d'Orient en particulier – que des prêtres chrétiens soumettent quotidiennement à de douloureuses épreuves. Pense-t-on que le profit moral résultant de ces manœuvres puisse contrebalancer les défiances et les suspicions qu'elles contribuent à entretenir et à aggraver ?

Une fois la confiance mutuelle ainsi rétablie, il importe qu'une généreuse initiative vienne combattre ce sentiment qui s'est graduellement emparé des groupements religieux, qui les induit à se regarder comme étrangers et les condamner à l'isolement. Il s'agira de réveiller et de fortifier un amour aujourd'hui éteint et de rendre aux Églises la conscience du lien étroit qui les unit et qui en fait « des cohéritières, faisant un même corps et participant à la promesse que Dieu a faite en Christ par l'Évangile (Ép 3,6). S'inspirant des enseignements de la charité chrétienne dans les rapports et les jugements qu'elles auront à porter les unes sur les autres elles verront se dissiper peu à peu bien des malentendus. Que n'est-on pas autorisé à attendre pour la gloire de ces Églises, pour l'éclat du nom chrétien, pour l'avancement de l'œuvre de l'union, d'une nouvelle conception de leurs devoirs qui porterait les diverses communions à se mieux connaître, à s'enquérir mutuellement de l'état et de la fermeté de leur foi et à se prêter un appui dans les moments de tristesse et d'affliction ?

La fraternité et la solidarité dont nous venons de parler pourraient se manifester par la conclusion d'une série d'arrangements portant sur les points suivants :

- 1) Unité de calendrier permettant à toutes les Églises de célébrer en même temps les grandes fêtes chrétiennes ;
- 2) Échanges de lettres fraternelles à l'occasion des principales solennités de l'année ecclésiastique ou dans diverses circonstances extraordinaires ;

- 3) Établissement de rapports suivis entre les représentants, résidant dans un même lieu, des diverses Églises ;
- 4) Relations entre les différentes écoles de théologie ou individuellement entre théologiens et échanges de revues et autres publications religieuses ;
- 5) Accès des écoles ecclésiastiques et des séminaires à des jeunes gens des autres confessions ;
- 6) Réunion de congrès pan-chrétiens pour l'étude des questions d'un intérêt général ;
- 7) Examen impartial des controverses dogmatiques et adoption, de préférence, pour leur exposition dans les cours et traités de théologie, du point de vue historique ;
- 8) Respect réciproque des usages et des rites consacrés dans les diverses Églises ;
- 9) Autorisation de célébrer des obsèques et de procéder à l'inhumation des chrétiens décédant en pays étranger dans les églises et cimetières d'une confession différente ;
- 10) Règlement de la question des mariages mixtes ;
- 11) Assistance mutuelle s'agissant d'œuvres pies ayant pour objet le raffermissement du sentiment religieux, la bienfaisance etc.

À l'heure où tant d'ennemis s'attaquent aux fondements de la foi et de la morale chrétiennes, la ferme union du monde chrétien s'impose encore plus au nom des intérêts généraux du christianisme qu'en vue des avantages qui pourraient en résulter pour telle ou telle Église particulière.

La guerre qui vient de s'achever a mis à nu les plaies profondes dont la société chrétienne est atteinte et nous a révélé un mépris absolu des principes les plus élémentaires du droit et de l'humanité. Anciens ou récents, ces maux doivent fixer l'attention et stimuler la vigilance de toute autorité ecclésiastique. L'alcoolisme qui gagne du terrain tous les jours ; le luxe effréné qui s'introduit de plus en plus et par lequel on prétend accroître les attraits de l'existence ; la corruption qui se dissimule à peine sous les dehors de la liberté et de l'émancipation ; les leçons d'immoralité que le théâtre, la peinture et la musique répandent si souvent sous prétexte de servir la cause du goût et celle des beaux-arts ; enfin le culte des richesses et le dédain de tout idéal supérieur sont autant de faits qui, mettant en péril l'existence de toutes les sociétés chrétiennes, invitent aussi toutes les Églises à une étroite collaboration.

Que ces Églises qui se glorifient en Jésus Christ se resouviennent, pour ne plus l'oublier, du grand et nouveau commandement sur la charité ; qu'elles ne se laissent plus distancer sur ce terrain par les pouvoirs publics qui, s'inspirant précisément des préceptes de l'évangile et de

la justice selon le Christ, viennent de fonder la société des Nations pour la défense du droit et pour le maintien de la concorde entre les peuples.

Telles sont les considérations que le Patriarcat de Constantinople a cru devoir soumettre à l'appréciation des autres Églises ; nous espérons que celles-ci partageront notre conviction au sujet de la nécessité de plus en plus urgente qu'il y a pour elles d'esquisser, ne fut-ce que les premiers linéaments d'une alliance future et nous les

prions instamment de vouloir bien nous faire connaître leur sentiment là-dessus. Puissent leurs réponses nous apporter l'assurance que les propositions que nous venons ici de formuler sont à la veille de passer du domaine des vœux dans celui des faits. « Afin que suivant la vérité avec la charité nous croissions en toutes choses dans celui qui est le chef, à savoir le Christ. » (Ép 4, 15).

Au Patriarcat œcuménique, janvier de l'an de Grâce 1920.

L'ÉGLISE, LA VIE NOUVELLE EN CHRIST

par Serge Boulgakov

À la fin des années 20 et dans les années 30, le père Serge Boulgakov (1871-1944), professeur de théologie dogmatique et doyen de l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge à Paris, était très impliqué dans le mouvement œcuménique, en dialogue à la fois avec des catholiques et des protestants en France, avec des anglicans en Angleterre et avec des protestants dans le cadre du mouvement œcuménique international naissant. Il a voulu écrire une introduction générale à la tradition orthodoxe, alors peu connue parmi les chrétiens occidentaux. Le livre, rédigé en russe sous le titre *L'Orthodoxie, Essai sur la doctrine de l'Église orthodoxe*, a été publié en traduction française en 1932 et en traduction anglaise en 1935.¹ Le premier chapitre de cet ouvrage, présenté ici, propose une vision lumineuse et mystique de l'Église, « la vie nouvelle avec et dans le Christ ».

L'Orthodoxie est l'Église du Christ sur la terre. L'Église du Christ n'est pas une institution, elle est *la vie nouvelle avec et dans le Christ*, mue par le Saint Esprit. Venu dans le monde et s'étant incarné, le Fils de Dieu a uni sa vie divine avec la vie humaine : Dieu s'est fait homme et il a donné cette vie déi-humaine, théanthropique, à ses frères, « à ceux qui croient en son Nom ».

Jésus a vécu parmi les hommes et il est mort sur la croix, mais il est ressuscité et il est monté au ciel. Or, l'ayant fait, il ne s'est pas séparé de son humanité, il demeure en elle maintenant, toujours et dans les siècles des siècles.

La lumière de la Résurrection pénètre l'Église de son rayonnement et la joie résurrectionnelle, celle de la victoire sur la mort, la remplit et *l'accomplit*. Le Seigneur ressuscité vit avec nous. Notre vie dans l'Église est la vie mystique dans le Christ.

Les chrétiens portent ce nom précisément parce qu'ils sont christiques, qu'ils sont dans le Christ et que le Christ est en eux. L'incarnation divine n'est pas simplement une idée ni une doctrine, elle est avant tout un événement qui s'est produit une seule fois dans le temps, mais qui possède la puissance de l'éternité. Cette incarnation, qui demeure en tant que la réunion parfaite des deux natures, la divine et l'humaine, sans division mais sans confusion, est l'Église. Celle-ci est *l'humanité du Christ*, ou le Christ dans son humanité. Puisque le Seigneur ne s'est pas simplement rapproché de l'homme, mais qu'il s'est identifié avec lui, en devenant homme lui-même, l'Église est le Corps du Christ, comme l'unité de la vie avec lui et subordonnée à lui.

Le corps, en effet, est dans un état d'*appartenance* : sa vie est non pas la sienne propre, mais celle de l'esprit qui la meut. En même temps, il se distingue de celui-ci : il lui

¹ Serge Boulgakov, *L'Orthodoxie*, Félix Alcan, Paris, 1932. Le nom du traducteur n'est pas indiqué mais c'est le père Lev Gillet qui l'a traduit. Une nouvelle traduction par Constantin Andronikof a été publiée aux éditions l'Âge d'homme en 1980. Versions anglaises : *The Orthodox Church*, Centenary Press, Londres, 1935 ; St Vladimir's Seminary Press, Crestwood NY, 1988.

est accordé et il reste cependant autonome. Leur unité est non pas celle de l'indifférence (des deux principes), mais celle de leur dualité. Nous exprimons la même idée quand nous nommons l'Église la Fiancée du Christ ou l'Épouse du Logos.

Considérée à la limite de sa plénitude, la relation entre fiancés, entre mari et femme, constitue une unité parfaite de vie, toute la réalité de leurs caractères distincts étant néanmoins maintenue. C'est une *unité double*, que la dualité ne divise pas ni l'unité n'absorbe.

En tant que Corps du Christ, l'Église n'est pas le Christ, le Dieu-Homme, puisqu'elle est son humanité, mais elle est la vie dans et avec le Christ, la vie du Christ en nous : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (Ga 2, 20). Cependant, le Christ n'est pas qu'une personne divine, en tant que telle, car sa vie propre est indivisible de celle de la Sainte Trinité : Il est « l'un de la Sainte Trinité », sa vie est une et consubstantielle avec le Père et le Saint Esprit. Aussi, comme vie dans le Christ, l'Église est-elle vie dans la Trinité. Vivant de la vie en Christ, le Corps du Christ vit par là même de la vie trinitaire et porte le sceau de la Sainte Trinité (aussi la naissance dans l'Église – à savoir : le baptême « en Christ » – est-elle effectuée « au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit »).

Le Christ est le Fils, qui révèle le Père et qui accomplit la volonté du Père. En lui, nous connaissons non seulement le Fils, mais encore le Père et en lui, nous devenons avec lui fils du Père, nous recevons la filiation divine, nous sommes adoptés par celui que nous invoquons comme « Notre Père ». Étant le Corps du Christ, nous recevons sur nous le reflet de l'hypostase paternelle en même temps que celui de l'hypostase filiale. Bien plus : nous portons la force de leur relation mutuelle, de leur unité double : « Que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et je suis en toi » (Jn 17, 21). Cette double unité est la force de l'amour qui lie la Sainte Trinité : « Dieu est amour » (1 Jn 4, 8 ; 16). L'Église, Corps du Christ, devient participante de cet amour divin trinitaire : « Nous viendrons et nous établirons chez lui notre demeure » (Jn 14, 23).

L'amour de Dieu, celui du Père pour le Fils et du Fils pour le Père, n'est point un attribut ni même une simple relation : il possède lui-même l'être personnel, il est hypostatique. Il est le Saint Esprit, qui procède du Père vers le Fils, et qui repose sur lui. [...]

En tant que le Corps du Christ, vivant de la vie du Christ, l'Église est par là même le lieu de l'action et de la *présence* de l'Esprit Saint. Bien plus : l'Église est la vie par l'Esprit Saint du fait qu'elle est le Corps du Christ, car, au sein de la Sainte Trinité, le Fils n'a pas une vie propre : il *l'épuise par sacrifice* en étant engendré du Père ; il la re-

çoit du Père et elle est l'Esprit Saint qui « donne la vie » et qui repose sur lui dès avant les siècles.

L'Esprit Saint est la vie du Fils, qui lui est donnée par le Père ; et le Christ n'a pas d'autre vie qui lui soit propre. Tel est le caractère de la dyade du Fils et du Saint Esprit, qui révèle le Père : elle s'exprime par l'identité de leurs vies, leurs hypostases étant distinctes. C'est précisément cette identité de vie qui se manifeste dans l'Église comme Corps du Christ, ayant en elle la vie du Christ. L'Église est la vie en Christ et, donc, par l'Esprit Saint ; ou, inversement, elle est la vie de grâce en l'Esprit et, par conséquent, dans le Christ : « Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, il ne lui appartient pas » (Ro, 8, 9). En vertu de quoi, on peut considérer effectivement l'Église comme la vie de grâce en l'Esprit Saint ; ou encore, comme on dit parfois, elle est le Saint Esprit *qui vit dans l'humanité*.

À cette réalité essentielle correspond une manifestation historique. L'Église est l'œuvre de la divine incarnation du Christ, *elle est cette incarnation* même, comme l'assimilation par Dieu de la nature humaine et l'assimilation de la vie divine par cette nature, comme la déification (*théosis*) de celle-ci, en conséquence de l'union des deux natures dans le Christ.

Toutefois, l'œuvre qui a consisté à ecclésiastiser l'humanité en Corps du Christ n'a pas été accomplie par la seule puissance de l'incarnation ni même par celle de la résurrection : « Il vaut mieux pour vous que je m'en aille (vers mon Père) » (Jn 16, 7). Il y a fallu *l'envoi du Saint Esprit*, la Pentecôte, laquelle est *l'achèvement de l'Église*. L'Esprit Saint, en langues de feu, est descendu dans le monde et il a reposé sur les apôtres, présidés par la Mère de Dieu et représentant par leur douzaine l'ensemble du genre humain. Les flammes sont *restées dans le monde*. Elles constituent *le trésor des dons du Saint Esprit qui demeure dans l'Église*. Dans l'Église primitive, le don de l'Esprit Saint était conféré par les apôtres après le baptême, à l'évidence de tous ; *aujourd'hui*, c'est « le sceau du don du Saint Esprit » accordé dans le sacrement de la chrismation (confirmation) qui y correspond.

Ainsi l'Église est le Corps du Christ, comme participation à la vie du Dieu qui est dans la Sainte Trinité, comme vie dans le Christ qui demeure en union indivisible avec la Trinité entière, comme vie dans l'Esprit qui nous rend fils du Père, qui appelle dans nos cœurs : Abba, Père ! et qui nous révèle le Christ qui vit en nous.

Aussi, avant toute manifestation historique et toute définition, faut-il comprendre que l'Église est un *donné divin* qui demeure en soi et qui est identique à lui-même ; elle est un fait de la libre volonté divine qui s'accomplit dans le monde. En un certain sens, l'Église existe, ou elle est

donnée, indépendamment de son apparition dans l'histoire. Elle n'y apparaît que parce qu'elle est sur le plan divin, surhumain. Elle existe en nous non pas comme une institution ni comme une société : elle est *avant tout*, en tant qu'une évidence ou qu'une donnée spirituelles, comme expérience, comme vie : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, que nous avons contemplé et que nos mains ont touché, le Verbe de vie – car la vie s'est manifestée, et nous avons vu et rendu témoignage et nous vous annonçons cette vie éternelle qui était au Père et qui s'est manifestée à nous – ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous aussi vous soyez en communion avec nous, et notre communion est avec le Père et avec son Fils Jésus Christ » (1 Jn 1, 1-3).

La prédication des premiers temps du christianisme est *l'annonce*, joyeuse et triomphante, de cette *vie nouvelle*. La vie est indéfinissable, encore que l'on puisse chercher à la décrire et à la définir. Aussi ne peut-il pas y avoir de définition exhaustive et satisfaisante de l'Église. « Viens et vois » (Jn 1, 46) : l'Église ne peut être connue que par voie d'expérience, de grâce, en participant à sa vie. Avant de tenter de la définir de l'extérieur, il convient donc de prendre conscience de l'Église dans son être *mystique*, qui est à la base de toute détermination de l'Église, mais qui les déborde toutes. Dans son essence, comme *unité théanthropique*, l'Église relève du monde divin ; elle est en Dieu, et c'est pourquoi elle existe aussi dans le monde et dans l'histoire de l'humanité. Elle s'y manifeste dans *l'être temporel* : aussi, en un certain sens, a-t-elle un commencement, un développement et une histoire. Toutefois, si l'on ne la considère que dans son devenir historique et si, partant, on ne se la représente que comme l'une des sociétés terrestres, on passe à côté de ce qui en fait la singularité, de ce qui est sa nature, selon laquelle *l'éternel* se manifeste dans *le temporel* et *l'incréd* dans *le créé*.

L'essence de l'Église est la vie divine qui se manifeste dans la vie créée ; c'est la déification du créé, opérée par la puissance de l'Incarnation et de la Pentecôte. Bien qu'elle constitue la plus haute réalité et que ceux qui y participent en aient une certitude évidente, cette vie est *spirituelle*, elle est celée dans « l'homme secret », dans la « cellule » de son cœur ; en ce sens, elle est *mystère* et *sacrement*. Elle dépasse la nature ou le monde, encore qu'elle soit compatible avec la vie dans ce monde. Ce sont justement cet aspect surmondial et, ensemble, cette compatibilité qui la caractérisent.

Selon ce premier aspect, l'Église est « invisible ». Elle se distingue de tout ce qui est « visible », accessible à la perception sensible parmi les choses de ce monde. Au niveau de « l'expérience » (au sens kantien), nous ne trouvons

pas un « phénomène » qui corresponde à l'Église. Pour la connaissance expérimentale, l'hypothèse de l'Église est tout aussi superflue que celle de Dieu dans la théorie cosmologique de Laplace. Aussi peut-on parler à juste titre, sinon de l'Église « invisible », du moins de « l'invisible » dans l'Église.

Cependant, cet invisible n'est pas inconnaissable : outre ses sens, l'homme possède un œil spirituel qui lui permet de voir, de percevoir, de connaître. Cet organe est la foi. Selon l'apôtre, celle-ci « permet de connaître des choses que l'on ne voit pas » (Hé 11, 1). Elle nous emporte sur ses ailes vers le monde spirituel, elle nous fait citoyens du monde céleste. La vie de l'Église est *la vie de la foi*, qui rend transparentes les choses de ce monde. Et certes, l'Église « invisible » est visible pour cet œil spirituel. Si elle était réellement invisible, entièrement inaccessible, cela aurait tout uniment signifié que l'Église n'existe pas, car elle ne saurait exister par elle-même, en dehors des hommes et de leur concours. Elle n'est pas totalement comprise dans l'expérience, car sa vie est divine et inépuisable ; mais un certain *aspect* de cette vie, une expérience spécifique de l'ecclésialité sont donnés à quiconque y accède.

Selon l'enseignement des Pères, la vie éternelle que nous donne le Christ et qui consiste en ce « Qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ » (Jn 17, 3), commence des ici, dans cette vie temporelle. Cette éternité dans le temps, c'est justement notre contact avec la vie divine dans l'Église. En ce sens, tout est invisible et mystique dans l'Église, tout dépasse les bords du monde visible ; mais tout l'invisible est aussi visible ou peut le devenir, et ce *caractère visible de l'invisible* est la condition même de l'existence de l'Église.

À cet égard, dans son existence même, l'Église est un objet *de foi*, elle est connue par la foi : « Je crois en l'Église une, sainte, catholique et apostolique ». Elle est ainsi connue non seulement comme une qualité spécifique, comme un fait d'expérience, mais elle l'est encore dans sa *quantité*, comme l'ensemble vivant et composé de la vie intégrale et unique d'une multitude de personnes, comme catholicité (*sobornost'*) à l'image de la triple unité divine. Nous ne voyons que la multiplicité fragmentée du genre humain, ou chaque individu mène une vie singulière et d'amour-propre. Malgré la dépendance causale où ils se trouvent par rapport à leurs frères, en tant qu'êtres sociaux, les enfants de l'Adam unique ne « voient » pas leur *unité multiple* ni n'en ont conscience, cette unité qui se découvre dans et par l'amour, et qui existe par participation à l'unique vie divine dans l'Église. « Aimons-nous les uns les autres, afin que, dans un même esprit, nous confessions le Père et le Fils et le Saint Esprit » ; ainsi

s'exclame l'Église avant d'accomplir le mystère de l'eucharistie. Cette unité ecclésiale apparaît au regard de *l'amour*, non pas comme une réunion ou une assemblée, un phénomène extérieur que nous observons dans toute société mondaine, mais comme *le fondement premier et mystique* de la vie humaine.

L'humanité est une dans le Christ. Tous les hommes sont les sarments de la même vigne, les membres d'un corps unique. La vie de chacun s'étend infiniment à celle des autres. C'est « la communion des saints ». Chaque homme dans l'Église vit de la vie de toute l'humanité ecclésialisée, il est l'humanité : *homo sum et humani nihil a me alienum esse puto* [Je suis homme, et rien de ce qui touche un homme ne m'est étranger – Terence]. Et il s'agit non pas seulement de l'humanité des vivants qui se tiennent avec nous en prière et au travail, devant le Seigneur, puisque la génération présente ne compose qu'une page du livre de la vie, mais encore de l'humanité en Dieu et dans son Église, où il n'y a point de distinction entre les vivants et les morts, car en Dieu tous sont vivants : Dieu est « le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ; Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants » (Mt 22, 32). (Et ceux qui ne sont pas nés, mais qui ont à naître, vivent déjà dans l'éternité de Dieu.)

Cependant, même le genre humain tout entier n'est pas la limite de la catholicité ecclésiale, puisque le chœur des anges entre aussi dans l'Église en vertu de sa relation intime avec l'homme. L'être même du monde angélique est inaccessible au regard corporel, il ne peut être attesté que par une expérience spirituelle, perçu par les yeux de la foi : il en va de même et surtout pour notre unification dans l'Église par le Fils de Dieu, qui a réuni ce qui est de la terre et ce qui est du ciel, et qui a levé la barrière entre le monde angélique et celui des hommes. Or, le créé tout entier, la nature et l'univers, sont liés au chœur des anges et au genre humain. Ils sont commis à la garde des anges et soumis à la domination de l'homme, dont la création entière partage la destinée : avec nous elle gémit et elle souffre maintenant encore, « attendant l'adoption et la rédemption de notre corps » (Rm 8, 22-23), sa transfiguration en « créature nouvelle » avec notre résurrection.

Ainsi donc, dans l'Église, l'homme devient un être universel, et sa vie en Dieu *l'unit à la vie de la création entière* par les liens de l'amour cosmique (Saint Isaac le Syrien, « Le cœur miséricordieux »). « Vous vous êtes approchés de la montagne de Sion et de la ville du Dieu vivant, la Jérusalem céleste, et des myriades d'anges, du concile triomphant et de l'Église des premiers-nés, dont les noms sont inscrits dans les cieux, et de Dieu, leur juge à tous, et des esprits des justes parvenus à la perfection, et de Jésus, médiateur de l'Alliance nouvelle » (Hé 12, 22-24).

Telles sont les limites de l'Église. En tant que telle, unissant les vivants et les morts, les ordres angéliques et la créature entière, l'Église est invisible, encore que non pas inconnaissable. Ses limites sont au-delà de la création du monde et de l'homme, elles se perdent dans l'éternité.

Du moment que l'Église est la vie divine donnée à la créature, et en raison de cette puissance sacrée qui est la sienne, est-il possible, est-il convenable de parler de son *apparition* dans le temps, de sa *création* ? En Dieu, chez qui « il n'y a point variation ni ombre de changement » (Jc 1, 19), dans le plan suréternel de la création, dans la Sagesse de Dieu qui en est « le principe » (Sg 8, 22), il n'y a pas de choses qui se produisent. L'on peut dire que l'Église est *la fin* et *le fondement* suréternels de la création : c'est en vue de l'Église que Dieu a créé le monde. En ce sens, « elle est créée avant toute chose et le monde a été créé pour elle » (Hermas, *Pasteur*, II, 4, 1).

Dieu a créé l'homme à son image, mais cette image, c'est-à-dire la divine similitude de l'homme, contient déjà le projet et la possibilité de l'ecclésialisation de l'homme, ainsi que de l'incarnation divine, car Dieu ne pouvait assumer la nature que d'un être qui lui fut conforme, qui possède son « icône ». Dans la vivante unité multiple du genre humain se trouve déjà contenue celle de l'Église, à l'image de la Sainte Trinité.

Pour ce qui est de l'existence de l'Église dans l'humanité, il est donc difficile de parler d'un moment où elle n'eût pas existée, du moins comme prémisses : selon les Pères, dès le Paradis, avant la chute, lorsque le Seigneur venait *s'entretenir avec l'homme* et qu'il tenait commerce avec lui, nous avons déjà l'Église créée à l'origine. Après la chute, avec le proto-évangile de « la semence de la Femme » (Gn 3, 15), le Seigneur pose, par cette promesse, le commencement de ce qu'on appelle l'Église vétérotestamentaire, école et lieu de la relation avec Dieu. Même dans les ténèbres du paganisme, dans sa recherche naturelle de Dieu, il y a « une Église stérile » (comme le dit une hymne liturgique).

Certes, l'Église n'atteint la *plénitude* de son être qu'à partir de l'incarnation divine. En ce sens, l'Église *est fondée par le Seigneur Jésus Christ* (« Je bâtirai mon Église », Mt 16, 18), et elle est *réalisée par la Pentecôte*. Toutefois, ces événements posent le principe de l'Église, ils n'en sont pas encore l'accomplissement. De « militante », il lui incombe encore de devenir « triomphante », celle où « Dieu sera tout en tous » (Ép 1, 23 ; Col 3, 11).

Ainsi, il n'est pas possible définir les *limites* de l'Église ni dans l'espace ni dans le temps ni quant à sa puissance. Et donc, si elle n'est pas toute « invisible », l'Église n'est effectivement pas connaissable jusqu'au bout.

Cependant, son aspect incognoscible, son caractère inépuisable, le fait que ses profondeurs restent insondables, ne la rendent pas invisible au sens qu'elle n'existerait pas ici-bas dans des catégories accessibles à l'expérience terrestre ou qu'elle serait entièrement transcendante, ce qui aurait pratiquement équivalu à un non-être.

Ah non ! Malgré son être « secret », l'Église est visible, accessible à l'expérience terrestre, elle a des limites, elle est cantonnée dans l'espace comme dans le temps. Sa vie invisible, la vie de la foi sont intimement liées à des formes parfaitement concrètes de la vie sur terre. « L'invisible » existe dans le visible, il y est contenu, il est greffé sur le concret par le *symbole*. À proprement parler, le symbole est quelque chose qui appartient à ce monde et qui a pourtant un contenu surmondial : c'est une certaine liaison du transcendant et de l'immanent, un pont entre le ciel et la terre, un ensemble divinement créé, une unité théanthropique.

À cet égard, la vie de l'Église est symbolique, elle existe mystiquement sous le symbole visible. Opposer « l'Église invisible » à la société visible des hommes (encore que cette opposition intervienne à propos et à cause de l'Église *inférieure*), c'est détruire ce symbole et donc abolir l'Église elle-même comme l'unité des vies divine et créée, pour la transcender dans un domaine nouménal et en évacuer le domaine phénoménal.

Or, si l'Église en tant que vie est contenue dans l'Église terrestre, il est par là même donné que celle-ci, comme toute chose de ce monde, a des limites spatio-temporelles. Sans être rien qu'une société, laquelle ne l'englobe pas ni ne l'épuise, elle n'en existe pas moins comme *société ecclésiale*, avec ses signes, ses lois et ses dimensions. Elle est *pour nous* et *en nous*, dans notre existence terrestre et temporelle. Elle a aussi son histoire, car tout ce qui existe au monde est à l'état historique.

Ainsi, l'être de l'Église, éternel, immuablement divin, apparaît dans la vie de ce siècle comme une manifestation et une réalisation historiques. Il a donc aussi son commencement dans l'histoire. L'Église a été fondée par le Seigneur Jésus Christ qui, pour la bâtir, a posé comme roc la confession de saint Pierre, faite au nom de tous les apôtres. Il les envoya après sa résurrection pour la prédication de l'Église, qui reçut son être néotestamentaire par la descente du Saint Esprit sur les apôtres. Après quoi, le premier appel apostolique vers l'Église fut proclamé par la bouche de saint Pierre : « Convertissez-vous ! Et que chacun de vous reçoive le baptême au nom de Jésus Christ, et vous recevrez le don du Saint Esprit » (Ac 2, 38). « Et ce jour-là, près de trois mille personnes se joignirent à eux » (Ac 2, 41). Ce fut le commencement de l'Église du Nouveau Testament.

LE SACERDOCE ROYAL

par Nicolas Afanasiev

Nicolas Afanasiev commence son ouvrage magistral sur l'*Église du Saint Esprit* par une présentation éloquente sur le sacerdoce royal. La doctrine du sacerdoce royal de tous les fidèles, présente dans l'Église primitive mais oubliée par la suite, constitue en quelque sorte la fondation même de tout l'édifice de l'ecclésiologie eucharistique. Car le sacerdoce de tous les baptisés signifie leur participation au sacerdoce du seul Grand Prêtre, le Christ, et se distingue ainsi du sacerdoce ordonné, qui est un ministère particulier au service au peuple de Dieu – pour présider à l'assemblée chrétienne. C'est par crainte de confusion entre les deux types de sacerdoce que le sacerdoce royal tomba dans l'oubli pour être remplacé par une distinction entre « le clergé » et les « laïcs ».

1. Le témoignage biblique.

Les témoignages scripturaires directs concernant le sacerdoce royal des membres de l'Église sont peu nombreux, mais si explicites qu'ils ne demandent pas de commentaires particuliers. L'apôtre Pierre, dans son épître, s'adresse à tous les chrétiens :

Vous aussi, comme des pierres vivantes, vous formez une maison spirituelle, un saint sacerdoce, pour offrir des sacrifices spirituels, agréables à Dieu par Jésus Christ... Vous êtes la race élue, le sacerdoce royal (*basiléion hiérateuma*), la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis, afin que vous annonciez les vertus de celui qui vous a appelés des ténèbres à sa merveilleuse lumière ; vous qui autrefois n'étiez pas un peuple, et qui êtes maintenant le peuple de Dieu ; vous qui n'aviez pas obtenu miséricorde, et qui avez maintenant obtenu miséricorde (1 P 2,5,9,10).

Dans l'Apocalypse, nous lisons : « À celui... qui nous a faits rois et prêtres (*basileis kai hiéreis*¹) pour Dieu son Père, à lui soient la gloire et la force, aux siècles des siècles (1,6). Tu nous a faits rois et prêtres pour notre Dieu ; et nous régnerons sur la terre (5,10)². Ils seront prêtres de Dieu et du Christ, et ils régneront avec lui pendant mille ans (20,6). »

Les Hébreux étaient le peuple élu de Dieu : « Tu es un peuple saint pour l'Éternel, ton Dieu ; et l'Éternel, ton Dieu, t'a choisi pour que tu sois un peuple qui lui appartint entre tous les peuples qui sont sur la face de la terre (Dt 14,2).

Ce peuple élu vétérotestamentaire avait été formé par Dieu pour lui-même : « Les bêtes des champs me glorifieront, les chacals et les autruches, parce que j'aurai mis des eaux dans le désert, des fleuves dans la solitude, pour abreuver mon peuple, mon élu. Le peuple que je me suis formé publiera mes louanges » (Is 43,20-21).

Dieu avait promis à son peuple : « Si vous écoutez ma voix, et si vous gardez mon alliance, vous m'appartenez entre tous les peuples, car toute la terre est à moi ; vous serez pour moi un royaume de prêtres (LXX : *basiléion hiérateuma*) et une nation sainte » (Ex 19,5-6).

Dans le Nouveau Testament, cette génération et ce peuple – *génos eklékton, éthnos hagion* – élu et formé par le Seigneur, ce sont les chrétiens qui, auparavant, n'étaient pas un peuple, mais qui, dans l'Église, devinrent le peuple de Dieu (*laos Théou*). L'Église est le peuple de Dieu, et chaque fidèle appartient à ce peuple. Il est *laïkos*, un laïc³. Le principe ethnique selon lequel l'antique Israël avait été élu fut remplacé par celui de l'appartenance à l'Église où il se trouva dépassé : « Il n'y a plus ici ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus ni homme, ni femme : car tous vous êtes un en Jésus Christ » (Ga 3,28). « Les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables » (Rm 11,29) : on ne peut donc pas être dans l'Église et ne pas être laïc, *laikos*, membre du peuple de Dieu ; celui qui est dans l'Église, est un laïc ; tous les laïcs pris ensemble sont le peuple de Dieu. Chacun d'eux est appelé en tant que prêtre de Dieu à lui offrir des sacrifices spirituels par Jésus Christ.

Dans le judaïsme il y avait un sacerdoce spécial séparé du peuple et inaccessible à lui ; il existait une limite qui séparait du peuple les ministres, un voile qui cachait le

¹ Texte critique : *basiléian, hiéreis*.

² Texte critique : « Il a fait d'eux un royaume, des prêtres, et ils régneront sur la terre. » En ce qui concerne la seconde partie de la phrase, il faudrait tenir compte d'une troisième variante : « *basileuousin* – et ils règnent sur la terre » (Voir E. G. SELWYN, *The First Epistle of St. Peter*, London, 1949, p. 159).

³ G. Dix, « The Ministry in the Early Church », in *The Apostolic Ministry* (éd. K.E. Kirk), London, 1946, p. 285 (trad. *Le ministère dans l'Église ancienne*, Neuchâtel, 1955, p. 59).

sanctuaire. Dans l'Ancien Testament, le sacerdoce royal d'Israël était resté à l'état de promesse. En fait, il resta limité au sacerdoce lévitique ; le peuple d'Israël ne fut pas concerné. Le plus grand crime envers ce ministère consistait à confondre le présent et l'avenir.

Koré, fils de Jitsehar, fils de Kebath, fils de Lévi, se révolta avec Dathan et Abiram, fils d'Eliab, et On, fils de Péleth, tous trois fils de Ruben. Ils se soulevèrent contre Moïse, avec deux cent cinquante hommes des enfants d'Israël, des principaux de l'assemblée, de ceux que l'on convoquait à l'assemblée, et qui étaient des gens de renom. Ils s'assemblèrent contre Moïse et Aaron, et leur dirent : C'en est assez ! car toute l'assemblée, tous sont saints, et l'Éternel est au milieu d'eux. Pourquoi vous élevez-vous au-dessus de l'assemblée de l'Éternel ?... La terre ouvrit sa bouche, et les engloutit, eux et leurs maisons, avec tous les gens de Koré et tous leurs biens. Ils descendirent vivants dans le séjour des morts, eux et tout ce qui leur appartenait ; la terre les recouvrit, et ils disparurent au milieu de l'assemblée... Un feu sortit d'auprès de l'Éternel, et consuma les deux cent cinquante hommes qui offraient le parfum (No 16,1-35).

Ils se soulevèrent contre Moïse au nom de ce que Dieu leur avait dit : tous appartiennent au peuple de Dieu, le Seigneur est au milieu d'eux ; tous sont les membres du peuple, et personne ne peut se placer au-dessus du peuple de Dieu ; voilà pourquoi tous seront saints et prêtres (Ex 19, 5-6). La terre s'ouvrit et le feu brûla ceux qui s'étaient soulevés contre Moïse, mais la promesse était irrévocable. Elle se réalisa dans l'Église. Le voile qui cachait le sanctuaire disparut : « et voici que le voile du temple se déchira en deux, du haut en bas » (Mt 27,51). La limite est effacée, le gouffre comblé, et tout le peuple, le nouvel Israël, est introduit dans le sanctuaire, « grâce au sang de Jésus par le chemin nouveau et vivant qu'il nous a frayé à travers le voile, c'est-à-dire à travers sa propre chair » (Hé 10,19-20). Par cette entrée dans « le temple de son corps » (Jn 2,21) le peuple néotestamentaire devint le sacerdoce royal (*basiléion hiérateuma*⁴).

⁴ La traduction de *basiléion hiérateuma* présente quelques difficultés. Voir à ce sujet E.G. SELWYN, op. cit., pp. 165 s. La difficulté concerne seulement le terme *basiléion*, et *hiérateuma* (voir G. KITFEL, *Theologisches Wörterbuch zum N.T. (TWNT)* t. III, pp. 249-251, article de G. SCHUNK). Que nous traduisions l'expression *basiléion hiérateuma* « royaume de prêtres » ou « sacerdoce royal » ou, enfin, « sacerdoce appartenant au roi », cela ne change pas le sens : le royaume et le sacerdoce appartiennent à l'Église en Christ » et, par là, à chacun de ses membres. Cela apparaît clairement quand nous comparons cette expression de l'Épître de Pierre avec les expressions correspondantes dans l'Apocalypse. Si nous admettions que son auteur avait développé les idées de la 1^{re} Épître de Pierre (voir Evêque

Le sacerdoce royal est devenu une réalité et la base même de la vie de l'Église. Dans l'Ancienne Alliance, le ministère dans le temple n'avait été accessible qu'au sacerdoce lévitique, tandis que, dans la Nouvelle Alliance, il appartient à tous les membres de l'Église, ce Tabernacle vivant et acheiropoïète⁵. Le peuple de la Nouvelle Alliance se compose de rois et de prêtres, il est saint, et le Seigneur est présent au milieu de lui quand il se réunit ; voilà pourquoi il n'est pas englouti par la terre ou détruit par le feu. Ce peuple ne sert pas Dieu dans l'enceinte du temple, mais dans le sanctuaire où il se tient tout entier.

Vous vous êtes approchés de la montagne de Sion, cité du Dieu vivant, Jérusalem céleste où se trouvent des myriades d'anges et le cortège de l'Église de nos premiers-nés, inscrits dans les cieux ; vous vous êtes approchés de Dieu, le juge de tous, des esprits des justes parvenus à la perfection ; de Jésus enfin, le médiateur de la nouvelle alliance (Hé 12,22-24).

Le nouvel Israël peut accéder là où le peuple de l'Ancienne Alliance ne le pouvait pas. Les prêtres vétérotestamentaires étaient établis en vue du ministère dans le Temple, en tant que tribu. Dans le Nouveau Testament, le sacerdoce appartient à toute l'Église. Chaque chrétien y est appelé au sacerdoce, car nul ne peut être baptisé sans avoir été appelé par Dieu lui-même. « Car nous avons tous été baptisés d'un même Esprit, pour former un même corps, soit Juifs, soit Grecs, soit esclaves, soit hommes libres ; et nous avons tous été abreuvés d'un même Esprit » (1 Co 12,13).

Chaque membre de l'Église est appelé par Dieu, établi par lui comme tel, par le don de l'Esprit. Par conséquent, chaque membre de l'Église est appelé à la vie, à l'action, à l'œuvre, au ministère dans l'Église, car l'Esprit est le principe de la vie et de l'activité de l'Église⁶ : « C'est lui qui nous a rendus capables d'être ministres de la Nouvelle Alliance, non celle de la lettre, mais celle de l'Esprit ; car la lettre tue, mais l'Esprit vivifie » (2 Co 3,6).

Chacun est établi en vue du sacerdoce royal, mais tous ensemble servent Dieu le Père en tant que ministres, le sacerdoce n'existant que dans l'Église. Le sacerdoce vétérotestamentaire devient ministère commun, le sacerdoce lévitique, sacerdoce laïc, car l'Église est le peuple de Dieu.

CASSIEN, *Le Christ et la première génération chrétienne* (en russe), Paris, 1950, p. 295). Le *basiléion hiérateuma* de Pierre aurait dû signifier pour lui « le royaume et le sacerdoce » qui appartiennent à l'Église et qui se réalisent au cours de l'assemblée eucharistique.

⁵ « Acheiropoïète » : non fait de main d'homme (NdT).

⁶ Voir W.D. DAMES, *Paul and Rabbinic Judaism*, London, 1948, pp. 177 s.

2. Le sacerdoce royal des fidèles.

Le christianisme primitif était un mouvement laïc. Étant un descendant de David, le Christ n'appartenait pas à la tribu de Lévi⁷. Les apôtres n'étaient pas spécialement attachés au temple de Jérusalem, car ils n'appartenaient pas au sacerdoce lévitique. De même, les premiers chrétiens ne servaient pas dans le Temple. Ainsi, ils ne purent recréer dans leur sein le sacerdoce lévitique. S'il y eut, plus tard, des prêtres parmi eux, leur participation à la vie de l'église de Jérusalem n'aurait pu modifier le caractère laïc du christianisme primitif. Nous savons que des prêtres participèrent à la vie synagogale, mais ils n'y tenaient pas une place importante. Dans la mentalité juive, le sacerdoce était étroitement lié au Temple et ne pouvait pas exister sans lui.

Par conséquent, cette doctrine du sacerdoce royal devait également être liée au temple dans la mentalité chrétienne primitive. S'il y a un sacerdoce royal, il doit y avoir aussi le temple, et inversement. Le Temple de Jérusalem, tant qu'il exista, ne pouvait en tenir lieu ; et encore moins après sa destruction. En développant sa doctrine sur la dignité pontificale du Christ, l'auteur de l'Épître aux Hébreux la construisit non sur le modèle du pontificat lévitique, mais selon « l'ordre de Melchisédech » (5,10), qui fut prêtre du Très-Haut et dont on ne connaissait ni père, ni mère, ni généalogie (7, 1-3). De même, le sanctuaire, le tabernacle où pénétra le Christ n'étaient pas faits de main d'homme, mais créés par Dieu (8,2). À la place du Temple, construit par les hommes, les chrétiens possèdent un temple acheiropoïète ; au lieu des sacrifices sanglants, ils ont des sacrifices spirituels. L'Église est une « maison spirituelle », c'est-à-dire le temple dont les chrétiens deviennent les pierres vivantes par le baptême (1 P 2,5)⁸. Étant les pierres vivantes du temple spirituel, ils participent au pontificat du Christ.

Puisque nous avons un libre accès dans le lieu très saint, grâce au sang de Jésus, par le chemin nouveau et vivant qu'il nous a frayé à travers le voile, c'est-à-dire à travers sa propre chair, et puisque nous avons un grand prêtre

établi sur la maison de Dieu, approchons-nous avec un cœur sincère... (Hé 10, 19-20).

Voilà pourquoi tous les fidèles constituent le sacerdoce dans la maison spirituelle, et pas seulement une partie d'entre eux comme ce fut le cas pour le temple fait de main d'homme, où seuls les prêtres pouvaient pénétrer dans le sanctuaire. Il ne peut pas y avoir de sacrifices sanglants dans la « maison spirituelle ». Ses prêtres y offrent des « sacrifices spirituels »⁹. Il n'y a pas de doute que ces « sacrifices spirituels » offerts « par Jésus Christ » (*dia Jèsou Christou*, 1 P 2,5) désignent l'Eucharistie dont Pierre parle dans les versets précédents¹⁰. L'Eucharistie, qui avait été établie au cours de la Cène, s'actualise à la Pentecôte. Elle est accomplie par l'Esprit, donc spirituelle. En introduisant la notion de « sacrifice spirituel », saint Pierre a voulu montrer que le « saint sacerdoce » était le sacerdoce véritable, étant donné que, pour son lecteur, ce sacerdoce ne pouvait pas exister sans les sacrifiés. Toutefois, l'importance n'est pas donnée ici au sacrifice comme tel, mais au fait qu'il soit « spirituel » et corresponde à la « maison spirituelle » des chrétiens¹¹. La doctrine de saint Pierre sur l'Église - « maison spirituelle » est une autre forme de la doctrine paulinienne de l'Église-Corps du Christ. Toutes les deux s'appuient sur la tradition primitive qui remonte au Christ : « Il parlait du temple de son Corps » (Jn 2,21). La notion du sacerdoce royal des membres de l'Église découle de la doctrine sur l'Église.

3. Le sacerdoce de la Nouvelle Alliance.

J'adresse cette exhortation aux presbytres qui se trouvent parmi vous, moi qui suis leur co-presbytre et témoin des souffrances du Christ... paissez le troupeau de Dieu qui vous est confié, ... non en dominant sur ceux qui vous sont échus en partage (*tôn klèron*), mais en vous rendant les modèles du troupeau (1 P 5,1-3).

Dans chaque église, l'Esprit Saint avait établi des presbytres (ou des évêques), afin qu'ils paissent le troupeau de Dieu (Ac 20, 28). Le troupeau de Dieu que font paître les presbytres, c'est leur *klèros*, qui leur est échu de Dieu en partage¹². Le peuple de Dieu est un, le troupeau de Dieu

⁷ L'enseignement sur le Messie membre de la tribu de Lévi était connu dans les cercles ecclésiastiques. Hippolyte de Rome l'admettait (voir L. MARIÉS, « Le Messie issu de Lévi chez Hippolyte de Rome », *R.Sc.R.* 39, 1951, pp. 381-396), tout comme Ambroise de Milan, Hilaire de Poitiers, etc. Il était connu du contemporain d'Hippolyte, Julius l'Africain, qui voyait en cette thèse une tentative pour concilier les généalogies de Matthieu et de Luc, mais qui n'était pas d'accord avec elle. Cf. A.J.B. HIGGINS, *Priest and Messiah, Vetus Testamentum*, t. III (1953), pp. 321-357.

⁸ Cf. Hé 3, 6. Voir MICHEL, « oikos », dans *TWNT*, t. IV, pp. 129 s.

⁹ Voir J. BEHM, « Thusia », dans *TWNT*, t. III, pp. 181 s.

¹⁰ Voir E.G. SELWYN, op. cit., p. 161 s.

¹¹ Selon le v. 9, les chrétiens doivent annoncer la perfection de celui qui les a appelés des ténèbres à sa merveilleuse lumière. Ce ministère n'est pas une fonction de leur sacerdoce royal, mais leur mission en tant que celle du peuple de Dieu parmi les autres peuples. Dans l'Ancien Testament, c'est Israël qui devait annoncer la gloire de Dieu (Is. 43, 21), tandis que dans le Nouveau Testament cette mission appartient à l'Église.

¹² Le pluriel *klèroi* ne brise pas l'unité du *klèros* de Dieu, tout comme le pluriel *ékklèsia* ne brise pas l'unité de l'Église de

est un, et le *klèros* est un. En appartenant au troupeau de Dieu, chaque membre de l'Église appartient au *klèros* que font paître les presbytres et, par là, il appartient au clergé de Dieu. On pourrait donc dire que chaque laïc, membre du peuple de Dieu, est un clerc, membre du *klèros* de Dieu. De plus, il est clerc (*klèrikos*) parce que le Seigneur s'est donné en partage à tout le peuple de Dieu, dont le clerc fait partie. Dans l'Ancienne Alliance, le Seigneur appartenait à la seule tribu d'Israël.

Veille sur ton âme, de peur que, levant les yeux vers le ciel, et voyant le soleil, la lune et les étoiles, toute l'armée des cieux, tu ne sois entraîné à te prosterner en leur présence et à leur rendre un culte : ce sont des choses que l'Éternel, ton Dieu, a données en partage à tous les peuples sous le ciel tout entier. Mais vous, l'Éternel vous a pris, et vous a fait sortir de la fournaise de fer de l'Égypte, afin que vous fussiez un peuple qui lui appartint en propre (De 4,19-20).

Tout Israël est le peuple de Dieu, le peuple que Dieu s'est acquis, mais il n'est que l'ombre du nouvel Israël, où le présent et l'avenir sont confondus. Seule la tribu de Lévi a vraiment Dieu pour partage : « En ce temps-là, l'Éternel sépara la tribu de Lévi, et lui ordonna de porter l'Arche de l'Alliance de l'Éternel, de se tenir devant l'Éternel pour le servir... » (Dt 10,8). Tout le peuple d'Israël fut choisi parmi les autres peuples, et la tribu de Lévi fut choisie parmi les autres tribus, séparée du peuple et placée au-dessus de lui, car le sacerdoce lui appartenait, à elle seule. Dans la Nouvelle Alliance, tout le peuple constitue le sacerdoce et, par conséquent, aucune partie n'en peut être mise à part. La prophétie vétérotestamentaire s'est accomplie : tout le peuple officie au nom de Dieu. Tout le peuple néotestamentaire est acquis à Dieu, constitue le *klèros* de Dieu, et chacun y est *klèrikos*¹³. Tout comme la tribu de Lévi qui n'avait pas reçu de lot au moment du partage de la Terre promise, les membres de l'Église ne possèdent pas de cité permanente sur la terre, mais cherchent celle qui est à venir (Hé 13, 14). Ayant pour partage de servir Dieu, les chrétiens lui sont confiés, ils n'appartiennent qu'à lui. Dans l'Ancienne Alliance, les Lévitites étaient une acquisition de Dieu sur la terre et son héritage : « Tu sépareras les Lévitites du milieu des enfants d'Israël ; et les Lévitites m'appartiendront » (No 8,15) ; dans la Nouvelle Alliance tout le peuple de Dieu est don-

Dieu. À la multiplicité empirique des églises, où chaque église manifeste toute la plénitude de l'Église de Dieu dans le Christ, correspond ce pluriel de *klèroi*. Le *klèros*, que président les presbytres, c'est le *klèros* de Dieu dans toute sa plénitude, et non pas une partie de celui-ci.

¹³ Voir Al. LÉBÉDEFF, « Klèros », dans *l'Encyclopédie Théologique*, Saint-Petersbourg, 1910, t. XI, p. 242 (en russe).

né à Dieu : « Vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu » (1 Co 3, 23). En tant que membres de l'Église, les chrétiens sont au Christ et, par son intermédiaire, à Dieu. Tous, ils servent Dieu. En tant que laïcs – membres du peuple de Dieu « par le Christ » –, ils sont le partage de Dieu, *klèrikoi*. Ils sont clercs, et en tant que clercs (*klèrikoi*) – des laïcs (*laïkoi*).

4. La diversité des ministères.

L'Église des Apôtres ne connaissait pas la division en clercs et laïcs comme nous la concevons, tout comme elle ne connaissait par les mots « laïc » et « clerc ». C'est un fait primordial de la vie ecclésiale de l'époque primitive, mais il ne permet pas d'affirmer que le ministère dans l'Église se limitât au sacerdoce commun. C'était le ministère de l'Église. Un autre fait important de la vie de l'Église primitive fut *la diversité des ministères*. Le même Esprit dans lequel tous furent baptisés en un seul corps, et qui abreuve tout, distribue ses dons différemment « pour l'utilité commune » (1 Co 12, 7), en vue de l'activité et du ministère dans l'Église.

C'est lui qui a donné aux uns d'être apôtres, aux autres d'être prophètes, à d'autres d'être évangélistes, à d'autres d'être pasteurs et docteurs, pour le perfectionnement des saints, en vue de l'œuvre du ministère et de l'édification du corps du Christ (Ép 4,11-12).

La diversité des ministères découle de la nature « organique » de l'Église. Chaque membre y a sa place, sa situation déterminée qui n'appartient qu'à lui. « Dieu a disposé les membres de notre corps en donnant à chacun d'eux la place qu'il a trouvé bon de lui assigner » (1 Co 12, 18). Dans un organisme vivant, les membres sont situés et placés selon leurs fonctions ; de même, dans le Corps du Christ, les différents ministères sont liés à la place et à la situation de ses membres. Les dons de l'Esprit ne sont pas accordés gratuitement, comme une sorte de récompense, mais en vue d'un ministère dans l'Église ; ils sont accordés à ceux qui, déjà, ont été abreuvés de l'Esprit. Le fait d'être abreuvé de l'Esprit est à la base de « l'œuvre du ministère », car cela seul permet la diversité des dons de l'Esprit. Il s'exprime dans le sacerdoce de tous les membres de l'Église, car l'Esprit ne peut être inactif. Certains ministères sont destinés à « l'édification du Corps du Christ » (Ép 4,12). Ils expriment les différentes fonctions qui sont indispensables à la vie de tout le Corps. Voilà pourquoi le ministère commun dans l'Église suppose l'existence de ministères différents, qui ne peuvent exister sans l'œuvre commune.

La diversité des ministères ne brise pas l'unité de nature des membres de l'Église. Leur unité ontologique vient de leur unité « dans le Christ ». Tous les membres sont de même nature, car tous possèdent le même Esprit. « Il y a diversité des dons, mais il n'y a qu'un même Esprit » (1

Co 12,4). Nul ne peut, eu égard à sa nature, se placer au-dessus des autres dans l'Église, et encore moins au-dessus de l'Église, ou prétendre exprimer l'Église d'une façon particulière. Ni les apôtres, ni les prophètes, ni les docteurs, en tant que tels, pris tous ensemble ou chacun en particulier, ne constituent l'Église. Les uns comme les autres ne sont que des membres de l'Église, qui sans ses autres membres ne peuvent pas exister, car ils ne pourraient alors exercer les fonctions en vue desquelles Dieu les a établis. La différence entre ceux qui ont des ministères particuliers et les autres n'est pas ontologique, mais fonctionnelle.

Cette différence serait devenue ontologique s'il n'y avait pas, dans l'Église, le sacerdoce commun à tous ses membres. Dans ce cas, seuls certains d'entre eux auraient eu des ministères, tandis que la majorité n'en aurait eu aucun. Cela signifierait que la plupart de ses membres n'auraient pas eu les dons de l'Esprit, l'Esprit étant accordé dans l'Église pour une activité en son sein. L'organisme charismatique de l'Église aurait alors eu des membres non charismatiques.

Dans les derniers jours, dit Dieu, je répandrai mon Esprit sur toute chair ; vos fils et vos filles prophétiseront ; vos jeunes gens auront des visions. Même sur les serviteurs et sur les servantes, dans ces jours-là, je répandrai mon Esprit (Ac 2,17-18 ; Joël 2,28-29).

L'Église ne peut pas avoir de membres non charismatiques, tout comme elle ne peut avoir de membres qui n'auraient aucune activité en son sein. La grâce de l'Esprit se déverse en toute sa plénitude dans l'Église : « C'est de sa plénitude que nous avons tous reçu, grâce sur grâce » (Jn 1,16), et sur tous ses membres. Ceux qui sont appelés aux ministères particuliers dans l'Église reçoivent des dons de l'Esprit correspondants. C'est là qu'il y a différence. Tous sont abreuvés du même Esprit, mais tous n'ont pas reçu les mêmes dons de l'Esprit. Ceux qui ont des ministères particuliers possèdent des dons que n'ont pas les autres. Dans le sacrement du mariage, les époux reçoivent des dons de l'Esprit en vue de leur vie commune. Ceux qui ne sont pas mariés ne possèdent pas ces dons-là ; toutefois, les uns comme les autres sont charismatiques.

La différence des dons n'est pas due à une variation dans la plénitude de la grâce. La grâce n'est pas distribuée entre les différents dons. Chaque don contient la plénitude de la grâce. Bien sûr, cela ne signifie pas que tous assimilent toute la plénitude de la grâce. C'est pour chacun l'œuvre de sa vie, et chacun acquiert autant de grâce qu'il le peut. Il n'est pas donné aux hommes de mesurer la grâce que Dieu accorde sans mesure, mais chacun sait que cette mesure n'est jamais la même. Elle atteint un très haut niveau chez les saints, tandis que chez d'autres elle luit à peine, sans toutefois s'éteindre jamais. Dans la diversité des

dons de l'Esprit, la grâce reste la même ; pourtant la mesure de la grâce acquise peut être différente en présence de mêmes dons. La grâce n'a pas de degrés ; on ne peut donc pas parler de degrés supérieurs et inférieurs de la grâce, comme le fait la théologie d'école. Cela reviendrait à diviser ce que Dieu ne divise point, et à discréditer l'œuvre du Christ qui nous donne « grâce sur grâce ». Tous ont la même base pneumatologique. Personne ne peut être supérieur aux autres dans l'Église, quoiqu'il puisse remplir un ministère supérieur ; et personne ne peut agir en dehors des autres ou malgré eux. Encore moins, pourrait-il y avoir dans l'Église des ministères qui ne nécessiteraient pas de dons de l'Esprit. Là où il y a un ministère, il y a l'Esprit ; et là où il n'y a pas de ministère, il n'y a pas d'Esprit ni de vie.

5. Le ministère particulier du *proéstôs*.

Tertullien affirmait que « la différence entre le clergé et le peuple (*inter ordinem et plebem*) fut établie par l'autorité ecclésiale et une partie de l'assemblée du clergé¹⁴ ». C'est exact si l'on considère le clergé et les laïcs comme deux groupes séparés, différents par nature, mais c'est faux quant au fond des choses. La conclusion qu'il tire de cette thèse est encore plus fautive à tous les points de vue : « Ainsi, là où il n'y a pas d'assemblée du clergé, sois toi-même l'offrant, celui qui oint et le prêtre¹⁵. » Tertullien avait été attiré par la doctrine du sacerdoce royal des membres de l'Église, comme cela arriva bien souvent au cours de l'histoire ; seulement, il n'avait pas vu que la différence initiale entre le peuple et le clergé venait de la différence des ministères, qui n'est établie ni par l'autorité ecclésiale, ni par une partie du clergé, mais qui découle de la notion même d'Église.

Le ministère particulier du *proéstôs* dont parle Tertullien représente ces fonctions et ces expressions vitales dont l'Église a besoin pour exister sur la terre en tant qu'organisme vivant. Ce ministère s'exprimait dans l'assemblée eucharistique. Celle-ci comprenait toujours les *proéstôtés* et ceux qu'ils guidaient. L'Eucharistie n'était pas possible sans eux, car par sa nature elle demande la présence d'un *proéstôs*. Depuis le début de l'Église, on distinguait, dans l'ordre liturgique, le *proéstôs* et le peuple.

Le jour dit du soleil, tous ceux qui habitent les villes et les villages se réunissent chez nous en un seul lieu ; et aussi longtemps que le temps le permet, on y lit des récits des apôtres ou des écrits des prophètes. Ensuite, quand le lecteur a fini, le *proéstôs* exhorte par la parole et adjure d'imiter ces belles choses. Ensuite, nous nous levons tous et nous prions. La prière terminée, on offre du pain, du

¹⁴ *De exhort. castit.*, 7.

¹⁵ *Ibid.*

vin et de l'eau, comme je l'avais dit plus haut ; le *proéstôs* dit les prières et rend grâces, tant qu'il peut. Le peuple exprime son accord par le mot : Amen¹⁶.

Le *proéstôs* rend grâces, à quoi le peuple répond « Amen ». Parmi ceux qui confirmaient l'action de grâces du *proéstôs* se trouvaient non seulement les fidèles qui n'avaient aucun ministère particulier, mais aussi les autres : il y avait parmi eux ceux que nous appellerions aujourd'hui les laïcs, ainsi que les presbytres, les diacres et les docteurs. Tous les participants avec leur *proéstôs* constituaient le peuple de Dieu, le sacerdoce royal.

Même si cette différenciation liturgique du *proéstôs* et du peuple était l'œuvre de l'autorité ecclésiale, Tertullien serait dans l'erreur, car cette institution correspond à la volonté de Dieu qui est de différencier les ministères. Tertullien était donc complètement dans l'erreur quand il attribuait aux laïcs des ministères pour lesquels ils n'avaient pas reçu de dons charismatiques. C'était confondre les ministères, de sorte que ni le sacerdoce du peuple ni celui du *proéstôs* ne pouvaient s'exprimer, car l'assemblée eucharistique devenait impossible.

6. La consécration.

À l'époque de Tertullien, les porteurs du ministère particulier du sacerdoce, basé sur celui du *proéstôs*, reçurent le nom de clergé. La nouvelle signification de ce terme, tout en étant plus restreinte, n'annula pas immédiatement son sens plus large et ne fut pas à l'origine de la formation de deux couches hétérogènes dans l'organisme ecclésial, car le clergé ne se sépara pas du peuple, il continua à en faire partie. Tertullien se trompait au sujet de son époque, mais il avait prédit l'histoire future de l'organisation ecclésiale. Après lui, la vie ecclésiale empirique commença d'assimiler les principes du Droit romain – qui lui étaient étrangers. La différenciation du peuple et du clergé (pris dans leur sens restreint) conduisit à leur séparation, ce qui amena progressivement la formation de deux couches ou états hétérogènes. La pensée théologique recréa dans l'Église le tabernacle vétérotestamentaire, qui avait été remplacé dans la Nouvelle Alliance par le tabernacle acheiropoïète ayant un seul Grand Prêtre.

La doctrine de la consécration fut le glaive qui devait définitivement diviser le corps ecclésial. Il ne convient pas d'examiner ici pourquoi et comment apparut cette conception théologique. Une fois qu'elle eut pénétré dans la pensée théologique, tous les membres de l'Église furent considérés comme « consacrés » (*hiérôménoi, télouménoi*), par opposition aux *aniéroï, atéléstoi*, c'est-à-dire à

ceux qui n'appartenaient pas à l'Église. Le mystère initial de la consécration était représenté par le baptême, la confirmation et l'Eucharistie. L'Eucharistie introduisait dans la « sainte hiérarchie » (*hiéra diakosmêsis*) tous ceux qui avaient reçu le sacrement du baptême¹⁷. Sous cette forme, la notion de consécration ne s'opposait pas encore à la doctrine sur le sacerdoce royal du peuple de Dieu, car la consécration avait pour but l'introduction dans le sacerdoce qui restait toujours « le peuple saint » (*tên tou hiérou laou taxin*)¹⁸.

Toutefois, par sa logique interne, la doctrine sur la consécration ne pouvait pas conserver indéfiniment cette forme. La pensée byzantine arriva à la conclusion que le véritable mystère de la consécration n'était pas le baptême, mais le sacrement de l'ordre. Ainsi, la majorité des « consacrés » se retrouva « non consacrée », puisqu'ils n'avaient reçu que le sacrement du baptême. L'ancien cercle de « consacrés » était maintenant constitué de séculiers (*biôtikoi*). La *hiéra diakosmêsis* se rétrécit en éliminant les laïcs et en gardant seulement les clercs qui avaient reçu les ordres supérieurs. La différence entre ces deux catégories ne devait être cherchée ni dans le ministère, ni dans une situation particulière (cette différence-là était secondaire). C'est une différence de nature : la consécration modifierait la nature du consacré, comme le baptême modifie la nature de celui qui entre dans l'Église. Ainsi apparaît la doctrine dogmatique du « second baptême ». Lorsque le Concile de Trente proclamera l'impossibilité de la réduction des clercs à l'état laïc, il confirmera, pour la mentalité théologique occidentale, l'existence d'une différence ontologique entre les clercs et les laïcs.

Simultanément, l'idée de la consécration plongera dans un état de léthargie la doctrine du sacerdoce royal. Étant des non-consacrés, les séculiers seront étrangers au sanctuaire (*aniéroï*) et ne pourront pas l'approcher. N'étant pas ordonnés, ils ne pourront pas officier sacerdotalement. Or le laïc, en tant que membre du peuple de Dieu, a la dignité du sacerdoce royal, que ne possède pas un séculier. Au cours du processus historique, il s'avéra que ce n'est pas le *profanus* qui devient *sacer*, mais ce sont les « concitoyens des saints et membres de la famille de Dieu » (Ép 2,19) qui deviennent *profani*.

7. Le déclin de la doctrine du sacerdoce royal.

La théologie classique actuelle n'a pas seulement minimisé la doctrine du sacerdoce royal du peuple de Dieu, elle l'a rendue suspecte. La parole de Dieu s'avéra être dangereuse. En tout cas, il ne convient pas d'en parler. Si Clément de Rome, Irénée de Lyon, Justin le Martyr, Hippo-

¹⁶ JUSTIN LE MARTYR, *Première Apologie*, 67. Voir A.-M. ROQUET, « Amen », *acclamation du peuple sacerdotal*, Paris, 1947.

¹⁷ DENYS L'ARÉOPAGITE, *De la hiérarchie ecclésiastique*, II, ii, 4.

¹⁸ *Ibid.* VI, i, 2.

lyte de Rome, Clément d'Alexandrie, Origène, Jean Chrysostome, Jérôme et d'autres Pères de l'Église avaient appris nos craintes et nos doutes, ils auraient été probablement fort étonnés et n'y auraient rien compris. Ils nous auraient répondu par les mots d'Irénée de Lyon : *omnes justi sacerdotalem habent ordinem* [tous les justes possèdent l'ordre sacerdotal]¹⁹. On ne peut pas accuser Irénée de montanisme, comme Tertullien ; néanmoins, tout comme Tertullien, il croyait que les laïcs étaient prêtres. Il ne craignait point de le faire, car il savait, avec toute l'Église primitive, que ce sacerdoce ne nuit en rien au ministère des évêques : plus que quiconque, Irénée avait contribué au développement du ministère épiscopal.

Que se passe-t-il donc ? Pourquoi la théologie d'école se détourne-t-elle de la doctrine du sacerdoce royal ? La réponse se trouve dans cette théologie même, car elle pose le problème de telle façon qu'elle est obligée de choisir entre le sacerdoce des laïcs et celui de la hiérarchie ecclésiale. « Il nous a faits rois et prêtres de Dieu son Père » : nous tous, et pas seulement quelques-uns qui constituent le clergé dans l'Église. Mais si tous étaient prêtres, pourraient-ils tous s'appeler ainsi ? L'Église anté-nicéenne ne connaissait pas ce problème – tout comme l'Église en général –, car le sacerdoce du peuple de Dieu n'exclut point celui de la hiérarchie ecclésiastique ; au contraire, nous le verrons plus loin, le sacerdoce de la hiérarchie ecclésiastique est issu de lui. Ces deux formes du sacerdoce ne s'opposent pas, à condition de ne pas comprendre le sacerdoce comme une consécration, à l'instar de la théologie d'école.

La notion de la consécration est un produit des spéculations théologiques, et non un fruit de la tradition ecclésiale. Malgré tout ce qui est enseigné, la vie ecclésiale conserve dans son dogme, sa tradition et sa conscience liturgique la véritable doctrine de l'Église concernant le peuple de Dieu. Au cours de l'assemblée eucharistique où l'évêque est le *proestôds*, l'Église confesse le sacerdoce royal de ses membres et la diversité des ministères : la

multiplicité des dons charismatiques que Dieu lui-même distribue à chacun selon sa volonté. « Là où est l'Église, là est aussi l'Esprit de Dieu ; et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église et la plénitude de la grâce » [*Contre les hérésies* III, 24].

Refuser, ouvertement ou non, le sacerdoce royal du peuple de Dieu équivaut à refuser les dons de l'Esprit. La théologie moderne reconnaît évidemment que les laïcs reçoivent des dons de l'Esprit : ils les reçoivent dans les sacrements du baptême, de la chrismation, de la pénitence et du mariage. Toutefois, l'aire de l'action de l'Esprit se limiterait à ceux qui ont reçu ses dons dans les sacrements. Les dons de l'Esprit deviendraient ainsi la propriété privée de ceux qui les ont reçus. Même dans le sacrement de l'ordre apparaît cette individualisation des dons de l'Esprit, car dans l'organisation ecclésiale actuelle la prêtrise n'est pas toujours liée au ministère. La pensée théologique moderne et, plus encore, la pratique actuelle de l'Église admettent que le don de l'Esprit reçu dans le sacrement de l'ordre puisse rester inactif. Le ministère serait une conséquence secondaire du don de l'Esprit, tandis que le changement de nature en celui qui l'a reçu serait primordial. C'est l'un des points où la pensée théologique diffère radicalement de la doctrine de l'Église primitive.

Les dons de l'Esprit sont accordés en vue de l'action et du bien (*symphéron*) de tous. C'est pourquoi ils sont accordés à l'Église, dans l'Église et pour l'Église. Leur nature est dynamique, elle n'admet pas l'état statique. Il ne peut donc pas y avoir de don de l'Esprit qui soit inactif, car, par sa nature, l'Esprit est le principe même de l'activité. Refuser aux laïcs leur dignité sacerdotale signifierait leur refuser les dons de l'Esprit dont Dieu les a abreuvés le jour du baptême (1 Co 12,13). L'Église nous enseigne que tous possèdent la plénitude de la grâce, pour le bien de tous ; elle ne dit pas que chacun de nous ait reçu, un jour, des dons de l'Esprit afin de les garder inactifs, comme le talent enterré. Nous avons reçu, dans l'Église, « grâce sur grâce » pour vivre, agir et servir. « Gardons fidèlement la grâce afin de servir Dieu d'une manière qui lui soit agréable, avec respect et crainte ; car notre Dieu est aussi un feu consumant » (Hé 12,28-29).

Extrait de *L'Église du Saint Esprit*, Le Cerf, 1975.

¹⁹ *Contre les hérésies*, IV, 8, 3. Voir Paul DAMN, *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, Bruxelles-Paris 1950, où sont réunis les textes patristiques sur le sacerdoce royal.

LES FONDEMENTS DE L'ECCLÉSIOLOGIE EUCHARISTIQUE

par Nicolas Afanasiev

C'est à Nicolas Afanasiev (1893-1966) que l'on doit la première formulation de ce qu'on appelle l'« ecclésiologie eucharistique ». Les Slavophiles du XIXe siècle voyaient le modèle de l'Église dans l'organisation communale des collectivités rurales russes, mais cette idée manquait de fondement dans le Nouveau Testament et dans l'expérience de l'Église primitive, celle des premiers siècles. Le père Nicolas Afanasiev, professeur à l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge à Paris, a voulu asseoir sa vision de l'Église sur les bases solides du Nouveau Testament et de l'histoire de l'Église. Il affirme que l'Église du Christ, les communautés chrétiennes fondées par les apôtres, étaient avant tout des réunions de fidèles assemblés pour célébrer l'eucharistie, tel que l'a enseigné le Seigneur lors de la Sainte Cène.

Nous présentons ici quelques extraits du chapitre V du chef d'œuvre de Nicolas Afanasiev, *L'Église du Saint Esprit*, portant sur « Les présidents dans le Seigneur » (*proéstôs* pl. *proéstôtés*, c'est-à-dire, de façon général, l'évêque ou ses délégués). Afanasiev expose les principes fondamentaux de l'ecclésiologie eucharistique, qui lient ensemble le peuple de Dieu en tant que sacerdoce royal, le sacerdoce ordonné (« les présidents dans le Seigneur »), et la célébration eucharistique :

L'Église, c'est l'*ékklesia*, car elle est l'assemblée du peuple de Dieu dans le Christ ; ce n'est pas un rassemblement de gens groupés sans raison, ni une réunion fortuite de chrétiens. L'Église, assemblée du peuple de Dieu dans le Christ, se manifeste empiriquement dans l'assemblée eucharistique, où le Christ est toujours présent... Là où se tient une assemblée eucharistique, là est l'Église, parce que là est le Christ. L'Église ne peut exister sans assemblée eucharistique (*L'Église du Saint Esprit*, pp. 195-6).

En tant qu'assemblée du peuple de Dieu, l'Église ne peut exister sans celui ou ceux qui se tiennent devant Dieu en tête de ce peuple. Sans le ministère des *proéstôtés*, l'assemblée ecclésiale ne serait qu'une masse informe. L'assemblée ecclésiale est impossible sans le *proéstôs* ; et par conséquent, sans lui, il n'y a pas d'Église (*L'Église du Saint Esprit*, p. 196).

Le sacerdoce royal du peuple de Dieu se manifestait dans l'assemblée eucharistique. Chaque participant y servait Dieu-son Père comme prêtre, non pas seul, mais en concélébration avec tout le peuple et nécessairement avec ses *proéstôtés*. Ceux-ci en tant que membres du peuple de Dieu, ne se différenciaient pas du peuple : ils officiaient comme prêtres ensemble avec tout le peuple (*L'Église du Saint Esprit*, p. 197).

I. « Que tout se fasse avec bienséance et avec ordre ».

1. L'opinion selon laquelle le christianisme primitif, ou tout au moins le christianisme non palestinien, aurait été dans un état permanent d'anarchie charismatique, s'est profondément ancrée dans la théologie. La fin de l'anarchie charismatique marquerait la fin de l'époque charismatique et le début d'une organisation bien déterminée de la vie ecclésiale. Cette organisation externe apparaîtrait avec le pouvoir épiscopal, qui n'aurait pas existé au cours de la période charismatique ou qui aurait présenté un aspect différent de celui qu'il avait acquis à la fin du II^e siècle¹.

Il arrive bien souvent que les affirmations les plus

¹ Nous trouvons l'expression classique de cette opinion chez J. RÉVILLE, *Origines de l'épiscopat*, Paris 1948 ; À. SABATIER, *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, Paris 1903. Actuellement, on parle de moins en moins de l'anarchie charismatique du christianisme primitif, quoique cette opinion se rencontre encore. M. GOGUEL (*L'Église primitive*, Paris 1947, p. 160) écrit : « L'apôtre Paul ne s'est pas contenté de créer des églises, il les a aussi organisées. » Néanmoins le principe de l'organisation des églises reste obscur. Voir aussi K. Hou, « Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde », dans : *Gesammelte Ausschnitte zur*

douteuses prennent beaucoup de poids. Ainsi, la thèse de l'anarchie charismatique trouva un grand écho, bien qu'elle ne fût étayée par aucune preuve sérieuse, si ce n'est une richesse de dons charismatiques qu'on ne retrouve plus à aucune autre époque. À ce propos, il faut mentionner un autre argument qui, à première vue, peut paraître indiscutable. Il se base sur le fait que saint Paul, le plus grand zélateur du christianisme primitif, ne se soit pas soucié de doter d'une organisation solide les églises qu'il avait fondées, parce qu'il croyait en l'imminence de la parousie. Fondateur des églises, il se contentait d'indiquer les règles les plus indispensables à leur vie pour qu'elles puissent subsister jusqu'au second avènement du Christ². Cet argument fait dépendre du bon vouloir de saint Paul l'organisation de la vie des églises, oubliant que les bases de cette organisation, aussi bien dans le christianisme primitif que de nos jours, ne sont pas dues au hasard, mais proviennent de l'essence même de l'Église. Outre que les chrétiens de l'époque où furent rédigés les Actes savaient qu'il ne leur était pas donné de connaître le temps et le moment de la venue du Christ (Ac. 1,7), la question de la durée impartie à l'existence de l'Église ne pouvait jouer aucun rôle dans l'organisation des églises locales. Même si elles ne devaient exister qu'un seul jour, la vie devait y être organisée, car, nous le verrons, aucune église ne pouvait vivre sans son *proéstôs*. Pourquoi donc la richesse en dons charismatiques aurait-elle dû conduire à l'anarchie, tandis que leur diminution aurait abouti à une organisation ecclésiale solide ? Que l'époque charismatique n'ait pas connu le Droit dans l'Église ne signifie pas qu'une organisation ecclésiale non juridique ait été impossible. Et si l'Église, au cours de l'histoire, s'assimila le Droit et construisit sur cette base son organisation empirique extérieure, cela ne veut pas dire qu'elle se trouva démunie de dons charismatiques. Tout comme l'Église primitive, l'Église actuelle est habitée par l'Esprit Saint tout comme à l'époque apostolique, les dons charismatiques sont de nos jours encore accordés à l'Église. L'époque charismatique n'a pas cessé : elle continue dans l'Église, quoique sous une forme différente. La fin de l'époque charismatique signifierait la fin de l'existence de l'Église, qui a toujours été et reste toujours un organisme charismatique.

« Que tout se fasse avec bienséance et avec ordre » (1 Co 14, 40), « car Dieu n'est pas un Dieu de désordre, mais de paix » (1 Co 14, 33). Cette exhortation de l'Apôtre ne laisse aucune place à « l'anarchie charismatique » au sein

du christianisme primitif. Là où se trouvent la bienséance, la hiérarchie, l'ordre (*taxis*), il ne peut y avoir d'anarchie. Par quel biais a donc pu naître l'opinion selon laquelle le christianisme primitif aurait vécu dans un état d'anarchie ? Même si la richesse et la diversité des dons avait pu provoquer quelques failles dans la vie ecclésiale de cette époque, celles-ci étaient liées pour la plupart ou même exclusivement à l'état extatique extrême dans lequel se trouvaient certains membres de l'Église. Nous n'avons aucune base qui nous permette de transposer le tableau de la vie de l'église de Corinthe aux autres églises fondées par saint Paul. L'état extatique attesté chez les premiers chrétiens n'était pas une particularité de l'époque. Nous le retrouvons à un moment où, dit-on, la vie des églises était sortie de son anarchie pour entrer dans la période organisée. Le montanisme n'aurait jamais pu se propager aussi rapidement et atteindre un aussi grand nombre d'églises, s'il n'avait trouvé aucun appui dans la vie ecclésiale elle-même. L'extatisme extrême se rencontre non seulement dans le montanisme, mais aussi dans la « Grande Église »³ où il était représenté non par des prophètes, mais par des évêques. Quant aux défauts, ils se succédèrent au cours de l'histoire. Ils ne disparurent pas de la vie ecclésiale avec la fin de la « période charismatique » ; au contraire, leur nombre s'accrut quand l'organisation se mua en formalisme et bureaucratie. Tertullien, malgré sa mentalité de juriste, ne fut-il pas poussé vers le montanisme par les défauts de la vie contemporaine ? L'inspiration quittait la vie ecclésiale, et à sa place s'installerait la grisaille quotidienne. La hiérarchie ecclésiastique organisée apporta ses défauts propres. Tertullien disait ironiquement que les apôtres avaient fondé les églises dans le seul but de permettre aux évêques de profiter de leurs ressources, en se protégeant des dangers qui auraient pu venir de l'autorité romaine⁴ ; ou qu'ils organisaient les jeûnes dans leurs églises en vue de s'enrichir⁵. Les « Philippiques » d'Origène dépassent encore en causticité les sarcasmes de Tertullien. L'évêque, disait-il, doit être le serviteur de tous, afin d'être utile au salut de tous ; mais, en réalité, les évêques ont dépassé même les méchants princes, et sont prêts à s'entourer d'une garde, tels des rois. Il ajoute :

Nous sommes redoutables, inaccessibles, surtout aux pauvres. Quand quelqu'un arrive jusqu'à nous, et quand on nous adresse une supplique, nous sommes plus arrogants que les tyrans et les princes les plus cruels. Voilà ce

Kirchengeschichte, II, Tübingen 1927, pp. 44-67 ; H. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt*, p. 62.

² Cf. GOGUEL, *Introduction au Nouveau Testament*, t. IV, Paris 1926.

³ HIPPOLYTE DE ROME, *Commentaire sur le Livre de Daniel*, III, 18.

⁴ *De fuga*, XII.

⁵ *De ieiunio*, XIII.

que nous voyons en beaucoup d'églises renommées, surtout en celles qui se trouvent dans de grandes villes⁶.

Dans sa recherche de l'inspiration prophétique éteinte, le juriste romain devait s'adresser aux « femmes pieuses », afin d'obtenir la révélation par leur intermédiaire ; Origène, lui, tentait de trouver une issue à sa tragédie personnelle dans sa doctrine de l'église céleste.

Pouvons-nous comparer les défauts dont parlait saint Paul dans son Épître aux Corinthiens aux déformations de la vie ecclésiale lorsque le Droit canon y eut acquis sa place ? Les coups sauvages qui furent échangés durant le Concile d'Éphèse de 449, n'étaient peut-être pas courants dans la vie ecclésiale. Cependant l'emploi de la force et de la contrainte sous toutes leurs formes avait cours dans tous les conciles, ou presque. Les défauts sont inévitables dans la vie des églises, mais seule l'absence de toute objectivité historique peut expliquer l'idée d'une soi-disant anarchie du christianisme primitif. Si l'extatisme extrême avait été la norme de la vie ecclésiale, alors pourquoi saint Paul, lui le plus riche en charismes, aurait-il établi la *taxis*, la bienséance et l'ordre de la vie ecclésiale, qu'il faisait remonter à Dieu, qui n'est pas le Dieu du désordre — ou, disons, de l'anarchie —, mais le Dieu de la paix ? Dans ces paroles pauliniennes s'exprime la conception fondamentale de la vie ecclésiale, dont l'organisation se base sur la révélation de la volonté de Dieu. Si la révélation était à l'origine de l'anarchie, c'est que le principe de l'anarchie devrait être cherché en Dieu, et alors Dieu serait le Dieu du désordre, et non celui de la paix. L'organisation n'apparaît pas au II^e siècle comme un *deus ex machina*, elle est un héritage de l'époque primitive. Depuis le début, les églises locales apparaissent sous une forme bien ordonnée et bien organisée. Ceci n'est pas en contradiction avec la fluidité de la vie du christianisme primitif. Les églises locales se trouvaient au stade de leur formation, elles étaient à la recherche de leur organisation empirique. Aussi était-il possible qu'existent certaines imprécisions et des déviations par rapport à l'ordre établi. Néanmoins, les bases de l'organisation sont visibles partout, et la multiplicité empirique des églises locales met en évidence l'unité de l'Église de Dieu. Tout se faisait toujours « comme dans toutes les églises des saints » (1 Co 14, 33)⁷. Ces bases ne sont pas imposées de l'extérieur ;

⁶ ORIGÈNE, *Commentaire sur l'évangile de Matthieu*, XVI, 8.

⁷ Le terme *hoi hagioi* chez Paul reste toujours un sujet de discussions (voir O. PROCKSCH, article « hagioi », dans *TWNT*, t. I, pp. 107 s.). Si nous admettions que Paul appliquait ce terme aux chrétiens venus des Juifs, alors l'expression *én pasais tais ekklesiâs tôn hagiôn* devrait, désigner les églises palestiniennes, dont l'organisation ecclésiastique pour les églises hellénistiques aurait ainsi été un exemple à suivre. Donc, le principe de

elles ne viennent pas de saint Paul, elles expriment la structure et l'ordre de l'Église. Cet ordre est le même dans chaque église, car en chaque église demeure toute l'Église, qui, elle, reste identique à elle-même au cours de toutes les époques historiques. Saint Paul savait, mieux que quiconque, que, c'est la volonté de Dieu qui agit dans l'Église, et non celle des hommes, même d'hommes munis, comme lui, de dons charismatiques.

II. Le *proéstôs*.

1. Le nom même d'Église⁸, que nous retrouvons depuis le début de son existence, contient l'idée d'un peuple organisé, et non d'une foule d'où toute notion d'ordre ou de structure serait exclue. Le mot « église » n'aurait pas été accepté par la conscience chrétienne, si la vie de l'Église primitive avait été établie dans l'anarchie et le désordre. Le contenu de ce terme était à tel point défini, ou, en tout cas, impliquait si nettement une organisation, qu'il ne pouvait y avoir de doute sur sa signification. L'Église, c'est l'*ékklesia*, car elle est l'assemblée du peuple de Dieu dans le Christ ; ce n'est pas un rassemblement de gens groupés sans raison, ni une réunion fortuite de chrétiens. L'Église, assemblée du peuple de Dieu dans le Christ, se manifeste empiriquement dans l'assemblée eucharistique, où le Christ est toujours présent. Le dernier précepte que le Christ laissa à ses apôtres, avant sa passion, fut : « Faites ceci en mémoire de moi » (1 Co 11, 24). Il ne pouvait concerner seulement quelques adeptes réunis par hasard. Il s'adressait au nouveau peuple de Dieu qui s'était réuni avec le Christ, tout comme les apôtres au cours de la Cène, pour célébrer l'Eucharistie — ce peuple avec lequel Dieu avait conclu la Nouvelle Alliance par le sang de son Fils (« Cette coupe est la Nouvelle Alliance en mon sang », 1 Co 11, 25). Là où se tient une assemblée eucharistique, là est l'Église, parce que là est le Christ. L'Église ne peut exister sans assemblée eucharistique ; et l'assemblée eucharistique ne peut pas ne pas manifester la plénitude et l'unité de l'Église. Par conséquent, la structure et l'ordre de l'Église viennent de l'assemblée eucharistique qui contient toutes les bases de l'organisation ecclésiale.

En tant qu'assemblée du peuple de Dieu, l'Église ne peut exister sans celui ou ceux qui se tiennent devant Dieu en

l'ordre et de la bienséance avait été reçu de Paul en tant que tradition ecclésiale ; et Paul ne pouvait pas transgresser ce principe en raison de l'anarchie charismatique qui existait, soi-disant, dans les églises qu'il avait fondées (voir aussi E.B. ALLO, *Première épître aux Corinthiens*, Paris 1935, pp. 371 s. ; W.G. KUMMEL, op. cit., p. 16).

⁸ Voir O. LINTON, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*. Uppsala 1932 ; F.M. BRAUN, *Aspects nouveaux du problème de l'Église*, Fribourg 1942. De même, l'article de K.L. SCHMIDT, « *ékklesia* », dans *TWNT*, t. III, pp. 502-539.

tête de ce peuple. Sans le ministère des *proéstôtés*, l'assemblée ecclésiale ne serait qu'une masse informe. L'assemblée ecclésiale est impossible sans le *proéstôs* ; et par conséquent, sans lui, il n'y a pas d'Église. Toutefois, le ministère des *proéstôtés* ne peut lui-même exister en dehors de l'assemblée eucharistique : ils ne pourraient alors rien présenter à Dieu. Cela signifie que là où apparaît une église locale se crée simultanément le ministère du *proéstôs*. D'où le postulat capital de l'ecclésiologie eucharistique : il ne peut y avoir d'église locale sans le ministère du *proéstôs* ; par conséquent, le signe empirique distinctif de l'église catholique, c'est le *proéstôs*. Cette particularité du ministère du *proéstôs* le rend absolument nécessaire à l'existence empirique de chaque église locale. Cela nous conduit à cette conclusion : non seulement le ministère particulier du *proéstôs* a existé à l'époque primitive, mais, sans lui, aucune église ne pouvait exister. S'il n'y avait, dans l'Église primitive, aucune différence particulière entre les ministères des « charismatiques » et celui des évêques-presbytres — nous l'avons montré plus haut —, il y en avait néanmoins en ce qui concerne l'importance et la signification de ces ministères pour l'église locale. Privée de prophètes, de docteurs, d'hommes possédant le charisme de la guérison ou de la diversité des langues, une église locale pouvait exister ; mais elle n'aurait pu subsister dans une situation où le ministère du *proéstôs* lui eût fait défaut. Voilà pourquoi, comme nous l'avons dit, c'est l'église locale elle-même qui devait s'occuper de ce ministère : elle devait assurer elle-même sa propre existence.

Le sacerdoce royal du peuple de Dieu se manifestait dans l'assemblée eucharistique. Chaque participant y servait Dieu son Père comme prêtre, non pas seul, mais en concélébration avec tout le peuple et nécessairement avec ses *proéstôtés*. Ceux-ci en tant que membres du peuple de Dieu, ne se différenciaient pas du peuple : ils officiaient comme prêtres ensemble avec tout le peuple. Par conséquent, pas plus que les autres membres de l'Église, ils ne pouvaient officier seuls ; toutefois, l'assemblée eucharistique était impossible en leur absence, parce qu'alors il n'y avait pas d'Église. Tel fut leur ministère et telle fut leur différence par rapport aux autres membres de l'Église. Le charisme de *proéstôs* était accordé uniquement à ceux que Dieu avait appelés à ce ministère et qu'il avait établis lui-même. Ce qui les différençait, ce n'était pas le charisme sacerdotal, accordé par Dieu à chaque membre de l'Église, mais celui de *proéstôs*. Cette composition de l'assemblée eucharistique exclut toute question de rangs divers du clergé dans l'Église primitive : tous y étaient prêtres, et il n'y avait pas de prêtres qui le soient à un titre spécial. En oubliant cette particularité du christianisme primitif, on ne peut comprendre la vie des églises de l'époque, tout comme on ne peut comprendre que les pro-

éstôtés, s'ils étaient prêtres au même titre que tous les autres membres de l'Église, pouvaient seuls cependant être liturges. Il n'y a pas ici contradiction avec la doctrine traditionnelle de l'Église, qui, nous l'avons vu, continue à professer le sacerdoce royal de tous ses membres. Selon les auteurs des manuels de théologie scolaire, au contraire, cette conception saperait les bases de la doctrine sur la hiérarchie de l'Église. L'illusion du danger protestant conduit, dans certains cas, non pas à son dépassement véritable, mais à l'infiltration progressive des idées protestantes dans la théologie d'école. Comment, en effet, dire que la doctrine considérant l'évêque comme *proéstôs*, doctrine basée sur le sacerdoce royal de tous les membres de l'Église, pourrait saper l'importance du ministère épiscopal, puisque ce dernier est absolument nécessaire à l'existence des églises locales ? En tant que *proéstôs* l'évêque est ontologiquement nécessaire à l'Église : son ministère n'est pas le produit du développement historique de l'organisation ecclésiale, mais se trouve à la base même de l'Église. Nous dirions donc, en employant le langage de la théologie moderne, qu'il est d'origine divine. Cet aspect ontologique du ministère épiscopal ne s'oppose nullement au sacerdoce royal, que l'évêque partage avec les autres membres de l'Église. Au contraire : le sacerdoce royal est le principe de cet aspect ontologique, car il n'y a pas d'Église sans le peuple de Dieu. En affirmant le sacerdoce de l'évêque en même temps qu'elle nie celui de tous les autres membres de l'Église, la théologie d'école ramène l'Église à l'Ancienne Alliance et détruit la Nouvelle Alliance conclue dans le sang du Christ. Voilà pourquoi la notion même d'Église devient floue et se rapproche de la conception protestante⁹.

2. Manifestation de l'Église, l'assemblée eucharistique était le centre de la vie de chaque église locale. Là avait lieu la réception des nouveaux membres de l'Église et l'établissement en vue d'un ministère de tous ceux qui possédaient des dons particuliers ; là étaient exclus de l'Église ses membres indignes, et reçus de nouveau après avoir fait pénitence ; là étaient prises toutes les décisions concernant la vie de l'église locale dans son ensemble, et concernant ses membres pris individuellement. Rien ne pouvait se faire dans l'église en dehors et à l'insu de l'assemblée *épi to auto*, mais celle-ci ne pouvait avoir lieu en l'absence de son *proéstôs*. Cela signifie que, depuis le début, rien ne pouvait être entrepris dans une église locale à l'insu de son *proéstôs* ou sans lui. Comme tel, il gardait l'ordre et la structure de l'église locale, car sans lui l'assemblée *épi to auto* serait devenue un groupe anarchique

⁹ Voir R. GROSCHE, « Das allgemeine Priestertum », dans le recueil *Pilgernde Kirche*, Freiburg im Bressgau 1938.

de chrétiens. Autrement dit, la fonction d'administration, garantissant l'ordre et la structure des églises, appartenait aux proésthètes.

Cette fonction des *proésthètes* ne se limitait pas à l'exécution des décisions prises par l'assemblée ecclésiale. L'assemblée eucharistique n'était pas une assemblée empirique des membres d'une église locale quelconque, mais celle de l'Église dans toute sa plénitude qui est l'assemblée du peuple de Dieu dans le Christ. Pour cette raison, tout acte d'une église locale avait un caractère non pas étroitement communautaire et localisé, mais ecclésial et universel, car il était l'accomplissement de la volonté de Dieu qui agit dans l'Église. Tout se faisait au sein de l'assemblée ecclésiale ; mais ce n'était pas son désir ou sa volonté qui se réalisaient, ni ceux de son *proésthète*. La source du pouvoir de l'assemblée ecclésiale se trouvait en dehors d'elle, dans le témoignage de l'assemblée sur la volonté de Dieu révélée, parce que seule la volonté divine a de l'importance dans l'Église et pour l'Église. L'assemblée ecclésiale est le milieu où se révèle la volonté de Dieu, et le peuple de l'Église doit examiner cette révélation et témoigner de son authenticité. Une fois acceptée, la révélation doit être réalisée par le *proésthète*. Ainsi l'administration fut une fonction du ministère du *proésthète*, car l'examen et le témoignage de la révélation avaient lieu dans l'assemblée eucharistique, que présidait le *proésthète*. L'administration permettait de sauvegarder la structure et l'ordre du corps ecclésial, telle était sa mission ; or la structure et l'ordre étaient issus de la volonté de Dieu : « Dieu n'est pas un Dieu de désordre, mais le Dieu de la paix. » Les *proésthètes* accomplissaient la volonté de Dieu révélée à l'Église ; ils ne pouvaient donc pas être les fonctionnaires d'une église locale, mais bien des charismatiques établis dans leur ministère par Dieu, afin d'accomplir sa volonté¹⁰. Voilà pourquoi l'administration dont ils étaient chargés était l'accomplissement de la volonté de Dieu, l'obéissance à cette volonté, et avait un caractère charismatique.

L'administration, gardienne de la structure et de l'ordre divins dans la vie ecclésiale, doit aussi — c'est un aspect moins apparent — diriger les âmes humaines tout au long

de leur cheminement vers Dieu (2 Co 10, 8). L'administration, c'est l'*oikodomè*, l'édification des fidèles. Placés par Dieu en tête de son peuple, les proésthètes le guidaient en accomplissant la volonté de Dieu révélée à ce peuple dont ils faisaient partie. La volonté de Dieu était impérative, en tout premier lieu pour eux, car ils se tenaient en tête du peuple devant Dieu. En accomplissant la volonté de Dieu, ils servaient d'exemple et de guide au peuple de Dieu (1 P 5, 3), en le précédant sur le « chemin de la vie » commun à tous (2 Co 6, 4)¹¹. Voilà pourquoi dans l'Église l'administration se confond avec le pastorat. Les administrateurs de la maison de Dieu sont des pasteurs (1 Tm 3, 5) : « Celui qui entre par la porte est le berger des brebis... Lorsqu'il a fait sortir toutes ses brebis, il marche devant elles ; et les brebis le suivent parce qu'elles connaissent sa voix » (Jn 10, 2, 4).

Le Christ est l'unique Berger de tout le troupeau, et si les *proésthètes* sont aussi ses bergers, c'est qu'ils se tiennent en tête du troupeau du Christ devant Dieu, et conduisent les brebis en accomplissant la volonté de Dieu. Être pasteur, c'est prendre soin de tout le peuple et de chacun de ses membres pris individuellement, afin qu'en tous et en chacun s'accomplisse la volonté de Dieu. Le pastorat est la sauvegarde de la structure et de l'ordre dans la vie ecclésiale, et, simultanément, de chaque membre de l'Église, afin qu'aucune brebis du Christ ne soit perdue. Le pastorat est donc l'administration qui se confond avec le ministère du *proésthète*. Ces deux ministères constituent le cheminement dynamique vers Dieu, devant qui se tiennent les *proésthètes* ensemble avec le peuple. C'est en cela que l'administration ecclésiale, de par sa nature, se différencie d'avec l'administration des sociétés empiriques.

Extrait de Nicolas Afanasiev,
L'Église du Saint Esprit, Le Cerf, 1975.

¹⁰ Voir plus haut, ch. IV, I, 4.

¹¹ Voir P. BONNARD, *Jésus-Christ édifiant son Église*, Neuchâtel-Paris, 1947.

L'UNITÉ ET LA CATHOLICITÉ DE L'ÉGLISE

par Boris Bobrinsky

Dans le Credo de Nicée-Constantinople, l'Église est perçue comme étant « Une, Sainte, Catholique et Apostolique ». Il ne s'agit pas ici d'une *définition* de l'Église, car, comme l'exprime le père Georges Florovsky et bien d'autres théologiens orthodoxes, l'Église ne peut être *définie*, c'est-à-dire décrite selon une pensée humaine rationnelle, à cause de son origine divine et de sa constitution divino-humaine. De même, décrire l'Église comme « Corps du Christ » et « Épouse du Christ » comme le fait saint Paul et bien des Pères nous aide à percevoir l'Église symboliquement en s'appuyant sur l'expérience humaine, sans pour autant confondre les analogies avec la réalité de l'Église ni d'épuiser son mystère. C'est ainsi que les quatre caractéristiques de l'Église du Credo de Nicée-Constantinople sont des éléments essentiels de l'Église qui nous permettent d'entrer dans l'expérience de l'Église : l'Église doit être vécue plutôt que saisie d'une façon abstraite. Les plus difficiles parmi les quatre caractéristiques de l'Église sont « Une » et « Catholique » : où se trouve l'Unité de l'Église face aux divisions manifestes des chrétiens en de multiples Églises et groupes ; en quoi se trouve la Catholicité de l'Église par rapport à l'importance accordée, nous l'avons vue, à l'église locale, nécessairement contrainte dans le temps et l'espace ? Dans les textes qui suivent le père Boris Bobrinsky, ancien professeur de théologie dogmatique et doyen de l'Institut Saint-Serge, nous livre ses réflexions sur ces deux aspects de l'Église. Ces textes sont tirés de son livre magistral *Le Mystère de l'Église, Cours de théologie dogmatique* (Cerf, 2003), ouvrage qui reflète bien l'ecclésiologie orthodoxe.

I. L'Unité de l'Église.

Son fondement, l'unité de Dieu.

Tous les attributs de l'Église reflètent la nature même de la Sainte Trinité. La sainteté de l'Église est une participation à la sainteté de Dieu. La catholicité de l'Église reflète la Triunité des Personnes divines. L'apostolicité de l'Église se fonde sur la hiérarchie (ou *taxis*) ineffable des Personnes de la Sainte Trinité, où la vie divine provient et revient au Père (monarchie éternelle du Père). De même, « l'unité de l'Église découle nécessairement de l'unité de Dieu » (A. Khomiakov). La vie de l'Église est une participation plénière à la vie de Dieu, et par conséquent un retour à l'unité perdue. Quelle que soit notre approche de l'Église, il faut toujours partir du mystère de la vie divine en elle et atteindre par cela les structures qui la servent et non l'inverse. C'est ce que fait Khomiakov, ce que fait le père Serge Boulgakov, c'est ce que fait toute théologie orthodoxe saine. Quand nous disons que l'Église donne l'image de la vie divine, cela concerne toute la vie de l'Église, toutes ses structures, tous ses attributs, toute son identité.

L'Église à l'image de la triunité divine.

Donc, l'unité de l'Église est à l'image de l'unité divine. C'est aussi un point important de notre théologie de Dieu : on ne peut pas dissocier le mystère de l'unité en Dieu et le mystère de la Trinité. Car unité n'est pas uniformité, unité n'est pas unité abstraite ou impersonnelle. L'unité en

Dieu, pour reprendre la pensée de saint Basile, c'est la communion éternelle, la concélébration des personnes divines entre elles dans le mystère infini d'amour intratrinitaire. « Dieu est Amour », ce thème johannique de la première épître, perd son sens dans la mesure où l'amour n'est pas l'amour des Trois Personnes. Quand nous disons « trois Personnes en une nature », nous ne faisons que balbutier, car évidemment nous ne pouvons pas dire ce qu'est la nature. On peut dire seulement que cet amour est tellement fort qu'il constitue la nature une et que, à la différence de l'amour humain, qui est toujours un amour en tension vers, l'amour divin est un repos, une plénitude absolue, où il n'y a pas de tension, où il n'y a même pas de révélation interne.

Par conséquent, l'unité de l'Église s'expliquant dans l'unité de Dieu, c'est l'uni-trinité. Elle doit trouver son répondant dans les hypostases divines et dans les Églises locales dans leur catholicité, c'est-à-dire dans leur plénitude. On retrouve nécessairement le sens de la catholicité et de la collégialité, qui est un corollaire de la catholicité. On verra que la catholicité implique autant un sens d'universalité que de plénitude. Tandis que la collégialité décrit ou illustre le mode de relation de chacun de ces centres de vie divine, de grâce divine que sont les Églises, où chacune porte en soi la plénitude mais n'existe qu'en relation avec les autres. De même que chacune des hypostases divines porte en soi la plénitude de la vie divine, et reste relationnelle. C'est là une différence avec la scolastique catholique.

que en particulier qui dit que les hypostases sont des relations. L'orthodoxie n'aime pas cette manière de dire, elle préfère dire que les hypostases sont mystères en tout. Nous ne prions pas des « relations », mais nous prions le Père, qui est en relation ontologique avec le Fils. La « relation » est une catégorie abstraite de l'intelligence humaine. L'hypostase est ontologiquement en relation. Une hypostase qui ne serait pas en relation ne serait pas une hypostase. Le caractère relationnel découle nécessairement du mystère de la personne ou de l'hypostase. La collégialité divine, si on peut s'exprimer ainsi, découle du mystère de l'hypostase. De même, la collégialité ecclésiale découle de sa catholicité, de la plénitude locale, qui n'est pas une plénitude quantitative.

Textes bibliques.

Parlant de l'unité de l'Église, il faut rappeler les textes bibliques fondamentaux :

– Jn 10,16 (la parabole du bon Pasteur) : « Il y aura un seul troupeau, un seul Pasteur, et pour cela je donne ma vie pour mes brebis. » Retenons au moins ici que l'unité dans la bergerie est le fruit du sacrifice.

– Jn 11,51-52 : « Il prophétisa que Jésus devait mourir pour la nation, et non seulement pour la nation, mais pour rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés. » De nouveau on voit que c'est au terme de son sacrifice rédempteur que l'unité de l'Église est acquise.

– Jn 17,21 : « Que tous soient un, comme toi Père tu es en moi et moi en toi; qu'eux aussi soient un en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé. » N'oublions pas que ce passage se situe dans l'offrande sacerdotale du Grand Prêtre qui devient lui-même la victime de son propre sacrifice.

Citons encore :

– Ép 4,4-6 : « Il n'y a qu'un Corps et qu'un esprit, comme il n'y a qu'une espérance au terme de l'appel que vous avez reçu; un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême; un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, par tous et en tous. »

– 1 Co 12,4 : « Il y a diversité de dons spirituels, mais c'est le même Esprit; diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur, diversité d'opérations, mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous. »

– Ac 1, 14 (l'unité précédant la descente de l'Esprit-Saint) : « ...quand tous étaient ensemble, d'un seul cœur ».

L'unité de l'Église n'est donc pas accidentelle, ni secondaire. L'Église cesserait d'être Eglise si elle perdait son unité. Les figures néotestamentaires de l'Eglise nous

découvrent la nécessité de son unité. L'Église est le nouveau Peuple de Dieu, le Nouvel Israël avec lequel Dieu est entré en alliance par le Sang de Jésus-Christ. L'Église est l'Épouse unique que le Christ s'est choisie, qu'il a aimée, rachetée et sanctifiée. L'Église est le Corps même du Christ qui vit de la même vie divine que le Chef. L'Église est l'édifice dont le Christ est la pierre de fondement et la pierre d'angle, la base et le sommet, plénitude du Saint-Esprit, le Temple où il fixe sa demeure.

L'unité de l'Église est avant tout intérieure, car l'Église est l'Église du Christ et le Christ est indivisible, bien que omniprésent. De même que Dieu est un, que le Christ est un, que l'Esprit est un, de même, par cette unité divine, l'Église est une et indivisible. Cette unité est un mystère qui est accessible par la foi. Elle relève donc de la nature sacramentelle de l'Eglise et elle se manifeste et s'exprime dans la vie sacramentelle, dans la hiérarchie, par la Tradition de l'Église.

Unité de l'Église, dessein premier du Créateur.

L'unité de l'Église correspond au dessein premier du Créateur, qui appela le premier homme et la première femme à une vie d'amour et de médiation entre Dieu et la créature. Créé à l'image de Dieu, l'homme portait en soi le principe d'unité, d'harmonie et de paix intérieure qu'il devait irradier et répandre à travers toute la création. L'homme n'était pas seulement destiné à communier avec Dieu, mais aussi à unifier toute la création et à l'amener en soumission parfaite au Créateur. Le péché rompit ce dessein primitif de Dieu et introduisit dans le monde la haine, la mort, la désintégration, la multiplicité. « Alors que Dieu agit sans cesse dans le monde, écrit le père Henri de Lubac, citant saint Maxime le Confesseur, pour faire tout concourir à l'unité, par ce péché qui est le fait de l'homme, la nature unique fut brisée en mille morceaux et l'humanité qui devait constituer un tout harmonieux, où le mien et le tien ne se seraient point opposés, devint une poussière d'individus aux tendances violemment discordantes¹ » et « maintenant, conclut saint Maxime le Confesseur, nous nous déchirons comme des bêtes fauves² ».

« Là où est le péché, disait Origène, là est la multiplicité³. » Une des pensées chères aux Pères de l'Église est l'antithèse de la tour de Babel, où l'orgueil des hommes engendra la haine, la discorde et la division des langues, et le miracle de la Pentecôte, où l'Esprit d'amour réunit à nouveau ce qui était divisé. C'est ainsi que les Pères ne considéraient pas le péché et le mal comme un défaut

¹ Dans *Catholicisme*, Paris, 1947, p. 11.

² *Quaest. ad Thalassium*, lettre d'envoi, PG 90, 256.

³ *In Ezech.*, hom. 9, n. 1.

Secondaire de la nature individuelle, mais comme une désintégration spirituelle de la nature même de l'homme, l'obscurcissement de l'image de Dieu dans l'homme, la perte du principe de l'unité. Ce principe d'unité et d'amour n'est pas un quelconque parmi les attributs de la personnalité humaine, mais est la manifestation essentielle et fondamentale de la structure déiforme de l'homme.

Malgré l'infidélité de la créature, Dieu reste fidèle à son amour premier envers le genre humain qu'il tira du néant pour l'aimer. L'amour de Dieu est cette force unificatrice dont s'est éloignée l'humanité par le péché ancestral. Toute la Providence de Dieu, toute son Économie rédemptrice sera dirigée vers cette réunification du multiple, vers cette rénovation de la nature humaine déchue. Et ce n'est que par l'Incarnation du Fils de Dieu que la nature humaine retrouva sa forme et son unité primitive, revint en communion avec Dieu (voir Jn 11,52). L'amour de Dieu est déversé dans nos cœurs par l'Esprit Saint et cette vie nouvelle qui coule dans nos veines est la vie même de Dieu.

Le moi individuel se transfigure dans l'organisme charismatique de l'Église où la personnalité humaine ne se désagrège pas, mais se trouve pleinement en se soumettant et se donnant à Dieu. « La miséricorde divine a rassemblé de partout les parties dispersées, les a fondues dans le feu de l'amour et a recréé l'unité perdue » (saint Augustin). Ce n'est qu'à la lumière de la totalité du dessein divin de notre salut, comme la rénovation de l'unité primitive qu'il nous est possible de comprendre vraiment l'unité de l'Église, non seulement comme sa nature intime, mais aussi comme sa vocation et son action dans le monde.

L'unité de l'Église est manifestation de l'œuvre d'unité du Christ et de l'Esprit. Elle découle de l'unité intime des trois Personnes de la Sainte Trinité : « Que tous soient un, ainsi que Toi, Père, Tu es en Moi, et Moi en Toi » (Jn 17,21). L'unité de l'Église signifie d'une part la réconciliation et l'union de la nature humaine avec Dieu, et d'autre part la restauration de la communion d'amour entre les hommes. L'Église est ce lieu où cette unité de la nature humaine avec Dieu et cette cohésion intérieure peuvent se reconstituer. L'unité de l'Église se réalise dans l'unité de la foi, des dogmes, de la tradition, des sacrements, du culte liturgique, de toute l'expérience spirituelle de l'Église. Rien ne s'accomplit dans un lieu quelconque de l'Église qui ne regarde l'Église du Christ tout entière.

Œcuménisme dans le temps.

Le garant de l'unité de l'Église est la Tradition, ou en d'autres termes l'apostolicité de l'Église. Le traditionalisme orthodoxe n'est pas une fidélité à la lettre, aux formes; celles-ci peuvent être périmées, mais l'Esprit est toujours vivant. Il est au contraire une fidélité constante au Christ, à la Vérité, telle qu'elle nous est transmise du Christ par les apôtres dans la succession apostolique. C'est ici que nous en arrivons aux manifestations extérieures de l'unité de l'Église, à la hiérarchie ecclésiastique. Par l'intermédiaire de l'épiscopat, les communautés ecclésiastiques se rassemblent en le corps multiforme de l'Église.

Il faut rappeler ici le mérite du père Georges Florovsky qui en 1952, dans une assemblée de Foi et Constitution⁴, avait rappelé l'importance de l'« œcuménisme dans le temps », c'est-à-dire l'unité et l'unanimité avec les Pères. Ceci constitue une des caractéristiques essentielles de l'orthodoxie aujourd'hui, à condition de prendre la notion même de « Père » dans un sens vivant. Ce sont eux qui nous engendrent, ce ne sont pas des auteurs lointains. S'ils ne sont pas « nos pères », si nous ne « recevons » pas d'eux dans cet acte sacramentel de « réception » le dépôt de la foi, il n'est pas question d'unité. La Tradition est plus qu'une transmission intellectuelle, c'est une présence des Pères.

L'Eucharistie n'est pas seulement le mystère de la présence réelle *du Christ* dans l'Église, c'est la présence réelle *de l'Église dans le Christ*, la présence réelle *des saints et des Pères* dans l'aujourd'hui de Dieu. L'apostolicité véritable est ainsi un garant de l'unité. Le culte eucharistique, la doctrine, la hiérarchie, tout cela est au service de l'unité. Mais c'est l'Esprit seul qui crée et qui fonde l'unité. Il en est la norme dernière, ineffable. C'est au niveau de l'expérience spirituelle et sacramentelle que l'on peut parler de l'unité.

Structures eucharistiques d'unité.

Certaines formes de vie ecclésiale expriment l'unité de manière privilégiée, par exemple l'Eucharistie, ce lieu où l'Église est une dans le sens le plus fort, c'est-à-dire dans la réalisation de la communion des saints autour du Trône de l'Agneau. C'est pourquoi quand la doctrine nous sépare, celles des saints de tous les temps, nous ne pouvons pas accéder à l'Eucharistie. De là vient que l'orthodoxie refuse l'intercommunion. L'unanimité dans la foi consti-

⁴ [Il s'agit d'une commission du Conseil œcuménique des Églises, commission composée de représentants de diverses confessions chrétiennes qui a précédé la création même de Conseil des Églises, fondée en 1948.]

tue le miracle permanent de l'Orthodoxie, dans la mesure où nous n'avons pas une structure formelle ou magistrale qui impose une unité de doctrine. Elle est vécue à travers l'Eucharistie dans cette unanimité que nous redécouvrons avec émerveillement de jour en jour. Que ce soit en Alaska, en Afrique, en Pologne, nous sommes d'emblée dans cet espace commun d'unanimité de la doctrine. C'est tout à fait essentiel. L'épiscopat, la primauté, la succession apostolique, tout cela est au service de l'unité. L'unité intérieure, sacramentaire de l'Église n'est pas le fruit de l'épiscopat. C'est elle qui fonde les structures qui en assureront l'unité externe.

Les Pères de l'Église insistent avec force sur le rôle unificateur de l'épiscopat. Saint Ignace d'Antioche appelle constamment les chrétiens à l'unité, les met en garde contre les schismes et les discordes. Car l'unité est mystère, miracle. Elle peut être perdue. Elle n'est pas automatique. On peut s'éloigner de l'unité. C'est le grand péché dont parlera saint Cyprien de Carthage, le grand péché contre l'Esprit, qui est de « déchirer la tunique sans couture du Christ ». Elle est donc de même nature que l'unité divine. Non moins que l'unité trinitaire, l'unité ecclésiale n'est pas uniformité, mais unité de cœur et d'esprit. Les Pères de l'Église fondent l'unité de l'Église sur l'unité de Dieu. Saint Clément de Rome disait : « Pourquoi y a-t-il parmi nous des divisions, des dissensions ? Notre Dieu n'est-il pas un Dieu unique, et le Christ unique et un l'Esprit de la grâce déversé sur nous et une notre vocation en Christ⁵ ? » Saint Ignace d'Antioche disait à saint Polycarpe de Smyrne : « Rien n'est meilleur que l'unité⁶. » Ou bien saint Irénée de Lyon sur le miracle de l'unité : « Les divisions ethniques ne font pas obstacle à l'unité de la foi⁷ ».

La hiérarchie, facteur d'unité.

Par ailleurs, ce n'est que dans l'union avec l'évêque que se réalise l'union dans l'Église. Selon saint Ignace, l'unité doit s'accomplir sur le plan de la chair par la soumission à l'évêque et dans le plan de l'esprit par la fidélité à l'enseignement du Christ et des apôtres. « Préoccupe-toi de l'union, dit-il dans son épître à saint Polycarpe de Smyrne, au-dessus de celle-ci il n'y a rien de meilleur⁸. » Toutes les épîtres de saint Ignace sont d'ailleurs un appel à cette union, à la charité fraternelle. Le sceau de l'union, c'est la communion eucharistique autour de l'évêque.

Saint Cyprien de Carthage et l'unité de l'épiscopat.

⁵ *Épître aux Corinthiens*, 46, 5-6.

⁶ 2.I.2.

⁷ *Adv. Haer.* I, 10, 2.I.

⁸ I, 2.

L'Église catholique est donc unie dans l'unité de l'épiscopat. De même que l'épiscopat est un, de même l'Église est une, bien que par la diffusion de la foi ses membres soient devenus très nombreux. Selon saint Cyprien de Carthage, les communautés ecclésiastiques se réunissent en un seul corps par l'intermédiaire de l'épiscopat. Pour saint Cyprien l'unité de foi semble insuffisante pour sauvegarder l'unité externe de l'Église contre les divisions internes et les schismes. Il met en avant d'une manière concrète le critère de l'unité hiérarchique de l'épiscopat universel. « De même que l'épiscopat est un, de même l'Église est une, bien que ses membres soient devenus très nombreux par l'expansion de la foi. L'Église, comme un soleil brillant de la lumière du Seigneur sur l'univers entier, répand ses rayons, mais le luminaire qui répand partout sa lumière est unique et l'unité du corps n'est pas compromise⁹. » C'est le fondement de la théologie des conciles, car « là où est l'évêque, là est l'Église ». Saint Cyprien fonde sa conception de l'Église sur l'Eucharistie de l'assemblée locale. Il en parle dans son traité sur l'oraison dominicale, « de peur qu'étant excommunié, on ne soit séparé du corps du Christ et privé du salut ». Pour lui, le Corps du Christ est à la fois le corps eucharistique et le corps ecclésial. Les deux sont inséparables. Mais lors du schisme de Novatien, il développe la doctrine du *sacramentum unitatis*, sacrement de l'unité et de l'*ecclesia mater*, notre mère l'Église. Il insiste aussi sur l'unité de Dieu. L'Église réalise à son tour l'unique Eucharistie dans l'unité de l'épiscopat. Il y a ce double fondement : l'Eucharistie fonde l'Église et l'Église fonde l'Eucharistie.

En raison même de sa formation juridique et romaine, il peut sembler extraordinaire que saint Cyprien n'ait jamais poussé sa doctrine ecclésiologique jusqu'à ses limites extrêmes et se soit toujours opposé avec vigueur aux ingérences de l'évêque de Rome dans les affaires de l'Église de Carthage. À ce sujet, je cite souvent la réaction un peu ironique de Gustave Bardy, le grand patrologue d'après-guerre :

L'erreur de Cyprien, en matière ecclésiologique, c'est précisément d'avoir cru qu'une société telle que l'Église catholique, répandue par toute la terre, pouvait subsister sans l'autorité d'un chef, par la seule force de la concorde et de la charité qui doivent unir tous les évêques. Illusion d'un cœur trop généreux et d'autant plus inexplicable que Cyprien insiste sur l'autorité absolue, indiscutée de l'évêque sur ses propres fidèles. Il ne conçoit pas une Église sans évêque [...]. Il semble pourtant croire, que dans la catholicité, l'unité peut se maintenir d'elle-

⁹ *De l'unité de l'Église catholique*, 5 5.

même par la seule puissance de l'Esprit Saint qui garde et qui dirige les évêques. Les événements ont beau apporter les démentis les plus formels à cette théorie, au plus fort de la controverse baptismale, il refuse à Étienne le droit d'intervenir. « Nul d'entre nous, dit Cyprien, ne se pose en évêque des évêques ; nul ne tyrannise ses collègues ni ne les terrorise pour contraindre leur assentiment, vu que tout évêque est libre d'exercer son pouvoir comme il l'entend¹⁰ ».

Ces affirmations du savant catholique Gustave Bardy sont assez caractéristiques de l'opinion romaine traditionnelle de l'autorité centrale et de la primauté de l'évêque de Rome comme garant même de l'unité de l'Église. Elles méritaient donc d'être relevées ici.

En conclusion de ces textes patristiques, on peut dire que si l'Église est elle-même mystère, si elle participe du mystère trinitaire et du mystère du salut, l'unité de l'Église relève elle-même de ce mystère du salut. Elle en relève dans le langage d'approche, dans le sens de l'unité vivante dont elle est autant la servante que l'annonciatrice et le porteur. Il n'y a de fait qu'une seule unité, l'unité de Dieu. Cette unité est à la fois unicité, totalité, catholicité, intégrité, vérité, sainteté, continuité, universalité. Tout cela va ensemble. Toute attitude morcelante ou relativisante envers l'unité la détruit, et la fait échapper. Le seul garant de l'unité de l'Église est la prière du Christ en Jean 17, la force et la présence du Saint-Esprit qui est lien et lieu d'unité. Cette unité est à tous les niveaux d'être. Elle se matérialise et s'incarne dans l'histoire.

L'Église élabore des structures d'unité : sacramentelles comme l'Eucharistie, dogmatiques comme la foi ou hiérarchiques comme l'évêque, et ce, dans la tradition et la succession apostolique qui est transmission du mystère de la plénitude de l'Église, dans l'unanimité des Églises locales, dans un usage légitime de la primauté ou de la présence dans une liberté librement acceptée, primauté régionale ou primauté universelle. Aucun de ces éléments qui servent l'unité et la protègent ne la créent; aucun d'eux ne peut être mis en relief au détriment des autres. Car lorsque les structures se cristallisent et se durcissent, elles sont en décalage par rapport à ce qu'est le mystère, c'est-à-dire l'unité.

Ainsi l'unité est une qualité intérieure, inséparable de la vérité, de la sainteté, que l'Église ne possède pas mais qui la possède. L'Église et les Églises locales peuvent s'écarter de l'unité, comme elles peuvent pécher dans le manque d'amour, tomber dans l'hérésie et l'erreur, s'installer dans

le compromis politique, refuser le témoignage du martyr. Aucune Église historique n'est à l'abri des tentations, ni n'est prémunie en elle-même contre la chute, ni les Églises orthodoxes historiques, ni les Églises occidentales. Ce n'est que dans un humble regard et une dépendance épiscopale envers l'Esprit Saint que les Églises peuvent demeurer dans l'Esprit d'unité, dans l'Esprit de sainteté, dans l'Esprit de catholicité, dans l'Esprit de vérité. L'Esprit Saint peut recréer ce qui est déficient et compenser les manques. Il peut aussi révéler la nudité et le vide de ce qui est extérieurement glorieux (voir Ap 3,14 s.).

L'Orthodoxie ne doit pas adopter d'attitude triomphaliste en ce qui concerne le don de l'Esprit-Saint qui est en elle. Elle en est la servante beaucoup plus que la maîtresse, toujours à l'affût des éléments de vérité et de sainteté où qu'ils se trouvent, dans son sein ou à l'extérieur d'elle. Cela commande une attitude d'écoute et de discrétion dans le dialogue œcuménique.

II. La Catholicité de l'Église.

Origines et historique du terme.

Depuis le III^e siècle, l'adjectif *catholicos* a été adopté dans les symboles de foi comme un des caractères distinctifs et spécifiques de l'Église du Christ¹¹. Ce terme se rencontre pour la première fois dans l'épître de saint Ignace d'Antioche aux Smyrniotes (8, 2) : « Là où paraît l'évêque, que là soit la communauté. De même que là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique. » Le père Florovsky écrit ceci :

Le mot « catholique » se trouve dans les anciens symboles de foi. Les origines de ce terme sont obscures. On prétend parfois qu'il est de création populaire. Sans doute est-il dérivé de génitif *catolou* dont l'étymologie la plus naturelle serait « l'ensemble », « en un », peut-être même « tout entier ». En tout cas, dans les documents les plus anciens, le terme *ecclesia catholicé* n'a jamais été employé dans un sens quantitatif pour désigner l'expansion géographique de l'Église. Il visait plu-

¹¹ Bien que dans le langage courant, le mot « catholique » soit particulièrement employé pour désigner l'Église de Rome, ni les Églises orthodoxes, ni même la plupart des Églises réformées n'ont jamais cessé de considérer la catholicité comme une des marques de leur ecclésiologie, tout en différant sur la façon de comprendre le mot. On peut remarquer aussi qu'en russe le mot « catholique » s'écrit de deux manières, avec un T ou avec un Φ . Avec un T, c'est l'Église romaine; avec un Φ , c'est l'Église orthodoxe, telle que nous la professons et telle que les symboles de foi et les catéchismes orthodoxes l'emploient toujours.

¹⁰ Gustave BARDY, *La Théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée*, Paris, 1945, vol. II, p. 246-247.

tôt l'intégrité de la foi ou de la doctrine, la fidélité à la Grande Église, la tradition plénière en opposition aux tendances sectaires des hérétiques qui se sont séparés de cette plénitude originelle, suivant chacun sa ligne particulière et particularistes¹².

Cela fait penser à l'œuvre de saint Cyprien De l'unité de l'Église catholique qu'il rédige pour lutter contre les schismes. C'est seulement en Occident, en lutte contre le donatisme, que le terme de catholicos a pris, surtout chez saint Augustin, une interprétation exclusivement quantitative. Il s'opposait ainsi au provincialisme géographique des donatistes. Depuis lui, l'équation entre universel et catholique a été adoptée dans le vocabulaire théologique courant, d'abord en Occident puis en Orient.

Le père Florovsky conclut ainsi :

« Catholique » n'est pas un nom collectif. L'Église n'est pas seulement catholique en tant qu'ensemble de communautés locales ; elle est catholique dans tous ses éléments, dans tous ses actes, dans tous les moments de sa vie. La structure entière, le tissu vivant de son corps est catholique. Chaque membre de l'Église est et doit être catholique ; toute l'existence chrétienne doit être organiquement « catholicisée », c'est-à-dire réintégrée, concentrée, intérieurement centralisée. Le but et le critère de cette unité catholique, c'est que la multitude des croyants n'ait qu'un cœur et qu'une âme, comme c'était le cas à Jérusalem. Sinon la vie de l'Église est réduite. La catholicité est elle aussi une donnée initiale et un problème à résoudre [comme la sainteté, comme l'unité d'ailleurs], et il y a deux aspects à noter. L'un est objectif, l'autre subjectif. L'un est divin, l'autre humain¹³.

¹² Georges FLOROVSKY, *Le Corps du Christ vivant: Une interprétation orthodoxe de l'Église*, dans *La Sainte Église universelle* (Neuchâtel CH: Delachaux & Niestlé, 1948), p. 24. Dans la même ligne de pensée, Vladimir Lossky rappelle que « les deux termes, catholicité et universalité ne sont pas des termes parfaitement synonymes, malgré l'usage que faisait l'antiquité hellénique de l'adjectif *katholiko*. L'étymologie n'est pas toujours un guide sûr dans le domaine de la spéculation. Un philosophe risque de perdre la vraie valeur des concepts en s'attachant trop à leurs expressions verbales; d'autant plus un théologien, qui doit être libre même des concepts, se trouvant placé en face de réalités qui dépassent toute pensée humaine. » (« Du troisième attribut de l'Église », dans *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 170). On peut enfin consulter avec profit le *Patristic Greek Lexicon* édité par G.H.W. Lampe qui énumère une dizaine d'usages chrétiens différents du terme *katholiko*.

¹³ Georges FLOROVSKY, p. 27.

Le terme de « catholique » a longtemps été compris exclusivement comme un synonyme de « universel ». Souvent la théologie d'école orthodoxe a été influencée par la conception universaliste et quantitative catholique romaine. La notion d'universel n'est certes pas exclue de la notion de catholicité. Mais ce n'est pas le sens premier ni le sens essentiel.

Dans le passage de saint Ignace, le caractère catholique de l'Église découle de la présence en elle du Christ Jésus. La catholicité est manifestation de sa présence. Elle est une qualité intrinsèque, intime de l'Église exprimant son authenticité, et aussi son orthodoxie, sa fidélité à la vérité vivante qu'est le Christ. La catholicité est donc une qualité concrète de l'Église en tout lieu, de l'ensemble des Églises locales et par conséquent de chaque communauté. La mesure, la norme, le critère de la catholicité de l'Église est la présence en elle du Christ par l'Esprit Saint, dont l'assistance est promise à l'Église pour toujours. La catholicité est donc une plénitude de foi, de vérité, de vie divine communiquée aux croyants. En cela l'Église catholique s'oppose dès les origines aux sectes hérétiques ou gnostiques. Nous trouvons chez saint Cyrille de Jérusalem une exposition du terme « catholique » dans la 18^e catéchèse baptismale, une des deux consacrées à l'article ecclésiologique du symbole de foi. Dans le symbole de foi de Jérusalem, qui n'est pas tout à fait le même que le symbole de Nicée, il y avait déjà la notion de catholique :

L'Église est appelée catholique, car elle est répandue dans tout l'univers, jusqu'aux limites de la terre et parce qu'elle enseigne intégralement et sans rien omettre tous les dogmes. Aussi parce qu'elle soumet à la pitié tout le genre humain, les gouvernants et les sujets, les savants et les illettrés, enfin parce qu'elle soigne et guérit « catholiquement » (*katholikos*) toute sorte de péché et que l'on trouve en elle toutes les vertus¹⁴.

C'est une interprétation très globalisante de la totalité, de la sainteté et de l'universalité. L'universalité de l'Église découle du fait que sa prédication est adressée à tout homme, à tous les hommes et à tout homme et qu'elle rassasie par la plénitude des dons du Saint Esprit. Ceci dans la mesure où la catholicité de l'Église est dirigée vers l'intérieur, où l'Église répond totalement aux aspirations de chaque homme et où l'Église est appelée à apporter la Bonne Nouvelle jusqu'aux confins de la terre. Il n'y a pas d'homme qui puisse être étranger au message catholique de l'Évangile.

¹⁴ *Catéchèse* 18, 23.

La catholicité de l'Église, sa plénitude et sa vérité ne dépendent pas de son universalité, ce sont elles qui la conditionnent. Dès le jour de la Pentecôte, lors de la descente du Saint Esprit sur les Apôtres réunis au cénacle, la communauté apostolique était déjà l'Église catholique. L'Église fut toujours catholique, même quand elle n'était qu'un petit nombre luttant contre les ariens. Lorsque saint Maxime le Confesseur répondit à ceux qui voulaient le forcer à communier avec les monothélites : « Même si l'univers entier communit avec vous, moi seul je ne communierai pas », il opposait sa catholicité à une universalité hérétique. La catholicité de l'Église ne se détermine donc pas par le nombre ni par la majorité. Ce fait seul suffirait à inciter à la prudence quant au principe de la détermination de la règle de foi, de la vérité, par un vote majoritaire d'un concile. On comprend pourquoi la règle des conciles orthodoxes a toujours été l'unanimité. La catholicité est un don de Dieu à son Église. C'est un mystère qui ne peut être réalisé que dans l'amour et la communion et avant tout à travers le sacrement de l'Eucharistie. Si l'Église est par nature eucharistique, c'est-à-dire qu'elle est présente là où se trouve l'Eucharistie, on peut en déduire que la catholicité de l'Église est toujours renouvelée dans l'action eucharistique.

Je voudrais ajouter que l'Église est, dans toute son existence, sa nature et ses structures, l'image de la Sainte Trinité. Je préférerais ici dire à l'image de la divine Tri-unité. Ce mot rend mieux compte de l'antinomie dans le mystère de Dieu entre le Trois et le Un, du fait que chacune des hypostases divines porte en elle à la fois la plénitude de la nature divine et les deux autres personnes divines. Cela devrait être appliqué au mystère de la « multi-unité » ou de la pluri-unité ou uni-pluralité de l'Église. C'est ainsi que la catholicité exprimerait davantage la plénitude locale de chacune des communautés qui porte en elle cette plénitude. Les communautés ne s'additionnent pas les uns aux autres, pas plus que les personnes divines ne s'additionnent, ni que le Trois n'est la somme du chacun des Un. Chacun est unique et le Trois est un nombre mystérieux, au-delà de l'addition. Ceci a été bien mis en valeur par toute notre théologie moderne. La catholicité s'exprime dans la présence du Christ et dans celle de l'Esprit Saint. L'Eucharistie locale est Eucharistie catholique, de plénitude, elle est le lieu où la catholicité se manifeste.

Dans son étude citée plus haut sur « le troisième attribut de l'Église », Vladimir Lossky réfléchit sur ce que serait l'Église si elle se trouvait amputée de l'un de ses quatre « attributs », et en l'occurrence de sa catholicité :

Nous voyons déjà, aussitôt la question posée, le grand vide qui se creuse : l'Église sans Vérité, sans connaissance certaine des données de la révélation, sans expé-

rience consciente et infaillible des mystères divins. Si elle gardait son unité, ce serait l'unité d'opinions multiples, produits de mentalités et cultures humains différentes, unité qui aurait pour base la contrainte administrative ou l'indifférence relativiste. Si elle gardait la sainteté, cette Église privée de la certitude de la Vérité, ce serait une sainteté inconsciente, une voie vers la sanctification sans lumière, dans les ténèbres de l'ignorance de ce qu'est la grâce. Si elle gardait l'apostolicité, ce ne serait qu'une fidélité aveugle à un principe abstrait, vide de sens. La catholicité nous apparaît donc comme un attribut inaliénable de l'Église, en tant qu'elle possède la Vérité. On peut même dire que c'est une qualité de la Vérité chrétienne¹⁵.

Sens de plénitude et de vérité dans l'ecclésiologie eucharistique.

Enfin, le métropolite Jean Zizioulas conçoit l'appellation « Église catholique », dans la littérature des trois premiers siècles, en relation avec la communauté eucharistique concrète :

Comme l'ecclésiologie d'Ignace d'Antioche le montre clairement, le contexte même dans lequel le terme *katholiki ékklesia* apparaît pour la première fois était clairement un contexte eucharistique dans lequel la principale préoccupation d'Ignace était l'unité de la communauté eucharistique (Smyrne 8). Au lieu donc d'essayer de trouver le sens « Église catholique » de ce texte ignatien dans une opposition entre « locale » et « universelle », nous serions plus fidèles aux sources en le voyant à la lumière de l'ecclésiologie entière d'Ignace, selon laquelle la communauté eucharistique est exactement la même que (c'est le sens que je donnerais au mot *osper* qui relie les deux dans le texte d'Ignace) l'Église entière unie dans le Christ. La catholicité, donc, dans ce contexte, ne signifie rien d'autre que l'intégrité, la plénitude et la totalité du Corps du Christ, exactement comme *osper* il est figuré dans la communauté eucharistique¹⁶.

J. Zizioulas résume enfin sa conception de la catholicité en référence à la dimension christologique de l'Église :

Le contenu primitif de la notion de « catholicité » n'est pas moral, mais christologique. L'Église est catholique, non pas parce qu'elle obéit au Christ [...] mais avant tout parce qu'elle est le Corps du Christ. Sa catholicité ne dépend pas d'elle-même, mais de lui. Elle est catholique

¹⁵ « Du troisième attribut de l'Église », dans *Image et ressemblance*, p. 169-170.

¹⁶ Jean ZIZIOULAS, *L'Être ecclésial*, Genève, 1981, p. 116-117.

parce qu'elle est là où est le Christ. Nous ne pouvons pas comprendre la catholicité comme une note ecclésiologique, si nous ne la comprenons pas connue une réalité christologique¹⁷.

Apport de l'ecclésiologie russe : la *sobornost*.

On ne saurait rester insensible à l'apport propre de l'ecclésiologie russe concernant l'idée de « catholicité » traduit très tôt dans le symbole de foi par le terme *sobornyi* (du verbe *sobirat* « rassembler », et de *sobor*, le « rassemblement », la « synaxe »). Ce terme concerne en premier lieu le rassemblement eucharistique. Ensuite il désigne le temple, le lieu dans lequel le rassemblement se fait. Avant d'être un temple, ou une cathédrale ou une basilique, le *sobor* est d'abord le rassemblement des membres de l'Église dans le mystère et la célébration eucharistique. Ceci est important à rappeler pour expliquer le choix du terme. L'adjectif *sobornyi* choisi dans le symbole de foi a conduit les slavophiles et particulièrement Khomiakov à créer un néologisme, la *sobornost*.

Ce terme signifie la collégialité, la solidarité, l'union des membres de l'Église. À partir de là, la théologie orthodoxe développe une ecclésiologie conciliaire ou une ecclésiologie de communion. Nous trouvons cette idée développée par Jean Zizioulas, Olivier Clément ou père Jean Meyendorff et avant eux, par le père Serge Boulgakov et Vladimir Lossky et encore avant eux par les slavophiles du XIX^e siècle. Les slavophiles, surtout les frères Troubetskoy, tendent à appliquer la notion de *sobornos* à toutes les facultés, à tous les niveaux et à toutes les fonctions de l'existence humaine. Si l'Église est conciliaire, *sobornaya*, c'est que cette *sobornost* relève de la nature

humaine dès les origines. L'être humain a été créé comme un être de communion, comme un être collégial, relationnel. On trouve leurs thèses présentées dans *L'Histoire de la philosophie russe* du père Basile Zenkovsky¹⁸ qui parle de cette solidarité de l'être humain dans sa conscience, dans sa créativité, dans son langage comme dans sa culture. À cette solidarité naturelle, j'ajouterais – et j'en reviens à la Bible – une *sobornost* déchue. Ce qui explique le lien de solidarité avec Adam dans la chute et dans l'hérédité pécheresse.

Catholicité et communion trinitaire.

Pour conclure, je retiendrais dans la catholicité :

1. La définition christologique et eucharistique de saint Ignace, qui est reprise dans le texte synthétique de saint Cyrille de Jérusalem. Elle donne un sens d'intégralité, d'intégrité spirituelle et doctrinale, charismatique et trinitaire. Tout cela vise à la récapitulation de l'être humain, du genre humain dans le Christ en tout temps et en tout lieu.

2. La dynamique de cet homme nouveau qu'est l'Église-Corps du Christ, qui est puissance unifiante et diversifiante à la fois de l'Esprit Saint. Ainsi la conciliarité de l'Église, ou sa collégialité, découle de son être même. La notion de *sobornost* y correspond et s'oppose aux conceptions quantitatives ou géographiques, juridiques ou cléricales qui coupent l'Église en « Église enseignante » et « Église enseignée », en clergé et peuple. La conciliarité se révèle comme coextensive au mystère, à l'être même de l'Église qui fait de l'Église une Église en concile permanent, à l'image du Conseil éternel de la Sainte Trinité.

¹⁷ *Ibid.*, p. 125. « Catholicité et communion trinitaire ».

¹⁸ Deux vol., Paris, 1950.

L'ÉGLISE LOCALE DANS UNE PERSPECTIVE EUCHARISTIQUE

par Jean Zizioulas

Le métropolite Jean Zizioulas est en quelque sorte le « successeur » de Nicolas Afanasiev en ce qui concerne l'ecclésiologie eucharistique. Dans ces ouvrages sur l'Église il renforce les arguments d'Afanasiev sur l'importance capitale de l'évêque dans la célébration eucharistique ainsi que dans la constitution véritable de l'église locale – le sujet du texte ici –, en insistant sur le caractère « local » de la communauté chrétienne, ce qui mène Zizioulas à réfléchir sur les rapports essentiels entre l'église locale et l'Église « catholique », le Corps du Christ qui est Un et non pas divisé. Si donc c'est la présidence de l'assemblée eucharistique par l'évêque qui établit l'« église locale », celle-ci correspond au diocèse plutôt qu'à la paroisse telle que nous la connaissons. La notion du sacerdoce royal du peuple de Dieu, idée chère à Afanasiev, n'est pas développée ici ; Zizioulas semble prendre pour acquis une division ontologique entre « clercs-ordonnés » et « laïcs-non-ordonnés » dans l'Église.

I. L'arrière-plan historique et ecclésiologique.

1. Le principe ecclésiologique fondamental sur lequel repose la notion d'église locale dans la tradition orthodoxe est celui qui permet d'identifier l'Église avec la communauté eucharistique. L'ecclésiologie orthodoxe est fondée sur l'idée que là où il y a l'Eucharistie là est l'Église en sa plénitude comme Corps du Christ. Le concept d'Église locale découle du fait que l'Eucharistie est célébrée en un lieu donné et réunit par sa « catholicité » tous les membres de l'Église résidant en ce lieu.

Deux principes ecclésiologiques de base pris ensemble expriment le sens de l'église locale :

a) *La nature « catholique » de l'Eucharistie*, ce qui signifie que chaque assemblée eucharistique devrait comprendre tous les membres de l'Église en un lieu donné, sans distinction d'âge, de profession, de sexe, de race, de langue, etc.

b) *La nature géographique de l'Eucharistie*, ce qui signifie que l'assemblée eucharistique – et par elle l'Église – est toujours la communauté d'un lieu¹ particulier (l'Église de Thessalonique, de Corinthe, dans les Épîtres de Paul).

2. La conjugaison des deux principes ecclésiologiques ci-dessus explique les stipulations canoniques selon lesquelles il ne doit y avoir qu'une seule assemblée eucharistique en un lieu donné. Mais le principe géographique soulève

inévitamment la question de savoir ce qu'il faut entendre par un « lieu » : comment peut-on préciser les limites d'un territoire particulier devant servir de base à une seule assemblée eucharistique et donc à une seule église ? Cette question revêt une signification particulière si l'on prend en considération les complexités des développements historiques de l'Église primitive. Puisque la tradition orthodoxe a été façonnée sur les plans ecclésiologique et canonique par ces facteurs historiques, nous devons les examiner brièvement.

a) Dès l'époque néotestamentaire se manifeste une tendance à identifier l'*ekklesia* ou même l'*ekklesia tou theou* avec l'assemblée des chrétiens d'une cité donnée. Une étude des épîtres pauliniennes en particulier nous amène à constater que le terme « *ekklesia* » est, presque sans exception, utilisé au singulier lorsqu'il s'applique à une cité, alors qu'il est toujours mis au pluriel quand il est question d'un territoire géographique plus grand que la cité. S'il ne s'agit pas là d'un simple accident, nous pouvons nous demander pourquoi l'apôtre Paul n'emploie jamais le terme d'église au pluriel lorsqu'il parle d'une cité ? Vu la manière concrète dont le mot *ekklesia* est utilisé dans les épîtres pauliniennes pour désigner normalement l'assemblée des fidèles en tant que telle (cf. par exemple 1 Co 10-14), on peut conclure qu'il existait une seule assemblée de ce genre et qu'on l'appelait *ekklesia*. En d'autres termes, il faut en conclure que le type le plus ancien d'église locale connu est l'*église d'une cité* et que la forme concrète de cette église-de-la-cité est l'assemblée regroupant tous les chrétiens de cette aire géographique. La chrétienté semble être apparue tout d'abord comme église-de-la-cité, et si nous interprétons correctement les sources dont nous dis-

¹ L'expression « en un lieu » est également utilisée dans les épîtres de Paul à propos de l'église locale. La signification de cette manière de parler provient de l'idée que l'Église « réside » en un lieu géographique comme un « visiteur » (*paroikos*). Ceci est en rapport étroit avec la nature eschatologique de l'Eucharistie à laquelle nous ferons allusion plus loin.

posons, il a dû en être ainsi au moins jusqu'au milieu du deuxième siècle².

b) La première difficulté à propos de ce principe : une Église – (une Eucharistie) – une cité apparaît historiquement avec le concept de la *kat'oikon ekklesia* (église domestique). Si cette expression désignait en fait la formation d'une *ekklesia* sur la base de l'unité familiale, nous nous trouvons devant une définition de l'église locale prise dans un sens non géographique, devant une conception sociologique du « lieu ». J'ai tenté ailleurs³ d'analyser ce problème et je ne puis que répéter ici mes conclusions : le terme *kat'oikon ekklesia* dans le Nouveau Testament ne désigne pas une réunion familiale mais plutôt une assemblée de tous les fidèles de la cité réunis en tant qu'invités dans une maison particulière (cf. Rm 16,23, et les témoignages archéologiques d'églises nommées d'après les noms des propriétaires des maisons à Rome, etc.). On pourrait même aller jusqu'à affirmer qu'il ne semblait exister qu'une seule « église familiale » de ce type dans chaque cité à l'époque⁴. Si ces conclusions sont exactes, elles permettent d'expliquer pourquoi on ne trouve aucune trace de difficulté majeure provenant de l'existence des « églises familiales » lors de l'organisation de l'Église primitive. Ces églises familiales et le nom même de cette institution, disparaissent assez tôt sans laisser d'indication permettant d'imaginer un état de choses pouvant constituer une alternative à l'identification de l'église locale primitive avec l'église d'une cité.

c) Un autre événement, dont les implications et les conséquences sur le concept de l'église locale sont bien plus importantes, s'est produit dans l'organisation de l'église primitive. Il s'agit de l'apparition de la paroisse, dans ses formes rurale et urbaine. Les détails de ces circonstances historiques ne concernent pas notre propos⁵. Mais ce qui

est toutefois d'une importance capitale pour la compréhension de l'église locale dans la tradition orthodoxe, c'est la question de savoir si la paroisse peut, en fait, être qualifiée d'église locale. La difficulté découle de deux considérations fondamentales :

(i) Le principe ecclésiologique de l'identification de l'Église avec l'Eucharistie – ou plutôt avec la communauté eucharistique. Puisque la paroisse est précisément une communauté eucharistique, il devient presque impératif de l'appeler une *ekklesia*.

(ii) Le ministère épiscopal. La fonction essentielle de l'évêque dans l'Église orthodoxe est de présider à l'assemblée eucharistique. Tous les éléments liturgiques et canoniques de l'ordination de l'évêque présupposent la situation primitive dans laquelle il y avait dans chaque assemblée eucharistique – et par extension dans chaque église-de-la-cité – un évêque (tous les noms d'évêques dans l'Église primitive, dès l'époque d'Ignace d'Antioche, se rapportent à une cité précise). Cet évêque était entouré du collège presbytéral (lui-même étant d'ailleurs l'un des presbytres) et a été longtemps appelé « presbytre » (cf. saint Irénée). L'apparition de la paroisse détruit cette structure, destruction qui devait affecter non seulement le ministère épiscopal mais aussi celui des presbytres. Car dorénavant l'Eucharistie, pour exister comme église locale, n'avait plus besoin de la présence des presbytres en tant que collège – collège qui constituait un aspect essentiel du sens originel du *presbytérium*. Il suffisait ainsi d'un presbytre individuel pour créer et présider une réunion eucharistique – une paroisse. Cette réunion pouvait-elle s'appeler « église » ?

En ce qui concerne l'Église orthodoxe la réponse à cette question a historiquement été négative. Je considère personnellement cela comme heureux pour la raison suivante : la création de la paroisse comme unité presbytérocentrique, non sous la forme originelle et ecclésiologiquement correcte que nous pourrions définir comme étant « centrée sur le presbytérium », mais dans le sens d'un presbytre individuel agissant en tant que chef de la communauté eucharistique, a sérieusement porté atteinte à l'ecclésiologie à deux égards. D'une part, elle a détruit l'image de l'Église comme communauté au sein de laquelle tous les ordres sont nécessaires comme éléments constitutifs. La paroisse, telle qu'elle s'est finalement généralisée au cours de l'histoire, a rendu superflues aussi bien la fonction de diacre que celle d'évêque (plus tard, avec les messes privées, elle a rendu superflue même la présence des laïcs). D'autre part, on a de ce fait été amené à voir l'évêque comme un administrateur plutôt que comme le président de la célébration eucharistique et le presbytre comme un « spécialiste de la messe », un « prê-

² Si le témoignage de Justin dans sa *Première Apologie* (65) signifie que les chrétiens des villages en dehors de Rome se rendaient à la cité pour l'assemblée eucharistique du dimanche, il semblerait qu'en dépit des difficultés matérielles, le principe souligné par Ignace d'Antioche d'une seule Eucharistie sous la présidence d'un évêque en un seul lieu, semble avoir été observé, même dans une église aussi importante que celle de Rome au deuxième siècle. Cela semble avoir été le cas jusqu'à ce que les chrétiens des villages aient leurs propres évêques (les *chorépiscopoi*), ce dont nous avons des témoignages pour la première fois au deuxième siècle.

³ Dans mon livre *L'unité de l'Église...* 1965 (en grec).

⁴ Les témoignages dont nous disposons ne sont pas très clairs mais il faut noter qu'il semblerait bien qu'on ne relève pas un seul cas où l'expression « église familiale » apparaît plus d'une fois à propos d'une même cité.

⁵ Pour une analyse détaillée de ce problème historique complexe, voir mon livre mentionné ci-dessus.

tre » – ce qui a provoqué la décadence ecclésiologique de l'Occident au Moyen Âge – et les réactions bien connues de la Réforme – aussi bien que la grave confusion dans la vie canonique et ecclésiologique au sein des Églises orientales elles-mêmes.

Voilà pourquoi il faut considérer le statut ecclésiologique propre de la paroisse comme l'un des problèmes les plus fondamentaux de l'ecclésiologie – aussi bien en Occident qu'en Orient. L'Église orthodoxe a opté, à mon avis, pour le point de vue selon lequel la notion de l'église locale est garantie par l'évêque et non par le presbytre : l'église locale en tant qu'entité ayant un statut ecclésiologique plénier est le diocèse épiscopal et non la paroisse. Ce faisant, l'Église orthodoxe a inconsciemment produit une rupture dans sa propre ecclésiologie eucharistique, car il n'est plus possible d'identifier chaque célébration eucharistique et église locale. Mais, en même temps, cette prise de position permet d'espérer un rétablissement de la nature communautaire de l'église locale, puisque selon cette nature même, l'église locale ne peut être appelée *ekklesia* que lorsqu'elle est vraiment catholique, c'est-à-dire quand elle comprend (a) les laïcs appartenant à toutes les entités culturelles, linguistiques, sociales et autres qui résident en ce lieu et (b) tous les autres ordres de l'Église en tant que membres de la même communauté. On peut donc espérer voir venir le jour où l'évêque trouvera sa vraie place qui est la présidence de la célébration eucharistique. Ainsi la rupture de l'ecclésiologie eucharistique provenant du problème « paroisse-diocèse » sera réparée comme il convient⁶.

3. Avec le développement du système des métropoles et graduellement de celui des patriarcats dans l'Église an-

⁶ En termes pratiques, la seule solution qui conviendrait serait la création de petits diocèses épiscopaux. Ce serait une chose excellente à beaucoup d'égards. Par exemple : a) cela permettrait aux évêques de connaître véritablement leurs troupeaux et d'être connus d'eux, ce qui améliorerait automatiquement la qualité pastorale de l'épiscopat ; b) cela réduirait le poids des travaux administratifs dont sont actuellement chargés les évêques, ce qui leur permettrait d'agir avant tout comme présidents de l'Eucharistie, ce qui est leur ministère par excellence ; c) cela rendrait possible au caractère collégial du presbytérium de se manifester à nouveau dans le sens ecclésiologique extrêmement significatif qu'il avait dans les temps anciens (voir le *synthronon* des anciennes cathédrales), ce qui renforcerait le rôle très affaibli du presbytre, surtout dans l'Église orthodoxe ; d) cela rendrait inutile le maintien de l'institution scandaleusement non canonique d'évêque auxiliaire qui est une invasion occidentale moderne dans la tradition orthodoxe. La tradition ancienne témoigne nettement de l'existence de petits diocèses épiscopaux (lorsque Grégoire le Thaumaturge devint évêque de Néo-Césarée il n'y avait que 17 fidèles dans son diocèse !).

cienne, le centre de l'unité « locale » se déplace du diocèse épiscopal à des unités géographiques plus vastes englobant les diocèses d'une province sous la présidence de l'évêque de la capitale de cette province. Ce développement, qui n'est plus que purement nominal aujourd'hui dans l'orthodoxie (certains évêques sont appelés « métropolitains », mais en réalité la métropole en tant qu'entité n'existe plus, ayant disparu avec l'ancienne province byzantine ou romaine), n'a pas essentiellement modifié la conception de l'église locale comme identique au diocèse épiscopal.

Le système « métropolitain » s'étant développé en liaison étroite avec la pratique synodale dans l'Église primitive, représentait une forme « occasionnelle » ou « causale » de « localisation » de l'Église, coïncidant avec les réunions de synodes. Étant donné que le principe de l'égalité essentielle de tous les évêques entre eux est devenu un élément fondamental du droit canon orthodoxe, aucun métropolitain ni aucun patriarche n'a jamais occupé la position de chef d'une unité ecclésiale particulière représentant des structures au-dessus ou à côté du diocèse épiscopal. Des synodes permanents existent dans les Églises orthodoxes, mais ils ne sont jamais considérés comme des « corps » ecclésiaux séparés qui pourraient s'appeler « églises locales ». Avec l'apparition de la fameuse théorie de la pentarchie à Byzance, un système fut établi dans l'orthodoxie suivant lequel l'*oecumène* tout entière était partagée en cinq divisions (patriarcats). Mais, malgré les tentatives faites par certains orthodoxes modernes pour donner aux patriarcats le nom d'« église locale », le principe de l'égalité entre eux de tous les évêques du point de vue du statut ecclésiologique a rendu impossible une fois encore de faire du patriarcat une entité ecclésiale particulière⁷.

Pour terminer ce tour d'horizon historique, il nous faut mentionner la notion d'autocéphalie par laquelle l'Église orthodoxe est surtout connue aujourd'hui. Le principe de l'autocéphalie repose sur la doctrine moderne de la nation

⁷ Je reste persuadé que le statut ecclésial, dans l'Église orthodoxe, de chaque unité autre que le diocèse épiscopal ne provient pas de l'unité elle-même mais du diocèse épiscopal ou des diocèses épiscopaux concernés. Cela n'est pas seulement valable – comme nous l'avons vu – pour des unités plus petites que le diocèse (par exemple la paroisse) mais aussi pour des unités plus grandes. Ainsi, ni une métropole, ni un archidiocèse, ni un patriarcat, ne peut en soi être appelé une église, mais ne peut l'être que par extension, c'est-à-dire en vertu du fait qu'il (ou elle) repose sur un ou plusieurs diocèses épiscopaux-églises locales, qui sont les seuls organismes à pouvoir proprement être appelés églises en raison de l'Eucharistie épiscopale. Cela veut dire également qu'un métropolitain, un patriarche, etc. doit son statut au fait qu'il est le chef d'une église locale particulière.

telle qu'elle s'est précisée petit à petit, principalement au cours du siècle dernier. Selon cette théorie, l'Église orthodoxe de chaque nation est gouvernée par son propre synode sans aucune intervention d'une autre Église, et possède son propre chef (patriarche, archevêque ou métropolitain). Dans l'état actuel de confusion théologique qui règne dans l'orthodoxie, on appelle généralement « églises locales » ces églises autocéphales, ce qui donne très souvent à l'entité appelée « église autocéphale » la possibilité d'absorber le diocèse épiscopal de telle sorte que ce dernier se trouve entièrement laissé à l'écart soit par un synode permanent soit par le chef de l'Église autocéphale, qui ne représentent pourtant pas toujours véritablement ni l'un ni l'autre tous les diocèses – églises locales du territoire en question⁸.

II. Questions concernant la théologie de l'Église locale aujourd'hui.

1. Ecclésiologie et localité.

L'expression « église locale » comporte deux aspects correspondant aux deux termes de l'expression dont il ne faut pas prendre l'un sans l'autre. Le premier aspect est celui de localité ; le second, celui d'ecclésiologie. Si l'on considère ces deux aspects ensemble, la double question qui doit se poser constamment est la suivante : qu'est-ce qui rend une église « locale », et qu'est-ce qui fait un organisme local « Église » ? Toute réunion de chrétiens n'est pas automatiquement « Église » et toute église n'est pas obligatoirement « locale ». Si nous envisageons la question dans la perspective de l'ecclésiologie eucharistique, nous sommes amenés à faire les remarques suivantes :

a) L'Église est locale lorsque la réalité du salut du Christ s'enracine dans une situation locale particulière avec toutes les caractéristiques naturelles, sociales, culturelles et autres qui constituent la vie et la pensée du peuple vivant en ce lieu. De même que dans l'Eucharistie le peuple offre à Dieu comme Corps du Christ tout ce qui « est à lui » (les fruits de la terre ainsi que les produits de son travail quotidien), de même pour ce qui est de la vie de l'Église, si elle doit vraiment être locale : elle doit assimiler et utiliser toutes les caractéristiques d'une situation locale donnée et non surimposer une culture étrangère.

⁸ Pour éviter de faire de l'église autocéphale une unité tirant son ecclésiologie d'elle-même et non des diocèses épiscopaux concernés (voir note précédente), il est nécessaire que le chef de chaque église autocéphale soit entouré d'un synode d'évêques appartenant à cette région. Cependant, ce synode devrait être représentatif de tous les diocèses épiscopaux de la région. Toutes les fois que les circonstances le permettent, tous les évêques, soit simultanément soit par un système de rotation, devraient faire partie d'un tel synode.

b) Si cette assimilation et cette utilisation de la culture locale peut rendre une église locale, elle ne la fait pas nécessairement Église. Car la réalité du salut du Christ ne vient pas affirmer purement et simplement la culture humaine, elle la critique également⁹. Quels sont les aspects de la culture qui doivent être exclus de l'assimilation et de l'utilisation par l'église locale, si elle ne doit pas être uniquement locale mais aussi « Église » ? La réponse à cette question dépend de la théologie qui est la nôtre en général et de nos priorités pour ce qui est essentiel ou non dans la foi chrétienne. S'il est permis à la perspective eucharistique de jouer ici un rôle décisif, les critères de l'ecclésiologie peuvent être réduits à rien de plus que ce qui suit.

L'Eucharistie est le moment de la vie de l'Église où l'anticipation des *eschata* a lieu. L'*anamnèse* du Christ doit être comprise non comme une simple répétition d'un événement passé, mais comme une « *anamnèse* » du futur¹⁰, comme événement eschatologique. Dans l'Eucharistie, l'Église devient le reflet de la communauté eschatologique du Christ, le Messie, une image de la vie trinitaire de Dieu. En termes d'existence humaine, cela signifie principalement une chose : le dépassement de toutes divisions, naturelles et sociales, qui maintiennent l'existence du monde dans un état de désintégration, de fragmentation, de décomposition et donc de mort. Toutes les cultures participent d'une manière ou d'une autre de ce monde déchiré et désintégré et par conséquent toutes comportent des éléments qui doivent être transcendés. Si l'Église dans sa localisation ne réussit pas à présenter à cet égard une image du Royaume, ce n'est pas une Église. De même aussi, si la réunion eucharistique ne constitue pas une telle image, ce n'est pas l'Eucharistie dans son sens véritable¹¹.

⁹ Cela est indiqué par le fait que le baptême précède l'Eucharistie. Le monde ne peut pas devenir Église sans être purifié de quelque manière.

¹⁰ Voir la thèse de J. Jeremias dans son *The Eucharistic Words of Jesus* à propos du Nouveau Testament. Les anciennes liturgies (par exemple celles de saint Jean Chrysostome et de saint Basile) conservent exactement la même interprétation de l'*anamnèse* lorsqu'elles parlent dans l'Eucharistie du « souvenir », non seulement des événements passés de l'histoire du salut mais aussi du second avènement. Le souvenir du futur est un aspect essentiel de l'Eucharistie.

¹¹ Une Eucharistie qui ferait de la discrimination entre les races, les sexes, les âges, les professions, les classes sociales etc., trahirait non pas certains principes éthiques mais sa nature eschatologique. Pour cette raison, une telle Eucharistie ne serait pas une Eucharistie « mauvaise » – c'est-à-dire moralement défectueuse – mais elle ne serait pas une Eucharistie du tout. On ne pourrait dire qu'elle est le Corps de celui qui rassemble tout en lui-même.

En gardant à l'esprit de tels critères existentiels nous pouvons être plus spécifiques en posant la question : quelle forme concrète doit prendre une église locale pour être à la fois « locale » et « Église » ? À ce stade les éléments structureaux suivants deviennent essentiels :

(1) Lorsque dans une localité donnée il se trouve plus d'un élément culturel – comme cela est par exemple le cas dans beaucoup de nos sociétés pluralistes modernes –, l'Église devrait faire des efforts pour toucher tous ces éléments par son action missionnaire en faisant plein usage dans la prédication de l'Évangile de ces divers éléments culturels. Afin d'accomplir ce travail il peut être nécessaire pour approfondir la compréhension de l'Évangile de former des groupes et rassemblements de personnes relevant de la même culture. Cela peut d'ailleurs être également le cas lorsqu'il s'agit d'action pastorale et non purement missionnaire. De même, pour répondre aux besoins des personnes travaillant hors de leur lieu de résidence, des groupements peuvent être formés pour relier la prédication de l'Évangile à telle ou telle situation professionnelle, intellectuelle ou sociale.

(2) Il faudrait que ces groupes ou rassemblements, établis sur la base d'une culture, d'une classe, d'une profession ou d'un âge particulier, apprennent à ne pas se considérer comme des églises, et qu'on leur enseigne à ne rechercher à connaître l'expérience de l'Église que dans les assemblées où tous les âges, sexes, professions, cultures, etc., sont réunis. C'est cela qui, selon la promesse de l'Évangile, constitue le Royaume de Dieu : un lieu où toutes les divisions naturelles et culturelles sont transcendées.

Pour autant que l'Eucharistie est comprise comme une assemblée à caractère eschatologique – et cela seulement – cette expérience doit être uniquement réservée à sa célébration. Pour autant que l'Église reflète dans sa nature même ce destin eschatologique dont l'Eucharistie présente l'image exacte, cette assemblée seule peut être appelée « Église ». Les autres réunions ne sont pas sans rapports avec l'Église et l'Eucharistie : elles constituent des prolongements de la réalité de l'Église. Mais il leur manque l'élément de catholicité qu'évoque la nature eschatologique aussi bien de l'Église que de l'Eucharistie, et on ne peut en aucun cas les appeler des églises.

(3) Cette sorte d'approche de l'ecclésiologie de l'église locale donne au facteur géographique de la localité l'avantage sur d'autres aspects de la « localité », tels que la culture ou la profession. Car le « lieu » géographique peut servir de terrain commun pour la rencontre des divers éléments culturels et autres *epi to auto* « en un même lieu », selon la phrase utilisée de façon si pleine de signification dans le Nouveau Testament à propos de l'Église et de l'Eucharistie comme expression de la localité géo-

graphique. Dans cette perspective, le facteur géographique de la localité apparaît comme un élément indispensable de la notion de l'église locale.

(4) Si les différences naturelles et culturelles doivent être transcendées, il faut établir un ministère pour une telle unité locale. Que ce ministère soit appelé épiscopal ou autrement, cela n'a rien à voir avec la théologie de l'église locale. Ce qui paraît nécessaire au vu de ce que nous venons de dire, c'est que le ministère soit lié (a) à l'assemblée eucharistique en tant que son chef ; et (b) à une aire géographique particulière. C'est seulement si ces deux conditions sont remplies que la fonction de l'évêque peut avoir un sens sur le plan de l'ecclésiologie¹². D'autres ministères de l'unité locale, comme le *presbytérium* et les diacres, deviennent des éléments essentiels, selon la « typologie » de la communauté eschatologique que l'on considère comme théologiquement fondamentale¹³. Mais il est certain que la réunion du *laos* dans sa totalité – c'est-à-dire tous les aspects « locaux » – est une forme indispensable de la structure de l'église locale. Car c'est ce qui prouve que l'Église est « catholique ». Sans une forme quelconque de « congrégationalité », il n'y a pas de catholicité locale.

2. Localité et universalité.

De ce qui vient d'être dit, il s'ensuit que la notion de « catholicité » de l'Église ne doit pas être juxtaposée à celle de localité : il s'agit plutôt d'un aspect indispensable de l'église locale, critère ultime de l'ecclésiologie pour tout organisme local. L'universalité est, toutefois, une notion différente qui peut certes être opposée à celle de localité. Comment le concept d'universalité peut-il affecter notre compréhension de l'église locale ?

Il est dans la nature de l'Eucharistie de transcender non seulement les divisions se rencontrant à l'intérieur d'une situation locale mais aussi la division même qui est inhérente au concept de géographie : la division du monde en lieux locaux. De même qu'une Eucharistie qui ne transcenderait pas les divisions survenant dans une localité

¹² Ces deux conditions étaient fidèlement respectées dans l'Église ancienne. Elles ont été sérieusement négligées, sinon même à certaines époques oubliées dans la vie et la pratique des Églises orthodoxes elles-mêmes.

¹³ Dans l'Église primitive, une partie indispensable de la conscience ecclésiologique consistait à avoir un ministère représentant les Apôtres entourant le Christ et « jugeant les douze tribus » du Nouvel Israël. C'est ce qui a donné naissance au ministère des presbytres (cf. Ignace d'Antioche). Dans la mesure où cette conscience est toujours vivante dans l'Église, l'institution des presbytres devient indispensable dans la structure de l'église locale.

donnée serait une fausse Eucharistie ; de même une Eucharistie qui aurait lieu dans l'isolement conscient et intentionnel et la séparation d'avec les autres communautés locales dans le monde, ne serait pas une véritable Eucharistie. Il s'ensuit inévitablement que, pour qu'une église locale ne soit pas seulement locale mais aussi Église, elle doit être en communion plénière avec le reste des églises locales dans le monde.

Dire qu'une église locale est en communion plénière avec le reste des églises locales, cela veut dire :

a) que les problèmes et les préoccupations de toutes les églises locales soient l'objet des prières et de la responsabilité active d'une église locale particulière. Si une église locale tombe dans l'indifférence à l'égard de ce qui se passe dans le reste du monde, il ne s'agit certainement pas d'une église ;

b) qu'il existe une certaine base commune de vision et de compréhension de l'Évangile et de la nature eschatologique de l'Église entre une église locale donnée et le reste des églises locales. Ceci exige une vigilance constante de la part de chaque église locale à l'égard de la vraie foi dans toutes les églises locales ;

c) que certaines structures soient établies pour faciliter cette communion. Sur ce point certaines explications complémentaires deviennent nécessaires.

Si la localité de l'Église ne doit pas être absorbée et même annihilée par l'élément d'universalité, il faut prendre le plus grand soin d'éviter que les structures ou les ministères destinés à faciliter la communion entre les églises locales ne deviennent une superstructure dominant l'église locale. Il est très significatif que tout au long du cours de l'histoire de l'Église aucune tentative n'ait jamais été faite d'établir une Eucharistie supra-locale ou un évêque supra-local. Toute Eucharistie et tout évêque ont un caractère local, tout au moins dans leur signification première. Dans une perspective eucharistique de l'Église, cela signifie que l'église locale, telle qu'elle a été définie plus haut, est la seule forme d'existence ecclésiale que l'on puisse proprement appeler Église. Toute structure ayant pour objet de faciliter l'universalité de l'Église crée un réseau d'églises en communion, non une nouvelle forme d'Église¹⁴. Ceci est non seulement confirmé par l'histoire,

¹⁴ Ceci n'est pas pour nier qu'il n'y a pas qu'une Église dans le monde. Mais le fait que l'Église soit une dans le monde ne fait pas qu'elle constitue une structure à côté ou au-dessus des églises locales. Toute communion ecclésiale sur le plan universel devrait tirer les formes qu'elle prend de la réalité de l'église locale. Ce n'est pas un accident si, selon le droit canon orthodoxe, les synodes ne sont composés que d'évêques diocésains. Toute

mais repose également sur des solides bases théologiques et existentielles. Toute universalisation structurale de l'Église allant jusqu'à la création d'une entité ecclésiale appelée « église universelle » comme quelque chose de parallèle ou au-dessus de celle de l'église locale, introduirait immanquablement dans l'idée de l'Église des dimensions culturelles et autres qui seraient étrangères à un contexte local particulier. La culture ne peut être un phénomène monolithiquement universel sans une quelconque imposition démoniaque d'une culture sur les autres cultures. On ne peut non plus rêver d'une « culture chrétienne universelle » sans renier la dialectique entre histoire et eschatologie qui est, entre autres, un facteur si central de l'Eucharistie elle-même. Ainsi, si à un niveau universel les divisions culturelles peuvent être transcendées – ce à quoi en vérité l'Église doit tendre constamment – cela ne peut se faire que via les situations locales exprimées dans et par les églises locales particulières et non par des structures universalisantes qui impliqueraient l'existence d'une église universelle. Car une église universelle en tant qu'entité à côté de l'église locale serait ou bien une église culturellement désincarnée – puisqu'il n'existe rien de tel qu'une culture universelle – ou bien alors, si elle bénissait une culture particulière ou l'imposait directement ou indirectement sur le monde, elle serait culturellement incarnée d'une manière démoniaque.

En conclusion, toutes les structures d'église destinées à faciliter la communion entre les églises locales (c'est-à-dire les synodes, les conciles sous toutes les formes, etc.) possèdent en fait une signification ecclésiologique particulière et doivent toujours être vues à la lumière de l'ecclésiologie. Mais elles ne peuvent pas être considérées comme des formes d'Église sans encourir les graves dangers auxquels je viens de faire allusion.

3. L'Église locale dans un contexte de division.

Notre situation actuelle dans l'Église est en outre sérieusement compliquée par le fait que notre conception de l'église locale se situe dans un contexte de division confessionnelle. Le concept de l'Église comme entité confessionnelle (orthodoxes, anglicans, luthériens etc.) est un phénomène historiquement récent qui est venu compliquer la situation ecclésiologique à un point inquiétant. Car, à côté du pluralisme culturel, nous avons maintenant à faire face au pluralisme confessionnel au niveau local. Pouvons-nous faire un parallèle et appliquer ce qui a déjà été dit au sujet de la transcendance culturelle au pluralisme confessionnel ? Pouvons-nous dire que comme l'Eucharistie rassemble juifs et grecs, hommes et femmes,

forme ou ministère de communion ecclésiale universelle devrait avoir pour base une église locale.

noirs et blancs, elle devrait également rassembler les anglicans, les luthériens, les orthodoxes, etc. d'une certaine localité ? En fait, c'est ce qu'impliquerait la pratique de l'intercommunion. On connaît bien les objections orthodoxes à cette pratique et je ne me propose pas de répéter ici les mêmes arguments. Je voudrais simplement soulever deux questions concernant la nature de l'église locale :

a) Un organisme confessionnel *per se* a-t-il le droit d'être considéré comme Église ? Si la condition d'ecclésialité doit être inséparablement liée à celle de la localité, la réponse est catégoriquement négative. Une église doit incarner un peuple, non des idées ou des croyances. Une église confessionnelle est la chose la plus désincarnée qui soit : c'est précisément pourquoi son contenu est habituellement emprunté à l'une ou l'autre des cultures existantes et n'est pas une réalité *locale* qui incorpore de façon critique toutes les cultures.

b) Une église locale peut-elle être considérée comme véritablement locale et comme véritablement Église si elle est dans un état de division confessionnelle ? Cette question est extrêmement ardue. Si la notion de l'église locale,

avec toutes les implications mentionnées ici, doit être prise en considération ; si, en d'autres termes, l'Église est une véritable Église seulement si c'est une réalité locale incarnant le Christ et manifestant le Royaume en un lieu particulier, nous devons être prêts à mettre en question le statut ecclésial des églises *confessionnelles* en tant que telles et nous mettre au travail pour déterminer ce qui fonde la nature de l'église locale. Cela ne peut se faire en un jour, car le confessionnalisme s'enracine profondément dans notre histoire. Mais il nous faut être disposés à admettre que tant que ce confessionnalisme prévaut, il est impossible de faire de réels progrès vers l'unité ecclésiale. Prendre plus au sérieux que cela n'a été fait jusqu'ici la réalité de l'église locale et la théologie qui lui est propre peut être d'une importance extrême pour le mouvement œcuménique.

Article paru en anglais
dans le recueil *In Each Place*,
Conseil œcuménique des Églises,
Genève, 1977. Traduction dans Jean Zizioulas,
L'Être ecclésial, Genève, Labor et Fides, 1980.

COMMENT CONSTRUIRE L'ÉGLISE LOCALE

par Kallistos Ware

Un des problèmes actuels de l'ecclésiologie orthodoxe est le rapport entre l'« église locale » et l'Église « catholique », l'Église en toute sa plénitude. L'évêque Kallistos Ware donne ici une perspective à la fois profonde et pratique de la notion d'église locale. Même si c'est le diocèse qui est proprement l'« église locale » du fait de sa présidence par l'évêque, c'est la paroisse qui l'incarne véritablement dans un lieu donné pour les fidèles. C'est donc à l'intérieur même de l'ecclésiologie eucharistique Afanasiev-Zizioulas que Mgr Kallistos réfléchit sur les qualités essentielles de cette incarnation concrète de l'église locale qu'est la paroisse. À la fin de cette intervention prononcée à la conférence diocésaine de l'Archevêché des Églises Orthodoxes Russes en Europe Occidentale le 1^{er} octobre 2005, Mgr Kallistos aborde l'épineux problème de la situation de l'Église orthodoxe dans les pays d'immigration où les orthodoxes sont une minorité. C'est dans ce contexte que se vit la tension entre l'ecclésiologie orthodoxe qui insiste sur une église locale rassemblant tous les fidèles d'un même lieu, et une situation vécue où les orthodoxes sont divisés en plusieurs juridictions ecclésiales ethniques qui se chevauchent les unes sur les autres. Mgr Kallistos, comme bien d'autres théologiens orthodoxes, qualifie cette situation comme étant « anticanonique », voire même « pécheresse ».

Parmi les visions riches et symboliques que nous trouvons dans *Le Pasteur d'Herma*, une œuvre du II^e siècle, il y en a deux qui expriment d'une façon claire et frappante l'être même de l'Église. Premièrement, Herma voit l'Église comme une femme vénérable et très âgée. « Et pourquoi est-elle si âgée ? », demande Herma, et on lui répond : « Parce qu'elle fut créée avant tout [le reste de l'univers]. Voilà pourquoi elle est âgée, c'est pour elle que le monde a été formé » (Vision 2, 4, 1). Après cela, on montre à Herma une grande tour, encore inachevée, à laquelle sont continuellement ajoutées de nouvelles pierres (Vision 3, 2, 4-9). *Le Pasteur d'Herma* exprime ici, en des images remarquables, les deux aspects essentiels, fondamentaux et nécessairement complémentaires du mystère de l'Église. L'Église est tout à la fois âgée et jeune, immuable et toujours nouvelle. Elle est pré-existante, éternelle, mais en même temps elle est dynamiquement impliquée dans un monde en changement continu, dans l'évolution historique ; l'Église se trouve toujours engagée, sans aucune réserve, dans un processus de rénovation, d'adaptation, de croissance inattendue. Soulignant ces deux aspects – la femme âgée et la grande tour inachevée – le père Georges Florovsky dit très justement que l'Église est l'image vivante de l'éternité dans le temps.

L'Église comme « mystère ».

Oui, l'Église est vraiment le Corps du Christ, spirituel, sans tâche, sans souillure, qui transcende toute manifestation terrestre et qu'aucun schisme ne peut déchirer. Mais l'Église sur terre est aussi une communion de pécheurs,

défigurée par les imperfections humaines, souvent extérieurement pauvre et faible, déchirée et fragmentée. Il faut insister, en des termes antinomiques, sur ces deux aspects de l'Église, sans jamais séparer l'aspect visible et l'aspect invisible. Comme Vladimir Lossky l'a fait remarquer¹, nous devons appliquer à l'Église la définition du concile de Chalcédoine concernant les deux natures du Christ, le *Théanthropos*, le Dieu-homme. Il est absolument nécessaire d'éviter dans notre ecclésiologie la déviation monophysite, qui insiste unilatéralement sur la réalité divine de l'Église, considérant que la vie ecclésiale est dans sa totalité sacrée et immuable, et négligeant le côté historique de l'Église, son incarnation dans l'histoire. Mais il est tout aussi nécessaire d'éviter la déviation nestorienne, qui traite l'Église uniquement comme une institution humaine, comme une organisation terrestre, dominée par un pouvoir politique et des règles juridiques. Car l'Église n'est pas une organisation, elle n'est pas une société ou une corporation, mais elle est plutôt un organisme, un corps, un corps divino-humain, théanthropique, le Corps du Christ vivant.

C'est délibérément que j'ai parlé du mystère de l'Église, et je voudrais maintenant mettre en relief ce mot « mystère ». Un mystère, *mysterion*, dans le sens proprement théologique du mot – le sens que nous trouvons dans le Nouveau Testament – ce n'est pas du tout une énigme, un problème cérébral, mais c'est plutôt une réalité qui est révélée à notre compréhension, mais qui n'est pas révélée

¹ [Cf. Vladimir Lossky, « Deux écueils ecclésiologiques » ...]

totale, parce qu'elle s'enracine dans les profondeurs inépuisables et infinies de Dieu. Et c'est précisément pour cette raison qu'il est presque impossible de formuler une définition de l'Église en des termes abstraits ou théoriques. Le père Paul Florensky a bien dit à ce sujet : « L'idée de l'Église n'existe pas, mais l'Église elle-même existe, et pour chaque membre vivant de l'Église, la vie ecclésiale est la chose la plus légitime et la plus palpable de tout ce qu'il peut connaître »². C'est comme le père Serge Boulgakov qui insiste sur cette même réalité : « "Viens et vois" : l'Église ne peut être connue que par voie d'expérience, de grâce, en participant à sa vie »³. En tout cas, une chose est incontestable : si nous voulons construire une Église locale, nous ne devons pas sous-estimer cette réalité fondamentale : l'Église comme mystère, mystère vivant, mystère partout présent, mystère de la grâce divine.

La tâche de l'Église sur terre est de célébrer l'eucharistie.

Avant de se demander *Comment construire l'Église locale ?*, il faut se poser la question, fondamentale elle aussi : *Pourquoi l'Église ? Quelle est la fonction distinctive et unique de l'Église ? Qu'est-ce que l'Église fait, que rien ni personne d'autre ne peut faire ?* La réponse tout à fait claire à cette question, que la théologie orthodoxe a donnée au XX^e siècle, est celle-ci : la tâche de l'Église sur terre est précisément de célébrer l'eucharistie. Comme saint Ignace d'Antioche l'a proclamé, l'Église est un organisme eucharistique, qui se réalise et s'accomplit dans le temps et dans l'espace par l'oblation de la sainte liturgie. C'est l'eucharistie qui fait l'Église et, *vice versa*, c'est l'Église qui fait l'eucharistie. L'unité de l'Église n'est pas imposée de l'extérieur par le pouvoir de juridiction, mais elle se crée de l'intérieur par la communion au Corps au Sang du Sauveur glorifié. Dans les paroles de saint Paul : « La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas communion au Sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au Corps du Christ ? Puisqu'il n'y a qu'un pain, à nous tous nous ne formons qu'un corps, car tous nous avons part à ce pain unique » [1 Co 10,16-17]. Entre la communion au pain eucharistique – un seul pain, unique – et notre communion ecclésiale dans l'unique Corps du Christ, il n'y a, pour l'apôtre, pas seulement une analogie, mais une connexion causale : comme nous participons à un seul pain, donc, comme résultat, nous sommes constitués en un seul Corps du Christ.

² [Paul Florensky, *La Colonne et le fondement de la Vérité*, L'Âge d'homme, Lausanne, 1975, p. 12.]

³ [Serge Boulgakov, *L'Orthodoxie* (1932), L'Âge d'homme, Lausanne, 1980,

Telle est l'ecclésiologie du père Georges Florovsky, du père Nicolas Afanassieff et du métropolite de Pergame Jean (Zizioulas). Bien sûr, nous ne devons pas développer une telle ecclésiologie eucharistique unilatéralement, sans tenir compte des autres aspects du mystère de l'Église. Et, tout particulièrement, la plénitude de l'Église locale ne réside pas dans chaque célébration eucharistique, considérée isolément ; elle se trouve plutôt dans le diocèse local – tous les prêtres et toutes les assemblées eucharistiques en communion avec l'évêque du lieu qui, à son tour, est en communion avec tous les autres évêques de l'Église universelle. De plus, il ne faut pas négliger non plus les diverses autres expressions de la vie ecclésiale : le monachisme, par exemple, la prière personnelle, l'hésychasme, la tradition philocalique – même si c'est l'eucharistie qui constitue la source et le fondement de toutes les autres manifestations de tous les autres aspects de la réalité de l'Église.

Découlant de cette ecclésiologie eucharistique, il y a trois conséquences d'une grande importance.

1. La catholicité et l'universalité de l'Église et identité ethnique.

Si la base de l'existence et de la vie de l'Église est l'eucharistie, cela signifie que l'Église est organisée selon le principe territorial, et pas selon le principe ethnique. Car la sainte liturgie réunit en chaque lieu tous les fidèles – tous et toutes – qui y demeurent, sans égard à leur nationalité ou à leur origine ethnique : « Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme – car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (Ga 3,28).

Le patriotisme, la fidélité à sa propre identité nationale, c'est une qualité précieuse, qui peut être offerte au Seigneur, baptisée et sanctifiée – comme nous tous d'ailleurs – ainsi que l'a très bien noté Alexandre Soljenitsyne entre autres. Mais la catholicité de l'Église, de même que son universalité, comme Corps du Christ et organisme eucharistique, sont bien plus précieuses que notre identité individuelle ou ethnique. Le vrai ordre des priorités est sagement indiqué par le théologien grec Jean Karmiris : « Nous ne devrions pas parler, écrit-il, d'une Église orthodoxe "nationale" grecque, russe ou roumaine – ou, pourrions-nous ajouter, d'une Église orthodoxe "nationale" française ou britannique –, nous devrions plutôt parler de l'Église catholique orthodoxe unique en Grèce, en Russie, ou en Roumanie » (ou en France et en Grande-Bretagne), et ainsi de suite. Certes, l'orthodoxie ne rejette pas la nation, la nation existe, mais elle est appelée à agir – et à être sanctifiée, transfigurée, comme chacun de nous, comme chacun de nos membres, dans le cadre de la catholicité de l'Église, et à être définie par lui.

2. Sans la paroisse, il n'y a pas d'Église.

Si la base de l'existence et de la vie de l'Église est l'eucharistie, cela signifie que la paroisse possède une valeur primordiale. Même si la plénitude de l'Église locale se trouve dans le diocèse, pas dans chaque paroisse prise isolément, il est aussi vrai que la célébration de la sainte liturgie ne se réalise que dans un endroit particulier, sur une table spécifique, avec une communauté concrète et visible (et aussi invisible, car les saints et les anges sont toujours présents et actifs). Il n'y a pas de célébration « universelle » de la liturgie (même si toutes les célébrations de la liturgie dans des endroits différents – partout sur terre – constituent une seule et même liturgie) ; il y a seulement des célébrations « en un lieu » (*Première Apologie* de saint Justin) – dans chaque paroisse, dans chaque assemblée locale. Sans la paroisse, sans l'assemblée locale, il n'y a pas d'Église !

La valeur de la paroisse, dans la perspective d'une ecclésiologie eucharistique, est exprimée avec beaucoup d'éloquence par le penseur grec Christos Yannaras. La citation est un peu longue, mais ces mots sont vraiment pertinents :

Pour la première fois dans l'histoire, les Églises orthodoxes ne s'identifient plus chacune avec un peuple particulier. Les frontières ethniques ont été en grande partie brisées, même si nous pouvons persister à les défendre avec une espèce de naïveté sentimentale. Même à l'intérieur des pays dits « orthodoxes », nous sommes dans l'incapacité de créer un milieu culturel proprement ethnique. Nous appartenons à des courants culturels plus larges ou bien nous nous y trouvons projetés. Aujourd'hui, plus qu'à toute autre époque, notre existence personnelle doit être ancrée dans la paroisse locale. La vérité de l'Église, la réalité du salut, l'abolition du péché et de la mort, la victoire sur l'irrationnel dans la vie et dans l'histoire, tout cela provient – pour nous orthodoxes – de la paroisse locale, de l'actualisation du Corps du Christ et du Royaume du Père, du Fils et du Saint-Esprit. L'unité liturgique des fidèles doit être le point de départ de tout ce que nous espérons : la transformation de la vie impersonnelle des masses en une communion de personnes, une justice sociale authentique et réelle (plutôt qu'une approche purement théorique et légaliste), l'affranchissement du travail par rapport à l'esclavage des nécessités et sa transformation en une activité impliquant un engagement personnel et le sens de la solidarité. Seule la vie de la paroisse peut donner une dimension sacerdotale à la politique et manifester le caractère sacramentel de l'amour. Hors de la paroisse locale, tout cela n'est qu'abstraction, idéalisme naïf ou utopisme sentimental.

Mais, au sein de la paroisse, il y a actualisation dans l'histoire, espérance réaliste, réalisation dynamique⁴.

Le professeur Yannaras ajoute avec tristesse qu'il y a un abîme tragique, une contradiction flagrante entre l'idéal de la paroisse comme réalité eucharistique et eschatologique et ce que nous voyons en pratique dans nos paroisses orthodoxes : « Aujourd'hui, dit-il, nos paroisses représentent, la plupart du temps, un phénomène socio-religieux (parfois ethnique, voire imprégné de chauvinisme), beaucoup plus qu'elles n'expriment une dimension eschatologique ». C'est vrai, mais en même temps, ce n'est pas tout à fait vrai. Qu'il y ait des paroisses ethniques, je dirais même que c'est tout à fait normal, au niveau, par exemple, des immigrés récents – les gens souhaitent prier dans leur langue, dans la langue à laquelle ils sont habitués. Mais ce qui devient anormal, c'est lorsque de telles paroisses s'enferment dans leur ethnicité, brisant ainsi la communion... Et ce qui est anormal aussi, bien sûr, c'est lorsqu'une langue nationale (et souvent d'ailleurs une langue morte) devient, au fil des générations, un obstacle à la transmission de la Parole de Dieu. Mais dans beaucoup de pays occidentaux, nous voyons aussi maintenant des paroisses orthodoxes qui ne sont pas seulement des entités ethniques, mais qui sont authentiquement interorthodoxes, dans lesquelles il y a une coopération entre les fidèles de nationalités différentes, entre des orthodoxes de naissance et des « convertis », je dirais plutôt des personnes entrées consciemment dans la communion de l'Église orthodoxe. C'est dans de telles paroisses interorthodoxes que nous voyons l'avenir de l'orthodoxie en Occident.

3. Un objectif commun à long terme.

Si nous insistons sur le caractère eucharistique de l'Église, si nous croyons aussi que l'organisation visible de l'Église sur terre doit être articulée sur une base territoriale et non sur une base ethnique, cela signifie – comme conséquence – que dans un endroit donné il ne peut y avoir qu'un seul évêque. Notre situation présente en Occident, avec une Église orthodoxe écartelée entre diverses juridictions, avec une multiplicité d'évêques dans chaque grande ville, ce n'est pas seulement une incommodité, une gêne pour notre action pastorale et missionnaire ; ce n'est pas seulement théoriquement anticanonique, mais beaucoup plus profondément, c'est une contradiction fondamentale concernant l'être même de l'Église en tant qu'organisme eucharistique ; c'est *un pé-*

⁴ Christos Yannaras, « Orthodoxy and the West », *Eastern Churches Review*, 111, No. 3 (1971) dans A. J. Philippou *Orthodoxy, Life and Freedom: Essays in Honour of Archbishop Iakovos*, Oxford, Studion Publications, 1973, p. 145.

ché ecclésiologique, une transgression absolue, une violation de l'Église comme Corps du Christ.

Cela, je pense, est assez clair et ce n'est contesté par personne. Ce qui est plus difficile, ce qui nous divise, nous les orthodoxes en Occident, d'une façon très inquiétante, c'est la question de savoir comment surmonter notre situation présente, anticanonique et pécheresse, comment construire une vraie Église locale. Nous sommes d'accord sur la nature de l'Église, sur son être même. Et nous sommes donc d'accord sur notre but, notre objectif à long terme : un seul évêque dans chaque lieu ; et tous les évêques dans chaque pays, ou région, unis autour du même métropolitain local, selon les principes du 34^e canon apostolique. Mais nous ne sommes pas encore d'accord sur la voie qu'il faut suivre pour atteindre cet objectif.

4. L'unité une tâche à accomplir.

À un niveau pragmatique, je parle avec beaucoup d'hésitation. Je n'ai pas de plan à proposer, je n'ai aucune solution toute faite. Je n'ai aucune autorité et je manque d'expérience pour pouvoir exprimer des opinions bien tranchées sur votre situation locale ici en France. Je n'ai aucun désir d'entrer dans des controverses. Si je me permets de vous offrir quelques réflexions pratiques, c'est seulement comme observateur, mais pas comme un observateur lointain et indifférent, mais comme un ami sincère de l'orthodoxie qui se développe ici en France, un ami qui depuis une cinquantaine d'années connaît l'Église orthodoxe dans ce pays, un ami qui a des liens fraternels depuis longtemps avec, par exemple, la famille Lossky, le père Boris Bobrinskoy, les monastères de Lesna (Provence) et de Bussy-en-Othe. Mais, aujourd'hui, je voudrais plutôt écouter les autres que de parler moi-même. Et je reprendrai volontiers ce que j'ai dit, il y a un peu plus d'un an, au premier congrès orthodoxe de Grande-Bretagne. Si nous nous demandons : « L'unité orthodoxe viendra-t-elle d'en-haut ou d'en-bas ? », la seule réponse concrète est, à mon avis, « Des deux ! ».

D'en-haut : une solution définitive, face à la situation anticanonique de l'Église orthodoxe en Occident, ne peut plus venir que d'un « saint et grand concile », représentant le monde orthodoxe tout entier. Mais quand, demandons-nous, un tel concile sera-t-il convoqué ? En attendant le « saint et grand concile », il faut agir en pleine coopération avec nos Églises-mères, dans le cadre de l'Assemblée des évêques de ce pays.

Mais ce n'est pas assez. Nous devons aussi chercher une solution à partir d'en bas. Même si un saint et grand concile se réunit effectivement un jour, il ne pourra réaliser que peu de choses, ou même rien du tout, s'il n'a pas le soutien de l'ensemble de la communauté ecclésiale,

clercs et laïcs, dans chaque région particulière. La préparation d'un tel concile, et également la recherche de l'unité au niveau local, c'est la responsabilité de chacun d'entre nous sans exception. Si notre avenir ecclésial est en bien de ses aspects un mystère, c'est un mystère qui nous concerne tous. Comme les patriarches orientaux l'affirmaient dans leur réponse au pape Pie IX (1848), « le défenseur de la foi, c'est le corps même de l'Église, c'est-à-dire le peuple (*laos*) lui-même ».

N'attendons pas que l'unité orthodoxe en Occident descende toute faite du ciel, telle un *deus ex machina*. L'unité n'est pas qu'un don, c'est une tâche à accomplir. L'unité canonique, la formation d'une véritable Église locale, arrivera uniquement quand il y aura pour elle un désir ardent, un sentiment puissant et irrésistible d'urgence parmi tous les fidèles en chaque lieu. C'est la responsabilité du peuple de Dieu dans sa plénitude – de tous les baptisés qui constituent le « sacerdoce royal » (1 P 2,6), qui ont reçu « l'onction venant du Seul Saint » (1 Jn 2,20) – et qui, comme les patriarches orientaux le disaient, sont collectivement et individuellement « le défenseur de la foi ». Il n'y aura une Église locale que lorsque nous nous sentirons tous personnellement impliqués dans la recherche d'une telle Église.

Rappelons-nous ici que ni un concile œcuménique, ni le patriarcat de Constantinople ou celui de Moscou, ni aucune autre Église-mère, ne peuvent créer une nouvelle Église locale. Le plus qu'ils puissent faire, c'est de reconnaître une telle Église. Mais l'acte de création doit être accompli sur place, localement. Les autorités supérieures peuvent guider, confirmer et proclamer. Mais le travail créateur ne peut s'accomplir qu'au niveau local, par les cellules eucharistiques vivantes qui sont appelés à constituer graduellement le corps d'une nouvelle Église locale. Donc nous devons œuvrer non seulement d'en-haut, mais aussi d'en-bas.

5. L'Église orthodoxe en France.

Qu'est-ce que nous devons penser de la lettre que le patriarche de Moscou Alexis II a écrite le 1^{er} avril 2003 ? En principe, comme un appel à l'unité locale, cette lettre est quelque chose de positif. Mais, comme beaucoup d'autres observateurs, je suis déconcerté et même un peu étonné que nulle part dans la lettre du patriarche russe, il n'y a de référence au patriarche œcuménique, comme *primus inter pares* dans l'orthodoxie mondiale. Nulle part en Occident – ici en France, et également en Grande-Bretagne ou en Amérique – il ne sera possible de construire une Église locale sans la participation du Trône œcuménique.

Comme le père Boris Bobrinskoy (entre autres) l'a souligné, la lettre du patriarche Alexis a mis en évidence

l'existence de deux visions qui s'affrontent et nous divisent. Selon la première vision, il faut préalablement travailler à l'unification des juridictions russes en Europe occidentale, sous la présidence d'un métropolite relevant du patriarcat de Moscou, à partir de quoi se dégagerait la possibilité d'une mise en place progressive d'une Église locale multinationale, dont l'Église russe serait la garante. L'autre approche, qui, personnellement, me semble de loin préférable, s'appuie sur le fait que, déjà dans l'archevêché des églises orthodoxes de tradition russe sous la juridiction du patriarcat de Constantinople, il y a la promesse d'une Église locale multinationale. L'évolution de votre archevêché, dans lequel bon nombre de paroisses ne sont plus d'origine russe – et même celles qui le sont ont maintenant, pour la plupart, des membres qui appartiennent à d'autres nationalités ou qui sont totalement français – me semble très significative et pleine d'espoir pour le futur. Je suis d'accord avec l'opinion du père Boris Bobrinskoy quand il déclare que la future Église locale est « déjà esquissée en embryon » dans votre archevêché, et qu'il n'y a pas de nécessité de changer votre allégeance canonique de Constantinople pour Moscou.

Surtout que, autant que je puisse le savoir, tous les autres diocèses, que ce soit le diocèse grec, le diocèse du patriarcat de Moscou, le diocèse roumain ou le diocèse serbe, tous connaissent, peu ou prou, la même évolution que vous, même si elle se fait à des rythmes différents selon les diocèses, ou selon des proportions différentes : tous les diocèses – et il n'y a là rien de plus normal, me semble-t-il – ont maintenant, à côté de leurs paroisses d'origine, des paroisses ou des monastères de langue française, ou des paroisses qui réunissent des fidèles de plusieurs nationalités.

De plus, et cela me semble capital, vous avez en France une longue expérience de collaboration entre les différentes paroisses et les différents diocèses des autres patriarcats. Depuis la première réunion d'un « Comité interorthodoxe » à l'église grecque de Paris, en 1939, le « Comité permanent » créé en 1943 sur l'initiative de l'archimandrite roumain Théophile Ionesco, et vous avez enfin, depuis 1967, un Comité interépiscopal, devenu maintenant l'Assemblée des évêques orthodoxes de France. C'est déjà une longue expérience de collaboration.

6. L'Église est un miracle continué !

Je dois dire que je suis inquiet de l'accent que la lettre du patriarche Alexis met sur l'élément spécifiquement russe dans votre vie ecclésiale en France. Cela me semble être en désaccord avec l'ecclésiologie eucharistique dont j'ai déjà parlé. Dans nos efforts pour construire une Église locale, nous devons insister non pas sur le principe ethnique, mais plutôt sur le principe territorial. La célébration de la sainte liturgie doit réunir tous les chrétiens orthodoxes dans chaque endroit ; et cela est déjà une réalité dans de nombreuses paroisses de votre archevêché (et dans les autres diocèses aussi), paroisses qui ne sont pas mono-ethniques, mais multiethniques. Et si je devais vous donner un avis, mon avis personnel, je vous engagerais vivement à continuer votre œuvre pastorale sous l'*omophorion* du patriarcat œcuménique, qui n'a jamais rien fait pour vous « helléniser » et qui vous donne la pleine liberté de continuer à suivre votre vocation, de préparer la voie pour l'établissement d'une Église locale, en communion de prière et d'action avec tous les orthodoxes de ce pays.

Avant de finir, je voudrais rappeler quelques mots d'Olivier Clément : « Essayons de travailler ensemble, chacun enrichissant les autres de son propre patrimoine, dans le cadre d'une orthodoxie modeste, ouverte, évangélique et convaincue que la Tradition, pour être vivante, doit être créatrice ». Je voudrais rappeler également ce qu'a dit saint Jean de Cronstadt : « L'eucharistie est un miracle continué »⁵. Nous pouvons dire la même chose de l'Église comme organisme eucharistique : « L'Église est un miracle continué ! » Avec émerveillement devant ce que Dieu nous offre, et avec reconnaissance, ouvrons les yeux de notre cœur devant ce miracle qu'est l'Église, antique et vénérable, et en même temps toujours jeune, toujours la même et en même temps toujours neuve.

Intervention prononcée à la conférence diocésaine
de l'Archevêché des Églises Orthodoxes Russes
en Europe Occidentale le 1er octobre 2005.
Publication Service orthodoxe de presse.
En ligne : www.exarchat.eu/spip.php?article426.

⁵ Jean de Kronstadt, « Réflexions sur la liturgie de l'Église orthodoxe. »

« UN SEUL ÉVÊQUE DANS LA MÊME VILLE » : SOMMES-NOUS VRAIMENT L'ÉGLISE UNE ?

par Jean Meyendorff

Le père Boris Bobrinskoy, dans son livre *Le Mystère de l'Église*, demande aux orthodoxes d'être humbles en ce qui concerne l'Église orthodoxe. Une des raisons est l'écart entre l'Église Corps du Christ et porteuse de la Vérité divine et la réalité même de l'Église sur terre, sujette aux faiblesses humaines. Cela se manifeste dans l'ecclésiologie même : « Il ne faut pas se leurrer, écrit-il, nous enseignons une théologie de la collégialité extrêmement belle, mais qui est, malheureusement, souvent démentie par la réalité » (p. 235). Il en va de même pour l'Église « Une » tel que l'enseigne le Symbole de Foi de Nicée ; ainsi que pour l'ecclésiologie eucharistique, l'unité des fidèles célébrant la gloire de Dieu dans l'assemblée présidée par l'évêque. Car en Europe occidentale, en Amérique du Nord, partout dans les pays d'immigration orthodoxe, les orthodoxes sont divisés en de multiples juridictions presque toutes d'origine ethnique et répondant aux Églises-mères des pays d'origine. C'est contre cette situation que se sont élevés bien de théologiens orthodoxes depuis le milieu du XX^e siècle. Nous présentons ici un texte représentatif, par le père Jean Meyendorff, professeur d'histoire et ancien doyen du Séminaire Saint-Vladimir à New York, qui se fonde sur l'expérience de l'Église orthodoxe à travers les siècles, reflétée dans les canons sur l'organisation territoriale de l'Église.

« Un seul évêque dans la même ville »
(Canon 8 du Premier Concile œcuménique).

Aucune règle canonique n'a été affirmée par la Tradition de l'Église avec plus de fermeté que la règle qui interdit l'existence de structures ecclésiastiques séparées dans un même lieu. Le caractère strictement territorial de l'organisation de l'Église semble aller de soi aux Pères de tous les conciles et elle est impliquée par tous les canons traitant de l'ordre ecclésiastique. Nous essaierons de donner ici une brève analyse de la législation canonique de l'Église et une définition de sa signification théologique et spirituelle.

I. Les canons.

L'Église orthodoxe n'a pas jusqu'ici stipulé sa croyance dans un système complet de législation canonique. Il est même douteux qu'elle le fasse jamais. En effet, la plénitude de la vérité et de la vie divines réside dans l'Église et aucun système juridictionnel ne sera jamais complètement adéquat à cette réalité vivante et organique que les vrais chrétiens connaissent seulement par l'expérience. Quelle est alors la signification réelle des canons ? Chaque fois que nous avons étudié leurs textes, nous avons découvert qu'ils avaient été établis à propos de situations particulières ou d'altérations de la vie ecclésiastique survenues dans le passé.

Afin de les comprendre pleinement, il faut connaître ces circonstances historiques particulières dans lesquelles ils ont été publiés. Alors, la valeur normative et éternelle des

canons devient manifeste. Ils apparaissent comme une espèce de remède utilisé par les Conciles et les Pères de l'Église afin de soigner certaines maladies de l'organisme ecclésiastique. Ce traitement était le résultat de la nature éternelle et permanente de l'Église. Il était, et il est encore, le témoignage d'une immuable identité de l'Église, dont l'organisation et la structure internes ont été établies sur le témoignage des apôtres et garanties par la présence du Saint-Esprit. Les canons nous indiquent comment appliquer aux réalités changeantes de l'histoire humaine la réalité immuable et vivifiante de la grâce rédemptrice de Dieu habitant dans l'Église. Les dédaigner consciemment conduit finalement à la corruption de l'Église, c'est-à-dire à l'hérésie ecclésiologique.

Afin de comprendre correctement chaque canon, nous devons d'abord le situer dans son contexte historique et définir ainsi l'aspect particulier de la nature éternelle de l'Église auquel il correspond. Concernant la question qui nous occupe, — la structure territoriale de l'Église dans la Tradition orthodoxe —, aucune difficulté sérieuse d'interprétation ne s'élève : les formules, aussi bien que leur sens, sont absolument clairs.

Plusieurs conciles œcuméniques ont pris des décisions à ce sujet pour répondre à une situation historique qui n'était pas vraiment différente de la nôtre. Ces décisions de la plus haute autorité de l'Église constituent de toute évidence l'expression de la sainte Tradition et nous pouvons affirmer sans crainte qu'elles expriment réellement la nature véritable et permanente de l'Église.

Le Premier Concile œcuménique, convoqué en 325 à Nicée par l'empereur Constantin, traita essentiellement la question doctrinale de l'hérésie arienne, mais il dut aussi accorder son attention aux vestiges des luttes diverses qui avaient divisé les chrétiens au temps des persécutions. Parmi ces dissensions, il y avait le schisme des « Novatiens », secte de puritains qui refusaient le pardon aux chrétiens coupables d'avoir renié leur foi durant les persécutions et qui condamnaient formellement les seconds mariages. Après que Constantin eut donné la paix à l'Église, beaucoup de novatiens désirèrent rentrer dans la communion de celle-ci. Le canon 8 de Nicée définit les modalités suivant lesquelles les communautés novatiennes devaient être réunies. Puisqu'aucune question ne s'élevait au sujet de la validité des ordinations novatiennes, la dignité épiscopale serait accordée à leurs évêques, mais seulement dans les endroits où une hiérarchie orthodoxe parallèle n'existait pas déjà.

« Partout où il y a un évêque de l'Église catholique, proclame le concile, comme les évêques de l'Église garderont la dignité d'évêque, celui qui était appelé évêque parmi lesdits puritains aura la dignité de prêtre... Il ne peut y avoir deux évêques dans la même ville. » Il aurait été évidemment plus facile de résoudre le problème novatien en donnant aux évêques schismatiques quelque titre honorifique ou en les transférant à quelque siège épiscopal vacant, ou en les laissant à la tête de leurs églises, établissant ainsi, en un même lieu, deux juridictions parallèles, se reconnaissant mutuellement, mais le Concile décida autrement et proclama le principe de l'unité territoriale de l'Église.

Dans un contexte historique un peu différent, le Second Concile œcuménique (Constantinople 381) formula le même principe au sujet de l'administration ecclésiastique provinciale. L'Église d'Alexandrie ayant montré, à cette époque, une tendance à intervenir dans les ordinations des provinces qui n'étaient pas sous sa juridiction, particulièrement à Constantinople, le Concile ordonna dans le canon 2 que : « Les évêques n'aillent pas au-delà des limites de leurs propres diocèses dans les églises qui s'étendent hors de ces limites et n'y apportent pas la confusion... et qu'ils ne sortent pas de leurs diocèses pour des ordinations ou quelque autre ministère ecclésiastique sans y être invités. » Ce canon concernant les diocèses étant observé, il est évident que le synode de chaque province administrera les affaires de cette province particulière comme il a été décrété à Nicée. Le Troisième Concile œcuménique déclara aussi, à l'égard de l'Église de Chypre : « Aucun des évêques aimés de Dieu ne s'appropriera le contrôle d'une province qui n'aurait jamais été jusque-là, et depuis le commencement, sous sa propre autorité ou celle de ses prédécesseurs » (canon 8). Enfin, nous trouvons le même

principe dans le canon 20 du Concile quinisexe (Sixième œcuménique) : « Il n'est pas légal pour un évêque d'enseigner publiquement dans une ville qui ne lui appartient pas. S'il apparaît que l'un d'eux agit ainsi, qu'il soit déchu de son épiscopat. »

Un seul évêque dans chaque communauté locale, un seul synode ou concile dans chaque province, telle est la règle absolue établie par les Pères. Dans le cours des siècles, l'Église eut à protéger cette règle contre plusieurs tentatives d'altération par l'établissement de différents principes d'administration ecclésiastique. L'importance et l'autorité de quelques églises les conduisirent à exercer un pouvoir sur une aire plus large que leur propre district ecclésiastique et à « apporter la confusion dans les églises ». Déjà, nous voyons le Second Concile œcuménique aux prises avec des prétentions alexandrines de cette sorte. Les évêques d'Afrique du Nord réunis à Carthage en 419, qui étaient traditionnellement opposés aux interventions de Rome dans leurs affaires provinciales, écrivirent au pape Célestin que « toutes les affaires seraient traitées dans les endroits où elles surviendraient » et que les Pères « ne pensaient pas que la grâce du Saint-Esprit pût manquer à quelque province ». Aucun évêque, patriarche ou pape ne peut se placer lui-même au-dessus du conseil des évêques assemblés en concile « à moins d'imaginer que Dieu peut inspirer à un seul la justice qu'il refuserait à une multitude innombrable d'évêques assemblés en concile ». Les affaires ecclésiastiques d'une province ne peuvent être résolues à distance, d'« au-delà de la mer », comme disaient les évêques africains, puisque le vrai but des chrétiens est de promouvoir et d'établir le Royaume de Dieu en tout lieu et non de servir les intérêts ou les ambitions de quelque église particulière ou de quelque individu.

Le même principe territorial fut appliqué en 692 par le Concile *in Trullo* (Sixième œcuménique) dans un cas très analogue à la situation contemporaine : l'émigration chypriote en Asie Mineure. Les guerres entre Arabes et Byzantins avaient provoqué des déplacements de populations dans les régions-frontières et l'un de ces déplacements concernait, en 691, la plus grande partie de la population de Chypre qui avait été transférée par l'empereur Justinien II dans le district de l'Hellespont, près de la mer de Marmara.

Ecclésiastiquement, le district possédait à Cyzique son propre métropolitain dont l'élection devait être confirmée par le patriarche de Constantinople. Strictement parlant, les évêques chypriotes qui avaient suivi leur troupeau en exil auraient dû se soumettre à cette juridiction locale. Cependant, l'archevêque de Chypre, depuis le concile d'Éphèse (431), était le chef d'une Église autocéphale. Le concile général de 692 décida de préserver son droit antérieur dans sa nouvelle aire juridictionnelle. La seule ma-

nière de faire, sans empiéter sur l'unité territoriale de l'Église, était de soumettre le métropolitain de Cyzique à l'archevêque chypriote plus ancien et, de plus, de déléguer à ce dernier les droits primatiaux de Constantinople sur le territoire de l'Hellespont. Ces deux décisions furent prises par le concile (canon 39) : « Nous décrétons... que la nouvelle Justinianopolis aura les droits de Constantinople et que quiconque sera établi son pieux et très religieux évêque aura la préséance sur tous les évêques de l'Hellespont et sera élu par ses propres évêques selon l'ancienne coutume... l'évêque existant de la ville de Cyzique étant soumis au métropolitain de Justinianopolis... »

Il est par conséquent tout à fait clair que le statut autocéphale de l'Église de Chypre ne lui donnait pas le droit d'établir sa propre administration ecclésiastique dans les lieux qui possédaient déjà une structure ecclésiastique locale. Le concile n'admit pas dans l'Hellespont la création d'une administration chypriote parallèle et préserva l'unité territoriale. Il résolut radicalement une question de préséance aux frais des autorités existantes - Constantinople et Cyzique - mais ne divisa pas l'Église. Le modèle de la structure ecclésiastique restait le même : une église, un évêque, une communauté dans chaque endroit. Les canons de l'Église ont toujours protégé ce principe simple contre les tentatives de création d'administrations séparées dans une même ville ou un même pays, et aussi contre la tendance de quelques grandes et importantes églises (Rome, Alexandrie, Antioche) à dépouiller les évêques locaux de leur autorité et à affirmer leur propre pouvoir contre les droits des synodes locaux.

II. La nature de l'Église.

Le but de l'Incarnation du Fils de Dieu et le vrai propos de son enseignement, de sa mort et de sa résurrection était d'établir entre Dieu et les hommes une nouvelle relation, une nouvelle unité : « Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée afin qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux, et toi en moi, afin qu'ils soient parfaitement un et que le monde connaisse que tu m'as envoyé » (Jn 17,22-23). L'union avec Dieu suppose aussi l'union entre les hommes, une union qui est décrite ici par le Christ lui-même comme visible par le monde et comme un témoignage concernant sa propre mission. C'est en voyant l'union que les chrétiens ont entre eux que le monde « connaît » et « croit ». Cette union n'est pas seulement une réalité spirituelle et invisible, mais elle doit apparaître dans la vie concrète de l'Église. Sans l'unité du Christ, les chrétiens ne peuvent accomplir pleinement leur vocation parce que le monde ne peut voir en eux la nouvelle vie qu'il leur a donnée.

C'est la raison pour laquelle, au tout début de l'Église, « tous ceux qui croyaient étaient ensemble et avaient tout

en commun » (Ac 2,44). Les chrétiens s'assemblaient régulièrement pour le Souper du Seigneur et rien, pas même les persécutions romaines, ne pouvaient les empêcher de tenir leurs assemblées, parce que la vraie nature de leur foi impliquait que Dieu était présent non pas en chacun d'eux individuellement, mais dans l'Église entière, Corps du Christ. C'est seulement en étant un membre de ce Corps que l'individu pouvait être aussi membre du Christ. Les premiers chrétiens considéraient chaque assemblée ecclésiale tenue au nom de Christ, c'est-à-dire dans l'union et l'amour, comme un témoignage de la victoire du Christ sur l'égoïsme humain et le péché. Un Père du premier siècle, saint Ignace, évêque d'Antioche, écrivait dans une lettre à l'église d'Éphèse : « Ayez soin de vous réunir plus fréquemment pour rendre à Dieu actions de grâces (*eucharistia*) et louange. Car quand vous vous rassemblez souvent, les puissances de Satan sont abattues et son œuvre de ruine détruite par la concorde de votre foi » (13, 1).

Nul autre passage de la littérature chrétienne primitive ne donne une plus claire indication du vrai mystère de l'Église chrétienne; par le pouvoir du Saint Esprit, des êtres humains dispersés et séparés deviennent, quand ils s'unissent, une réalité transfigurée, puissante et victorieuse : « Quand deux ou trois sont rassemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux » (Mt 18,20). Cette présence réelle de Dieu dans l'Assemblée de l'Église permet aux différents ministères chrétiens d'être réellement des mystères du Christ, et ceci concerne d'abord la fonction épiscopale. Chaque communauté chrétienne manifeste le Corps du Christ dans sa plénitude puisque ce Corps ne peut être divisé : « Là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique » (Ignace d'Antioche, *Smyrn.* 8,2). La fonction de l'évêque est d'accomplir dans l'Assemblée le ministère de la Tête, de se tenir où se tenait le Christ au milieu de ses disciples, d'enseigner ce qu'il enseignait, d'être le Berger et le Grand Prêtre. « Suivez tous l'évêque, écrit saint Ignace, comme Jésus Christ suit le Père, et les prêtres comme vous (suivriez) les Apôtres... Tenez pour valide l'Eucharistie qui est offerte par l'évêque ou par celui à qui l'évêque aura confié cette charge. Là où l'évêque paraît, que là aussi soit le peuple » (*Smyrn.* 8,1). Il n'y a pas d'église sans évêque, mais la réciproque est aussi vraie : il n'y a pas d'évêque en dehors de l'Église, car la tête a besoin d'un corps pour accomplir sa fonction. Dans l'opinion de saint Ignace, opinion confirmée par toute la tradition de l'Église, c'est dans l'Eucharistie que le ministère épiscopal divinement institué trouve son sens réel. D'ailleurs, l'Eucharistie est le sacrement de notre union avec Dieu et de notre union entre nous dans le Christ. L'évêque se tient au centre de ce mystère. Ses fonctions sacramentelles dans la liturgie eucharistique sont complétées par ses responsabilités pastorales qui l'obligent à assurer dans

la vie pratique de l'Église l'unité donnée sacramentellement par Dieu dans l'Eucharistie. Son ministère est donc un ministère de réconciliation et d'unité.

Tous ces aspects de l'ecclésiologie orthodoxe constituent le fondement de notre législation canonique concernant la structure de l'Église.

Il est inadmissible d'avoir deux communautés et deux évêques dans un même lieu, simplement parce que le Christ est Un et qu'une seule personne peut occuper sa place. Ce point est d'une particulière importance aujourd'hui dans notre dialogue avec les catholiques romains qui ont commencé à réaliser que l'existence d'un « vicaire du Christ » pour toutes les églises double (si elle ne le supprime pas) le ministère épiscopal de chaque communauté locale. Dans l'Église romaine, il ne peut y avoir d'objection ni théologique ni pratique à maintenir dans un seul lieu plusieurs juridictions ecclésiastiques distinctes par le rite, la langue ou la nationalité, parce que le critère de l'unité doit toujours être cherché à Rome, hors de ces juridictions. Au contraire, l'ecclésiologie orthodoxe, en affirmant la plénitude catholique de chaque église locale, suppose que l'unité catholique se manifeste sur le plan local. La présence du Christ dans l'Église est garantie par le vrai *rassemblement en son nom*, dans l'unité de la vraie foi et en conformité avec la vraie tradition et non par une soumission à quelque centre universel.

Qu'arrive-t-il alors quand les chrétiens orthodoxes, vivant côte à côte dans la même ville, considèrent comme normal de constituer plusieurs « églises », — la russe, la grecque, la serbe ou la syrienne - qui, naturellement, maintiennent l'unité formelle dans la foi et dans l'esprit, mais non dans la pratique ? Il n'y a pas de doute qu'une telle situation discrédite notre témoignage dans le monde contemporain et va contre la vraie nature de l'Église du Christ. Aucune référence à une unité spirituelle ou à une intercommunion sacramentelle ne peut servir d'alibi parce que le Christ a établi sur terre une Église visiblement une et parce que la communion spirituelle consiste précisément à nous donner la force et le sentiment de notre responsabilité pour réaliser une unité visible et pratique.

Conclusion.

La tradition de l'Église étant claire sur ce point à la fois sur le terrain canonique et sur le terrain doctrinal, la seule question qui puisse s'élever est de savoir si l'unité strictement territoriale - un évêque orthodoxe, une Église orthodoxe en chaque lieu pour toutes les nationalités et tous les groupes - est pratique et possible aujourd'hui dans la « diaspora » orthodoxe. Je voudrais répondre à la question de deux manières.

D'abord par une évidence historique : Jusqu'en 1920 exactement, date à laquelle l'Église orthodoxe d'Amérique (unie jusque-là sous une seule juridiction) commença à se désintégrer en une constellation de juridictions nationales parallèles, il est impossible de trouver dans l'histoire entière de l'Église un seul exemple où le principe territorial ait été enfreint. Avons-nous le droit de considérer la situation actuelle comme normale ?

Deuxièmement : Les canons orthodoxes admettent ce que l'on nomme le principe d'« économie ». Les canonistes les plus compétents de notre époque sont unanimes à définir ce principe comme un adoucissement conscient, par les autorités ecclésiastiques, de la lettre des canons quand une observance strictement légaliste apporterait plus de tort que de bien dans le corps ecclésial. Agissons donc lentement et prudemment « pour le bien de l'Église ». L'existence de groupes nationaux préservant leur identité nationale peut être facilement assurée à l'intérieur d'une Église unie. En Amérique et ailleurs, les organisations et les sociétés nationales devront être maintenues par les prochaines générations et il est également inévitable que les paroisses, les doyennés et même les diocèses préservent pendant quelque temps leur caractère national. Mais une structure unique doit unir et coordonner la vie de l'Église. Des besoins concrets variés peuvent être protégés par le principe de l'« économie ecclésiastique », mais la division ne peut rester une règle permanente et, en même temps, il faut rappeler que le « bien de l'Église », qui peut justifier une séparation temporaire, requiert en définitive l'unité. L'ultime et décisive exigence pour nous tous s'affirme quand le « bien de l'Église » entre en conflit avec les intérêts de nos groupes nationaux respectifs. Il est hors de doute que, dans ce cas, tout chrétien orthodoxe, qu'il soit évêque, prêtre ou laïc, doit placer la volonté de Dieu et la sainte Tradition au-dessus des traditions humaines condamnées par le Seigneur aussi souvent qu'elles sont en conflit avec la loi de la grâce. Avec sagesse et attention, avançons vers la restauration des normes canoniques orthodoxes.

Contacts, 37, 1, 1962, repris dans *Orthodoxie et catholicité*, Paris, Seuil, 1965.

LES SAINTS PREMIERS APÔTRES PIERRE ET PAUL ET PIERRE ET JEAN

par Serge Boulgakov

Le « point chaud » et le plus important de l'engagement œcuménique de l'Église orthodoxe est, come il l'a été depuis un millénaire, les relations avec l'Église de Rome. Si la question dogmatique concernant la procession du Saint Esprit (le *filioque*) a été le point de rupture entre l'Orient et l'Occident aux X^e-XI^e siècles, cette question, jamais résolue, reste quelque peu en suspens de nos jours et c'est plutôt la question de la primauté de Rome qui occupe l'avant-plan des discussions entre l'Église orthodoxe et l'Église catholique. L'orthodoxie a toujours reconnu la primauté du pape de Rome dans l'Église, et le différent tourne plutôt autour du sens de cette primauté. Pour simplifier une question bien complexe, s'agit-il d'une primauté de dignité et d'honneur ou d'une primauté d'autorité, de pouvoir sur l'Église universelle ? Les orthodoxes contestent tout argument romain, que ce soit biblique, historique ou théologique, visant à démontrer une primauté de pouvoir du pape de Rome sur la chrétienté. La littérature tant orthodoxe que catholique sur ce problème est abondante. Nous présentons ici des réflexions du père Serge Boulgakov sur un aspect de la perspective orthodoxe, les rapports entre les apôtres Pierre et Paul d'un coté et Pierre et Jean de l'autre, basées sur une lecture attentive du témoignage néotestamentaire. (Pour faciliter la lecture de ce texte, nous avons omis les notes de bas de page, sauf quelques références.)

I. Pierre et Paul.

Ainsi, le rapprochement des textes néotestamentaires nous convainc qu'une place particulière, la première au sein des douze, revenait à l'apôtre Pierre. Toutefois ce n'était pas une primauté de pouvoir, mais d'autorité, d'ancienneté, de préséance qui, au demeurant, ne lui appartenait qu'en union avec tous les autres apôtres et non pas sans eux, ni en dehors d'eux. Pierre était, en vérité, le premier apôtre selon l'élection et selon la mission que le Christ lui avait fixée par avance : on ne saurait nier cette ancienneté. Néanmoins, il convient aussi d'en déterminer les limites, et avant tout, en ce qui concerne sa personne. Pierre occupe le premier rang parmi les douze, en tant que chef et représentant. Il a été appelé et proclamé par le Christ qui, dans ses actes et dans ses propos, l'a distingué des autres et a établi la spécificité « pétrinienne ».

Cependant, hormis les douze, il y avait encore un treizième apôtre. Il ne se trouvait pas sur le chemin de Césarée de Philippe et n'avait pas partagé le repas du Christ avec les disciples au bord de la mer de Tibériade : il n'avait, par conséquent, pas entendu la triple invitation du Seigneur « Pais mes agneaux (ou mes brebis). » Il avait été choisi et établi parmi les apôtres par le Christ lui-même, pour ainsi dire à l'insu de Pierre et en dehors de tout rapport avec lui.

Cette élection, il l'affirmait avec une véhémence et un zèle tout particuliers. « Paul, apôtre (choisi) non par les

hommes ni par un homme, mais par Jésus Christ et Dieu notre Père» (Ga 1,1), « serviteur de Jésus Christ, appelé à être apôtre, mis à part pour annoncer l'Évangile de Dieu » (Rm 1, 1), « Je vous fais savoir... que l'Évangile qui a été annoncé par moi, ce n'est pas non plus d'un homme que moi je l'ai reçu ou appris, mais par une révélation de Jésus Christ » (Ga 1,11-2). « Mais lorsqu'il plut à celui qui m'avait mis à part dès le ventre de ma mère et appelé par sa grâce de révéler son Fils en moi pour que je l'annonce parmi les nations, aussitôt je ne consultai ni la chair ni le sang, et je ne montai pas à Jérusalem vers ceux qui furent apôtres avant moi » (Ga 1,16-7). Il se rendit à Jérusalem seulement trois ans plus tard, « pour voir Pierre ». Et ce n'est qu'au bout de quatorze ans, qu'il monta de nouveau à Jérusalem, « la suite d'une révélation », pour rencontrer les apôtres et pour apprendre de « Jacques, Képhas et Jean, qui passent pour être des colonnes » que « l'évangélisation des incirconcis m'était confiée, comme à Pierre celle des circoncis » (Ga 2, 7-10) (cf. 1 Co 9,1 et suivants ; 2 Co 11,5 et suivants ; 12, 1-14).

Il est incontestable que l'apôtre Paul, même s'il n'a pas œuvré sans être en contact et en accord avec les douze, incarne une légitimité propre : il affirme une certaine autonomie qui est la sienne « par rapport à Pierre et à ceux qui sont avec lui ». « Ne suis-je pas libre ? Ne suis-je pas apôtre ? N'ai-je donc pas vu Jésus, notre Seigneur ? » (1 Co 9,1). Paul est animé par une conscience aiguë et, l'on peut dire, combative de sa propre légitimité apostolique et

de sa liberté, de même que toute son action, de fait, s'effectue de façon parfaitement indépendante par rapport aux autres apôtres. « Car je n'ai été en rien inférieur à ces sur-apôtres » (2 Co 12,11). Il serait étrange et incorrect de prétendre que Paul était d'une manière ou d'une autre lié par la primauté de Pierre, alors que lui-même reconnaît n'être lié par personne. Paul jouit en quelque sorte d'exterritorialité par rapport à Pierre et aux douze : il y a d'un côté Paul, de l'autre les apôtres. Le nouveau fondateur de la chrétienté accomplit sa grande mission, en se soumettant directement aux inspirations d'en haut et aux injonctions de sa conscience apostolique. Au côté des douze, il n'apparaît pas comme le treizième, mais comme le seul et unique : même Pierre ne le représente pas et il n'est pas soumis à l'emprise de sa primauté. L'Évangile prêché par Paul assigne une limite à la primauté de Pierre. Et il a plu à la Providence que tous deux soient au premier rang des apôtres de l'Église de Rome¹, où ils subirent le martyre.

Ainsi la primauté de Pierre, sur le lieu même de sa manifestation la plus directe et la plus importante, n'était, de fait, pas du tout inconditionnelle, car Paul en représentait la limite.

C'est le sens que revêt précisément la célébration conjointe, établie depuis les temps anciens et par conséquent commune aux Églises d'Orient et d'Occident, de la mémoire des deux saints premiers apôtres Pierre et Paul. L'Église prépare les fidèles à la commémoration de ces « deux premiers apôtres romains » par un jeûne commun. D'après la signification même de cette solennité, telle qu'elle est énoncée dans les offices correspondants (des 29 et 30 juin), il est impossible de dissocier la mémoire de Pierre de celle de Paul pour fêter la seule primauté de Pierre (comme il aurait pu être naturel de s'y attendre). À cette occasion, est établie sans conteste la prééminence de Pierre, mais en même temps la prééminence de Paul, et de telle façon que ces deux primautés ne soient pas opposées, mais compatibles et complémentaires.

II. L'apôtre Jean.

La relation entre les apôtres Pierre et Paul est cependant parfaitement spécifique : elle repose sur leur rôle dans la prédication du christianisme, leur exploit apostolique. En revanche, ils ne sont absolument pas comparables en ce qui concerne leur relation personnelle au Christ, et par conséquent quant à la position qu'ils occupent au sein des douze. Il y a à cela une simple raison : Paul n'a jamais fait partie des douze, il n'a pas connu le Christ sur terre, n'a pas assisté à la confession de foi de Pierre, ni entendu la réponse du Seigneur ; il n'a pas pris part au repas où fut

adressée à Pierre la triple interrogation : « M'aimes-tu ? », suivie de la triple réponse « Pais mes agneaux. » Dans un sens Paul n'est pas le « co-apôtre » de Pierre et des douze, qui avaient précisément été appelés à être les « témoins » du Christ (Lc 24,48 ; Ac 1,8) et qui pouvaient donc dire, comme l'apôtre Jean : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont palpé..., ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons à vous aussi » (1 Jn 1,1-3). C'est pourquoi, d'une certaine façon, les rôles de Paul et de Pierre ne sont pas identiques, car, tout en étant comme lui un « apôtre suprême » de l'Église, il n'est cependant pas « premier apôtre » parmi les douze, comme l'est incontestablement Pierre, élu par le Seigneur.

Mais il y a parmi les douze un autre « premier apôtre » à côté de Pierre : Jean, fils de Zébédée, Boanergès, fils du tonnerre. De cette primauté dans l'apostolat nous avons un témoignage éclatant dans le Nouveau Testament : dans l'Évangile de Jean, mais aussi dans ses épîtres et dans l'Apocalypse. On sait que l'Évangile de Jean, qui reste une énigme indéchiffrable pour la critique historique (car il n'y a aucune figure historique connue à qui il pourrait être attribué), est attribué par la tradition immuable de l'Église à Jean le Théologien. Il est notoire aussi que cet Évangile diffère par sa langue, son plan et son contenu des trois « synoptiques » que, d'ailleurs, il présuppose et qu'il complète en toute connaissance. Étant le plus tardif chronologiquement (il a été rédigé vers la fin du premier siècle), il sous-entend un contexte historique correspondant à cette époque : absence de témoins oculaires de la vie du Sauveur en dehors de l'évangéliste lui-même (« Et celui qui a vu a témoigné et son témoignage est véridique », Jn 19,35 ; 21,24), martyre de l'apôtre Pierre (Jn 21,18-9), controverses propres à la période postapostolique : lutte acharnée contre la gnose.

L'auteur de l'Évangile de Jean (Jn 19,26,35 ; 21,24) reste personnellement dans l'ombre : il n'en sort que dans la mesure où l'exige la narration, lorsqu'il est appelé à communiquer ce dont il a été ou demeure le seul témoin oculaire et que personne en dehors de lui ne peut transmettre. Dans ces cas, il intervient sous la désignation chère à son cœur : « le disciple que Jésus aimait » (Jn 13,23 ; 19,26 ; 20,2 ; 21,7,20), ou bien tout simplement : « un autre disciple » (Jn 1,40 ; 18,15 ; 20, 2,4,8). On a relevé que dans l'Évangile de Jean on ne rencontrait pas une seule fois le nom de Jean (il se rencontre trois fois dans l'Évangile de Matthieu, dix fois chez Marc, sept fois chez Luc). Même l'expression « les fils de Zébédée, Jacques et Jean » courante dans les synoptiques (Matthieu – trois fois, Marc – dix fois, Luc – cinq fois) ne se rencontre ici qu'une fois et

¹ Tous deux ont ensemble intronisé sur le siège de Rome le successeur des apôtres Linus (Irenaeus, *Adversus Haeres*, 3, 31).

seulement dans sa forme abrégée, sans les prénoms : « les fils de Zébédée » (21, 2).

Dans les synoptiques, l'apôtre Jean occupe une place relativement importante. Il fut appelé par le Seigneur avec son frère Jacques (qui, en tant qu'aîné, est nommé habituellement avant lui : Mt 4,21 ; Mc 1,29 ; Jn 5,10). On compte au nombre des femmes qui accompagnaient Jésus la mère de Jean : elle aussi se tenait au pied de la croix (Mt 27,55-6 ; Mc 15,40-1). D'ailleurs l'évangéliste Jean la désigne comme « sœur de sa Mère » (Jn 19,25). Il s'ensuit que Jean était lui-même apparenté par la chair au Christ. Le Seigneur lui donna ainsi qu'à son frère Jacques le nom de Boanergès (« fils du tonnerre »), de même qu'il avait donné un nom à Pierre (Mc 3,16-7). Seuls ces apôtres ont reçu une telle distinction. La signification du nom accordé à Jean est le plus complètement révélée dans l'Apocalypse, où il apparaît comme celui qui entend et annonce les « tonnerres célestes » : le sens du changement de nom pour son frère demeure inconnu. Il serait indigne des propos du Sauveur, bien sûr, de voir dans cette désignation une simple allusion à l'épisode survenu en Samarie (Lc 9,54-6), c'est à dire une ironie prophétique.

Jean et son frère étaient des pêcheurs : ils étaient les compagnons de Pierre (Lc 5,10 ; cf. aussi Mc 1,19). Appelé par le Christ dans le groupe des douze, il était revenu encore une fois à son activité mais, après la pêche miraculeuse, il abandonna tout définitivement pour suivre le Christ (Mt 4,22 ; Mc 1,20 ; Lc 5,1,11). Une fois apôtre, Jean devint l'un des disciples les plus proches du Christ, précisément l'un des trois qui sont nommés ensemble « Pierre, Jacques et Jean », ceux-là même qui furent présents à la résurrection de la fille de Jaïre (Lc 8,51), et sur la montagne de la Transfiguration (Mt 17,1 et suivants ; Mc 9,2) ; ils étaient là aussi sur le mont des Oliviers lors de l'annonce de la fin du monde (Mc 13,3) ; avec Pierre il prépare la chambre haute pour la Cène (Lc 22,8), il assiste au combat que livre le Christ dans sa prière à Gethsémani (Mt 26,37 ; Mc 14,33). En un mot, dans les synoptiques Jean apparaît comme l'un des principaux apôtres et un proche du Christ, mais pas davantage.

Parmi les traits individuels mis en évidence, on note la fougue pleine de zèle avec laquelle il s'insurge contre l'homme qui chasse les démons au nom du Christ, sans le suivre. Le Maître le reprend pour son zèle (Mc 9, 8-40). Ailleurs, il est prêt avec son frère à ordonner au feu de descendre du ciel pour confondre les Samaritains hostiles : mais, de la même façon le Maître le réprimande (Lc 9,54). Le zèle chez lui est la manifestation d'un amour ardent, propre à sa nature, mais qui n'est pas encore illuminé par la connaissance. Un jour, lui aussi, avec son frère et sa mère, devient victime de la tentation du messianisme

judaïque : des discussions avaient surgi parmi les disciples au sujet de la préséance dans ce royaume messianique et le Seigneur, dans sa réponse, les ramena à la raison, comme il s'imposait (Mt 20,20 et suivants ; Mc 10,35). Leur requête avait en outre déclenché l'indignation des autres disciples. Tout en sacrifiant à son époque et à son milieu, le Fils du Tonnerre ne manifeste pas la faiblesse de volonté et l'inconstance de caractère propres à Képhas : ou du moins il n'y a aucune indication directe à ce sujet. Dans l'ensemble, il faut bien admettre, que, si l'on se fonde sur les seuls synoptiques, il ne peut être question de mettre sur le même plan Pierre et Jean en ce qui concerne la primauté au sein des apôtres : celle-ci appartient, ici, de manière manifeste et incontestable à Pierre et à lui seul.

Nous tournant maintenant vers l'Évangile de Jean, observons que si par son projet d'ensemble il constitue un complément aux synoptiques, en même temps, dans la mesure où il émane de l'un des apôtres les plus intimes du Christ, il est aussi une narration au sujet de cet apôtre lui-même. En tant que témoin et co-participant, Jean devient inévitablement objet de la narration : l'Évangile selon Jean est aussi l'Évangile au sujet de Jean. Et de fait, nous y trouvons une autre image de Jean, laquelle, bien sûr, ne contredit pas l'image donnée par les synoptiques, mais lui ajoute néanmoins des traits tout à fait nouveaux. Anticipant sur les conclusions de l'analyse, indiquons d'emblée que cet Évangile nous montre Jean comme premier parmi les apôtres au même titre que Pierre, et c'est quelque chose dont il faut prendre conscience enfin en toute clarté.

Il ne s'agit pas d'une idée préconçue qu'on chercherait délibérément à plaquer sur le texte (*Tendenz*), mais d'une conclusion qui s'impose d'elle-même et découle du contenu même de l'Évangile de Jean. Nous pouvons nous représenter quelques-unes des questions non résolues et déconcertantes qui se posaient à l'époque de la rédaction de l'Évangile de Jean en rapport avec les événements récents et qui ne trouvaient pas de réponses dans les synoptiques. Or le fait le plus notable de l'époque est que Jean était désormais le seul des apôtres du Christ encore sur terre. La Dormition de la Mère de Dieu avait eu lieu ; Pierre, premier parmi les apôtres, avait glorifié Dieu par sa mort. Comment faut-il comprendre la relation de l'apôtre Jean avec ses successeurs ? En particulier, en rapport avec cette rumeur mystérieuse, selon laquelle le Fils du Tonnerre ne goûterait pas la mort, laquelle s'était déjà avérée

sans pouvoir sur lui dans cette ville de Rome où les deux apôtres suprêmes avaient subi le martyre² ?

Si par son contenu théologique l'Évangile de Jean est une dénonciation du docétisme³ et une réponse aux interrogations soulevées par celui-ci, en ce qui concerne les questions d'organisation ecclésiale, il présente un développement de la doctrine de la primauté apostolique, notamment en rapport avec Jean. C'est dans ce sens que l'on doit comprendre ce qui est dit et n'est pas dit, et comment les choses sont dites ou non dites dans l'Évangile de Jean.

Mais avant tout, il y a ce prologue de l'Évangile, merveilleux et insondable comme la profondeur de l'azur céleste ! Est-ce que ce vol divinement inspiré de l'aigle au regard perçant, initié aux mystères et ami du Christ, n'est pas en même temps une confession de foi de premier apôtre, qui exige d'être mise sur le même plan que la confession de Pierre : « Au commencement était le Verbe » et « C'est toi, le Christ, le Fils du Dieu Vivant », – comme révélation des mystères divins, de la tri-unité de la Sainte Trinité ?

Et il y a le contenu de l'Évangile de Jean, qui préserve pour la chrétienté les paroles du Christ, son enseignement sur lui-même, le Père et l'Esprit Consolateur, son dernier entretien avec ses promesses, et sa prière de Grand Prêtre. Comme le monde et notre faible conscience seraient appauvris si nous étions privés de ce paradis de merveilles et de mystères divins ! Combien il est exalté par Dieu, ce disciple à qui fut confié de recevoir et de transmettre au monde ces paroles sacrées ! Ne serait-ce déjà qu'en sa qualité d'évangéliste-théologien, l'apôtre Jean est le premier apôtre – ce disciple bien-aimé que le Christ a élu et qui a reçu en son cœur les divines paroles du Maître, avec le commandement de les préserver pour le monde ! De plus, à chaque pas sont dévoilées l'intimité exceptionnelle et l'élection de ce disciple qui, en vrai « fils » de la Mère de l'humilité, ne se désigne jamais par son nom. Mais en même temps il ne peut pas et ne veut pas livrer à l'oubli qu'il a incontestablement été jugé digne d'un amour particulier de la part du Seigneur : il est « celui que Jésus aimait ». (Et il y a encore, dans une circonstance plus solennelle, ce souvenir, le plus cher et le plus doux : le disciple que Jésus préférait, celui-là même qui, lors du Dîner, s'était renversé sur sa poitrine et avait dit : « Seigneur, qui est celui qui te livre ? » (Jn 21,20).

La présence de l'apôtre bien-aimé, qui ne se nomme pas, et sa proximité avec le Seigneur sont perceptibles, même

là où il n'est nullement question de lui. En voici un exemple : au chapitre 3 est rapporté l'entretien entre le Seigneur et Nicodème qui est venu voir le Christ secrètement, la nuit, pour s'entretenir seul à seul avec lui et à qui ont été confiés les mystères du Royaume céleste : à propos de la nouvelle naissance en l'Esprit Saint et de la forme qu'elle doit prendre ; à propos de ce que « Dieu a tant aimé le monde » que, pour le sauver, il n'a pas épargné son propre Fils ; à propos du jugement et du salut. Comment l'évangéliste sait-il ce qui s'est produit au cours de cet entretien nocturne ? Il ne peut le tenir que de son Divin Ami en personne, qui en a confié le secret à son disciple bien-aimé.

Voyez l'entretien avec la Samaritaine : les disciples étaient partis à la ville, et le Seigneur assis au bord du puits s'entretient sous la voûte céleste avec cette femme et il lui révèle qu'il est le Messie, longtemps avant l'épisode sur le chemin de Césarée. Comment l'évangéliste aurait-il su cela, si ce n'est de son Divin Ami, qui là encore n'aura pas celé cette conversation à son disciple bien-aimé ? (C'est pourquoi, sur le chemin de Césarée de Philippe, parmi les disciples, il pouvait y en avoir au moins un qui savait comment répondre à la question du Maître et qui pourtant a gardé le silence : une confirmation de plus, bien qu'indirecte, que Pierre a répondu au nom de tous et qu'il exprimait non seulement sa foi personnelle, mais celle de tout le groupe des apôtres.) Et l'épisode de la femme prise en flagrant délit d'adultère ? Le Seigneur lui adressa sa recommandation lorsqu'il n'y eut plus personne autour d'elle (Jn 8,10) : de qui l'évangéliste aurait-il appris ce récit, si ce n'est du Christ lui-même ? Et comment était-il informé, si ce n'est par le Christ en personne, du contenu de l'entretien entre le Christ et l'aveugle-né à qui fut révélé, une nouvelle fois, que le Christ était Fils de Dieu (ce qui constitue l'essence même de la confession de Pierre sur le chemin de Césarée) ?

Quelqu'un était-il présent au moment de l'entretien entre le Christ et Marthe, accourue à sa rencontre ? Le Christ lui dit alors ces paroles pleines de consolation : « Moi, je suis la Résurrection et la Vie », à quoi elle répondit par ce qui est justement la confession de Pierre : « C'est toi, le Christ, le Fils de Dieu qui doit venir dans le monde » (Jn 11,20-7). Là encore on ne peut que supposer que tout ceci fut révélé à Jean par le Seigneur. D'une manière générale, le rapprochement entre le contenu de l'Évangile de Jean et celui des synoptiques nous conduit inévitablement à cette conclusion : jouissant d'une proximité particulière avec le Christ, de son amour, et de sa confiance, Jean pouvait savoir, et il tenait réellement de lui des choses que les autres disciples ignoraient (Jn 13,23-4). Cette intimité dans ses relations avec le Seigneur fait justement de lui, et non de Pierre, le premier apôtre du Christ. Cette conclusion nous

² D'après la tradition, sous le règne de Domitien, Jean fut immergé dans de l'huile bouillante, mais il resta intact.

³ Hérésie du II^e siècle, selon laquelle Jésus serait né, mort et aurait ressuscité seulement en apparence (NdT).

a été jusque là seulement suggérée par des indications indirectes de l'Évangile de Jean, où il n'était pas encore question ouvertement ni de Pierre, ni de Jean. Nous devons maintenant la corroborer par l'analyse des passages qui se réfèrent directement à eux et qui apportent une réponse à la question des relations entre les deux premiers apôtres, qui est aussi celle du fondement de l'organisation hiérarchique de l'Église.

Une autre hypothèse, ici, est possible : Jean aurait pu apprendre ce qui s'était passé de la Mère de Dieu qu'il avait recueillie chez lui. D'une façon générale, l'Évangile de Jean porte la marque d'une intimité particulière avec la Mère de Dieu. Toutefois, dans la situation présente, précisément, il n'y a aucun fondement pour faire une telle supposition.

III. « Que t'importe ? »

Les terribles heures du Golgotha se sont écoulées, elles avaient laissé Jean seul près de la Croix. Les apôtres se réunissent à nouveau et la première mention de Jean l'associe à nouveau à Pierre (Jn 20,2), ramenant le thème de la paire apostolique formée par Pierre et Jean. L'évangéliste décrit leur venue au tombeau.

1. La venue au tombeau

Ce récit est absent chez les autres évangélistes (comparer notamment avec Lc 24,12). Marie la Magdaléenne court donc et vient vers Simon-Pierre et vers l'autre disciple que Jésus aimait. (Remarquons ici l'emploi du verbe aimait tendrement – *efilei*, au lieu de aimait – *égapa*, utilisé auparavant. Comme nous l'avons vu à propos du récit de la triple interrogation de Pierre, le premier terme indique une plus grande amitié personnelle que le second. Et ici, après la fidélité dont a fait preuve Jean au pied de la Croix, il est tout particulièrement digne d'être désigné comme l'ami de Jésus). « Et elle leur dit : On a enlevé le Seigneur du tombeau, et nous ne savons où on l'a mis. Pierre sortit aussitôt, ainsi que l'autre disciple, et ils venaient au tombeau. Tous deux couraient ensemble, mais l'autre disciple courut en avant plus vite que Pierre et vint le premier au tombeau. Se penchant, il aperçoit les bandelettes posées là ; pourtant il n'entra pas. Vient donc aussi Simon-Pierre, qui le suivait, et il entra dans le tombeau. Il voit les bandelettes posées là, ainsi que le suaire... Alors donc entra aussi l'autre disciple, qui était venu le premier au tombeau ; il vit et il crut. Car ils n'avaient pas encore compris l'Écriture, selon laquelle il devait ressusciter d'entre les morts. Les disciples s'en allèrent donc de nouveau chez eux » (Jn 20,2-10).

Les deux apôtres Pierre et Jean se rendent donc, ensemble, au tombeau après avoir été informés par la Magdaléenne. Le récit mentionne à deux reprises comme une

circonstance manifestement importante (et qu'en même temps seul pouvait connaître un témoin oculaire) que Jean arriva le premier au tombeau parce qu'il « courut plus vite » que Pierre, mais que pour quelque raison il n'y entra pas. Pierre, libéré à ce moment de sa peur, fait preuve de son impulsivité habituelle et entre le premier dans le tombeau, suivi alors seulement par Jean. Mais ce qui est frappant ici, c'est que seul Jean crut. Même la primauté dans l'affirmation de la foi qui avait été manifestée par Pierre et qui avait été suivie de la promesse au sujet de la « pierre » passe ici à Jean.

Il faut voir là un nouveau trait de la narration au sujet des deux premiers apôtres qui contredit, ou du moins limite la primauté de Pierre. Les apôtres devant le tombeau vide, dans lequel restaient cependant les bandelettes et le suaire, sont soumis à une nouvelle mise à l'épreuve de leur foi et il semble que ce soit le moment où jamais pour entendre une profession de foi solennelle dans le Ressuscité. Et pourtant aucune profession ne s'ensuit ni d'ailleurs aucun acte de foi (« car ils n'avaient pas encore compris l'Écriture, selon laquelle il devait ressusciter d'entre les morts ») : le trouble induit par les événements autour du tombeau (souvenons-nous que même la Magdaléenne dit au jardinier inconnu : « Si c'est toi qui l'as emporté, dis-moi où tu l'as mis ») n'était pas encore dissipé. Quant au disciple bien-aimé, qui avait été le seul à « croire », fidèle à son naturel contemplatif et plus intériorisée, il avait, apparemment, gardé sa foi au fond de son cœur.

2. La pêche miraculeuse (Épilogue de l'Évangile de Jean).

Cet épilogue est intégralement consacré au thème de la paire apostolique formée par Pierre et Jean. Il comporte deux parties : la relation de la pêche miraculeuse et l'entretien entre le Seigneur et Pierre. Dans le récit de la pêche nous observons toujours le même parallèle subtile et implicite entre les deux disciples. Lorsque le matin Jésus apparut sur le rivage et que fut découverte la prise miraculeuse, « alors le disciple, celui que Jésus préférait, dit à Pierre : – C'est le Seigneur ! Simon-Pierre donc, apprenant que c'était le Seigneur, se noua un vêtement à la ceinture...et se jeta à la mer » (Jn 21,7). Ainsi, c'est Jean qui reconnaît le Seigneur et le dit à Pierre. Ce dernier accorde un tel crédit au témoignage de Jean que, fidèle à son tempérament, il se jette à la mer pour aller à la rencontre du Christ (le texte dit, sans la moindre réserve : « apprenant que c'était le Seigneur »). La clairvoyance de l'amour et de la foi, le privilège de la connaissance appartiennent ici encore à Jean, qui demeure, néanmoins, uni à Pierre par un lien mystérieux. Et cette unité duale est dévoilée une nouvelle fois, mais cette fois d'une manière définitive et solennelle, au cours de l'entretien qui prend

place pendant le repas, que nous allons aborder maintenant.

On sait que Jean, « l'ancien », qui a survécu à tous les apôtres y compris à Pierre lui-même, jouissait d'une autorité absolument exceptionnelle dans toute l'Église d'Orient. Pouvait-il en être autrement ? Disciple bien-aimé du Christ, fils de Marie par adoption divine, martyr à Rome, qui ne survécut que miraculeusement au supplice, le Visionnaire et l'Évangéliste de Patmos était, effectivement, tel un vicaire du Christ : mais cette autorité qu'il détenait ne souffre aucune comparaison avec celle des évêques romains. En outre, s'était répandue la croyance qu'il ne goûterait pas la mort avant le second avènement du Christ, selon une promesse explicite du Seigneur. Mais cela suscitait inévitablement chez les contemporains des interrogations qui portaient toutes en définitive sur la question de la primauté parmi les apôtres, c'est-à-dire au sujet de la paire apostolique formée par Pierre et Jean et la relation entre eux. Le Seigneur avait établi Pierre de son vivant prince des apôtres, en lui confiant les clefs. Mais Pierre n'est plus, alors que Jean demeure et restera jusqu'à la fin des temps. L'enseignement selon lequel Pierre poursuit son existence dans la personne de ses successeurs les évêques de Rome, n'était manifestement pas encore présent à cette époque, mais l'eut-il été, la question n'en aurait été posée qu'avec plus d'acuité : comment était-il possible que les successeurs de Pierre sur le trône romain pussent être hiérarchiquement supérieurs au disciple bien-aimé du Christ⁴ ? L'épilogue de l'Évangile de Jean, sorte d'ajout ou de *post-scriptum* à l'Évangile répond précisément à ces interrogations. Comme on le sait, l'Évangile s'achève une première fois au verset 31 du chapitre 20, après quoi vient s'ajouter un second épilogue, tout le chapitre 21, contenant l'épisode de la pêche miraculeuse, dont le verset 24 constitue comme une signature particulière.

À l'intention de tous ceux qui pouvaient concevoir des doutes au sujet de Pierre ou qui étaient enclins à minimiser son autorité face à celle de Jean, cette autorité lui est ici fermement et résolument restituée dans l'épisode de la triple interrogation que nous avons déjà analysé plus haut. Dans les synoptiques l'impression de trouble causée par le triple reniement n'était pas effacée (et la tradition orale qui sans doute comblait cette lacune s'était peut-être déjà estompée). Ici au contraire, elle est contrebalancée par la restauration solennelle de Pierre dans son rang de premier apôtre.

⁴ Le patriarche Nectaire de Jérusalem (*Du Pouvoir du pape*, 1682) écrivait notamment : « Si le pape était le chef de l'Église, les premiers évêques de Rome auraient été les chefs des apôtres encore en vie, par exemple de Jean. »

Jean « l'ancien » restaure, à tout jamais, l'autorité de son compagnon dans l'apostolat. Il va même jusqu'à exalter son martyr, témoignant qu'il avait précisément été prédit par le Seigneur en signe d'élection particulière : « Il dit cela pour signifier par quel genre de mort (Pierre) glorifierait Dieu » (Jn 21,18-9). Peut-être, s'agit-il là aussi d'apaiser les doutes de quelques zélotes intempérants, qui pouvaient être scandalisés par la mort du premier apôtre, lui, dont on pouvait penser qu'il avait été appelé à être la pierre de l'Église pour tous les temps. Or, il avait subi le sort commun, alors que la main des bourreaux eux-mêmes était restée impuissante contre l'ancien Jean qui, miraculeusement, n'avait pas goûté la mort. Le ton du récit et l'insistance particulière sur ce fait que la mort de Pierre relève d'une volonté expresse du Seigneur, autorisent une telle interprétation.

Ainsi, dans sa première partie (Jn 21,15-9), ce récit constitue une véritable apologie de l'autorité de Pierre qui s'achève sur sa pleine et entière restauration dans la dignité de premier apôtre : « Ayant dit cela, il lui dit : Suis-moi » (Jn 21,19). Ces mots expriment de manière encore plus décisive et plus générale que la triple interrogation (à laquelle on accorde d'habitude la plus grande attention) le rétablissement de Pierre dans l'apostolat, et par conséquent dans la dignité de premier apôtre (l'un et l'autre étant indissolublement liés dans le cas de Pierre). Toutefois, aussitôt après vient la seconde partie, où il est cette fois question des relations à l'intérieur de la paire formée par les deux premiers apôtres, Pierre et Jean, autrement dit des limites de l'autorité de Pierre. On trouve ici la réponse à la question qui agitait les esprits : le disciple préféré du Christ, Jean, l'ancien pouvait-il être soumis à quelque autorité, fut-ce celle de Pierre lui-même, et *a fortiori* de ses successeurs sur les sièges de Rome, d'Antioche ou encore d'Alexandrie ? Écoutons attentivement encore une fois ces paroles : « Se retournant, Pierre voit venir à leur suite le disciple que Jésus préférait, *celui-là même qui, lors du Dîner, s'était renversé sur sa poitrine et avait dit : Seigneur, qui est celui qui te livre ?* Pierre donc, le voyant, dit à Jésus : Et lui, Seigneur ? » (Jn 21,20-1).

La partie en italique qui contient cette définition développée de l'identité du disciple n'est pas une simple longueur ou une redondance, comme on en trouve parfois chez le quatrième évangéliste, elle précise l'enjeu de tout cet épisode, la question implicite, mais pressante qu'il sous-entend. On pourrait la paraphraser ainsi : Seigneur ! C'est le disciple que tu aimais, à qui il appartenait, en cette nuit inoubliable, d'être placé à côté de toi, « contre ton sein » ; lui seul pouvait oser, à la demande de Pierre, te poser la question au sujet du traître. Et voilà que ce même Pierre interroge maintenant Jésus à propos de ce disciple bien-

aimé, mû peut-être par une amicale curiosité, ou tout simplement heureux de son pardon et de sa restauration, s'abandonnant aussitôt à son expansivité naturelle, qui ne lui permet pas toujours de garder la juste mesure. Ou peut-être encore s'appuie-t-il sur son ancienneté parmi les apôtres, qui lui fait un devoir de tout savoir concernant les apôtres, en particulier au sujet de l'apôtre Judas précédemment et maintenant au sujet du disciple bien-aimé lui-même. Ce disciple relève-t-il de l'autorité de Pierre, doit-il faire l'objet de sa « sollicitude » ? Telle est la question formulée implicitement et comme murmurée, non pas tant dans le texte, qu'au-dessus du texte du récit examiné. Les paroles prononcées par le Seigneur aussitôt après y sont une réponse directe, et, disons le d'emblée et résolument, négative. « Jésus lui dit : Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? Toi, suis-moi. Cette parole se répandit donc chez les frères : Ce disciple ne doit pas mourir. Mais Jésus n'avait pas dit (à Pierre) : Il ne doit pas mourir, mais : Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? » (Jn 21,21-3).

La référence explicite à la rumeur qui s'était répandue parmi les frères confirme l'hypothèse que l'évangéliste répond dans ce chapitre à des interrogations propres à l'ère postapostolique. La reprise parfaitement littérale et apparemment superfétatoire de la réponse faite à Pierre en signale l'importance particulière et insiste à sa manière sur son caractère significatif. Quel en est le contenu ? Elle proclame : Quelle que soit la destinée de Jean, ce n'est pas l'affaire de Pierre, – Jean ne relève pas de l'autorité de Pierre : « que t'importe ? » Tu as assez à te soucier de ta propre personne : Toi, suis-moi. La primauté de Jean marque la limite de la primauté de Pierre. Il n'y a pas une, mais deux primautés et deux premiers apôtres, ou, plus exactement, une seule primauté, mais duale et complexe. Jean rassure ses ouailles d'Asie Mineure, et dissipe leurs craintes. Le Seigneur en personne a délimité son domaine en le plaçant hors d'atteinte du premier apôtre Pierre lui-même.

En guise de preuve *a contrario*, imaginons seulement que ces trois mots « que t'importe » n'aient pas été prononcés : quel nouvel argument de poids pour leur propre démonstration en auraient tiré, ici, les partisans de la primauté unique de Pierre ! Ils en auraient conclu de plein droit que le prince des apôtres, en tant qu'évêque universel, étend d'une manière manifeste sa « sollicitude universelle » y compris sur le disciple bien-aimé, soutenu en cela par le Sauveur qui répond à sa question, inspirée par une sollicitude paternelle. Toutefois, cela ne se produisit pas, et la question de Pierre, qu'elle ait été inspirée par la curiosité ou par la « sollicitude », resta sans réponse.

Cependant, en ce qui concerne la compétence de Pierre la question était déjà résolue, du fait même qu'elle restait ouverte à propos de Jean, au sujet duquel, même s'il n'est pas dit directement que ce disciple ne goûterait pas la mort, il n'est pas dit non plus qu'il la connaîtrait. De plus, ce texte fut rédigé bien après que Pierre eut glorifié Dieu par son martyre. Et les paroles divines « que t'importe ? » étaient déjà réalisées dans la mesure où Jean avait survécu à Pierre. Il est évident que le problème étant posé ainsi, il ne pouvait être question d'une liquidation, pour ainsi dire, de l'œuvre terrestre de Jean ou de la subordination de celui-ci aux successeurs de Pierre. Si là-bas, en Occident, on affirme que Pierre lui-même vit et agit à travers ses successeurs, les évêques de Rome, ici, en Orient, le disciple bien-aimé n'a pas encore goûté la mort et, s'il plaît au Seigneur, ne la goûtera pas jusqu'au second avènement ; ici demeure Jean le Théologien lui-même et s'il plaît au Seigneur, il ne mourra pas jusqu'au second avènement. Vit-il toujours ? Cette interrogation pour les lecteurs de l'Évangile de Jean, de même que pour Pierre, demeure tel un mystère sacré touchant Jean et l'Église johannique.

Par moments, et cela a déjà eu lieu à plusieurs reprises au cours de l'histoire de l'Église, cette question revient avec une force nouvelle et il semble qu'elle revienne aussi actuellement, en ces temps troublés et riches de nouvelles potentialités créatrices. Mais l'histoire de l'Église, qui a inscrit dans ses annales la fin de Jean le Théologien, n'a-t-elle pas déjà suffisamment répondu à cette question ? L'Église, qui célèbre le 26 septembre la mort vénérable de saint Jean le Théologien, n'a-t-elle pas apporté une réponse ? Oui, l'histoire a répondu, mais sa réponse ne fait qu'approfondir le mystère. L'antique tradition qui nous est parvenue au sujet de la mort de Jean le Théologien proclame mystérieusement qu'à l'approche de sa fin, Jean ordonna qu'on lui creusât une tombe, qu'il s'y allongea en disant : « Reçois-moi, terre humide ! » et qu'ensuite, son corps n'y fut pas retrouvé. Non moins mystérieuse est la réponse de l'Église, qui célèbre sa mémoire, tout en magnifiant sa fin par ces mots : « Venez, fidèles, disons bienheureux l'apôtre éminent, le clairon de la théologie, le stratège spirituel qui soumit à Dieu l'univers, Jean, le disciple digne de nos chants : disparu de terre sans la quitter, il vit et il attend la redoutable et seconde venue du Seigneur ; mystique ami du Christ qui te penchas sur sa poitrine, demande-lui que nous l'accueillions sans condamnation, nous qui célébrons avec amour ta mémoire sacrée » (Grandes vêpres à l'office du 26 septembre).

3. Pierre et Jean dans les Actes des Apôtres.

Nous devons encore nous arrêter sur la paire apostolique formée par Pierre et Jean, pour autant qu'elle apparaisse après l'Ascension du Christ et la Pentecôte. Il n'est fait

mention qu'à trois occasions de Pierre et Jean dans les Actes des Apôtres, mais il s'agit d'épisodes de grande importance. Le premier est la guérison du boiteux. « Pierre et Jean montaient au Temple à l'heure de la prière, la neuvième... Voyant Pierre et Jean sur le point de pénétrer dans le Temple, (le boiteux) leur demanda l'aumône. Pierre, fixant les yeux sur lui, ainsi que Jean, dit : Regarde-nous » (Ac 3,1-4). Il est à remarquer que les deux apôtres agissent et interviennent ici conjointement, mais celui qui parle au nom des deux est Pierre qui est aussi celui qui opère le miracle de la guérison, même si celle-ci est préparée par le regard impérieux de deux apôtres (3,5-8). D'ailleurs, l'homme guéri attribua lui-même ce miracle non pas à Pierre qui l'avait directement accompli, mais aux deux apôtres réunis : « Comme il ne lâchait pas Pierre et Jean, tout le peuple étonné accourut vers eux au portique de Salomon » (3,11). Puis, c'est Pierre qui commence la prédication, exactement comme il le fait après la Pentecôte, en vertu de son rang de premier apôtre.

Toutefois, l'apparition si inhabituelle chez les auteurs synoptiques de cette paire apostolique, et précisément comme paire, mérite toute notre attention. Peut-on penser en effet qu'à un moment aussi important et solennel de l'histoire de l'Église apostolique leur présence conjointe ait été purement fortuite ? Il en va de même pour la suite de ce récit au sujet de la paire apostolique. Même si Pierre seul avait pris la parole, la responsabilité en fut portée par les deux apôtres. L'auteur des Actes nous rapporte les choses ainsi : tandis qu'ils parlaient au peuple (notons toujours l'emploi du pluriel), « survinrent près d'eux, les prêtres et les commandants du Temple et les Sadducéens, excédés de ce qu'ils enseignaient le peuple et annonçaient en Jésus la résurrection. Et ils portèrent les mains sur eux... Or donc le lendemain..., en les plaçant au milieu, ils leur demandèrent : Par quelle puissance ou par quel nom avez-vous fait cela, vous ? » (Ac 4,1 et suivants). Pierre, « rempli d'Esprit Saint », répond de nouveau au nom de la paire (« puisque l'on exige aujourd'hui une réponse de nous deux » Ac 4,9). D'ailleurs, c'est bien ainsi qu'est comprise sa réponse : « remarquant l'assurance et de Pierre et de Jean, et comprenant que c'étaient des illettrés et des simples, ils étaient dans l'étonnement » (Ac 4,13).

Puis, après leur avoir donné l'ordre de quitter le Sanhédrin, ils les appelèrent à nouveau « et leur interdirent formellement d'ouvrir la bouche et d'enseigner au nom de Jésus. Mais Pierre et Jean, prenant la parole, leur dirent : S'il est juste devant Dieu de vous écouter plutôt que Dieu, à vous d'en juger ; car nous ne pouvons pas, nous, ne pas parler de ce que nous avons vu et entendu » (4,18-20). Ce récit du premier miracle, de la première mise à l'épreuve et de la première audace face aux maîtres de ce monde,

manifestée par la paire des deux premiers apôtres s'achève d'une manière remarquable. Lorsqu'ils vinrent auprès des leurs raconter tout ce qui s'était passé, ceux-ci d'un commun accord prièrent pour que Dieu donne des forces à ses serviteurs face aux menaces de persécution, « et quand ils eurent prié, le lieu où ils se trouvaient assemblés fut ébranlé ; et ils furent tous remplis de l'Esprit Saint, et ils annonçaient la parole de Dieu avec assurance » (Ac 4,31). Ce fut un moment important de prise de conscience nouvelle, une affirmation de l'Église militante, avec à sa tête la paire des deux premiers apôtres, la plus haute manifestation de la conscience ecclésiale. Et le fait que l'apôtre Pierre apparaisse directement comme guérisseur et prédicateur – toutefois en pleine union avec Jean, ainsi que le souligne maint détail de la narration – ne réduit en rien la portée de ce fait. Cela correspond en effet au rang de l'apôtre Pierre, à qui appartiennent la primauté de l'ancienneté, de la représentation et de l'autorité visible, alors qu'à Jean reviennent la force de l'influence et l'autorité intérieure. C'est pourquoi Pierre intervient invariablement en tant que représentant de l'église apostolique devant le monde extérieur (*ad extra*). Il est le détenteur du sceptre de la primauté apostolique, des « clefs » que lui a confiées le Christ : lors de l'élection de l'apôtre à la place de Judas (Ac 1,15-22) ; dans la prédication après la descente de l'Esprit Saint (2,14-6) et l'accueil des Juifs (2,37-40) ; dans le premier discours au temple (2,14-26) ; au moment de la sentence prononcée contre Ananie et Saphire (5,1-11) ; à l'entrée dans l'Église des premiers païens (10), et dans la formulation de la doctrine du concile apostolique (15,7-11).

Mais, comme il découle du passage étudié, cette qualité d'ancienneté de Pierre ne fait nullement de lui le chef unique du groupe des apôtres, doté des pleins pouvoirs : nous venons de voir qu'à Jean ne revenait pas un rôle seulement passif de compagnon de Pierre, partageant avec lui les conséquences de ses actes. Il en va de même une fois encore, comme nous pouvons le constater, lors d'un autre épisode décisif de la vie de l'Église ancienne, lorsque l'auteur des Actes parle de nouveau de la paire des deux premiers apôtres : juste avant le discours au milieu des Samaritains. Prendre la décision d'aller prêcher le baptême aux Samaritains en dépit des préjugés séculaires à leur rencontre n'était pas chose facile. Or il nous est dit ceci : « Apprenant que la Samarie avait reçu la parole de Dieu, les apôtres qui étaient à Jérusalem y envoyèrent Pierre et Jean. Une fois descendus, ceux-ci prièrent pour eux, afin qu'ils reçoivent l'Esprit Saint » (Ac 8,14-5). Cet envoi ne signifie pas, bien sûr, que les deux premiers apôtres occupent une position inférieure et subordonnée à l'intérieur des douze dans l'accomplissement de leur ministère : il atteste au contraire d'une autorité suprême, en vertu de la-

quelle il leur revenait précisément de prendre des décisions d'une importance capitale et d'accomplir les actes correspondants. Cependant, il s'avère que Pierre seul ne pouvait pas suffire à cette tâche, si bien que c'est la paire des deux premiers apôtres qui est envoyée sur place : « Alors (Pierre et Jean) posèrent les mains sur eux (les Samaritains), et ils reçurent l'Esprit Saint » (8,17). Cas unique et remarquable, l'opération de la communication de l'Esprit Saint par l'imposition des mains est accomplie conjointement par la paire des deux premiers apôtres. Le récit se poursuit avec l'épisode de Simon le Magicien. Simon, voyant ce qui s'était passé « leur offrit de l'argent, en disant : Donnez-moi ce pouvoir à moi aussi » (8,18-9). Comme toujours lorsque la paire est réunie, la réponse vient de Pierre. Puis « après avoir rendu témoignage et annoncé la parole du Seigneur, ils s'en retournèrent à Jérusalem » (8,25). Il n'y a pas d'autre mention de la paire des deux premiers apôtres chez les auteurs des synoptiques. Dans l'Épître aux Galates (2,9), Paul désigne Jean en même temps que Jacques et Céphas (Pierre) comme les « colonnes » de l'Église. Ces mentions sont peu nombreuses, mais elles sont éloquentes.

4. Jean, auteur de l'Apocalypse.

Nous connaissons encore l'apôtre Jean comme l'auteur des trois « épîtres catholiques » et de l'Apocalypse. En ce qui concerne les épîtres, dans la mesure où elles forment une prédication au sujet de l'amour, elles constituent en quelque sorte, avec son Évangile, un nouveau testament à l'intérieur du Nouveau Testament. Mais à propos du rôle de Jean comme premier apôtre, qui nous intéresse ici, il convient de relever que le disciple bien-aimé du Christ adresse dans ces textes aux fidèles une véritable mise en garde au sujet de l'antéchrist, qui agit déjà dans ce monde. En ce sens, « la fin des temps » est déjà commencée, même si le processus exige une longue période pour mûrir : « Mes petits, c'est la dernière heure et, comme vous avez appris qu'un antéchrist vient, ainsi maintenant beaucoup d'antéchrists ont paru » (1 Jn 2,18 ; cf. 1 Jn 4,3 et 2 Jn 1,7).

Dans l'Apocalypse, nous trouvons un récit plus détaillé sur l'apparition de la « Bête » : « Et elle ouvrit la bouche pour dire des blasphèmes contre Dieu... » (Ap 13,5-8). Cette mise en garde au sujet de l'antéchrist, qui se trouve aussi chez Paul (2 Th 2,3-10), n'est pas seulement d'une très grande importance, elle constitue un acte relevant de l'autorité du premier apôtre. Il y a une différence entre les exhortations à la raison que Paul adressait aux chrétiens de Thessalonique et la solennelle déclaration de guerre à l'antéchrist déjà agissant, que nous trouvons chez Jean. L'Apocalypse, la Révélation octroyée à Jean, apparaît comme un témoignage solennel et magnifique de sa pri-

mauté apostolique. Jean est le prophète néotestamentaire parmi les apôtres, et l'unique apôtre parmi les prophètes.

Il est d'ailleurs le seul prophète néotestamentaire, scellant de sa parole l'ensemble du Nouveau Testament. Apôtre-prophète, il est le compagnon de l'Ange de Dieu qui lui révèle les mystères : « Et c'est moi, Jean, qui entendais et voyais cela. Lorsque j'eus entendu et vu, je tombai pour me prosterner aux pieds de l'ange qui me montrait cela. Et il me dit : Garde t'en bien ! Je suis un serviteur comme toi et tes frères, les prophètes, et ceux qui gardent les paroles de ce livre ; devant Dieu, prosterne-toi » (Ap 22,8-9). Et auparavant : « Je tombais à ses pieds (de l'ange), pour me prosterner devant lui. Et il me dit : Garde t'en bien ! Je suis un serviteur comme toi et tes frères qui ont le témoignage de Jésus ; devant Dieu prosterne-toi. Car le témoignage de Jésus, c'est l'esprit de la prophétie » (Ap 19,10). La Révélation apportée par l'ange à Jean est « la Révélation de Jésus Christ que Dieu lui a donnée pour montrer à ses serviteurs ce qui doit arriver bien vite. Et il l'a signifié par l'envoi de son ange à son serviteur Jean » (Ap 1,1-2). À cet égard, Jean intervient non seulement en tant que témoin et gardien des mystères divins, mais aussi comme celui qui préside aux sept Églises qui sont en Asie (qui représentent symboliquement sept formes de la chrétienté universelle, les destinées de l'Église du Christ dans le monde, et correspondent aux esprits qui sont devant son trône⁵, et aux sept chandeliers d'or, ainsi qu'aux sept dons sacrés du Saint Esprit). Jean adresse sa bénédiction apostolique à ces sept Églises d'Asie et par-delà à toute l'Église universelle, *urbi et orbi* : « À vous grâce et paix de la part de Celui-qui est, et Celui-qui-était, et Celui-qui-vient, et de la part des sept esprits qui sont devant son trône, et de la part de Jésus Christ » (Ap 1,4-5).

Les destinées de l'Église sont révélées à Jean : non seulement celles des Églises locales d'Orient, dont il est, incontestablement, le chef et le primat, mais aussi les destinées de l'Église universelle pour tous les temps jusqu'au second avènement du Christ, jusqu'à la venue d'un nouveau ciel et d'une nouvelle terre, et jusqu'à la descente de la Jérusalem céleste. L'élection pour cette Révélation, quand bien même elle ne se serait pas portée sur le disciple préféré du Christ, est en elle-même une élévation à une primauté prophétique. En l'occurrence elle couronne une primauté acquise durant la vie terrestre du Sauveur. En fait, supposons un instant que la Révélation n'ait pas été octroyée à Jean, mais à Pierre : quel témoignage saisissant y aurions-nous vu en faveur de la primauté de Pierre ! Celui à qui a été confié le soin de s'occuper de l'Église tout entière, de la diriger, se voit confier aussi la

⁵ 33. Cf. Isaïe, chapitre 11. (Ndt)

connaissance de ses destinées futures ! Mais, en réalité, cette même conclusion s'impose aussi à l'endroit de Jean, dont la primauté est, de toute évidence, également attestée par la Révélation qu'il a reçue. N'exagérons rien : l'importance de Jean peut et doit être comprise à la lumière de ce que nous savons déjà à son sujet par l'Évangile (et il en aurait été de même pour Pierre).

Le fait de la Révélation, par lui-même, n'établit pas de primauté apostolique : il ne fait que l'attester et doit être compris comme une manifestation et une confirmation de celle-ci. Inversement, le fait que Pierre n'ait pas reçu de Révélation témoigne que sa primauté de grand prêtre n'inclut point la prophétie, et limite de l'intérieur cette primauté. En tout état de cause, voir en lui la plénitude de tous les ministères, non seulement celui de grand prêtre, mais aussi le sacerdoce royal et prophétique, comme le fait la théologie catholique, est sans fondement : en effet, cela est contredit par le seul fait de l'existence de l'Apocalypse de Jean. On peut voir encore une autre différence entre les deux formes de primauté. Le sacerdoce se transmet, aussi bien dans l'Église vétotestamentaire que néotestamentaire. Au contraire, le ministère prophétique est individuel et intransmissible. En outre, si l'on admet que le disciple bien-aimé n'a pas goûté à la mort commune à tous les hommes, et subsiste d'une manière mystérieuse, cette transmission devient non seulement superflète, mais impossible, pour la simple raison qu'il paît lui-même, invisiblement, son troupeau et lui insuffle son

inspiration prophétique. Du moins, de telles considérations s'imposent-elles d'elles-mêmes, à la lumière de tous les témoignages se rapportant à lui.

La tentative d'interpréter les paroles du Sauveur : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne » (Jn 21, 22) comme une prophétie réalisée dans l'Apocalypse – outre que c'est une extrapolation manifeste du texte –, est réfutée par le fait fermement établi que l'Apocalypse de saint Jean a été rédigée approximativement à l'époque de Néron et, en tout état de cause, avant l'Évangile. L'Évangile est postérieur au livre de la Révélation, qui ne peut donc pas être utilisé comme preuve de l'accomplissement d'une prophétie contenue dans l'Évangile.

Nous livrons désormais ces observations exégétiques au jugement de la critique compétente, en pleine conscience des difficultés et de la responsabilité attachées à ce problème, ainsi que des limites des efforts individuels dans ce domaine. Il va de soi que le principe de la double primauté des apôtres Pierre et Jean, que nous avons tenté de dégager ici, pose toute une série de questions de principe d'une importance capitale, touchant en particulier à la doctrine de l'Église. Toutefois, ces questions n'entrent pas dans le cadre de la présente étude.

Serge Boulgakov, *Les deux saints premiers apôtres Pierre et Jean* [1923],
YMCA-Press/F.X. de Guibert, 2010.

ECCLÉSIA DOMESTICA : L'ÉGLISE DOMESTIQUE

par Paul Evdokimov

Une des principales préoccupations du théologien Paul Evdokimov (1900-1970) a été d'établir ce que nous pouvons appeler une « théologie des laïcs » - le sens et l'application de la théologie orthodoxe pour ceux qui vivent « dans le monde ». Ainsi, son chef d'œuvre, *Le Sacrement de l'amour* (Lethielleux, 2011), vise à valoriser le mariage comme chemin de sainteté aussi valable pour ceux et celles qui s'y engagent que celui du monachisme. Dans son ouvrage *Les Âges de la vie spirituelle* (Lethielleux, 2009), il démontre comment les trois vœux monastiques traditionnels (pauvreté, chasteté, obéissance) sont aussi valables pour ceux qui vivent dans le monde. Ici, à partir de l'enseignement des Pères sur le mariage et sur l'Église, il développe la notion de l'« église domestique », la *ecclesia micra*, la « petite église », évoquée par Jean Chrysostome. C'est l'ecclésiologie appliquée à la vie de tous les jours – comment la cellule domestique et non seulement la base de l'Église, mais doit être elle aussi « une, sainte, catholique et apostolique ».

Dans une homélie sur les Actes des Apôtres, saint Jean Chrysostome parle de la maison chrétienne : « Même la nuit... lève-toi, mets-toi à genoux et prie... Il faut que ta maison soit continuellement un oratoire, une église ». Le mot « continuellement » a valeur directive, il invite aux vigiles de l'esprit : la petite église domestique doit se tenir jour et nuit devant la face de Dieu.

La tradition orientale apparente ainsi dans leur nature profonde la communauté de l'Église et la communauté conjugale. Elle les voit sous la forme encore indifférenciée du « commencement » : au Paradis terrestre, le mystère de l'Église et la communion du premier couple humain ne font qu'une seule et même réalité. La première cellule conjugale coïncide avec la pré-église et manifeste l'essence communautaire des relations entre Dieu et l'homme. Le texte biblique le dit : *Dieu... venait dans le jardin à la brise du jour* pour converser avec l'homme et la femme (Gn 3,8). Cet événement préfigure tout ce que saint Paul révélera en parlant du *grand Mystère* (Ép 5), mystère nuptial divino-humain, fondement commun de l'Église et du mariage.

Tandis que l'histoire de l'Ancien Testament s'ouvre sur l'amour conjugal, l'histoire du Nouveau Testament débute par le récit des noces de Cana (Jn 2,1). Une pareille coïncidence ne saurait être fortuite. D'ailleurs, chaque fois que la Bible parle de la nature des rapports entre Dieu et l'humanité, elle le fait en termes matrimoniaux. L'alliance est de nature nettement nuptiale : le peuple de Dieu, puis l'Église, sont parés des noms de Fiancée du Seigneur (Os 2,19-20), d'Épouse de l'Agneau (Ap 21,9), et le Royaume de Dieu célèbre leurs Épousailles éternel-

les (Ap 19,7). Ainsi la théologie du mariage s'origine dans l'ecclésiologie : les deux sont apparentées, au point que l'une s'exprime au moyen des symboles de l'autre.

Un même mystère.

Lorsque les fiancés confessent leur amour face à l'Éternel et prononcent le *oui* conjugal, l'office nuptial dans l'Orthodoxie est bien plus qu'une simple bénédiction, qu'un échange de consentements réciproques ressortissant à l'ordre de la création. Il s'agit ici de l'ordre de la recréation évangélique, de son achèvement plénier qui transcende l'histoire et se répercute dans l'éternel. Par le pouvoir sacramentel du prêtre, l'Église unit les deux destins et élève cette union à la valeur de sacrement. Elle accorde à l'être conjugal ainsi constitué une grâce particulière, en vue d'un *officium*, d'un ministère ecclésial. C'est la création d'une cellule d'Église mise au service de toute l'Église sous la forme du sacerdoce conjugal.

Dans sa théologie du mariage, saint Paul use d'une méthode analogue à celle qu'il a employée à Athènes (Ac 17,22ss). Contemplant le monument dédié au « dieu inconnu », il déchiffre son anonymat : le *deus absconditus*, le dieu caché et mystérieux, est maintenant le *Deus revelatus*, dont le nom est Jésus Christ. De même, dans l'épître aux Éphésiens (5,31), saint Paul cite le texte de la Genèse : *Les deux ne feront plus qu'une seule chair*, qu'un seul être. Il prend ce mystère, encore très énigmatique à son origine, et le révèle au grand jour en disant : *Ce mystère est grand, je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Église* (5,32). Le mystère conjugal, jadis caché, maintenant s'éclaire et se précise : il s'érige en substantielle image de sa source, en icône des rapports mysté-

rieux entre le Christ et l'Église, et c'est pourquoi *les deux ne feront qu'un seul être*.

Saint Jean Chrysostome appelle le mariage le « sacrement de l'amour » et justifie sa nature sacramentelle en déclarant que « l'amour change la substance même des choses ». L'amour naturel, rendu charismatique lors du sacrement, fait le miracle, opère la métamorphose. Il soustrait le couple à l'habituel, à l'ordre des éléments de ce monde, au plan animal, et l'introduit dans l'inhabituel, dans l'ordre de la grâce, dans le *mysterion* offert par le sacrement. « Deux âmes ainsi unies n'ont rien à craindre. Avec la concorde, la paix et l'amour mutuel, l'homme et la femme sont en possession de tous les biens. Ils peuvent vivre en paix derrière le rempart inexpugnable qui les protège et qui est l'amour selon Dieu. Grâce à l'amour, ils sont plus fermes que le diamant et plus durs que le fer, ils naviguent dans la plénitude, ils cinglent vers la gloire éternelle et attirent toujours davantage la grâce de Dieu ». C'est pourquoi, continue le même Père, « quand mari et femme s'unissent dans le mariage, ils n'apparaissent plus comme quelque chose de terrestre, mais comme l'image de Dieu lui-même ». Seulement, précise-t-il, si l'être conjugal est une icône vivante de Dieu, c'est parce qu'il est avant tout « une icône mystérieuse de l'Église », une cellule organique de l'Église. Or, toute parcelle organique reflète toujours le tout ; la plénitude du Corps y demeure et y palpète.

On connaît l'adage des Pères : « Là où est le Christ, là est l'Église ». Cette affirmation fondamentale découle de la parole du Seigneur *Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux* (Mt. 18,20). Une pareille « réunion », en effet, est de nature ecclésiale, car elle est intégrée au Christ et mise en sa présence. Clément d'Alexandrie, pionnier de la théologie patristique du couple, place le mariage en relation directe avec la parole citée et dit : « Qui sont les deux rassemblés au nom du Christ, et au milieu desquels se tient le Seigneur ? N'est-ce pas l'homme et la femme unis par Dieu ? » Cette découverte suscite l'étonnement profond de Clément et lui fait proclamer : « Celui qui s'est exercé à vivre dans le mariage... celui-là surpasse les hommes ». Le mariage transcende l'humain, car, tout comme le mystère de l'Église, il constitue selon Clément une *microbasileia*, un « petit royaume », l'image prophétique du Royaume de Dieu, l'anticipation préfigurative du siècle futur.

Ainsi l'ecclésiologie conjugale de la « petite église » se réfère à la grande Ecclésiologie. Le sacrement du mariage, « image mystérieuse de l'Église », montre comment les mêmes principes qui structurent l'être de l'Église, structurent l'être conjugal. Ces principes fondamentaux sont au nombre de trois : le dogme trinitaire, le

dogme christologique, et aussi la Pentecôte conjugale, c'est-à-dire, selon l'expression de Clément d'Alexandrie, l'effusion de l'Esprit-Saint et de ses charismes dans la Chambre haute de la « petite maison du Seigneur ».

Le fondement trinitaire.

Un Dieu à une seule Personne ne serait pas l'Amour ; de même l'homme, s'il est un être isolé ou totalement solitaire, ne serait pas « à son image ». C'est pourquoi, dès l'origine, Dieu déclare : *Il n'est pas bon pour l'homme d'être seul* (Gn 1,18). Et Dieu le créa couple, être communautaire, autrement dit ecclésial.

C'est sous cet angle que saint Grégoire de Naziance décrit le mystère de la Trinité. Certes, cette « description » n'envisage nullement une évolution, une « théogonie » en Dieu, mais propose la vision de ce qui d'emblée est un acte unique et indivisible : « L'Être un se met en mouvement et pose l'Autre ; leur dualité exprime la multiplicité, pas encore l'unité. C'est pourquoi la dualité est franchie, et le mouvement s'arrête à la Trinité, qui est plénitude ». Chacune des trois Personnes contient les deux autres, et c'est l'éternelle circulation de l'Amour intra-divin, son Plérôme trine et un à la fois. Le dogme sauvegarde l'antinomie transcendante du mystère ; Dieu est identiquement « un et trine ». La Triade divine est au-delà du nombre. La parfaite égalité des Trois remonte au Père qui est la Source, non pas dans le temps, mais dans l'être : c'est en lui que se réalise l'Un divin.

Mais sans un troisième terme, Dieu et l'homme resteraient aussi éternellement coupés, séparés l'un de l'autre. La personne du Verbe incarné est ce troisième terme où convergent et s'unissent la nature divine et la nature humaine. C'est pourquoi l'Incarnation du Verbe est centrale et indispensable pour la communion entre Dieu et l'homme. « L'Agneau immolé » précède la création du monde (Ap 13,8).

On comprend maintenant l'insistance de la pensée patristique sur l'universalité du principe trinitaire en tant que fondement de toute existence et de tout être. L'homme chancelle entre le néant et l'absolu de Dieu sans pouvoir découvrir une autre issue. Kierkegaard l'a fort bien dit : « Dieu est le troisième terme de tout ce dont l'homme s'occupe ». Toute communion qui transcende l'individu est toujours l'unité en un troisième. Tout ce qui existe réellement est l'image ou le vestige de la Trinité, et le degré de sa réalité est fonction de la participation à ce mystère.

Ainsi la contemplation des Pères découvre-t-elle en Dieu l'*Ecclésia* céleste des trois Personnes divines. Cette vision constitue « l'image conductrice », le modèle idéal de l'Église terrestre des hommes. Elle postule la communion, l'unité de tous récapitulée en Jésus Christ. À

l'image du Dieu un et trine, l'Église est « une et multiple ». L'unité du Père, du Fils et de l'Esprit est glorifiée dans la structure même de l'Église ; son mystère essentiel est donc d'être une et tous à la fois.

Toute association humaine, toute forme sociologique, toute amitié, tout amour ne sont que substrats naturels insuffisants par eux-mêmes ; tout cela a besoin d'être vivifié par le principe d'intégration surnaturel, par le troisième terme de la présence divine. Ce besoin vient des profondeurs mêmes de l'homme. En effet, il fut créé couple, sa structure conjugale est ecclésiale. L'homme et la femme sont les éléments constitutifs et complémentaires d'un seul être conjugal, ils sont « l'un vers l'autre », et, comme le dit saint Cyrille d'Alexandrie, « Dieu créa le co-être ». Et saint Jean Chrysostome, de son côté, précise qu'ils ne sont pas seulement réunis, mais un. C'est pourquoi l'être conjugal est l'image de Dieu la plus adéquate et la plus parfaite.

L'iconographie offre une illustration frappante de cette vérité. Le fond des coupes nuptiales d'autrefois représentait le Christ tenant deux couronnes au-dessus des époux, révélant ainsi leur centre divin d'intégration et faisant de la communauté conjugale une image de la Trinité. Saint Théophile d'Antioche fait écho à ces symboles en déclarant : « Dieu a créé Adam et Ève pour le plus grand amour entre eux, reflétant le mystère de l'unité divine ». Le premier des dogmes chrétiens structure ainsi l'être conjugal, en fait une petite triade, icône du mystère trinitaire.

Le fondement christologique.

Le dogme christologique formulé par le Concile de Chalcedoine précise la portée de l'Incarnation par rapport au salut de l'homme : les deux natures, divine et humaine, sont unies dans la Personne du Verbe sans confusion ni séparation. Elles entrent en une certaine compénétration et, comme le fer plongé dans le feu, la nature humaine en est déifiée. Dès lors, c'est vers l'unité semblable de l'humain et du divin que se dirige toute l'économie du salut : la grâce divine s'unit à la nature humaine et l'Église est avant tout le lieu où s'opère cette communion.

Au niveau de l'appropriation par chaque individu de ce fruit universel de salut, l'image la plus fréquente est de caractère nuptial : ce sont les « noces mystiques » de l'Agneau et de l'Église, de l'Agneau et de toute âme humaine. Une autre image vient de la notion de « corps », notion paulinienne et d'origine nettement eucharistique. Les membres s'intègrent dans un seul organisme, le Corps du Christ où coule la vie divine, faisant de tous « un seul Christ », selon le mot de saint Syméon. L'unité des frères dont parlent les Actes (4,32) s'accomplit avant

tout dans l'eucharistie, car celle-ci présente une authentique et plénière manifestation du Christ. Origène l'explique en disant : « Le Christ ne vit qu'au milieu de ceux qui sont unis ». Ainsi la conception eucharistique de l'Église est expressément formulée : par la participation au « seul Saint », le Seigneur Jésus, son Corps est structuré en *Communio sanctorum*.

Grande Église et petite église.

Les textes du Droit canon orthodoxe définissent précisément la communion conjugale comme une forme particulière de la « Communion des Saints ». Ainsi la formule classique de Balsamon : « Les deux personnes unies en un seul être », n'est qu'une image concrète de l'Église, « pluralité de personnes unies en un seul corps ». Car ce n'est pas par hasard que saint Paul place son enseignement sur le mariage dans le contexte de son épître sur l'Église. Dans Éphésiens 4, 16, il écrit : *Le Corps reçoit sa cohésion et se construit au moyen des liens, des jointures de toute sorte, selon le rôle de chaque partie*. Le miracle de l'Église, son unité enracinée dans le Christ, résulte des formes diverses de ces liens. Or, à côté des communautés paroissiale et monastique se pose un autre type de société : la communauté conjugale, petite église domestique, cellule organique de la grande.

Il faut accentuer très fortement cette affirmation centrale. En effet, si l'être conjugal dans sa relation à Dieu est à l'image et ressemblance de la Trinité, par contre sa relation à l'Église est de nature différente. Sur ce plan, il y a plus qu'une analogie, qu'une similitude. Il ne s'agit pas seulement d'être semblable à l'Église dans sa réalité de grâce, la communauté des époux est partie organique de la communauté ecclésiale, elle est Église. Le symbolisme des Écritures implique une correspondance très intime entre les divers plans, qui les montre comme des expressions différentes de l'unique réalité. Ainsi Clément d'Alexandrie appelle la communauté conjugale la « maison du Seigneur », nom classique de l'Église, et lui applique la parole du Maître : *Je suis au milieu d'eux* ; et saint Jean Chrysostome parle de la « petite église », de l'« église domestique », *ecclésia micra, ecclésia domestica*.

Cette conception remonte à l'état paradisiaque, et même au-delà. Déjà Hermas et Clément de Rome enseignaient que le monde fut créé en vue de l'Église, et que l'Église pré-existe à la création de l'homme, de sorte qu'« Adam fut créé à l'image du Christ et Ève à l'image de l'Église ». « Dieu a créé l'homme, homme-et-femme ; l'homme représente le Christ, la femme représente l'Église ». C'est pourquoi l'amour pré-éternel du Christ et de l'Église est l'archétype du mariage et préexiste au couple humain. On comprend mieux alors l'affirmation fondamentale de

saint Paul dans Éphésiens 5, et la référence de tout mariage à ce qu'il appelle *le grand mystère*. La précision de prime abord étonnante du rituel orthodoxe s'explique par cette référence : « Ni le péché originel, ni le déluge n'ont rien détérioré de la sainteté de l'union conjugale ». La sagesse rabbinique considèrerait de même l'amour conjugal comme l'unique canal de la grâce, même chez les païens. Et selon la doctrine orthodoxe, le Christ n'a pas institué le sacrement de mariage, mais sa présence aux noces de Cana a confirmé l'institution paradisiaque.

Les noces de Cana.

Précisément, dans son commentaire sur le récit de Cana, saint Jean Chrysostome dégage l'étroite parenté entre les symboles qui parlent à la fois de l'Église et du mariage. La matière du miracle accompli – l'eau et le vin – se réfère au baptême et à l'eucharistie et renvoie à la naissance de l'Église sur la Croix : *Du côté percé, il. sortit du sang et de l'eau* (Jn 19,34), et c'est l'essence eucharistique de l'Église. Or, on retrouve la même image dans le sacrement de mariage, mise en relief par le rite chaldéen : « L'époux est semblable à l'arbre de vie dans l'Église. L'épouse est semblable à une coupe d'or fin débordant de lait et aspergée de gouttes de sang. Que la Trinité Sainte réside à jamais dans leur demeure nuptiale ». Ainsi, un lien sacré unit le miracle de Cana, la Croix et le Calice eucharistique, et les fait converger vers la coupe commune que boivent les époux au cours de la cérémonie sacramentelle. Plus les époux s'unissent dans le Christ, plus leur commune coupe, mesure de leur vie et de leur être même, se remplit du vin de Cana, devient miracle eucharistique, signifie leur transmutation en la « nouvelle création », réminiscence du paradis et préfigure du Royaume.

Pour saint Jean Chrysostome, en effet, le changement miraculeux de l'eau en vin offre « l'image conductrice » de l'amour conjugal : l'eau des passions naturelles se change en vin noble de l'amour nouveau, charismatique et chaste. La chasteté conjugale transcende l'élément physiologique et s'apparente aux structures de l'esprit. Dans sa géniale dialectique sur la circoncision, à la notion physiologique de la « chair circoncise », saint Paul substitue la notion spirituelle, méta-physiologique, du *cœur circoncis* (cf. Rm 2,29). C'est exactement la perspective néotestamentaire et patristique du mariage.

Enfin, à Cana, Jésus *manifesta sa gloire* (Jn 2,11) dans le cadre d'une *ecclesia domestica*. Selon la tradition liturgique et iconographique, c'est le Christ qui préside aux Noces de Cana ; bien plus, c'est lui l'unique Fiancé lors de toute noce. L'icône des noces de Cana représente mystiquement les épousailles de l'Église et de toute âme avec l'Époux divin. Par le sacrement, tout couple épouse le Christ. C'est pourquoi, en s'aimant l'un l'autre, les époux

aiment le Christ. « Fais, Seigneur, que nous aimant l'un l'autre, nous t'aimions toi-même toujours davantage ». Dès lors, tout instant de la vie conjugale devient doxologie, louange, chant liturgique, offrande totale de l'être conjugal à Dieu (cf. 2 Co 11,2 ; 1 Co 10,31 ; Col 3,17).

Le fondement pentecostal.

C'est le don de l'Esprit au jour de la Pentecôte qui acheva de constituer l'Église. L'effusion perpétuée de l'Esprit-Saint fait de tout fidèle un être charismatique, pénétré tout entier, âme et corps, des dons de l'Esprit. Le sacrement du mariage fonde l'église domestique et appelle sa propre Pentecôte. Au cœur du sacrement se place l'épiclese, c'est-à-dire la prière demandant au Père l'envoi de l'Esprit-Saint : « Seigneur notre Dieu, couronne-les (les époux) de gloire et d'honneur ». Cette parole marque le moment de la descente de l'Esprit et c'est la Pentecôte conjugale. En demandant le couronnement des époux, l'épiclese se réfère à la prière sacerdotale du Seigneur : *Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, afin qu'ils soient un* (Jn 17,22). Les fiancés ainsi sont couronnés de gloire afin de ne faire qu'un, dans la *communio sanctorum* de l'Église.

Cette formule de l'épiclese conjugale présente un grand intérêt biblique. Nous la retrouvons à tous les moments décisifs du destin humain. Au commencement de l'Histoire, au moment de la création de l'homme, Dieu *l'a couronné de gloire et d'honneur* (Ps 8,6 ; Hé 2,7) ; à l'autre extrémité de l'Histoire, en entrant dans la Cité nouvelle, *les nations lui apporteront leur gloire et leur honneur* (Ap 21,26), les trésors ou les dons du plein achèvement. Cette même formule, qui joint la promesse et l'accomplissement, le Paradis et le Royaume, est la parole qui opère le sacrement de mariage. L'état conjugal apparaît ainsi comme le point de jonction entre l'alpha et l'oméga de la destinée humaine.

« Grâce paradisiaque ».

C'est à ce niveau que se place la tradition rapportée par Clément d'Alexandrie sur la « grâce paradisiaque » du mariage. Celle-ci offre, par-dessus la chute, de vivre encore sur la terre quelque chose de la joie édénique. Sans l'amour du premier couple, le paradis ne serait pas pleinement le paradis. Sans cette joie qui éclate dans la première parole d'Adam adressée à Eve : *Celle-ci est la chair de ma chair...* (Gn 2,23), le mariage ne serait pas pleinement le mariage. À Cana, à toute noce chrétienne, le Verbe et l'Esprit sont présents, et c'est pour cela qu'on boit le vin nouveau ; et ce vin du miracle accorde une joie qui n'est pas seulement de la terre. C'est la « sobre ivresse » des Apôtres au jour de la Pentecôte. Le rite du mariage chante cette allégresse et l'élève au niveau de la

joie divine : *Comme la fiancée fait la joie de son fiancé, tu seras la joie de ton Dieu* (Is 62,5).

C'est que, parmi tous les liens terrestres, seul le mariage présente une plénitude en soi. Saint Jean Chrysostome écrit : « Celui qui n'est pas lié par les liens du mariage ne possède pas en lui-même la totalité de son être, mais seulement sa moitié : l'homme et la femme ne sont pas deux, mais un seul être ». Le mariage restitue à l'homme sa nature originelle, et le « nous » conjugal anticipe et préfigure le « nous » non pas de tel ou tel couple, mais du Masculin et du Féminin dans leur totalité, l'Adam reconstitué et accompli du Royaume.

Saint Clément de Rome cite un agraphon sur le contenu eschatologique du mariage : à la question de Salomé : « À quel moment viendra le Règne ? », le Seigneur aurait répondu : « Quand les deux seront un ». La révélation de la plénitude conjugale se place dans les temps derniers et s'érige en signe de la proximité du Royaume, annonce que l'heure est venue pour l'Église de son passage au siècle futur. Le *Maranatha*, « Viens, Seigneur », est au même titre la prière de l'Église et celle de la communauté conjugale. Les amants regardent ensemble vers l'Orient, vers celui qui vient. Les horizons terrestres ne limitent en rien les ascensions communes des époux vers la Maison du Père. Il existe une dimension céleste et prophétique du mariage qui en fait toute la grandeur.

L'ascèse conjugale.

Mais toute vraie joie, toute élévation se situe toujours au terme d'une souffrance, et la liturgie du couronnement en parle sans faiblesse. Seule la couronne d'épines du Seigneur donne leur sens à toutes les autres. Selon saint Jean Chrysostome, les couronnes des fiancés évoquent les couronnes des martyrs et invitent à l'ascèse conjugale. De l'amour mutuel des époux jaillit la prière de vierges martyres : « C'est toi que j'aime, divin Époux, c'est toi que je cherche en luttant, pour toi je meurs, afin de vivre aussi en toi ». Le camée des anciens anneaux nuptiaux représentait deux époux de profil unis par la croix. L'amour parfait, c'est l'amour crucifié. « Dans tout mariage, ce n'est pas le chemin qui est difficile, c'est le difficile qui est le chemin » (Kierkegaard). C'est pourquoi le mariage est un sacrement qui demande la grâce et dans lequel la liturgie prie sans cesse pour « l'amour parfait ». « Donne ton sang et reçois l'Esprit », cet aphorisme monastique s'applique au même titre à l'état conjugal.

L'ascèse conjugale a en outre le privilège et la vocation de démontrer que le « péché charnel » n'est point le péché de la chair, mais le péché de l'esprit contre la chair. L'être conjugal touche au ciel, non pas en poète, platoniquement, ni en ermite, spirituellement, mais ontologiquement,

par le charisme de la sainteté conjugale. Selon l'ancienne tradition, on attendait le septième jour pour enlever les couronnes ; ce temps consacré à la prière préparait au mystère de l'amour. Et dans les milieux fidèles à la tradition, les époux partaient dans un couvent, afin de passer ce temps parmi les moines ou les moniales.

Ces jours de continence initiaient à la maîtrise de la chair et introduisaient dans le sacrement conjugal. Quelle distance entre ces vigiles initiatiques et nos banquets de nocces, d'où l'amour sort le plus souvent blessé, et où le caractère ecclésial du mystère se voit profané !

Dimensions nouvelles.

La liturgie de la Pentecôte découvre les dimensions insoupçonnées du temps, de l'être et de l'existence. C'est le passage de l'état de captif à l'état de « nouvelle créature ». Mieux encore, non seulement la célébration de la fête annonce ces nouvelles dimensions, mais elle les véhicule. Il faut être attentif à cette symbolique. L'Évangile ne cesse de nous en avertir : *Celui qui a des oreilles, qu'il entende* (Mt 11,15 ; 13,9,43 ; Mc 4,9 ; Lc 8,8 ; 14,35). Intérieurement, bien qu'invisiblement, il y a un abîme entre l'être d'un baptisé et celui d'un non-baptisé.

Or, ces nouvelles dimensions conditionnent l'existence de la « petite église » conjugale. C'est pour les vivre et faire ainsi croître l'être du couple que l'Église accorde ses charismes. Un grand saint russe, Séraphin de Sarov, voyait le but de la vie chrétienne dans l'acquisition des dons de l'Esprit-Saint. Commentant la parabole des vierges, il disait que les vierges folles étaient sûrement des êtres vertueux, puisque « vierges », mais que leurs lampes vides les montraient occupées à acquérir les vertus morales, sans se préoccuper d'acquérir les dons de l'Esprit-Saint, de devenir des « êtres charismatiques ». Or, dans l'Église, tout charisme est donné pour un ministère au service du Corps entier. Tout charisme a un but apostolique.

Le message secret de la Pentecôte.

La célébration liturgique de la Pentecôte porte un message secret d'une immense signification, et qui est en relation avec les charismes conjugaux. Ce jour-là, le seul dans l'année, l'Église prie pour tous les morts depuis la création du monde, et autorise même la prière pour les suicidés. Dans la surabondance de sa grâce, la fête nous place devant le mystère de l'enfer. Il ne s'agit pas ici de l'élément doctrinal : éternité de l'enfer ou destin ultime des damnés. Il s'agit de l'attitude orante des vivants, seule possible devant l'insondable mystère. La liturgie, sans rien préjuger, redouble sa prière pour tous les vivants et pour tous les morts.

Or, qu'est-ce que l'enfer ? C'est le lieu d'où Dieu est exclu. De ce point de vue, le monde moderne dans son ensemble se présente bien sous cet aspect infernal. Il y a là une immense interrogation adressée à tout croyant : que faire devant ce monde démoniaque ? Il semble que l'attitude du chrétien peut trouver une indication décisive dans une très ancienne tradition évoquée par saint Jean Chrysostome : pendant la célébration du baptême, tout baptisé meurt avec le Christ, mais aussi, avec lui descend aux enfers et, tout comme le Christ ressuscité, porte sur lui le destin des pécheurs. Appel combien puissant à suivre le Christ et à descendre, nous aussi, dans l'enfer du monde moderne, non pas « en touristes », comme disait Péguy au sujet de Dante, mais en témoins de la lumière du Christ !

Un texte liturgique du Vendredi Saint décrit la descente aux enfers et montre le Christ « sortant de l'enfer comme d'un palais nuptial ». On peut donc discerner un appel très précis adressé aux époux chrétiens : il leur faut créer un « rapport nuptial » avec le monde, même et surtout sous son aspect infernal, y entrer comme dans un « palais nuptial », rendre témoignage de la présence universelle du Christ, et puisque, selon l'expression d'Isaac le Syrien, le péché essentiel du monde est d'être insensible au Ressuscité, s'efforcer de sensibiliser le monde et l'homme moderne au Ressuscité. Plus que jamais toute maison chrétienne est avant tout un trait d'union, un relais entre le Temple de Dieu et la civilisation sans Dieu.

Le sacerdoce conjugal.

Mais comment les époux exerceront-ils sur le monde cette influence décisive ? Par leur sacerdoce conjugal. Et ce sacerdoce s'articule sur les charismes particuliers de l'homme et de la femme.

L'homme est un être *extatique* : il sort de lui-même et se prolonge dans le monde par l'outil, par les actes. La femme est un être *enstatique* elle n'est pas acte, mais être ; elle est tournée vers sa propre profondeur, elle s'intériorise, semblable à la Vierge qui gardait les paroles divines en son cœur ; elle est présente au monde par le don total d'elle-même. Une fresque de la catacombe de saint Calliste montre l'homme, la main étendue sur l'offrande, célébrant l'eucharistie ; derrière lui se tient la femme, les bras en prière, l'orante. Si le propre de l'homme est d'agir, celui de la femme est d'être. Laissé à lui-même, l'homme s'égaré dans les abstractions et les

objectivations ; dégradé, il devient dégradant et fabrique un monde déshumanisé. Protéger le monde, les hommes et la vie en tant que mère et Ève nouvelle, les purifier en tant que vierge, telle est la vocation de toute femme. Elle doit convertir l'homme à sa fonction essentiellement sacerdotale : pénétrer sacramentellement les éléments de ce monde et les sanctifier, les purifier par la prière. Tout chrétien est invité par Dieu à vivre de foi : voir ce qu'on ne voit pas, contempler la Sagesse de Dieu dans l'absurdité apparente de l'Histoire, et devenir lumière, révélation, prophétie, suivre les « violents » qui prennent d'assaut le ciel et s'emparent du Royaume (Mt 11,12).

Ainsi l'Esprit-Saint fait germer la charité sacerdotale des maris et la tendresse maternelle des femmes ; il les ouvre sur le monde afin de libérer tout prochain et de le restituer à Dieu. Si le moine transcende le temps, le couple chrétien amorce la transfiguration du temps. L'être conjugal s'approfondit, devient une épiphanie, lieu de la présence de l'unique Bien-Aimé et point de départ des ascensions communes avec lui et en lui vers la Maison du Père.

L'Évangile selon saint Jean (13,20) rapporte une parole du Seigneur, la plus grave peut-être qui soit adressée à l'Église : *Qui reçoit celui que j'envoie me reçoit, et qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé*. Cette parole s'adresse aussi à la « petite église » qu'est tout foyer chrétien. Elle veut dire que le destin du monde est suspendu à l'attitude inventive de l'Église, à son art d'accueillir et de se faire accueillir, à l'art de la charité de ses saints. Et cet art signifie la chose la plus simple et la plus haute à la fois : reconnaître la présence du Seigneur dans tout être humain.

Une secrète germination travaille l'Église, prépare le printemps de l'Esprit, ce festin où l'amour nuptial de Dieu et de son peuple s'accomplit enfin dans chaque couple et dans toute âme humaine qui veut bien le recevoir. L'allégresse pascale s'épanche en nouvelles harmonies. Face au pessimisme et à l'usure du temps se dresse la parole d'Origène : « L'Église est pleine de la Trinité ». À tout fléchissement dans l'effort répond la magnifique parole de saint Grégoire de Nysse : « La puissance divine est capable d'inventer un espoir là où il n'y a plus d'espoir, et une voie dans l'impossible ».

Paru dans *L'anneau d'or*, Feu Nouveau, No 107 (1962) ; repris dans Paul Evdokimov, *La Nouveauté de l'Esprit, Études de spiritualité*, Bellefontaine (SO 20), 1977.

À PROPOS DU BULLETIN LUMIÈRE DU THABOR

ET DES PAGES ORTHODOXES LA TRANSFIGURATION

Le Bulletin électronique *Lumière du Thabor* est gratuit. Il est envoyé à nos abonnés environ quatre fois par an. Les anciens numéros peuvent être consultés et téléchargés à la page [Archive du Bulletin Lumière du Thabor](#). Le Bulletin s'imprime aussi bien sur papier format A4 que sur papier format lettre US. Vous pouvez télécharger des fichiers en format Word compressés qui contiennent plusieurs anciens numéros, ainsi que les fichiers joints aux Bulletins. Consultez la page « Archive du Bulletin » aux Pages Orthodoxes.

Si vous voulez ne plus recevoir ce Bulletin, prière de nous en avertir et nous enlèverons votre nom de notre liste d'envoi. Prière également de nous avertir si vous recevez le Bulletin en double.

IMPORTANT

Si vous changez d'adresse de courrier électronique, prière de nous en avertir...

Visitez-nous : www.pagesorthodoxes.net

Contactez-nous : thabor@megaweb.ca
