

Supplément au SOP n° 273, décembre 2002

**L'UNITÉ DE L'ÉGLISE :
UNE UNITÉ TRINITAIRE**

Communication de l'évêque BASILE (Osborne),
auxiliaire du diocèse du patriarcat de Moscou
en Grande-Bretagne, présentée
au 11^{ème} Congrès orthodoxe
d'Europe occidentale

(Saint-Laurent-sur-Sèvre, Vendée,
31 octobre-3 novembre 2002)

Document 273.A

L'UNITÉ DE L'ÉGLISE : UNE UNITÉ TRINITAIRE

Je souhaiterais partager avec vous quelques idées sur le thème qui a été choisi cette année pour notre congrès : « Je crois en l'Église une ». On m'a demandé de vous parler de « L'unité de l'Église : une unité trinitaire ». Vous savez, bien sûr, que de nombreux travaux de réflexion ont été consacrés à la Trinité au cours des siècles, que bien des choses ont été dites sur l'unité de l'Église. Il serait présomptueux de ma part de penser que je puisse apporter quoi que ce soit de nouveau à ce qui a été écrit sur ces sujets par certains de nos contemporains comme, par exemple le père Boris Bobrinsky, le métropolite Jean (Zizioulas) de Pergame ou l'évêque Kallistos (Ware) de Diokleia. Ce que je voudrais me borner à faire, c'est donc de replacer la pensée trinitaire et l'unité de l'Église dans ce qui, pour certains d'entre vous, pourrait apparaître comme un contexte nouveau.

Les fondements de la théologie chrétienne : l'Uni-trinité, l'Incarnation et la Création

Nous entendons souvent parler d'une élaboration progressive de la réflexion théologique, qui aboutit au IV^e siècle aux formulations de Nicée et de Constantinople. Les Pères sont arrivés à la conclusion que Dieu est une nature, mais en trois personnes, ce qui signifie que Dieu est au-delà des mots tels que nous les employons habituellement, que Dieu, finalement, est quelqu'un que nous ne pouvons que désigner-montrer. Cette conclusion est devenue, de manière persistante, permanente et fructueuse, partie intégrante de la tradition chrétienne. Or, cette formulation a été élaborée en un processus d'abstraction croissante. Le terme de « Trinité » n'apparaît pas en tant que tel dans le Nouveau Testament. Ce qui ne signifie pas que la Trinité en soit absente. Elle s'y trouve, mais la notion de Trinité, ainsi que sa réalité, y est exprimée d'une autre façon. Nous sommes ici confrontés au mystère du Verbe, et ce au moins à deux niveaux.

L'élément fondamental de la Révélation chrétienne est l'incarnation du Fils de Dieu, Fils de Dieu qui est aussi Verbe de Dieu. Être Verbe de Dieu, Verbe du Père, c'est être l'expression de l'Être divin envers les hommes. Au commencement, le Verbe était tourné vers Dieu, vers le Père. Mais en créant l'univers et l'homme comme partie de l'univers, Dieu dirigea son Verbe vers nous. Il se mit à nous parler, non seulement, comme le dit saint Paul, « en ces derniers temps », mais aussi au moment même de la création. L'incarnation du Christ « quand vint la plénitude du temps » ne peut être vue séparément de la création de l'univers. Après tout, le Christ est « l'agneau immolé depuis la fondation du monde » c'est-à-dire qu'aux yeux de Dieu il est immolé depuis avant même le début du monde. Cela est un point important (j'y reviendrai plus loin).

La création est une activité linéaire ; de même que toute œuvre d'art, elle s'inscrit dans le temps et a aussi bien un début qu'un milieu et une fin. Comme le dit saint Maxime, le *logos* de toute chose créée, son imperceptible structure profonde, comprend sa venue à l'être (*genesis*), son mouvement ou son développement (*kinésis*) ainsi que son point final de repos (*stasis*). Cela est vrai pour l'humanité en général, aussi bien qu'individuellement, pour chaque homme ou femme. C'était aussi vrai pour le Christ, le Fils de Dieu incarné, Dieu fait homme, que ça l'est pour chacun d'entre nous.

Pour chacun et pour tous les membres de l'espèce humaine, le but est le même : le salut. La volonté de Dieu est que chacun de nous « soit sauvé et parvienne à la connaissance de la vérité ». Cependant ce n'est pas là la seule expression du contenu du salut dans les Écritures. Encore et encore, saint Jean parle de « vie éternelle » comme du

but de l'existence humaine. Mais la vie éternelle n'est pas quelque chose que nous possédons par nature. C'est quelque chose que nous devons recevoir comme un don, un don que nous ne pouvons recevoir que de Dieu. Recevoir de Dieu la vie éternelle, c'est entrer dans la vie de Dieu.

Comment faire entrer la conscience de l'homme d'aujourd'hui dans ces mystères ?

La question que je voudrais poser est la suivante : comment nous serait-il possible, à nous, humains, d'entrer dans la vie de Dieu ? Et je voudrais tenter de donner à cette question une réponse qui s'inscrira en porte-à-faux, dans le contexte contemporain, avec notre connaissance de l'homme et de l'univers. Pourquoi ce questionnement est-il si important ? Ne pourrait-on pas dire que c'est là une question de foi ? Ne devons-nous pas ce questionnement à la Tradition dans laquelle nous vivons et que nous ne remettons pas en cause ? Sans aucun doute. Mais devons-nous nous contenter de vivre et de nous réjouir dans la Tradition et dans tout ce que cette Tradition nous apporte ? N'avons-nous pas une obligation, ne sommes-nous pas chargés par le Christ d'« aller enseigner toutes les nations » ?

Or, pour « enseigner toutes les nations », il nous faudra, quoi qu'il arrive, parler une langue que ces « nations » comprennent. Je ne veux pas ici parler des peuples qui vivent loin de nous, de lointains « païens » dont nous devrions étudier la culture avant de pouvoir déterminer la façon dont nous pourrions leur rendre accessible la « Bonne nouvelle » de l'Évangile. Les « nations » dont parle le Christ sont *ta ethni*, les peuples non-juifs qui ne connaissent pas le seul vrai Dieu d'Israël. D'une façon ou d'une autre, tous ces peuples adoraient leurs propres dieux nationaux. Ces dieux étaient le reflet de la condition et de l'histoire des sociétés qui les adoraient.

Aujourd'hui, ces « nations » nous entourent de toute part. Nous vivons parmi elles. Ces « nations », ce sont nos voisins immédiats. Les membres de nos propres familles appartiennent parfois à ces « nations » dont parle le Christ. Et ce sont là les « nations » que nous devons atteindre.

Comment cela se fit-il aux temps apostoliques ?

Regardons de quelle façon les chrétiens des premiers temps relevaient ce défi. Si nous regardons les évangiles, les épîtres de saint Paul et les Actes des Apôtres, nous constatons immédiatement qu'en interpellant leurs voisins immédiats, c'est-à-dire les juifs de Palestine, la « Bonne nouvelle » insistait sur l'imminence de la venue du Royaume. La résurrection du Christ était, pour l'humanité, un pas sur le chemin qui la mènerait vers la fin de ce monde. Le Messie, dès lors révélé comme étant en même temps Jésus et le Seigneur, reviendrait bientôt pour apporter au monde la justice, une justice divine. Le Malin serait anéanti et les saints vivraient pour l'éternité aux côtés de Dieu.

La foi chrétienne renferme un jugement de Dieu sur la société juive de cette époque, et (par extension) sur la société païenne. Comme nous le voyons dans le Nouveau Testament, Jésus est entré en conflit avec les différents partis qui existaient au sein du judaïsme de ce temps. Il marque assez systématiquement ses distances avec chacun d'entre eux en disant bien : « Vos voies ne sont pas les voies de Dieu ». Mais son message est formulé en des termes eschatologiques qui intègrent le langage apocalyptique des juifs, et en même temps il fait appel à des expériences quotidiennes qui leur sont propres.

Il s'appuie sur leur profonde conviction que Dieu seul est en mesure de remettre les choses comme il faut qu'elles soient et de mettre fin à leurs malheurs. « En attendant cela, dit-il, changez de vie et vivez dans l'attente de la fin ».

Cependant, suivons l'Évangile dans le monde du judaïsme hellénistique et de la culture gréco-romaine. Nous trouvons la description d'une telle progression dès les Actes des Apôtres, et saint Paul en rend très clairement compte dans ses épîtres. Nous remarquons immédiatement que l'accent se déplace, que progressivement on insiste moins sur l'imminence du second avènement du Christ. Sa venue reste présente sous la forme d'une attente profondément enracinée qui n'a pas, cependant, l'intensité qu'elle avait à Jérusalem. En revanche, la position critique sur le monde environnant demeure présente, mais cette critique est de plus en plus souvent exprimée en termes de comportement : le monde gréco-romain se comporte d'une certaine façon, mais Dieu vous demande, à vous qui êtes disciples du Christ, de vous comporter de telle façon.

Au même moment, nous voyons que saint Paul se met à faire appel à la culture grecque, aussi bien littéraire que philosophique, pour mieux se faire comprendre de son auditoire non-palestinien. Le résultat est fascinant. Si nous voulons comprendre saint Paul, nous devons assimiler non seulement les premières étapes de ce qui allait ensuite devenir le judaïsme rabbinique, mais aussi le mysticisme juif apocalyptique et expérientiel (l'expérience de Damas), ainsi que le monde, qui nous est plus familier, de la civilisation gréco-romaine.

En vérité, c'était là quelqu'un qui avait la volonté de devenir « tout à tous » afin que quelques-uns soient sauvés. On retrouve, tout au long des premiers siècles de la vie de l'Église, ce même procédé qui consiste à reformuler le message chrétien en des termes qui correspondent aux attentes des peuples à qui l'on veut transmettre l'Évangile.

Certains textes des chrétiens des premiers temps sont manifestement écrits à usage « interne », pour les membres existants de la communauté chrétienne. Je pense à des œuvres telles que la *Didachè*, qui décrit la vie qui devrait être celle d'une communauté chrétienne locale. On peut dire la même chose des *Épîtres* de saint Ignace d'Antioche. On ne voit pas trop ce que de non-chrétiens pourraient faire de ces textes. La quasi-totalité de ce qu'ils disent leur serait incompréhensible. De même, la première *Épître* de Clément de Rome (v. 96 ap. J.-C.) traite de questions concernant l'Église de Corinthe et n'a manifestement pas été écrite pour des lecteurs extérieurs. On peut en dire autant du Pasteur d'Hermas (v. 130-150). Ce texte n'est réellement compréhensible que dans le cadre de la pensée apocalyptique et ésotérique juive, même si, par endroits, il semble s'adresser à un large public au sein de l'Église. Ici, nous voyons la vie la plus profonde de l'Église devenir accessible, progressivement, à un public élargi.

Le but de l'*Épître* de Barnabé (v. 130) est, quant à lui, bien différent. Même si cette lettre participe encore d'un monde très juif et proche des traditions du Temple, elle est cependant écrite hors de Palestine, en langue grecque, et semble adressée à un public qui ne se limiterait pas à ceux qui ont déjà rejoint la nouvelle secte juive, c'est-à-dire l'Église. Elle s'adresse aussi aux juifs que pourrait intéresser l'interprétation spécifiquement chrétienne des traditions du Temple (interprétations qui appartiennent, elles-mêmes, à la forme « alexandrine » de la tradition juive, dont le meilleur représentant est probablement Philon).

Au temps de la controverse et des apologistes

Puis, si nous avançons dans le temps, nous rencontrons un autre groupe d'écrivains chrétiens que l'on appelle en général « apologistes » et dont les écrits sont clairement destinés à être lus par les non-chrétiens qui les entourent. Leur période coïncide avec la fin de celle des Pères apostoliques, mais ils écrivent spécifiquement pour le monde non chrétien. La première indication que nous ayons d'une activité de ce type est l'apologie ou « défense » du christianisme, qui, selon Eusèbe (*Histoire ecclésiastique*, 4.3.1-2) fut écrite par un certain Quadratus à l'empereur Hadrien, probablement vers la fin des années 20 du II^e siècle. Quadratus semble avoir été un « philosophe », c'est-à-dire un érudit professionnel, converti au christianisme, et qui mettait son éloquence et son intellect au service du christianisme à une époque où c'était encore une religion proscrite. Seul un court fragment de ce travail nous est parvenu.

L'« Apologie » d'Aristide, quant à elle, a été conservée. Lui aussi était un « philosophe » devenu chrétien. Il nous dit qu'il est « parvenu à la connaissance du Créateur et conservateur de l'univers, par ses méditations sur l'ordre et l'harmonie du monde » (Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, t. I, p.218-219). C'est ce qui le mena jusqu'au christianisme, car les chrétiens, « plus que toutes les nations du monde, ont trouvé la vérité. Car ils reconnaissent Dieu comme Créateur et auteur de toutes choses, en son Fils unique et en l'Esprit Saint ; et en dehors de lui, ils n'adorent aucun autre dieu » (15 ; Quasten, p.219)). Plus loin, il dit : « Toutes les autres nations dévient et se perdent. Marchant dans les ténèbres, elles choppent l'une contre l'autre comme des hommes ivres. » (16 ; Quasten, p.220).

Ce que nous voyons, c'est que très tôt les chrétiens étaient déjà bien conscients de vivre au milieu d'un « marché des religions » ; ils comprenaient que s'ils voulaient propager l'Évangile, il leur faudrait se positionner de façon critique vis-à-vis des diverses croyances et philosophies. Comme nous l'avons vu, cela fut d'abord vrai à l'égard du judaïsme. Si nous acceptons l'idée que le christianisme est une secte juive (au même titre que celles des pharisiens, des sadducéens et des esséniens), nous devrions nous attendre à trouver des écrits polémiques opposant le christianisme au judaïsme tel qu'il existait après la destruction du Temple de Jérusalem en 68 de notre ère, exactement de même que l'on voit des controverses entre le Christ et ses contemporains juifs, ou entre saint Paul et les siens.

C'est ainsi aussi qu'à une date bien antérieure, nous avons la preuve de l'existence d'un conflit entre les membres de la secte de Qumrân et leurs frères juifs. Le premier texte chrétien qui entre explicitement en polémique avec le judaïsme semble avoir été écrit par Ariston de Pella, aux alentours de 140 ap. J.-C. On pense qu'Ariston était un juif chrétien d'Alexandrie, auteur d'un dialogue intitulé « Discussion entre Jason et Papisclus au sujet du Christ », dans lequel, selon Origène, « un chrétien, s'appuyant sur des écrits juifs (par exemple l'Ancien Testament) soutient une discussion avec un juif, dans le but de démontrer que les prophéties annonçant la venue du Christ trouvent leur accomplissement en Jésus » (*Contre Celse* 4,52 ; Quasten, p.222). Comme il fallait s'y attendre, le contradicteur juif est convaincu par cette discussion et finit par demander le baptême.

Chez Justin

Cependant, le plus important – et de loin – des apologistes fut Justin le Martyr ou « le Philosophe ». Il nous dit (*Dialogue avec Tryphon* 2-8) que, dans sa quête de vérité, il avait commencé par l'école des stoïciens, qu'il était ensuite devenu aristotélicien (ou péripatéticien) pour devenir ensuite pythagoricien. Ces écoles ne le satisfaisant pas, il se mit à suivre l'enseignement de ce que l'on pourrait appeler le platonisme moyen. Alors qu'il était encore membre de cette dernière école, il rencontra sur la plage un « vieillard » qui le convainquit que ce qu'il recherchait dans le platonisme, il le trouverait dans le Christ et le christianisme. « Un feu subitement s'alluma dans mon âme, dit-il ; je fus pris d'amour pour les prophètes et pour ces hommes amis du Christ. [...] Voilà comment et pourquoi je suis philosophe. Je voudrais que chacun ait les mêmes sentiments que les miens, et ne s'écarte pas de la doctrine du Sauveur » (*Dialogue* 8 ; Quasten, p.223). Justin parvint ainsi au christianisme au terme d'une longue quête qui l'avait amené à connaître tous les principaux courants de pensée de son temps, avant qu'il ne comprenne enfin que seul le Christ pouvait combler les attentes de son cœur aussi bien que de son esprit, de son intellect.

Ce qui importe pour nous dans l'histoire de Justin le Martyr, c'est sa conviction que la pensée profane a sa place dans le dessein de Dieu pour l'Église et donc pour le salut de l'humanité. Dans la pensée religieuse et la philosophie propres aux païens, il y a un grain de vérité divine qui a été recouvert et obscurci par des distorsions que Justin attribue à l'esprit malin – ou, en d'autres termes, à la condition de notre monde déchu. Dans les rites païens, les démons ont imité et singé les vérités qui se trouvent dans l'Ancien Testament. Les philosophes comme Platon ont fait des emprunts à l'Ancien Testament, sans citer leurs

sources, ce qui explique, pour lui, les similitudes entre la pensée de ces philosophes et la pensée et les traditions authentiquement juives. D'après ce que dit Justin de l'histoire humaine, nous ne devrions pas nous étonner de trouver dans le platonisme des idées chrétiennes.

Arrivé à cet endroit, je voudrais vous signaler la parution prochaine d'un livre en anglais écrit par Margaret Barker, une chercheuse méthodiste spécialiste de la Bible, où celle-ci affirme qu'il est possible que Justin ait raison lorsqu'il dit que la vision platonicienne du monde trouve ses origines au Proche-Orient ; elle viendrait peut-être même de Jérusalem. Le point de contact aurait été Pythagore, dont on dit qu'il s'est rendu en Orient dans le but de s'imprégner de la sagesse de cette région du monde.

Dans son *Dialogue avec Tryphon*, la plus ancienne des défenses du christianisme contre la critique du judaïsme rabbinique naissant qui nous soit parvenue, Justin s'appuie presque exclusivement sur l'Ancien Testament, c'est-à-dire sur des textes communs aux deux communautés. Son présupposé de base est que des éléments de vérité chrétienne existaient avant la venue du Christ, et que nous devrions donc nous attendre à en trouver dans les Écritures juives anciennes ainsi que dans toutes sources qui en sont dérivées. La vérité chrétienne serait donc une réalité méta-historique, que l'on découvre tout au long des temps. Mais dire que c'est une vérité que l'on découvre semble impliquer que c'est seulement à travers l'homme que s'accomplit ce processus de découverte.

Cependant, selon Justin, il y a deux voies par lesquelles la vérité se fait connaître. La première, c'est la capacité innée qu'a l'homme d'appréhender la vérité, une capacité qui a été pervertie par l'œuvre des démons. L'autre voie est la Révélation offerte par Dieu à l'homme, telle qu'elle est manifestée dans les textes de l'Ancien Testament. Dans l'Ancien Testament, ce sont les différentes théophanies du Verbe pré-existant qui sont mises à l'honneur. Le Père est au-delà de toute description et de toute connaissance, mais le Verbe établit un pont entre Dieu et l'homme. Comme il le dit de la rencontre de Dieu avec Moïse sur le Mont Sinaï : « Comment donc [*le Père*] pourrait-il parler à qui que ce fût, ou être vu de qui que ce fût, ou apparaître sur la plus petite parcelle de terre, alors que le peuple sur le Sinaï n'a pas même été capable de contempler sa gloire qui lui avait été envoyée par lui (c'est-à-dire le *Logos* ou Verbe) » (*Dialogue* 127).

Mais le Verbe – ou *Logos* – de Dieu n'est pas confiné dans la révélation de l'Ancien Testament, ni du Nouveau Testament. Pour Justin, tout être humain renferme une « graine » de *Logos* qui le rend apte, en théorie du moins, à appréhender la vérité. Ce *Logos* de Dieu est ce que l'on pourrait appeler la « structure profonde » du monde, pour autant que cela puisse être appréhendé par l'homme. Cette structure peut être appréhendée non par les sens, mais par l'intellect – ou *nous* – qui voit à sa façon ce qui ne peut être perçu par les sens. Une fois qu'elle a été appréhendée par l'intellect, elle peut être exprimée en paroles. C'est pourquoi même les philosophes païens ont pu parler des vérités chrétiennes. Des penseurs tels qu'Héraclite, Socrate, Platon et certains philosophes stoïciens pourraient même être appelés chrétiens, dans la mesure où ils ont essayé de vivre selon le *Logos* de Dieu, bien qu'on les considère le plus souvent comme des athées.

De fait, pour Justin, ce ne sont pas seulement les Grecs qui participent du *Logos*, mais l'espèce humaine dans son ensemble (*Apologie* 1, 46). Ainsi, il ne peut y avoir aucun conflit entre christianisme et philosophie, si la philosophie est correctement comprise : « Quel que soit l'homme qui profère une vérité, cette vérité nous appartient, à nous les chrétiens [...] car tous les écrivains, grâce à la semence du *Logos* qui a été déposée en eux, ont pu voir obscurément la vérité. Mais une chose est de posséder une semence et la ressemblance d'une chose donnée à l'homme selon sa capacité à la recevoir, et autre chose, l'objet même dont la participation et l'imitation procèdent de la grâce qui vient de Dieu » (*Apologie* 2,13).

Notons que même dans le cas des philosophes païens, ce qu'ils reçoivent leur est donné par la grâce de Dieu. Ils n'ont pas été capables de le recevoir en totalité, car la plénitude de la vérité ne peut être trouvée que dans le Christ : « Toutes les vérités exprimées

par les philosophes et les législateurs, dit Justin, ils les doivent à ce qu'ils ont trouvé et contemplé partiellement du *Logos*. Mais comme ils ne connaissaient pas tout le *Logos* – qui est le Christ –, ils se sont souvent contredits eux-mêmes ». Justin poursuit en établissant un lien encore plus fort entre le Christ et le passé païen lorsqu'il dit : « Et ceux qui vécurent avant le Christ et qui cherchèrent à considérer et à prouver les choses par la raison (c'est-à-dire par le *Logos*), ont été traînés devant les tribunaux comme impies et indiscrets. Et Socrate qui, plus que tout autre, se montra zélé dans ce domaine, fut accusé des mêmes crimes que ceux qui nous sont imputés. On disait qu'il introduisait une nouvelle divinité et qu'il ne reconnaissait pas comme dieux ceux que l'État reconnaissait comme tels » (*Apologie* 2,10).

Ce qui est fascinant ici, c'est la façon dont Justin voit l'histoire humaine comme un tout. Les questions qui se posaient à Athènes au IV^e siècle av. J.-C. sont les mêmes que celles qui se posent aux citoyens de Rome au II^e siècle ap. J.-C. La venue du Christ n'interrompt pas le cours de l'histoire et la quête de la vérité n'est pas fondamentalement différente maintenant de ce qu'elle était dans le passé. Nous sommes simplement très avantagés dans cette quête, car nous avons vu la plénitude de la vérité dans l'Incarnation. Le Christ, dit Justin, était connu partiellement, même de Socrate (*ibid.*).

Chez Clément d'Alexandrie

L'intérêt que porte Justin à la relation entre savoir profane, païen, et vérité chrétienne se retrouve chez les Pères suivants. Parmi eux, le plus important est sans doute Clément d'Alexandrie dans la mesure où, après lui, il n'y a plus de retour possible : la pensée chrétienne avait pris le dessus sur le monde gréco-romain et sur sa pensée, mettant la philosophie gréco-romaine à son service. Clément avait reçu une éducation hellénistique très poussée et s'employa à démontrer que « la foi et la philosophie, l'Évangile et l'enseignement profane ne s'opposent pas, mais se complètent mutuellement » (Quasten, t. II, p.14). Pour Clément, « toute science profane sert la théologie » et « le christianisme est la couronne et la gloire de toutes les vérités que l'on découvre dans les différentes doctrines philosophiques » (*ibid.*).

Il est cependant important de se souvenir que, pour Clément, la foi prime la philosophie ou la science et tout autre savoir systématique. La philosophie n'attirera jamais quelqu'un qui ne croit pas au préalable que le monde est intelligible, pas plus que la science – moderne ou ancienne – n'attirera qui ne croit pas que l'univers obéit à des lois universelles. Clément inverse les termes du savoir (*gnôsis*) : le plus important, c'est l'intuition première qui est donnée par la foi, et qui est explicitée par la philosophie et par les subdivisions gréco-romaines de la philosophie que sont l'astronomie, la musique et les mathématiques. Clément dit : « La philosophie grecque [...] ne rend pas la vérité plus forte ; mais comme elle rend impuissante l'attaque de la sophistique, et empêche les entreprises insidieuses contre la vérité, c'est avec raison qu'on la présente comme la palissade et le mur de la vigne » (*Stromates* I, 20, 100 ; Quasten, t. II, p.30). Le rôle de la philosophie est donc la défense de la vérité et non sa découverte, car la vérité dans sa plénitude nous vient par une autre voie.

Pour savoir comment Clément comprend le *Logos*, il faut comprendre comment il conçoit la relation entre savoir profane et connaissance chrétienne de la vérité ultime, c'est-à-dire la connaissance de Dieu et celle de la relation entre Dieu et le monde, en Christ. Or, en cela, Clément ne diffère pas de Justin, même s'il va plus loin que Justin lorsqu'il fait du *Logos* « le principe le plus élevé de l'explication religieuse de l'univers » (Quasten, t. II, p.31). C'est le *Logos* de Dieu qui a révélé Dieu dans l'Ancien Testament, dans la pensée des philosophes grecs et enfin dans l'ultime révélation apportée par le Christ, celle du Verbe incarné. Le Père, dit Clément, ne peut être appréhendé par « une science démonstrative. Car celle-ci repose sur des notions premières et mieux connues. Or rien n'est premier par rapport à l'Inengendré. [*Il s'ensuit donc que*] nous ne comprenons l'Inconnaissable que par la grâce divine et par le Verbe unique qui procède de lui » (*Stromates* V, 12, 82 ; Quasten, t. II, p.32).

Chez Origène

Toutes les personnes dont nous venons de parler sont des convertis du paganisme ou du judaïsme au christianisme. Cela n'est pas le cas d'Origène qui naquit à Alexandrie dans une grande famille chrétienne dont il était le fils aîné. Son père, qui était sans aucun doute un homme prospère, put lui assurer une bonne éducation, avant de mourir en martyr pendant les persécutions ordonnées par Septime Sévère (202 ap. J.-C.) ; on dut retenir de force le jeune Origène qui s'apprêtait à suivre son père dans le martyre. Tout cela explique peut-être pourquoi Origène est si sûr de lui dans ses commentaires du christianisme. On ne trouve dans ses écrits quasiment pas d'« apologie » : à ses yeux, le christianisme est simplement la plus grande des vérités, il englobe toutes les autres vérités que l'on peut trouver dans la culture gréco-romaine.

L'école d'Alexandrie, telle qu'Origène l'avait organisée, offrait à ses étudiants un aperçu complet des études hellénistiques classiques : on y étudiait la dialectique, la physique, les mathématiques, la géométrie et l'astronomie, ainsi que la philosophie. Mais ces matières n'étaient que des préliminaires. À la fin du cycle, Origène en personne enseignait la théologie aux élèves et leur proposait une introduction à l'étude des Écritures. Dans une lettre à Grégoire le Thaumaturge, il écrit : « Je te prie instamment de puiser à la philosophie grecque des leçons de caractère général ou susceptibles de préparer au christianisme. Tire de la géométrie et de l'astronomie ce qui peut servir à l'exposition des Saintes Écritures. Les disciples des philosophes disent de la géométrie, de la musique, de la grammaire, de la rhétorique et de l'astronomie que ces sciences sont les servantes de la philosophie. Nous devons pouvoir affirmer la même chose de la philosophie elle-même par rapport au christianisme » (13, 1 ; Quasten, t. II, p.55).

On pourrait penser qu'Origène opère ici un recul par rapport à la position de Clément qui avait tant exalté le rôle du *Logos* non seulement dans la théologie chrétienne mais dans les matières profanes. D'une certaine manière, c'est le cas. Origène a l'habitude de commencer sa réflexion théologique par une contemplation de Dieu. Pourtant il croit, lui aussi, que Dieu – et ici il parle du Père – ne devient pleinement compréhensible, n'est pleinement révélé, que par le *Logos* incarné, le Christ. Cependant, « comme notre intelligence ne peut pas par elle-même contempler Dieu lui-même tel qu'il est, elle connaît le Père du monde à travers la beauté de ses œuvres et la grâce de ses créatures » (*De principiis* I, 1, 6 ; Quasten, t. II, p.94). De même que le Fils et *Logos* de Dieu est « l'image qui nous conduit à la connaissance du Père que nul ne connaît, sinon le Fils et celui à qui le Fils a bien voulu le révéler » (*De principiis* I, 2, 6 ; *ibid.*, p.96), il s'ensuit que la connaissance de Dieu, celle que nous acquérons par la contemplation du monde, vient avant celle que nous donne le *Logos* de Dieu.

Origène a reculé par rapport à la position de Clément, mais sans la contredire entièrement. Les grands théologiens du IV^e siècle – Athanase d'Alexandrie, Basile le Grand, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse – sont tous héritiers de Clément et d'Origène en ce qu'ils considèrent tous la philosophie grecque comme un outil d'explication de ce qu'est, dans le christianisme, le *Logos* divin, le Verbe de Dieu tourné vers l'homme.

Chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite

Parmi les Pères, la conception la plus répandue du *Logos* de Dieu se trouve probablement chez Maxime le Confesseur (ca. 580-662). Pour Maxime, toute chose créée a un *logos*, une structure profonde qui lui est propre, et qui comporte non seulement un mode de venue à l'être (*genesis*), mais son développement (*kinèsis*) et son but final (*stasis*). Les *logoi* ne sont pas des concepts humains, mais ils déterminent la structure de la réalité visible. Ils trouvent leur harmonie dans le *Logos* et leur unité invisible leur est assurée par le *Logos* de Dieu, le Fils de Dieu qui, de toute éternité, a existé avec le Père et l'Esprit ; cette unité invisible est la condition de l'unité du monde visible et perceptible. Dans le développement de sa pensée, Maxime s'est appuyé sur tous les textes patristiques et philosophiques grecs qu'il avait à sa disposition. On trouve dans sa pensée une synthèse

entre pensée classique et pensée chrétienne qui a conservé de nos jours sa valeur heuristique pour les chrétiens. De fait, il est parfois difficile d'imaginer comment, dans ce domaine, il serait possible de dépasser Maxime le Confesseur.

Pourquoi vous ai-je exposé avec tant de détails l'histoire de la pensée chrétienne concernant le *Logos* ? Parce qu'il me semble que nous pouvons déterminer notre position présente à la lumière de cette histoire. Il est certain que la tradition patristique prise dans son entier voit la totalité du savoir – ou même la possibilité du savoir – à la lumière de la théologie et de la foi. Pour les Pères, mathématiques, géométrie, astronomie, physique, biologie et même philosophie n'étaient, en un sens, que des subdivisions de la théologie. Ces disciplines étudiaient le monde créé et, en le faisant, donnaient un aperçu de Dieu. Non, certes, un aperçu direct, mais un aperçu indirect qui était rendu possible par la compréhension du *Logos* divin qui repose au cœur de l'univers. Le seul fait de l'intelligibilité est lié à l'existence du *Logos* divin et à son reflet dans les *logoi* des choses créées. Seul le *nous* humain est capable de saisir et de faire le lien entre le monde et le *Logos* divin, même si l'on peut penser que les *logoi* de la création devraient pouvoir être accessibles, ne serait-ce que partiellement, aux singes les plus évolués et, peut-être même, aux autres créatures.

Je voudrais maintenant vous présenter la pensée d'un autre Père, Denys l'Aréopagite, qui a écrit au début du VI^e siècle. Pour Denys, l'univers créé est un tout hiérarchiquement structuré, dont la vie, dans sa plus grande partie, appartient au domaine de l'invisible et ne peut être perçue par les sens. Neuf ordres « angéliques », regroupés en trois groupes de trois sont placés au-dessus de l'homme et lui servent de bouclier pour le protéger de l'éclat aveuglant du divin. Les imperceptibles structures profondes du monde animal, végétal et minéral se trouvent en-dessous de l'homme, ce qui place donc l'homme au milieu de ce monde hiérarchiquement structuré. Ces structures cachées prises dans leur ensemble correspondent à ce que la tradition patristique appelle généralement le *logos* de l'être. Pour Denys, cette structure cachée et imperceptible aux sens est essentiellement statique, au sens historique du terme, et n'est pas conditionnée par le temps. Le dynamisme de la création s'élabore sur un axe vertical en termes d'interaction entre les différents rangs angéliques et ce qui se trouve au-dessus ou en-dessous d'eux.

Pour Maxime, qui a le plus grand respect pour Denys, le *logos* de chaque être créé contient à la fois sa venue à l'être (*genesis*), son mouvement (*kinêsis*) ou en termes biologiques son développement, et son état final (*stasis*) dans les temps à venir. Maxime a introduit le temps et la linéarité – et donc l'histoire – dans cette théologie du *logos* qui était statique. En faisant cela, il a non seulement corrigé la dépendance excessive qui était celle de Denys envers le néo-platonisme, mais s'est aussi défait du mythe, que l'on trouve chez Origène, d'un retour ultime de la création dans son entier à son état originel d'avant la chute.

Attardons-nous maintenant plus longuement sur la création telle qu'elle est comprise par Maxime le Confesseur. Le monde créé est fondé sur la différence (*diaphora*). En premier lieu, il y a la différence entre Dieu et le monde créé lui-même ; puis entre le perceptible et l'imperceptible dans la création ; puis entre ciel et terre dans le monde visible ; puis entre le paradis et le reste du monde sur la terre ; et enfin entre l'homme et la femme sur la terre. Avant la chute, ces différences existaient dans la création, mais elles n'impliquaient pas une séparation ou une division. Le *Logos* divin les maintenait dans l'unité. Avec la chute s'est introduite une division (*diairesis*), division entre Dieu et la création ; entre le perceptible et l'imperceptible (c'est-à-dire entre *logos physeos* et *tropos hyparxeos*) ; entre le ciel et la terre (Adam et Ève avaient vécu dans les deux à la fois) ; entre le paradis et le reste du monde (Adam et Ève furent chassés du paradis) ; et entre homme et femme (l'unité originelle du premier couple fut brisée et, pour la première fois, nous voyons apparaître entre eux jugement, reproche et honte : « Ils surent qu'ils étaient nus » et « La femme que tu m'as donnée pour qu'elle soit avec moi, c'est elle qui m'a donné de l'arbre, et j'ai mangé »/« Le serpent m'a convaincu, et j'ai mangé »). Pour Maxime, l'œuvre du Christ dans l'Incarnation est de venir à bout de la division provoquée par la chute et de renouveler l'unité originelle. Le travail du Christ, le salut qu'il nous apporte, c'est la restauration de cette unité.

Nous pourrions donc dire que dans le monde originel amené à l'existence par Dieu, monde caractérisé par la différence, la chute a introduit la distance et la polarité. Là où il y avait unité et complémentarité, il y a maintenant distance, antagonisme, ignorance de l'autre et dissensions. Le monde s'effondra, dans l'expérience de l'homme, dès que le premier couple tourna le dos au commandement de Dieu. Je voudrais souligner ici à quel point l'interprétation de Maxime semble résulter de l'expérience vécue : nous tous, en tant que créatures déchues, nous vivons dans nos vies les divisions dont il parle, et nous les vivons comme une source de douleur. Si seulement c'était vrai que nous, les créatures, nous puissions n'être qu'un avec Dieu ; que pour nous la part intérieure, invisible de notre être puisse connaître l'union avec notre être extérieur ; que tout puisse être « sur la terre comme aux cieux » ; que ce monde, avec sa beauté manifeste, puisse être à nouveau un Paradis ; que les hommes et les femmes puissent être capables de vivre dans l'harmonie et l'accomplissement que leur complémentarité originelle rend possible.

À un autre niveau, cependant, le but ultime de l'Incarnation est même plus grand que celui d'éliminer la distance et de re-crée l'unité originelle. Le Christ est venu afin de rendre l'humanité capable de « devenir Dieu » (saint Basile). Non pas Dieu au sens ontologique, car l'homme sera toujours créature ; mais Dieu en un sens personnel, au sens de « devenir un avec Dieu en Christ ». Le langage qu'utilise saint Jean dans son évangile est très important à cet égard. Le Christ, dans sa grande prière sacerdotale lors de la Cène partagée avec les disciples avant la Crucifixion, revient sans cesse sur le fait qu'il est « dans » le Père, et que le Père est « en » lui : « Ne crois-tu pas que je suis dans le Père est que le Père est en moi ? [...] Croyez-moi ! Je suis dans le Père et le Père est en moi. [...] Croyez du moins à cause des œuvres mêmes » (Jn 14,10-11). Mais ce n'est pas seulement que le Christ est « dans » le Père et que le Père est « en » lui. Nous aussi, en tant que disciples, nous sommes invités à la même relation : « Ce jour-là [c'est-à-dire à la Pentecôte, quand « l'autre » Consolateur sera envoyé aux apôtres] vous reconnaîtrez que je suis en mon Père et vous en moi et moi en vous » (Jn 14,20). La relation qu'entretient le Christ avec le Père doit être répétée dans la relation des disciples avec le Christ. Ils seront « dans » le Christ comme le Christ est « en » eux. Et de plus, le Père lui-même sera « dans » les disciples du Christ : « Si quelqu'un m'aime il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons vers lui, et nous ferons notre demeure avec lui » (Jn 14,23). (Faire sa demeure avec quelqu'un est la même chose que demeurer dans leur maison, être « en » eux.) Comparez avec les paroles dites par le Christ à propos de l'Esprit, le Consolateur : « Parce qu'il demeure avec vous, et sera en vous » (Jn 14,17).

Toute la vie chrétienne, tout ce que signifie « porter des fruits », ce que le Christ vient rendre possible, dépend du fait que nous sommes (ou non) « dans » le Christ, et lui « en » nous. « Celui qui demeure en moi et moi en lui, celui-là porte beaucoup de fruits ; car hors de moi, vous ne pouvez rien faire » (Jn 15,5). Il en résulte qu'en nous éloignant du Christ nous cessons d'œuvrer avec lui : « Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors comme le sarment et il se dessèche ; on les ramasse et on les jette au feu et ils brûlent » (Jn 15,6). En dernière analyse, l'ensemble du passage est résumé à la fin du chapitre 17, quand le Christ prie pour ses disciples « afin que tous soient un. Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient en nous [...] pour qu'ils soient un comme nous sommes un : moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient parfaits dans l'unité » (Jn 17,21-23).

Ce que nous avons ici, c'est une relation qui non seulement transcende la polarité, mais semblerait transcender toute différence, même la différence entre le créé et l'incrée. À ce niveau, la différence entre le visible et l'invisible, entre le ciel et la terre, entre le Paradis et le reste du monde – et entre les hommes et les femmes – tombe, et le créé rencontre l'incrée au niveau de la communion personnelle (*koinonia*). Pour Jean, c'est très clairement là le but de l'incarnation du Christ, et le terme de toute la création : que nous, humains, nous soyons un, comme le Christ, le Père et l'Esprit Saint sont un. C'est cela qui peut faire de l'homme un Dieu, c'est cela la *theôsis*. Toute autre chose qu'un chrétien puisse être, ou faire, découle de cette possibilité, et en dépend.

Science moderne et théologie chrétienne : analogies des modes d'accès au réel

Je voudrais maintenant tirer deux conclusions de cette situation, l'une concernant notre position à l'égard de la science contemporaine, l'autre concernant la nature trinitaire de l'Église.

Comme je l'ai dit au début, nous vivons dans un monde dont la compréhension de ce qui est « réel » est profondément influencée par le point de vue scientifique moderne. Il n'échappe à personne, je suppose, que l'opinion populaire généralement répandue sur la science est qu'elle commence par la réunion de données sur le monde matériel, information qui est perçue par les sens, et qu'elle met de l'ordre dans ces données grâce à la méthode scientifique. Celle-ci, à son tour, consiste à formuler des hypothèses qui tentent d'organiser les perceptions de nos sens en termes de lois générales. Ces hypothèses sont alors testées par l'expérimentation, et celles qui ne peuvent être confirmées par l'expérimentation sont écartées, d'autres étant mises à leur place. C'est une méthode, et donc le processus doit être sans cesse répété. Tout au long de ce processus, l'objet de nos investigations est la matière, que nous connaissons par nos sens. Les hypothèses que nous formulons sont des concepts humains, les produits de notre propre pensée, aussi leur relation au « réel » n'est-elle pas du tout évidente.

Pour les Pères de l'Église, cependant, autant que je puisse en juger, l'être humain a été créé de telle façon qu'il soit capable de saisir la signification, le *logos* de la création. Pas seulement la signification courante – comme par exemple : tel mouvement de ma part va-t-il ou non provoquer une attaque de cet animal sauvage ou encore ma chute dans un puits, c'est là un niveau de signification qui est, semble-t-il, accessible à beaucoup d'animaux – mais la structure invisible profonde de la création, les structures à *cause desquelles* le monde perceptible prend la forme qu'il a. Et, chose plus importante encore, l'être humain est capable de comprendre la cause finale de son existence, la raison *pour laquelle* il existe, le sens et le but le plus profond de sa vie. Nous sommes capables de voir le lien entre nos vies et notre Créateur, et ainsi de percevoir le *logos* de notre propre existence, et en même temps le *Logos* divin qui lie toute chose en une seule. Du moins c'est là ce que les chrétiens croient. Nous sommes donc capables de comprendre la structure profonde de la création.

De la continuité et des sauts qualitatifs du visible à l'invisible, et du ressort qui les permet

Nous sommes capables de développer des théories sur la nature du monde perceptible qui appartient déjà au monde imperceptible. Je dois souligner ici que le succès même de la science moderne – et de ses dérivés technologiques – confirme de la façon la plus extraordinaire cette aptitude. Le fait que nous puissions envoyer un homme sur la lune, ou une fusée dans l'espace en suivant son progrès sur des millions de kilomètres, signifie que nous, humains, nous avons en tout cas déjà été capables d'acquérir des connaissances exactes sur la structure profonde des niveaux inférieurs de la création, ceux qui sont inanimés. Du point de vue des Pères de l'Église, cela n'est possible que grâce au *nous*, qui est capable de saisir l'invisible derrière le visible, puis, d'une manière que nous ne comprenons pas encore et ne comprendrons peut-être jamais, d'exprimer cette structure profonde d'abord par les mots (*logoi*), puis en termes mathématiques. Considérons donc certains aspects de la pensée scientifique moderne.

À partir de la théorie du *Big Bang*

Prenons en premier la théorie du *Big Bang*, qui est maintenant généralement considérée comme la meilleure façon de comprendre le processus qui a amené notre monde à l'existence. Cette théorie énonce que l'expansion de l'univers à partir de rien (un point sans dimension) s'est faite en accord avec les lois de la physique quantique telles que nous les

comprenons depuis ces cent dernières années. Mais notons ce que cela implique : nous devons accepter que les lois de la physique existent déjà au moment où l'univers est venu à l'être. Et de plus, elles existaient comme un ensemble extraordinairement complexe mais intégré de lois, qu'on pourrait croire n'avoir aucune relation intrinsèque avec le point d'où l'univers s'est développé. Quel était le statut de ces lois ? En quel sens du terme existaient-elles ? Nous pouvons même nous demander : « Où existaient-elles ? ». La réponse théologique traditionnelle serait de dire qu'elles existaient en un certain sens dans la pensée de Dieu, peut-être même vinrent-elles à l'être à *ce moment-là* dans la pensée de Dieu. Et si elles n'existaient pas, nous sommes confrontés à la tâche virtuellement impossible d'expliquer comment elles en sont venues à exister *pendant* le développement d'un univers dont elles étaient – et sont – la structure fondamentale (voir Keith Ward, *God, Chance and Necessity* [« Dieu, hasard et nécessité »], Oxford, Oneworld Publications, 1996, p.18).

À partir du principe anthropique

Ce n'est pas la seule chose, dans la théorie scientifique moderne, qui soit étrange ou qui défie la réflexion. Prenons ce qu'on appelle le « principe anthropique ». Sous sa variante « faible », il établit que les constantes qui entrent dans les lois fondamentales de la physique n'auraient pas pu avoir des valeurs différentes des valeurs observées, étant donné que l'homme existe. Dans sa forme faible, le principe anthropique (développé par Barrow et Tipler à partir de travaux antérieurs de Carter) est maintenant une des « données » de base reconnues par la science. Les implications en sont énormes. Cela veut dire, tout simplement, que la taille et l'âge de l'univers, et même le nombre d'étoiles – et il s'agit ici de billions d'années et de billions de kilomètres et de billions d'étoiles – ne peuvent être compris autrement qu'en relation avec l'existence de l'humanité. Pour produire l'homme, l'univers devait être ce qu'il est. Les détails précis du processus par lequel cela est advenu ne sont bien sûr pas encore établis, mais il apparaît de façon certaine que la structure et l'évolution du tout conditionne des processus et des événements localisés dans l'histoire de ce tout. La cohérence entre la structure et l'évolution générale du cosmos et un événement local dans l'histoire du cosmos – l'apparition de l'homme – est « plus qu'étonnante : elle semble incroyable » (Giuseppe Del Re, *The Cosmic Dance*, Philadelphia PA, Templeton, 2000, p. 174). L'existence – et donc la destinée – de l'homme est étroitement liée à l'existence de toute chose depuis les particules sub-moléculaires jusqu'aux superamas de galaxies. C'est littéralement ahurissant. Or à l'heure actuelle, cela fait tout simplement partie de la vision scientifique du monde.

La variante « forte » du principe anthropique, qui énonce que l'univers a été initialement fait de façon à ce que l'homme puisse apparaître, ne diffère de la variante « faible » qu'en ce qu'elle passe de ce qu'on pourrait appeler un « finalisme inhérent » (la fin est contenue dans le commencement) à l'acceptation d'un dessein intentionnel dès l'origine. Ici nous quittons le royaume de la science proprement dite ; mais ce qui est fascinant, c'est la proximité de ces deux positions. Les gens qui acceptent la première ne vivent pas dans un monde différent de celui des gens qui acceptent la seconde. Ce qui les sépare, c'est leur opinion sur l'origine de toute chose. Pour les premiers, aucune signification ne peut être trouvée dans la création au-delà de ce que nous voyons exister, tandis que pour le second groupe, la signification du terme final – et donc de l'origine – de l'univers doit être trouvée dans un Créateur, un être qu'éventuellement nous pourrions appeler « Dieu ».

À partir de la notion de cause à effet descendante et de la théorie des « leurres »

Deux autres aspects de la pensée scientifique moderne peuvent aussi être mentionnés. Ils correspondent très bien aux positions adoptées par Denys l'Aréopagite et par Maxime le Confesseur sur la nature de l'univers.

La première est la notion de cause à effet descendante, développée récemment par le savant et théologien britannique Arthur Peacocke. Il l'appelle également relation de cause à effet « entre le tout et la partie », l'activité d'un tout complexe influençant la nature et le fonctionnement de ses parties composantes. Le tout que constitue une plante par exemple, ou un animal, détermine ce qui arrive aux cellules, ou même aux molécules individuelles qui entrent dans sa composition. Mais c'est exactement l'image qui nous reste lorsque nous lisons la Hiérarchie céleste de Denys. Dans les ordres angéliques, qui sont rangés l'un au-dessus de l'autre, chaque ordre supérieur, plus intégré, détermine ce qui se produit dans l'ordre immédiatement en-dessous de lui, de telle sorte que l'ordre inférieur est compris dans le supérieur, mais aussi dépassé par lui. En d'autres termes, dans notre monde perceptible, la structure profonde d'une plante contrôle l'activité des cellules qui entrent dans sa composition, et la plante est toujours plus que la somme de ses parties interactives. Ce type de relation, pour Denys, s'étendrait vers le haut à travers les divers niveaux d'existence créée, jusqu'à ce que la hiérarchie s'achève en Dieu.

Le second exemple nous est fourni par le savant et philosophe américain Alfred North Whitehead. Dans son livre *Process and Reality* (« Développement et réalité ») (p.346 ; cité par Ward, GCN, p.80), Whitehead parle des « leurres » que l'univers semble déployer pour arriver à un développement toujours plus grand, ou à un accomplissement de ses possibilités inhérentes. Pour Maxime, qui élargit la notion de *logos physeos* afin d'y inclure à la fois la venue à l'être, le développement et l'état final de toute chose créée, la « forme » du but suprême de la création a la même puissance que la « forme » de son début et de son développement. Pour Maxime, le *logos* d'un être créé l'attire à partir de sa fin, à partir de ce que nous considérons comme le futur, de ce qui est à advenir, et donc exerce une contrainte sérieuse sur la manière dont il déploie ses possibilités inhérentes. Pour Maxime, bien sûr, le Fils et *Logos* de Dieu est la fin intégrante vers laquelle tend toute chose, ce qui renvoie simplement à l'Écriture : « Je suis l'Alpha et l'Oméga, dit le Seigneur Dieu », le commencement et la fin, « Celui qui est, qui était et qui vient, le Tout-Puissant (*ho Pantokratôr*) » (Ap 1,8). Avant de penser que c'est là une idée trop extravagante, permettez-moi de vous rappeler qu'elle a récemment été reprise avec intérêt par Keith Ward, professeur de théologie à l'université d'Oxford, dans son livre *God, Chance and Necessity* (« Dieu, hasard et nécessité »). Ce que nous voyons chez Ward, ou chez Barrow et Tipler, n'est pas autre chose que la réhabilitation du raisonnement théologique, après des siècles d'oubli. Et cette réhabilitation a lieu sur la base des avancées scientifiques du dernier demi-siècle.

Nous ne pouvons aujourd'hui ignorer les progrès de la science si nous voulons en tant qu'orthodoxes présenter nos arguments dans le monde où nous vivons. L'influence de la science sur les modèles de pensée de nos concitoyens est immense.

La notion de personne théologique et sa relation à la Trinité

Arrivé à ce point de l'exposé, je voudrais revenir à une question soulevée un peu plus haut : la notion de personne théologique et sa relation à la Trinité. Sur la base de ce que le Christ a dit de sa relation avec le Père, on peut avancer qu'être pleinement une personne au sens théologique est en quelque sorte être « dans » l'autre, « dans » une autre personne. C'est là la relation du Christ avec son Père et la relation du Père avec lui. De plus, c'est à ce type de relation que le Christ nous a appelés, nous, ses disciples. La doctrine de la Trinité développée par les conciles et par les Pères de l'Église est fondamentale pour la foi chrétienne et, d'après ce que dit le Christ dans l'évangile de Jean, il est clair qu'elle doit être fondamentale dans la *praxis* chrétienne également. Être personnellement « la demeure de Dieu » et « demeurer en Dieu » est le but recherché, la fin à laquelle nous sommes appelés, et donc, en reprenant les termes de Maxime, cela fait partie du *logos physeos* de l'humanité. Ce n'est qu'en faisant personnellement « notre demeure en Dieu » que nous autres humains atteignons le point d'accomplissement, de *stasis*, et de repos.

L'Église, terme final de la Création

Cependant, le titre de cet exposé est « L'unité de l'Église : une unité trinitaire. » Le rapport avec ce qui précède est sans doute clair. L'Église en tant que Corps du Christ est le terme final vers lequel tend la création. Comme le dit saint Maxime : « De toutes les manières possibles et en tout lieu, le Verbe de Dieu cherche à accomplir le mystère de son incarnation ». C'est par l'Église que l'œuvre de l'incarnation du Christ est continuée en ce monde jusqu'aux derniers jours. Et il s'ensuit que, pour un chrétien, l'Église – et pas juste seulement l'existence de l'humanité – est la raison de la création. S'il en est ainsi, et si nous acceptons en tant que chrétiens le principe anthropique « fort » qui dit que la création s'est produite afin qu'une créature telle que l'homme puisse exister, alors la création s'est produite afin que l'Église puisse exister. « Dans mon commencement est ma fin » (T.S. Eliot, *Four Quartets*, « *East Coker* »). La raison, le but ultime de la création est contenu dans le *logos* de son existence, de sa venue à l'être.

Église locale, liturgie cosmique et fonction de l'évêque

Comment cela est-il réalisé dans l'Église ? Là, nous touchons à la nature de « l'Église locale », définie comme diocèse, réunion de tous les chrétiens d'un endroit particulier autour de leur évêque. Je voudrais attirer votre attention sur un trait particulier du lien entre l'évêque et son diocèse. Pour que le diocèse soit présent, il suffit que l'évêque soit présent. Pourquoi cela serait-il vrai ? Car l'évêque a – ou devrait avoir – la même relation avec son diocèse que le Christ a avec l'Église. Il devrait non seulement être « dans » les membres de son diocèse, mais ceux-ci devraient être « en » lui. La prière sacerdotale du Christ – « afin que tous soient un ; comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous » (Jn 17,21) – devrait aussi être la prière de l'évêque de tout diocèse. Aussi n'est-ce pas une coïncidence si dans la Divine Liturgie l'évêque représente le Christ. Lui seul s'assied sur le trône derrière l'autel, et, au cours de la Liturgie, il interprète le mystère de l'Incarnation, ainsi que Maxime l'explique dans sa *Mystagogie* : l'entrée en ce monde, l'Ascension au ciel, et la seconde venue du Fils de Dieu.

La foi chrétienne concerne le monde réel et les gens réels. Si l'évêque doit faire plus que d' « interpréter » le Christ, s'il doit être le Christ pour les gens, il doit être capable de contenir en lui son troupeau, exactement comme le Christ nous contient en lui.

Personne, perception scientifique moderne et relation trinitaire

Un christianisme orthodoxe capable de se présenter avec force au monde contemporain sera obligatoirement amené à expliquer, en termes qui puissent être justifiés dans le langage de la science, comment cela peut se faire qu'une personne soit « dans » une autre, ou que l'on reçoive une autre personne « en » soi. Cela nécessitera que l'on étudie le développement évolutif de l'homme au-delà du social, au-delà même du culturel, pour entrer dans l'authentiquement humain – à la lisière du divin. N'était-ce pas Berdiaev qui disait : « L'homme n'est pas humain ; seul Dieu est humain. »

Il n'est pas du tout évident que cela soit faisable dans le cadre du paradigme de la nature utilisé par la science actuelle. On a besoin d'un paradigme plus sophistiqué, qui puisse inclure les très réelles avancées de la science, mais qui puisse aussi déboucher de façon tout à fait consciente sur le monde non-perceptible du *logos*. Il devra laisser un espace au *nous*, la faculté en l'homme de pouvoir percevoir la structure profonde de la réalité, et cela pas seulement dans le domaine de l'esprit, mais également dans celui de la nature. Je suis personnellement convaincu que pour présenter de façon convaincante dans le monde moderne la cause du christianisme, nous devons revenir de façon très consciente à l'anthropologie des Pères de l'Église, à leur compréhension de ce que cela signifie d'être humain, à leur compréhension de nos facultés et du but vers lequel nous tendons – et de cela même qui nous rend si difficile notre progression vers ce but, c'est-à-dire du péché.

Ce qui est fascinant dans le monde tel que le décrit Denys, c'est que ce n'est qu'à son niveau inférieur que la création existe dans ses trois dimensions spatiales et sa dimension temporelle. À tous ses niveaux supérieurs, elle se met à participer de plus en plus à l'atemporalité – et donc à la non-spatialité – de Dieu. Cela est vrai même au niveau de la vie de la plante. Le résultat, c'est qu'il ne sera probablement jamais possible de décrire complètement en termes mathématiques la nature d'une plante. Et si cela est vrai d'une plante, combien plus vrai encore cela sera d'un animal – ou d'un humain.

Le Christ, l'Église et la conciliation de l'un et du multiple

Ce qui est également intéressant dans la vision de la création chez Maxime comme chez Denys, c'est que la différence n'y est pas en contradiction avec l'unité. Pour Denys, c'est là

un trait de l'être créé, à tous les niveaux de la hiérarchie de l'existence – du moins dans son état non-déchu –, tandis que, pour Maxime, l'intégration de la différence dans l'unité est assurée par la présence et l'activité constante du *Logos* de Dieu qui est le but d'un processus qui commence avec la création et ne se termine que le Dernier Jour. Dans la pensée de ces deux Pères de l'Église, le problème de l'un et du multiple occupe une place centrale. Mais sa place est également centrale dans la mission du Christ, quoique, comme on peut s'y attendre, le Christ présente le problème dans des termes complètement personnels : comment le genre humain qui est un peut-il contenir en lui-même la multitude des personnes totalement distinctes que Dieu a créées. La réponse du Christ est qu'il est lui-même – en tant que Dieu et homme – capable de réconcilier en lui toute l'humanité. La question et le défi qu'il présente à ses disciples sont les suivants : peuvent-ils ou non, à travers lui, réconcilier dans la multiplicité de leurs personnes toute l'humanité en eux-mêmes.

Nous connaissons la réponse : chaque être humain est appelé à être le Christ dans le monde, et à prolonger l'œuvre du Christ. Lui-même nous dit ceci : « Celui qui croit en moi fera, lui aussi, les œuvres que je fais ; et il en fera même de plus grandes, parce que je vais vers mon Père » (Jn 14,12). L'œuvre fondamentale du Christ est la réconciliation de l'homme et de Dieu, l'« *Atonement* » en son sens le plus large. Notre œuvre en tant que chrétiens ne peut être plus qu'une continuation de son œuvre. Mais, pour pouvoir la continuer, nous devons être capables nous-mêmes de le faire, nous devons être capables de surmonter la différence, différence entre les personnes individuelles, différence entre l'homme et Dieu.

Et puisque le prototype de notre existence en Église est la Sainte-Trinité, il nous faut toujours nous souvenir que le mystère de la relation des trois Personnes est une unité absolue dans une diversité non moins absolue, paradoxe – absurdité (deux absolus !) – pour la pensée philosophique... Comme le dit saint Grégoire le Théologien, « Ils sont distincts dans l'union et un dans la distinction, chose extraordinaire ! » (*Discours 28 : Deuxième discours théologique*, Sources chrétiennes, n° 250, p. 102). Et saint Grégoire savait bien ce qu'est la philosophie et que le mystère de la Trinité est une crucifixion pour l'intelligence.

Le rôle paradigmatique de l'évêque

Toute cette œuvre est manifestée dans la vie sacramentelle de l'Église. Tous les sacrements la font aller un peu plus loin : le baptême, la chrismation, la communion, la confession et le repentir, l'onction, le mariage – et même l'ordination. Le rôle des six premiers sacrements, pour surmonter les différences entre les êtres humains et leur distance par rapport à Dieu, est probablement chose évidente pour tous. Mais qu'en est-il de l'ordination ? Quel est son rôle dans tout cela ? L'ordination ne semble-t-elle pas – d'autant plus qu'elle concerne les hommes et non les femmes – exacerber la différence, au lieu de la dépasser ?

Quand nous abordons ce problème, nous voyons immédiatement l'importance du rôle et de l'activité de l'évêque. C'est lui qui est responsable de l'unité de l'Église, en premier lieu de l'Église locale dont il est directement responsable, ensuite, en concertation avec les autres évêques, de l'Église au sens plus large, dont il est aussi responsable. Sa tâche est donc de réaliser l'œuvre fondamentale du Christ, et c'est pour cette raison que dans la Divine Liturgie (ce qui est plus facile à percevoir dans la célébration épiscopale) l'évêque assume liturgiquement le rôle du Christ. Lors de son ordination, tout d'abord, il a été revêtu de ses habits sacerdotaux comme le grand-prêtre, ce qui fait référence au rôle de grand-prêtre dont parle l'épître aux Hébreux à propos du Christ. Puis, pendant la Liturgie elle-même, il entre dans le Saint des Saints, le sanctuaire, comme le grand-prêtre du Temple de Jérusalem le Jour du Grand Pardon, et il s'avance pour aller s'asseoir sur le trône de Dieu derrière l'autel. Puis il descend de l'autel pour célébrer les divins mystères avec le peuple, et enfin, ayant reçu la communion et étant devenu un avec le Christ, il sort pour distribuer la communion au peuple, une communion qui est aussi communion avec lui en Christ.

Ce que nous voyons ici, tout au long de la Liturgie, c'est que l'unité trinitaire de l'Église est assurée par l'évêque, et à travers sa personne. Ce n'est pas que le reste du clergé ou le peuple des fidèles n'ait pas de rôle à jouer. S'ils ne peuvent librement faire en sorte de « demeurer dans une autre personne », ce que le Christ et l'évêque essaient d'accomplir ne peut avoir lieu. La relation entre l'évêque et le peuple doit être mutuelle : de même que le Christ demeure en ses disciples et ses disciples en lui, de même l'évêque doit demeurer dans les membres individuels de son troupeau – et eux en lui. Ainsi la présence de la Trinité dans l'Église est assurée par le bon exercice de la fonction épiscopale au niveau local, celui du diocèse, et par le bon exercice de cette même fonction en concile, en synode, avec les autres évêques locaux.

Le défi que nous devons relever en défendant la tradition orthodoxe selon laquelle ce sont les évêques et les synodes qui gouvernent l'Église vient de ce que nous sommes forcés de défendre ce que nous croyons – et réalisons imparfaitement dans nos vies – dans un monde occidental où un tel point de vue ne peut être compris qu'en termes psychologiques ou sociologiques. Mais le christianisme n'est pas une psychologie ; ce n'est pas une sociologie. Ce n'est même pas une spiritualité. C'est une *ontologie*. Autrement dit, ce qu'il formule, c'est ce qui est. Il est une formulation sur la nature du monde créé, sur son origine et son but par rapport à Dieu.

Exprimer la vérité chrétienne à travers les évidences scientifiques du monde moderne

Pour défendre la Tradition, nous devons être préparés à faire usage de ce que dit la science moderne sur le réel, sur ce qui existe. Et nous ne devrions pas avoir de difficulté à le faire. Déjà la recherche scientifique la plus avancée pointe dans la même direction que celle qu'avait prise la Tradition dès le début. Mais pour pouvoir utiliser cette occasion qui nous est actuellement donnée, nous devons nous approprier non seulement l'anthropologie et la cosmologie des Pères ; nous devons nous approprier, faire nôtre également, la tradition scientifique contemporaine.

Nous pouvons faire cela sans ébranler notre foi si nous consentons à utiliser la doctrine patristique du *Logos* et les *logoi* de la création. La réflexion chrétienne dans ce domaine a été amenée par Maxime à des hauteurs sans précédent, mais depuis, il n'y a plus guère de travail qui ait été fait sur ce point. C'est à nous aujourd'hui de continuer cette réflexion, en intégrant dans notre présentation de la foi chrétienne ce que nous savons de la nature du monde créé.

Je voudrais résumer à présent ce que j'ai essayé de vous exposer ici. Les premiers Pères de l'Église, pendant une période de moins de trois siècles, se sont placés à l'avant-garde de la vie intellectuelle et philosophique de l'Empire romain tardif. Le résultat est qu'ils ont pu répondre aux questions posées par leurs contemporains dans un langage qui leur était familier. Le cadre de pensée qu'ils ont développé était fondé sur l'expérience de la présence du Christ dans l'Église, comprise dans les termes de la doctrine johannique du *Logos*. Ils combinaient cela avec une conception spécifiquement chrétienne du rôle du *nous*, envisagé au début comme la faculté spirituelle de l'homme et, finalement, comme la faculté de concevoir les structures invisibles de la création. Le développement de cette pensée connut son apogée chez Maxime le Confesseur au VII^e siècle.

Ce qui donne sa force à cette approche de la question, c'est qu'elle nous permet d'envisager la science comme une branche de la théologie. La pénétration de la structure profonde du monde, des *logoi* de la nature, par la pensée humaine, – pénétration basée sur notre capacité à trouver un sens et une forme derrière la masse confuse de nos perceptions et de nos sensations, puis à exprimer ce sens par le langage –, s'est développée au cours de l'évolution, en accord avec le plan de Dieu pour l'homme, selon lequel l'homme, ayant reçu la liberté, choisirait librement de vivre en ce monde comme Dieu, et ainsi deviendrait

« divinisé », entrant dans la vie intérieure de la Sainte Trinité dans toute la mesure où un être créé en est capable.

Le Fils de Dieu dans son Incarnation a « pris notre nature humaine qui s'était égarée, et l'a portée au ciel à Dieu le Père » (prière lue pendant que l'évêque est revêtu de l'*omophore*), unissant ainsi dans sa personne la nature humaine à la vie trinitaire de la Divinité. Une « façon d'être » trinitaire suppose la capacité d'une personne théologique à être « dans » une autre. Cet « être dans » caractérise la relation des trois personnes en Dieu, et est offerte à tous ceux qui sont « en » Christ. Demeurer mutuellement en l'autre est le don que fait le Christ à tout son peuple.

La « façon d'être » trinitaire est exprimée liturgiquement dans la relation de l'évêque avec son troupeau. Exactement comme il est appelé à représenter le Christ dans la Liturgie, il est appelé à être « en » chaque membre individuel de son troupeau, et son troupeau à être « en » lui. C'est à cause de cette « demeure mutuelle en l'autre » qu'il peut à lui seul représenter son troupeau lors des conciles.

Cela n'est pas simplement une relation psychologique ou spirituelle. Elle est ontologique, et reflète la façon dont le *Logos* de Dieu est capable de surmonter toute différence et d'unir les divers *logoi* des êtres créés, leur permettant d'exister harmonieusement en lui et entre eux. Dans notre appropriation de la science, il faut que nous comprenions que la vie trinitaire est le but ultime de toute la création. Cela découle inévitablement d'une interprétation chrétienne de la signification du « principe anthropique », principe généralement admis par la science sous sa forme « faible », et qui fait certainement partie de la théologie chrétienne, sous sa forme « forte ».

Finalement, puisque dans notre expérience nous vivons dès à présent, dans une certaine mesure, la vie trinitaire, nous pouvons confirmer qu'elle fait partie du monde réel, qu'elle est jusqu'à un certain degré notre expérience vécue, degré bien supérieur dans la vie des saints. Une partie de notre tâche dans le domaine théologique, pour le siècle à venir – ou pendant le temps qui nous est laissé avant la Fin – est d'utiliser les méthodes ou les découvertes de la science pour nous expliquer à nous-mêmes, et à nos contemporains, pourquoi il en est ainsi.

(Texte relu et amendé par l'auteur. Les intertitres sont de la rédaction du SOP.)

Directeur de la publication : père Michel EVDOKIMOV

Abonnement annuel

Rédaction : Serge TCHÉKAN, avec le concours
de Zoé OBOLENSKY, Lydia OBOLENSKY-D'ALOISIO,
Antoine NIVIÈRE, Jean-Claude POLET
et Michel STAVROU

		SOP mensuel	SOP + Suppléments
Réalisation : Serge TCHÉKAN	France	32,80 €	65,60 €
	Autres pays	36,60 €	84,00 €

Commission paritaire 1106 G 80948
ISSN 0338-2478

Tiré par nos soins

C.C.P. : 21 016 76 L Paris
Tarifs PAR AVION sur demande
