

Supplément au SOP n° 282, novembre 2003

## **LINÉAMENTS D'UNE THÉOLOGIE ORTHODOXE DE LA CONCILIARITÉ**

Communication de Michel STAVROU,  
chargé de cours de théologie dogmatique  
à l'Institut de théologie orthodoxe de Paris  
(Institut Saint-Serge),  
présentée au 11<sup>e</sup> colloque international  
de spiritualité orthodoxe

(Bose, Italie, 14-20 septembre 2003)

Document 282.A

## LINÉAMENTS D'UNE THÉOLOGIE ORTHODOXE DE LA CONCILIARITÉ

Le thème de la conciliarité est particulièrement en vogue dans la théologie chrétienne depuis le concile de Vatican II qui a apporté un correctif spectaculaire par rapport aux affirmations unilatérales de Vatican I sur le rôle prééminent de l'évêque de Rome dans l'Église, conformément à l'ecclésiologie romaine systématisée à partir du IX<sup>e</sup> siècle. Lors du fameux concile de Moscou de 1917-1918 qui s'acheva dans les conditions dramatiques que l'on sait, l'Église russe avait déjà non seulement prôné mais aussi mis en œuvre un véritable sens de la conciliarité (*Sobornost*). De façon générale, les orthodoxes aiment souligner la tradition conciliaire de l'Église d'Orient, appelée parfois l'« *Église des sept conciles* » en référence aux conciles œcuméniques. Or, la réalité historique actuelle est souvent décevante au regard du modèle. Pour être en accord avec la Tradition dogmatique, un travail de refondation théologique de la notion de conciliarité semble de plus en plus nécessaire.

Depuis près de deux siècles, l'instauration des autocéphalies et la formation d'Églises nationales dans un contexte historique difficile, souvent au nom de principes politiques ou ethniques, alors que prévalait jusque là le principe ecclésiologique local et territorial, ont joué un grand rôle dans l'instauration progressive de ce qu'il faut bien appeler une crise de la conciliarité. Manque d'unité, fragmentation, autosuffisance, isolationnisme, parfois même antagonisme avec recours aux tribunaux civils et même suspension partielle de *communio in sacris* caractérisent trop, de nos jours, les relations entre les Églises autocéphales orthodoxes.

### Une situation de blocage

Il est clair que cette situation de blocage dont nous souffrons depuis longtemps rend urgente une prise de conscience grâce à laquelle les relations entre Églises seraient redynamisées, en veillant à ce que la conciliarité ne soit pas simplement confessée, ni vantée comme un trésor de l'orthodoxie (ce qu'elle est), mais tout simplement vécue.

Au sein des Églises autocéphales, les évêques semblent trop souvent isolés dans des cénacles, coupés des réalités de la vie des paroisses et des fidèles engagés dans le monde, si bien que se pose parfois réellement la question d'une communication insuffisante entre les pasteurs et leur peuple. Sans aborder ici le problème capital que constitue en soi la coupure grandissante entre l'Église et le monde – un monde pourtant appelé à devenir transparent à l'Évangile –, on observe également au niveau des diocèses une crise de la conciliarité.

La réflexion assez informelle ici proposée tentera d'aborder la signification de la conciliarité ecclésiale à la lumière des acquis de la théologie orthodoxe du XX<sup>e</sup> siècle, notamment de l'apport de ce que l'on a appelé l'École de Paris. L'expression « théologie orthodoxe » ne veut souligner ici qu'un point d'ancrage dans la tradition chrétienne d'origine orientale et n'a nullement pour but de tracer *a priori* des limites confessionnelles dans la réflexion théologique<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Cette réflexion s'efforcera de respecter trois dimensions inhérentes à toute théologie soucieuse de s'enraciner dans la Tradition ecclésiale biblico-patristique :

J'essaierai, en outre, de faire mention de notre humble réalité ecclésiale au quotidien, en évitant de demeurer trop facilement sur la « planète de la théologie », pour reprendre le titre d'un livre stimulant paru récemment en Grèce<sup>2</sup>. Une juste appréciation de notre situation est en effet une condition aussi nécessaire qu'une saine théologie pour espérer, avec l'aide de Dieu, surmonter nos difficultés.

## **Conciles et conciliarité : une vision de l'Église**

La Tradition chrétienne est unanime pour associer la notion de concile à l'événement fondateur que constitua le fameux concile des Apôtres réuni à Jérusalem (Ac 15,1-29) pour s'accorder sur la question de l'imposition des prescriptions judaïques aux Gentils. À la suite des Apôtres, leurs successeurs les évêques réuniront des synodes ou conciles pour traiter des affaires communes de l'Église.

Le concept de conciliarité est associé au mot latin *concilium*, le concile, auquel correspond en grec le mot *synodos*<sup>3</sup>. Synode et concile sont des termes quasiment synonymes pour les orthodoxes, quoique le premier ait dans les langues occidentales une connotation plus institutionnelle que le second. Il est en effet un usage plus ou moins courant dans ces langues d'appeler *synodes* les assemblées régulières d'évêques ou les organes administratifs permanents de certaines Églises, et de réserver le terme de *conciles* aux réunions épiscopales extraordinaires. Quoi qu'il en soit, *concilium* et *synodos* signifient le rassemblement, et renvoient donc immédiatement, et cela dès l'époque des premiers Pères, aux assemblées d'évêques tenues en un lieu donné. Le concile, on le voit, se présente d'abord comme une manifestation de l'unité ecclésiale réunissant principalement des évêques. Mais ce constat historique, qu'il convient de nuancer – plusieurs conciles antiques dont le concile de Carthage (235) et le 1<sup>er</sup> concile œcuménique (Nicée, 325) ayant réuni non seulement des évêques mais des clercs et des laïcs –, ne nous livre pas encore le sens même de la conciliarité ; il nous amène à réfléchir sur la nature et la structure de l'Église. En d'autres termes, toute approche de la conciliarité est nécessairement tributaire d'une certaine ecclésiologie, que celle-ci soit explicite ou non. Nous devons donc partir d'une vision de l'Église.

## **Le mystère de Dieu et celui de l'Église**

Cependant, comme nous l'enseigne Vladimir Lossky, l'un des pionniers du renouveau néo-patristique contemporain, une réflexion théologique conforme à la Tradition de la Bible et des Pères se doit de confesser en premier lieu son échec devant tout effort de rationalisation du mystère de Dieu et de celui de la Divino-humanité qui nous est accessible en Jésus-Christ. Aucune notion ou image, fût-elle d'inspiration biblique, ne saurait rendre compte de façon complète de la réalité ecclésiale. Même l'ecclésiologie eucharistique ne peut expliquer toutes les facettes de la vie de l'Église qui se présente d'abord comme un *mystère*, autrefois caché en Dieu et aujourd'hui dévoilé et expérimenté partiellement (Ep 1,9-10 ; Rm 16,25-26), mystère devant lequel conviendraient mieux le silence et l'adoration.

---

1° Théologie du mystère : nos formulations théologiques développées dans le cadre de catégories rationnelles ne constituent jamais que des approximations face au mystère du Dieu vivant révélé en Christ. L'être de l'Église n'échappe pas à ce constat. C'est pourquoi nous parlons de linéaments ou d'esquisse à propos de cet essai.

2° Théologie doxologique : une théologie soucieuse d'authenticité s'efforce d'exprimer la présence spirituelle de la grâce du Verbe incarné dans les affirmations doctrinales reçues par le peuple de Dieu. Dans l'Esprit Saint, la théologie manifeste de façon tangible que celui qui est la Vérité est en même temps le Donateur de Vie.

3° Théologie eucharistique : l'homme reçoit la vie de Dieu à travers l'événement central de la vie ecclésiale, le rassemblement eucharistique de l'Église locale, qui témoigne de l'incarnation du Verbe de Dieu et de l'attente de son second avènement.

<sup>2</sup> Cf. A. MESKOS, *La planète de la théologie*, Sochos, 2002 [en grec].

<sup>3</sup> Conciliarité a donc pour pendant grec le terme *synodikotis* (synodalité).

Cependant, il existe des voies d'approche théologique, tracées par la Tradition apostolique, que nous sommes invités à emprunter pour recevoir une certaine intelligence de la foi et préparer ainsi nos cœurs à la communion avec Dieu.

Pour tenter d'éclairer les aspects essentiels de la conciliarité ecclésiale, je voudrais donc proposer une réflexion ecclésiologique en retenant successivement trois figures bibliques de l'Église remises en valeur par l'ecclésiologie orthodoxe au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècle : 1) l'Église comme peuple de Dieu, 2) l'Église comme Corps du Christ, 3) l'Église comme Temple du Saint-Esprit.

## La conciliarité, qualité du peuple de Dieu

L'Église, en continuité avec l'Ancien Testament, est le peuple de Dieu (*laos tou Theou*) (1 P 2,10 ; 2 Co 6,16). Cette expression biblique a constitué un puissant motif d'inspiration pour la conscience ecclésiale à travers les siècles. Comme on aime à le répéter avec un élan nostalgique, la première communauté chrétienne, l'Église mère rassemblée à Jérusalem « n'avait qu'un cœur et qu'une âme » (Ac 4,32). En marche vers la Patrie céleste, elle formait une communauté unie, vivante et dynamique. C'est cette vérité biblique et ecclésiale, partagée en particulier dans les communautés rurales de la Russie ancienne, que les Slavophiles au XIX<sup>e</sup> siècle ont voulu souligner dans leur élaboration du concept de *Sobornost*.

On sait que dans le credo traduit en slave, l'épithète ancienne *kafolitcheskaïa* (catholique) accolée à l'Église s'est trouvée à partir du XIV<sup>e</sup> siècle progressivement remplacée par l'épithète *sobornaïa*<sup>4</sup>. Certes, bien des théologiens russes<sup>5</sup> ont souligné que le terme slave devait avoir, à l'origine en tous cas, un sens identique au prototype grec *katholiki*. Il n'empêche : la nouvelle épithète possède une résonance bien particulière. *Sobornaïa* signifie étymologiquement « recueillie », « réunie » et provient du substantif *sobor*, le rassemblement<sup>6</sup>. Comme l'explique le père Serge Boulgakov, « l'Église *sobornaïa*, c'est l'Église qui rassemble, unit, concilie, c'est l'Église conciliaire »<sup>7</sup>.

C'est de l'adjectif *sobornaïa* du symbole de foi qu'Alexis Khomiakov (+ 1860) a créé le néologisme de « *Sobornost* », cette notion qui ne se limite pas à la convocation formelle des conciles mais exprime la conciliarité, la symphonie de l'Église, l'unité dans la pluralité<sup>8</sup>.

Cependant pour Khomiakov, qui n'a cessé de nier toute autorité extérieure pouvant s'exercer sur la vie ecclésiale, cette unité est organique, la *Sobornost* s'opposant, pour lui, autant à l'autoritarisme légaliste du monde catholique romain qu'au fractionnement individualiste du monde protestant<sup>9</sup>. Elle désigne idéalement l'Église en tant qu'organisme dans lequel, en même temps, il ne peut exister ni individualisme, ni coercition de la part des instances religieuses. Pour Dimitri Alexiéévitch Khomiakov, qui s'est efforcé d'explicitier la pensée de son père, le principe de la *Sobornost* consiste non pas dans le rassemblement régulier de conciles, qu'ils soient épiscopaux ou même ouverts aux autres clercs et aux laïcs, mais dans « le besoin d'une constante union, en tout ce qui touche l'Église, entre les membres de l'Église et entre les Églises particulières »<sup>10</sup>.

<sup>4</sup> Sans doute pour traduire par un terme slave un adjectif d'origine grecque jugé peu compréhensible.

<sup>5</sup> Dont Nicolas Afanassiev et Vladimir Lossky.

<sup>6</sup> Ce dernier terme pourrait avoir évoqué en premier lieu la synaxe eucharistique, puis le temple, là où elle se rassemble, et tout type d'assemblée.

<sup>7</sup> S. BOULGAKOFF (sic), *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, p. 84.

<sup>8</sup> Je laisse de côté le terme de « collégialité », proposé par Y. Congar, pour traduire *Sobornost*. Le sens de la collégialité est en effet plus restreint que la conciliarité, car ce terme est connoté, par son usage social, d'une dimension hiérarchique que ne recèle pas le terme de conciliarité. La collégialité s'applique à l'épiscopat.

<sup>9</sup> Cf. N. BERDIAEFF, *L'idée russe*, Paris, 1969, p. 172.

<sup>10</sup> A. GRATIEUX, *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution. A. Khomiakov*, Paris, 1953, p. 191.

## Le rapport entre personne et communauté

La question du rapport entre personne et communauté – qu'elle soit ecclésiale ou nationale – a été l'objet d'un vif débat entre les penseurs de la diaspora russe du début du XX<sup>e</sup> siècle, partagés entre « idéalistes » et « néo-traditionalistes ».

Représentatif du premier courant, un auteur majeur comme le père Serge Boulgakov fait un usage abondant du concept de *Sobornost* dans sa réflexion sur la catholicité ecclésiale. Boulgakov soulignait dans son approche ecclésiologique la nécessité de « dégager [...] l'idée de "rassemblement" (*Sobornost*) : l'Église est un organisme ou un corps, une vivante unité multiple. De nombreux membres s'y réunissent et des dons divers y sont distribués, tandis que la pluri-unité de l'ensemble est récapitulée par le Christ et animée par l'Esprit Saint »<sup>11</sup>. En d'autres termes, le fait que les divers charismes personnels et enseignements des saints puissent s'associer harmonieusement sans entrer en contradiction reflète la conciliarité ecclésiale.

Quant aux néo-traditionalistes comme Vladimir Lossky et Georges Florovsky, réagissant à la métaphysique religieuse russe considérée comme une impasse, et aux insupportables tensions entre volontarisme et déterminisme, personnalisme et collectivisme organique, ils ont rejeté tout ce qui s'apparentait à une démarche « idéaliste » dans leur héritage théologique.

## Une nécessaire solidarité

Vladimir Lossky reprend positivement le meilleur des intuitions de la théologie russe sur la nécessaire solidarité entre la personne et la communauté ecclésiale. Cependant, il se fait très critique à l'égard de la notion de *Sobornost* développée par Khomiakov. Il évite presque systématiquement d'utiliser ce terme ; au contraire, il s'attaque à la mystique qui lui est associée. D'entrée il se déclare sceptique envers les tenants de l'idée, développée par les Slavophiles, que l'adjectif *soborny* représenterait une notion intraduisible dans les langues occidentales. Pour lui, la *Sobornost* ne désigne rien de plus que la catholicité<sup>12</sup> – même si le terme possède étymologiquement une connotation spécifique en russe. De plus, l'ecclésiologie de Khomiakov, à travers l'élaboration de la notion de *Sobornost*, témoigne pour Vladimir Lossky d'un romantisme (ayant l'idéalisme allemand pour arrière-plan philosophique) qui dissout la *personnalité*<sup>13</sup> dans une vague « supra-conscience », un instinct collectif essentiellement impersonnel, fondé sur la personne de l'Esprit Saint mais non relié aux personnes humaines<sup>14</sup>. Khomiakov « n'a pas développé le moment anthropologique dans sa théologie de l'Église »<sup>15</sup>. À l'universalité abstraite de la *Sobornost*, il faut, comme le dit Vladimir Lossky, substituer « la concorde absolue de la diversité catholique »<sup>16</sup>. C'est d'ailleurs dans l'accord parfait entre les pôles unité et diversité, nature et personnes que consiste la *catholicité* de l'Église<sup>17</sup>.

<sup>11</sup>S. BOULGAKOV, *L'épouse de l'Agneau. La Création, l'Homme, l'Église et la fin*, Paris-Lausanne, 1984, p. 201.

<sup>12</sup>V. Lossky dénonce un goût pour l'insolite, un désir de « se montrer exotique, étrange, impénétrable pour les non-initiés ». Et d'invoquer Molière : « Il faut parler chrétien, si vous voulez qu'on vous entende ! » Cf. *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 167-168.

<sup>13</sup>Nous employons le néologisme *personnalité* pour désigner la condition de personne, « *personhood* » en anglais (le terme « personnalité » étant impropre du fait de sa signification psychologique).

<sup>14</sup>Cf. V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 188-190.

<sup>15</sup>Notes du cours de V. Lossky du 12-4-1956 citées par R. Williams, *The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky*, Oxford, 1975, p. 101.

<sup>16</sup>Cf. *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 177.

<sup>17</sup>*Ibid.*, p. 176.

L'autre inspirateur du courant néo-patristique, Georges Florovsky, reproche à Khomiakov d'avoir réduit l'ecclésiologie à une sorte de « sociologie charismatique »<sup>18</sup>. Nicolas Berdiaev écrit dans le même sens : « Khomiakov nie [...] l'autorité de l'épiscopat. La vérité n'est pas [pour lui] dans le concile mais dans la conciliarité, dans l'esprit de communion du peuple des fidèles »<sup>19</sup>.

## La communion, une dimension de la personne

Enfin, pour le métropolite de Pergame Jean Zizioulas, la *Sobornost* constitue un modèle philosophique et romantique (inspiré, semble-t-il, de Schelling) qu'il serait dangereux d'appliquer aussi bien en ecclésiologie qu'en théologie trinitaire. Le problème souligné est que la *Sobornost* s'est vue investie « d'un caractère de priorité ontologique vis-à-vis de la personne »<sup>20</sup>. Dans une telle vision, la personne « est conçue à l'intérieur de la communion ou comme le résultat de celle-ci ». Or, la communion doit être une dimension de la personne, et non pas la personne être un aspect interne de la communion. Certes il n'y a pas de personnes sans communion, mais la communion n'enlève en rien les propriétés hypostatiques incommunicables qui font que chaque personne est unique, libre et souveraine<sup>21</sup>. En outre, l'application de la *Sobornost* à la doctrine trinitaire à travers un processus d'analogie sociologique serait pour Jean Zizioulas encore plus ruineuse<sup>22</sup>. Une théologie trinitaire conséquente envers le principe de la monarchie du Père nous interdit en effet de considérer les personnes divines comme puisant leur identité dans la communion trinitaire *par elle-même*. La personne du Père est la seule *cause*, l'unique source à la fois des personnes et de leur communion ; inversement la communion désigne le mode d'être, c'est-à-dire de relation, d'*être-avec* des personnes, et dérive non pas d'une notion abstraite mais d'une personne concrète : le Père.

Comme le résume bien Olivier Clément, la *Sobornost* de Khomiakov reflète « un organicisme qui ne permet pas de fonder le caractère absolu et proprement transcendant de chaque personne. La communion tend à devenir une sorte de fusion dans un organisme dont chacun n'est qu'une parcelle »<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> Cf. G. FLOROVSKY, « Christ and His Church... », in *1054-1954. L'Église et les Églises*, tome II, Chevetogne 1954, p. 164.

<sup>19</sup> N. BERDIAEFF, *L'idée russe*, Paris, 1969, p. 173.

<sup>20</sup> Cf. J. ZIZIOULAS, « Être de Dieu, être de l'Homme », *Synaxi*, 37, 1991, p. 16 [en grec].

<sup>21</sup> Cf. J. ZIZIOULAS, *Cours de Dogmatique*, Thessalonique, t. II, p. 7 [en grec]. Comme autres exemples de systèmes philosophiques relativisant la personne, J. Zizioulas indique (cf. *L'Être ecclésial*, p. 37-38, n. 30) la structure existentielle dialogale « Je-Tu » de Martin Buber (le *Je* n'émerge du monde anonyme du *Cela* que par la rencontre du *Tu* : c'est par la rencontre et le dialogue avec un Toi que le Moi advient à lui-même ; cf. M. BUBER, *Je et Tu*, Paris (Aubier), 1969), et la plongée panoramique des êtres de Martin Heidegger (le terme d'ontologie « panoramique » appartient à la critique de Heidegger faite par E. Lévinas (*Totalité et Infini*, Leyden, 1971, p. 270 et ss.) ; l'ontologie panoramique envisagerait la Trinité comme une existence parallèle des trois personnes, ce qui est inconcevable, en raison de la « monarchie » du Père).

<sup>22</sup> J. Zizioulas a peut-être en arrière-plan le paradigme des analogies psychologiques augustinienes, également appliquées en théologie trinitaire, à partir d'une théorie anthropologique (décomposition de l'âme, etc.).

<sup>23</sup> Cf. O. CLÉMENT, *Berdiaev, un philosophe russe en France*, Paris, 1991, p. 43.

## **La *Sobornost* a mis en évidence une vérité profonde de la vie ecclésiale**

La plupart des théologiens orthodoxes ont donc été plutôt critiques envers l'ecclésiologie de Khomiakov. Il n'en reste pas moins que ce penseur de génie a mis en évidence, même de façon unilatérale, une vérité profonde de la vie ecclésiale, ce qui explique que cette doctrine, sans jamais être officiellement adoptée, a eu une influence immense sur la pensée orthodoxe.

Sans doute constituait-elle aussi une réaction salutaire de la conscience orthodoxe face à la situation calamiteuse de l'Église russe durant la période synodale ouverte en 1721, l'activité conciliaire ayant été bâillonnée, le synode des évêques étant artificiellement transformé en un organe administratif au service de l'État impérial. La visée initiale des Slavophiles était de compenser par un communautarisme charismatique l'autoritarisme des évêques russes dont le système ecclésial bien trop centralisé datait de l'organisation byzantine de l'ancienne métropole de Kiev.

## **Un puissant antidote face au juridisme et à l'individualisme**

Aujourd'hui encore, la notion de *Sobornost* demeure un puissant antidote face au juridisme ecclésiastique (qui n'est pas seulement latin) et face à l'individualisme consumériste qui gagne insidieusement nos communautés ecclésiales, en Orient comme en Occident. Avec la fin des grandes idéologies, le retour ambigu du religieux observé en Occident va de pair avec une autonomie croissante des fidèles en matière de doctrine et de morale. La contrepartie inévitable est l'expression périodique d'une grande nostalgie d'un « vivre ensemble » (*Togetherness*) : par exemple à travers les Journées mondiales de la jeunesse (JMJ) qui ont rassemblé à Paris des centaines de milliers de jeunes, non pratiquants pour la plupart. On se plaint en même temps que bien des fidèles n'aient pas conscience de la solidarité qui existe dans la vie des paroisses, et des responsabilités qui s'y attachent. Certes, la *Sobornost* n'est pas une doctrine morale, mais elle implique une éthique communautaire conséquente d'une vision des liens unissant les membres du peuple de Dieu et, au-delà, tous les hommes entre eux.

Si la catholicité ecclésiale est indissociable de l'unité, elle ne saurait être sans effet sur la nature même de cette unité. « Le but et le critère de l'unité catholique, souligne le père Georges Florovsky, c'est que la multitude des croyants n'ait qu'un cœur et qu'une âme, comme c'était le cas à Jérusalem. Sinon la vie de l'Église est réduite »<sup>24</sup>. En d'autres termes, sans l'expérience active de la catholicité dont la conciliarité constitue la projection, la communauté ecclésiale se recroqueville et s'étiole, la lampe demeurant alors cachée sous le boisseau.

C'est l'esprit de conciliarité, et non un impératif catégorique, qui fait passer le principe de la « communauté d'action » dans toutes les circonstances de la vie ecclésiale, grandes et petites, en lien direct avec le second commandement du Christ : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », ce que Jean Chrysostome prônait comme le « sacrement du frère ». Comme l'a souligné Mère Marie Skobtsov, « sans ce commandement, Khomiakov n'aurait jamais évoqué l'organisation conciliaire de l'Église, fondée entièrement sur l'amour et la communion humaine la plus haute. Sa théologie prouve que l'Église dans sa totalité manifeste à la fois le commandement de l'amour de Dieu et celui de l'amour du prochain, qu'elle est proprement impensable sans l'un et l'autre »<sup>25</sup>.

<sup>24</sup>G. FLOROVSKY, « Le corps du Christ vivant », in *La sainte Église universelle*, Neuchâtel, 1948, p.27.

<sup>25</sup> Cf. M. SKOBTSOV, « Action orthodoxe », *Contacts*, 51, 1965, p. 194-212, repris dans MÈRE MARIE, *Le Sacrement du frère*, Pully, 1995, p. 73-92, notamment p. 90 pour la citation.

## La conciliarité comme cohésion du Corps du Christ

La nature première de l'Église est sacramentelle : elle est le Corps du Christ (1 Co 12,27). Cette affirmation capitale de saint Paul était centrale dans l'ecclésiologie implicite de l'Église ancienne jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle au moins, comme l'ont bien montré les travaux admirables du père Nicolas Afanassiev. À sa suite, les théologiens orthodoxes du XX<sup>e</sup> siècle ont recentré sur la *koinonia* eucharistique les intuitions des Slavophiles concernant la conciliarité<sup>26</sup>. L'ecclésiologie *eucharistique* qui en résulte tient en quelques mots : d'une part, le Christ est le principe unifiant de tous les fidèles car, comme le dit saint Paul aux Corinthiens, « nous avons été baptisés en un seul Esprit, en un seul corps » (1 Co 12,13). D'autre part, c'est le rassemblement eucharistique qui entretient la vivante cohésion (1 Co 10,17) de cet unique corps du Christ dont les baptisés sont les membres. Enfin, dimension fortement rappelée par Jean Zizioulas, l'Eucharistie, en récapitulant toute l'économie du salut, manifeste la nature sacramentelle-eschatologique de l'Église. Dans l'Eucharistie, l'Église se révèle l'icône du Royaume de Dieu.

Comme le montrent les témoignages de l'époque post-apostolique, c'est en tant que synaxe eucharistique que la communauté chrétienne locale se trouvait rassemblée comme l'Église de Dieu. Mais cette synaxe était structurée, ordonnée : l'Église locale avait d'ordinaire à sa tête un préséant, « celui qui se tient devant » (*proestós*), l'évêque (*episkopos*), qui présidait la célébration de l'Eucharistie, entouré d'un collège de presbytres (« anciens »), des diacres et du peuple. Nous trouvons déjà là la structure organique et conciliaire des ministères de l'Église.

## La fonction de l'évêque

L'évêque a pour première charge la fonction sacerdotale d'image du Christ. Ses charismes (sacrements, enseignement, mission pastorale) focalisent sur une personne reconnue les dons reçus par le peuple de Dieu tout entier, porteur du sacerdoce royal et prophétique (1 P 2,9).

L'évêque est toujours ordonné pour une Église locale donnée, afin d'en être la tête et le centre d'unité visibles, manifestant à travers lui auprès de sa communauté le Christ comme tête de l'Église. Dans un passage bien connu de son épître aux Smyrniotes, dont le contexte est eucharistique (8,2), saint Ignace d'Antioche (II<sup>e</sup> siècle) exhorte à respecter le lien existant entre l'évêque, la communauté locale et l'Église du Christ : « Là où paraît l'évêque, que là soit la communauté, de même que (*hôsper*) là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique ! »<sup>27</sup>.

Je ne peux rendre ici toute la profondeur ecclésiologique de ce texte capital et difficile que Jean Zizioulas a finement analysé dans sa thèse doctorale<sup>28</sup>. On notera seulement que ce témoignage le plus ancien sur la notion d'Église *catholique* fait ressortir clairement trois points : 1° L'Église catholique désigne l'assemblée eschatologique des saints rassemblée autour du Christ qui vient, 2° La catholicité s'applique à l'Église locale à travers l'Eucharistie, 3° La catholicité s'exprime à travers le ministère épiscopal.

Dans la célébration de l'Eucharistie, chaque Église locale historique, terrestre, rassemblée autour de son évêque devient « la même » (tel est le sens, ici, du fameux *hôsper*) que l'Église parfaite unie dans le Christ, c'est-à-dire la *communio sanctorum* eschatologique. L'Eucharistie signifie l'anticipation du rassemblement des derniers jours : le Christ grand prêtre – tête du corps ecclésial – est le prototype

<sup>26</sup> Cette idée a été développée notamment par Vladimir Lossky, et plus récemment par des théologiens comme Mgr Jean Zizioulas, Olivier Clément et le père Jean Meyendorff.

<sup>27</sup> Cf. *Sources Chrétiennes* n° 10, trad. Th. Camelot, Paris, 1951, p. 163.

<sup>28</sup> Cf. MÉTROPOLITE JEAN DE PERGAME, *L'Eucharistie, l'Évêque et l'Église durant les trois premiers siècles*, Paris, 1994, p. 119-190.



même de l'évêque dans l'Eucharistie, et son corps, l'Église *catholique* (au sens que nous avons vu) est l'identité profonde de chaque Église locale<sup>29</sup>.

Dans le cadre de cette eucharistologie *eucharistique*, que signifie la conciliarité ? Comme on va le voir, elle se décline à différents niveaux de la vie de l'Église : 1. au sein de la communauté eucharistique locale, 2. dans les relations entre les Églises locales, comme synodalité. 3. au plan même de l'Église universelle.

### La conciliarité au sein de la communauté eucharistique

Rappelons tout d'abord que le ministère de l'évêque appartient en propre à l'Église Corps du Christ, donc que son autorité s'établit *dans* et non pas *sur* la communauté eucharistique. De même que le Christ est inconcevable sans le corps ecclésial dont il est la tête, de même l'évêque est la tête d'une communauté locale dont on ne peut l'isoler. « *Episcopus in ecclesia, et ecclesia in episcopo* », dit saint Cyprien de Carthage<sup>30</sup> en entendant par *ecclesia* une Église locale donnée. Cet adage signifie que la conciliarité de l'Église locale est indissociable de la primauté épiscopale.

Dans l'Église ancienne, comme en témoignent, entre autres, le livre de l'Apocalypse et les épîtres d'Ignace, le collège des presbytres entourant l'évêque dans la synaxe eucharistique et dans les autres assemblées manifestait la conciliarité de l'Église locale. Ce collège avait pour modèle celui des Apôtres présidé par le Christ, puis un peu plus tard par saint Pierre. Pour saint Cyprien, en effet, chaque évêque siège sur la chaire de Pierre. Que le ministère du presbytre se soit individualisé au IV<sup>e</sup> siècle comme représentant de l'évêque dans une paroisse n'a pas fondamentalement modifié cette structure de base : l'Église locale reste épiscopale par nature. Le ministère presbytéral est essentiel pour que s'exerce la conciliarité entre l'évêque et son peuple. Quant aux diacres, intermédiaires entre les presbytres et les laïcs, ils offrent les dons et les intercessions du peuple, et veillent à ce que l'Eucharistie se prolonge dans le Sacrement du frère.

### Le rôle du peuple de Dieu

Cependant, le rôle du peuple de Dieu, déjà souligné plus haut à propos de la *Sobornost*, est aussi capital. Les laïcs sont ordonnés lors de l'initiation baptismale qui culmine dans l'Eucharistie. Sans leur présence, l'Eucharistie n'aurait pas de sens, puisqu'elle est offerte par l'évêque au nom du peuple. C'est à eux qu'appartient en propre la responsabilité de l'Amen dans la liturgie. Comme toute confession et toute prière, toute décision de l'évêque ou du synode engageant l'Église devrait donc idéalement faire l'objet d'une réception par les laïcs. L'évêque, en effet, ne possède pas son charisme épiscopal *en lui-même* mais seulement *en relation* avec son peuple, dont il est d'ailleurs partie intégrante. En fait, nous savons que règne bien souvent dans les paroisses et les diocèses un cléralisme épais, parfois entretenu par les laïcs eux-mêmes, par inconscience ou facilité. Pourtant le peuple entier est le « protecteur » de la foi, comme le rappelait l'encyclique des patriarches orientaux adressée au pape Pie IX en 1848<sup>31</sup>, et il doit, dans la prière et le discernement de l'Esprit, *recevoir* les décisions et expressions de la foi énoncées par les évêques ; ainsi ces derniers peuvent-ils exercer leur ministère en pasteurs

<sup>29</sup> La comparaison d'Ignace a donc une portée ontologique et non simplement analogique.

<sup>30</sup> Cf. *Lettre 66*, 8.

<sup>31</sup> « Chez nous, ni patriarches ni synodes n'ont jamais pu introduire d'enseignements nouveaux, car le protecteur de la religion est le corps même de l'Église, c'est-à-dire le peuple (*laos*) lui-même qui veut conserver éternellement intacte sa foi [...]. » (MANSI, 40, 407). Bien entendu, le *laos* comprend autant les « clercs » que les « laïcs », aussi faut-il voir dans ce texte non un manifeste démocratique mais une défense de la conciliarité.

plutôt qu'en satrapes, empêchant la conciliarité ecclésiale de se dévoyer dans un cléralisme monarchique.

La conciliarité de la synaxe eucharistique traduit donc la cohésion avec laquelle l'assemblée des baptisés réunie autour de l'évêque (ou de son représentant, le presbytre) s'identifie de façon iconique au Christ total, tête et corps, chacun pour sa part, selon le charisme ou le ministère qui lui est confié en relation avec tous les autres.

Il existe un paradoxe apparent dans la catholicité de l'Église locale qui peut s'énoncer ainsi : l'Église locale reçoit une plénitude qui la comble mais qui, loin de l'isoler, l'ouvre aux autres Églises, aux hommes et au monde entier. La conscience de la plénitude ecclésiale goûtée dans l'Eucharistie, loin d'engendrer l'autosuffisance, ouvre au contraire l'Église locale vers les autres Églises qui partagent la même plénitude.

### **La conciliarité dans la communion des Églises locales**

Comme l'Eucharistie offerte par les différentes Églises locales est une et identique, les évêques de l'Église ancienne ont eu conscience de ce que les questions liées à sa célébration (admission ou rejet des auteurs de certains actes ou propagateurs de certaines doctrines, vacance d'un siège épiscopal) concernaient toutes les Églises au même titre : ils se sont donc rassemblés spontanément entre évêques voisins pour s'accorder sur les décisions à prendre. Telle est, semble-t-il, l'origine du concile ou synode épiscopal, devenu institution régulière en vertu du 5<sup>e</sup> canon du 1<sup>er</sup> concile de Nicée (325).

Chaque évêque portant son Église locale, le synode épiscopal exprime la communion non pas simplement des évêques en soi mais surtout des Églises locales dont ils sont les têtes. Il en résulte que la synodalité épiscopale est exactement de même nature que la conciliarité de l'Église locale, puisque ce qui rassemble et unit les différentes Églises locales (et leurs têtes) n'est rien d'autre que l'Eucharistie une, célébrée en tous lieux. La synodalité épiscopale n'est rien d'autre que la conciliarité ecclésiale. C'est pourquoi il est d'usage que les conciles soient épiscopaux. Les autres clercs et les laïcs peuvent bien sûr y participer mais leur voix ne devrait être que consultative, sinon l'on sort de la vision eucharistique.

### **L'exclusivité épiscopale dans les conciles**

Le père Nicolas Afanassiev considère que le concile de Moscou de 1917, en introduisant l'idée juridique de la représentation des différents groupes ecclésiaux, a constitué davantage une assemblée ecclésiale générale qu'un concile proprement dit<sup>32</sup>. On peut dans le principe être d'accord avec cette critique d'Afanassiev. Au concile de Moscou, la Conférence des évêques n'avait en effet qu'un droit de *veto* par rapport aux décisions prises par l'Assemblée générale, composée d'évêques, de clercs et de laïcs. Le ministère épiscopal était donc singulièrement dévalué, réduit à une simple fonction de recevabilité. Mais qui ne voit que cette configuration résultait d'un renversement dialectique dans l'histoire de l'Église russe, les laïcs et les prêtres n'ayant pas trouvé d'autre moyen pour redynamiser leur Église après deux siècles d'un hiérarchisme paralysant (la période synodale) qui avait coupé les évêques de leur peuple ?<sup>33</sup> Le principe de l'exclusivité épiscopale dans les conciles n'a de sens que dans la mesure où l'ecclésiologie eucharistique est pleinement vécue ; si tel n'est pas le cas, ce principe, pour ne

<sup>32</sup> Cf. N. AFANASSIEFF, « Le concile dans la théologie orthodoxe russe », *Irénikon*, 35, 1962, p. 327-328 ; et plus généralement *L'Église du Saint-Esprit*, Paris, 1975, p. 65-121.

<sup>33</sup> C'est le sens du fameux *Mémoire des Trente-Deux*, signé de prêtres de Saint-Petersbourg, qui appelait dès 1905 à la convocation d'un concile « pan-ecclésial » de l'Église russe, composé d'évêques, de prêtres et de laïcs.

pas devenir une simple norme juridique, devrait être appliqué avec *économie*, comme sut le faire le concile de Moscou de 1917.

Le fait que tous les évêques sont les présidents, en différents lieux, d'une même et unique Eucharistie, qu'en d'autres termes toutes les eucharisties offrent le corps unique et total du Christ – et donc que les différentes Églises locales partagent la même plénitude catholique – explique le principe canonique ancien de *l'égalité ontologique absolue* de tous les évêques entre eux, chacun possédant dans son Église locale, par la grâce de l'Esprit Saint, l'autorité et le pouvoir reçus des Apôtres. Ce principe va de pair avec la vision eschatologique du collège apostolique comme un tout indivisible, exprimé pleinement dans chaque Église locale par l'évêque entouré de ses presbytres. Le Collège des Douze est à l'origine de la fondation de toutes les Églises locales et, à travers elles, de l'Église universelle. Comme on l'a vu, chaque évêque siège sur la chaire de Pierre. Le collège épiscopal veille sur l'Église universelle mais, chacun de ses membres étant la tête d'une Église locale, il ne saurait constituer, selon la regrettable expression de Karl Rahner, un « haut personnel dirigeant de l'Église universelle »<sup>34</sup> coupé de la vie des communautés paroissiales.

## Église universelle et Église locale

Dans l'ecclésiologie développée à Vatican II on trouve un effort indiscutable pour intégrer les éléments fondamentaux d'une vision eucharistique de l'Église. La priorité semble toutefois nettement accordée au rattachement de l'évêque au collège universel plutôt qu'à une Église locale, tandis que l'on trouve exprimée (dans la constitution dogmatique *Lumen gentium*) l'idée que l'Église universelle serait l'archétype de l'Église locale<sup>35</sup>, ce qui alimente entre les autorités du Saint-Siège et les théologiens catholiques un débat herméneutique toujours actuel<sup>36</sup>. Pour l'orthodoxie, l'Église universelle ne s'oppose pas en soi à l'Église locale (chaque évêque est en effet toujours ordonné par au moins deux ou trois évêques), mais une ecclésiologie universaliste n'est pas compatible avec une ecclésiologie eucharistique conséquente, car l'*unique* Eucharistie est offerte à la fois en chaque lieu et partout dans le monde, mais jamais *au-dessus* des communautés locales.

L'épiscopat, on l'a dit, est unique. Mais le concile épiscopal est une assemblée structurée depuis l'époque la plus ancienne. Le rassemblement des évêques en synodes provinciaux suivait spontanément le découpage administratif de l'Empire romain : l'évêque de la cité la plus importante (métropole) ou la plus prestigieuse par son témoignage ecclésial présidait le synode réglant les questions communes aussi bien que l'Eucharistie célébrée à cette occasion. Le métropolitain était chargé de convoquer et présider le synode provincial, et d'exécuter ses décisions (notamment pour les ordinations ou dépositions), mais aussi de coordonner l'activité des autres évêques de la province entourant son diocèse<sup>37</sup>. Cette primauté du métropolitain, essentielle pour manifester l'unité ecclésiale dans la communion des évêques et faire rayonner la conciliarité au niveau de la province, était toutefois celle d'un *primus inter pares*, en vertu de l'unité de l'épiscopat.

<sup>34</sup> Cf. K. RAHNER, « De l'épiscopat », in *Églises chrétiennes et épiscopat*, Paris, 1966, p. 209, 211, 215.

<sup>35</sup> Les Églises particulières sont dites « formées à l'image de l'Église universelle (*ad imaginem ecclesiae universalis formatis*) » (LG 23).

<sup>36</sup> La thèse de la priorité ontologique de l'Église universelle sur les Églises particulières, défendue par K. Rahner et par le cardinal Ratzinger, a été récemment reprise en 1992 par la Sacrée Congrégation de la Doctrine de la Foi dans sa *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur certains aspects de l'Église comprise comme communion* (*Documentation Catholique*, 89, 1992, p. 729-733), § 9. Cependant ce document a soulevé l'opposition de nombreux théologiens catholiques.

<sup>37</sup> Cf. J. COLSON, *L'épiscopat catholique*, Paris, 1963, p. 77.

## La primauté

Un équilibre ecclésiologique résultait donc de la tension féconde existant entre le rôle du primat et celui des différents évêques diocésains membres du synode, comme cela est exprimée par le fameux 34<sup>e</sup> canon apostolique (formulé en Syrie au IV<sup>e</sup> siècle) qui énonce :

« Il convient que les évêques de chaque peuple sachent lequel parmi eux est le primat et le reconnaissent comme leur tête et ne fassent rien qui sorte de l'ordinaire sans son assentiment, et que chacun règle seulement toutes les affaires de son propre diocèse et des lieux qui en relèvent. Mais que [le primat], non plus, ne fasse rien sans l'assentiment de tous les autres. Car ainsi règnera la concorde et sera glorifié le Père, le Fils et le Saint-Esprit. »<sup>38</sup>.

On le voit, ce texte d'une grande actualité souligne l'existence de deux principes ecclésiologiques distincts mais indissociables : la primauté et la conciliarité ; il met en lumière le lien dialectique qui les unit intimement l'un à l'autre à tous les échelons des synodes épiscopaux : provincial, patriarcal, universel. Chaque évêque diocésain n'a de compte à rendre qu'à Dieu seul pour ce qui touche à son diocèse (Cyprien), et en même temps il ne peut agir sans se soucier de l'avis de ses frères dans l'épiscopat (avis que le primat a la charge d'exprimer) – sinon ce serait nier la catholicité des autres Églises locales et leur unité. De même, le métropolitain jouit d'une véritable primauté dans l'exercice de ses responsabilités, pour ce qui touche à la vie commune des différentes Églises locales (questions doctrinales, excommunications, etc.) mais il ne peut rien décider sans l'adhésion unanime de ses pairs.

Plusieurs remarques s'imposent ici :

a) Si la conciliarité a toujours besoin d'instances de primauté pour s'exercer, la dévaluation du principe de primauté épiscopale entraînerait un dévoiement de la conciliarité vers une ecclésiologie que la tradition occidentale a connue à la fin du Moyen Âge et que l'on nomme *conciliarisme*<sup>39</sup> : la prétention que le concile serait plus apte que le primat à manifester l'unité et la vérité ecclésiales. Contrairement à des assertions infondées propagées encore actuellement dans un contexte de polémique antiromaine, la tradition byzantine et orthodoxe n'a jamais développé une ecclésiologie conciliariste.

b) Il nous semble faux d'affirmer qu'en vertu de l'unité de l'épiscopat la primauté d'un métropolitain n'aurait pas d'enracinement sacramentel. Il est vrai qu'il n'existe pas d'ordination spécifique pour le primat (celui-ci n'est pas plus qu'un évêque), mais la primauté attachée à son Église locale s'exprime liturgiquement par le fait qu'il est mentionné lors de chaque Eucharistie célébrée par les évêques du synode qu'il préside. L'unité de l'épiscopat n'est donc pas une plate identité : c'est une unité différenciée, avec un service de l'unité diversifié. Les primautés reconnues à certains sièges résultent du consensus des Églises à travers le temps et l'espace, consensus inspiré en dernier ressort par l'Esprit Saint<sup>40</sup>.

c) Une ecclésiologie soucieuse de valoriser la conciliarité doit envisager l'unité entre les Églises locales non comme une unité uniforme mais différenciée (ou une « identité-distinction », pour employer un concept cher à Vladimir Lossky). Cela signifie que chaque Église locale reçoit la même plénitude dans la célébration eucharistique mais se trouve, dans son être historique, développer et offrir tel ou tel charisme au service de toutes les Églises sœurs, aussi bien dans l'approche de la foi que dans la liturgie.

<sup>38</sup> Cf. F. X. FUNK, *Didascalica et Constitutiones Apostolorum*, t. I, Paderborn, 1964 (reprint Turin, 1905), p. 572-573. Le 9<sup>e</sup> canon du concile d'Antioche (vers 340) exprime la même exigence.

<sup>39</sup> Cf. Y. CONGAR, « L'idée conciliariste » in *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970, p. 309-313.

<sup>40</sup> La question de la nature exacte de ces primautés n'est pas l'objet de cette réflexion, mais il est clair, pour la tradition chrétienne orientale, que ces primautés sont intrinsèquement liées à la nature conciliaire de l'Église et ne résultent pas d'un critère extrinsèque – droit historique ou droit divin – s'imposant *ex consensu Ecclesiae*.

Le synode a pour but de permettre l'unité dans l'enrichissement réciproque, et le primat de coordonner au service de l'unité les charismes des différentes communautés<sup>41</sup>.

### **Patriarcats et autocéphalies**

À un niveau plus vaste que les provinces se sont dégagées jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle de vastes régions, les *patriarcats*, autour de cités prestigieuses par leur témoignage de l'Évangile ; cinq grandes cités (Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem, selon un ordre de primauté décroissant) polarisaient la communion des Églises, constituant ce qu'on a appelé la *pentarchie*. Chaque patriarche jouissait donc d'une primauté parmi les différents métropolitains de son patriarcat. Les soucis communs étaient réglés au sein d'un synode patriarcal permanent présidé par le patriarche. Ainsi se traduisait la conciliarité épiscopale à un deuxième degré qui n'empêchait pas le synode permanent de porter l'expérience des Églises locales, en vertu du fait que chaque métropolitain recevait dans son synode provincial les avis et soucis des évêques diocésains. Aujourd'hui, dans les patriarcats anciens se pose, pour des raisons historiques, le problème grandissant des évêques titulaires, les synodes patriarcaux risquant de devenir des instances administratives et bureaucratiques, en jouissant plus difficilement d'un lien organique avec la vie des Églises locales.

La géographie de l'orthodoxie mondiale s'est transformée, comme on le sait, avec l'instauration des autocéphalies modernes : d'abord avec le patriarcat de Moscou, en 1589, puis avec l'apparition d'Églises orthodoxes nationales en Grèce, Serbie, Roumanie, etc., en tout une quinzaine d'Églises orthodoxes autocéphales<sup>42</sup> ou autonomes. L'octroi de ces autocéphalies – qui était à l'origine le droit accordé à un groupe de diocèses d'élire ses évêques – ne s'est pas, en général, fait dans des conditions idéales, l'autocéphalie s'étant « nationalisée » sous la pression de facteurs idéologiques et politiques. Dans certaines Églises, l'image symbolique du patriarche père de la nation jouit d'un tel prestige dans l'esprit des fidèles que leur évêque diocésain (quand ils le connaissent) passe au second plan, ce qui est une perversion de l'ecclésiologie eucharistique.

### **Ecclésiologie eucharistique et contingences historiques**

Il apparaît évident qu'un véritable exercice de la conciliarité va de pair avec le respect de l'ecclésiologie eucharistique. Celle-ci n'est quasiment plus contestée dans l'orthodoxie, mais dans leur mode de fonctionnement, les Églises autocéphales témoignent souvent d'une autre logique, nationale ou universelle. Je n'évoquerai pas le phylétisme à la fois pratique et pragmatique qui affecte la situation ecclésiologiquement aberrante de la « Diaspora » – situation trop bien connue, sans pour autant être acceptable. Mentionnons ici trois autres exemples :

<sup>41</sup> L'histoire de l'Église montre malheureusement, à travers notamment les tensions entre Écoles théologiques ou entre traditions liturgiques qui cherchaient peu ou prou à s'imposer sur les autres, que la diversité a souvent été assimilée à la division et non à l'enrichissement catholique. L'Esprit Saint, pourtant, a œuvré pour que soient élaborées des synthèses créatrices à partir des différentes expressions de la foi respectueuses de la Tradition apostolique.

<sup>42</sup> L'Église de Russie a été reconnue comme patriarcat par Constantinople en 1593. L'Église de Grèce, qui s'était proclamée autocéphale dès 1833, a été reconnue par Constantinople en 1850. L'Église de Serbie, autoproclamée autocéphale en 1879, a été reconnue comme patriarcat en 1920. L'Église de Roumanie, autoproclamée autocéphale en 1859, a été reconnue en 1885 et élevée au rang patriarcal en 1925. L'Église de Pologne a été reconnue autocéphale en 1924, celle d'Albanie en 1937, et celle de Tchécoslovaquie en 1951. L'Église de Bulgarie, après sa condamnation pour schisme en 1872, s'est autoproclamée patriarcat en 1953, reconnue comme telle par Constantinople en 1961. L'Église de Géorgie, fondée au IV<sup>e</sup> siècle, n'a été reconnue autocéphale par Constantinople qu'en 1990 !

a) Dans presque toutes les Églises orthodoxes, s'est développé, sous l'influence latine, l'usage d'ordonner des évêques auxiliaires ou vicaires pour aider dans ses tâches pastorales un évêque dont le diocèse est grand en nombre de paroisses. Le résultat est d'embrouiller les esprits quant aux principes ecclésiologiques fondamentaux et de perpétuer une dichotomie entre théologie et vie des Églises. La solution, simple, a été énoncée maintes fois : il faudrait fractionner les diocèses parfois immenses que connaissent certaines Églises, et rapprocher les évêques de leur peuple pour rendre effective la conciliarité.

b) Dans l'Église de Russie, chaque prêtre, lorsqu'il célèbre l'Eucharistie, se doit de mentionner le patriarche de Moscou avant son propre évêque, comme si la catholicité de l'Église locale était reçue d'en haut. Déjà au XIX<sup>e</sup> siècle, dans le catéchisme de saint Philarète métropolitain de Moscou, éminent spirituel et théologien de l'*oikoumenè* orthodoxe, on pouvait lire que les Églises locales sont « des parties [...], des membres éminents du corps unique de l'Église universelle »<sup>43</sup>, selon une logique semi-universaliste que l'on retrouve de façon proche dans les actes du concile de Moscou de 1917<sup>44</sup>, et même encore en pointillé dans les *Statuts* de l'Église de Russie promulgués par le concile de 2000<sup>45</sup>.

c) Dans l'Église de Grèce, chaque évêque, lorsqu'il préside la synaxe eucharistique, mentionne non pas l'archevêque d'Athènes mais le saint-synode de son Église, comme si cet organisme était acéphale. On sait que l'archevêque d'Athènes, Mgr Christodoulos, cherche à corriger cette pratique anormale qui résulte des conditions historiques douloureuses de l'octroi de l'autocéphalie à l'Église de Grèce. Le patriarcat œcuménique aurait tout à gagner à accepter cette réforme légitime. Si en effet l'archevêque d'Athènes, devenu primat de Grèce, prenait symboliquement la figure spirituelle de père de la nation hellénique, le patriarche de Constantinople verrait son aura panorthodoxe positivement renforcée, alors qu'aujourd'hui le siège de la seconde Rome souffre souvent, à tort ou à raison, d'une image ambiguë, étant perçu autant comme le foyer spirituel de l'hellénisme mondial que comme le premier siège de l'orthodoxie universelle.

## Juridisation et nationalisation de l'autocéphalisme

Ces trois exemples illustrent le fait que l'ecclésiologie eucharistique est appelée, non seulement à être confessée et reçue dans le principe, mais à s'inscrire davantage dans la pratique ecclésiale, le poids des contingences historiques ne devant jamais masquer la lumière de la Tradition apostolique.

<sup>43</sup> Cf. PHILARÈTE DE MOSCOU, *Le grand catéchisme chrétien de l'Église orthodoxe catholique d'Orient examiné et approuvé par le très saint synode dirigeant*, Berlin, éd. Sialsky, s. d. [années 1920], p. 54. Le même ouvrage note que les fidèles orthodoxes ne participent à la communion eucharistique que trois ou quatre fois par an.

<sup>44</sup> Selon la définition de ce concile, « on nomme diocèse une partie de l'Église orthodoxe russe, partie administrée par l'évêque diocésain ». Cité in N. AFANASSIEFF, « Le concile dans la théologie orthodoxe russe », *op. cit.*, p. 327.

<sup>45</sup> On note un progrès considérable dans les énoncés ecclésiologiques de ces *Statuts* puisqu'ils évitent soigneusement d'employer le mot « partie » à propos des diocèses. Néanmoins, on y lit que « l'Église orthodoxe russe se divise en diocèses, Églises locales présidées par un évêque ». Le texte semble accorder ainsi une priorité ecclésiologique à l'Église autocéphale sur les Églises locales (on aurait très bien pu définir que « l'Église orthodoxe russe est un regroupement ou une union de diocèses »). D'autre part, le critère spécifiant l'identité de l'Église orthodoxe autocéphale est l'adjectif « russe » (*rousskoï*), dont la portée exacte demeure imprécise. Il ne peut s'agir de la seule territorialité, puisque l'Église « russe » s'étend au-delà du territoire de la République de Russie (Ukraine, Biélorussie, Moldavie, etc.). Le mot n'a pas non plus un sens purement national, l'Église de Russie se définissant comme « multi-nationale ». Il semble que le terme ait donc une portée culturelle-historique. On peut toutefois s'interroger sur le bien-fondé ecclésiologique du fait que l'Église russe puisse admettre en son sein « les fidèles orthodoxes qui y entrent délibérément », tout en « demeurant dans d'autres pays [*que ceux qui constituent son territoire canonique*] ». Comment une Église peut-elle exercer sa juridiction au-delà de son territoire canonique ? Une clarification sur ce point serait très souhaitable (cette analyse pourrait sans doute, dans ses grandes lignes, s'appliquer aux autres Églises orthodoxes autocéphales modernes).

Sans aborder ici la question périphérique de l'octroi de l'autocéphalie, qui suscite de nos jours bien des débats, on peut noter que la revendication de l'autocéphalie comme un « droit » (s'inspirant du droit à l'indépendance politique) s'oppose à la conciliarité par l'autosuffisance communautaire qu'elle manifeste. Soulignons aussi combien la conciliarité entre les Églises a gravement pâti de la juridisation et de la nationalisation de l'autocéphalie : que l'on songe par exemple aux luttes ecclésiales et identitaires fratricides entre Grecs, Bulgares et Serbes il y a un siècle dans les Balkans, ou à l'isolement schismatique dans lequel se trouve encore aujourd'hui l'Église dite de Macédoine, ou encore à la situation déplorable qui règne actuellement en Ukraine – avec l'existence de deux entités ecclésiales schismatiques. Tout cela pose de façon très légitime la question de l'exercice de la conciliarité entre les Églises autocéphales, cruciale pour la vitalité de l'orthodoxie et le rayonnement du christianisme dans le monde.

### **Quelle forme de conciliarité au niveau de l'Église universelle ?**

Nous avons vu que chaque instance de la conciliarité (locale, provinciale, régionale), nécessite l'existence d'un ministère épiscopal de la primauté (évêque diocésain, métropolitain, patriarche ou primate). Conciliarité et primauté épiscopales se déclinent aux différents niveaux de la communion ecclésiale. Ne devrait-il pas en être de même au plan universel, non plus *dans* mais *entre* les Églises autocéphales ? Cette question paraît encore théorique, voire non pertinente, à bien des orthodoxes. Il n'existe pas, en effet, dans l'orthodoxie, de structure conciliaire ordinaire entre les Églises autocéphales. Pourtant, l'Église universelle, l'Église du monde entier, se doit de refléter la conciliarité entre Églises locales et de coordonner la mission dans le monde, conformément au modèle du Collège apostolique. Pour répondre à cette question, on est tenté de se référer à l'histoire de l'Église du premier millénaire.

Rome était l'Église qui, en principe, « présidait à l'amour » dans la communion des Églises. Sanctifiée par les tombeaux des saints apôtres Pierre et Paul, cette Église prestigieuse représentait une réelle instance d'arbitrage des débats doctrinaux et des jugements disciplinaires, sans jouir pourtant d'un pouvoir de juridiction sur les Églises d'Orient. En cas de conflit entre un évêque et son métropolitain, un recours possible à l'évêque de Rome était garanti par le concile de Sardique (343) : le siège romain se limitait à organiser un nouveau jugement composé d'évêques des provinces voisines du lieu du différend. Instance de cassation, Rome veillait ainsi de façon lointaine à un certain exercice de la conciliarité universelle, en particulier par la présidence des conciles œcuméniques.

L'absence d'une instance synodale facilitant l'exercice de la conciliarité au plan universel allait de pair avec « l'*estrangement* » qui contribua à la scission entre Occident et Orient. Aujourd'hui, la taille de notre planète s'amenuise de jour en jour à travers les processus de mondialisation et notre monde n'a plus grand chose à voir avec celui du XI<sup>e</sup> siècle. Dans ces conditions, à supposer que les divergences théologiques entre l'Église romaine et l'orthodoxie soient un jour surmontées avec l'aide de l'Esprit Saint, la perspective d'un retour à l'unité ne pourrait se limiter au partage d'une communion sacramentelle « invisible » entre Occident et Orient chrétiens : celle-ci devrait s'accompagner de la recherche de formes de synodalité entièrement nouvelles qui manifestent la conciliarité à l'échelle universelle, tout en respectant les juridictions des Églises autocéphales.

### **Constantinople : subsidiarité et droit d'appel**

Avec la rupture progressive entre Rome et les Églises d'Orient, c'est à Constantinople qu'est revenue par subsidiarité la charge de coordonner l'unité et la conciliarité des Églises orthodoxes. Or, l'accession de la Nouvelle Rome au titre de second siège patriarcal dans l'ordre (*taxis*) des Églises autocéphales

s'était accompagnée, pour ce siège, de la reconnaissance, en Orient en tout cas, d'un certain nombre de prérogatives. On connaît le fameux 28<sup>e</sup> canon du concile de Chalcédoine (451) qui donne lieu depuis longtemps à un conflit herméneutique entre les Églises autocéphales : l'interprétation qu'en donne Constantinople, selon laquelle le patriarcat œcuménique a juridiction sur l'ensemble des communautés de ce qu'il est convenu d'appeler la "Diaspora", est vivement contestée par d'autres Églises au nom de l'égalité des Églises sœurs autocéphales.

Cependant, les 9<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> canons du même concile, attribuant à Constantinople un statut unique en Orient, sont tout aussi importants : ils précisent que si un évêque ou un clerc a un différend avec son métropolitain, il peut en appeler à sa convenance soit à l'exarque de son « diocèse » (c'est-à-dire à son patriarche), soit au siège de Constantinople. Cela a donné à Constantinople une autorité morale et un pouvoir judiciaire reconnus auprès de tous les patriarcats d'Orient. Le patriarcat œcuménique pouvait non seulement être juge des métropolitains de sa juridiction mais répondre aussi aux appels que lui adressaient des clercs d'autres patriarcats. Ses prérogatives étaient comparables en Orient à celles de l'évêque de Rome sur toute la chrétienté.

Cette tradition canonique explique que Constantinople se soit efforcée d'assumer, à travers les siècles et malgré des contextes historiques souvent très difficiles, la charge de résoudre, en accord avec les parties concernées, les problèmes de juridiction qui lui étaient soumis par des fidèles d'autres Églises autocéphales. Constantinople est appelée à exercer une sollicitude universelle, de prendre dans l'orthodoxie mondiale des initiatives allant dans le sens de la conciliarité et de la coopération interecclésiales, tout en respectant l'esprit du 34<sup>e</sup> canon apostolique.

### **L'autocéphalisme et le spectre du « papisme »**

Pourtant, bien des orthodoxes considèrent que le statut du patriarche œcuménique devrait se réduire à une primauté purement honorifique (une « priorité »), qui selon eux le limiterait à présider quelques réunions purement consultatives ou de belles liturgies pontificales. Ils agitent le spectre du « papisme » dès que le patriarche prend une initiative pour tenter de régler tel ou tel différend. Cette attitude correspond à une vision ecclésiologique répandue, produit de l'histoire tragique de l'orthodoxie, que l'on pourrait appeler l'*autocéphalisme* : chaque Église autocéphale devrait se suffire à elle-même. Inutile de dire que cette vision ne fait pas cas d'une ecclésiologie eucharistique conséquente : l'Eucharistie célébrée dans chaque Église est offerte pour toutes les Églises et pour le monde entier.

La catholicité interdit toute autosuffisance d'une Église ou *a fortiori* d'un groupe d'Églises locales constituant un patriarcat. C'est en vertu de la catholicité que tout fidèle doit être accueilli dans la synaxe eucharistique de n'importe quelle église autre que sa communauté d'origine. Au nom du même principe, tout synode d'évêques d'une Église autocéphale devrait se soucier d'être ouvert aux avis des évêques des Églises sœurs, même lointaines ; cela permettrait sans doute, en décelant les situations communes, de relativiser davantage, au nom de l'Évangile, les coordonnées politico-nationales des situations particulières<sup>46</sup>. L'intrication de l'identité ecclésiale avec le sentiment national explique en partie le grave schisme que traverse actuellement l'Église d'Ukraine. On peut imaginer que si des instances ecclésiales inter- ou panorthodoxes se réunissaient de façon régulière pour s'accorder sur l'« unique nécessaire » et

<sup>46</sup> Dans plusieurs pays de tradition orthodoxe, l'Église « officielle » a trop intérêt à ménager l'État et le message prophétique de l'Évangile ne peut se faire entendre pour dénoncer certaines manœuvres ou exactions du pouvoir politique ; finalement, devant le silence honteux des instances ecclésiales, seules les associations de défense des droits de l'homme expriment une protestation gratuite. Peu à peu, la conscience humaine semble passer ainsi des Églises aux ONG. Le geste symbolique d'Ambroise de Milan dénonçant les crimes de Théodose est malheureusement devenu impensable de nos jours, même si, surtout depuis la chute de l'empire soviétique, les Églises orthodoxes sont beaucoup plus libres envers les États.



rendre à Dieu ce qui est à Dieu, cela permettrait mieux à la conscience ecclésiale d'émerger avec vigueur, dans toute sa catholicité, pour rappeler aux hommes de tel ou tel État le message de l'Évangile, en dénonçant avec audace et courage des maux de l'humanité qui avilissent ou asservissent des peuples, ou menacent la survie de la planète.

### **« Sans un ministère de coordination la conciliarité est impossible »**

L'orthodoxie mondiale ressemble aujourd'hui à une confédération d'Églises nationales autonomes qui n'ont entre elles d'autre lien que celui de la foi et des sacrements, avec pour seul signe de communion le fait que chaque primat d'Église autocéphale mentionne dans la liturgie les noms des autres primats. Cette communion semble peu manifestée, valorisée, vécue consciemment par les peuples orthodoxes dans leurs Églises nationales<sup>47</sup>. Depuis longtemps, bien des fidèles, notamment ceux qui vivent en Occident et se trouvent à la croisée des zones d'influence des différentes Églises mères, souffrent de cette situation de cloisonnement. Ils constatent qu'ils ont trop souvent besoin de lieux d'échange œcuméniques comme le Conseil œcuménique des Églises (COE) pour se rencontrer entre eux, leurs Églises ayant beaucoup de mal à prendre des initiatives de coopération.

Malgré la primauté dite d'« honneur » reconnue au siège de Constantinople par toutes les Églises, aucune structure conciliaire permanente n'a réussi jusqu'à présent à voir le jour pour travailler au quotidien sur les problèmes communs aux différentes Églises, et délivrer au monde un témoignage propre à l'ensemble de l'orthodoxie<sup>48</sup>. Pourtant, comme le rappelait le père Jean Meyendorff il y a presque 30 ans, sans un « ministère de coordination » assuré par le premier des patriarches, « la conciliarité est impossible »<sup>49</sup>. Il serait souhaitable qu'un exercice plus actif de la primauté reconnue traditionnellement au patriarcat œcuménique soit vu non pas comme une entrave à la conciliarité mais au contraire comme un stimulant apte à favoriser celle-ci.

Il semble évidemment incongru et irréaliste d'imaginer la reproduction à l'échelon universel du principe du synode patriarcal, avec l'institution d'un synode inter-patriarcal. La rencontre des primats orthodoxes à Constantinople en mars 1992 a pourtant offert un signe très important d'unité et de conciliarité panorthodoxes. Au moins pourrait-on concevoir la création d'une instance semi-officielle se réunissant périodiquement avec des représentants des différentes Églises autocéphales qui partagent à la fois les expériences ecclésiales et les traditions locales et contribuent à résoudre ensemble les problèmes communs, en veillant toutefois à ne pas créer une sorte de bureau inter-patriarcal dont les décisions administratives devraient s'imposer aux Églises<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> Cela peut expliquer que les orthodoxes de la Diaspora, qui vivent au quotidien une conciliarité interjuridictionnelle, aient été les plus prompts à réagir face au schisme douloureux qui sépara quelques temps Moscou et Constantinople à l'occasion de la crise estonienne.

<sup>48</sup> La seule organisation qui ait réussi à instaurer des relations durables et organiques entre les Églises orthodoxes répandues dans le monde est la fédération des mouvements de jeunesse orthodoxe, justement nommée *Syndesmos* (le lien), qui, depuis un demi-siècle, œuvre en faveur d'une conciliarité interorthodoxe. Malheureusement, cet engagement se heurte souvent au silence feutré et à la lenteur des chancelleries patriarcales.

<sup>49</sup> J. MEYENDORFF, « Le patriarcat œcuménique : une nécessité », *SOP*, 28, mai 1978, p. 6.

<sup>50</sup> On ne peut que déplorer le fait que, trop souvent, les relations officielles entre les Églises orthodoxes ressemblent à des relations diplomatiques, fréquemment médiocres en l'occurrence, entre États indépendants. Se prévaloir de « droits » et de « prérogatives » ne manifeste que très peu la *koinonia* fraternelle et l'*agapè* qui, pourtant, sont le seul ferment pouvant faire naître un témoignage crédible de l'Évangile du Christ.

## La difficulté de réunir le concile

On peut aussi se demander si la manifestation plénière de la conciliarité entre les Églises autocéphales ne serait pas exprimée dans le concile universel, regroupant des évêques venus de toutes les Églises ?

Rappelons tout d'abord que le concile universel n'est pas une institution et qu'il possède un caractère exceptionnel. Le dernier, celui de Florence, qui date de 1438-39 et était consacré à résoudre la scission entre Occident et Orient chrétiens, fut un échec d'autant plus désastreux qu'il offrait l'apparence d'un succès : ses fruits amers ont alimenté la solution douteuse de l'uniatisme. Notons ensuite la difficulté de réunir un concile universel. Depuis bientôt un siècle, à la fin de l'affreuse Première guerre mondiale, le patriarcat œcuménique a lancé ce projet, soutenu ensuite par le Congrès panorthodoxe des Écoles de théologie réuni à Athènes en 1936, et réactivé au temps du patriarche Athénagoras. Quatre Conférences panorthodoxes entre 1961 et 1968, suivies de trois Conférences panorthodoxes préconciliaires et de quelques réunions d'une Commission interorthodoxe préparatoire de 1976 à 1993, ont pu se réunir, sous la présidence du patriarcat œcuménique, pour préciser la thématique et l'organisation de ce futur Saint et Grand Concile. Depuis 1993, les multiples problèmes de réorganisation liés à la renaissance des Églises d'Europe de l'Est ont freiné pour l'instant ce projet, mais ces assemblées panorthodoxes ont constitué, soulignons-le, des expériences fortes de la conciliarité orthodoxe universelle : toutes leurs décisions ont été prises à l'unanimité.

## La conciliarité, dimension permanente de l'être ecclésial

On sait toutefois qu'un rassemblement des évêques de tout le monde chrétien n'a jamais constitué en soi un critère suffisant pour que le concile qui en résulte soit reconnu *a priori* comme œcuménique, c'est-à-dire inspiré par l'Esprit Saint. L'histoire de l'Église est émaillée d'exemples de pseudo-conciles œcuméniques qui présentaient pourtant toutes les garanties formelles de l'œcuménicité : Brigandage d'Éphèse (449), concile iconoclaste de Hiérea (754), concile d'union de Florence (1439), tandis qu'à l'inverse un concile régional comme Constantinople I (381) fut proclamé œcuménique après coup. Le concile universel ne jouit donc pas *a priori* d'un discernement infaillible qui s'imposerait à tous les fidèles. Toute expression ou décision importante engageant la foi ou la vie de l'Église doit être reçue par les communautés eucharistiques. Il ne suffirait pas de dire qu'en vertu de son *charisma veritatis certum*, tel évêque a engagé sa communauté lors des décisions adoptées en concile. À la lumière de l'Eucharistie, sa communauté se doit de recevoir et d'approuver en conscience sa décision, car ce charisme appartient en propre à l'Église dont il est la tête : c'est le *consensus fidelium*, c'est-à-dire celui de l'ensemble du peuple de Dieu, qui a pour modèle l'Amen prononcé lors de l'Eucharistie. L'idée que l'évêque serait un représentant juridiquement mandaté de son Église est incompatible avec la structure de l'Eucharistie puisque celle-ci exige la participation et l'adhésion de tous les ordres de la communauté locale.

Le processus de « réception » d'une décision conciliaire, qui la confronte à la « pensée » que l'Esprit Saint inspire à l'Église de Dieu (Rm 8,7), est un acte post-conciliaire aussi important que le concile lui-même, car il témoigne de ce que la conciliarité, dimension permanente de l'être ecclésial, circule dans les deux sens de façon périchorétique entre les instances locales, régionales et universelles de l'Église. À ce sujet, Afanassiev note que l'idée d'une réception de ses décisions par les autres Églises a complètement échappé au concile de Moscou de 1917-18<sup>51</sup>, une limite sans doute imputable à l'ecclésiologie autocéphaliste, peut-être également aux conditions historiques dramatiques du déroulement de ce concile.

<sup>51</sup> Cf. N. AFANASSIEFF, « Le concile dans la théologie orthodoxe russe », *op. cit.*, p. 328.

## La conciliarité, œuvre de l'Esprit Saint

La troisième figure biblique de l'Église, celle de l'Église temple de Dieu dans le Saint-Esprit, sera seulement évoquée car elle n'est en réalité qu'un prolongement naturel de la précédente. Le corps du Christ est en effet le vrai temple de l'Esprit (Jn 2,21 ; Col 2,9). Membres de ce corps, les chrétiens constituent donc, en Église, la « demeure de Dieu dans l'Esprit » (Ep 2,22). Une christologie conséquente ne peut être que conditionnée par l'Esprit Saint, comme l'a bien montré Jean Zizioulas. C'est le Saint-Esprit qui, en effet, fait du Christ non pas un simple individu mais la tête indissociable d'un corps dont l'assemblée des saints réunit les membres. Pareillement, c'est l'Esprit qui, dans l'Eucharistie, fait surgir le Royaume de Dieu comme identité profonde de chaque Église locale à travers le monde. Comme le souligne bien le document de Munich (dialogue international catholique-orthodoxe, 1982) dans ses dernières lignes<sup>52</sup>, le soin de veiller sur l'Église universelle est confié par l'Esprit à l'ensemble des évêques locaux unis en continuation du collège apostolique dans la communion, celle-ci s'exprimant dans la pratique conciliaire.

Pour reprendre une définition admirable de Vladimir Lossky à propos de la catholicité dont la conciliarité est la projection dans l'espace des relations ecclésiales, « c'est une identité mystérieuse de l'un et du multiple – l'unité [*naturelle*] qui se diversifie et la diversité [*personnelle*] qui reste une »<sup>53</sup>. La conciliarité exprime ce don pentecostal de l'Esprit qui fait que l'unité du corps ecclésial respecte la diversité personnelle et que les membres de l'Église constituent des personnes en communion et non de simples individus réunis en vue de leur salut.

Si la conciliarité véritable signifie donc une articulation organique équilibrée entre l'unité communautaire et la multiplicité personnelle, *sans que l'une n'abolisse l'autre*, alors, dans la mesure où l'Esprit Saint est à la fois celui qui, dès la Pentecôte, suscite les divers charismes personnels et qui instaure la *koinônia*, comme saint Paul le rappelle constamment, c'est bien Lui le créateur et l'animateur secret de la conciliarité, qui fait des hommes dispersés un seul peuple, et des différentes Églises locales une seule Église dans le monde.

## Le mystère de l'Église : « un concile permanent à l'image de la Sainte Trinité »

L'Esprit Saint est aussi celui qui fait advenir les derniers jours. Cela signifie que la conciliarité est une qualité eschatologique qui appartient en propre au Royaume de Dieu. Dans l'économie du salut, la grâce divine, c'est-à-dire la vie de Dieu nous vient du Père par le Fils dans l'Esprit, chaque personne divine exerçant un rôle spécifique. Le don de la *koinônia* qui fonde la communauté de l'Église locale, manifeste pleinement celle-ci comme mystère de l'unité dans l'amour de plusieurs personnes. Cette réalité trouve son modèle et sa fin dans le mystère même du Dieu un en trois personnes. Redire avec les Pères que l'Église est à l'image de la Sainte Trinité ne signifie pas pour autant qu'il s'agisse de deux communions parallèles dont l'une serait le simple « reflet » de l'autre. La vie ecclésiale n'est autre que le don par l'Esprit Saint de la communion qui vient d'En-haut. Le *même* et unique Esprit unifiant opère dans la Sainte Trinité et dans l'Église. C'est pourquoi, comme le dit saint Cyprien, l'Église est « le peuple unifié par l'unité du Père et du Fils et du Saint-Esprit »<sup>54</sup>.

La relation de l'un et du multiple, de l'universel et du local, constitutive de la communion des Églises, s'enracine finalement dans le mystère du Dieu de Jésus-Christ, trois personnes en communion dans l'unité du Saint-Esprit. Saint Jean Damascène écrit en ce sens : « Le don unique de l'Esprit fait de

<sup>52</sup> Cf. *Le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité* (éd. franco-russe), Mesnil Saint-Loup, 1994, p. 58. et *SOP, Supplément 71.B*, sept.-oct. 1982, p. 12.

<sup>53</sup> Cf. V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 170 et 177.

<sup>54</sup> *De oratione Domini*, 23.

l'Église le corps du Christ et l'unifie car il est l'Esprit du Père et du Fils, unité, égalité et amour dans la Trinité ». La conciliarité de l'Église se fonde donc sur la périchorèse de la vie des personnes trinitaires, comme l'exprime la finale du 34<sup>e</sup> canon apostolique.

La Sainte Trinité est un concile permanent – la fameuse icône de saint André Roublev le montre admirablement –, une unité de trois personnes vivant dans une communion plénière de liberté et d'amour. Chacune des trois personnes possède en elle la plénitude jaillissante de la vie divine, c'est-à-dire qu'elle porte les deux autres autant qu'elle-même ; elle est, comme le dit saint Jean Damascène, unie aux deux autres non moins qu'à elle-même. Ainsi, peut-on dire finalement avec le père Boris Bobrinsky : « La conciliarité se révèle comme coextensive au mystère, à l'être même de l'Église qui fait de l'Église une Église en concile permanent, à l'image du Conseil éternel de la Sainte Trinité »<sup>55</sup>.

### **Un don et une vocation : rendre transparente l'unité foncière du genre humain dans le Christ ressuscité**

La conciliarité est inhérente à la nature même de l'Église car elle est inscrite dans la structure de l'Eucharistie. S'exprimant en particulier par l'institution synodale, elle est inséparable de la notion de primauté. Là où se manifeste la conciliarité, une primauté doit s'exprimer, de même que la fraternité est inconcevable sans une paternité. Mais, inversement, chacune des instances de primauté dans la vie de l'Église n'est concevable que dans le cadre de la conciliarité, qui est l'un des aspects essentiels de la catholicité ecclésiale. La tension dialectique entre primauté et conciliarité est donc constitutive de l'être de l'Église en vertu même de son fondement eucharistique et trinitaire.

Pour l'Église, la conciliarité est non seulement un don mais une vocation, et sa manifestation au monde, du niveau paroissial à l'échelle universelle, est indispensable, non seulement pour rendre crédible l'annonce de la Bonne nouvelle mais pour rendre transparente la vocation ultime de l'humanité qui est d'être un peuple saint, à la fois uni sans être uniforme, et divers sans être divisé.

Dans sa réalité ultime, l'Église est la communauté des derniers jours, et son organisation doit nécessairement *dès à présent* exprimer cette identité eschatologique. La structure et l'articulation de l'Église, la nécessaire complémentarité entre primautés et conciliarité à tous niveaux, découlent de son identité profonde. On ne peut séparer, comme nous le faisons malheureusement trop souvent au nom d'un « principe de réalité pratique », la structure de l'Église de son être véritable, de sa nature sacramentelle. L'Église est appelée à être ce qu'elle est et seulement ce qu'elle est par nature, manifestant au monde entier non pas qu'elle le délaisse mais que, par l'Esprit Saint, elle le porte dans une dynamique eucharistique de transfiguration et d'unification.

Un grand penseur russe, Serge Troubetskoï (1862-1905) tentait, il y a un siècle, d'appliquer la notion de *Sobornost* à toutes les facultés et fonctions de l'existence humaine. Si pour lui l'Église est conciliaire, c'est que la conciliarité relève de la nature humaine dès les origines. L'être humain a été créé comme être de communion<sup>56</sup>, en vue de l'économie du mystère caché avant la fondation du monde. Cela

<sup>55</sup> Cf. B. BOBRINSKOY, *Le mystère de l'Église*, Paris, 2003, p. 157-158.

<sup>56</sup> On trouve ces thèses présentées dans B. ZENKOVSKY, *Histoire de la Philosophie russe*, Paris, 1992<sup>2</sup>, t. II, p. 356-364.

explique le caractère à la fois collectif et personnel de la conscience humaine : il existe une solidarité naturelle de l'humanité dans sa destinée profonde, sa conscience et sa créativité, s'exprimant dans le langage comme dans la culture, une et diverse. On connaît l'adage fameux d'un Père du Désert : « *J'ai mis trente ans à comprendre qu'il n'y a qu'un homme* ».

C'est de cette unité foncière et mystérieuse du genre humain dans le Christ ressuscité, vainqueur de la mort et de toute division, qu'est appelée à témoigner inlassablement la conciliarité ecclésiale, dans le même esprit que celui des premières communautés chrétiennes qui recevaient des païens cet éloge involontaire : « Voyez comme ils s'aiment ».

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

Ce texte paraîtra également dans une prochaine livraison de la revue *Irénikon* (Monastère bénédictin de la Sainte-Croix, B 5590 Chevetogne)

---

Directeur de la publication : père Michel EVDOKIMOV		Abonnement annuel	
Rédaction et réalisation : Jean TCHÉKAN, Serge TCHÉKAN			
		SOP mensuel	SOP +
Suppléments			
	France	32,80 €	65,60 €
	Autres pays	36,60 €	84,00 €
Commission paritaire 1106 G 80948 Paris		C.C.P. : 21 016 76 L	
ISSN 0338-2478	Tiré par nos soins	Tarifs PAR AVION sur demande	

---