

Supplément au SOP n° 103, décembre 1985

L'EGLISE, MYSTERE DE COMMUNION ET DE LIBERTE

DANS UN MONDE MARQUE PAR LE PECHE ET LA FINITUDE

Cours de Dan-Ilie CIOBOTEA
à la chaire d'oecuménisme
de la Faculté de théologie catholique de Lyon

1. La liberté de l'homme à la lumière de l'anthropologie théologique orthodoxe
2. Ascèse et liberté dans la vie de l'Eglise
3. Responsabilité et liberté au niveau des structures ecclésiales
4. Obéissance et liberté dans l'acte théologique
5. Unité et liberté dans le rapport Eglise locale / Eglise universelle
6. L'Eglise dans le monde et le monde dans l'Eglise : le problème de la liberté de l'Eglise dans une société sécularisée

Document 103.D

L'EGLISE, MYSTERE DE COMMUNION ET DE LIBERTE DANS UN
MONDE MARQUE PAR LE PECHE ET PAR LA FINITUDE

Une approche orthodoxe

Cette approche s'inscrivant dans le cadre des cours que la chaire d'oecuménisme de la Faculté de théologie catholique de Lyon a organisés autour du thème général : "Liberté dans l'Eglise, liberté de l'Eglise", je voudrais préciser tout d'abord que le thème de la liberté n'a pas été traité dans la tradition orthodoxe d'une manière aussi intensive que dans la théologie occidentale qui s'est beaucoup préoccupée au cours de l'histoire du rapport entre la liberté et la grâce, ou de la liberté individuelle par rapport à l'autorité institutionnelle. De plus, la théologie orthodoxe n'a presque jamais traité de la liberté en elle-même, dans des catégories philosophiques. Cela est dû, peut-être, au fait que la théologie ecclésiale orthodoxe est fondamentalement une théologie de communion à tous les niveaux de la vie de l'Eglise et où la liberté est perçue dans la relation concrète de l'homme à Dieu, à son prochain et à la création.

Par conséquent, l'approche orthodoxe est une approche synthétique, et de ce fait elle éprouve une réticence instinctive à toute tentative de traiter un aspect de la vie de l'Eglise en lui-même, sans rapport immédiat avec le mystère global de l'Eglise en tant que mystère de communion divino-humain. Cela explique pourquoi nous avons décidé de traiter le problème de la liberté comme étant étroitement lié à l'expérience du mystère de la communion ecclésiale. Cette approche synthétique (holistique) qui découle du sens unifié que l'Orthodoxie a de la tradition ou de la vie ecclésiale, comporte en apparence un risque : celui de ne pas approfondir certains aspects importants ou majeurs de la vie de l'Eglise dont la liberté en est un.

Cependant, à l'âge de l'oecuménisme, nous sommes appelés non seulement à nous mieux connaître réciproquement et à comprendre l'approche plus synthétique ou plus analytique de l'autre, mais aussi à donner une réponse commune aux questions d'aujourd'hui dans un monde où, à l'intérieur de l'Eglise, on est plutôt sensible au langage de la collégialité, de la participation, de la communion et de la liberté responsable qu'à celui de l'obéissance, et alors que pour la société, l'Eglise n'est plus une institution qui domine la vie ou la culture d'une nation, mais elle est de plus en plus contrainte de témoigner de ce qu'est vraiment la liberté chrétienne dans des contextes qui sont, soit hostiles à l'Evangile, soit indifférents à l'Evangile, soit différents en ce qui concerne l'orientation religieuse déjà existante.

Comme le thème "Liberté dans l'Eglise, liberté de l'Eglise" est extrêmement vaste, nous avons choisi six aspects de la problématique que pose l'expérience ecclésiale de la liberté. Ces six aspects sont liés entre eux justement par le fait que la question de la liberté est toujours vue comme étant étroitement liée à la question de la communion ecclésiale avec Dieu et avec les hommes dans un monde marqué par le péché en tant qu'échec de communion et force de la mort. L'approche de ces six aspects est en même temps théologique et spirituelle, elle s'appuie sur les données de la Sainte Ecriture et sur l'expérience spirituelle de l'Eglise.

Sans être exhaustive ni très élaborée, cette approche se veut plutôt illustrative, une sorte d'introduction que nous avons considéré appropriée à la nature

des cours organisés dans le cadre d'une chaire d'oecuménisme. Les six aspects que nous allons traiter sont les suivants :

1. La liberté de l'homme à la lumière de l'anthropologie théologique et spirituelle orthodoxe.
2. Ascèse et liberté dans la vie spirituelle de l'Eglise.
3. Responsabilité et liberté au niveau des structures ecclésiales.
4. Obéissance et liberté dans l'acte théologique ecclésial.
5. Unité et liberté concernant le rapport : Eglise locale - Eglise universelle.
6. L'Eglise dans le monde et le monde dans l'Eglise. Le problème de la liberté dans une société sécularisée.

I. La liberté de l'homme à la lumière de l'anthropologie théologique et spirituelle orthodoxe

De même que l'Orthodoxie ne peut définir l'homme sans se référer à Dieu qui l'a créé à son image, de même la question de la liberté de l'homme ne peut être théologiquement traitée en dehors de la relation concrète de l'homme à Dieu.

Cela est encore plus évident lorsqu'on étudie la question de la liberté de l'homme à la lumière du mystère de l'Incarnation du Christ et de son oeuvre salvatrice qui est aussi oeuvre libératrice : "C'est pour que nous restions libres que le Christ nous a libérés... Frères, vous avez été appelés à la liberté" (Ga 5,1,13; 4,26,31; 1 Co 7,22; 2 Co 3,17). "La vérité vous fera libres;... si le Fils vous affranchit, vous serez réellement libres" (Jn 8,32,36). Mais cette expérience de la liberté que le Christ donne à l'homme se fait dans l'Esprit Saint envoyé dans le monde par le Fils incarné et par son Père céleste (Jn 14,26; 15,26). Saint Paul précise à ce sujet : "Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté" (2 Co 3,17).

Comme l'anthropologie théologique orthodoxe est essentiellement anthropologie de communion, la question de la liberté de l'homme s'éclaire, donc, dans le cadre de cette anthropologie de communion qui comporte plusieurs aspects indissociablement liés entre eux.

1. La liberté est constitutive de l'image de Dieu dans l'homme

Cette constatation ressort de la dimension théocentrique de l'anthropologie de communion, selon laquelle la liberté humaine est un trait fondamental de la définition de l'homme en tant qu'être créé à l'image du Dieu personnel, libre et souverain. La liberté fait donc partie du contenu de l'image de Dieu dans l'homme, elle est, par conséquent, inséparable de la définition de l'être personnel, tant divin qu'humain. Saint Grégoire de Nysse le dit en ces termes : "La liberté est la ressemblance avec celui qui est sans maître (adéspotos) et souverain (autokratès), ressemblance qui nous avait été donnée par Dieu à l'origine" (1). "C'est donc par la liberté que l'homme est déiforme et bienheureux..." (2).

La définition théologique de l'homme en tant qu'être créé à l'image de Dieu implique le fait que dans ce qu'il a de plus essentiel et de plus particulier l'homme ne se définit par rapport à aucun élément du monde dans lequel il a été créé mais par rapport ou en relation à Dieu. Cette relation à Dieu, dans sa définition même de : "à l'image de Dieu", le montre comme étant l'être théocentrique vivant sur la terre, la conscience du monde visible tourné vers Dieu, l'être qui unit en lui le spirituel et le sensible et dont la vocation primordiale est d'être dans la création visible l'image créée de son Archétype céleste et suprême, c'est-à-dire l'image de Dieu.

La création de l'homme est, d'une manière particulière, le résultat d'une réflexion et d'une décision libre et personnelle de la part de Dieu : "Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance" (Gn 1,26). Le lien étroit qui existe entre le mystère du Dieu personnel et libre d'une part et le mystère de l'homme en tant qu'être créé à l'image de Dieu fait que la révélation de Dieu dans l'histoire éclaire aussi le mystère de l'être créé à son image; et par conséquent, la liberté divine révélée dans l'histoire du salut éclaire la vraie nature et la finalité de la liberté humaine.

2. La liberté - prémisses d'une communion personnelle authentique

Cette constatation ressort de la dimension trinitaire (relationnelle et transcendantale) de l'anthropologie orthodoxe de communion, selon laquelle l'homme n'est pas créé à l'image d'un Dieu qui serait une solitude éternelle, mais à l'image d'une Communion éternelle de vie et d'amour qui se révèle dans l'histoire comme Unité parfaite de Trois Personnes distinctes : Père, Fils et Saint-Esprit.

Le pluriel mystérieux employé dans la décision que Dieu-Un prend pour créer l'homme : "Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance" n'est pour les Pères de l'Eglise ni pluriel de majesté ni dialogue avec les anges qui ne sont pas cocréateurs, mais manifestation discrète du Dieu-Trinité ou anticipation de sa révélation, incompréhensible tant aux Juifs qu'aux païens, mais réalisée par le Fils de Dieu devenu Homme. Cette interprétation se trouve non pas seulement chez Basile de Césarée, dans son célèbre commentaire sur l'Hexameron (homélie 9,6), mais bien avant lui, chez saint Justin et saint Irénée de Lyon. "Par ce pluriel, écrit saint Justin, Dieu ne s'adresse pas simplement à Lui-même, ni à la terre, ni aux anges, mais à son Fils" (3). "Depuis toujours, en effet, il y a auprès de lui (du Père), écrit saint Irénée, le Verbe et la Sagesse, le Fils et l'Esprit. C'est par eux et en eux qu'il a fait toutes choses, librement et en toute indépendance, et c'est à eux qu'il s'adresse, lorsqu'il dit : 'Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance'" (4).

Cette approche trinitaire de l'anthropologie théologique est extrêmement importante, car elle permet de définir l'humanité créée à l'image de Dieu comme étant le reflet d'une unité parfaite des Personnes distinctes, et que son unique mode d'existence est la communion parfaite de vie et d'amour où la pluralité des Personnes ne divise pas la nature une et n'appauvrit pas la vie par la séparation ou l'isolement. Pour saint Grégoire de Nysse, Adam est l'homme universel qui contenait en lui toute la nature humaine, et il dit que "l'image n'est pas dans une partie de la nature ni la grâce dans un individu parmi ceux qu'il regarde, mais c'est sur la race tout entière que cette vertu s'étend..." "Donc, l'homme fait à l'image de Dieu, c'est la nature comprise comme un tout. C'est cela qui porte la ressemblance divine" (5).

Nous avons vu plus haut que la liberté est un trait fondamental de l'image de Dieu dans l'homme. Cependant, saint Grégoire de Nysse ne réduit pas l'image de Dieu dans l'homme à la liberté seule, d'ailleurs le contenu de l'image reste toujours indéfinissable, car il est le mystère même de la personne humaine qui est la réalité la plus ineffable dans sa manifestation même.

Un autre trait important de l'image de Dieu dans l'homme est le fait que l'homme est un être raisonnable. Pourtant, ni la liberté, ni la raison, bien qu'elles soient importantes, ne constituent le trait le plus important de l'homme en tant qu'être créé à l'image de Dieu, car ce trait est la capacité de communion personnelle avec d'autres personnes.

Autrement dit, c'est dans l'amour que l'image de Dieu dans l'homme se montre de la manière la plus forte et la plus parfaite. "En vous-mêmes, dit saint

Grégoire de Nysse, vous voyez la raison et la pensée, imitation de Celui qui en vérité est Esprit et Verbe (Logos). Dieu est encore Amour et source d'amour... Donc, si l'amour est absent, tous les traits de l'image en nous sont déformés." "Notre Créateur nous a donné l'amour comme l'expression de notre visage d'homme" (6).

Cette remarque de saint Grégoire de Nysse est d'une importance capitale, car elle s'appuie sur ce qui est le plus profond dans la Révélation chrétienne : le mystère de Dieu-Amour et le mystère de l'homme en tant qu'être qui s'accomplit dans et par la communion d'amour avec Dieu et avec son prochain. En ce sens, la raison et la liberté ont pour finalité la communion d'amour. C'est pourquoi la liberté dans sa nature la plus authentique est liberté en vue de la communion.

Lorsque la personne humaine tend à aimer tout le monde elle commence à devenir vraiment libre, car il n'y a plus aucune limite intérieure qui peut se poser en obstacle à sa liberté. Aimer même les ennemis (selon le commandement de l'Evangile), signifie être vraiment libre et non-limité. Un tel amour est la ressemblance d'un amour infini, il est le signe de notre participation libre à Dieu, par la grâce (Cf. Rm 8,35sv.). Dans toutes les passions égoïstes, l'homme est déterminé par sa nature, mais lorsque son amour est don de soi désintéressé, l'homme devient libre par rapport à sa nature qui reste, pourtant, la sienne. Il est alors totalement pour l'autre. Sa liberté ressemble à la liberté de la Communion trinitaire où chaque Personne divine vit pour les autres et est capable de se donner aux autres et de contenir en elle la vie des autres.

Les Personnes de la Sainte Trinité ne sont pas libres parce qu'Elles se séparent ou s'isolent les unes des autres, mais, au contraire, parce qu'Elles sont totalement ouvertes ou transparentes les unes aux autres et parce qu'Elles peuvent se contenir réciproquement, tout en gardant chacune son identité propre. C'est cette vérité de communion de vie et d'amour que le Christ a révélée, et c'est cette Vérité seule qui nous fait libres. Or, cette Vérité nous est communiquée par l'Esprit Saint dont la présence dans l'homme est le support le plus intime qui permet que l'homme demeure être créé à l'image de Dieu et parvienne à la ressemblance avec Dieu.

3. La liberté est don de Dieu et elle s'accomplit dans une maturation et une croissance spirituelle permanentes

Cette constatation ressort de la dimension spirituelle ou pneumatologique de l'anthropologie théologique orthodoxe selon laquelle l'homme créé à l'image de Dieu est depuis sa création porteur du "souffle de Dieu" ou de l'Esprit Saint qui constitue le milieu de sa croissance spirituelle dans la communion d'amour. Cette dimension pneumatologique de l'anthropologie de communion qui fonde la croissance spirituelle permanente de l'homme explique aussi le caractère dynamique de la liberté en tant que prémisses de la communion véritable. De plus elle justifie la distinction que la théologie patristique fait entre l'image de Dieu dans l'homme comme capacité de communion ou de participation de celui-ci à la vie divine ou capacité de recevoir la vie divine et de la faire rayonner dans le monde, et la ressemblance avec Dieu comme actualisation de cette capacité ou comme accomplissement dynamique de l'image.

La liberté que procure la présence de l'Esprit de Dieu dans l'homme se traduit par la familiarité qui s'établit entre l'homme et Dieu, par leur inhabitation spirituelle réciproque, tout en gardant la distinction radicale de créature fondamentalement distincte de son Créateur, mais pas séparée de Lui. La croissance spirituelle de l'homme dans cette familiarité et intimité avec Dieu constitue l'expérience de la liberté des enfants de Dieu ou de la filiation adoptive par la grâce divine incréée.

Le récit de la création de l'homme dit que "le Seigneur Dieu modela l'homme avec de la poussière prise du sol. Il insuffla dans sa face le souffle de vie et l'homme devint un être vivant " (Gn 2,7).

Pour les Pères de l'Eglise, ce souffle qu'Adam reçoit depuis sa création et qui fait de lui un être vivant, c'est l'Esprit Saint. La présence de l'Esprit Saint dans l'homme lui est constitutive en tant qu'être créé à l'image et à la ressemblance de Dieu.

Saint Irénée le dit en ces termes : "Par les Mains du Père, c'est-à-dire par le Fils et l'Esprit, c'est l'homme, et non une partie de l'homme, qui devient à l'image et à la ressemblance de Dieu. Or l'âme et l'Esprit peuvent être une partie de l'homme, mais nullement l'homme : l'homme parfait, c'est le mélange et l'union de l'âme qui a reçu l'Esprit du Père et qui a été mélangée à la chair modelée selon l'image de Dieu..." "Lorsque l'Esprit, en se mélangeant à l'âme, s'est uni à l'ouvrage modelé, grâce à cette effusion de l'Esprit, se trouve réalisé l'homme spirituel et parfait, et c'est celui-là même qui a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu. Quand, au contraire, l'Esprit fait défaut à l'âme, un tel homme, restant en toute vérité psychique et charnel, sera imparfait, possédant bien l'image de Dieu dans l'ouvrage modelé, mais n'ayant pas reçu la ressemblance par le moyen de l'Esprit" (7). Et plus loin il précise : "Des esprits sans corps ne seront jamais des hommes spirituels; mais c'est notre substance - c'est-à-dire le composé d'âme et de chair - qui, en recevant l'Esprit de Dieu, constitue l'homme spirituel" (8).

Le récit de la création montre que l'homme n'est pas le résultat d'un ordre que Dieu donne à la nature ou à la terre pour produire des êtres vivants. La création de l'homme est le résultat d'une intervention spéciale de Dieu, une intervention "plus personnelle" qui ressemble à une "kénose" de Dieu et une "pentecôte" ou une descente de son souffle sur l'oeuvre de ses mains. La poussière modelée par Dieu lui-même est capable de porter le souffle qui vient de Lui. La subsistance de l'homme créé à l'image de Dieu est ancrée dans l'Esprit de Dieu. L'homme-image de Dieu est vraiment vivant, parce qu'il est lié à Dieu par ce souffle de vie. L'Esprit de Dieu se place à quelque sorte à la racine même de la nature humaine, de telle manière que lorsque l'homme vit en communion spirituelle avec Dieu cette vie soit sa vie la plus naturelle ou la plus normale.

Ce souffle venant de Dieu ne se surajoute pas à la nature humaine, comme quelque chose qui l'aliène, mais c'est grâce à lui que l'homme devient vivant, c'est-à-dire vraiment homme. Cela explique pourquoi lorsque l'homme agit en communion avec l'Esprit de Dieu, il agit de la manière la plus libre, la plus conforme à sa nature d'être créé à l'image de Dieu et porteur de l'Esprit de Dieu de par sa constitution originale même. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre pourquoi "là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté" (2 Co 3,17). La grâce est ainsi partie constitutive de la nature humaine dans son état naturel, naturel signifiant ici ce qui correspond à la volonté du Créateur. "La vérité de la nature, dit Paul Evdokimov, c'est d'être surnature, "sur" signifiant déiforme et théophore dans ses origines mêmes. C'est en son essence que l'homme est frappé à l'image de Dieu, et c'est cette déiformité ontologique qui explique que la grâce est "co-naturelle" à la nature, de même que la nature est conforme à la grâce. Elles sont complémentaires et se compénètrent mutuellement : dans la participation, l'une existe dans l'autre (...) Toutefois, la béatitude paradisiaque n'était qu'un germe tendu à son terme : l'état déifié" (9). C'est par la grâce ou dans l'Esprit Saint que l'homme devait croître spirituellement et faire librement l'expérience de la communion avec Dieu ou de la participation à la vie de Dieu afin de ressembler à Dieu tel un miroir qui reflète la lumière qu'il reçoit du soleil.

Le lien profond qui existe entre la création de l'homme à l'image de Dieu et sa vocation de parvenir à la ressemblance à Dieu par le progrès, dans une communion libre avec Dieu, en l'Esprit Saint, est décrit par Maxime le Confesseur (+ 662) de la manière suivante : "Au commencement l'homme fut créé (*gegenesthai*) à l'image de Dieu, et il reçut en outre la naissance (*gennèthenai*) dans l'Esprit, pour obtenir, selon le libre vouloir, d'être à la ressemblance en gardant le commandement divin, afin que le même homme soit créature de Dieu par nature mais fils de Dieu et dieu selon la grâce par l'Esprit. Car il n'était pas possible que l'homme produit fut capable d'être dieu et fils de Dieu par la déification de grâce, s'il n'était d'abord né à l'Esprit selon le libre vouloir, par la puissance naturellement autonome et indépendante qui l'unit à Lui" (10).

Si l'homme créé à l'image de Dieu ne parvient à la ressemblance avec Dieu que dans une communion libre avec Dieu, dans une ouverture totale à Lui, cela montre combien le libre vouloir est important pour l'accomplissement de l'homme en tant qu'être communionnel.

Saint Basile de Césarée dit à ce sujet : "Nous possédons l'une par la création, nous acquérons l'autre par la volonté. Dans la première structure, il nous est donné d'être nés à l'image de Dieu, par la volonté se forme en nous l'être à la ressemblance de Dieu" (11). Et plus loin, il écrit : "Ainsi tu possèdes ce qui est à l'image, parce que tu es raisonnable, mais tu deviens à la ressemblance en acquérant la bonté" (12).

4. Le péché d'Adam - chute de l'état de communion et aliénation de la liberté

Tant qu'il gardait le commandement de Dieu et son esprit en accord ou en harmonie avec l'Esprit de Dieu, l'homme vivait dans la familiarité avec Dieu, apercevait, sans difficulté, sans honte et sans peur, la présence de Dieu invisible qui "se promenait dans le Paradis au souffle du jour". Dieu était pour Adam un intime et non pas une autorité extérieure. Cet état de communion totale avec Dieu révèle aussi un état de liberté totale, car la liberté n'est pas simplement une fonction de l'esprit humain, mais plutôt l'état de l'esprit qui n'est soumis à aucun déterminisme.

Saint Grégoire de Nysse distingue entre la liberté en tant qu'état de l'esprit : eleutheria, et la liberté de choix ou le libre choix : proairesis. La liberté-eleutheria d'avant la chute signifiait que l'homme était libre du mal, du péché. Par son incorruptibilité et l'immortalité l'homme dépassait les conditions cosmiques et biologiques. Apatheia signifie liberté et indépendance de l'esprit par rapport au pathos charnel, la victoire sur les sens et la sexualité. Le terme autokratès, souverain, marque le caractère royal de l'indépendance vis-à-vis des autres êtres qui sont soumis aux lois immuables de la nécessité. La theoria est la liberté de l'intelligence, une saisie immédiate de la vérité, sans illusions. Cette liberté est exprimée par le terme parresia, le franc-parler avec Dieu, une confiance jouissant de la vision divine elle-même, face à face (13).

Cette liberté liée à l'état de l'esprit de l'homme avant la chute changea lorsque l'état de l'esprit de l'homme avait changé par la chute dans le péché ou par la rupture de communion avec Dieu. Eleutheria ou la liberté propre à l'état de sainteté qui dérive de la pleine communion dans l'Esprit Saint n'est plus familière à l'homme pécheur.

Cependant, de même que par le péché l'image de Dieu dans l'homme n'est pas totalement détruite mais elle est obscurcie, déformée, tordue, aliénée ou affaiblie, de même la liberté de l'homme connaît une aliénation, un très fort affaiblissement à cause de l'esclavage existentiel introduit par le péché (Rm 5,12sv); pourtant, l'homme pécheur garde la capacité de libre choix, la proairesis, liberté

de choisir entre le bien et le mal. Cette liberté de choisir est tellement propre à l'image de Dieu en l'homme ou à l'esprit personnel que sans elle l'image n'est plus image, ou la personne n'est plus une personne.

Cette liberté de choisir est fondamentale, car c'est par rapport à son usage que l'homme peut s'accomplir dans un progrès spirituel sans limites ou peut s'anéantir lui-même, peut s'ouvrir à l'infini de la communion éternelle ou se replier sur lui-même et sur la solitude éternelle. C'est l'usage de la proairesis qui conduit l'homme soit à la transfiguration soit à la défiguration; soit à la ressemblance avec Dieu, soit à la dissemblance avec Dieu; c'est l'usage de la proairesis qui le rend soit plus humain, soit démoniaque.

La proairesis fait aussi que l'homme soit un être responsable et sans elle comment expliquer la conversion du pécheur ?

Le drame de la chute d'Adam est intimement lié à la liberté de choisir qui caractérise la personne.

La communion de l'homme avec Dieu avant la chute était une communion donnée à l'homme depuis sa création même, il ne l'avait pas choisie. Du non-être il vient à l'être dans cette communion, il est modelé par "les mains" de Dieu et il est vivant grâce au souffle de Dieu. Tout ce qui l'entoure dans le paradis est don de Dieu, rien n'est l'oeuvre des mains de l'homme. Tout lui a été donné et il a été institué maître de tout ce qui existe sur la terre. Cette souveraineté, il devait l'exercer à l'image de Dieu, car il a été créé à l'image de Dieu.

Le monde est le lieu de rencontre et de communion entre Dieu et l'homme, il est en quelque sorte depuis le début sacrement de communion et d'amour. C'est là sa plus profonde signification ainsi que sa finalité ultime. Et le monde créé par Dieu reste sacrement de communion d'amour tant qu'à travers tous les dons, l'homme voit la présence du Donateur, à travers toutes les créations, il voit les appels et les paroles du Créateur. La valeur suprême de tous les dons ne se trouve pas en eux-mêmes, mais dans la personne qui les offre en vue d'une communion d'amour plus importante que les dons eux-mêmes. Comprise ainsi, la création suscite en l'homme une attitude eucharistique, de gratitude. Nous avons dit que la communion avec Dieu dans laquelle se trouvait l'homme avant la chute n'était pas choisie par lui-même.

Cependant, le commandement que Dieu adresse à l'homme de ne pas manger le fruit d'un arbre ainsi que la tentation du serpent créent, en effet, le cadre où la liberté de choix de l'homme est mise à l'examen : elle doit s'exercer. L'homme se trouve devant la situation de choisir librement sa communion avec Dieu, de faire un acte de discernement de valeur existentielle, de choisir entre le Créateur et la créature, entre le Donateur et les dons.

Or, le choix d'Adam se fait dans un attachement total au monde sensible, attachement qui s'opère dans l'oubli de Dieu et dans une désobéissance à Lui, c'est-à-dire dans une rupture de communion. Son péché est un changement radical d'attitude spirituelle ou de relation. Son harmonie avec Dieu est profondément perturbée; il a honte; il a peur de Dieu, il se cache, il a perdu la familiarité avec Dieu. Sa responsabilité est affaiblie et pervertie, il s'excuse en accusant l'autre : Adam accuse Eve, Eve le serpent...

La perturbation de la communion de l'homme avec Dieu a entraîné, donc, la perturbation des relations interpersonnelles humaines et avec la nature. L'homme pécheur oublie Dieu, accuse ou domine son prochain, et par rapport aux biens matériels, ceux-ci ont perdu pour lui leur signification sacramentelle, leur vocation d'exprimer la communion d'amour, l'homme déchu n'en communique

plus, il n'en fait pas communion, il les possède et s'attache à eux jusqu'à devenir leur esclave. Plus il s'attache aveuglément aux choses, plus il se ferme à la communion avec le Dieu vivant. Sa dépendance totale et ultime envers les créatures limitées se voit dans l'idolâtrie de toute sorte.

L'homme pécheur n'approche plus ni le prochain, ni le monde dans une relation de communion mais de possession. Sa fermeture sur lui-même et sur le monde créé, s'accompagne d'une fermeture à l'Esprit de Dieu ou à la grâce. Les passions égoïstes limitent la liberté de l'homme pécheur aux créatures finies auxquelles il s'attache comme à la dernière réalité. La communion spirituelle parfaite avec Dieu, dans l'Esprit infini de Dieu lui donnait une liberté totale : l'eleutheria qui lui permettait d'être dans le monde sans que les éléments du monde limitent sa liberté. Or, par la chute, l'état de l'eleutheria changea. "Soumis aux lois biologiques et cosmiques, l'homme est condamné à la mort, aux souffrances physiques, les passions s'éveillent et obscurcissent son esprit, lui enlèvent la force. L'anéantissement de la charité conduit à l'esclavage social. La theoria, vision de Dieu, est troublée par l'aveuglement, la simplicité confiante avec Dieu a disparu" (14).

L'oeuvre du Christ, nouvel Adam, sera oeuvre salutaire et libératrice dans le sens d'une guérison et d'une libération de la nature humaine de cet esclavage, résultat du péché; esclavage qui finit dans la mort comme dans sa conclusion ultime.

Le péché d'Adam a été un échec, car en mangeant de l'arbre interdit il n'est pas devenu dieu comme le serpent lui avait promis. La théologie orthodoxe patristique n'a pas vu dans le désir de l'homme de devenir "comme Dieu" une chose blâmable ou condamnable, car ce désir profond est inscrit dans la "structure" même de l'homme en tant qu'être créé à l'image de Dieu et appelé à la ressemblance avec Dieu. Devenir comme Dieu, ressembler à Dieu est, donc, le désir le plus légitime de l'accomplissement dynamique de l'homme. Le Christ dira : "soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait" (Mt 5,48), et la grâce salvatrice et libératrice du Christ sera donnée, afin que ceux qui reçoivent le Christ puissent devenir fils de Dieu (Jn 1,12).

Le péché d'Adam ne consistait donc pas dans le désir de devenir comme Dieu, mais dans le faux chemin qu'il a choisi pour y parvenir. La ressemblance avec Dieu, il l'a considérée non pas comme un don à recevoir dans la communion, mais comme une proie à arracher par un repliement sur lui-même et par une rupture de communion dans la désobéissance filiale face à Dieu.

Saint Maxime le Confesseur enseigne justement en quoi consiste le péché d'Adam : "vouloir s'emparer des choses de Dieu sans Dieu et avant Dieu et non selon Dieu" (15).

La liberté de choisir, l'homme l'a employée pour rompre la communion avec Dieu, pensant qu'il peut se réaliser ou s'accomplir en dehors de la communion d'amour. C'était là sa chute et son échec. D'ailleurs, en hébreu, la notion de péché (héth, awon) concerne la relation de l'homme à Dieu : pécher, c'est être infidèle à l'Alliance, c'est trahir l'amour, c'est se séparer de la communauté alors qu'en grec : hamartia vient du verbe hamartanô qui signifie "manquer le but" (16). Le péché d'Adam est échec, parce qu'il est justement rupture de communion d'amour et de vie. Pour certains Pères de l'Eglise "l'arbre du bien et du mal" dont parle le livre de la Genèse signifie, en effet, deux modes de connaissance ou d'approche de la création : dans la communion avec Dieu ou dans l'oubli de Dieu.

Dans ce sens, Maxime le Confesseur considère que l'interdiction de ne pas manger de l'"arbre du bien et du mal" ou "du bonheur et du malheur" était

d'ordre pédagogique, elle visait d'abord un progrès suffisant de l'homme dans sa communion spirituelle avec Dieu, communion pour laquelle il devait se décider librement, et une fois atteint ce progrès qui équivaut à une stabilité ou à une fermeté dans la communion, l'homme aurait eu la possibilité d'approcher aussi cet arbre. Il est intéressant de remarquer que le péché d'Adam est, pour Maxime, principalement un échec dans sa vocation de parvenir à la ressemblance avec Dieu, ou à la déification par la grâce.

"La création visible, écrit saint Maxime, est appelée arbre du bien et du mal, car elle comporte, d'une part, des principes spirituels qui nourrissent l'esprit, et d'autre part, les éléments naturels qui charment les sens en même temps qu'ils nuisent à l'esprit. Contemplée spirituellement, elle est l'arbre de la connaissance du bien; considérée sous son aspect matériel, celui de la connaissance du mal. Elle devient, en effet, un maître qui enseigne les passions et qui conduit à l'oubli de Dieu ceux qui n'ont avec elle que des rapports corporels.

Et c'est pourquoi Dieu interdit à l'homme la création visible, remettant cette jouissance à plus tard, lorsque l'homme aurait acquis la connaissance de son Créateur, obtenu l'immortalité par la communion avec le monde invisible, au moyen de la grâce, et atteint l'état de déification, état divin qui ne permet ni passivité, ni mutation. Dieu voyait juste : l'homme pourrait par la suite, avec la permission de Dieu, contempler ses créatures sans dommage et acquérir à leur endroit une connaissance et une information semblables à celles de Dieu; car, grâce à la déification de son esprit et à la transmutation de ses sens, l'homme ne serait plus alors un homme mais un dieu" (par la grâce) (17).

5. Jésus-Christ ou l'accomplissement de la liberté dans l'amour divino-humain

Le lien étroit qui existe entre la communion avec Dieu et la liberté de l'homme se voit dans toute l'histoire du salut qui est aussi l'histoire de la libération de l'homme de l'esclavage multiple et complexe du péché.

La liberté des prophètes par rapport à la mentalité ou au comportement de leurs contemporains réside dans le fort attachement des prophètes à la volonté de Dieu. La liberté des justes trouve sa source et sa force dans l'accomplissement des commandements de Dieu, dans la réalisation du bien. Leur liberté se fortifie et s'affirme dans le choix qu'ils font entre le bien et le mal.

De plus, l'histoire du peuple d'Israël montre le lien étroit qui existe entre la fidélité du peuple élu par rapport à l'idolâtrie et par rapport aux peuples qui l'entourent. Mais lorsque l'alliance ou la communion avec Dieu s'affaiblit, Israël perd aussi sa liberté. La captivité fait suite toujours à l'infidélité à Dieu, à l'affaiblissement de la communion avec Lui, à la désobéissance à Dieu, alors que la libération fait suite à la conversion. Elle s'exprime dans la force du pardon de la part de Dieu et dans la victoire sur des formes d'oppression et de domination dues au péché personnel ou collectif.

Cependant, l'expression la plus radicale et la plus parfaite, suprême et unique, du lien qui existe entre la communion d'amour et la liberté se révèle dans la personne et dans l'oeuvre du Christ le Nouvel Adam ou l'Homme accompli. La manière dont Jésus-Christ use de sa liberté de choisir dans un monde marqué par l'esclavage du péché et de la mort montre la vraie nature et la finalité de la liberté de l'homme créé à l'image de Dieu. Et parce que seul le Fils de Dieu devenu Homme peut libérer l'homme du péché et de la mort et peut lui donner le pouvoir de devenir fils de Dieu par la grâce de l'Esprit Saint, il n'y a de théologie de la liberté chrétienne qu'à partir du Christ et en vue de la communion avec Lui, de même que l'anthropologie chrétienne doit toujours se fonder sur l'humanité du Fils de Dieu.

La liberté du Christ tant par rapport à Dieu que par rapport à l'histoire des hommes et aux choses créées est essentiellement et uniquement liberté de communion d'amour, liberté de choisir, entre le bien et le mal, toujours le bien et d'éviter le péché.

En tout ce qu'il fait pour affirmer la liberté humaine, le Nouvel Adam corrige ou guérit l'Ancien Adam : le Christ, "lui qui est de condition divine n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu, mais il ... s'est abaissé devenant obéissant jusqu'à la mort, à la mort sur une croix" (Ph 2,7-8). C'est dans cet amour obéissant et filial envers Dieu, amour plus fort que la mort, que se manifeste la liberté du Christ comme liberté de communion suprême. Cet amour obéissant est, en effet, une ouverture totale de l'homme à Dieu. C'est pourquoi il a pour contrepartie une élévation de l'homme par Dieu à Sa gloire : "C'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé ... et que toute langue confesse que le Seigneur, c'est Jésus - Christ, à la gloire de Dieu le Père" (Ph 2,9 et 11).

Le conflit dans lequel Jésus est entré avec les autorités religieuses suprêmes de son temps, conflit qui a culminé ensuite dans sa condamnation et sa mise à mort, s'est développé autour de l'identité de Jésus et de la nature de sa mission. En bref, Il confesse qu'Il est le Fils de Dieu devenu Homme et que par Lui Dieu, dans son amour pour le monde, veut accomplir le salut du monde et lui donner la vie en plénitude (Jn 3,16) et que, donc, Lui, Il est venu dans le monde pour annoncer cette vérité et pour faire la volonté du Père.

Devant la mort, Jésus se trouve devant un choix : trahir l'amour envers le Père, pour survivre, ou accepter la mort. Soit, faisant usage de sa toute-puissance, supprimer les ennemis pour sauver sa vie. Dans cette liberté de choisir, Jésus se décide pour l'amour envers le Père, malgré la mort, et refuse aussi de tomber de l'état d'amour envers ses ennemis : "Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font". Cependant, la mort librement acceptée par le Christ montre aussi sa totale liberté de participation au plus profond de la condition humaine dont l'état le plus tragique est la mort. Car seul celui qui est totalement libre peut se donner totalement aux autres.

La totale liberté du Christ de se donner à Dieu explique aussi sa totale liberté de se donner aux hommes, d'assumer jusqu'au bout leur vie humaine, afin de pouvoir les faire participer à sa vie divino-humaine. Cette liberté du Christ en tant que don total de soi est exprimée dans ses paroles : "Le Père m'aime, parce que je donne ma vie, afin de la reprendre. Personne ne me l'ôte, mais je la donne de moi-même; j'ai le pouvoir de la donner, et j'ai le pouvoir de la reprendre : tel est l'ordre que j'ai reçu de mon Père" (Jn 10,17-18).

Cependant, l'amour total du Christ envers Dieu et envers les hommes le rend aussi libre de demander au Père tout ce qu'il voulait, d'être compatissant envers les pécheurs humbles et marginaux, de les pardonner et d'affronter et de combattre l'orgueil, l'hypocrisie et l'iniquité de ceux qui mettaient leur confiance en eux-mêmes.

La liberté du Christ par rapport aux biens de ce monde se voit surtout pendant sa tentation dans le désert (Mt 4,10). Jésus refuse de s'emparer des choses de ce monde dans un oubli de Dieu ou dans la rupture de communion avec Lui. Pour lui, la communion avec Dieu a la primauté sur l'utilisation des dons de Dieu.

Pour Jésus, l'ascèse n'est pas privation de liberté, mais exercice de liberté en vue de la communion spirituelle avec Dieu. Son attitude par rapport aux choses créées est une attitude eucharistique (Mt 14,19) et son existence toute entière est eucharistique, don de soi libre à Dieu et aux êtres humains.

La croix du Christ signifie son don de soi total à Dieu dans l'amour ou l'accomplissement libre de la communion avec Dieu jusqu'à l'extrême. La résurrection du Christ, quant à elle, signifie le don total et libre de Dieu lui-même à cette humanité obéissante du Christ. La résurrection est aussi l'affirmation la plus radicale de la liberté de l'homme par rapport à l'histoire qui tue et par rapport aux lois biologiques et cosmiques de la corruption et de la décomposition. Le Christ ressuscité, c'est l'homme libre de vivre éternellement et intégralement (âme et corps) dans la communion pour laquelle il s'est librement décidé pendant sa vie dans l'histoire des hommes.

La liberté du Christ en tant que liberté de communion est la source qui fortifie la liberté du chrétien. Dans ce sens, toute la vie chrétienne est combat pour la liberté dans la mesure où elle est effort d'accomplir le commandement de l'amour envers Dieu et envers le prochain et cela au milieu des difficultés incessantes. Cette liberté de garder la communion avec le Christ en dépit des obstacles, constitue l'expérience apostolique la plus profonde en matière de liberté : "Qui nous séparera de l'amour du Christ ? Sera-ce la tribulation, ou l'angoisse, ou la persécution, ou la faim, ou la nudité, ou le péril, ou l'épée ? (...) Ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les dominations, ni les choses présentes, ni les choses à venir, ni les puissances, ni la hauteur, ni la profondeur, ni aucune créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ notre Seigneur" (Rm 8,35 et 38,39).

La question de la liberté pour le chrétien concerne toujours sa finalité : qu'est-ce que nous avons fait de notre liberté ? Quelle est la liberté dans laquelle Dieu se glorifie en nous ou dans laquelle nous sommes semblables au Christ ?

II. Ascèse et liberté dans la vie spirituelle de l'Eglise

Vue de l'extérieur ou très superficiellement, la spiritualité ecclésiale orthodoxe paraît comme une somme de prescriptions et de règles ascétiques et liturgiques qui contrastent beaucoup avec la mentalité de l'homme moderne sécularisé, et qui comporte aussi le risque du formalisme et du ritualisme. Comment peut-on faire l'expérience de la liberté dans une telle Eglise ? En effet, il y a un nombre impressionnant de jours de jeûne et une grande sévérité du jeûne dans l'Eglise orthodoxe. Presque chaque fête est précédée d'une période de préparation où le jeûne et la prière occupent une place importante. L'année liturgique orthodoxe comporte quatre périodes de jeûne :

- le grand Carême (qui commence sept semaines avant Pâques)
- le jeûne des Apôtres (qui commence un lundi, huit jours après la Pentecôte et finit le 28 juin, veille de la fête de saint Pierre et saint Paul)
- le jeûne de la Dormition de la Mère de Dieu (du 1er au 14 août)
- le jeûne de Noël (qui dure quarante jours, du 15 novembre au 24 décembre).

En plus, chaque mercredi et vendredi sont des jours de jeûne (sauf entre Noël et Epiphanie, durant la semaine de Pâques, et durant la semaine qui suit la Pentecôte), ainsi que le jour de l'exaltation de la Croix, la décollation de saint Jean-Baptiste, et la veille de l'Epiphanie.

Pendant la Semaine Sainte, le jeûne est plus intense, car il accompagne la célébration de la Passion du Christ notre Sauveur.

En général, on jeûne avant de recevoir tout sacrement (avant le Baptême et la Chrismation, avant le sacrement de la Pénitence ou du Pardon, avant l'Ordination et surtout avant la Communion eucharistique).

Pourquoi, pour recevoir les sacrements, faut-il jeûner ? Le jeûne et l'ascèse ne sont pas un but en soi, mais leur finalité, c'est de créer en l'homme pécheur l'état d'humilité qui est le seul approprié à une véritable communion d'amour avec Dieu et avec le prochain. Or, l'Eglise est justement la communion des êtres humains avec Dieu (le Père) par le Christ dans l'Esprit Saint. Dans cette communion on entre par le Baptême ecclésial qui est passage d'une vie repliée sur l'individualité autonome à une communion de vie et d'amour éternels avec le Père, le Fils et l'Esprit Saint. Or, comme toute la vie de l'Eglise est principalement vie sacramentelle, la communion aux sacrements implique toujours un état de métanoïa, de conversion d'une vie égocentrique à une vraie vie de communion.

Les périodes de jeûne sont proposées aussi comme temps de repentir, bien que celui-ci doive se manifester chaque jour et à chaque instant. Or, le repentir est justement une libre reconnaissance de nos péchés en tant qu'échec de communion, ainsi qu'une décision de refaire la communion d'amour avec Dieu et avec nos semblables, afin de retrouver la vraie liberté. L'Eglise est donc une communauté de pécheurs qui se repentent. Or, la communion des saints se constitue de pécheurs convertis, tournés vers Dieu.

Toute prière importante dans l'Eglise est précédée ou accompagnée par le jeûne. Et en ce sens l'Eglise orthodoxe ressemble beaucoup à l'Eglise primitive et à l'Eglise des Pères.

L'importance du jeûne, de la prière et de l'ascèse en général est fortement décrite dans tous les nombreux écrits ascétiques (dans la Philocalie, par exemple) de l'Eglise orthodoxe.

Cependant, il est paradoxal de constater que cette Eglise ascétique est aussi une Eglise extrêmement joyeuse, pascale. C'est à travers l'ascèse et la joie de la communion spirituelle que l'Eglise orthodoxe fait l'expérience du lien profond qui existe entre le mystère de la Croix et de la Résurrection du Christ. Cette expérience explique pourquoi l'ascèse orthodoxe ne verse pas dans le dolorisme, ni sa joie, profonde et paisible, ne verse dans le sentimentalisme exalté.

De même que la Croix est lumineuse dans l'iconographie orthodoxe, car le Christ se donne librement pour la vie du monde (Jn 10,18), de même l'ascèse chrétienne doit être joyeuse, car librement acceptée en vue d'une communion plus profonde.

L'ascèse vient du mot grec askêô, askesis et implique l'idée d'exercice : l'exercice du corps au sens physique (les exercices des athlètes et des soldats), l'exercice de l'intelligence et de la volonté, au sens moral; l'exercice du culte et de la vie religieuse.

Saint Paul emploie le mot askô une fois (Ac 24,16), mais la chose elle-même revient plusieurs fois dans sa pensée : il appelle gymnasia l'exercice de la vie sainte (1 Tm 4,6-7). Dans la vie spirituelle chrétienne, l'ascèse comporte un entraînement réfléchi et persévérant.

L'ascèse implique abnégation, renoncement, dépouillement et "crucifixion" de passions égoïstes (Lc 14,33; Col 3,9; Rm 8,13; Mt 16,24-26; Mc 8,34-36; Lc 9,23-25), une conversion permanente, afin de renouveler sa vie. Dans la vie monastique, l'ascèse comporte trois degrés de détachement : le détachement corporel = l'abandon des possessions; le détachement psychique = le dépouillement des passions; le détachement spirituel = l'élimination des opinions (illusions)(18).

Cependant l'ascèse chrétienne est autre chose qu'une pure gymnastique. Elle est une recherche de la vie avec Dieu et, donc, lutte avec tout ce qui s'y oppose. Elle se fonde aussi sur la foi dans l'efficacité de la collaboration du divin et de l'humain, sur l'importance de l'exercice de la liberté dans la vie de communion d'amour. Si l'idéal de l'ascèse est de se libérer des passions égoïstes et parvenir à l'apatheia, cette apatheia ne signifie pas insensibilité, mais, au contraire, une force intérieure capable de résister aux passions. Saint Isaac le Syrien dit à ce sujet : "Qu'est-ce que l'apathie humaine ? elle ne consiste pas à ne pas sentir les passions, mais à ne pas accueillir les passions" (19). Selon Maxime le Confesseur, l'apatheia est la liberté intérieure capable de distinguer les passions des représentations (20).

Si l'on combat les passions égoïstes de toute sorte jusqu'au niveau même des pensées, c'est parce que les passions égoïstes sont étrangères à la nature humaine créée à l'image de Dieu. Autrement dit, la libération des passions égoïstes a un but : elle doit conduire à la vraie liberté de la communion ou de l'agapè. "La charité est fille de l'impassibilité" (apatheia), dit Evagre (21). Un autre ascète appelle la lutte contre les pensées mauvaises "combat pour l'amour de Dieu" (22). Mais ce combat n'est jamais terminé dans la vie du chrétien, car même chez les plus spirituels il y a la tentation de l'orgueil qui est aussi une forme d'égoïsme. Donc, à ne pas confondre impassibilité avec impeccabilité (l'état de celui qui ne peut pas commettre le péché). Si le combat des passions égoïstes vise l'exercice dans la liberté d'un amour authentique, il est vrai aussi que l'agapè aide aussi à la libération des passions égoïstes : "Si nous aimons sincèrement Dieu, dit saint Maxime, notre charité même chasse nos passions" (23).

"Chez l'homme dont l'esprit tout entier se tourne vers Dieu, écrit saint Maxime, même la convoitise donne des forces à l'amour brûlant pour Dieu, même la puissance de la colère se porte d'un seul mouvement vers l'amour divin. C'est qu'à la longue la participation à la lumière divine l'a rendu lui-même tout entier lumière, et unifiant toute la force des puissances élémentaires, il l'a transformée en un amour brûlant, insatiable..." (24). "L'âme est parfaite quand sa puissance de passion s'est complètement tournée vers Dieu" (25).

L'ascèse vise donc une métamorphose des passions égoïstes, c'est-à-dire leur transformation en force d'amour. Toutes les passions égoïstes sont une recherche déraisonnable de l'infini dans le fini, ainsi qu'une perturbation des relations personnelles authentiques.

L'authenticité de l'ascèse chrétienne se voit justement dans le fait qu'elle rend au chrétien la liberté intérieure pour une relation profonde et permanente avec Dieu (cela explique l'accent mis en Orthodoxie sur la prière du coeur et la garde du coeur ou la vigilance), ainsi que la disponibilité de manifester l'agapè dans la compassion, le pardon, l'accueil et le service du prochain.

Pour l'ascèse chrétienne orthodoxe, le nombre d'actes moraux qu'on accomplit n'est pas très important, ce qui est le plus important est l'état de l'esprit de l'homme, sa disposition permanente, la katastasis. Certes, cet état s'exprime aussi dans les relations aux prochains, mais sans cet état d'agapè, la spiritualité se réduit simplement à la morale (Cf. 1 Co 13). Avant de viser un travail sur le monde qui entoure l'homme, l'ascèse vise la conversion ou la transformation du monde à partir de soi-même, et ce changement se voit dans une augmentation de la capacité de communion spirituelle. "L'oeuvre de la vertu est l'observance des commandements du Seigneur, écrit saint Isaac le Syrien. Mais il y a plus que l'oeuvre, et c'est le bon ordre de la réflexion (de l'esprit), lequel est assuré par l'humilité et la vigilance (...) Le Christ exige moins l'oeuvre des commandements que le redressement de l'âme. Car c'est pour redresser l'âme qu'Il a donné la loi des commandements" (26).

L'humilité et la joie sont signes d'un redressement de l'âme ainsi que de son état de liberté de communion. "L'ascèse chrétienne, remarque un théologien orthodoxe contemporain, se différencie des 'techniques' de maîtrise, de sérénité, d'intériorité, où l'homme jouit d'une euphorie méthodiquement conquise, parce qu'elle est au service d'une relation personnelle. La foi et l'humilité - comme adhésion personnelle à une présence personnelle cachée et révélée -, sont donc premières. L'humilité n'est pas volonté de n'être rien pour devenir tout, mais acceptation de soi-même dans l'ouverture à l'Autre (...) C'est Quelqu'un qui vient à moi dans la souveraine liberté de son amour. On ne commande pas à la grâce. On peut seulement se préparer à l'accueillir, se faire attentif à la possibilité d'une rencontre" (27).

L'idée que l'ascèse n'est pas un but en soi, mais qu'elle est un programme pour combattre l'égoïsme et pour s'ouvrir à l'amour de Dieu est très familière aux plus grands des pères spirituels de l'Orthodoxie. "La prière, dit saint Séraphin de Sarov (+1833), le jeûne, les veilles et toutes les oeuvres du chrétien, pour excellentes qu'elles soient en elles-mêmes, ne sont pas, en tant qu'oeuvres, le but de la vie chrétienne, quoiqu'elles soient des moyens indispensables pour l'atteindre. La vraie fin de notre vie chrétienne consiste dans l'acquisition de l'Esprit Saint de Dieu" (28). Or l'Esprit de Dieu est Esprit de liberté justement parce qu'il est l'Esprit de la koïnonia.

L'ascèse chrétienne exprime le désir et l'effort de persister et de progresser sur une voie qu'on a librement choisie : vivre dans le monde avec le Christ et selon l'Evangile du Christ. L'ascèse opère à tout instant des choix libres, selon le critère "tout m'est permis, mais rien ne doit me rendre esclave" (1 Co 6, 12). L'ascèse n'est pas une suite d'interdits, mais une préférence constante et renouvelée pour un mode de vie qui préfère Dieu à toute créature et qui voit toutes les créatures à la lumière de leur communion avec Dieu. L'ascèse concerne tant le corps que l'esprit dans une interdépendance mutuelle.

Cependant, l'ascèse chrétienne en tant qu'ascèse qui vise la réalisation d'une communion d'amour toujours plus profonde avec Dieu et avec les êtres humains est fondamentalement ascèse ecclésiale. "L'ascèse chrétienne est avant tout un événement personnel de communion et de relation : l'entrée dynamique dans la communauté de la vie du corps de l'Eglise. L'ascèse vise la transfiguration des désirs et des nécessités naturels, impersonnels en manifestations de la libre volonté personnelle qui met en oeuvre la 'vraie vie' de l'amour. Ainsi la nécessité instinctive de la nourriture, la faim de conservation autonome de l'individualité sont dans le jeûne ecclésial transfigurées en action commune de l'Eglise, en événement de relation et de communion. Le chrétien ne jeûne pas pour soumettre la matière à l'esprit, ni parce qu'il distingue entre nourritures "pures" et "impures". Mais il jeûne parce qu'il cesse de considérer que le fait de manger est un but en soi, qu'il le transforme en obéissance à la volonté commune et à la pratique commune de l'Eglise, et qu'il soumet ses préférences et ses choix individuels aux règles ecclésiales qui définissent les formes de nourriture. Et la libre obéissance présuppose toujours l'amour : elle est toujours un acte de communion" (29).

Chr. Yannaras, que nous avons cité plus haut, remarque aussi que la distinction entre les nourritures, telle que la formulent les règles ecclésiales du jeûne, n'est pas arbitraire, mais se fonde sur la longue expérience qu'avaient de l'homme les saints qui l'ont définie. Une telle expérience connaît bien la révolte de la nature et sait discerner quelles nourritures à l'usage confortent ou réduisent l'impulsion autonome de l'auto-suffisance. L'ascèse ecclésiale ne combat pas la matière elle-même, mais la révolte de l'individualité matérielle, le soulèvement de l'existence indépendante qui n'est pas véritable communion d'amour et participation à la vie de la communion trinitaire.

A partir de ce même principe s'expliquent aussi d'autres formes de l'ascèse ecclésiale comme la tempérance du désir érotique, la participation du corps à la prière (les prosternations), les tâches de service, qui forcent l'humilité, les actes d'obéissance et de renoncement à la volonté individuelle, les gestes d'amour fraternel et de compassion, la soumission à l'ordre liturgique, la participation aux sacrements. Toutes ces formes d'ascèse sont des formes de résistance à l'individualité égocentrique qui s'identifie avec la chair. Le but de ces formes d'ascèse est le dépassement des éléments impersonnels de sa nature biologique afin que l'homme retrouve sa liberté personnelle de communion vis-à-vis du déterminisme de la nature.

En ce sens, l'ascèse n'est pas réduction de la vie, ni hostilité vis-à-vis du corps, ni dédain de la matière comme tous les manichéens et les puritains de tous les temps l'ont considérée, mais rétablissement de la vie humaine en sa vocation originelle de communion personnelle, à l'image de la vie de Dieu et en relation avec celle-ci (30).

L'ascèse ecclésiale en tant qu'effort de libération et de métamorphose de la volonté individuelle révoltée à travers son intégration dans la volonté de la communion des saints est proposée à l'ensemble des fidèles. Cependant chaque membre de l'Eglise apporte une nuance personnelle à cette expérience commune et essentiellement identique. On y participe librement. Et l'intensité de cette participation est un fait lié à la spécificité de chaque personne que la vie ecclésiale - communion n'annule pas, mais accomplit.

D'ailleurs les règles d'ascèse ecclésiale tout en ayant un but commun pour tous ne sont jamais absolutisées, car la spiritualité orthodoxe affirme le primat de la personne sur toute règle. Les règles de portée ecclésiale commune visent la réalisation de l'événement de communion et dans leur observance se voit la stabilité dans la décision librement prise de transformer la vie égocentrique en vie de communion. L'observance de ces règles fortifie aussi le sens de la responsabilité ecclésiale, dans la solidarité de la même expérience. Cependant lorsque les circonstances de la vie ou l'état de santé ne permettent pas à tous d'observer les règles communes, la liberté de la personne face aux règles ne doit pas se réaliser dans un rejet de la communion ecclésiale d'amour. Il y a une distinction importante à faire entre l'impossibilité d'observer une règle de la vie de communion et le refus de l'esprit de communion qui justifie cette règle.

C'est dans ce domaine-là que le discernement du père spirituel est extrêmement important. Et ce discernement du père spirituel lui permet une liberté qui n'est ni mépris de la règle ecclésiale ni son absolutisation, ni laxisme, ni rigorisme excessif, mais il doit tenir compte que le but de l'ascèse et du repentir est de ramener le pécheur à l'état de communion d'amour responsable.

Comme le remarque le métropolite Antoine de Transylvanie dans son livre "Tradition et liberté dans la spiritualité orthodoxe" (31), la primauté de la personne du père spirituel sur les règles dans l'expérience ascétique de l'Eglise est une constante dans toute la littérature ascétique orthodoxe. Mais cette primauté ne s'exprime pas dans un esprit d'opposition entre le père spirituel et les règles, car le père spirituel qui se place au plus profond de l'expérience ecclésiale et qui l'assume dans sa propre vie est en mesure de discerner et de juger de la manière dont il faut appliquer les règles communes, compte tenu de la spécificité de chaque personne. Sa liberté se place donc toujours à l'intérieur de la communion ecclésiale et vise la réalisation de celle-ci par la participation de tous.

Comme il n'y a pas de vie ascétique chrétienne sans prière, on doit se demander quel lien y a-t-il entre la prière et la liberté ? A ce sujet nous

aimerions relever ici la façon dont le père Dumitru Staniloaë décrit l'accomplissement de la liberté dans la prière : "La prière est aussi élévation de l'homme au-dessus de lui-même. C'est seulement en échappant à lui-même, à ce que l'on considère comme la liberté discrétionnaire, que l'homme échappe à la nature et à la mort. C'est seulement en se libérant de lui-même que l'homme devient libre, au vrai sens du mot, n'étant dominé par aucune passion. (...) La vraie liberté s'affirme et se maintient dans la relation d'un amour pur avec une autre personne et en dernière instance avec la personne suprême. Car la personne suprême ne sera jamais dominée par aucune force d'aucune nature, et ne sera donc pas tentée de dominer pour n'être pas dominée.

"En relation avec Dieu nous sommes parfaitement libres parce que Dieu, n'étant dominé par rien, ne cherche pas à dominer. Il n'a pas à défendre sa liberté en dominant. (...) On n'assume jamais sa propre liberté en dominant. Il n'y a pas de vraie liberté dans l'isolement; on s'enfonce et on demeure dans l'isolement en raison d'une impossibilité à se libérer de soi-même. (...) Seule la relation avec la personne suprême dont la liberté ne peut être menacée, assure pleinement ma liberté. (...)

"La vraie liberté fait naître, ou s'actualiser, la liberté de l'autre. Je sens dans ma liberté, la liberté de celui avec qui je suis en relation. Ce n'est ni une liberté qui se désintéresse de moi, ni une liberté qui veut me dominer : c'est une liberté qui stimule par l'amour, par le respect envers ma liberté et moi-même. (...)

"La prière est le contraire de la volonté de dominer. C'est par là qu'elle assure la liberté de l'homme : elle affirme une autre liberté, laquelle assure la liberté de celui qui prie. La prière authentique est la prière adressée à Dieu; elle rencontre la liberté absolue, la liberté en soi, la liberté illimitée, que rien ne menace et qui n'exerce donc aucune menace. (...)

"Comme expression de la relation libre avec Dieu, c'est-à-dire comme manifestation de l'Esprit, la prière a déjà en elle le pouvoir de l'Esprit de Dieu qui fortifie l'esprit de l'homme, qui réalise la relation entre l'homme et Dieu (Rm 8,26). (...) Dans l'Esprit, nous nous oublions si totalement, nous sommes sortis si pleinement de nous-mêmes que nous ne pouvons plus distinguer notre acte de l'acte de l'Esprit de Dieu. La liberté de l'Esprit de Dieu est devenue notre liberté et notre faiblesse est devenue la faiblesse de Dieu. (...)

"C'est dans la faiblesse de la prière que s'affirme la force de la liberté de Dieu, devenue notre liberté; c'est dans notre dépassement que se montre à nous le dépassement de Dieu, par l'Esprit. (...) Dans la prière nous nous donnons complètement à Dieu et Dieu se donne complètement à nous comme le Père à ses fils. Et nous avons en nous la liberté des fils de Dieu. Nous ne nous sentons pas dominés par Dieu comme des esclaves, mais libres et héritiers de sa liberté, nés de sa liberté et vivant dans la liberté" (32).

III. Responsabilité et liberté au niveau des structures ecclésiales

Comment les structures d'une Eglise hiérarchisée peuvent-elles offrir l'expérience de la liberté ? Cette question est liée à la manière dont on comprend l'Eglise et dont on définit la liberté. Si l'Eglise est comprise en termes d'autorité et de pouvoir, alors la liberté dans l'Eglise se définit par rapport à cette autorité; mais si l'Eglise est la vie de l'Esprit Saint communiquée aux hommes, la liberté est justement cette expérience de l'Esprit Saint : "Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté" (2 Co 3,17) et par conséquent il ne faut plus se poser la question de la liberté dans l'Eglise, mais de l'Eglise en tant que liberté.

Plusieurs théologiens orthodoxes ont insisté sur le fait que du point de vue chrétien, la liberté ne peut être définie par rapport à une autorité externe, car une telle démarche aboutit à la conclusion "plus d'autorité, moins de liberté", et, donc, la seule liberté possible est la liberté de l'opposition et de la révolte.

Ce principe est cependant celui du monde déchu. "L'Eglise, écrit A. Schmemmann, n'est pas une combinaison d'autorité et de liberté, d'une autorité limitée et d'une liberté limitée, une combinaison qui, si on la garde, pervertit par abus les deux côtés. L'Eglise n'est pas autorité, et c'est pourquoi il n'y a pas de liberté dans l'Eglise, mais l'Eglise elle-même est liberté, et seule l'Eglise est liberté.

"Il n'y a pas de continuité entre la liberté déchu de l'homme et l'Eglise en tant que liberté, poursuit Schmemmann, parce qu'il n'y a pas de liberté réelle en dehors de l'Eglise, mais seulement la lutte dépourvue de sens des "autorités" qui veulent s'annihiler réciproquement. C'est pourquoi ce n'est pas en appliquant à l'Eglise le concept abstrait et naturel de "liberté" que l'on peut comprendre la liberté dans l'Eglise. Mais c'est par le fait d'entrer dans le mystère de l'Eglise qu'on peut la comprendre comme mystère de liberté. L'ecclésiologie est, en effet, le point de départ d'une théologie de la liberté" (33).

A. Schmemmann considère que "si l'ecclésiologie, en tant que discipline théologique, a manqué de présenter la vie de l'Eglise comme mystère et don de liberté, cela est dû à l'une de ses plus grandes déficiences : elle a négligé l'Esprit Saint dans sa relation à l'Eglise. (...) L'enseignement sur l'Esprit Saint a été de plusieurs façons coupé de l'enseignement sur l'Eglise. (...) Compris au début comme étant la vraie vie de l'Eglise, Il (l'Esprit Saint) est de plus en plus vu comme une sanction et une garantie. Là où l'autorité a été accentuée comme principe formatif de l'Eglise, Il a été présenté comme garantie de cette autorité-là. Là où la liberté individuelle a été accentuée contre l'autorité, Il est devenu garantie d'une telle liberté. (...) Rien d'étonnant si l'Esprit Saint, non seulement en tant que source mais vraiment comme le contenu de cette liberté qui est l'Eglise, en même temps don et accomplissement de la liberté, ou pour mieux dire comme étant la liberté elle-même, a été oublié" (34).

La vie de l'Eglise en tant que communion dans l'Esprit Saint est fondamentale pour l'expérience de la liberté, car "sans la manifestation de l'Esprit Saint, sans la communion avec Lui, Dieu devient, en effet, autorité, l'autorité de toutes les autorités, et c'est pourquoi il n'y aura pas d'autre liberté que celle de la révolte, la liberté de Kirillov (du roman "Les Frères Karamazov"). Et sans l'Esprit Saint, non seulement Dieu, mais, en fait, toute la réalité, tout ce qui existe devient aussi "autorité" : un ordre externe, objectif, contraignant, le "monde de l'objectivation" qui répugne à Berdiaev. La vérité peut devenir autorité, de même que la justice, l'ordre, l'égalité, etc... ; et en effet, toutes ces "valeurs" sont autorités dans ce monde déchu, y compris la liberté elle-même : un principe de choisir et de différer vide et dépourvu de sens, un "droit" qui ne conduit nulle part.

Cependant c'est la "fonction" de l'Esprit Saint d'abolir toute autorité ou plutôt de la transcender, et Il fait cela en abolissant l'extériorité (externality) qui est l'essence de l'autorité et l'essence de "ce monde" en tant que monde déchu. Le rôle propre de l'Esprit Saint est de rapprocher et d'unir, non pas par une forme de lien "objectif", mais en découvrant et en manifestant l'intériorité de tout ce qui existe, en rétablissant et en transformant l'"objet" en "sujet" (le ça en tu, selon l'expression de Martin Buber). Et Il fait cela non pas de l'extérieur comme "sanction" ou "garantie", ni comme "autorité", mais

de l'"intérieur", parce que Lui-même est l'"intériorité" de tout ce qui existe, la vie de la vie, le don de l'Etre. (...) Il ne nous est pas "extérieur", mais Il est en nous, comme lumière, amour et vérité, comme notre communion avec tout" (35).

Un autre théologien orthodoxe, le patriarche Ignace IV d'Antioche, souligne aussi l'importance de la présence et de l'oeuvre de l'Esprit Saint dans l'Eglise, mais il décrit en plus quelle sorte de changement et de renouveau opère l'Esprit Saint dans la vie de l'Eglise, ou comment est saisie la vie de l'Eglise en tant que communion à tous ses niveaux ou dans tous ses comportements.

"Il (l'Esprit Saint) est la Présence de Dieu-avec-nous, "joint à notre esprit" (Rm 8,16); sans Lui, Dieu est loin, le Christ est dans le passé, l'Evangile est une lettre morte, l'Eglise une simple organisation, l'autorité une domination, la mission, de la propagande, le culte, une évocation et l'agir chrétien une morale d'esclave.

"Mais, en Lui et dans une synergie indissociable, le cosmos est soulevé et gémit dans l'enfantement du Royaume, l'homme est en lutte contre "la chair", le Christ ressuscité est là, l'Evangile est une puissance de vie, l'Eglise signifie la Communion trinitaire, l'autorité est un service libérateur, la mission est une Pentecôte, la liturgie est mémorial et anticipation, l'agir humain est déifié" (36).

Il ressort de cette citation que c'est l'imperméabilité à l'Esprit Saint ou le manque de communion avec Lui qui fait que l'autorité devient une domination et que les structures ecclésiales dont la finalité est de manifester la communion deviennent des structures qui font obstacle à une véritable liberté.

D'ailleurs le Seigneur Jésus - Christ Lui-même a mis en garde contre ce danger permanent de l'infiltration de l'esprit du monde déchu dans les relations ecclésiales. "Les rois dominant sur les peuples et ceux qui ont sur eux le pouvoir sont appelés bienfaiteurs. Qu'il n'en soit pas ainsi pour vous; mais qui de vous est plus grand, qu'il soit comme inférieur, et que celui qui est le chef soit comme celui qui sert" (Lc 22,25).

Les structures ecclésiales doivent donc être structures de communion ou de service. Les différentes structures ecclésiales et ministères n'ont pas pour but principal d'assurer un ordre de type juridique, ni même l'unité de type purement institutionnel, mais l'harmonie dans l'amour fraternel et par là l'unité qui est communion en tant que don de soi réciproque, reflet du don de soi réciproque qui existe entre les Personnes de la Trinité ("Qu'ils soient un, comme nous sommes un"). C'est dans ce don de soi réciproque dans la vie de l'Eglise que s'accomplit la liberté et que la hiérarchie ou les différents ministères expriment leur véritable nature et finalité. C'est là la compréhension apostolique de l'Eglise : "Frères, vous êtes appelés à la liberté... et par l'amour à vous mettre au service les uns des autres" (Gal 5,13).

Ce don de soi réciproque dans la vie spirituelle et diaconale de l'Eglise montre la présence de l'Esprit du Christ dans les membres de l'Eglise indépendamment de leur ministère ou de leur position dans l'Eglise. Cela explique pourquoi l'ordination de ceux qui sont appelés à des responsabilités très importantes dans l'Eglise orthodoxe ne se fait jamais en dehors de la Divine Liturgie eucharistique qui, par l'action de l'Esprit Saint, actualise le sacrifice du Christ pour la vie du monde, afin de communiquer, à ceux qui le reçoivent, la puissance de se donner eux aussi les uns aux autres à travers la prière et la diaconie.

Mais la Divine Liturgie eucharistique est aussi la prière suprême de l'Eglise et l'action suprême de l'Eglise, justement parce qu'elle est la prière de tous

les uns pour les autres et l'oeuvre commune d'une communauté qui tout entière, dans une unité indivisible du sacerdoce sacramentel et du sacerdoce universel, se donne spirituellement totalement à Dieu et offre les dons eucharistiques comme pars pro toto de toute la création et pour tout l'univers, afin de recevoir par l'Esprit Saint le don total du Christ Lui-même. Lors de l'ordination, la personne ordonnée est confiée à la communauté et la communauté à cette personne, laquelle, comme le dit une prière de l'ordination, sera responsable du corps eucharistique et de cette communauté le jour du jugement du Christ.

Il importe de souligner ici que la compréhension la plus profonde de la nature des ministères ordonnés ressort justement de ces prières qui ne mettent pas l'accent sur l'autorité sacerdotale en tant que telle, ni sur un pouvoir en soi, mais sur le don de soi à la communauté dans l'enseignement de la foi et dans le service d'amener à la communion d'amour avec Dieu et entre eux-mêmes les membres de la communauté dont le pasteur a la charge.

Ainsi, par exemple, la prière de la consécration d'un évêque dit ceci: "Accorde, Christ, que cet homme, qui a été désigné comme dispensateur (administrateur) de la grâce épiscopale, devienne un imitateur de toi, le vrai Pasteur, en donnant sa vie pour tes brebis. Fais-le un guide pour ceux qui ne voient pas, une lumière pour ceux qui se trouvent dans les ténèbres, un enseignant pour les ignorants, un maître pour les insensés, une torche ardente dans le monde, afin qu'après avoir conduit à la perfection les âmes qui lui ont été confiées, il puisse comparaître sans honte devant ton tribunal et reçoive la récompense que tu as préparée pour ceux qui ont souffert pour la prédication de l'Évangile."

L'ordination sacerdotale est un sacrement justement parce qu'elle confère à celui qui est ordonné la puissance de l'Esprit Saint afin qu'il puisse, en union avec le Christ, faire de sa vie une vie à l'image du Christ Pasteur et Evêque (1 P 2,25; 5,4) pour la réalisation de la communion d'amour divino-humain dans la communauté dont il a la charge.

Si dans l'Église ancienne, au début du II^e siècle, un Ignace d'Antioche a fortement souligné l'importance du clergé auquel la communauté doit être attachée, il a aussi insisté sur la manière dont l'évêque d'une communauté doit être attaché à celle-ci. Ses exhortations relèvent d'une théologie de communion qui n'a rien à voir avec la moindre idée de domination.

Ainsi, par exemple, il écrit aux Magnésiens : "Ayez donc soin de vous affermir dans les enseignements du Seigneur et des Apôtres, afin qu'"en tout ce que vous ferez vous réussissiez" (Ps 1,3) de chair et d'esprit, dans la foi et la charité, dans le Fils et le Père et l'Esprit, dans le principe et dans la fin, avec votre digne évêque, et la précieuse couronne spirituelle de votre presbyterium, et avec vos saints diacres. "Soyez soumis" à l'évêque et "les uns aux autres" (Paul, Eph. 5,21), comme le Christ selon la chair fut soumis au Père, et les Apôtres au Christ et au Père et à l'Esprit, afin que l'union soit à la fois charnelle et spirituelle" (Magnésiens XIII,1).

Dans sa Lettre à Polycarpe de Smyrne, Ignace lui donne ces conseils : "Justifie ta dignité épiscopale par une entière sollicitude de chair et d'esprit; préoccupe-toi de l'union au-dessus de laquelle rien n'est meilleur. Porte avec patience tous les frères, comme le Christ te porte toi-même; supporte-les tous avec charité, comme tu le fais d'ailleurs. Vaque sans cesse à la prière; demande une sagesse plus grande que celle que tu as; veille avec un esprit qui ne se repose pas. Parle à chacun en particulier, te conformant aux moeurs de Dieu. Porte les infirmités de tous, comme un athlète accompli. Où il y a plus de peine, il y a beaucoup de gain.

"Si tu aimes les bons disciples, tu n'as pas de mérite. Ce sont surtout les plus contaminés qu'il te faut soumettre par la douceur. Toute blessure ne se soigne pas par le même emplâtre. Calme les crises violentes par des compresses humides..."

"Le moment présent te réclame" (I,2-II,3).

Il est évident que selon cette compréhension de l'épiscopat, l'episkopos (le surveillant) n'est pas simplement le fonctionnaire n° 1, ou le chef d'une institution juridique, ni quelqu'un qui surveille à l'image d'un gendarme qui a la charge de l'ordre public, des individus anonymes, mais il surveille à l'image d'un cerveau qui enregistre et se préoccupe des besoins d'un corps vivant et qui saisit l'état normal ou les souffrances de différents membres.

Pour le pasteur d'une communauté, la compassion envers tous et la prière pour tous et avec tous sont des vertus indispensables à la réalisation de la communion d'amour dans la liberté et de la liberté dans la communion d'amour. En ce sens, saint Ambroise, évêque de Milan, demande à Dieu : "Puisque tu m'as accordé d'oeuvrer pour ton Eglise, protège les fruits de mon travail. Tu m'as appelé à être prêtre lorsque j'étais un enfant perdu. Ne permets pas au'il se perde maintenant qu'il est prêtre, ce perdu dont tu as fait un prêtre. Par-dessus tout, accorde-moi cette grâce d'avoir pour les pécheurs un coeur compatissant. C'est là suprême vertu" (La pénitence, 2,8).

Qu'il soit évêque ou prêtre d'une communauté vivant dans le monde ou supérieur d'un monastère, la personne qui y préside doit toujours viser l'édification spirituelle de chacun et de tous ensemble.

Un passage de la Règle de Saint Benoît (ch. 64) est très instructif à ce sujet : "Que l'abbé soit chaste, sobre, indulgent; que toujours il préfère la miséricorde à la justice, afin d'obtenir pour lui-même un traitement semblable. Qu'il haïsse les vices, mais qu'il aime les frères. Dans la correction même, il agira avec prudence et sans excès : de crainte qu'en voulant trop racler la rouille, il ne brise le vase. Il aura toujours devant les yeux sa propre faiblesse et se souviendra qu'il ne faut pas broyer le roseau déjà éclaté. Et par là, nous n'entendons pas qu'il puisse laisser les vices se fortifier, mais qu'il les détruise avec prudence et charité, en adaptant les moyens à chaque caractère... Qu'il s'étudie plus à se faire aimer qu'à se faire craindre. Qu'il ne soit ni turbulent, ni inquiet; qu'il ne soit ni excessif, ni opiniâtre, qu'il ne soit ni jaloux, ni trop soupçonneux; sinon il n'aura jamais le repos."

IV. Obéissance et liberté dans l'acte théologique ecclésial

a) Dans la spiritualité biblique et dans toute la littérature spirituelle chrétienne, surtout ascético-monastique, l'obéissance a été considérée, non seulement comme une nécessité dans l'organisation de la vie communautaire, mais aussi comme une vertu très importante, ou, pour mieux dire, comme l'expression la plus forte ainsi que la vérification de l'humilité. Or celle-ci, quant à elle, est considérée comme le fondement ou la prémisse de toutes les vertus chrétiennes, à tel point que sans l'humilité, il n'y a pas d'amour véritable.

Cependant, pour beaucoup de gens aujourd'hui, le mot obéissance est devenu, sinon suspect, du moins ambigu; en tout cas, il a perdu sa signification spirituelle originale, authentique et profonde. Ainsi, il arrive souvent que l'obéissance est assimilée à la dépersonnalisation ou à l'aliénation de la personne, et elle peut encourager le despotisme ou la tyrannie des uns sur les autres.

Cette perte du sens authentique de l'obéissance est, peut-être, due en grande mesure à un abus du langage de l'obéissance et à sa déformation dans

la vie ecclésiale par le passé lorsque sous l'exigence de l'obéissance se cache parfois la "dominandi libido", le désir de dominer les autres, ou la crainte devant l'initiative et la participation, la peur d'un dialogue sincère, l'incompétence dans la responsabilité d'un ministère, le complexe d'autorité ou le complexe de supériorité-infériorité, en un mot : l'incapacité d'une véritable relation d'amour fraternel par rapport à autrui. Dans des conditions pareilles, l'obéissance, perçue comme contrainte subie et soumission passive (source de frustration et de révolte) peut assurer éventuellement dans la communauté l'ordre et la discipline à l'image de la caserne, mais non pas la communion véritablement ecclésiale où l'on peut faire l'expérience de la liberté.

Or il faut rappeler ici que le sens profond et authentique de l'obéissance chrétienne ecclésiale est celui d'écoute attentive, adhésion libre et fidélité à un amour responsable "exprimé" dans une personne ou un groupe de personnes qui se préoccupent d'accomplir la volonté de Dieu dans leur propre vie et dans la communauté dont ils ont la charge pour l'édification de tous dans l'agapè dont saint Paul décrit la phénoménologie dans sa première épître aux Corinthiens (13,4-7).

Lorsque l'obéissance devient démarche d'amour elle permet de corriger les tendances d'une recherche de soi-même égoïste dans l'oubli de l'autre, le désir de s'affirmer à tout prix dans un individualisme rigide et appauvrissant.

Il est intéressant de noter que l'obéissance dans le grec du Nouveau Testament est rendue par le mot hypakoè qui signifie écouter la voix en se mettant dessous (hypo). L'obéissance implique donc la capacité d'écouter une personne et d'établir une relation de communion avec elle. L'obéissance en tant qu'écoute mutuelle et don de soi réciproque est tellement propre à une véritable communion qu'un des pères spirituels du désert, Abba Mios de Béléos disait : "Obéissance pour obéissance : si quelqu'un obéit à Dieu, Dieu lui obéit" (38). Dans la vie chrétienne celui à qui on doit obéissance doit toujours en donner l'exemple. L'abbé Poiméné répondait à un moine qui le consultait pour savoir s'il devait accepter la charge de supérieur auprès de ses frères : "A aucun prix. Sois pour eux un exemple, et non un législateur" (39).

L'obéissance chrétienne se fonde sur l'obéissance de Jésus qui tout en étant obéissant à ses parents (Lc 2,51) et aux autorités légitimes (Mt 17,27) a fait de son obéissance libre au Père la norme de son existence terrestre et le point culminant de sa vie (He 5,8; 10,5-10). C'est cette obéissance totale à Dieu qui était le critère de l'intensité ou des limites à établir quant à son obéissance aux hommes.

Ce principe a guidé aussi les apôtres ("Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes" Ac 5,29) et les martyrs, alors qu'à l'intérieur de l'Eglise le chef d'une communauté, s'il tombe dans l'hérésie, ne peut plus exiger obéissance de la part de ceux dont il a la charge (40), car l'hérésie est considérée comme "séparation de Dieu" (41).

Pour l'Evangile et pour la conscience ecclésiale, l'autorité de ceux qui ont la charge pastorale des communautés doit refléter la volonté de Dieu et non pas la remplacer ou se substituer à elle par des ordres arbitraires inspirés par des critères humains.

Le but de l'obéissance dans l'Eglise n'est ni celui d'assurer l'ordre en détruisant l'amour fraternel ou en dépersonnalisant les "plus petits", ni d'élever celui qui commande et d'abaisser celui qui obéit, mais de faire de la vie des deux un don de soi à travers un service mutuel et libérateur dans une responsabilité commune pour l'édification de l'Eglise où rayonne la vie du Christ.

b) La question de l'obéissance et de la liberté dans l'acte théologique ecclésial n'a jamais été un problème majeur dans l'Eglise orthodoxe, qui n'enregistre que très rarement des tensions entre la hiérarchie et les théologiens. Ce fait est dû à plusieurs facteurs et surtout à une compréhension différente quant au sujet de l'obéissance des théologiens dans l'Eglise.

Etudiant dans sa Théologie dogmatique orthodoxe (42) le rapport entre les dogmes, la doctrine ou l'enseignement ecclésial et la théologie, le père Dumitru Staniloaë fait plusieurs constations à ce sujet. Les dogmes, dit-il, bien définis par l'Eglise d'une manière officielle dans des conciles oecuméniques ou locaux qui ont été ensuite acceptés par un consensus et qui, donc, ont l'autorité la plus grande, ne sont pas des propositions abstraites, mais expriment la foi et l'expérience de l'Eglise en tant que communion avec Dieu.

"Les dogmes chrétiens ne sont pas un système d'enseignement fini dans sa perspective et dépendant de l'homme dans sa réalisation limitée, ils sont l'interprétation de la réalité du Christ qui se communique aux hommes. (...) Le Christ est ainsi le dogme vivant, intégral et qui opère le salut entier. Par la réalité de la Personne du Christ, c'est la Trinité elle-même qui se révèle pleinement. Le Christ révèle en Lui-même le Père et l'Esprit, faisant accéder avec Eux l'humanité à leur communion éternelle (...) Ainsi les dogmes chrétiens sont plusieurs et pourtant un, parce que le Christ est un, et qu'en Lui sont donnés toutes les conditions et tous les moyens de notre déification" (43).

Bien que très brefs quant à leur formulation, les dogmes de la foi chrétienne ont un contenu spirituel infiniment riche, qui doit être mis en évidence d'une manière permanente. Or cette oeuvre se réalise dans l'Eglise par la théologie. "Les croyants ne peuvent se borner à répéter les formules schématiques des dogmes, ils cherchent à pénétrer dans la profondeur infinie de leur signification, avec l'aide d'une interprétation fondée sur l'Ecriture dans la Tradition. La théologie est ainsi une nécessité imposée à l'Eglise par le besoin d'expliquer aux croyants les points fondamentaux de la foi" (44).

Le père Staniloaë explique aussi en quoi consiste la distinction entre la théologie et la doctrine de l'Eglise ou la Tradition au sens large : "Les résultats de l'explication théologique entrés dans l'usage permanent de l'Eglise deviennent la doctrine de celle-ci, qui est identique à la Tradition ecclésiastique au sens large. Car la Tradition suppose une compréhension toujours plus riche de l'Ecriture et de la Tradition apostolique, au service de la prédication et de la diaconie sanctifiante et pastorale de l'Eglise" (45).

Le père Staniloaë constate également qu'"il y a entre les dogmes et l'enseignement de l'Eglise, d'une part, une identité de fond, et d'autre part, une distinction de forme. D'une part, l'enseignement vient organiquement des dogmes, étant l'explication de leur contenu. Mais d'autre part, tant qu'un enseignement n'est pas officiellement défini par les conciles oecuméniques ou assimilé par le consensus des conciles locaux, il reste un enseignement ecclésial au sens large" (46), et d'une autorité moins grande que celle des dogmes.

La théologie, dans un sens large, est l'oeuvre de toute l'Eglise. "La théologie réfléchit sur le témoignage et le vécu initial de la Révélation que nous trouvons dans l'Ecriture et dans la Tradition Apostolique, dans le but de faire de ce témoignage un facteur de salut pour chaque génération de croyants. Tous les membres de l'Eglise, dans ce sens, ont toujours fait de la théologie. Les apôtres, qui n'ont pas seulement reçu et transmis la Révélation, mais l'ont vécue et présentée dans le contexte de la compréhension de leur époque ont fait de la théologie. De même, les Pères; et de fait, dans ce même sens, chaque prêtre qui interprète la Révélation, afin que celle-ci soit vécue par ses fidèles, fait de la théologie.

"Pourtant, ce n'est pas toute théologie qui devient enseignement de l'Eglise, mais seulement celle que l'Eglise assimile par son consensus unanime dans le temps et dans l'espace. Et l'Eglise assimile seulement la théologie dont le temps montre qu'elle a été en continuité organique avec le grand fleuve de la vie chrétienne dont la source se trouve en Christ; elle assimile seulement la théologie qui avec le temps, montre qu'elle a interprété authentiquement le vécu de la Révélation concentrée dans le Christ. Même, de la théologie faite par les théologiens, il y a beaucoup de choses qui ne sont pas assimilées par l'enseignement de l'Eglise et qui, par là, s'avèrent caduques" (47).

La doctrine de l'Eglise représente seulement par conséquent la théologie qui a été assumée par l'Eglise en tant que corps unitaire, alors qu'à son origine cette théologie a été élaborée dans l'Eglise par certains de ses membres : évêques, prêtres, laïcs, d'une manière, en quelque sorte, individuelle. La théologie qui devient enseignement ecclésial permanent et obligatoire est seulement celle qui explique authentiquement la communion de l'homme avec Dieu, sa déification par la grâce (48).

Si dans l'Orthodoxie il n'y a pas de tension entre les théologiens et le "magistère" ou l'épiscopat, cela ne s'explique pas simplement par le fait que l'Orthodoxie ne dispose pas d'une autorité centrale universelle qui se serait spécialisée à exercer un contrôle sur la manière dont les théologiens des différentes écoles du monde se conforment à la doctrine officielle, mais cela est dû aussi au fait que la théologie et la doctrine ecclésiale ne relèvent pas de la compétence de deux secteurs distincts et partiels dans l'Eglise : la théologie faite par les théologiens en tant que spécialistes et la doctrine ecclésiale établie par le magistère ou la hiérarchie (49).

En effet, il y a toujours eu parmi les évêques des théologiens, et dans l'Eglise des conciles oecuméniques la plupart des grands théologiens étaient aussi des membres de l'épiscopat ou des pasteurs de communautés.

Si les évêques sont tenus en premier lieu à enseigner la foi en tant que chefs des Eglises locales ou leurs pasteurs, le gardien de la foi est le peuple tout entier. "La proclamation de la vérité n'est pas la même chose que la possession de la vérité : le peuple de Dieu tout entier est le gardien de la vérité, alors que le ministère particulier de l'évêque est de la proclamer" (50).

L'infaillibilité appartient à l'Eglise prise en son ensemble et non pas seulement à l'épiscopat isolé. Cela est exprimé dans la lettre des patriarches orthodoxes au pape Pie IX, en 1848 : "Chez nous, ni patriarches, ni conciles ne peuvent jamais introduire de nouvelles doctrines, car le gardien de la foi est le corps de l'Eglise, c'est-à-dire le peuple (laos) tout entier".

Considérant la question de l'obéissance et de la liberté dans l'Eglise, un autre théologien orthodoxe, Serge Boulgakov, note que "l'absence d'une autorité infaillible extérieure en matière de dogme, avec la capacité pour le pouvoir ecclésiastique de proclamer avec une infaillibilité conventionnelle des définitions qui expriment la conscience catholique de l'Eglise, représente dans l'Orthodoxie comme un palladium de la liberté qui accompagne l'ecclésialité" (51).

Si le fait d'obéir à l'épiscopat s'inscrit dans la reconnaissance de la responsabilité particulière que les évêques en tant que pasteurs ont pour l'enseignement et pour la sauvegarde de la pureté de la foi, "l'obéissance, cependant, ne peut être ni aveugle, ni servile, elle doit être motivée, non par la crainte, mais par la conscience; elle n'est obligatoire que dans la mesure où celle-ci ne s'y oppose en rien. (...) Il arrive que l'Eglise honore justement la désobéissance à l'autorité ou au concile, tombés dans l'hérésie, comme à l'époque des troubles ariens, nestoriens, iconoclastes" (52).

L'obéissance ecclésiale libre en matière de foi n'est pas, en dernière analyse, obéissance à une autorité extérieure, mais communion libre à l'expérience ou à la Tradition de l'Eglise, identique à elle-même. Cette obéissance, qui implique l'intériorisation personnelle de l'expérience commune dans le même Esprit Saint, est une fidélité toujours renouvelée à la Tradition.

"La fidélité à la Tradition s'exprime par l'effort de s'accorder avec l'esprit de la doctrine ecclésiale, dans la mesure où celle-ci est évidente en l'occurrence, dit Serge Boulgakov. Il en résulte d'abord que cette fidélité ne supprime ni la liberté, ni le travail créateur, qu'elle les suppose même; ensuite, qu'elle ne se substitue pas à l'intelligence propre d'une époque, qu'elle ne la rejette pas ni ne l'étouffe, mais qu'elle la fait fructifier. (...) La Tradition n'est pas une archéologie qui lierait le présent par l'ombre du passé, ni non plus une loi : elle est l'unité et l'identité spirituelle de la vie ecclésiale; et elle reçoit une valeur normative justement en fonction de cette identité. Et comme le même Esprit habite en tout homme qui vit ecclésialement, chacun est, non seulement en contact avec la Tradition, mais encore, il y entre à la mesure de son ecclésialité. Cette mesure est cependant aussi celle de la sainteté. Aussi la sainteté est-elle la norme intérieure qui détermine ce qu'est la Tradition ecclésiale. (...) Celle-ci n'est donc pas un livre scellé à un stade du développement ecclésial; il continue à être composé tout au long de la vie de l'Eglise. La Tradition continue toujours. Aujourd'hui non moins qu'auparavant, nous vivons en elle et nous la créons" (53).

Cette obéissance-participation ou communion à la Tradition vivante de l'Eglise offre l'espace à la liberté dans l'acte théologique ecclésial comme acte où s'affirme la communion. A ce propos, Boulgakov fait la remarque suivante : "Quand elle est sincère, la théologie ne peut être dénuée de liberté. Celle-ci ne signifie pas la 'libre pensée', qui ignore simplement la Tradition ecclésiale et qui laisse en général s'instaurer l'arbitraire : la liberté en théologie, c'est l'inspiration, la perception personnelle de ce qui s'est cristallisé dans la doctrine de l'Eglise, l'élan pour donner corps à l'expérience ecclésiale et à celle de sa pensée et de son sentiment. Et il en est effectivement ainsi, car la Tradition de l'Eglise est en même temps une expérience qui se réalise dans des personnes" (54).

La vérité de la foi n'est pas à inventer, elle est donnée comme expérience à l'Eglise, elle est identique à la communion : "Pour le membre de l'Eglise orthodoxe, la vérité ecclésiale existe, et il cherche à y accéder par son effort personnel. Il doit tendre à établir son accord avec l'Eglise par sa propre expérience ecclésiale subjective, sans laquelle il est en général impossible de se rapprocher de la vérité de l'Eglise, aussi bien que par la Tradition objective dans sa plénitude. La première sauve du rationalisme stérilisant, la seconde incite à incorporer sa propre conscience dans le courant général de l'Eglise. Justifier son opinion personnelle par la Tradition ecclésiale, telle est la norme interne pour la recherche de la vérité" (55).

Si l'on est conscient du fait que tant l'expérience fondamentale de la vie ecclésiale en tant qu'adhésion à la Tradition vivante, que la responsabilité pour le salut des fidèles sont communes à la fois à la hiérarchie et aux théologiens qui enseignent, la liberté s'accomplit dans une écoute mutuelle et dans une humilité commune, signes de leur obéissance commune au Christ et de leur liberté commune dans l'Esprit Saint.

V. Unité et liberté concernant le rapport Eglise locale - Eglise universelle

Comment réaliser l'unité dans la liberté ? C'est là un problème auquel chaque Eglise ou chaque communauté, si petite soit-elle, doit faire face.

Ce thème est aussi de grande actualité oecuménique. La question de l'unité et de la liberté des Eglises en communion est peut-être l'aspect le plus délicat et le plus passionnant dans le dialogue entre l'Orthodoxie et l'Eglise catholique romaine, et cela justement à cause de la grande ressemblance entre l'ecclésiologie catholique romaine et l'ecclésiologie orthodoxe (je pense à la nature sacramentelle de l'Eglise et à sa structure épiscopale), mais aussi à cause des obstacles majeurs qui les séparent et qui se trouvent toujours au niveau de l'ecclésiologie (la question de la juridiction universelle et l'infailibilité du pape).

A part le problème du "Filioque" dans le Credo, c'est la compréhension différente de l'Eglise qui a constitué la raison la plus importante de la séparation entre les deux Eglises. Certes, il y avait aussi des facteurs d'ordre culturel, politique, sociologique, psychologique, etc... qui ont contribué à la rupture et dont on doit se rendre compte pour pouvoir distinguer aujourd'hui le principal du secondaire. En même temps il faut reconnaître que même à l'époque de l'Eglise indivise, la question de l'unité n'était pas chose simple. L'unité est donnée, mais en même temps elle est toujours à refaire, à renouveler, elle est un don, mais aussi une tâche, car elle est toujours menacée par la division, par le péché, par la finitude. Il ne faut donc pas trop idéaliser le passé. Cependant, parce que l'unité est donnée à l'Eglise par la communion de l'Esprit Saint, Esprit de vérité et de liberté qui habite en elle, il est légitime de se poser toujours le problème du rapport qui existe entre l'unité et la liberté ecclésiales et de voir comment ce lien profond entre les deux devient le principe fondamental d'une authentique ecclésiologie.

L'unité de ceux qui croient en Christ est un don qu'on doit toujours demander et toujours bien garder et manifester dans le monde. Cela ressort de la prière de Jésus pour l'unité de l'Eglise. Le fait que Jésus n'a pas simplement tenu un discours sur l'unité de l'Eglise, mais a prié pour elle, montre que l'unité implique une prière permanente, une communion permanente avec Dieu, et un effort commun pour la manifester dans le monde, c'est-à-dire une communion permanente entre ceux qui croient en Lui.

L'unité de l'Eglise est la koinonia (communion) de la vie trinitaire communiquée par l'Esprit Saint à ceux qui croient en Christ pour accéder à la communion avec le Père. De ce fait, la vie divine trinitaire est en même temps Source et Modèle de la koinonia ecclésiale : "Qu'ils soient un, comme nous sommes un, Moi en Toi et Toi en Moi... qu'ils soient un en nous"(Jn 17,21-22).

De même que lors de la création de l'homme Dieu sert de modèle pour l'homme, de même lorsque Jésus parle de l'unité de l'Eglise ou de l'humanité rassemblée en Dieu, il ne prend comme modèle de cette unité aucun système de ce monde, mais la vie même qui existe en Dieu et qui se révèle dans la koinonia trinitaire.

Or il est intéressant de noter que l'unité trinitaire ne dérive pas d'un principe de subordination de tous à un, c'est-à-dire une unité arithmétique en quelque sorte, mais de l'inhabitation spirituelle réciproque ou du don de soi réciproque qui est la forme la plus parfaite de la communion. Il y a, certes, un ordre à l'intérieur de la koinonia dû à la distinction des Personnes qui gardent leur propre identité même dans leur union la plus parfaite et suprême, mais cet ordre n'annule point l'égalité des Personnes, leur consubstantialité et la plénitude de chacune qui est en même temps la plénitude de toutes. Plus nous approfondissons notre compréhension du mystère de la Trinité, plus nous comprenons le mystère de l'unité de l'Eglise en tant que koinonia des personnes humaines unies dès le Baptême avec les Personnes de la Sainte Trinité.

Si dans la Trinité le Père préside à la koinonia, tout ce qu'il décide ou ce qu'il fait, il le fait en accord avec le Fils et l'Esprit Saint. Tout ce

qu'il a, il le donne au Fils et à l'Esprit Saint qui à leur tour se donnent au Père. Cette "périchorèse" (circumcession) trinitaire révélée dans l'histoire du salut a deux dimensions constitutives fondamentales : l'unité et la liberté sans lesquelles la koinonia n'est pas authentique.

Le rayonnement de cette koinonia dans la vie de l'Eglise ou à travers ses structures n'est pas une chose qui va de soi. Les passions égoïstes, personnelles ou collectives s'y opposent souvent. C'est pourquoi la réalisation de l'unité de l'Eglise dans l'histoire concrète des hommes implique toujours un effort de spiritualisation, d'approfondissement de la vie spirituelle en Christ, de l'agapè.

Dans ce qui suit nous aimerions présenter seulement quelques aspects de la manière dont l'Eglise orthodoxe comprend et s'efforce de mettre en pratique le principe de la koinonia : unité et liberté.

Tout d'abord, l'Orthodoxie se comprend comme étant une communion d'Eglises-sœurs égales et "consubstantielles", c'est-à-dire d'Eglises qui ont chacune à part et toutes ensemble la même plénitude de vérité de la foi et de vie sacramentelle. Chaque Eglise locale présidée par un évêque canonique confessant la même foi orthodoxe et ayant la même expérience de vie divino-humaine sacramentelle n'est pas simplement une province ou une partie de l'Eglise catholique ou universelle, mais elle est l'Eglise, la manifestation de l'Eglise universelle dans un lieu précis, de même que chaque Personne de la Trinité ne contient pas une partie de la divinité, mais la divinité tout entière ou de même que dans chaque morceau du pain eucharistique, nous recevons non pas une partie du Christ, mais le corps du Christ tout entier.

La plénitude de la catholicité dans chaque Eglise locale fonde l'égalité foncière des différentes Eglises locales en communion ou leur fraternité, indépendamment de leur grandeur ou de leur ancienneté. Ce fait explique pourquoi en principe, un évêque en tant que chef (tête) d'une Eglise locale ne peut être subordonné à un autre évêque. Certes, avec le temps on a développé dans l'organisation de la communion de plusieurs diocèses dans une région étendue des distinctions entre les évêques (archevêques, métropolitains, patriarches), dans un effort de coordination administrative, mais ces distinctions n'affectent pas le principe de l'égalité essentielle des évêques entre eux, et donc aucun évêque n'a de juridiction immédiate sur un autre évêque, il ne peut pas à lui seul nommer ou destituer un évêque. Si cela est arrivé dans la pratique, c'est par abus et contre les principes canoniques de l'Orthodoxie oecuménique.

Dans l'organisation de la koinonia de plusieurs Eglises locales d'une région ou d'une nation, on constate un effort de lier la primauté à la collégialité dans un rapport d'interdépendance et de réciprocité, afin d'éviter tant l'unité-domination sur les autres que la liberté-isolement par rapport aux autres.

Le fameux 34e canon apostolique (qui date du IVe siècle) est un exemple typique de cette compréhension de la koinonia. Pour l'Orthodoxie, ce canon sert de base pour la réalisation de la koinonia dans une Eglise locale d'un pays.

"Les évêques de chaque peuple doivent savoir qui parmi eux est le premier et le regarder comme leur tête (kephalèn); ils ne doivent rien faire de quelque importance sans son avis (gnômè). Chacun ne doit entreprendre que ce qui concerne son territoire (paroikia : diocèse) et les fermes qui en dépendent. Mais que celui-là (le premier) ne fasse rien sans l'avis (gnômè) de tous. Ainsi, en effet, il y aura concorde (homonoia) et Dieu sera glorifié par le Christ dans le Saint Esprit."

Le père Yves Congar commente ce canon dans les termes suivants : "Cet admirable texte énonce, dans un climat de doxologie trinitaire, deux règles complémentaires, une de distribution des rôles ou compétences, l'autre de communication mutuelle telle qu'entre l'ensemble des évêques et leur tête se réalise une présence de tous à chacun et de chacun à tous. N'est-ce pas le fond de ce que dira, en 1357, le Grec Athanase en répondant au légat romain Pierre Thomas ? Celui-ci objectait qu'il faut, dans l'Eglise, une tête unique, or il y a douze apôtres : devra-t-on admettre douze têtes ? Athanase répondit : les douze apôtres (l'épiscopat) ne forment qu'une tête comme les Personnes divines ne font qu'un et que, de même, tous les fidèles ne forment qu'un corps. Et Athanase cite Jean 17,1 et 20-22 : "Qu'ils soient un comme nous sommes un". C'est bien un modèle trinitaire de circumincession" (56).

A la lumière du 34e canon apostolique, la théologie orthodoxe comprend que le primus qui est au service de la koinonia est primus inter pares et non pas unus super omnes, il est un facteur ou un service dans la réalisation de la communion, mais non pas un principe ultime d'unité, car l'unité est la koinonia elle-même, elle réside dans la qualité des relations d'obéissance réciproque, de responsabilité commune et de participation commune à la réalisation de la koinonia. L'unité koinonia n'est pas quelque chose qu'on subit mais elle se réalise dans la réciprocité de don de soi aux autres.

Cela explique pourquoi l'expression ultime de l'unité ainsi que l'autorité suprême d'une Eglise locale autocéphale n'est pas le patriarche lui-même, mais le Saint Synode, c'est-à-dire la koinonia des évêques des différents diocèses.

D'ailleurs, si la lettre de confirmation du métropolitain dans son ministère émane du patriarche en tant que primus de l'épiscopat national et la lettre de confirmation de l'évêque émane du métropolitain en tant que primus de l'épiscopat d'une province, la lettre de confirmation du patriarche dans son ministère émane du Saint Synode lui-même en tant que la koinonia même de tous les évêques d'un peuple.

L'autocéphalie est aussi une expression de la compréhension orthodoxe de la koinonia en tant qu'unité et liberté des Eglises les unes par rapport aux autres. Une Eglise autocéphale (autos + kephalè) est une Eglise qui a sa propre direction, qui se gouverne elle-même. L'Orthodoxie se compose aujourd'hui de plusieurs - quatorze - Eglises autocéphales soeurs, égales entre elles, unies les unes aux autres par la même foi, la même vie sacramentelle et par les mêmes structures canoniques, mais libres les unes par rapport aux autres quant à l'élection et la consécration des évêques, l'administration, la pastorale, les relations oecuméniques, etc...

L'Eglise autocéphale est, en principe, une Eglise-fille parvenue à la maturité spirituelle ou à la capacité de se gouverner elle-même sans l'intervention de l'Eglise-mère qui l'a "engendrée" à l'origine par son oeuvre missionnaire. Par l'obtention de l'autocéphalie de la part de l'Eglise-mère, l'Eglise-fille devient libre par rapport à celle-ci en tout ce qui concerne l'organisation de sa vie.

Pour l'obtention de l'autocéphalie, plusieurs conditions sont nécessaires : la capacité spirituelle et matérielle d'une Eglise locale de promouvoir la foi orthodoxe et d'organiser la vie ecclésiale d'un peuple dans sa totalité; un nombre suffisant d'évêques titulaires pour former un synode (au moins trois); le désir des évêques et des différents diocèses d'un pays de devenir une Eglise autocéphale; un territoire bien défini et un contexte ethnique ou culturel dans lequel cette Eglise locale a montré sa capacité de se mettre à son service et de l'amener à l'Evangile du Christ; souvent, l'autocéphalie d'une Eglise a été conditionnée par l'indépendance étatique ou politique du territoire ou

pays sur lequel vivait l'Eglise locale en question; l'Eglise-mère qui a la responsabilité canonique et pastorale de l'Eglise désirant l'autocéphalie doit juger possible et nécessaire cette autocéphalie. Dans le Tomos d'autocéphalie sont précisés, en principe, les droits et les devoirs d'une Eglise-fille qui devient Eglise-soeur, c'est-à-dire autocéphale; l'Eglise-mère est tenue d'informer aussi les autres Eglises de l'autocéphalie qu'elle vient d'accorder à une Eglise qui se trouve sous sa juridiction canonique.

La reconnaissance de l'autocéphalie doit être la reconnaissance d'une liberté obtenue non pas par la rupture, mais par l'accord qui ne brise pas la communion spirituelle.

L'Eglise autocéphale est tenue de garder l'unité de la foi, de la vie sacramentelle et de la discipline canonique avec les autres Eglises autocéphales soeurs et de faire mémoire de leurs primats (patriarches ou métropolitains) lorsque l'épiscopat de cette Eglise-là et surtout son primate célèbre la Liturgie eucharistique. Ce fait est le signe sacramentel de sa communion avec l'Orthodoxie universelle ou oecuménique. La liste des Eglises soeurs (dyptika) est la charte officielle de cette communion. A la célébration de l'Eucharistie, le chef d'une Eglise autocéphale suit cet ordre inscrit dans les dyptika.

En quoi consiste la liberté qu'implique l'autocéphalie d'une Eglise locale? En voici quelques aspects : le droit d'avoir son propre synode des évêques locaux, synode qui est sa seule autorité canonique; le droit d'élire son propre primate sans besoin d'être confirmé par une autorité ecclésiastique extérieure; le droit d'élire ses propres évêques et de les consacrer; le droit de convoquer des synodes ou des assemblées ecclésiastiques qui concernent les communautés de sa juridiction; le droit de formuler et de promulguer des lois et des règles ecclésiastiques à valabilité locale; le droit de créer des instances canoniques ou des tribunaux ecclésiastiques; le droit de consacrer le Saint Chrême (Myron) utilisé pour le Sacrement de Chrismation (Confirmation); le droit de canoniser des saints locaux; le droit de composer de nouveaux cantiques liturgiques, etc...; le droit d'entretenir librement des relations avec d'autres Eglises autocéphales ou de dialoguer avec d'autres confessions chrétiennes, et avec les autorités civiles du pays donné, etc...

Cependant l'autocéphalie ne doit pas être interprétée comme la liberté des Etats indépendants et souverains, car elle implique aussi la responsabilité de garder l'unité de la foi, de respecter les autres Eglises-soeurs et de s'intéresser à la vie et au témoignage de l'Orthodoxie tout entière. Les conférences panorthodoxes des dernières deux décennies sont un effort pour souligner justement cette responsabilité commune des Eglises autocéphales, qui parfois, pour des raisons historiques, ont eu tendance à se replier sur elles-mêmes. Le Patrimoine oecuménique de Constantinople, qui, au sein de l'Orthodoxie, occupe, depuis le schisme de 1054 survenu entre Rome et Constantinople, la place de primus inter pares, joue un rôle important dans la coordination des conférences panorthodoxes et dans la préparation d'un Concile panorthodoxe. De nos jours, la question majeure qui se pose dans la diaspora orthodoxe est justement celle-ci : comment trouver des solutions et des moyens pour que la liberté de différentes juridictions se mette au service d'une unité plus concrète, plus pastorale et diaconale.

En tout cas, l'autocéphalie en tant que reconnaissance de la liberté des différentes Eglises locales en communion ne peut être réduite à une dimension purement juridique, car elle a aussi une profonde signification spirituelle ecclésiale : elle exprime la liberté chrétienne dans la communion des Eglises. Il faut citer ici le 8e canon du IIIe Concile oecuménique (Ephèse, 431), qui défendait l'autocéphalie de l'Eglise de Chypre face aux ingérences des évêques d'Antioche dans la consécration des évêques de cette Eglise où ils n'avaient pas

juridiction. Ce canon précise que dans les relations entre les Eglises, il faut "éviter d'introduire l'orgueil de la puissance du monde sous le prétexte d'actions sacerdotales, et cela de crainte de perdre d'une manière imperceptible, peu à peu, la liberté que notre Seigneur Jésus-Christ, le Libérateur de tous les hommes, nous a donnée par son propre sang".

Dans la recherche de l'unité visible des chrétiens, il est donc important d'envisager une ecclésiologie de communion où l'exigence d'unité doit être égale à celle d'une liberté qui découle d'une véritable koinonia.

C'est dans ce sens que doit avancer le dialogue de l'Eglise catholique romaine avec l'Orthodoxie, afin d'exprimer une koinonia dans laquelle il y a de la place tant pour une primauté de service que pour une véritable collégialité, une koinonia où s'affirment à la fois la responsabilité et la liberté des Eglises-soeurs, afin que le monde croie que nous vivons de la Communion trinitaire. "On peut appliquer à l'Eglise, écrit le théologien orthodoxe Alexandre Schmemmann, par analogie, la théologie triadologique. De même que les trois Hypostases de la Sainte Trinité ne divisent pas la nature divine, chacune d'elles la possédant entièrement et en vivant, ainsi la nature de l'Eglise-Corps du Christ n'est pas divisée par la multiplicité des Eglises. Mais de même que les Personnes divines se "dénombrèrent" - selon l'expression de saint Basile le Grand - ainsi se "dénombrèrent" les Eglises et il y a parmi elles une hiérarchie. Dans cette hiérarchie il y a une première Eglise et un premier évêque. Cette hiérarchie ne diminue pas les Eglises, ne les subordonnant pas l'une à l'autre, elle est seulement destinée à faire vivre chaque Eglise de toutes et toutes de chacune, car c'est cette vie de toutes en chacune et de chacune en toutes qui est le mystère du Corps du Christ, de la plénitude qui emplit tout en tout" (57).

VI. L'Eglise dans le monde et le monde dans l'Eglise : le problème de la liberté de l'Eglise dans une société sécularisée

Le problème de la liberté de l'Eglise par rapport au monde ne se réduit pas au rapport Eglise-Etat en tant que deux institutions distinctes dans la société, ni ne peut être analysé seulement du point de vue sociologique, politique ou juridique, car il est beaucoup plus complexe, de même que la liberté chrétienne n'est pas simplement la liberté civile du monde gréco-romain ou de l'Etat moderne. Le problème de la liberté de l'Eglise dans le monde est un problème qui nécessite essentiellement une approche théologique et spirituelle. Certes, nous n'allons pas étudier ici en profondeur ce thème, mais nous aimerions toutefois faire quelques remarques à ce sujet.

L'Eglise en tant que Corps du Christ constitué dans et par l'Esprit Saint est un mode d'existence nouveau : la vie divino-humaine du Christ communiquée à l'humanité. Dans ce sens, l'Eglise est l'Esprit Saint qui vit dans l'humanité. La Pentecôte qui constitue le commencement de l'Eglise en tant que communion divino-humaine fait que l'Eglise dans ce qu'elle a de plus distinctif et fondamental n'est pas de ce monde, bien qu'elle soit dans ce monde. L'Esprit Saint qui habite dans l'Eglise et qui fait de l'Eglise une communion divino-humaine visible introduit au coeur même du mode d'existence déchu un nouveau mode d'existence qui s'oppose non à la vocation foncière du monde, mais à son état de chute ou de péché en tant que séparation d'avec Dieu et échec dans la réalisation de la communion d'amour.

C'est dans ce sens que le monde s'oppose à Dieu ou que l'esprit de ce monde s'oppose à l'Esprit de Dieu. Si dans la Bible le monde est présent tantôt comme objet de l'amour de Dieu (Jn 3,16), tantôt comme mode d'existence qui

s'oppose à Dieu (1 Jn 2,15-17), cela montre qu'il ne cesse d'être la création de Dieu, malgré le péché; cependant, le péché et la mort ne sont pas sa vraie nature, ni sa destination propre.

La liberté du chrétien ou de l'Eglise dans le monde est la même que celle du Christ : elle implique la croix en tant que choix entre l'Esprit de Dieu (l'amour) et l'esprit du monde.

Victime de la haine, Jésus meurt dans le monde, et pourtant il a vaincu le monde, car il ne s'est pas conformé au monde en tant que mode d'existence déchu où la vérité de la vie ne coïncide plus avec la communion. La liberté du Christ se voit dans son refus du péché et dans sa capacité d'aimer même ses ennemis. Pour le chrétien ou l'Eglise, une telle expérience est expérience de communion avec l'Esprit du Christ. Haï et incompris (1 Jn 3,13; Mt 10,14) et même persécuté par le monde, le chrétien, dans la mesure de sa fidélité au Christ par la foi, vit de cet Esprit que le monde ne voit pas et ne connaît pas (Jn 14,17).

La liberté du chrétien ou de l'Eglise dans le monde s'accomplit dans la réalisation du "programme" des Béatitudes (Mt 5). Rien de plus paradoxal et de plus réaliste que les Béatitudes, quant au mode de vie nouveau qui s'instaure au coeur même d'un monde marqué par le péché et la finitude.

Né dans un pays occupé par une puissance étrangère, persécuté par une institution religieuse incapable de s'ouvrir à l'Esprit Saint qui a parlé par les prophètes et qui accomplit les prophéties, appelé à se répandre dans un monde idolâtre où tout était dieu, sauf Dieu, le christianisme s'est montré dans l'expérience des apôtres et des martyrs un extraordinaire et unique Mouvement de libération de l'homme, car il est avant tout libération par rapport à ce qui essentiellement n'est pas propre à l'homme : le péché en tant qu'existence opposée à la communion d'amour.

L'événement de la Pentecôte et la transformation qu'il opère dans la vie des apôtres est fondamental pour comprendre le christianisme en tant que liberté pour la vie-communion. La Pentecôte n'est ni un énoncé de symphonie byzantine, ni un concordat conclu avec le Sanhédrin ou avec l'Empire Romain pour que ceux-ci assurent la liberté d'une institution naissante, mais une vie nouvelle ("la puissance d'en haut") qui fait irruption dans un monde déchu.

De qui et de quoi l'Esprit Saint libère-t-Il les apôtres et les chrétiens ? D'eux-mêmes ! De l'égoïsme qui se manifeste soit dans la peur, soit dans l'agressivité et dans le désir de dominer. La libération de la peur se traduit chez les apôtres par le courage d'être chrétien et de confesser l'Amour de Dieu dont ils font expérience et par leur zèle missionnaire en tant que désir non pas de dominer le monde, mais de partager avec lui un don reçu ou de l'inviter à une vie nouvelle qu'il ignore.

Cependant cette expérience de vie nouvelle dans l'Esprit Saint est expérience de la présence de Dieu dans le monde ou expérience de la seigneurie de Dieu sur le monde qui s'ouvre à Lui. Cela explique la liberté que les apôtres éprouvent par rapport à tout pouvoir établi : "il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes".

Résultat d'une vie nouvelle où la communion d'amour l'emporte sur l'instinct de conservation biologique, la libération de la peur se traduit aussi dans la capacité de rester fidèle au Christ jusqu'au martyre, malgré la souffrance. C'est là l'affirmation maximale de la liberté en tant que liberté d'amour accomplie. Car le martyre chrétien n'est pas suicide, ni sacrifice pour une idée, mais don de soi et fidélité à la Personne vivante du Christ dont on ne veut pas se séparer par l'apostasie.

La libération de l'agressivité (après la Pentecôte, Pierre n'a plus besoin d'épée !) et du désir de dominer que l'Esprit opère dans ceux qui le reçoivent fait que l'Eglise n'est pas une autorité de ce monde, une institution ou un nouveau système socio-politique destiné à remplacer un autre, ancien, mais elle est la manifestation d'une vie nouvelle qui ouvre l'humanité ou le monde à un royaume qui n'est pas de ce monde, mais qui a déjà, par anticipation, fait irruption dans ce monde. Cela explique pourquoi la liberté chrétienne dans l'Esprit Saint est liberté d'espérance.

Mais parce que cette vie nouvelle, libération du désir de dominer les autres et capacité d'aimer les autres à l'image du Christ, est essentiellement un don qui nous vient de Dieu, la liberté qu'elle engendre est liberté eucharistique ou de reconnaissance envers Dieu. C'est cette liberté qui permet aux apôtres de reconnaître le Christ comme Maître de leur vie et de faire l'expérience de la communion avec Lui non pas seulement dans la réussite, mais aussi dans la faiblesse. D'ailleurs, la liberté que procure l'Esprit Saint libère aussi l'homme de l'obsession de la réussite qui, devant l'échec, l'épreuve de la croix, conduit au désespoir.

Vue sous cet angle, la liberté de l'Eglise par rapport au monde est tout d'abord un problème spirituel qui fait que le combat pour la liberté face à l'esprit du monde commence d'abord en nous-mêmes, en tant que combat permanent pour nous libérer du mode d'existence déchu et pour nous conformer à l'Esprit du Christ. Le changement du monde commence toujours pour chacun de nous par notre metanoia.

Mais le combat de la liberté chrétienne par rapport à l'esprit du monde concerne aussi les structures de l'Eglise et surtout la question : dans quelle mesure l'Eglise en tant qu'institution résiste-t-elle à l'esprit du monde déchu et refuse-t-elle de le copier ?

Si par sécularisation de la société on comprend aujourd'hui le fait de bâtir une éthique ou un système socio-politique sans se référer à des principes religieux, la sécularisation de l'Eglise, quant à elle, est l'assimilation de l'Eglise à une institution étatique et surtout l'emprise d'une mentalité et l'utilisation des méthodes séculières dans son activité. Dans ce sens, on peut affirmer que la sécularisation de l'Eglise-institution a commencé, dans une certaine mesure, bien avant la sécularisation de la société. Le monachisme a été justement une sorte de résistance devant le processus de sécularisation de l'Eglise après qu'eurent cessé les persécutions des premiers siècles.

Un paradoxe à noter est le fait que la sécularisation de la société moderne est due, au moins dans ses origines, aussi à un désir de se libérer de la tutelle de l'Eglise, ce qui se voit dans son attitude, sinon d'hostilité, du moins de méfiance ou d'indifférence, alors que la sécularisation de l'Eglise est due, en grande partie à l'imitation de l'Etat en tant qu'institution.

L'histoire montre que la sécularisation de l'Eglise n'est pas la solution pour accéder à la liberté chrétienne analysée plus haut. Mais on peut certes se demander si la sécularisation de la société, qui se manifeste soit comme hostilité, soit comme indifférence à l'Evangile ne nous oblige pas à redécouvrir le sens profond de la liberté chrétienne et de faire des Eglises des servantes de la liberté tant à l'intérieur d'elles-mêmes que dans le monde.

Dans son livre "Esprit et liberté", Nicolas Berdiaev parle aussi du fait que le monde chrétien au cours de l'histoire n'a pas suffisamment traduit en pratique le message de l'Evangile concernant la liberté. "Le christianisme, dit-il, dans la période des persécutions avant Constantin le Grand, soutint

la liberté de conscience religieuse, en la personne d'apologètes et de docteurs de l'Eglise. Mais quand le christianisme devient la religion dominante, nous n'entendons plus d'arguments en faveur de la liberté religieuse, nous trouvons des appels à la violence contre les hérétiques et les dissidents, à l'intervention du glaive de l'Etat dans les questions de foi. Historiquement c'est ainsi que se posa le problème et il engendra beaucoup de mensonges, de l'hypocrisie et un grossier utilitarisme" (58).

Berdiaev constate que la question de la liberté de conscience et la tolérance religieuse a une histoire sanglante et tragique : "Au nom de la religion de l'amour et de la liberté, on vit des bûchers s'allumer, le sang couler, des passions haineuses se déchaîner, et les plus grandes violences sévirent. Ce sont des hommes indifférents à toute religion qui ont défendu la liberté de conscience et la tolérance religieuse" (59).

Nicolas Berdiaev explique ensuite que pour celui qui est indifférent envers la vérité et qui ne croit en rien, il est plus facile d'être tolérant envers tout. Mais si un tel libéralisme formel, indifférent à la Vérité, est étranger au christianisme, la nature même du christianisme exige, cependant, le respect de la liberté de conscience et la tolérance religieuse : "C'est seulement dans le christianisme que la liberté de conscience acquiert un sens intérieur et une justification religieuse. Le christianisme exige que l'on soit tolérant envers l'âme humaine, envers son expérience intime et sa voie spirituelle, parce que la liberté fait partie de la foi chrétienne, parce que le christianisme est la religion de la liberté. Dieu lui-même est infiniment tolérant envers le mal qui existe dans le monde. Il supporte les plus grands malfaiteurs au nom de la liberté. Le christianisme affirme matériellement, et non pas formellement, la liberté de conscience; il l'affirme, non pas par indifférence envers la vérité, ni par tolérance du mensonge, mais par sa foi dans sa vérité, qui est la révélation de la liberté de l'esprit humain. Le Christ nous a dévoilé la liberté infinie de l'esprit; par son sang il l'afermit pour toute l'éternité" (60).

Partant de cette compréhension, Berdiaev prophétise ceci : "Le temps viendra, et il est déjà venu, où la liberté sera seulement dans le christianisme, où l'Eglise du Christ défendra la liberté de l'homme contre les violences du royaume de ce monde. (...) L'esprit de la liberté du Christ est dirigé contre toute tyrannie. (...) Ce n'est pas l'esprit du libéralisme toujours indifférent à la Vérité, c'est celui de la liberté sanctifiée, de la liberté de l'amour" (61).

= = = = =
= N O T E S =
= = = = =

1. De anima et resurrectione, P.G. 46,101 C; cf. J. Gaïth, La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse, Paris, 1953, p. 17 sv.
2. De mortuis, P.G. 46,524 a.
3. Dialogue, 62.
4. Contre les hérésies, IV, 20,1; trad. française par Adelin Rousseau, Paris, Cerf, 1984, p. 469.
5. Sur la création de l'homme, XVI, P.G. 44,185-204, cité par V. Lossky, Théologie mystique de l'Eglise d'Orient, Paris, 1944, p. 115.
6. Sur la création de l'homme, V, P.G. 44,137 C; voir aussi T. Spidlik, La libertà come riflesso del mistero trinitario nei Patri Greci, dans la revue Augustinianum, 13 (1973), p. 515-523.
7. Contre les hérésies, V, 6,1; trad. française citée, p. 582-583.

8. Contre les hérésies, V, 8,2; trad. citée, p. 588.
9. L'Orthodoxie, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1965, p. 88.
10. Ambigua, P.G. 91, 1345 D.
11. Sur l'origine de l'homme, hom. I, 16, P.G. 44,273 A; cf. Sources chrétiennes N° 160, p. 207.
12. Sur l'origine de l'homme, hom. I, 17, P.G. 44,273 C; trad. citée, p. 211.
13. Voir : De anima et resurrectione, P.G. 46,81 b; De hom. opif., P.G. 44,192 AB; cf. Gaïth, op. cit., p. 62, 64, 73 et Th. Spidlik, La spiritualité de l'Orient chrétien, Rome, 1978, p. 102.
14. Thomas Spidlik, op. cit., p. 102, qui se réfère à Grégoire de Nysse : De anima et resurrectione, P.G. 48,81; cf. Gaïth, op. cit., p. 118 sv.
15. Ambigua, P.G. 91, 1156 c.
16. Cf. Xavier Léon-Dufour, Dictionnaire du Nouveau Testament, Paris (Seuil), 1975, art. péché, p. 416.
17. Quest. ad Thal., prologue, P.G. 90,257 C-260 A.
18. Cf. Th. Spidlik, op. cit., p. 175-180.
19. Isaac le Syrien, Oeuvres spirituelles, discours 81, trad. française Jacques Touraille, Paris (DDB), 1981, p. 399.
20. Centuries sur la charité, III, éd. "Sources chrétiennes" N° 9 (1943), p. 136. Cf. Spidlik, op. cit., p. 266.
21. Le Traité pratique, 81.
22. Dadiso Quatraya, cité par Th. Spidlik, op. cit., p. 267.
23. Centuries, III, 50.
24. Centuries, II, 48 (P.G. 90,1000).
25. Centuries, III, 98 (P.G. 90,1048).
26. Oeuvres spirituelles, éd. citée, p. 224-225.
27. Olivier Clément, Sources. Les mystiques chrétiens des origines. Textes et commentaires, Paris (Stock), 1983, p. 135.
28. Cité par Th. Spidlik, art. "Spiritualité orthodoxe", dans Dictionnaire de spiritualité, tome XI, Paris, 1982, col. 994.
29. Christos Yannaras, La liberté de la morale, Genève (Labor et Fides), 1982, p. 97-98.
30. La liberté de la morale, p. 98-99.
31. (en roumain), paru à Sibiu, 1984.
32. D. Staniloaë, Prière de Jésus et expérience du Saint Esprit, Paris (DDB), 1981, p. 63-69.
33. Alexander Schmemmann, Church, World, Mission, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1979, p. 184-185.
34. Ibidem, p. 187.
35. Ibidem, p. 187-188.
36. La Résurrection et l'homme d'aujourd'hui, Paris (DDB), 1981, p. 36-37.
37. Voir article "Obéissance", dans Vocabulaire de théologie biblique, publié sous la direction de Xavier Léon-Dufour et autres, Paris, Ed. du Cerf, 1981, col. 853-856; ainsi que l'article "Obéissance" dans Dictionnaire de la vie spirituelle,

sous la direction de Stefano De Fiores et Tullo Goffi, Paris, Ed. du Cerf, 1983, p. 755-766.

38. Cf. Abba, dis-moi une parole, paroles mémorables des pères du désert choisies et traduites par Lucien Regnault, Solesmes, 1984, p. 64.
39. P.G. 65, 363, cité dans Dictionnaire de la vie spirituelle, voir supra, p. 766.
40. Cf. Saint Jean Climaque, l'Echelle, XXV, 8.
41. Apophtegmes des pères du désert, Abba Agathon, 5.
42. En cours de parution en traduction française sous le titre : Le génie de l'Orthodoxie, Ed. Desclée de Brouwer, col. "Théophanie", Paris.
43. Le génie de l'Orthodoxie. Introduction, Paris, 1985, p. 110-111.
44. Ibidem, p. 125.
45. Ibidem.
46. Ibidem, p. 131.
47. Ibidem, p. 132.
48. Ibidem, p. 133.
49. D. Staniloaë, Teologia dogmaticà ortodoxà, Bucarest, 1978, vol. I; p. 100.
50. Timothy Ware, The Orthodox Church, Penguin Books, 1980, p. 225.
51. L'Orthodoxie, L'Age d'Homme, Lausanne, 1980, p. 94.
52. Ibidem, p. 92.
53. Ibidem, p. 33-34.
54. Ibidem, p. 63.
55. Ibidem, p. 96.
56. "Autorité et pouvoir central dans l'Eglise, vus par la théologie catholique", dans la revue Irenikon, N° 3/1980, p. 307.
57. "La notion de primauté dans l'Eglise orthodoxe", dans N. Affanasieff et autres, La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe, Neuchâtel et Paris, 1960, p. 143.
58. Esprit et liberté, Paris, (DDB), 1984, p. 152.
59. Ibidem.
60. Ibidem, p. 153.
61. Ibidem, p. 156-157.

Ce texte est paru dans le n° 80
de la revue UNITE CHRETIENNE.

sous la direction de Stefano De Fiores et Tullo Goffi, Paris, Ed. du Cerf, 1983, p. 755-766.

38. Cf. Abba, dis-moi une parole, paroles mémorables des pères du désert choisies et traduites par Lucien Regnault, Solesmes, 1984, p. 64.
39. P.G. 65, 363, cité dans Dictionnaire de la vie spirituelle, voir supra, p. 766.
40. Cf. Saint Jean Climaque, l'Echelle, XXV, 8.
41. Apophthègmes des pères du désert, Abba Agathon, 5.
42. En cours de parution en traduction française sous le titre : Le génie de l'Orthodoxie, Ed. Desclée de Brouwer, col. "Théophanie", Paris.
43. Le génie de l'Orthodoxie. Introduction, Paris, 1985, p. 110-111.
44. Ibidem, p. 125.
45. Ibidem.
46. Ibidem, p. 131.
47. Ibidem, p. 132.
48. Ibidem, p. 133.
49. D. Staniloaé, Teologia dogmaticà ortodoxà, Bucarest, 1978, vol. I; p. 100.
50. Timothy Ware, The Orthodox Church, Penguin Books, 1980, p. 225.
51. L'Orthodoxie, L'Age d'Homme, Lausanne, 1980, p. 94.
52. Ibidem, p. 92.
53. Ibidem, p. 33-34.
54. Ibidem, p. 63.
55. Ibidem, p. 96.
56. "Autorité et pouvoir central dans l'Eglise, vus par la théologie catholique", dans la revue Irenikon, N° 3/1980, p. 307.
57. "La notion de primauté dans l'Eglise orthodoxe", dans N. Affanasieff et autres, La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe, Neuchâtel et Paris, 1960, p. 143.
58. Esprit et liberté, Paris, (DDB), 1984, p. 152.
59. Ibidem.
60. Ibidem, p. 153.
61. Ibidem, p. 156-157.

Ce texte est paru dans le n° 80
de la revue UNITE CHRETIENNE.