

Supplément au SOP n° 46, mars 1980

LA CONFESSION D'AUGSBOURG : UN TEXTE INACHEVE

Conférence faite par le métropolitain EMILIANOS
dans le cadre du Colloque interconfessionnel
réuni à Paris du 11 au 13 février 1980
à l'occasion du 450e anniversaire
de la Confession d'Augsbourg

Document 46.A

UN TEXTE INACHEVE

II.5.1.

La CA veut nous présenter la physiologie de son Eglise : en réalité elle reflète le profil d'une Eglise en pleine révolte, dans une époque tourmentée. Dès lors, elle ne parvient pas à nous donner une image satisfaisante de l'Eglise. D'ailleurs, au milieu des fluctuations de la théologie depuis lors, la plupart des documents confessionnels historiques semblent être dépassés. La réalité est tout-à-fait différente : il suffit de juger les courants théologiques actuels au sein du Luthéranisme. Le miroir de la CA n'est plus utilisable, et partant, plus entièrement valable.

Derrière le texte, pourtant, le lecteur entrevoit un effort sincère pour lui faire comprendre le besoin désespéré d'une réforme de l'Eglise en déclin de son temps. Le principe d'une "ecclesia semper reformanda" conduit les auteurs à se livrer à une autocritique cathartique. La thérapie a-t-elle réussi ? Est-il juste d'admettre que nous avons devant nous une vraie réformation ou une déformation ? La CA flotte et hésite entre la loyauté et la rupture définitive. C'est un texte indécis, irrésolu. A certains égards la CA désapprouve ce qu'elle-même elle admet. S'engager dans une opération délicate n'est pas facile d'autant plus que le chirurgien travaille hors d'une salle d'opération.

Avec de tels sentiments, un Orthodoxe propose de se livrer à une anatomie du texte. Pour lui, la difficulté provient aussi d'un autre fait morphologique. Les arguments et les contre-arguments se formulent sur un terrain étranger. La querelle se fait entre deux membres de la même famille ecclésiastique utilisant le même langage, avec une terminologie latine, des présuppositions et des données découlant de la théologie romaine. L'Orthodoxie ne doit pas oublier ce "background" auquel s'ajoute encore tout le contexte politico-historique du XVIe siècle. C'est là la complexité des thèses avancées et des anti-thèses proposées.

I - UNE PREMIERE RADICERAPHIE

Celui qui veut scruter la CA découvrira certainement des signes d'ecclésiologie. La CA ne nie pas un fondement tel que l'antiquité le voulait et le vivait, mais elle laisse entendre que l'autorité suprême reste la Bible. Elle revient à ce sujet favori à plusieurs reprises : tout doit être conforme à l'Ecriture Sainte. Cette insistance répétée sur l'autorité de la Bible est une réaction contre le cléricisme. Cependant l'histoire du Canon de la Bible atteste tout autre chose : à savoir qu'il est le produit d'un long processus en cours, et que finalement ce Canon devait être attesté, garanti et reconnu par l'Eglise.

Sans son approbation, chaque livre sacré ne recevait pas de titre d'authenticité. Ce mot "canon", d'origine sémitique, paraît surtout au IV^e siècle, avec son latin parallèle "regula". Il signifie la transmission de la foi sans interruption.

L'église n'est jamais sans écriture, mais interprétée par l'église, sous la direction du "proestes". Ainsi Papias attache une confiance absolue à la tradition orale. Justin l'apologète nous parle, comme d'une évidence d'importance, du poids du jugement de l'église sur la foi normative. Ainsi la tradition devient la norme de la foi. Et lorsque l'hérétique Marcion écrit sa propre bible, rejetant l'AT, c'est l'église hiérarchique qui intervient pour condamner son erreur: vouloir sous-estimer l'AT. De même face aux gnostiques, c'est de nouveau l'église avec son autorité incontestable qui intervient pour réfuter le gnosticisme. D'autant plus que ces mêmes gnostiques utilisaient la même bible pour faire prévaloir leur propre doctrine. Il y a un choix à faire entre deux interprétations et personne ne pouvait se prononcer hormis l'église. Sans doute certains facteurs extérieurs ont développé le recours à la tradition, mais dans la conscience des baptisés s'installait la place unique de l'église comme "regula veritatis". Athanase d'Alexandrie en 367 énumère la liste du Canon et montre la concordance des vues sur ce sujet entre l'Orient et l'Occident. Déjà apparaissait la conviction que l'église n'existait pas seulement pour protéger la foi contre les hérétiques, mais aussi pour la répandre dans le monde entier (oikoumène).

Irénée de Lyon insiste sur l'importance de cette Tradition, car grâce à elle, l'église peut administrer les affaires du corps du Christ. Il voit une certaine "taxis" pour le maintien de l'ordre (Refutatio 3,3). Grâce à la Tradition de l'Eglise on a pu discerner les livres sacrés des "spuria" non authentiques que faisaient circuler à l'époque des irresponsables ou des hérétiques. Pour cette raison, aussi bien Tertullien qu'Irénée refusent aux hérétiques le droit légitime de discuter au cours des débats ayant comme les chrétiens la Bible comme référence de base (De Praescriptis: PG 2, 35. Refutatio 3, II, 1; PG 7, 840).

L'unicité de la foi, dans le cours de l'histoire de l'Eglise, a été manifestée comme l'expression orale de la véritable appartenance au mystère vivant du Corps du Christ. Elle ne devait pas être une déclaration isolée, détachée de la vie "hic et nunc" d'une part, et, d'autre part de celle, plus large, de l'Eglise Universelle.

De même chaque communauté locale, et par conséquent chacun des croyants qui la composait, manifestait la même foi que l'ensemble de la famille catholique universelle. Cette homologia était l'expression d'un certain nombre de réalités sacramentaires, visibles aussi bien qu'invi-

sibles, qui étaient en relation entre elles, agissant les unes par les autres, et fortifiant une vie religieuse diversifiée. Nous sommes, en fait, devant une périchoresis pénétrant et couvrant plusieurs domaines de la vie du disciple de Christ. La foi, ce n'est pas seulement la liste d'un certain nombre d'articles qui peuvent être récités sans être accompagnés d'un profond engagement ontologique dans la vie de l'Eglise. Une fois de plus, cette vie n'est pas une relation abstraite et amorphe. Elle est centrée sur la louange eucharistique, garantie et administrée par les serviteurs désignés de Dieu qui ont le pouvoir de discerner le degré de plénitude, ou d'indigence, dans le contenu de la foi confessée. En bref, il faut que toute approche théologique du consensus soit liée avec la nature du milieu et du cadre ecclésiologique dans lesquels vit le croyant, et qui exercent une influence sur la foi qu'il confesse. N'oublions pas l'influence qu'exerce la foi professée sur la vie chrétienne en général et en particulier.

En résumé, la foi confessée implique la totalité de l'expérience intérieure du baptisé, et s'exprime concrètement dans le credo.

C'est la tâche fondamentale de l'Eglise de formuler, et de reformuler, la foi à partir de la situation dans laquelle elle se trouve. C'est aussi sa puissance de discernement qui lui permet de distinguer ce qui constitue l'essence de la foi de ce qui ne l'est pas.

Le credo incarne l'ensemble de la communauté. La foi fait même tellement partie intégrante du culte commun, que Tertullien a écrit: "Si une seule goutte du calice eucharistique, ou une miette du pain consacré, tombe sur le sol, c'est un sujet d'extrême souffrance pour nous". (De Corona III). Par là, il indiquait que le moindre écart loin de la foi ne saurait être toléré.

Il serait très injuste de vouloir accuser la CA d'un manque de respect à l'ancienneté de l'Eglise et à la foi vécue au cours de son histoire. Le lecteur appréciera beaucoup la volonté explicite de rester fidèle à l'Eglise du Christ et d'être en conformité avec la Tradition et les coutumes anciennes. Les mots utilisés ne correspondent-ils pas aux nôtres? Cachent-ils des réalités ecclésiologiques différentes qui échappent aux non-initiés? La CA évite soigneusement de recourir aux termes et aux formules exploités ou même mal utilisés par leurs adversaires catholiques. Mais on peut parfois désigner la même réalité religieuse sans toujours utiliser le même terme et le même langage. C'est un phénomène courant dans l'histoire du dogme. Certains mots sont désuets et abolis précisément à cause de l'abus qui en a été fait et de l'interprétation différente donnée par certains théologiens, ce qui poussa les Réformateurs à éprouver de l'aversion à leur égard et à ne pas les utiliser. Cette remarque est très importante pour bien saisir

le langage de la CA même si l'on ne trouve pas une terminologie identique à celle voulue par les autres.

En traitant la valeur ecclésiologique de la CA il ne faut ni surestimer ni sous-estimer ce document, et ceci pour deux raisons. Aucun texte provenant d'un Concile Oecuménique, ni aucune déclaration d'un ou de plusieurs docteurs de l'Eglise ancienne ne donne des raisons suffisantes pour créer une communauté séparée. Il s'agit des textes spécifiques répondant à certaines circonstances ou à des exigences réclamées par telle ou telle période historique. L'Eglise existe même sans de tels textes confessionnels. En revanche aucune Eglise ne peut expliquer son origine sur la base exclusive des écrits. Leur utilité apparaît lorsque les fidèles veulent avoir une référence à côté de la tradition orale. Ce qui constitue en effet une Eglise, c'est sa relation à la foi vécue et manifestée de l'Eglise du Christ dans son mystère, sa continuité par rapport à la foi vécue et transmise, visible dans son attachement aux évêques, qui sont les défenseurs et les gardiens de cette foi, avec le peuple de Dieu.

En disant tout cela, nous ne voulons pas non plus sous-estimer l'importance de tels écrits, car ils constituent des signes d'une certaine effervescence, d'une vitalité, d'une créativité de la communauté des croyants avec leurs problèmes et leurs efforts en vue d'une Eglise servante et présente à son temps. Dans ce contexte, et afin de prévenir des malentendus ou des déviations abusives, chaque effort en vue d'une réforme doit être conforme à la tradition et fidèle à la doctrine transmise par les apôtres à leurs successeurs en ligne directe. La Patristique ne manque de paroles pour rappeler les dangers encourus à cause d'individus ou de groupes qui tentaient de réformer l'Eglise, perdant l'équilibre entre la réforme et l'attachement à l'esprit et la conscience de l'Eglise. Il suffit de se souvenir le conseil d'Optatus, évêque de Milevis en Numidie (365): "L'Eglise est une. Sa sainteté n'est pas mesurée selon l'arrogance des individus, mais elle découle de ses sacrements" (Contra Parmenianum Donatistam 2,1). Sur la même ligne, Epiphane de Salamine à Chypre (403) écrivait: "Une foi déformée est pire que l'incrédulité" (Anchokratia ix). Saint-Augustin dans l'écrit anti-hérétique disait: "Si tu crois ce qui te plaît dans l'évangile, et rejettes ce qui te plaît de rejeter, ce n'est pas l'évangile que tu crois, mais tu crois en toi-même" (Contra Faustum, XVII, 7). Le critère permanent est la continuité, la fidélité intégrale et non partielle à la foi de l'Eglise.

Y a-t-il des racines patristiques dans la Confession d'Augsbourg? (et d'ailleurs y en a-t-il dans le culte réformé?). L'article 15 de la CA mentionne parfois, et faiblement, ce que devraient être les

sacrements. Avec raison elle récuse le point de vue latin du "signus" qui encourage le ritualisme. Certainement Mélancton, et d'autres, connaissait la position des Pères grecs en ce qui concerne la vie liturgique. Ayant étudié les humanistes chrétiens, les premiers théologiens réformés étaient préoccupés de redécouvrir les formes originelles du culte chrétien. Ils ne se préoccupaient pas de l'aspect liturgique de leur théologie.

Les réformateurs ont pu ne pas se préoccuper de donner une forme liturgique à leur théologie, mais il est certain qu'ils étudièrent les écrits patristiques à la lumière d'une certaine théologie, ou philosophie.

Cette philosophie entendait que la liturgie reflète l'obéissance à la parole de Dieu (art.VII). Ils voulaient louer Dieu en obéissance à sa Parole. Cette philosophie était une combinaison des études humanistes, telles qu'elles étaient au 16ème siècle, et d'un certain anti-humanisme dirigé contre l'Eglise Catholique.

Cette philosophie, d'une certaine manière, était plutôt ascétique. Elle se réclamait d'une situation pré-nicéenne, des luttes des Pères contre le polythéisme, le paganisme, etc... Elle ne reflétait pas l'ère byzantine et ses nombreux accommodements avec les religions du mystère.

Pour ces raisons, la "philosophie" des Réformateurs n'était en accord ni avec l'Eglise Byzantine, ni avec la tradition orientale. Par exemple, quand les théologiens de Wittenberg et de Tübingen écrivent au Patriarche JEREMIAH II de Constantinople (à la fin du 16ème s.) ils se croient "orthodoxes", et pourtant ils ne trouvent pas de terrain d'entente avec le Patriarche qui insiste pour qu'ils se soumettent "à la tradition des Pères".

Il se peut que la racine de ce malentendu avec Jeremiah II provienne de la différence "philosophique" entre la manière dont les Réformateurs appréhendaient les textes bibliques, et la manière dont l'Eglise d'Orient comprenait les Pères.

Pour trouver une solution, il faudrait étudier jusqu'à quel point les Réformateurs étaient influencés par la philosophie grecque, et de quelle philosophie grecque. Les Réformateurs ne subissaient que très peu l'influence du néo-platonisme. Ils avaient tendance à négliger Origène et Grégoire de Nysse. Ils ont du être influencés davantage par le stoïcisme, ce qui explique leur ascétisme.

Ainsi pour saisir réellement la relation existant entre les Réformateurs et les Pères, il faudrait étudier leur philosophie, leur compréhension du monde. En se penchant sur cet aspect, je pense que l'on constate que leur philosophie ou que leur théologie a exercé une in-

fluence sur leur liturgie. Par exemple, on pourrait étudier le genre d'influence qu'exerça la christologie de Cyrille d'Alexandrie sur Calvin.

Bien que la CA fasse souvent référence à des sources patristiques, elle est incapable de saisir le mystère et la profondeur liturgique de la louange chrétienne, là où se rencontrent le monde visible et le monde invisible, où les anges et les hommes louent ensemble le Pantocrator.

Parce qu'ils étaient éduqués dans une mentalité strictement occidentale ils ne voyaient que l'extérieur, et ils avaient toujours peur de s'écarter du culte intérieur "en esprit et en vérité". Ils étaient obsédés par le facteur "humain", et ils s'en remettaient à la foi du croyant. C'est grand pitié que la CA ne tienne pas compte de la beauté des "mystères" qui, non seulement nous rapprochent de Dieu, mais qui aussi, par la richesse du cérémonial, de l'iconographie et du rite, constituent une excellente initiation à la foi, une sorte de "Mystagogia", ainsi que le disait Cyrille de Jérusalem.

II - QUELLE EST LA VOIX QUI S'EXPRIME ?

Chaque texte conciliaire reflète au cours des siècles la voix unanime du corps du Christ répandu dans l' "Oikouménè". Il s'agit de la catholicité, de la "symphonie" complète. Ce ne sont pas des opinions fragmentaires et partielles, mais des convictions globales formant un ensemble en harmonie avec l'expérience vécue de la foi transmise. C'est précisément cette plénitude vécue du mystère de l'Eglise qui est traduite dans les confessions de Foi.

Qui donc est appelé à devenir membre de l'Eglise? Dès le début du christianisme, il a été établi que cet appel était adressé à tous les peuples sans exception. Mais comment les fidèles peuvent-ils reconnaître que tel ou tel enseignement est le reflet véritable de la voix de l'Eglise?

L'Occident a donné deux types de réponses à cette interrogation:

Pour Rome, la vérité n'est que ce qui est déclaré comme tel par l'évêque de Rome. Cet enseignement a atteint son point culminant dans le dogme de Vatican I en 1870. Au contraire, le protestantisme n'admet pas de vérités irréfragables. Il laisse à chacun le soin de décider selon son propre jugement. La réponse de l'Eglise Orthodoxe à cette question se trouve dans son enseignement sur sa propre nature en tant que catholique et apostolique. Certains interprétèrent la signification théologique profonde du concept grec "catholique" par une idée restreinte, quasi administrative,

de direction collective voire parfois démocratique. Et au nom d'une catholicité, comprise dans ce sens restrictif, prétendument confessée dans le Symbole, des appels, tendant à un amoindrissement, dans un sens démocratique, du pouvoir épiscopal, se sont ainsi élevés plus d'une fois. C'est la foule qui compte, la masse. Par contre l'Eglise ancienne voyait la vérité au-dessus des majorités. Parfois, les hérétiques, les ariens dominaient partout, et l'Orthodoxie était réduite à une faible minorité. Le critère de la vérité se trouve ailleurs.

Le fondement spirituel d'un tel écart de la pensée, nous faisant passer du domaine du dogme à celui de l'administration, doit être recherché dans la substitution dans l'Eglise de l'idée de droit à celle de service.

A ce stade il est à nouveau utile de revenir à notre foi en l'Eglise comme Corps du Christ. Parlant des différents types de services dans l'Eglise, l'Apôtre Paul écrit: " Car comme le corps est un et a plusieurs membres, et comme tous les membres du corps malgré leur grand nombre ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ" (I Cor. XII, 12). Et l'Apôtre de conclure: "Vous êtes le corps de Christ et vous êtes ses membres, chacun pour sa part. Et Dieu a établi dans l'Eglise premièrement des Apôtres, secondement des Prophètes, troisièmement des Docteurs" (I Cor. XII, 27, 28).

Ces paroles de l'Apôtre Paul sont à la base du 64ème canon du VIème Concile Oecuménique selon lequel "il ne convient pas qu'un laïc prenne la parole devant le peuple, ou qu'il enseigne, se revêtant ainsi de la dignité doctorale, mais qu'il se soumette à l'ordre transmis par le Seigneur et qu'il ouvre ses oreilles à ceux qui ont reçu la grâce d'enseigner et qu'il apprenne d'eux les choses divines".

Mais revenons à la terminologie qui nous aide à mieux appréhender la catholicité de l'Eglise. Pourquoi appelle-t-on l'Eglise "catholique": "universelle"? Parce qu'elle n'est limitée ni par le lieu, ni par le temps, ni par le peuple, mais qu'elle englobe tous les croyants authentiques de tous les lieux, de tous les temps et de tous les peuples. Ainsi, l'application du terme catholique à l'Eglise dans une optique de direction collective, et à laquelle participeraient, sur des bases démocratiques, les laïcs, ne peut aucunement être justifiée. Dans aucun canon non plus, on ne trouvera mention d'une telle participation.

Examinons le fond de la catholicité de ces textes, en éliminant toutes les interprétations qui en limiteraient le sens. Il ne serait venu à l'esprit d'aucun des premiers docteurs et Pères de limiter ce terme à un sens géographique, signifiant universel, ou à un sens ethnique, englobant toutes les nations. J'ajouterai qu'ils pouvaient

encore moins envisager une quelconque signification démocratique totalement étrangère au mot grec d'origine. S'ils se sont arrêtés sur le terme "catholique", c'est qu'il renferme l'idée d'assemblée, non seulement au sens d'union visible d'un grand nombre de personnes en un lieu donné, mais aussi au sens plus large d'une union permanente.

En pratique, cela signifie que lorsque nous voulons exprimer l'enseignement de l'Eglise, nous ne devons pas le chercher dans la tradition de telle ou telle Eglise locale, ni, encore moins, dans l'opinion de la majorité du moment, mais bien dans l'enseignement qui a été de tous temps celui de l'Eglise. Selon la formule célèbre de S. Vincent de Lérins, est reconnu orthodoxe dans l'Eglise, l'enseignement auquel "toujours, tous et partout ont cru". Telle a toujours été la méthode suivie par les Conciles Oecuméniques pour définir la valeur et l'authenticité d'un document conciliaire ou même d'une confession écrite par une église locale, et imposée par des événements historiques.

En qualifiant la confession de foi d'apostolique, l'Orthodoxie souligne un de ses principaux attributs qui, de plus, définit sa structure interne, son origine venant des apôtres qui, lorsqu'ils étaient sur terre ont interprété la foi et l'ont transmise. Il y a donc une continuité.

Se référant aux Ecritures et aux textes des premiers Pères, on peut dire que les évêques continuant l'œuvre des apôtres. Le Christ a été envoyé dans le monde par Dieu le Père. Jésus-Christ a envoyé les apôtres. Les apôtres ont établi l'épiscopat lui confiant la totale direction des Eglises qu'ils avaient eux-mêmes fondées.

La hiérarchie étant gardienne de la pureté et de l'intégrité de la doctrine de l'Eglise, St Ignace d'Antioche, dans de nombreuses lettres, appelait, pour cette raison, les croyants à vénérer l'épiscopat. Ce n'est que par la hiérarchie que nous nous unissons au Christ. De même pour Irénée de Lyon, la vérité ne peut être préservée que par notre union vivante, à travers les évêques, avec le Corps de l'Eglise.

Ainsi, l'authenticité d'une Eglise et de ses confessions ou Conciles peut être certifiée par la succession apostolique de son épiscopat qui reçoit la grâce divine pour enseigner et préserver la vérité. Car, comme il est dit dans le 2ème canon du VIIème Concile Oecuménique, l'essence de la hiérarchie est constituée par les paroles qui nous viennent de Dieu, autrement dit par une juste connaissance des Ecritures divines. La grâce épiscopale est transmise successivement par les évêques les uns aux autres, pour autant qu'ils

se trouvent dans l'unité ecclésiastique. La grâce n'est pas un attribut personnel et inhérent à l'évêque ou au prêtre; elle ne lui appartient pas, mais elle est donnée à l'Eglise universelle, à laquelle l'église locale est organiquement liée.

Nous pourrions poursuivre nos remarques critiques à propos d'autres Articles encore. Mais nous limiterons nos commentaires à une constatation primordiale: les références à l'enseignement ancien sont sélectives et incomplètes. Si l'on veut comparer, il faut être global et couvrir tous les domaines. Chaque pratique de l'Eglise, surtout dans le domaine sacramental, doit être traitée dans sa totalité, et elle ne doit pas comporter de points ambigus. La CA essaie d'imposer une conception nouvelle de la foi avec ses propres vues, unilatérales et préconçues. Elle invoque donc des arguments pour forcer la crédibilité du texte de manière à ce qu'il soit en accord absolu avec la foi apostolique, et reconnu par l'Eglise universelle. Il ne suffit pas d'être conforme à certains points isolés de la vie de l'Eglise ancienne. La comparaison doit être globale et couvrir un tout, indivisible et inséparable. Sans doute y trouve-t-on une certaine conformité avec la pratique de l'Eglise non divisée, mais un grand nombre de questions soulevées dans l'exposé demeurent sans réponse. Telle n'était pas l'attitude des Pères de l'Eglise dans leurs textes conciliaires. Leurs écrits offrent une confrontation claire et des réponses nettes, sans échappatoires ni équivoques.

Le lecteur Orthodoxe décèle à travers les lignes une intention apologétique honnête, qui consiste à lutter contre les abus accumulés d'une théologie en déclin. Seulement, il constate aussi que la CA ne sait où s'arrêter. Ainsi, dans sa polémique en vue de défendre la religion, le texte dépasse les limites d'une simple critique constructive et s'attaque très vite, et d'une manière implicite, à des questions de foi, de ministère et d'ecclésiologie. Il est impensable pour l'Eglise Ancienne de minimiser l'autorité de l'Episcopat à cause d'un clergé indigne ou de pratiques désavouées par la conscience des fidèles, et dans le cas présent, par la conscience des Réformateurs. L'Eglise, le Corps du Christ, est une chose; et le comportement désastreux de ses représentants en est une toute autre.

Il est vrai que la CA soulève bon nombre de questions. Dans un effort louable pour persuader le lecteur de l'authenticité de la foi, et de renforcer sa crédibilité face aux attaques de ses adversaires, elle n'hésite pas à reproduire des textes Patristiques. Or, ces textes sont souvent détachés de leur vrai contexte et n'expriment qu'une

partie de ce que leurs auteurs ont voulu dire, le reste étant révélé ailleurs. Voici quelques questions résultant d'un examen très approfondi. Dans quelle mesure par exemple la CA, ou bien les autres réformateurs, a-t-elle comprise la pensée néo-platonicienne qui a été le fondement de la théologie d'un grand nombre de Pères de l'Eglise? Si la CA, ou d'autres réformateurs, ont choisi une philosophie grecque plus proche de leur propre pensée, quelle philosophie alors ont-ils choisie? N'est-il pas possible pour nous de rattacher la philosophie des réformateurs à une philosophie grecque particulière?

III - DES CRITERES PERMANENTS

Qui appartient en vérité au Corps du Christ, et qui demeure en dehors?, c'est là une question qui a préoccupé la pensée patristique et qui a produit des réflexions importantes. L'Article VIII de la CA n'aborde pas suffisamment ce problème et ne présente pas un fondement solide. Les Pères de l'Eglise voient l'action salvatrice du Christ étendue sur chaque être humain, au delà des barrières raciales, sociales, religieuses, et sur tout l'univers. Personne n'est exclu ni dépourvu de Sa grâce. Dieu agit sans discrimination. Lui connaît mieux que nous, êtres créés, le fond du cœur de chacun, ses dispositions et ses intentions dissimulées. Il y a des gens qui, bien qu'ils se trouvent "dans l'ignorance" du vrai Dieu, attirent pourtant la grâce divine (Actes 17, 23). En mettant en pratique la morale inscrite dans le cœur, ils méritent le salut car ce sont eux, les observateurs de la loi, qui seront justifiés (Rom. 2, 13). Ici, en effet, nous sommes devant un mystère. Dans l'Eglise visible sur la terre, beaucoup de baptisés qui se considèrent comme "chrétiens" se trompent en croyant qu'ils font partie de l'Eglise. En réalité, ils se trouvent tout à fait en dehors d'elle. Tandis que d'autres, au contraire, semblent être en dehors, alors qu'en fait ils sont invisiblement dedans. Ainsi Grégoire de Naziance, ayant approfondi ce sujet, dit à ce propos:

"Tout comme beaucoup parmi nous, à cause de leur mauvais comportement, deviennent étrangers au Corps commun, de même un grand nombre de ceux qui se trouvent à l'extérieur de ce Corps possèdent la vérité parce que leur conduite les mène près de la foi. Il ne leur reste alors, pour compléter leur dessein, qu'à être appelés" (Sermo 18, 6; PG 35,992).

C'est pour cette raison précisément que l'Eglise Orthodoxe reconnaît la sainteté de plusieurs saints qui, cependant, ne sont

pas chrétiens. Dans son calendrier liturgique, elle commémore des païens sauvés comme de vrais saints. Selon saint Jean Damascène eux aussi devraient être acceptés par Dieu et par conséquent être sauvés (sur ceux qui se sont endormis dans la Foi : PG 95,256).

Ceci explique pourquoi plusieurs Pères, et en particulier Grégoire de Nysse, voient une relation étroite entre la qualité de la foi en Christ et son influence sur le comportement quotidien des croyants. Il donne un exemple de la foi au Christ ressuscité :

"Grâce à l'espérance enracinée dans la résurrection, la vertu est recherchée et le vice est rejeté avec horreur ; car, si l'on refuse la résurrection, alors une seule phrase s'imposera aux hommes : "Mangeons et buvons, car demain nous mourrons". (In Christi Resurrectionem Crat : IIIPG 46,660)

"... A quoi servent la justice, la vérité, la compassion dans toutes ces choses ? Pourquoi les hommes s'exténuent-ils à vivre en philosophes, maîtrisant les plaisirs de la glotonnerie, et aimant la sobriété, ou en ne s'accordant que peu de sommeil en s'exposant à la tempête, à l'hiver et au naufrage, si la résurrection n'existe pas ? Murmurerons nous les paroles de Paul "Mangez et buvez car demain nous mourrons" ? Si la résurrection n'existe pas, et si la vie se termine par la mort, alors épargnez-moi les accusations et les blâmes, et donnez le pouvoir sans partage au meurtrier ; laissez l'adultère comploter ouvertement contre le mariage, et la rapacité se vautrer dans le plaisir au dépens des autres. Que personne n'hésite à utiliser l'insulte, que le parjure mente sans se limiter, car la mort s'empare aussi de l'homme fidèle à son serment. Que le mensonge règne puisque la vérité est stérile ! A quoi bon la charité envers le pauvre, puisque la compassion ne reçoit aucune récompense ? De telles convictions produisent une confusion pire que celle que créa le déluge ; elles tuent toute intelligence de la pensée, et reveillent l'esprit de la folie et du vol. Car si la résurrection n'existe pas, le jugement lui aussi n'existe pas ; et si le jugement est rejeté, alors la crainte de Dieu est également rejetée." (op. cit.)

La seule interprétation de la Bible, sans aucune référence à la tradition de l'Eglise ancienne, ne saurait conduire à la totalité de la vérité. Il devient évident qu'aussi longtemps que l'on adhère à la doctrine de la "sola Scriptura", jamais, jusqu'à la fin des temps, les chrétiens désunis n'arriveront à un accord entre eux.

Et pourtant Christ exige l'unité. La Bible en soi, coupée de toute l'histoire et de toute la tradition, est un livre difficile à com-

prendre. Des hommes sincères, à partir du même livre, en arrivent à des croyances et à des doctrines radicalement différentes. Il est également clair que les goûts et l'imagination des individus déterminent pour une large part ce qu'ils découvrent dans la Bible. En d'autres termes, chacun y trouve ce qu'il veut y trouver. L'individu n'a certes pas conscience d'une malhonnêteté quelconque dans ses interprétations, mais, entraîné par ses propres inhibitions, sa formation propre en ce qui concerne le bien et le mal, il peut s'écarter du consensus de l'Eglise, maximalisant ses propres interprétations, minimisant certains textes quand leur signification littérale entre en conflit avec ses propres vues. Il peut se trouver dans la situation d'insister sur la compréhension littérale d'un texte qui lui convient particulièrement. On peut, alors, éviter que certaines croyances, fondées sur la méthode de la "Bible seule" - sola scriptura -, ne deviennent, en dernière analyse, des affaires de goût ou de caprice personnel.

Devant une telle impasse et la diversité des interprétations, il devient nécessaire qu'une autorité objective transcende le subjectivisme de l'interprétation personnelle. La Bible est certes infaillible, mais sans un interprète infaillible, elle ne peut être que relative ou au mieux problématique. La foi, si elle procède de Dieu, doit enseigner des vérités qui ne soient ni relatives, ni problématiques, mais absolues et sûres. La raison elle-même exige l'existence d'un témoin, ou d'une autorité objective, capable d'une interprétation authentique de la Bible, et de tout ce qu'est en droit de savoir tout homme honnête cherchant la vérité. Christ, après tout, n'a jamais écrit, ni demandé à quiconque d'écrire. Il n'a pas écrit un Livre, mais il a fondé une "Koinonia" vivante et professante. Bien plus, ce corps vivant s'est perpétué de lui-même, car les apôtres ont imposé les mains à d'autres hommes, et les ont ordonnés pour le ministère, leur recommandant de faire de même pour d'autres. Personne dans l'Eglise primitive ne pouvait agir au nom de l'Eglise s'il n'avait été ordonné pour le faire par ceux à qui Christ avait donné cette autorité. On peut prétendre, à partir de la Bible, qu'il y avait, ou qu'il n'y avait pas trois ordres dans le ministère. Ce qui ne peut être contesté c'est que le ministère de l'Eglise s'est perpétué de lui-même, assurant ainsi, à la fois, l'unité et la succession apostolique. Ainsi donc, tout individu, à quelque époque que ce soit, qui se présente comme un évêque, ou un presbytre sans ordination apostolique, se trouve dans une situation embarrassante. Il ne peut pas non plus se justifier en prétendant qu'une nouvelle Eglise

est nécessaire parce que l'ancienne est devenue incroyante et corrompue. En disant cela il conteste la continuité de l'Eglise de Christ qui a promis de demeurer avec son Eglise jusqu'à la fin du monde.

C'est vrai que beaucoup de termes théologiques qui avaient une signification autrefois sont difficiles à comprendre aujourd'hui. Dans le monde contemporain la séparation entre Dieu et l'homme, de même qu'entre le séculier et le sacré devient tout à fait alarmante parce que la vie religieuse n'influence pas suffisamment l'enseignement pratique découlant de la christologie chalcédonienne. Une telle situation nous prive du droit, et de la possibilité, de considérer Christ comme notre frère. Le problème de la "Théosis", et des énergies de Dieu, était compris différemment à l'Est et à l'Ouest. La tradition orthodoxe enseigne que la volonté de l'homme peut être améliorée et harmonisée avec celle de Dieu. Toutefois, la perfection ne signifie pas l'abolition de la volonté humaine.

Les Eglises de la Réforme insistent beaucoup sur le rôle des crédos et des confessions dans la vie de l'Eglise. L'orthodoxie dit clairement que la fonction des crédos classiques est moins radicale, puisque l'approche patristique de Dieu est plus mystique et liturgique chez elle que chez les réformés. Elle conçoit les croyants contemporains comme vivant dans la continuité d'une chaîne jamais interrompue, avec les apôtres, les martyrs, les confesseurs de la foi, continuant une longue tradition qui a son origine dans la première communauté de Pentecôte. Ils chantent leur foi, car la doxologie est un plus grand service à Dieu que la théologie.

Naturellement, l'orthodoxie n'a pas vécu l'expérience de la Renaissance et de la Réformation. Ainsi donc, elle ne se comporte pas selon l'habitude occidentale qui consiste à poser des questions, et à chercher des réponses. C'est un fait que l'orthodoxie ne donne pas à Augustin la même importance, car il n'a jamais exercé à l'Est la même influence qu'à l'Ouest. Nos partenaires dans les diverses discussions œcuméniques doivent se débattre avec une théologie "apophatique", qui ne prend pas sa source dans les suppositions augustinien-nes sur l'importance décisive du péché originel, et la prédestination.

IV - LES NOTAE ECCLESIAE : MAIS LESQUELS ?

A plusieurs reprises la CA pose la question légitime : où se trouve la vraie Eglise et quels sont ses traits distincts ? Qui la compose ? Quel critère permettra de discerner une communauté ecclésiastique authentique de tant d'assemblées hétérocolites ?

La réponse de la CA nous semble insuffisante. Se référer tant de fois à l'Evangile seul est une tautologie. Faire de la Bible la

seule source de référence soulève une autre question : qui interprète la Bible, surtout lorsque il y a tant d'interprétations contradictoires, incohérentes, et diamétralement opposées ? Nous pouvons déduire que l'ignorance systématique de l'Eglise hiérarchique par les Réformateurs est due à des raisons historiques. A l'époque il régnait un esprit autoritaire qui, éloigné de la simplicité évangélique, a voulu au nom de l'Evangile, introduire et justifier beaucoup de pratiques religieuses monstrueuses qui allaient contre l'enseignement du Christ.

La véracité de l'Eglise comme "Fontaine du salut" dans la nouvelle économie du Christ incarné est attestée par les affirmations répétées de Jésus. Il se présente aux Juifs non comme un simple prophète ou un maître spirituel, mais comme le Fils de Dieu, comme la deuxième Personne de la Ste Trinité, égal au Père dans la divinité.

Sur le fronton du temple de Jérusalem était gravée une vigne, symbole d'Israël, qui étendait ses pampres. L'image est biblique. Jésus l'a souvent employée. En se disant "la vraie vigne", comme il s'est appelé le vrai pasteur, il affirme qu'en lui seul s'accomplit l'Israël nouveau et qu'il imprègne de sa divinité de Fils l'organisme nouveau qu'est l'Eglise. A l'encontre de l'ancienne vigne, qui ne produisit guère que des branches stériles et des grappes amères, la vraie vigne ne portera que des fruits de salut. Le Père, en vigneron pratique, retranchera tout sarment sec et nettoiera tout sarment producteur pour qu'il produise davantage.

Le Christ-Vigne, ce n'est pas seulement Jésus ressuscité, source de vie et d'amour, c'est son Eglise, ce sont tous les croyants qui lui sont unis par la foi, le baptême et l'eucharistie, et qui sont unis entre eux par sa grâce. D'où la nécessité vitale de lui rester uni. "demeurez en moi, comme moi en vous". C'est une exigence de vie ou de mort. L'alternative est radicale et porte à réfléchir : "Ou la vigne ou le feu", dira saint Augustin.

De plus, le fidèle voit dans l'Eglise les fruits de l'Esprit. Pour Jean, Pâques et Pentecôte sont un même mystère qu'il appelle "l'Heure" de Jésus. Dans la scène décrite en JN 20,19-23, qui ne retrouve l'Eglise d'aujourd'hui ? Trop de croyants ressemblent à ces disciples ravagés par la peur, frappés dans leurs espérances les plus hautes et se demandant avec angoisse si le Christ ne s'est pas à jamais dilué dans le cosmos. Or Jésus ne cesse de venir. Il est là au milieu de son Eglise. Le même, l'homme au côté et aux mains percées. Mais ressuscité. Il nous communique les fruits de sa résurrection avec son Esprit. D'abord la paix. Non pas une paix de compromis comme celle que peut donner le monde, mais la paix des profondeurs faite d'un accord parfait avec nos propres aspirations. Non pas une paix fragile, mais une paix contagieuse. La

paix de Dieu. Soeur de la paix, voici la joie, elle aussi fruit de la Passion et de l'Esprit. Pour en être remplis, les disciples apparaissent aux gens "de bon sens" comme "ivres de vin". C'est la joie de l'espérance chrétienne.

Appartenir à l'Eglise a des conséquences immédiates sur tout le corps. Le membre sent ses obligations envers les autres, comme s'ils étaient les siens. La même nature de sentiments anime les uns vers l'un. Un corps, où tous agissent de la même manière. Il s'agit en effet d'un mystère. D'un mystère vécu, tangible et manifesté. Chaque communauté post-apostolique débordait de charité.

Ainsi, comme nulle autre, la jeune communauté de Thésalonique faillit céder à la tentation du désespoir. Les contraintes sociales, la persécution, la mort, autant de motifs pour douter de la victoire du Christ. Reviendra-t-il ? Oui, c'est sûr déclare l'apôtre (1 Thes. 3,12 ; 4,2). Mais une attente fiévreuse et romanesque de ce retour ne risque-t-elle pas de nous paralyser ? Le Christ vient à nous, mais allons nous au devant de lui ? Or, il n'y a qu'une façon d'aller au-devant du Seigneur : avoir "un amour de plus en plus intense et débordant". Une charité "à pleins bords", dirions-nous. L'image sous-jacente est celle du débordement d'un fleuve.

Ailleurs Paul dit que le chrétien est cet homme que le Christ maintient constamment sous pression d'amour (2 Cor. 5,14). Nous savons que la mesure de l'amour est d'être sans mesure. Paul le rappelle en précisant : "Les uns envers les autres et envers tous". Nous voici au coeur d'une définition et d'une exigence : la charité est, d'elle-même, débordante parce qu'elle tend à se déverser sur les autres qu'elle nous fait sortir de nos rives étroites pour communiquer la vie divine. Nos contacts journaliers devraient provoquer en chacun cette "crue" de l'amour du mystère inauguré et incarné dans la vie du Christ.

La CA est rédigée dans un but précis : attaquer une certaine situation religieuse qui a dépassé ses limites et qui a nécessité ainsi un renouveau à partir de l'intérieur. Mais si le Protestantisme de l'époque - et pourquoi pas le Protestantisme d'aujourd'hui - se trouvait confronté avec l'Orthodoxie, quelle pourrait être son attitude ? Comment se comporterait-il envers une Eglise qui n'est pas sortie de la voie tracée par les apôtres et qui demeure fidèle à la continuité ininterrompue au cours des siècles, malgré les assauts de tant d'hérésies ? La CA ne peut pas réutiliser, à l'égard de l'Orthodoxie, les mêmes arguments et adopter la même attitude. Et ceci pour la simple raison que cette Eglise n'a pas provoqué de déviations, de réactions et de scissions qui auraient fait naître en son sein une sorte de protestantisme. En lisant

notre texte, un Orthodoxe demeure perplexe, car toute la dialectique théologique élaborée ici est inspirée par cette tension avec Rome et n'a rien à voir avec l'Orthodoxie. Par sa conception, le texte ne saurait aller plus loin que les limites imposées par son temps - à savoir l'an 1530 - un temps plongé dans une complexité politico-religieuse. Le statut du texte a été donné par le patriarche de Constantinople Joasafat, qui le caractérise comme étant le corps d'une "ecclesia apud nos". Nous n'oublions pas que l'Article XXVIII désapprouve les dissensions et désire sincèrement la réconciliation, mais en même temps il suit une voie qui conduit à une impasse et à un isolement dangereux.

Le phénomène de déclin religieux et moral n'est pas fortuit. Il est le résultat d'un long processus, dû à l'altération autant de la notion du salut chrétien qu'à celle de l'Eglise. Sotériologie et ecclésiologie sont étroitement liées. L'Orthodoxie a montré, à plusieurs reprises, qu'au coeur des disputes théologiques, qui ont abouti à la séparation de l'Occident et de l'Orient, se trouve principalement l'ecclésiologie. De là découlent tous les autres désaccords dogmatiques qui lui sont liées, qui se trouve au centre de toutes les divisions ecclésiales actuelles, ainsi que des tentatives d'unions interconfessionnelles.

Tout ce que nous voyons aujourd'hui en Occident sur le plan religieux et moral n'est que la conséquence des recherches du dogme perdu de l'Eglise. Il y eut d'abord les errements de Rome, puis la réaction protestante qui ne fit que s'éloigner davantage des bases de l'Eglise ancienne.

La scolastique occidentale ne permettait pas de saisir toute la profondeur du dogme de l'Eglise. Elle ne pouvait pas échapper aux schémas strictement terrestre de la notion d'un royaume à la tête duquel il y avait un chef suprême ou de celle d'une société démocratique. C'est d'une manière toute différente que les orthodoxes abordent ce dogme. Ils ont le sentiment profond et vivant que l'Eglise n'est ni une organisation ni une société, mais un organisme mystérieux dans lequel s'unissent le terrestre et le céleste. Cette union rend par elle-même très malaisée la pénétration du mystère de l'Eglise par l'intelligence limitée de l'homme. S'il est possible d'étudier l'histoire de l'Eglise terrestre (car nous connaissons l'aspect extérieur de son existence), sa divino-humanité, par contre, en fait un objet de foi et non de connaissance. Bien des choses en elle restent du domaine du mystère qui se révèle aux hommes dans une certaine mesure et à la mesure de leur perfectionnement.

V - AU-DELA DES ECRITS CONFESSIONNELS

En vérité, l'Eglise en tant que corps mystique du Christ est au-dessus des Conciles Oecuméniques et des écrits Confessionnels rédigés à diverses occasions. L'Eglise n'a pas besoin d'une preuve extérieure pour sa propre crédibilité et pour sa garantie. C'est plutôt elle-même qui détermine la véracité de tel ou tel document ou confession de foi ou qui désapprouve. L'apparition des écrits confessionnels est parfois due à des causes accidentelles ou à des défis historiques. Dans cette perspective, il faut confronter la valeur de la Confessio Augustana (Nous suivons les deux textes récents : Das Bekenntnis Deutch, Vandenhoeck Grunewald, Hannover 1978 ; la Confession d'Augsbourg ; trad. de Pierre Jundt, Le Centurion, Paris 1979).

Notre document est certes le produit d'une période de tensions. Le barrage fissuré par une théologie latine scolastique, casuistique et cléricale avait provoqué un mécontentement progressif et ne tarda pas à se rompre ; la vague qui déferla alors était irrésistible. Il aurait été absurde de penser que cette Théologie Romaine allait trouver en quelques semaines, un équilibre harmonieux. Cela n'était tout simplement pas possible. Il fallait que les éléments sains se détendent, se défoulaient dans un drame immense et coûteux : la Réforme, une réforme authentique cependant.

En effet, cette réaction incarne cette émotion irrépressible mieux que toute autre. Mais une émeute éphémère n'est pas un mouvement solide. D'abord parce que les émotions sont comme des taches irisées sur un plan d'eau ; elles changent au moindre souffle, au moindre mouvement : elles inspirent une marche volatile. Et puis elles ne durent qu'un temps peu à peu, chacun revient à de plus froids calculs, recherche de plus fermes certitudes. Face aux dilemmes inévitables, les protagonistes de la Réforme se réfugient dans des déclarations pour montrer leur orthodoxie, soit dans un intégrisme. Ils cherchent des appuis, une reconnaissance de leur cause pour leur justification et pour être acceptés dans la grande famille chrétienne universelle, répandue en Orient et en Occident.

On ne saurait imposer un texte conciliaire quel qu'il soit, ou une confession de foi, sous prétexte qu'il constitue le document officiel d'une Eglise particulière. Pour se confirmer comme un document authentique, il doit être approuvé par les autres Eglises, dans un esprit de collégialité et de fraternité, puisque c'est ainsi que se compose le corps du Christ. Il faut aussi, dans le contexte, éloigner toute conception cléricale exclusive, comme si seuls des évêques et des ecclésiastiques en étaient les auteurs et imposaient leurs écrits aux fidèles.

Lorsqu'un tel texte est érigé, c'est la voix de tous qui est incorporée et manifestée visiblement. D'ailleurs le sens du terme grec "homologhia" signifie précisément l'expression collective d'une vérité ou d'un article de foi, sans fraction ou discorde. Le laïc est ainsi consulté, il est invité à se prononcer et à adhérer. Le laïc n'est pas irresponsable ni tenu à l'écart du contenu d'une Confession de foi. Au contraire, c'est sa propre foi et tout son credo qui y sont manifestés. Car il possède une dignité sacerdotale, un ministère certain et un rôle important à jouer. Ces confessions reflètent et façonnent sa conduite, son comportement en constituant la base écrite de ses convictions religieuses et de sa foi.

Evagre le Pontique exalte la participation des laïcs dans le sacerdoce royal, tout en utilisant un style allégorique :

"Il joue le rôle de diacre, celui qui oint son esprit pour les combats sacrés et en chasse les pensées passionnées; de prêtre, celui qui l'illumine pour la connaissance des êtres et chasse complètement la fausse connaissance; d'évêque, celui qui le perfectionne par la sainte action qu'est la connaissance de l'adorable et Sainte Trinité." (Evagre : Capita de Caritate II, 24. Allusion évidente à Denys Aréopagite : Hiérarchie ecclésiastique 5, 37. PG 3, 504)

Est-ce trop de dire que dans les articles de la CA il y a une certaine ambiguïté et une certaine incohérence ? Bien que l'auteur, dans le prologue, veuille montrer sa fidélité à l'enseignement des grands Conciles Oecuméniques, il prend une position radicale et incompatible avec la foi des dits conciles, lorsqu'il arrive aux questions concrètes. Il n'attaque pas seulement les abus en ce qui concerne tel ou tel usage sacramentel, mais il va très loin en mettant en cause la conception antique d'un sacrement. Ainsi, pour être précis, en ce qui concerne la Confession ou sacrement de la Pénitence, il encourage le maintien de l'absolution des péchés, mais il demeure vague pour ce qui est de la nécessité d'énumérer tous les manquements. Comment le confesseur peut-il faire le diagnostic d'une âme malade et défaillante s'il ne peut avoir accès aux foyers asthéniques, regarder et analyser les symptômes ? Or cet article XI admet une sorte d'absolution libre et sans engagement, sans obliger le pénitent à subir une thérapie, par une confession et une manifestation des plaies et des blessures.

Contrairement à ce que prétend l'article XII, l'Eglise ancienne mandatée par le Christ et les Apôtres - tout comme l'Eglise d'aujourd'hui - peut refuser l'absolution dans le cas où l'homme refuserait obstinément de révéler en toute humilité les parties souillées de son âme au médecin spirituel et ne lui communiquerait pas les maux et déviations

II.5.1.

dûs à son mauvais comportement.

Passons à un autre domaine : le culte des saints (Article XXI). Vénération des Saints dans l'Eglise, ce n'est pas simplement suivre leur exemple en tant que moyen pédagogique et édifiant. C'est beaucoup plus que cela ! Nous sommes en étroit contact avec tous les saints, prophètes, patriarches, martyrs, appartenant tous au même corps mystique. Parce que tous, morts et vivants, nous constituons un seul corps par notre baptême, une communion visible et invisible, un corps à la tête duquel se trouve le Christ. Ceux qui se trouvent déjà auprès de Dieu intercèdent pour l'Eglise militante, pour nous ici-bas, en tant que frères dans la même foi ; ils agissent par amour, soucieux de voir tous les autres frères en marche suivre la voie de fidélité et d'amour dans le Sauveur. Il existe donc un lien ecclésiologique, une interdépendance qui laisse percevoir la communauté des biens et la solidarité qui existe entre nous. Notre culte est communautaire. Je recherche mon salut avec les autres et si je tombe, d'autres aussi tomberont avec moi.

VI - VIVRE LA FOI ET LE MYSTÈRE

Pour bien comprendre pourquoi l'Article XX insiste sur la distinction entre la foi et les bonnes œuvres, il faut remonter aux erreurs de l'époque. On surestimait les actes pieux jusqu'à dire qu'ils pouvaient combler les lacunes et réparer les fautes d'un autre pécheur. Il s'agit du terme "opera super erogationis" dérivé de Luc 10, 35 ; en d'autres mots, la théologie morale enseignait que l'homme pouvait faire davantage de bonnes œuvres que nécessaire : "opera meliora". Ce surplus était méritoire et pouvait servir à d'autres.

L'étude de la grâce dans la CA et chez Calvin doit commencer par une étude de la justification, que l'on ne saurait faire utilement en isolant la doctrine de la justification du reste de la pensée calvinienne.

La justification, pour les Réformateurs, est une sentence judiciaire, une justice imputée et externe. Calvin entend souligner ainsi la gratuité de l'acte de Dieu et son caractère eschatologique.

Le dernier chapitre de l'Institution de Calvin : "De la vie chrétienne", pose que l'union de Dieu avec l'homme (la salut) est le principe de toute la vie du chrétien. Cette union a pour conséquence immédiate la sanctification, par le Saint Esprit, de celui qui se donne à Dieu dans la foi. Toute la vie est le champ d'action du Saint Esprit qui transforme peu à peu le croyant à l'image du Christ.

La sanctification est donc réelle, interne : l'oeuvre continuelle du Saint Esprit. De plus, justification et sanctification sont abso-

lument inséparables en fait, aspects complémentaires (et non parallèles) l'un externe, l'autre interne, d'un même acte, -selon une distinction terminologique peut-être plus calvinienne que paulinienne.

La grâce, plus qu'un don, est une attitude active de Dieu, comprenant la justification et la sanctification. Elle est donc externe et interne. A la différence de la théologie catholique qui met l'accent sur les résultats, en l'homme, de l'acte de Dieu, la Réforme insiste particulièrement sur l'Auteur de cette action même dans son renouvellement perpétuel.

Il faut souligner qu'au cours du Moyen-Age, alors que la juridiction dans l'Eglise romaine était de plus en plus centralisée dans un système dont le pape était le chef, les conciles généraux restaient toujours les organes où se prenaient les décisions doctrinales. Un concile était supérieur à un pape, ou du moins les deux devaient tomber d'accord pour qu'une décision puisse être validée. Virtuellement, tout le monde reconnaissait qu'un pape pouvait, dans la pratique, se tromper. Dans ce cas il démissionnait de lui-même, ou bien il était jugé par un concile général. Cette dernière position a été officiellement proclamée par le Concile de Constance qui a déclaré (haec Sancta, I - avril 1415) :

"Ce saint synode a le pouvoir donné par Christ, par lequel quiconque quelle que soit sa position, même le pape, doit obéir dans les domaines se référant à la foi, à l'éradication du schisme ci-mentionné, et à la réforme de l'Eglise ci-mentionnée... Quiconque, quelle que soit sa position, sa responsabilité, sa charge, même s'il est pape, et qui refuse d'obéir aux décisions... de ce saint synode, ou de tout concile légitimement assemblé, sera soumis à une pénitence adéquate, et dûment puni".

La validité, et la signification de ce décret a été passionnément discutée au cours du siècle suivant, et est redevenu un sujet de débat théologique aujourd'hui. Malgré les condamnations pontificales de ce décret, il demeure la "sentencia communic" de la chrétienté latine jusqu'à (et bien après) la réformation, et veut qu'un pape hérétique puisse être déposé, soit d'une manière déclaratoire ou substantive, par un concile général, et qu'un concile général puisse être supérieur à un pape dans le domaine de la déclaration dogmatique.

Le fidèle se nourrit de promesses eschatologiques ; il se plaint souvent de ne pouvoir concilier la double exigence de sa nature, de son âme et de son corps comme aussi celles d'une Eglise toujours tournée vers l'avenir et celles d'une société terriblement profane et terrestre. Comment dialoguer avec tous ceux pour qui les réalités surnaturelles paraissent incompatibles avec les connaissances matérielles et comment combler le profond fossé qui se creuse entre elles ? Toute proposition

d'un indifférentisme et d'un cloisonnement est périmée. Il faut trouver avec loyauté les points d'insertion d'une "bonne nouvelle", dans une pensée rapide, sensible seulement au concret, refusant la solution facile du fidélisme qui dissocie radicalement le présent de l'avenir ; nous croyons ainsi qu'une voie de réconciliation entre le positivisme et la foi est possible.

Le "mystère" de notre foi n'est rien d'autre qu'un appel vivant ; il est une invitation à viser plus haut que les hommes. Il est un stimulant à tendre toujours plus loin. Il est un soufflé qui l'entraîne vers son ultime destin. Dans sa marche l'homme a besoin d'un guide, d'une lumière ; soutenu par la liturgie, il peut ici-bas préparer sa place dans l'Eglise céleste ; il est conscient de la tâche que Dieu lui a confiée au service de la "societas semper reformanda". En s'acquittant de son devoir, il conçoit dans le corps divin les aspects évolutifs, les méthodes à réadapter, car aucune n'a de valeur si elle est figée et intangible.

La relation entre les deux aspects de l'Eglise a été traitée par les anciens Pères qui ont fait la synthèse de leurs réflexions approfondies. Déjà Clément d'Alexandrie avait remarqué que le caractère terrestre "est une image de l'Eglise céleste" (Strom. IV, 8). Selon Jean Chrysostome, elle est "la préfiguration de la Jérusalem d'en haut" (Comm. aux Galat. IV, 4. P.G. 61,662). Elle est l'antichambre, l'entrée constituant ainsi les prémices et le début de la voie conduisant au terme final. Pour St Basile de Césarée la cité céleste est "la cité de Dieu" par excellence... (Comment. aux Psaumes 45, 4. P.G. 29, 421).

Dans l'hymnographie ces deux notions s'harmonisent. Au cours des offrandes liturgiques les êtres célestes associent leurs louanges à celles des hommes dans une symphonie harmonieuse. Dans toutes les prières des fêtes orthodoxes de l'Epiphanie et de la Pentecôte, le ciel et la terre célèbrent ensemble une prière commune, chacune offrant ses propres dons (voir les commentaires de PseudoSophron : Comment. sur le cérémonial de l'office 20 ; P.G. 87, 4001).

Conséquence de l'incarnation.

Si la théologie Orthodoxe insiste sur le caractère visible des moyens de la grâce, des sacrements et du visage du corps du Christ, c'est le fruit de l'Incarnation. Le Logos est devenu chair, visible, par les moyens accessibles à l'homme articulant l'invisible. Dans le ministère liturgique sont unis les aspects spirituel et matériel, terrestre et céleste, comme exactement le Logos a uni hypostatiquement les deux natures...

L'union de tous dans une doxologie continuelle de Dieu est une donnée fondamentale de la foi de l'Eglise. Elle a pour origine l'objec-

tif chrétien qu'est le monde d'en-haut et le salut de tous.

Le monde d'en-haut a été révélé par le Christ, le salut de tous a été proposé par Lui pour tous les temps. Cet ensemble de données constituent Sa Vérité.

En confessant le Christ et Sa Vérité par notre parole et notre mode de vie, nous témoignons de notre amour pour le Seigneur et nous répandons cet amour sur nos proches. C'est par l'amour de la Vérité que nous contribuons à étendre la juste vénération de Dieu à une assemblée d'hommes de plus en plus large.

L'union se réalise par l'action de grâces. L'union trouve sa véritable signification chrétienne dans l'uniformité de l'adoration vraie, centrée sur l'Eucharistie, une réalité mystique qui dépasse les textes confessionnels.

Aussi, tout projet d'union qui n'a pas pour fondement la Vérité conduit à une action non conforme au plan divin. Il contrarie la promesse faite par le Sauveur à Son troupeau, lequel est animé "de l'Esprit de Vérité que le monde ne peut recevoir" (Jn XIV, 17).

Selon le plan de Dieu, la véritable union des hommes ne peut être réalisée par la voie directe : elle se fait au travers du Christ uniquement. "Demeurez en moi", dit le Seigneur, "et je demeurerai en vous. Comment le sarment ne peut de lui-même porter le fruit, s'il ne demeure attaché au cep, ainsi vous ne le pouvez non plus, si vous ne demeurez en moi. Je suis le cep, vous êtes les sarments. Celui qui demeure en moi et en qui je demeure porte beaucoup de fruit, car sans moi vous ne pouvez rien faire" (Jn XV, 4-5).