

Supplément au SOP n° 319, juin 2007

LES EXIGENCES DE L'ORTHODOXIE

Intervention du père André BORRÉLY,
recteur de la paroisse francophone Saint-Irénée
à Marseille (Bouches-du-Rhône),
faite à une session de réflexion
de la Fraternité orthodoxe de l'Ouest

(Lannion, Côtes-d'Armor, 5 mai 2007)

**Service orthodoxe
de presse et d'information**
14, rue Victor-Hugo
92400 COURBEVOIE
Tél. 01 43 33 52 48
Fax 01 43 33 86 72

*Abonnements :
Voir en dernière page*

Le SOP informe ses lecteurs sur la vie de l'Église orthodoxe en France et dans le monde, et fournit une réflexion sur l'actualité. Il n'est pas responsable des opinions exprimées dans son bulletin. L'ensemble des textes qu'il publie peuvent être cités avec l'indication de la source : SOP. Par contre, aucun texte ne peut être reproduit, de quelque manière que ce soit, sans l'accord explicite de la rédaction. Placé sous les auspices de l'Assemblée des évêques orthodoxes de France, ce service est assuré par la Fraternité orthodoxe en Europe occidentale.

Document 319.A

LES EXIGENCES DE L'ORTHODOXIE

Je vous propose de privilégier un mot, tout au long de cet après-midi : le mot **exigence**. Et je voudrais tenter de vous communiquer un double message. D'une part, je voudrais vous présenter l'orthodoxie moins comme une réalité confessionnelle particulière, « *orientale* », que comme l'humble témoignage de l'Église indivise où s'enracinent, à des degrés divers de profondeur, toutes les confessions chrétiennes, témoignage qui peut constituer un apport irremplaçable dans le partage œcuménique. D'autre part, je voudrais montrer pourquoi et comment ce témoignage ne peut être crédible que si les communautés et les fidèles qui se disent orthodoxes consentent onéreusement mais salutairement à se convertir en se purifiant des péchés qui, en ce début du XXI^e siècle encore, les défigurent lors même qu'ils ont l'audace de parler de transfiguration et de divinisation.

Pour traiter ce sujet à fond, il faudrait bien plus qu'un après-midi. Je m'en tiendrai donc à six thèmes, espérant aller ainsi à l'essentiel. Et chacun de ces six thèmes, je vous propose de le développer en deux temps : d'abord en exposant la doctrine orthodoxe, ensuite en montrant combien il s'en faut que les orthodoxes vivent à la hauteur des exigences de cette doctrine. Et je reprendrai, en référence à l'exposé de la doctrine orthodoxe et à la description des infidélités des orthodoxes à cette doctrine dont pourtant ils se réclament, la formule du Seigneur à l'adresse des rabbins de son temps : « *Faites donc et observez tout ce qu'ils pourront vous dire, mais ne vous réglez pas sur leurs actes : car ils disent et ne font pas* » (Mt 23,3).

1. LES EXIGENCES D'UNE APPROCHE SAPIENTIELLE DE LA THÉOLOGIE

« Quelle est la parole qui peut contester la vie ? »

On peut assez bien caractériser l'orthodoxie en évoquant la manière qu'elle a, je ne dirais pas de **concevoir**, mais de **sentir** la **théologie**. Dans l'orthodoxie, le mot « *théologie* » n'évoque pas principalement une spécialité scientifique ayant l'ambition d'effectuer l'inventaire du dogme en l'enrichissant par la spéculation intellectuelle et en le prolongeant rationnellement. La théologie n'est pas une **science**, si, par ce terme, on entend un effort intellectuel pour construire une synthèse rationnelle du dogme. Il est tout à fait significatif que le plus grand théologien orthodoxe du Moyen-Âge byzantin, saint Grégoire Palamas, n'ait pas cherché à forger un système théologique.

À Marseille, nous sommes un certain nombre à avoir bien connu le patron d'une civette, qui avait toujours, sous son comptoir, une bible et une Philocalie. Dès que la clientèle lui en laissait le loisir, il s'empressait de se plonger dans la lecture de ses chers auteurs. Et si quelqu'un s'avisait de lui demander quel roman policier l'absorbait ainsi, il se faisait une joie de lui parler d'Évagre le Pontique ou de Maxime le Confesseur. Non seulement il n'avait aucun titre universitaire en théologie, mais sa scolarité avait été brève, la nécessité de gagner sa vie ayant été pressante très tôt. Pourtant toute la paroisse orthodoxe grecque de Marseille le tenait pour un *théologien*.

Et je me revois, diacre, passant dans la nef de l'église de la Dormition, à la neuvième ode des matines, et encensant indistinctement icônes et fidèles, l'unique destinée des fidèles étant de devenir des icônes. Quand j'arrivais devant cette colonne silencieuse de prière, j'avais conscience de me trouver en présence d'une icône vivante. La paroisse de Marseille était alors très fortement secouée par de graves divisions internes : malgré ce contexte, je n'ai jamais entendu alors cet homme dire du mal de qui que ce fût.

La seule théologie qui puisse « *jaillir en vie éternelle* » (Jn 4,14) est celle qui sort de la vie en Christ d'un homme ou d'une femme qui consent à la déification. C'est le propre de la vie de ne sortir que de la vie. Jamais aucun concept n'a pu engendrer la vie, jamais un enchaînement d'idées ne pourra rencontrer le réel. Saint Grégoire Palamas a écrit cette phrase admirable : « *Toute parole peut contester une autre parole, mais quelle est la parole qui peut contester la vie ?* » Pour être vraie, la théologie doit être existentielle.

L'intelligence de la divinisation par le Saint-Esprit

De saint Isaac le Syrien le père Basile Gondikakis a pu écrire magnifiquement : « *Il ne dit rien qui n'ait passé en lui sans qu'il en ait souffert.* » [Introduction aux Œuvres spirituelles d'Isaac le Syrien, Desclée de Brouwer, coll. « *Théophanie* », 1981, p. 18.] Pour le théologien ainsi compris, connaître ne se sépare pas d'aimer, penser signifie nécessairement penser la vie en Christ avec son *cœur*, au sens biblique de ce mot, qui ne désigne pas l'affectivité mais le fond très secret de l'homme où se jouent la fidélité et l'ouverture à Dieu, ou, au contraire, l'endurcissement à son égard.

La théologie doit être fondée sur l'ascèse par laquelle l'homme parvient, tel un palmier, à faire monter son *cœur* dans sa tête. Le saint le moins doué intellectuellement est un authentique théologien si peu qu'il ait acquis l'intelligence de la divinisation de l'homme par le Saint-Esprit, ce qui ne signifie pas qu'il soit un intellectuel, lequel, au contraire, peut fort bien demeurer toute sa vie un hanneton aveugle, d'autant moins intelligent des réalités de la foi qu'il est un intellectuel.

La vie en Christ, l'expérience chrétienne de la déification et la vraie théologie requièrent beaucoup d'**intelligence** et très peu d'**intellectualité**. Dans la lettre qu'ils adressèrent au pape Pie IX en 1848, les patriarches orientaux écrivaient : « *Chez nous, des innovations n'ont pu être introduites ni par les patriarches ni par les conciles, car le protecteur de la religion, c'est le corps entier de l'Église, c'est-à-dire le peuple lui-même qui veut conserver intacte sa foi.* » Les patriarches voulaient dire que tout laïc a reçu, à son baptême, le sacerdoce royal et prophétique, l'onction chrismale de l'Esprit, et donc

que tout laïc est le gardien responsable du dépôt de la foi, de l'expression de la vérité de l'Église.

« La chorale de l'église est une chaire de théologie »

Si les évêques ont pour mission de proclamer la vérité ecclésiale, les laïcs, eux ont pour vocation de recevoir dans une démarche de liberté cette Vérité qui n'est pas quelque chose mais quelqu'un, à savoir le Ressuscité, lequel ne saurait demeurer pour les chrétiens une réalité extérieure qui leur serait assénée par le *Magistère*. Dans la proclamation épiscopale de la vérité de l'Église, tout fidèle doit pouvoir reconnaître la vérité existentielle dont il vit, pétri de grandes expériences. Et c'est à chaque fils et fille de l'Église, qu'il ou elle soit ouvrier, femme de ménage ou commerçant, et pas nécessairement évêque, prêtre, ou diplômé de l'Institut Saint-Serge ou de l'Université de Thessalonique, c'est à tout membre de l'Église que s'adresse la recommandation de la première épître de Pierre : « *Soyez toujours prêts à répondre, mais avec douceur et crainte, à quiconque vous demande raison de l'espérance qui est en vous* » (1 P 3,15).

Le père Cyprien Kern [*patrologue et liturgiste, professeur à l'Institut Saint-Serge, à Paris de 1928 à 1960*] avait employé la formule suivante : « *La chorale de l'église est une chaire de théologie.* » Dans l'hymnographie liturgique de l'office byzantin, il y a une cohésion organique, mais ce n'est pas un système rationnel. [...] Dans ses *Chapitres sur la prière*, Évagre le Pontique écrit : « *Si tu es théologien, tu prieras vraiment, et si tu pries vraiment, tu es théologien.* » Durant quatre siècles, sous la domination ottomane, les chrétiens étaient mis à mort s'ils étaient soupçonnés d'avoir joué un rôle dans la conversion d'un musulman au Christ : on suréleva donc les fenêtres des églises de sorte que rien ne fût visible ni audible de l'extérieur. Il en fut de même en URSS. En 1996, à Kassimov, en Russie, j'ai entendu le recteur de l'église de la Dormition évoquer la douce mémoire de son père, prêtre mort au goulag, et comment on célébrait en ce temps-là la nuit de Pâques à voix basse pour ne pas attirer l'attention de la police. C'était l'époque où il était interdit de catéchiser les enfants, alors que l'État enseignait dogmatiquement l'athéisme. Eh bien ! que ce soit dans l'empire ottoman ou en URSS, c'est par la puissance festive et résurrectionnelle de la liturgie, c'est par la « *chaire de théologie* » de la chorale paroissiale, que la foi orthodoxe a survécu.

La théologie, une expérience du Mystère

Vladimir Lossky a qualifié la théologie orthodoxe de théologie *mystique*. C'est exactement le sens du mot *théologien* quand on appelle saint Syméon le *Nouveau Théologien* [...]. Mais ici encore les mots sont *piégés*. De même qu'il ne faut pas penser à *science* en parlant de théologie, mais plutôt à *prière, célébration liturgique, sagesse, amour de la beauté divine et de la Lumière incréée*, de même la théologie mystique dont il s'agit ici est le bouillonnement et le jaillissement de l'expérience que l'Église ne cesse de faire du Mystère chrétien. C'est une théologie vécue et vivifiante. La pensée qui la constitue est une pensée en fusion et dynamique, une connaissance vitale, expérimentée et cherchant à se communiquer par le symbole qui évoque, l'icône qui

nous parle d'une humanité déifiée et transfigurée, la poésie qui ne conceptualise pas mais évoque, suggère, le chant qui unit le beau et le vrai en une synthèse qui s'adresse à l'homme pris dans son intégralité et non point comme s'il n'était qu'intellect pur ou pure affectivité. Cette théologie est *mystique* dans la mesure où elle est expérience du Mystère.

Elle exclut deux comportements hélas fort répandus : le **dualisme** et le **juridisme**. Le dualisme est responsable d'une multitude de déchirures que l'œcuménisme est jusqu'ici impuissant à raccommoder. Si les chrétiens sont désunis, c'est bien parce qu'ils ont introduit la division entre la Sainte Écriture et la Tradition, entre la parole et les rites sacramentels, entre les clercs et les laïcs, entre l'autorité et la liberté, entre la foi et les œuvres, entre le corps et l'âme, entre la pensée et la vie, entre la connaissance et l'amour, entre la foi et la raison, entre la philosophie et la théologie, entre les réalités spirituelles et les choses sensibles, entre le terrestre et le céleste, entre le temps et l'éternité, entre la contemplation et l'action, entre la nature et la personne, entre la nature et la grâce, ou entre la nature et le « *supernaturel* ». Et ce dualisme paraît s'être prolongé dans la société déchristianisée avec la théorie marxiste de la lutte des bourgeois et des prolétaires. Je me demande même parfois s'il n'y a pas quelque chose de cela dans un certain féminisme.

Face à l'unicité de l'événement survenu dans la vie personnelle

Quant au juridisme, c'est un fait bien établi que la propension du droit est de nous donner ce que Leibniz a appelé un *pouvoir moral*. Il nous habilite à revendiquer, à exiger, au besoin par la contrainte, ce qui nous est dû. Avoir un droit, c'est détenir un pouvoir. Le droit constitue une barrière s'opposant aux empiètements d'autrui sur notre individualité. Il délimite la sphère en laquelle nous pouvons agir librement sans que notre activité puisse être entravée par autrui. En outre, le droit est essentiellement rationnel. Il se fonde sur l'esprit humain en tant que faculté d'ordre et puissance normative, comme raison qui légitime notre action et rend ses conditions moralement et socialement exigibles.

La mentalité juridique nous accoutume inévitablement à une objectivation des situations existentielles, elle développe en nous la propension à substituer à l'indétermination dynamique de la vie, à l'unicité de l'événement survenu dans la vie personnelle, des modèles de vie définitifs et impersonnels se référant à l'objectivité du cas général : cette femme de 22 ans qui, en quelques heures seulement, découvre avec horreur qu'elle a épousé un monstre, et qui veut continuer à être à part entière une fille de l'Église, ne va-t-on lui offrir que le célibat comme unique perspective de vie ?

Plus une théologie est juridique, plus elle tend à rationaliser le mystère, moins elle est capable de réconcilier la pensée et la vie, la science et la sagesse, la connaissance et l'amour, et, plus généralement, toutes les réalités que divise la mentalité dualiste. Les Byzantins furent toujours étrangers au présupposé occidental selon lequel l'Église est une *institution* divine dont l'existence interne pourrait être définie de façon appropriée en

des termes juridiques. Les concepts juridiques ne sauraient épuiser la réalité la plus profonde de l'Église. Et c'est l'honneur et la grandeur de l'orthodoxie d'avoir toujours témoigné de cette manière de *sentir* la vie en Christ.

L'intelligence humaine doit devenir conversion

L'intelligence humaine doit se retourner, se repentir, devenir *metanoia* [*transformation radicale de l'être*] afin de convertir les structures que les chrétiens ont introduites dans leur existence ecclésiale au cours des siècles, les concepts qu'ils ont laissé pénétrer dans leur pensée bien que ces concepts soient étrangers à l'essence véritable de l'Église, les facteurs empiriques qu'ils ont fini par confondre avec cette essence. Nous devons notamment nous interroger sur **la place démesurée que le droit a prise dans la vie ecclésiale**, dans la conception du mariage chrétien, du sacerdoce ministériel, de la rédemption, dans la représentation que les chrétiens se sont faite du mérite, du péché, de la prière pour les défunts, de la vénération des saints, du purgatoire et de l'enfer, du mystère sacramentel de la confession, de l'autorité et de la primauté dans l'Église. [...]

C'est l'honneur de l'orthodoxie d'avoir voulu éviter de chercher à démontrer que la rédemption était indispensable en insistant sur la figure juridique du Christ, substitut totalement innocent souffrant et mourant à la place des pécheurs, et acquérant pour eux un mérite infini en fournissant par sa mort une compensation infinie pouvant seule réparer adéquatement l'injure infinie subie par Dieu. [...]

Parler de *mérite* issu de notre libre-arbitre *supernaturalisé* par la grâce, c'est indiquer un type d'action ayant pour conséquence que la personne à l'égard de laquelle on mérite nous doit, en retour de notre action, une récompense déterminée. Si l'on dit que l'homme *mérite* à l'égard de Dieu, ou même que le Christ a *mérité* pour nous à l'égard de son Père, on attribue à l'acte libre de l'homme ou du Christ la propriété de déterminer en Dieu l'obligation de récompenser son auteur d'une manière bien définie sous peine de se déjuger lui-même.

Le seul texte liturgique qui pourrait amener la traduction française à parler de *mérite*, est un passage de l'anaphore de saint Basile le Grand, mais c'est pour dire que l'homme ne possède en aucune manière des mérites (!): « *Maître très-saint, nous aussi pécheurs et tes indignes serviteurs, que tu as jugés dignes de célébrer à ton saint autel, non point pour nos mérites, car nous n'avons rien fait de bon sur terre, mais par ta miséricorde et ta compassion que tu as répandues abondamment sur nous, nous avons la hardiesse de nous approcher de ton saint autel...* » En traduisant par « *non point pour nos mérites* » on cherche à rendre le grec, dont le sens littéral est « *non point pour nos justices* », c'est-à-dire : *non point à cause de nos œuvres qui pourraient avoir la prétention de nous justifier.*

« Que vous ayez jeûné ou non... »

Le peuple chrétien s'entend rappeler cela chaque dimanche du grand Carême, alors qu'il pourrait être tenté de faire de l'ascèse une catapulte à mérites. Ainsi l'Église nous prépare-t-elle à entendre, durant la nuit pascale, la catéchèse dite de saint Jean Chrysostome, cette géniale relecture de la parabole des ouvriers de la onzième heure. Dans la parabole, les ouvriers de la onzième heure ont au moins effectué une heure de travail. Dans la catéchèse dite de saint Jean Chrysostome, l'Église va plus loin : « **Que vous ayez jeûné ou non, réjouissez-vous aujourd'hui. La table est préparée, goûtez-en tous ; le veau gras est servi, que nul ne s'en retourne à jeun...** »

Dans les derniers dimanches qui ont précédé le pré-Carême, l'Église a préparé le terrain en nous donnant en exemple un publicain, Zachée, puis une Cananéenne, c'est-à-dire une païenne. Le pré-Carême a commencé par la méditation de la parabole du publicain et du pharisien : vous allez jeûner, nous dit l'Église, mais que ce soit dans l'esprit du publicain, ne soyez pas, comme le pharisien, hyperconscients de vos prétendus mérites, de vos vertus. Et l'Église d'insister en supprimant, non sans quelque humour, le jeûne durant la semaine qui suit le dimanche du publicain et du pharisien.

Le troisième dimanche du grand Carême, consacré à la vénération de la Croix, le premier tropaire de chaque ode des matines est chanté sur l'air que la chorale exécutera durant la nuit de Pâques. C'est que, à l'instar des hommes de la Bible, les *théologiens* qui composèrent l'office byzantin ont un goût prononcé pour le paradoxe dans la mesure où ce dernier déjoue les déductions de la logique rationnelle en la déroutant. Cette propension au paradoxe entend s'attaquer à la torpeur de l'esprit qu'engendre la mentalité rationnelle. C'est la zone vitale et profonde de l'intelligence humaine qu'il s'agit de gagner. La *théologie* que professe la chorale de l'église se plaît à rapprocher les contraires afin d'amener l'intelligence humaine du Mystère à s'engager vitalement et en profondeur dans la voie intuitive, en dépassant la zone trop superficielle de la rationalité.

« Le point capital de notre salut » : **la rédemption est une *divinisation***

La théologie orthodoxe de la rédemption s'est efforcée d'aller jusqu'au bout des affirmations du concile de Chalcédoine. Si, en Christ, la nature divine et l'humaine nature ne sont pas juxtaposées, mais véritablement unies, ce que nous appelons notre *rédemption* est en réalité une *divinisation*, la vie en Christ est fondamentalement un emmagasinement par l'homme des rayons ultraviolets divins, un coup de soleil divin ! La compénétration sans confusion, en Christ, entre les deux natures, fait de la rédemption davantage une régénération ontologique qu'une réconciliation morale, une glorification plus qu'une justification, une destruction de la mort plus encore qu'une rémission des péchés, un renouvellement de l'effigie de Dieu en l'homme, une restitution de l'intégrité de la nature humaine davantage qu'une réparation du désordre provoqué et de l'offense faite à Dieu par le péché, une immersion dans la lumière incréée plutôt qu'une *satisfaction* à la justice divine.

Ici encore, consultons notre maîtresse ès théologie, la chorale de l'église. En la fête de l'Annonciation, elle chante : « *C'est aujourd'hui le point capital de notre salut.* » En grec, le mot *kephalaion* signifie « *le point capital, la partie la plus importante.* » J'ignore le slavon, mais je peux dire que la traduction utilisée dans ce qui est devenu la vulgate des paroisses francophones – « *Aujourd'hui notre salut commence* » ou bien, plus joliment, « *Aujourd'hui commence à poindre l'aurore de notre salut* » – est poétique mais n'est pas théologiquement fidèle au texte grec. Le « *point capital* », c'est l'entrée en contact et l'interpénétration sans confusion de l'humain et du divin, la divinisation de l'humain dans le sein virginal d'une petite Galiléenne.

Il se trouve que nous nous vautrons comme des porcs dans la boue, le sang et la sanie, ce qui nous vaut d'expérimenter la maladie, la souffrance et la mort. Le nouvel Adam vient donc, sans faire le difficile, nous rejoindre là où nous sommes. Sans même retrousser ses manches, il plonge ses mains et ses bras, lui « *le-seul-sans-péché* », comme disent nos textes liturgiques, dans les profondeurs immondes de notre pauvre nature animalisée par le péché, dans les abîmes où se déploient les racines chevelues de notre violence, de notre sexualité blessée et fragile, de nos angoisses et de nos névroses. C'est pourquoi le 25 mars aboutira aux affres du grand Vendredi et à la dérélition du Roi endormi dans le tombeau, le grand Samedi. Mais le Nouvel Adam est infiniment plus qu'Adam avant la chute, c'est l'Homme par excellence, le seul homme pleinement humain, qui ne fragmente pas la nature humaine, parce qu'il est en même temps pleinement divin. On peut donc supposer que, quand même l'homme n'eût pas péché, les épousailles divines avec l'humanité auraient été malgré tout célébrées.

Le *point capital*, ce n'est pas le Vendredi saint, mais le 25 mars. Parce que l'Époux de l'Église est fou d'amour pour son Épouse, nous possédons le redoutable et tragique pouvoir de lui imposer la nécessité du Vendredi saint dès lors qu'il décide d'être le divin Mendiant d'amour frappant à la porte du cœur humain afin de pénétrer dans notre humanité. Mais nous ne devons pas croire qu'il n'est devenu l'un de nous que pour rattraper le Dessein de Dieu que nous avons fait échouer. Ce Dessein vient de bien plus loin : en lançant dans l'être la première molécule, Dieu, qui ne vit pas dans le temps et donc pense tout en même temps, Dieu le Père contemple son Fils et l'union divinissante qu'il réalisera de toute manière avec l'humanité, c'est-à-dire avec la sainte Église. **C'est l'Incarnation qui nous livre la signification profonde de la création, ce n'est pas la chute qui suffit à expliquer l'Incarnation.**

La miséricorde divine transcende toute justice

Et de tous les Pères orientaux, celui qui est allé le plus loin dans le refus de tout juridisme en théologie chrétienne, c'est très certainement saint Isaac le Syrien, ce grand moine du golfe Persique, au VII^e siècle. L'abbé Isaac tient pour blasphématoire l'idée que Dieu puisse faire payer l'homme pour le mal qu'il a pu faire, et il rejette catégoriquement l'idée de rétribution. Il ne veut entendre parler que d'une sollicitude divine pouvant aller jusqu'à s'adresser aux démons eux-mêmes, sollicitude qui n'est pas moins grande que la plénitude d'amour qu'il porte envers toutes ses autres

créatures. Pour l'abbé Isaac, la **miséricorde divine est opposée à la justice, et elle transcende toute justice**. Il nous dit : « *S'il y a l'amour, il n'y a pas de rétribution ; et s'il y a rétribution, il n'y a pas d'amour.* » Et il dit encore : « *L'usage que Dieu fait de sa justice ne fait pas le poids devant sa miséricorde.* » Pour lui, l'idée d'un châtement éternel des hommes pécheurs et même des démons, est incompatible avec l'idée d'un Dieu dont saint Jean nous dit qu'il est amour, idée que l'abbé Isaac situe au centre de toute son œuvre. Si l'amour ineffable est constitutif de l'être même du Dieu tri-unique, unique mais non point solitaire, le salut que Dieu veut pour ses créatures, même pour les démons, ne peut être qu'un salut universel. La seule limite à la réalisation de ce dessein divin est la liberté tragique que possèdent les hommes comme les anges de rejeter le salut accompli par le Christ et qui ne saurait être obligatoire. Pour l'abbé Isaac, l'enfer est une sorte de purgatoire, plutôt qu'un enfer : son but est de sauver les anges comme les hommes. L'idée d'un châtement que Dieu voudrait éternel lui paraît incompatible avec la bonté du Dieu qui est amour.

Aucun discours religieux ne peut être plus actuel pour nos contemporains que l'annonce d'un Dieu d'amour et de miséricorde, et non pas d'un Dieu/Juge. « *La miséricorde, écrit saint Isaac, est opposée à la justice.* » En tout cas, dans le christianisme tel que le comprend l'Abbé Isaac, la miséricorde doit transcender toute justice. Saint Isaac a ce que Pascal appellera la *force d'esprit* de penser et d'affirmer que « *Dieu n'a fait tout cela* » – Isaac veut parler de l'Incarnation – « *pour aucune autre raison, sinon pour faire connaître au monde son amour.* » Et il ajoute que ladite Incarnation s'est produite **non pas pour nous racheter de nos péchés, ni pour aucune autre raison, mais uniquement afin que le monde se rendît compte de l'amour que Dieu porte à sa création**. Et il faut entendre ici l'amour non point principalement au niveau **psychologique**, comme un sentiment, mais au niveau **ontologique** – c'est-à-dire au niveau de l'être même de Dieu, de la vérité de l'existence divine, de la réalité existentielle de Dieu, de l'identité de son être proprement divin.

Une des trois Personnes divines devient l'un des hommes afin de restaurer l'union de Dieu et de l'homme qui était tout le Dessein de salut divin sur les anges et les hommes dès avant la création du monde. Dire que Dieu aime les anges et les hommes, et qu'il ne saurait faire autre chose que les aimer, c'est dire qu'il pense tout le sens de leur existence et de leur destinée comme une déification, comme une ascension vers la gloire divine, vers la lumière incréée, comme une entrée dans l'acte générateur éternel par lequel le Père communique à son Fils unique toute sa plénitude de vie divine et incréée qu'est son Saint-Esprit. Vous pouvez bien chercher ce qui peut relever de la justice et du droit dans ce projet divin, on vous met bien au défi d'en trouver la moindre trace.

On ne possède pas la vérité, on est appelé à « faire la vérité »

Mais après avoir ainsi caractérisé l'orthodoxie par sa manière foncièrement **sapientielle** d'expérimenter la pensée théologique, il faut s'empresse d'ajouter, hélas, que les orthodoxes sont infidèles à cette approche de la théologie lorsqu'ils prétendent **posséder** la vérité. Le Christ a dit de lui-même, dans le quatrième

évangile : « *Moi, je suis le Chemin, et la Vérité et la Vie* » (Jn 14,6). La Vérité n'est pas quelque chose qui pourrait devenir objet d'une quelconque possession, mais Quelqu'un, la Personne divino-humaine du Logos, devenu l'un des hommes pour les diviniser.

On ne possède pas une personne, on ne possède que des objets, des choses. C'est pourquoi il est odieux et immonde de dire qu'on *possède* une femme ou qu'on peut *posséder* la vérité. Parce que mon corps fait partie intégrante de mon être personnel, je ne dois pas dire que j'*ai* un corps, comme je possède une montre ou une paire de lunettes, mais que je **suis** mon corps, que mon corps c'est moi-même. Et, de même, ton corps, c'est toi-même, c'est une dimension essentielle de ton être personnel.

On n'a pas le droit de penser et de dire qu'on possède la vérité, mais le Christ nous dit encore dans le même quatrième évangile que nous avons le devoir de **faire** la vérité : « *Celui qui fait la vérité vient à la lumière* » (Jn 3,21). Et dans sa première épître, saint Jean affirme : « *Si nous disons que nous sommes en communion avec lui alors que nous marchons dans les ténèbres, nous sommes des menteurs, nous ne faisons pas la vérité* » (1 Jn 1,6). En nous demandant de *faire la vérité*, le Seigneur nous convie à *être vrais*, à être ce que nous osons dire lorsque nous osons nous dire orthodoxes, à être ce que nous prétendons croire lorsque nous récitons le *Credo*.

C'est tellement facile de dire, d'écrire, il suffit d'être un peu doué pour cela. Et même si l'on n'est pas très doué, cela peut s'apprendre. Mais que c'est difficile, que c'est onéreux d'être ce que l'on dit, de faire ce que l'on écrit ! Les hommes de ce temps parlent trop de *faire l'amour*, et pas assez souvent de *faire la vérité*. D'ailleurs, on ne *fait* pas l'amour, c'est l'Amour – avec un « A » majuscule – qui nous fait, en ce sens que ce que nous appelons faire l'amour n'a de consistance et de sens, pour un chrétien, que si le mystère de ce que nous croyons *faire* est englobé dans un mystère encore plus grand, plus profond, celui de l'amour du Christ et de l'Église, son Épouse. Par contre, nous devons *faire la vérité* en ce sens que l'amour du Père céleste pour nous, l'extension jusqu'à nous de l'acte générateur éternel par lequel il fait à son Fils le don infini de son Saint-Esprit, cet amour ne peut nous *faire* que si nous sommes vrais face à lui et à nos frères les hommes, que si nous ne trichons pas. L'Amour divin et incréé ne peut nous *faire*, nous malaxer, nous pétrir, nous sculpter, c'est-à-dire ne peut nous diviniser, que si nous-mêmes commençons par *faire la vérité*.

Face au *comme si* des chrétiens le « désespoir du sens »

Si nous, chrétiens, nous ne *faisons pas la vérité*, les hommes, nos frères, qui ne partagent pas notre foi, ne pourront – à de très rares exceptions près – la découvrir tout seuls. Si nous ne sommes pas vrais, nous risquons de nous entendre dire, comme à Cain : « *Où est Abel, ton frère* » (Gn 4,9) [...] Nous devons relire la parabole du Jugement dernier, en Mt 25,31-46 (« *J'avais faim et vous m'avez donné à manger* », etc.) en nous disant que le Christ ne s'identifie pas seulement avec ceux

qui sont dans la misère, malades ou en prison, mais également avec tous ceux qui, en ces temps de grande détresse spirituelle, sont en proie à ce que Paul Ricoeur a appelé « *le désespoir du sens.* »

Face au *comme si* des chrétiens hypocrites et comédiens, il y a le *comme si* des hommes qui vivent désormais sous le regard aveugle de la mort, de la mort qui a cessé d'être investie de part en part par la foi chrétienne en la résurrection. Ces hommes essaient désespérément de vivre *comme* s'ils n'allaient pas mourir, *comme si* leur existence humaine pouvait être dégagée de la réalité aliénante et désespérante de la mort. Devant l'angoisse existentielle de la mortalité – c'est-à-dire que, *dans un mois, dans un an*, de toute manière, il faudra bien mourir –, les hommes de ce temps sont nus et seuls comme jamais ne l'avaient été les hommes auparavant. Leur vision du monde n'inclut plus la mort, elle s'efforce désespérément de l'oublier. Chacun vit *comme si* lui seul ne devait pas mourir.

Les hommes, nos frères, qui vivent désormais sans espérance, en attendant la mort, en tentant simplement de la repousser le plus tard possible, ces hommes ont besoin que, devant eux, nous *fassions la vérité*, que nous soyons vrais afin que rayonne notre foi en la résurrection. Il n'est pas, pour un chrétien, de plus grande tristesse que de n'être pas vrai, et il n'y a pas de plus grande misère, pour les non-chrétiens qui nous entourent, – fussent-ils *sociologiquement* baptisés – que de passer toute une vie sans que leur soit accordée la grâce de rencontrer un vrai chrétien, un chrétien qui *fait la vérité*.

**« *Ceux que l'on croit dehors* »
et « *ceux qui se croient dedans* »**

Chacun d'entre nous, mais aussi chacune de nos communautés paroissiales, chaque diocèse, chaque patriarcat, nous devons parvenir à jeter sur nous-mêmes un regard loyal, sans complaisance, sans astuce, un regard décapant, qui mette à nu toutes les sinuosités et duplicités, tous les replis et détours mensongers, tous les recoins par lesquels nous cherchons à résister à la pression d'amour que notre Père céleste, tout en respectant infiniment notre liberté, exerce sur nos pauvres cœurs de pierre préconstruits pour les épousailles divines.

C'est terriblement plus difficile mais aussi merveilleusement plus fécond que de passer notre temps à rouler les mécaniques, à bomber le torse, à promener notre importance, à pratiquer allègrement le triomphalisme en répétant que nous possédons la vraie foi et la manière véritable de rendre gloire à Dieu, ce qui est exact, à ceci près que l'*orthodoxie*, en sa double signification étymologique [justesse de la foi *aussi bien que* justesse de la glorification de Dieu, *qui exprime cette foi dans la liturgie*], nous l'avons reçue comme un don inexigible et immérité, tandis que l'*orthopraxie*, l'acte qui consiste à faire la vérité, cela nous incombe et, pour parler comme saint Paul, « *nous sommes les plus malheureux des hommes* » (1 Co 15,19) si nous n'obéissons pas à cet impératif catégorique.

J'ajoute que si l'on prétend expérimenter la théologie comme sagesse et non point comme science, moins comme raison raisonnante que comme intelligence de

l'expérience que représente la vie en Christ, **on ne peut simultanément avoir de l'Église une conception statique**. En effet, si rien d'hétérodoxe n'existe dans la doctrine comme dans le culte de l'Église orthodoxe, toute l'orthodoxie, telle que Dieu la contemple en scrutant les reins et les cœurs, n'est pas contenue dans les limites visibles et conceptualisables de l'Église orthodoxe. Il y en a que l'on croit dehors et qui, aux yeux de Dieu, sont dedans, et il y en a qui se croient dedans et qui, en réalité, sont peut-être dehors. On ne peut simultanément vanter la supériorité de la théologie apophatique, et prétendre posséder la vérité au point de ne pas voir que des vérités sont crues fermement, des réalités sont intensément vécues, des actes sont posés parfois héroïquement, qui sont véritablement orthodoxes bien que se situant en dehors des limites visibles et institutionnelles de l'Église orthodoxe.

Le Tout Autre, inaccessible en lui-même

Je rappelle que l'adjectif *apophatique* vient du grec *apophasis* dont le sens est « *négation* ». Par l'expression *théologie apophatique* on veut évoquer non seulement le fait que le Tout Autre est au-dessus du langage et de la raison de l'homme parce que celle-ci est impropre à l'exprimer, mais qu'il est inaccessible en lui-même. C'est ce dont témoigne le début de l'anaphore de la liturgie de saint Jean Chrysostome : « *C'est toi le Dieu inexprimable, qu'il est impossible de considérer sous toutes tes faces, invisible, insaisissable, toujours existant, toujours le même, toi et ton Fils unique-engendré, et ton Saint-Esprit.* »

La théologie en son sens proprement orthodoxe ne demande pas à l'intelligence et à la parole d'**exprimer des idées** le plus adéquatement possible. Elle préfère partir d'une expérience intérieure, nécessairement concrète, et elle se trouve aussitôt devant l'impossibilité d'en exprimer adéquatement le contenu en mots mesurés, car celui-ci est d'un autre monde que le monde des sons. Cette théologie renonce en conséquence à exprimer et cherche plutôt à **évoquer**, à **suggérer**.

Si l'on admet cela, comment ne pas voir que, pour être vraie, l'attitude apophatique doit inspirer aux orthodoxes qui s'en réclament, la conviction qu'ils doivent demeurer dans l'ignorance des frontières réelles et invisibles de l'Église orthodoxe ? Dieu seul connaît les limites effectives de l'Église. N'oublions pas ce fait considérable que l'Église ancienne ne rebaptisait pas les ariens eux-mêmes [*qui n'iaient la divino-humanité du Christ, le « consubstantiel au Père » du Credo*]. Le 7^e canon du concile œcuménique de 381 prescrivait seulement de les recevoir par chrismation. Ne pas rebaptiser quelqu'un qui a déjà reçu le baptême dans l'hétérodoxie, c'est reconnaître implicitement qu'il y a – plus ou moins selon les confessions chrétiennes, c'est entendu – de l'unité, de la sainteté, de la catholicité, de l'apostolicité en dehors des limites visibles et conceptualisables de l'Église orthodoxe.

Nous devons refuser résolument de confondre la réalité effective de l'Église avec ce que nous pouvons humainement en percevoir et concevoir. Dans le langage des philosophes, on dira que le concept d'orthodoxie est plus compréhensif que celui d'Église orthodoxe. Et ces remarques m'amènent tout naturellement à poser le problème des

exigences d'une ecclésiologie qui appréhende l'Église sous l'aspect du **mystère** plutôt que de l'**institution**.

2. LES EXIGENCES D'UNE APPROCHE DE L'ÉGLISE COMME MYSTÈRE PLUTÔT QUE COMME INSTITUTION

« Nous croyons en l'Église »

C'est encore l'honneur et la grandeur de l'orthodoxie d'avoir maintenu dans son *Credo*, non point seulement l'affirmation que le Saint-Esprit « *procède du Père* » seul et non pas « *et du Fils* » aussi (*Filioque*), mais encore l'affirmation que les orthodoxes croient **en** l'Église, alors que dans la tradition latine, depuis Pierre Chrysologue et jusqu'au cardinal de Lubac, en passant par Paschase Radbert et Karl Barth, on considère qu'on ne peut croire qu'en Dieu seul. C'est oublier que la foi d'Abraham en Iahvé, au moment du sacrifice d'Isaac, n'a d'égale que celle de l'adolescent envers son papa. Nous croyons que demain il fera beau, ce qui signifie en fait que nous n'en savons rien, mais nous croyons... Nous avons confiance en ce chirurgien qui s'apprête à nous ouvrir la poitrine pour ponter nos coronaires.

Dire que nous croyons en l'Église, c'est affirmer qu'elle n'est pas pour nous quelque chose mais quelqu'un. Or, l'Église est notre Mère. On croit en une mère, on ne croit pas en une institution, tout au plus peut-on croire que telle ou telle institution – l'Université, le palais dit de justice – est capable de ceci ou de cela. Nous ne pouvons avoir foi, être sûrs que dans l'acte de croire en. **La science s'oppose à la croyance, pas à la foi.** Croire que Dieu existe, que le Christ est ressuscité, est à la portée même des démons. C'est ce qu'affirme l'épître de Jacques : « *Toi, tu crois qu'il y a un seul Dieu ? Tu fais bien. Les démons le croient aussi, et ils tremblent* » (Jc 2,19).

Nous croyons en l'Église, notre Mère, en tant que Mystère, comme Corps pentecostal du Ressuscité et non pas comme institution. Une institution ne saurait être ma mère. L'usage du mot *Mère* pour désigner l'Église apparaît déjà dans l'œuvre d'Origène. Affirmer, dans le *Credo*, notre foi en la sainte Église, c'est dire que nous croyons en elle comme Épouse du Christ, ne faisant qu'une seule chair ressuscitée avec lui, comme Église du Saint-Esprit, comme lieu divino-humain où l'œuvre divinisatrice du Saint-Esprit devient événement pour les hommes. Et vous remarquerez que l'Église, dans le *Credo*, nous donne le moyen de croire en elle en nous faisant affirmer d'abord notre foi en le Saint-Esprit. Nous croyons en l'Église dans la mesure même où nous croyons dans le Saint-Esprit.

Comment pourrions-nous ne point nous faire une idée dynamique de l'Église ?

Mais si nous croyons vraiment, ce qui s'appelle croire, que l'Église est l'Église du Saint-Esprit, comment pourrions-nous ne nous en point faire une idée **dynamique** ? Sur cette question, j'aime toujours citer un passage du livre du père Sophrony sur saint

Silouane [Archimandrite Sophrony. *Starets Silouane, moine du Mont-Athos, Éd. Présence, 1973, p. 62-63*]. L'archimandrite Sophrony rapporte une conversation que saint Silouane eut un jour avec un archimandrite de passage à l'Athos, qui exerçait une activité pastorale le mettant en contact avec des chrétiens non-orthodoxes, sans doute des catholiques. Saint Silouane lui demanda en quels termes il s'adressait à ces chrétiens. *« Je leur dis : "Votre foi, c'est de la fornication. Chez vous, tout est déformé, tout est faux, et vous ne serez pas sauvés si vous ne vous repentez pas." Le Starets l'écoula, puis lui demanda : – Et dites-moi, Père archimandrite, croient-ils en Jésus-Christ, croient-ils qu'il est le vrai Dieu ? – Oui, cela, ils le croient. – Et vénèrent-ils la Mère de Dieu ? – Oui, ils la vénèrent ; mais leur doctrine à son sujet est fautive. – Vénèrent-ils les saints ? – Oui, ils les vénèrent, mais quels saints peut-il donc y avoir chez eux depuis qu'ils se sont séparés de l'Église ? – Ont-ils des offices dans leurs églises, lisent-ils la Parole divine ? – Oui, ils ont des offices et des églises, mais si vous pouviez voir ce que sont ces offices en comparaison des nôtres, quel froid, quelle absence de vie ! »*

Une manière d'utiliser les canons de l'Église qui fait de ces canonistes des artilleurs

À ce pharisien Silouane répondit avec douceur mais fermeté : *« Eh bien ! Père archimandrite, leur âme sait qu'ils font bien de croire en Jésus-Christ, de vénérer la Mère de Dieu et les saints, de les invoquer dans leurs prières ; et si vous leur dites que leur foi c'est de la fornication, ils ne vous écouteront pas ... Mais dites aux gens qu'ils font bien de croire en Dieu ; qu'ils font bien de vénérer la Mère de Dieu et les saints ; qu'ils font bien d'aller à l'église pour les offices, de prier à la maison, de lire la Parole divine, et le reste ; mais que, sur tel ou tel point, ils sont dans l'erreur, qu'il faut corriger cette erreur et qu'alors tout sera bien. Le Seigneur se réjouira en eux, et ainsi nous serons tous sauvés par la miséricorde de Dieu. Dieu est Amour ; c'est pourquoi **toute prédication doit, elle aussi, procéder de l'amour**, et alors elle sera salutaire et pour celui qui prêche, et pour celui qui l'écoute. Mais si vous condamnez, l'âme du peuple ne vous écouterà pas, et il n'en résultera aucun bien. »* Sans la vérité, l'amour devient « *psychique* », au sens que saint Paul donne à ce mot en l'opposant à « *spirituel* », animé par l'Esprit de Dieu (1 Co 2,14...). Mais la vérité sans l'amour devient ce qu'elle était pour Torquemada et ce qu'elle est encore, hélas, pour certains zélotes intégristes dans le monde orthodoxe. Il y a une manière d'utiliser les canons de l'Église qui fait de ces canonistes des artilleurs. Il est des puritains et des puristes qui, à force de ne penser qu'à être purs, deviennent durs. Ils oublient simplement que, dans le christianisme bien compris, c'est-à-dire dans l'orthodoxie, le contraire du péché, ce n'est pas la vertu mais la foi.

3. LES EXIGENCES D'UNE APPROCHE DIACHRONIQUE DE L'UNITÉ DE L'ÉGLISE

Le passé, une réalité fondatrice du présent et de l'avenir

C'est encore la grandeur et l'honneur de l'orthodoxie de ne jamais séparer, notamment dans sa participation au mouvement œcuménique, la dimension **synchronique** de l'unité de l'Église, de sa dimension **diachronique**, *synchronique* étant, à partir du grec, ce que signifie *contemporain* à partir du latin. L'orthodoxie s'honore en ne perdant jamais de vue que nous avons à vivre l'unité ecclésiale simultanément à un moment donné de l'histoire de l'Église, et dans la continuité ininterrompue de la Tradition ecclésiale.

La dimension diachronique de l'unité de l'Église, c'est la dimension sans rupture à travers le temps, c'est le fait que nous sommes roulés, pour ainsi dire, dans le même flot traditionnel, c'est le fait que l'Église du Christ est un développement de vie. Il s'agit de préserver à tout prix ce qui motiva essentiellement l'intervention du Dieu vivant de la Bible dans l'histoire des hommes, à savoir la révélation à ces derniers du mode d'existence même de Dieu.

Et comme le contenu de cette révélation est pour les hommes une pensée dont le propre est de devoir être vécue, expérimentée, savourée, l'unité diachronique de la Tradition ecclésiale, sans rupture à travers le temps, a pour fin essentielle et unique, de sauvegarder l'expérience effectuée par chaque personne humaine, de ce mode d'existence qui est un mode essentiellement trinitaire, tri-personnel.

Toute personne humaine, à l'image des trois divines Hypostases, ne sait ce qui s'appelle savoir, ne sait pleinement, ne *savourer* et ne *sent* ce qu'est le fait d'être une personne, qu'en expérimentant sa propre liberté, non point comme une autonomie, comme le fait de se donner à soi-même sa loi, comme une indépendance, ou une absence de contrainte, comme une individualité, mais dans la relation vivante et dynamique à l'Autre, dans l'altérité, c'est-à-dire dans la communion et l'amour.

Une société où l'homme appartient à son futur, à partir d'une mise en question de l'acquis

Ce qui doit signifier, pour l'homme vivant en ce début du troisième millénaire, une **communio au passé**. Or, notre civilisation hyperindividualiste pense que l'homme n'appartient pas à son passé mais à son futur, qu'il n'est guère connaissable qu'à partir de ce qu'il fait présentement et en fonction de ce qu'il est ici et maintenant, et que le passé n'est qu'un pays perdu, notamment le passé humain de l'Église. Très souvent, pour nos contemporains, le passé n'est guère plus qu'un trop pesant fardeau dont le présent doit tendre à se libérer.

Pour nos contemporains, le passé, le présent et le futur ont tendance désormais à n'être plus intimement mêlés. Depuis Zola, l'hérédité engendre l'anxiété plutôt que la fierté. Notre propension contemporaine est de situer la vérité, non plus tellement dans le passé mais dans l'avenir, et, comme l'a écrit excellemment le père Yves

Congar, « *non dans ce qui est transmis et donné, mais dans ce qui est à trouver à partir d'une mise en question de l'acquis* ». Une société fondée désormais sur le postulat selon lequel *on n'arrête pas le progrès*, a de la peine à comprendre la nécessité de la communion au passé.

En réalité, tout homme incarne un passé dans le présent

On méconnaît ainsi le fait qu'en réalité tout homme incarne un passé dans le présent. Être un homme, donc aussi un chrétien, c'est être un jour entré dans une chaîne pour commencer là où d'autres que nous – « *ancêtres, pères, patriarches, prophètes, apôtres prédicateurs, évangélistes, confesseurs, ascètes* », selon les termes que nous employons dans la divine liturgie – là où d'autres que nous ont fini et en sachant bien que d'autres encore commenceront là où nous finirons. Nous ne pouvons pénétrer dans l'avenir qu'à reculons, les yeux fixés sur un passé qu'il ne s'agit, certes, pas de répéter, avec attendrissement et nostalgie, de considérer comme une momie – il est bien évident que les fleuves ne remontent pas vers leurs sources – mais, ce passé, il s'agit de nous l'approprier, de nous le rendre présent, d'en faire une réalité fondatrice et nourricière parce que toujours jeune et vivante, et en lequel nous avons à puiser la sève qui irriguera, pour le présent et l'avenir, notre pensée et notre action.

Si l'œcuménisme est fondamentalement l'effort des chrétiens pour recomposer leur unité perdue, cet effort n'est correctement orienté que si l'unité que l'on cherche à recomposer est située dans le temps de l'Église et pensée dans son appartenance et sa provenance, si l'unité synchronique, entre contemporains, est tenue pour totalement inséparable de l'unité diachronique, sans rupture à travers le temps.

« Être davantage attentifs aux interrogations de la modernité »

Mais, ici encore, les orthodoxes ne sont crédibles que s'ils consentent à tirer toutes les conséquences ecclésiologiques de leur théologie. Car, si, avec la théologie orthodoxe des énergies divines, on admet que Dieu a créé l'homme pour le diviniser, l'a préconstruit pour les épousailles divines, on ne peut simultanément affirmer que Dieu existe de façon dynamique, qu'il *explose*, pour ainsi dire, et agit en dehors de sa propre essence inaccessible, et se recroqueviller sur soi-même en se fermant aux autres, et en l'occurrence à l'Occident. L'orthodoxie ne doit pas devenir un coffret précieux sur lequel on s'assiérait en se gardant bien de l'ouvrir, ni une huître contenant une perle de grand prix mais qui, dans la tempête, devrait demeurer hermétiquement close.

En l'occurrence, la tempête, c'est la **modernité**. Les orthodoxes doivent faire un effort considérable pour être davantage attentifs aux interrogations de la modernité occidentale. Face à cette modernité, trop d'orthodoxes sont déboussolés, empêtrés dans leurs contradictions. Dans le monde slave, ce furent soixante-dix ans de totalitarisme au sortir desquels les orthodoxes se sont brutalement trouvés confrontés à un phénomène – la modernité – venu de l'Occident non orthodoxe et de sa société de consommation. Durant tout le XX^e siècle, l'Occident chrétien a couru le risque

de l'ouverture aux autres. Certes, ce fut un risque. Et pourtant, le XX^e siècle aura été, pour les chrétiens occidentaux, un temps de réflexion et d'approfondissement.

Durant le même temps, l'orthodoxie slave expérimentait la persécution et la destruction. Il en est résulté une attitude défensive, une peur de l'autre. Des pays comme la Russie ou la Roumanie s'inquiètent de la perte des valeurs traditionnelles, de la permissivité sexuelle et de la propagande des sectes protestantes américaines. On comprend que, dans la période de totalitarisme et de persécution, l'Église orthodoxe, dans ces pays-là, se soit crispée sur les expressions liturgiques les plus fondamentales de sa foi. Mais l'heure est maintenant venue de penser la modernité, de la regarder en face, en comprenant notamment que la théologie des énergies divines oblige les orthodoxes à apercevoir avec joie ce qu'il y a d'orthodoxie en dehors des limites visibles de ce que l'on appelle l'Église orthodoxe.

L'existence d'un saint suffit à contester radicalement la division des chrétiens

Là où ils passent d'un monde où ils étaient persécutés à un monde où ils ne comprennent plus rien, les orthodoxes doivent se convaincre de cette vérité essentielle à savoir que, si divisés qu'aient été et que demeurent les chrétiens, à un certain niveau de profondeur cependant, ils n'ont jamais cessé d'être un. Lorsqu'avec saint Cyprien de Carthage on affirme qu' « *il ne peut y avoir de baptême hors de l'Église* », on ne doit pas comprendre qu'il n'y a pas de baptême hors de l'Église orthodoxe, mais qu'il y a de l'orthodoxie là où il y a baptême. Dans la mesure où des communautés chrétiennes non orthodoxes célèbrent une liturgie eucharistique qui nourrit des saints, elles témoignent d'un degré d'ecclésialité que seule une théologie dynamique de l'Église peut prendre en compte comme il se doit.

L'existence d'un saint suffit à contester radicalement la division des chrétiens en ce sens qu'en lui, d'une certaine manière, est dépassé l'état de division consécutif au péché des chrétiens tout au long de l'histoire tourmentée de l'Église. Des hommes et des femmes tels que saint François d'Assise et sainte Thérèse de Lisieux, le saint curé d'Ars et saint Maximilien Kolbe sont là pour témoigner qu'il y a une puissance divine de sanctification et de divinisation réellement à l'œuvre dans des communautés non orthodoxes, pour montrer qu'en des chrétiens non orthodoxes, le corps et le sang divinisés du Christ reçus dans la divine communion sont parvenus à réaliser la destinée chrétienne, à savoir la déification par le Saint-Esprit.

C'est ce que pensait le métropolite Euloge qui, en octobre 1934, à Lyon, remarquait : « *Il me semble bien que saint Séraphin ou saint François d'Assise, ou d'autres grands serviteurs de Dieu ont déjà réalisé dans le labeur de leur vie l'idée de l'union des Églises. Ce sont des saints citoyens de l'Église universelle unique, qui ont pour ainsi dire surmonté les divisions confessionnelles dans les sphères suprêmes. Dans les hauteurs, dans leurs saintes âmes, ils ont déjà abattu les murailles dont parlait naguère le métropolite Platon de Kiev : "Les murailles de nos divisions n'arrivent pas jusqu'au ciel."* »

Les orthodoxes qui tournent le dos à un christianisme ouvert sont inconséquents avec leur propre théologie

Les orthodoxes qui, à l'heure actuelle, cèdent à la facilité du passéisme, prêtent l'oreille aux discours apocalyptiques et tournent le dos à un christianisme ouvert, à la perspective d'une réforme créatrice de l'Église, ces orthodoxes-là sont inconséquents avec la théologie apophatique qui, pourtant, est consubstantielle à la théologie orthodoxe. Dans la grande Tradition orthodoxe est transmise la conscience la plus vive que le mystère est la réalité en ce qu'elle a de merveilleusement inépuisable. Dieu est au-delà de tout ce que nous pouvons penser et dire de lui.

Mais, parce que l'homme a été créé à l'image de Dieu et pour lui ressembler en étant par lui divinisé, l'amour humain et l'expérience que l'homme fait de sa liberté pour le meilleur et pour le pire, dans la science et la technique, dans l'art et dans la vie de la cité, autrement dit dans toute la chair de la modernité, tout cela, ce sont des **mystères**, c'est-à-dire des réalités sans fond. Et l'Église, bien loin de se réduire à n'être qu'une institution, une réalité du monde spatio-temporel, un phénomène sociologique et juridique, la sainte Église est un mystère divino-humain qui se situe bien au-delà de ce que nous voyons, disons et comprenons.

L'apophatisme devrait inspirer à tous les orthodoxes la conviction qu'ils doivent demeurer dans l'ignorance des frontières réelles de l'Église. Dieu seul connaît les limites effectives de l'Église. Nous devons refuser résolument de confondre la réalité effective de l'Église avec ce que nous pouvons humainement en percevoir et concevoir. De l'apostolicité, de la catholicité, de la sainteté, de l'unité, bref de l'ecclésialité existe, à des degrés divers, certes, mais réels, en dehors des limites visibles, institutionnelles et conceptualisables de l'Église orthodoxe.

Maximilien Kolbe : des thèses théologiques discutables, mais, à Auschwitz, une vie librement donnée

Pour conclure sur ce point, je prendrai un seul exemple qui me paraît à lui seul très éloquent. Dans les années qui précèdent la seconde guerre mondiale, un franciscain polonais avait développé une théologie de la Mère de Dieu, dans la lignée de Louis-Marie Grignion de Montfort. Cette réflexion mariologique ne peut être tenue pour orthodoxe dans la mesure où, en partant du dogme de l'Immaculée Conception, on en arrive à dire de la Vierge Marie qu'elle est « *le complément de la Sainte Trinité* », que « *l'Esprit Saint et l'Immaculée sont deux personnes qui vivent en union si intime qu'elles ont ensemble une seule et même vie* », que l'Immaculée est, « *en un certain sens, l' "incarnation" de l'Esprit Saint, [...] la personnification de l'Esprit Saint* ». Nous sommes assez loin de la théologie développée par Serge Boulgakov dans son beau livre, publié en 1926, *Le Buisson ardent* [YMCA-Press, 1927 ; trad. Fr. L'Âge d'Homme, 1987].

Oui, mais, en août 1941, ce même franciscain se trouvait interné à Auschwitz. À la suite de l'évasion d'un prisonnier du bloc 14, l'officier SS Fritsch, désigne, représailles, dix victimes qui seront condamnés à attendre la mort dans le *bunker de la faim* et de la

soif. C'est alors que le père Maximilien Kolbe s'offre à prendre la place d'un père de famille. Le 14 août 1941, encore vivant après deux semaines passées dans un bunker, sans rien boire ni manger, le père Maximilien Kolbe reçoit l'injection d'un produit létal. Il a été canonisé par le pape Jean-Paul II le 10 octobre 1982, en présence du sergent Francis Gajowniczek, le père de famille à la place de qui était mort le saint franciscain. Le Seigneur a affirmé qu'il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime. Maximilien Kolbe avait développé des thèses théologiques très discutables, mais il a expérimenté l' « *amor Dei usque ad contemptum sui* » (*l'amour de Dieu [et de ses frères en Dieu] poussé jusqu'au mépris de soi*). Une nuit de Pâques, dans ma paroisse, je me souviens d'avoir développé l'idée que le père Maximilien Kolbe fut un violoniste de génie qui disposait d'un violon de mauvaise qualité, tandis que moi, pauvre prêtre orthodoxe, j'ai dans les mains, sans aucun mérite de ma part, un Stradivarius, alors que je ne suis rien d'autre qu'un misérable violoneux.

L'Un de la Sainte Trinité, unique Sauveur de tous les hommes

Les orthodoxes doivent être prêts à admettre avec joie et action de grâces que, par et dans l'Esprit Saint, la rédemption du Christ ressuscité atteint, hors des limites institutionnelles, visibles et conceptualisables de l'Église orthodoxe, non seulement des chrétiens plus ou moins éloignés de l'orthodoxie et de l'Église indivise des premiers siècles, en fonction de la confession chrétienne dans laquelle le plus souvent ils sont nés, mais aussi des hommes et des femmes pour lesquels la réception du baptême n'a jamais pu se poser, pour des raisons historiques, culturelles, sociologiques, géographiques ou psychologiques. « *L'Un de la Sainte Trinité* » devenu l'un des hommes est l'unique Sauveur de tous les hommes.

Les orthodoxes doivent donc se dire que le chrétien non orthodoxe, le juif, le musulman, le bouddhiste, l'agnostique, voire l'athée, les païens privés de la Torah, dont parle saint Paul au début de l'épître aux Romains, mais qui accomplissent naturellement les prescriptions de la Torah, tous ces hommes moralement droits comme des « i », seront sauvés **par** le Christ **dans** l'islam, **dans** le bouddhisme, voire **dans** l'agnosticisme ou même l'athéisme mais **par** le Christ, et non point **par** le bouddhisme, le judaïsme ou l'islam.

Nous transformer en vitres si totalement humbles qu'elles ne songent qu'à la lumière divine qui doit pouvoir les traverser

Si nous devons bien jeûner en Carême, vénérer les icônes, célébrer en respectant le *typikon* fixé par l'Église, nous ne devons pas perdre de vue que tout cela est comparable à la femme de ménage qui astique une vitre pour la rendre translucide : ce qu'elle fait est indispensable, mais il ne lui viendrait pas à l'idée de se dire que, ce faisant, elle produit de la lumière. Elle ne frotte la vitre qu'afin de la rendre apte à laisser passer la lumière.

Toute notre orthodoxie, c'est-à-dire toute notre rectitude dans notre manière de penser Dieu et le monde, et aussi toute notre rectitude dans notre manière de rendre gloire à Dieu, dans le culte que nous lui rendons, tout cela est un excellent moyen d'aller en enfer si tout cela est autre chose qu'un moyen de nous transformer en vitres si totalement humbles qu'elles ne songent qu'à la lumière divine et créée, sereine et joyeuse qui doit pouvoir les traverser, en vitres comparables à ces portes vitrées contre lesquelles il nous arrive de heurter notre front parce que leur propriété nous les rend invisibles.

Nous devons devenir de telles vitres au point que nous en arrivions à ne pas même interposer nos vertus, nos prétendus mérites entre la Lumière divine et nous : c'est bien pour cela qu'avant d'entrer dans l'ascèse du grand Carême, la sainte Église nous propose comme père spirituel le publicain et nous demande de fuir comme la peste la tentation d'imiter le pharisien.

4. LES EXIGENCES D'UNE APPROCHE DU SALUT EN CHRIST COMME DIVINISATION

Le don que Dieu fait à l'homme de son propre mode d'existence

La distinction, chère à saint Grégoire Palamas, entre l'essence divine imparticipable et les divines énergies, a permis à l'orthodoxie de considérer la vie en Christ comme beaucoup plus qu'une simple qualité de l'âme, bien davantage qu'une forme accidentelle surnaturellement donnée par Dieu, bien plus aussi que le simple fait d'être recouvert des mérites du Christ comme d'un manteau. Pour l'orthodoxie, la grâce n'est pas seulement un secours gratuit, *surnaturel*, un surcroît. Pour elle, ce qu'on appelle – surtout en Occident – la *grâce*, c'est la participation non point, certes, à la substance divine, mais à son existence personnelle tri-unique.

La vie en Christ n'est pas une réalité seulement humaine, mais plutôt divino-humaine. Le salut, c'est l'extension effective aux hommes de l'acte générateur éternel par lequel le Père communique à son unique Fils toute sa Puissance de vie paternelle, la plénitude de son Souffle vital, c'est-à-dire son Saint-Esprit. Le salut, c'est le don totalement gratuit, absolument inexigible et immérité que Dieu fait à l'homme de son propre mode d'existence. Lorsque l'orthodoxie parle de *divinisation* ou de *déification*, ce à quoi elle pense signifie infiniment davantage que faire produire par l'homme des œuvres bonnes, voire *surnaturelles*. A fortiori s'agit-il infiniment plus que du seul fait de savoir que le péché, bien qu'il subsiste, ne nous est pas imputé. Le Dessein de salut de Dieu sur les hommes est infiniment davantage que de faire *comme si* nous n'étions pas incurablement blessés et viciés par le péché.

Une présence personnelle de Dieu en l'homme

Pour l'orthodoxie, Dieu n'entre en rapport avec l'homme que pour le transformer, le métamorphoser, le transfigurer, le diviniser. Ce qui signifie que Dieu ne se contente pas

de faire devenir l'homme juste, vertueux, voire saint, si par là on entend seulement l'excellence dans la pratique de toutes les vertus morales, mais il lui communique sa Vie divine elle-même, sa Puissance vitale de Père, c'est-à-dire son Saint-Esprit dont, de toute éternité, il comble son Fils. Devenu l'un des hommes, ce dernier est le Sauveur. C'est le Saint-Esprit qui est le Salut.

Pour l'orthodoxie bien comprise, définir le salut en Christ comme une divinisation, c'est affirmer une présence personnelle de Dieu en l'homme. Dans son épître aux Galates, saint Paul témoigne : « *zô de ouketi egô, zè de en emoi Christos* », *je ne vis plus moi-même, mais c'est le Christ qui vit en moi* (Ga 2,20). En distinguant l'essence divine imparticipable et les énergies divines créées existant *ad extra* et agissant en l'homme, l'orthodoxie a évité de confondre transcendance et extériorité : totalement transcendant au monde et à l'homme, le Tout Autre, dans ses énergies créées, existe en l'homme et, comme dit admirablement saint Augustin, *il est en moi plus moi-même que moi*, « *intimior intimo meo* ». La divinisation de l'homme est infiniment plus qu'une forme surnaturelle mais créée et qui serait mise en l'homme par Dieu comme autre chose que Dieu.

« Marie, aussi, a besoin de Marthe... »

Mais, ici encore, il ne s'agit pas de **dire** seulement, encore faut-il **faire** et **être** ce que l'on a l'audace d'affirmer. Encore faut-il ne pas faire de contresens sur ce que l'on entend au juste par *divinisation*. Pour concrétiser la mise en garde qui s'impose, je ne peux mieux faire, me semble-t-il, que citer une page fort savoureuse du *Paterikon*. La voici : « *Un moine rencontra un jour Abba Silouane sur le mont Sinaï. Voyant les moines qui travaillaient, il dit au vieillard : "Ne travaillez pas pour la nourriture périssable ; car Marie a choisi la bonne part". Le vieillard dit alors à son disciple : "Zacharie, donne donc un livre à ce frère, et conduis-le dans une cellule vide". Quand vint la neuvième heure, le moine alla à la porte de sa cellule et attendit que quelqu'un vienne l'inviter à manger. Comme personne ne venait, il alla voir le vieillard et lui dit : "Abba, les frères n'ont-ils rien mangé aujourd'hui ?". Le vieillard répondit : "Si, bien sûr !" "Pourquoi ne m'avez-vous donc pas invité ?" demanda le moine. "Parce que tu es un être fait d'esprit", lui dit le vieillard, "et que tu n'as pas besoin de ce genre de nourriture ; mais nous qui sommes faits de chair, nous avons besoin de manger ; c'est pourquoi nous travaillons. Mais toi, tu as choisi la bonne part, car tu as consacré toute la journée à la lecture sans vouloir prendre de la nourriture charnelle." Entendant ces mots-là, le moine se prosterna et dit : "Abba, pardonne-moi". Le vieillard lui dit : "Marie, aussi, a besoin de Marthe ; car Marthe, aussi, contribue à la glorification de Marie." »*

Pénétrer toute souffrance, toute douleur, tout désespoir, toute détresse

La leçon à retenir de ce texte me paraît être que la théologie de la déification ne doit jamais nous amener à faire un contresens sur les paroles que nous prononçons lorsque nous chantons l'Hymne des chérubins : « *Déposons maintenant tous les soucis de ce*

monde », tous les soucis qui viennent de la vie. Nous ne devons pas méconnaître ce fait têtue, incontournable, à savoir qu'il s'agit, pour le Saint-Esprit, de diviniser, de transfigurer, de pénétrer de part en part une humanité qui est une humanité incarnée et souffrante, pétrie de chair et de sang. Le cri des affamés, les hurlements de douleur des malades, la solitude épouvantable de certains vieillards, l'angoisse des réfugiés politiques, les souffrances des marginaux, des SDF, des femmes battues et violées, des enfants innocents, les hallucinations des drogués en état de manque, le désespoir de certains mourants, et aussi la détresse spirituelle des criminels de tout acabit, des trafiquants de drogue, des proxénètes, des gangsters, toute cette boue, tout ce sang, toute cette sanie, nous ne saurions y être indifférents, nous ne saurions les fuir en faisant de la théologie de la déification et de la célébration liturgique qui la proclame un refuge.

Certes, nous devons avoir la tête dans les cieux, mais nous devons aussi avoir en même temps les pieds sur cette terre de détresse et de souffrance. Nous ne devons pas tourner le dos au monde et à l'histoire. La théologie de la déification n'est orthodoxe, au sens rigoureux du terme, que si elle est comprise et vécue dans la fidélité à la doctrine du concile de Chalcédoine, c'est-à-dire en se gardant à gauche comme à droite : à gauche, du dualisme et du séparatisme nestorien entre le divin et l'humain, à droite, du monisme monophysite qui voudrait absorber l'humain dans le divin.

Nous soucier en profondeur de tout l'homme et de tout homme

La théologie de la déification est dangereuse si elle est mal comprise : bien comprise, elle signifie que la véritable divinisation de l'homme, telle que nous la pouvons contempler dans les saints, rend l'homme d'autant plus humain qu'il est divinisé par le Saint-Esprit. Notre vie en Christ ne doit être ni seulement à visage divin, ni unilatéralement à visage humain, mais à visage divino-humain. Il ne faut pas opposer la contemplation et l'engagement. Nous qui vivons dans le monde, nous devons nous soucier en profondeur de tout l'homme et de tout homme, de l'humanité tout entière et de tout ce qui fait sa chair historique.

Non seulement, en Christ, la divinité n'absorbe pas l'activité volontaire, l'énergie humaine, mais cette dernière est d'autant plus pleinement et authentiquement humaine qu'elle est l'activité volontaire d'une personne divine. Et cette plénitude de l'humanité en Christ est la condition fondamentale de possibilité, pour les hommes, d'être, en Christ, divinisés.

Si le Fils coéternel et consubstantiel au Père et au Saint-Esprit n'avait pas pleinement expérimenté l'humanité de l'activité volontaire, il n'eût pas rendu possible la divinisation de cette activité dans ceux et celles que nous appelons les *saints* et qui ne sont en fin de compte que les véritables chrétiens. Pour que les hommes pussent devenir Dieu communiqué à eux en ses énergies divines et créées, il fallait que Dieu devienne véritablement, pleinement homme, en tout hormis le péché. Un grand vieillard de 80 ans se laissa arracher la langue et trancher la main droite pour que la sainte Église ne perde pas cette vérité-là. C'était saint Maxime le Confesseur.

Une théologie de la déification Qui révèle à l'homme sa vérité existentielle

Définir le salut en Christ comme une déification par le Saint-Esprit, c'est témoigner de notre foi en la sainteté de l'Église, en la possibilité qu'a l'Église d'être le lieu paradisiaque où le Père nous engendre à la vie de son Fils en nous faisant le don divinisant de son Saint-Esprit.

Or, témoigner de cette foi en ce début du troisième millénaire, c'est être en dialogue d'amour avec une humanité hantée par la terreur du sida, avec des hommes et des femmes dépossédés d'un centre qui leur permettrait d'être eux-mêmes unifiés et en paix avec les autres, en dialogue d'amour avec des êtres fragiles qui sont des plantes d'appartement plutôt que ces chênes qu'on abat, ces solides paysans qu'étaient les Séraphin de Sarov et les Silouane de l'Athos, en dialogue d'amour avec les couples qui se défont et dont les atomes ainsi désintégrés sont ensuite paralysés par la peur du lien et se sentent exclus à jamais de la voie nuptiale.

Loin de nous couper du monde, la théologie de la déification bien comprise doit nous faire expérimenter la transfiguration par les énergies divines comme une immense compassion pour tous les hommes, comme une prière de tous les instants pour le monde entier avec des larmes de feu.

Nous ne devons tendre à la transfiguration et à la déification que pour parvenir ainsi à témoigner devant les hommes de ce temps qu'il leur est possible d'expérimenter dès maintenant, dès ici-bas la vie éternelle, que la morale bien comprise ne peut être que non autoritaire, nullement castratrice, aucunement répressive, ni conventionnelle, mais révélatrice à l'homme de sa vérité existentielle.

5. LES EXIGENCES D'UNE APPROCHE DE L'ÉGLISE COMME MYSTÈRE VÉCU DANS L'ESPRIT

Le lieu où les hommes sont introduits dans l'intimité de la vie trinitaire

C'est l'honneur et la grandeur de l'orthodoxie d'avoir toujours fermement maintenu la nécessité et la légitimité de l'institution ecclésiastique, mais seulement dans la mesure où cette dernière est la trace empirique, l'empreinte terrestre de la puissance de résurrection et de transfiguration, de divinisation et de transparence paradisiaque, de lumière incréée, qui constitue l'essentiel du mystère de l'Église. Ce mystère n'est rien d'autre que le mystère de la présence sacramentelle et divinisante du Ressuscité. L'Église est avant tout le lieu divino-humain où les hommes sont introduits dans l'intimité de la vie trinitaire. Plus encore que l'institution hiérarchique et canonique, l'Église est surtout le lieu paradisiaque dans lequel le Père céleste étend aux hommes l'acte générateur éternel par lequel il communique à son Fils unique-engendré, toute la plénitude de sa Puissance vitale de Père, c'est-à-dire son très Saint-Esprit.

En tant que mystère, l'Église est essentiellement le lieu où le Saint-Esprit met lui-même en mouvement la fine pointe de l'âme humaine, féconde pour la diviniser la racine même de l'être personnel de l'homme, donne au *pneuma* (l'esprit) humain la capacité de manifester la puissance même du Christ ressuscité. Elle ne saurait se réduire au phénomène institutionnel, si indispensable qu'il soit, ni coïncider exactement avec lui. Elle ne saurait être seulement un ensemble d'organisations ecclésiastiques déterminées, une institution ecclésiastique inattaquable, un système d'instances de rappel à l'ordre. Dans l'Église l'homme est convié aux épousailles divines, à vivre en acquérant le Saint-Esprit, en participant à celui-ci. Il est significatif que, dans l'orthodoxie, la fête de la Toussaint soit célébrée le dimanche après la Pentecôte.

Le seul fondement de l'autorité, c'est le Christ, en tant qu'il se manifeste aux hommes comme la Vie véritable

Or, cela entraîne une certaine conception de **l'autorité dans l'Église**. Les orthodoxes disent volontiers que le Chef de l'Église, c'est le Christ. Cette façon de s'exprimer manifeste la conviction que, **antérieurement à l'autorité de la sainte Écriture, antérieurement à l'autorité de la Tradition ecclésiale, il y a l'autorité de la Personne divino-humaine du Christ**. L'autorité de la Personne divino-humaine du Christ est supérieure à l'autorité de son enseignement dont les saints Évangiles sont, pourrait-on dire, le *Compact Disc*, le refroidissement de la lave incandescente que fut cet enseignement de vie.

Si nous sommes arrachés à la mort et à l'absurdité d'une existence ne venant de nulle part et n'allant nulle part, ce n'est pas par des textes, mais par la Personne divino-humaine du Christ, par sa puissance infinie de vie divine et créée. Dans l'Église, l'autorité n'a de sens que par rapport à l'annonce qui est faite de la vie véritable, de la vie qui commence là où s'achève toute tentative d'existence de ce que Descartes appelle l'homme purement homme. Le salut en Christ est ontologiquement créé, et non point une œuvre de la nature humaine.

Le seul fondement inattaquable de l'autorité dans l'Église, c'est le Christ, l'Époux divin de l'Église, en tant qu'il se manifeste aux hommes comme la Vie véritable. Et cette Vie ne peut se manifester à des personnes que comme une réalisation existentielle, et non point comme des notions, des concepts qui prétendraient définir cette vie. Ce à quoi seulement notre liberté personnelle peut consentir à se soumettre, c'est à la révélation qui nous a été faite du mode d'existence du Dieu tri-unique, mode d'existence qui fut incarné en la personne historique et divino-humaine de Jésus-Christ.

L'événement de la communion ecclésiale

Ni la sainte Écriture ni la Tradition ecclésiale ne doivent être comprises comme possédant une autorité où l'individu pourrait puiser de façon **objective** la vérité. Il ne s'agit pas de chercher, ni dans la sainte Écriture, ni dans la Tradition de l'Église, une **autorité objective** susceptible de **rassurer** l'homme individuellement en le mettant en

possession d'une vérité incontestable. Les chrétiens doivent s'appuyer non point sur des vérités objectives, sur des garanties de la Vérité, mais sur l'événement de la communion dans lequel les implique la structure de l'Église.

La Vérité n'étant pas quelque chose mais quelqu'un, le Seigneur/Vérité ne saurait demeurer pour les chrétiens une réalité extérieure qui leur serait assénée par le *Magistère*. C'est une réalité qu'ils doivent recevoir dans une démarche de liberté. L'homme n'est libre que dans la communion. Si donc l'Église veut être le lieu de la liberté, elle doit situer l'Écriture, les sacrements, les ministères, les canons, dans l'événement de la communion ecclésiale afin de les rendre vrais et pour rendre ses membres libres à leur égard.

Il ne s'agit ni de se soumettre, ni de se rebeller. Il ne s'agit pas de se soumettre parce que l'autorité n'a de sens que comme éducatrice et comme condition de possibilité de la liberté : « *La vérité vous rendra libres* » (Jn 8,32). Et il ne s'agit pas davantage de se rebeller, car la rébellion consiste, en fin de compte, à choisir une nouvelle autorité et donc aussi à opter pour une nouvelle soumission. La rébellion signifierait tristement, tout autant que la soumission, la quête d'une certitude individuelle à l'égard de la vérité.

La réalisation existentielle de la Vérité et l'expérience que nous en faisons

On peut fort bien se rebeller contre l'objectivation de l'autorité ecclésiastique, contre la hiérarchie de l'Église, contre l'autorité sécurisante des papes, des évêques et des conciles, en optant pour une nouvelle autorité, celle de l'Écriture dont l'autorité des textes offrirait au chrétien la certitude rassurante de pouvoir posséder la vérité par la lecture de l'Écriture. La Bible devient alors un arsenal de citations/munitions grâce auxquelles le prédicateur peut très bien avoir de la Bible une connaissance très incomplète, le tour de passe-passe étant de bien posséder une liste de versets, toujours les mêmes, que l'on peut avoir la coquetterie de citer de mémoire en ayant aussi en mémoire le numéro du chapitre et du verset.

L'orthodoxie ne sépare pas la vérité de sa réalisation existentielle et de l'expérience qu'en font les chrétiens, de la réalisation de la vie véritable, de la vie selon la Vérité qui n'est pas quelque chose mais quelqu'un : le Christ. **L'événement de vie que constitue l'Église est antérieur aussi bien à la Sainte Écriture qu'à la Tradition ecclésiale.** Le soir du Jeudi saint, lorsque, dans l'intimité de la dernière Cène, le Christ parle du « *sang de la nouvelle Alliance* », cette dernière est déjà là alors qu'il faudra attendre la fin du siècle, donc six ou sept décennies, pour qu'existe un *Nouveau Testament*, et plus longtemps encore, des formulations dogmatiques et des institutions ecclésiales.

La sainte Écriture est sortie des flancs de l'Église. C'est l'Église qui l'a composée et c'est encore l'Église qui a fait le choix entre les textes qu'elle a reconnus comme canoniques, c'est-à-dire comme ayant une autorité doctrinale, et les autres. Mais l'Église n'a pas en elle-même le fondement inattaquable de son autorité. Si tel était le cas, elle ne serait qu'une institution. L'Église est fondamentalement l'Épouse du Christ, et toute son autorité ne se fonde que sur son Époux divin, sur le Ressuscité.

**L'autorité n'est pas un pouvoir :
le seul pouvoir, c'est celui de l'amour**

La conception et l'exercice de l'autorité ne doivent jamais entraîner l'essence même de l'Église, qui est de l'ordre du mystère, dans le processus historique, dans le domaine empirique où s'est trop souvent effectuée, au cours de l'histoire, l'identification du christianisme avec les fidélités temporelles. Ne craignons pas de le redire afin d'en vivre : **le principe organisateur de la vie ecclésiale, c'est le Saint-Esprit.**

Les canons ecclésiastiques ne doivent pas être pensés à partir de la loi civile, comme s'il s'agissait de réalités homogènes au droit et à la loi. Si c'est le droit qui est le principe organisateur de la vie ecclésiale, l'Esprit Saint apparaît comme ne pouvant créer que l'anarchie. Le droit ne saurait être pris comme fondement de l'organisation de la vie de l'Église et de son administration.

Dans l'Église, les pasteurs ne peuvent être les représentants de l'autorité que si cette autorité est foncièrement **sacrificielle**, si elle est exercée dans l'amour. C'est ainsi que l'orthodoxie comprend la primauté universelle comme un service de la communion des Églises. C'est une primauté d'honneur, mais l'honneur implique responsabilité et prérogatives réelles. Il ne s'agit pas d'une juridiction immédiate sur tous les fidèles, mais plutôt d'une **humble animation de l'unité de l'Église**, d'un centre d'intercession pour la garde de la foi et l'union de tous.

**Institutions infaillibles et structures de pouvoir :
le droit est hétérogène à l'amour**

L'autorité du premier patriarche, comme de tout patriarche dans son patriarcat, et de tout évêque dans son diocèse, aussi bien que de tout prêtre dans sa paroisse, **n'est pas un pouvoir mais une offrande sacrificielle de service**, dans l'imitation de Celui qui est venu non pour être servi mais pour servir dans l'amour. **Parce qu'il n'y a pas de charisme sans amour, l'autorité dans l'Église n'est légitime et le charisme de l'autorité n'est concevable que dans la mesure où l'Église est amour**, que si l'autorité est conforme et homogène à l'essence même de l'Église en tant que mystère.

Or, le droit est hétérogène à l'amour : la légitimité du salaire versé aux ouvriers de la onzième heure ne serait admise par aucun syndicat ! Personne, dans l'Église, ne saurait détenir un pouvoir qui lui aurait été délégué par le Christ. Le seul pouvoir qui puisse exister dans l'Église en toute légitimité, c'est celui de l'amour.

La vérité de l'Église ne saurait être identifiée avec des institutions infaillibles et des structures de pouvoir. Car ce dernier affermit de façon objective la certitude individuelle d'être dans la vérité, il *blinde*, pourrait-on dire, l'*ego*, il enferme l'homme dans son immanence et l'exile du mode d'existence proprement ecclésial. En outre, le *blindage* de l'*ego* est d'autant plus *étanche* que se révèle plus directe la mainmise de l'autorité soi-disant infaillible sur des institutions et des structures de domination hiérarchiques, qui n'admettent pas d'espace où pourraient se déployer légitimement des évolutions

personnelles. La vérité de l'Église réside en la mort à toute auto-assurance, à toute institution pétrifiée dans son auto-suffisance dominatrice.

Pierre et les Douze, le sens de la primauté

Pour l'orthodoxie, si les Douze enseignent la même chose, si, nous dit le livre des Actes, ils sont « *omothumadon* », c'est-à-dire s'ils agissent *d'un même cœur* (Ac 1,14), ce n'est pas parce qu'il y a Pierre. L'orthodoxie renverse le sens de la relation entre Pierre et les Douze, et elle considère que c'est parce que les Douze pensent et agissent d'un seul cœur, non seulement entre eux, au sein du collège apostolique, mais aussi bien en communion de foi, d'amour et de discipline avec tout le peuple chrétien, c'est à cause de cette *omonoia*, de cette unanimité que Pierre est **autorisé** à prendre la parole au nom de tous, au nom de tous les Apôtres et au nom de tout le peuple chrétien.

Et ce n'est pas un hasard si c'est le jour de la Pentecôte qu'il le fait. À cet égard, il est tout à fait significatif que lorsqu'on procède à l'ordination d'un évêque orthodoxe, à n'importe quel moment de l'année liturgique que ce soit, on célèbre l'office de Pentecôte. En agissant ainsi, l'Église orthodoxe veut signifier qu'au moment même où elle ordonne un homme au ministère de l'autorité et de l'administration, elle s'affirme en état d'épiclèse : elle invoque le Saint-Esprit pourtant déjà donné à la Pentecôte. L'Église entend proclamer alors que la primauté – de l'évêque dans son diocèse, du patriarche dans le patriarcat, du premier des patriarches dans l'Église universelle – ne saurait être une primauté juridique.

Lorsque Pierre renie le Christ par trois fois, il cesse d'être Pierre. À Césarée, le Christ vient à peine d'affirmer la primauté de Pierre que déjà il lui lance : « *Passe derrière moi, Satan ! tu me fais obstacle, car tes pensées ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes !* » (Mt 16,23). Et à Antioche, nous voyons Paul rappeler Pierre à l'ordre : dès que Pierre n'agit pas en conformité avec la plénitude de l'Église, il n'est plus dans la vérité de l'Église et il perd la primauté parce qu'il perd l'autorité dont l'unique fondement inattaquable est la Vérité, c'est-à-dire le Christ ressuscité.

Toute ordination est de l'ordre d'un engagement conjugal

L'exercice de l'autorité dans l'Église ne saurait être compris hors du contexte de la communauté. Ce que l'ordination confère au ministre ne constitue pas sa possession individuelle. Dans l'Église, aucune autorité ne saurait être possédée individuellement. L'autorité dans l'Église n'est intelligible que dans la perspective de l'**existence personnelle** et non point de l'**individualité**.

Ce n'est pas dans le bureau de l'évêque, mais au sein de l'assemblée eucharistique, qu'est confiée, par le don du Saint-Esprit dans l'ordination, une certaine autorité à tel ou tel membre de l'Église. Dès lors, il est inconcevable que cette autorité puisse être exercée en dehors de la relation existentielle avec la communauté de celui à qui elle est

confiée. Il ne s'agit pas d'une pure fonction qui pourrait s'exercer en dehors d'un lien profond avec la communauté eucharistique et ecclésiale.

Ce lien est un **lien d'amour**. Dans l'orthodoxie, le rite de l'ordination aux ministères diaconal, presbytéral et épiscopal, est identique au rite du mariage. Tout mariage est une ordination, et toute ordination signifie les épousailles d'un homme et d'une communauté. On a de la peine à comprendre que, tel un préfet ou un colonel, un évêque, bénéficiant d'une promotion trop humaine, passe d'un évêché à un autre. Il y a là quelque chose qui fait songer à l'adultère !

Dans l'orthodoxie, l'ordination épiscopale comporte la mention de la communauté à laquelle le nouvel évêque est conjugalement attaché. Cette mention est incluse dans la prière même de consécration épiscopale. Toute ordination à un ministère est de l'ordre de l'engagement conjugal. Or, on ne s'engage dans l'amour qu'avec des êtres bien concrets, uniques au monde, irremplaçables, irreproductibles, autrement dit des **personnes**. L'ordination nous engage dans une situation locale bien définie, elle rattache existentiellement un homme à une communauté donnée.

C'est l'assemblée eucharistique de tous les baptisés qui porte, conjointement avec les ministres, la succession apostolique

Et c'est le Saint-Esprit qui fait de l'exercice de l'autorité par celui qui a été ordonné au ministère un acte éminemment **charismatique**. L'ordination est irréductible à une simple transmission historique de l'apostolicité. Ce n'est pas l'institution en tant que telle qui signifie et actualise la continuité apostolique. Celle-ci est conditionnée par la communauté chrétienne rassemblée pour célébrer l'eucharistie. C'est pourquoi toute ordination est effectuée au sein de la divine liturgie. Il ne faut pas réduire la continuité apostolique aux ministères ordonnés. C'est l'assemblée eucharistique de tous les baptisés qui porte, conjointement avec les ministres, la succession apostolique.

L'Église ne se rattache pas aux apôtres seulement par les ordinations, mais aussi par le baptême qui est, d'ailleurs, une ordination dans la mesure où il comporte une imposition des mains avec l'invocation du Saint-Esprit. C'est pourquoi tout célébrant orthodoxe du baptême donne l'onction chrimale, même s'il s'agit d'enfants en bas âge. En outre, le baptême destine le nouveau baptisé à une communauté ecclésiale déterminée.

À l'image de l'unique ministère du Christ

C'est que les ministères sont la réalisation dans le monde de l'unique ministère sacerdotal, celui du Christ, de l'unique Seigneur, de l'unique Sauveur, de l'unique Prêtre. Tout ministère dans l'Église n'est rien d'autre que le ministère du Christ, envoyé, « *apostolos* », *apôtre* du Père et présent dans la communion ecclésiale par l'action divinisante du Saint-Esprit. L'Un de la Trinité n'est devenu l'un des hommes que pour se faire le serviteur, le « *diakonos* », le *diacre* de ses frères afin de les faire pénétrer dans ce que les Pères latins ont appelé la *conversatio*, c'est-à-dire l'intimité de la vie trinitaire.

Tout ministère dans l'Église, à l'image de l'unique ministère du Christ, est donc essentiellement diaconal, c'est-à-dire sacrificiel. « *Voici*, dit Jésus à ses disciples, *je suis parmi vous comme celui qui sert.* » Et c'est bien le sens étymologique du mot *ministre*, alors que le terme en est arrivé à désigner désormais le supérieur le plus élevé dans la hiérarchie. Tous les ministres de l'Église doivent s'adresser au peuple de Dieu en reprenant les mots de saint Paul dans sa seconde épître aux Corinthiens : « *Nous ne sommes pas les maîtres de votre foi, nous sommes les serviteurs de votre joie.* »

Le ministère foncièrement sacrificiel du Christ est la source, le fondement et la norme de tout ministère ecclésial. Il faut se représenter l'Église comme la communion en laquelle le patriarche est au service de l'évêque, l'évêque au service du prêtre, le prêtre au service du diacre et le diacre au service des serviteurs de Dieu qui composent l'Église.

La garantie du témoignage apostolique pour la communauté

L'orthodoxie comprend la succession épiscopale et la continuité de l'Église, non point avec un apôtre individuel, mais avec le collège apostolique pris en sa totalité et avec la communauté pentecostale de l'Église. La continuité apostolique est réalisée par l'évêque non pas en tant qu'individu, mais en tant qu'il est entouré par le collège des prêtres et par tout le peuple chrétien.

La succession apostolique par l'épiscopat est une succession de structure foncièrement ecclésiale, pentecostale, communautaire, eucharistique. L'épiscopat est en totale dépendance par rapport aux autres ministères de l'Église, y compris le sacerdoce baptismal et royal des laïcs. Réciproquement, les autres ministères sont totalement dépendants de l'épiscopat. La succession apostolique ne doit pas être pensée de manière purement historique. L'évêque n'est pas un individu, mais une partie de la structure de la communauté chrétienne.

C'est pour cela que, du point de vue orthodoxe, seuls peuvent prendre part à un concile les évêques se trouvant à la tête de communautés existantes. Le charisme épiscopal de la vérité n'est pas une possession individuelle transmise par l'ordination, il est lié à la communauté tout entière. La continuité apostolique est la continuité d'une structure et une succession de communautés. Et si la succession épiscopale est indispensable, c'est dans la mesure où elle assure la garantie du témoignage apostolique à la communauté entière de l'Église et l'autorise par cette garantie à donner corps à la continuité apostolique.

« Si tu veux, viens, suis-moi... »

La seule autorité qui soit légitime et concevable dans l'Église ne saurait être celle du *tu dois* ou du *il faut*, mais plutôt celle du *si tu veux* ou du *si tu peux*. Au jeune homme riche, le Christ dit : « ***Si tu veux, vends tout ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres... si tu veux, viens, suis-moi*** » (Mt 19,21). Car il n'y a pas d'amour sans liberté, et l'autorité se situe en dehors de l'amour dès lors qu'elle cesse d'être au service de la liberté de

celui auquel elle s'adresse. Seul l'amour peut situer l'autorité en dehors du rapport de force, de la relation dominant/dominé, maître/esclave. Dans l'Église, il n'est d'autorité digne de ce nom, que fondée sur l'humilité.

Dans son ouvrage devenu classique sur saint Silouane, l'archimandrite Sophrony relate la façon qu'avait d'exercer l'autorité un higoumène athonite contemporain du starets Silouane, l'archimandrite Missaël, mort à l'Athos le 22 janvier 1940 : « *Si quelqu'un résistait tant soit peu à un ordre ou à une directive de l'higoumène Missaël, alors, sans tenir compte du poste d'administrateur qu'il occupait, ce vaillant ascète répondait habituellement : "Eh bien ! faites comme vous voulez", et ne répétait plus sa parole. De même, le starets Silouane se taisait dès qu'il rencontrait la moindre opposition* » [Archimandrite Sophrony, *Starets Silouane...*, *op. cit.*, p. 78]. L'autorité, dans l'Église, n'est légitime que si elle s'exerce d'une manière foncièrement **sacrificielle**.

**Aujourd'hui, concrètement,
comment peut-on interdire de concélébrer !**

Le problème, c'est que cette belle théologie de l'Église entre cruellement en contradiction avec la manière de se comporter concrètement de tel patriarcat ou des orthodoxes dans la « diaspora ». [...] Il est déjà douloureux d'avoir perdu la communion avec nos frères chrétiens non orthodoxes, pour des raisons que, maintenant encore, on ne saurait sous-estimer, mais à qui fera-t-on croire qu'il soit évangélique de refuser cette communion ou d'interdire toute concélébration – comme cela arrive encore de nos jours, nous le savons bien – lorsque absolument rien ne nous sépare doctrinalement, simplement parce qu'on est en désaccord sur des questions d'appréciation d'une situation, qui à la fin des fins ne paraît si importante que parce que ce à quoi on s'attache, ce n'est pas à l'amour mais au pouvoir : lève-toi de là que je m'y mette, n'empiète pas sur ce qui m'appartient.

On croit que le Ressuscité est bien présent après l'invocation de l'Esprit Saint (l'épiclese) par ces frères dont on partage pleinement la foi, mais on refuse de communier à son Corps et à son Sang. On croit que les frères avec lesquels on est en désaccord communient réellement à ce Corps et à ce Sang, mais on laisse le Ressuscité dans leur camp, on le divise, on n'est pas impressionné outre mesure par les paroles que le célébrant a prononcées en fractionnant l'Agneau : « *L'Agneau de Dieu est fractionné et partagé. Il est fractionné, mais non point divisé. Il est toujours nourriture, mais on ne l'épuise jamais. Et il communique sa sainteté à ceux qui y communient.* » Le célébrant peut dire ce qu'il veut, on ne trempe pas ses lèvres dans ce calice-là. Quelle horreur, quelle honte !

**Vers la création, en France,
d'une Église orthodoxe locale**

Quant au comportement des orthodoxes de la « diaspora », ils **parlent** beaucoup de l'Église locale, mais ils ne se comportent pas comme l'exigerait l'ecclésiologie fort séduisante qu'ils professent. Ici encore, l'exigence qui doit nous tarauder, n'est pas

l'exigence d'une vérité seulement intellectuelle et abstraite, conceptuelle et théorique, mais intériorisée et savourée, existentielle et vécue. Si nous consentions à incarner une telle vérité dans nos comportements ecclésiaux, l'Église locale serait en bonne voie de réalisation dès maintenant.

La création authentiquement orthodoxe, en France, d'une Église locale, suppose le passage de diocèses ethniques à des diocèses territoriaux et donc la déconnection du liturgique et de l'ethnique. L'Église orthodoxe en France sera effectivement une Église locale lorsqu'il y aura un seul évêque orthodoxe diocésain à Paris et à Marseille, à Nice et à Lyon, à Toulouse et à Bordeaux, et lorsque chacun de ces évêques – quelle que soit leur origine ethnique individuelle – sera, dans son diocèse territorial bien défini, le pasteur de toutes les paroisses orthodoxes, quelle que soit la langue liturgique utilisée dans ces paroisses.

Je dois préciser cependant que l'Église orthodoxe locale, ce ne peut être qu'une Église tendant, comme à son idéal, à célébrer en français. Ce sont tous les diocèses, non plus ethniques mais territoriaux, qui devront être **français**, mais, durant un temps sans doute encore assez long, ils devront n'être pas nécessairement francophones, le grec, l'arabe ou le géorgien, le slavons, le roumain, le serbe, le bulgare ou l'ukrainien, pouvant demeurer très légitimement des langues liturgiques en usage dans nos diocèses orthodoxes aussi longtemps que des orthodoxes affirmeront mieux prier dans ces langues qu'en français.

Dès maintenant, vivre la communion, instaurer la concertation

Mais si nous étions vrais, si nous *faisons* la vérité au lieu de nous contenter d'en répéter les formules, nous pourrions dès maintenant réaliser un début d'Église locale. Comment ? Eh bien, si dans une grande ville comme Marseille, le métropolite de France ou l'archevêque des Églises orthodoxes russes en Europe occidentale viennent en visite pastorale et célèbrent la liturgie dominicale, dans l'une des églises de leur diocèse encore ethnique, il faudrait, sans plus attendre, fermer ce dimanche-là les autres églises et aller dans celle où célèbre l'évêque. Une telle concélébration polyglotte me paraît s'imposer notamment lorsque a lieu une ordination diaconale ou presbytérale. Si nous ne sommes pas capables de porter dès maintenant un tel témoignage, nous ne sommes que de beaux parleurs, des perroquets lorsque nous exposons doctement notre belle ecclésiologie orthodoxe et patristique, en citant notamment saint Ignace d'Antioche.

Dans le même état d'esprit, un évêque devrait consulter ses frères dans l'épiscopat avant de créer une nouvelle paroisse dans une ville, dans une région, où d'autres évêques orthodoxes, par l'entremise de leurs prêtres, travaillent pour le Christ depuis des dizaines d'années quand ce n'est pas, comme à Marseille, depuis plus d'un siècle. Un prêtre, un diacre pressentis par l'évêque pour desservir une nouvelle paroisse, devraient commencer par prendre fraternellement contact avec le clergé appartenant à d'autres diocèses. Il faut rompre avec la mentalité « *ethnique, trop ethnique* », pour paraphraser Nietzsche qui disait « *humain, trop humain* », avec la mentalité déplorable qui en arrive à

vouloir multiplier les clercs pour se positionner par rapport aux autres diocèses. Pour que l'Église orthodoxe en France devienne effectivement un jour l'Église orthodoxe locale, elle ne devra pas se contenter d'être vraie dans ce qu'elle dit, mais dans ce qu'elle est concrètement, au jour le jour.

L'Église locale sera d'autant plus vraie et donc crédible, que si l'on respecte scrupuleusement les canons des Pères et des conciles lorsqu'on propose à l'évêque un laïc pour l'ordination. Si néophyte, s'abstenir ! Il faut neuf mois à une femme pour faire un petit d'homme, et il faut des années de prière, de patience, de bonté et de compassion, d'humilité et de douceur bien plus que des années d'études et de lectures, pour que, des flancs d'une communauté puisse sortir un ministre qui ne considérera pas le sacerdoce comme une gloire ou un pouvoir, mais comme un service sacrificiel et une croix. [...]

En comédien de génie qu'il était, le général de Gaulle avait fait rire la France entière, en 1965, lorsque, devant Michel Droit qui l'interviewait au sujet du Marché commun, il s'était soulevé de son fauteuil en s'exclamant : « Bien entendu, on peut sauter sur sa chaise comme un cabri en disant "*l'Europe ! l'Europe ! l'Europe !*" » Fasse le très bon et vivifiant Esprit que les orthodoxes en France cessent de se comporter comme des cabris en clamant : « *L'Église locale ! l'Église locale ! l'Église locale !* » pour devenir enfin d'humbles et véridiques disciples de l'Agneau que l'Agneau convie au festin de ses noces !

Des « structures d'attente » en vue de l'unité avec tous les chrétiens de ce pays

Une question encore concernant cette Église orthodoxe locale que nous appelons de nos vœux et que, fondamentalement – on peut le dire –, nous constituons déjà, puisque nous confessons tous la même foi, nous communions tous au même calice et que, depuis un certain temps, suivant les recommandations des consultations interorthodoxes de Chambésy, de 1990 et 1993, une Assemblée épiscopale permanente réunit tous les évêques orthodoxes de notre pays. Il est bien évident que cette unité orthodoxe, qui découle de l'ecclésiologie de l'Église une et indivise, ne doit en aucun cas nous faire oublier que la France n'est pas une terre « ecclésiologiquement neutre » : nous sommes ici sur une vieille terre chrétienne, sur le territoire historique du patriarcat de Rome ; et que, par conséquent, toutes les structures ecclésiales qui sont les nôtres aujourd'hui, et toutes celles que, en conscience, nous ne pouvons pas ne pas chercher à promouvoir, toutes ces structures ne sont et ne pourront être que des « structures d'attente », selon l'heureuse expression du père Boris Bobrinsky, reprise par Olivier Clément au congrès d'Amiens, en 1997, – en vue du jour où la communion entre nous sera pleinement rétablie [voir *Avenir et signification de la diaspora orthodoxe en Europe occidentale*, conférence d'Olivier CLÉMENT au 3^e congrès orthodoxe d'Europe occidentale, Amiens, 11-13 novembre 1977, SOP, *Supplément* 23.B ; 2,30 € franco].

6. LES EXIGENCES D'UNE CÉLÉBRATION FESTIVE ET RÉSURRECTIONNELLE DE LA LITURGIE

« Au cœur du monde » et « pour la vie du monde »

C'est encore la grandeur et l'honneur de l'orthodoxie de n'avoir jamais cessé de *sentir* l'Église comme l'Église des mystères liturgiques. C'est le peuple de Dieu qui n'en finit pas de clamer au Père son eucharistie, c'est-à-dire son action de grâces, pour le don inouï, merveilleux et totalement immérité qu'il ne cesse de lui faire, à savoir de l'engendrer à la vie divine par l'entremise de son unique Fils dans le Saint-Esprit. La liturgie est la mystagogie qui nous initie à la divine « *économie* » (1 Tm 1,4) du Christ, c'est-à-dire au dessein de Dieu de sauver tous les hommes en Christ. La liturgie est l'icône de cette « *économie* » qui nous sauve, contemplation de l'Incarnation rédemptrice qui trouve son accomplissement dans la Résurrection, l'Ascension et la Pentecôte.

Ce que l'Église latine a appelé *exercices spirituels* ou *imitation de Jésus-Christ*, c'est dans la célébration liturgique que l'orthodoxie en a toujours situé le lieu véritable et l'authentique climat. L'Orient orthodoxe n'a pas connu le phénomène de la multiplication des *spiritualités*, il a toujours considéré qu'il n'y a qu'une spiritualité chrétienne, celle de la déification par les énergies créées, déification qu'a rendue possible l'Incarnation du Fils et qu'opère en nous désormais l'expérience de l'Esprit dont la divine liturgie est la manifestation par excellence.

Dans la contemplation agissante de l'« *économie* » du Fils se réalise, dans l'Église des mystères liturgiques, l'« *économie* » de l'Esprit qui nous divinise. Quand nous célébrons la divine liturgie, le Saint-Esprit nous fait *voir* l'Incarnation du Fils venu nous sauver, c'est-à-dire nous diviniser, il anime dans nos cœurs une méditation sapientielle de l'« *économie* » du Christ. C'est bien ce que dit « *la chaire de théologie* » qu'est la chorale lorsque, après la divine communion, elle chante : « *C'est la vraie Lumière – celle de la Résurrection – que nous avons vue, l'Esprit céleste que nous avons reçu.* » Pour bien se pénétrer de cela, il suffit de relire la splendide prière eucharistique (anaphore) de la liturgie de saint Basile.

**Unifier son être personnel
tout en sculptant notre existence conjugale, familiale,
politique, professionnelle, culturelle**

Cela dit, nos célébrations liturgiques ne doivent pas seulement être vraies dans le sens de la doctrine correcte et de la droite glorification de Dieu – ce qui est, nous l'avons vu, le double sens étymologique du mot *orthodoxie* et du mot grec *doksa*. Encore faut-il que ces célébrations soient vraies, de bon aloi, en tant qu'elles portent des fruits dans notre vie séculière, en tant qu'elle façonnent, sculptent notre existence conjugale, familiale, politique, professionnelle, culturelle. Nos célébrations ne peuvent être authentiques si nous les effectuons en séparant, en cloisonnant, d'une part notre vie dans la société sécularisée, et d'autre part, notre expérience défiante de la lumière

divine. Il faut donc se garder d'immobiliser la parole liturgique, d'objectiver et de fossiliser le rite.

La célébration ne doit pas s'introvertir au point de n'être plus que le refuge de ceux qui ne voient dans l'Histoire que décadence et modernité maléfique. L'être-en-communion liturgique des chrétiens ne saurait, sans trahir son identité et sa vocation, s'évader de la terre, de la cité, des labeurs et des combats des hommes de ce temps. À insister de façon trop unilatérale sur la célébration, nous risquons de céder à la tentation de nous couper des préoccupations sociales des hommes, dégradant la liturgie en un refuge loin des défis de l'Histoire. Essayer de s'évader de la terre pour trouver Dieu, ce n'est en fait que chercher à s'enchanter soi-même.

La liturgie ne saurait être, si peu que ce soit, un alibi à l'engagement des chrétiens dans l'Histoire. Sa célébration est bien plutôt appel à une « *liturgie après la liturgie* » se déroulant dans l'histoire concrète et tourmentée des hommes. Il faut établir un va-et-vient entre l'autel et le monde. L'être-en-communion de l'Église se définit comme la marque de la communion trinitaire dans les relations humaines des disciples du Ressuscité. Et ces relations ne peuvent être que des relations de frères rendus concorporels et consanguins par leur communion au même calice.

Soudée en communion, cœur de la grande foule solitaire dans la grande ville anonyme, quand bien même la foule ignore son cœur, la célébration de la divine liturgie est le lieu où, par excellence, doivent s'effondrer les murs de séparation, les barrières de division, les cloisons de la haine. Si modeste que soit le nombre des concélébrants, la célébration eucharistique s'effectue dans l'espace de la communion des saints, qui transcende le temps et l'espace, les différences de race et de sexe, d'âge et de classes sociales, de convictions politiques et de culture. C'est la raison profonde pour laquelle il est interdit de célébrer plus d'une liturgie le même jour dans une même église. C'est pour obliger les bourgeois et les prolétaires, les gens de gauche et ceux de droite, les Prix Nobel et les trisomiques à communier au même calice.

L'être-en-communion de l'Église est le lieu où patiemment, ascétiquement, nous apprenons à passer de la division à l'unité, de l'égoïsme au partage, de la violence à la paix, de la mort à la vie. C'est une sphère d'existence où l'homme parvient à unifier son être personnel, où cessent d'être incompatibles la prière et l'action, l'adoration et l'efficacité, la contemplation et l'engagement dans l'Histoire, le mystère du frère et celui de l'autel.

En communion avec le cri de l'humanité appelant un monde autre

La célébration liturgique serait une monstruosité si elle signifiait, si peu que ce soit, adhérence du moi à lui-même, repliement sur soi. Tout au contraire, elle est foncièrement *catholique* si, par cet adjectif, nous voulons bien entendre, comme dans le *Credo*, l'image de la totalité trinitaire en laquelle l'absolue diversité des trois Personnes divines n'a d'égale que leur intégrale unité et leur entière réciprocité. La célébration

liturgique bien comprise est le contraire même de la schizoïdie et de la névrose. Ce n'est pas le moins du monde vivre absorbé en ses pensées individuelles, voire individualistes, et dans ses sentiments intimes.

Il est tout à fait significatif que toutes les prières constitutives de la divine liturgie soient prononcées à la première personne du pluriel, à l'exception de la prière récitée pour lui-même par le célébrant tandis que les fidèles chantent l'Hymne des chérubins, et des prières préparatoires à la divine communion. [...] **Je** ne célèbre pas, mais **nous** célébrons, mieux : **nous concélébrons** les saints Mystères eucharistiques.

Célébrer la divine liturgie, c'est *respirer* le Saint-Esprit et être vitalement introduit par cette *respiration* de l'Esprit dans le mouvement d'amour infini qui, de toute éternité, opère dans l'intimité abyssale de la toute-sainte Trinité, la parfaite et mutuelle pénétration d'amour des divines Personnes dans l'unité absolue de leur essence divine, et qui, par suite, se déploie dans l'« économie », c'est-à-dire la dispensation de notre salut, de notre divinisation par le Saint-Esprit.

Notre célébration du mystère de l'autel doit être en communion avec le drame et le cri de l'humanité appelant un monde autre. Elle doit se situer dans le vif de l'histoire humaine, au cœur de la vie de la cité, en pleine glèbe du monde, dans l'épaisseur du temps et les douleurs de l'Histoire terrestre. Rien de ce qui tisse l'existence humaine – la peur du cancer et du sida, l'instabilité affective des couples, l'immigration, le chômage, la mondialisation, l'écologie – ne saurait être étranger à la célébration liturgique. Celle-ci est enserrée dans la communion du Dieu trinitaire et entraînée dans la communion du Fils à la condition humaine.

« Je ne te prie pas de les enlever du monde... » : **diastoles et systoles de la célébration liturgique**

La relation de la liturgie à la misère du monde, à la vie commune de l'humanité, à la volonté d'arracher celle-ci à la détresse, est tout à fait fondamentale. Les questions qui angoissent et passionnent les hommes doivent irriguer la pensée et la vie liturgique des chrétiens. Dans la célébration introvertie de la liturgie, le chrétien cède trop facilement à la tentation d'abandonner l'Histoire où s'engouffre brutalement la modernité et il croit ensuite bien à tort n'avoir plus d'autre issue que la crispation intégriste et l'insistance sur le rite.

Si nous croyons vraiment que la divine liturgie est le cœur du monde, alors nous avons le devoir de tout faire pour qu'à notre échelle, notre célébration des saints Mystères soit le cœur de la cité en laquelle Dieu nous veut : « *Je ne te prie pas de les enlever du monde, mais de les garder du Mauvais. Ils ne sont pas du monde, comme moi-même je ne suis pas du monde* » (Jn 17,15-16).

« *Je ne te prie pas de les enlever du monde...* » Tel un métronome intérieur, le cœur de la cité qu'est la célébration liturgique bat en un mouvement à deux temps, composé de *diastoles* et de *systoles* successives, de dilatations et de contractions. L'existence de

la communauté chrétienne doit suivre le rythme d'un tel mouvement, de *diastole* vers le monde et les frères, et de *systole* vers la divine Trinité et l'autel.

Dans la célébration de la divine liturgie, nous retrouvons cette double orientation : *systole* de la prière du prêtre pendant le chant de l'Hymne des chérubins : « *Nul n'est digne...* », *systole* des prières récitées avant la divine communion, *systole* de la mise en garde : « *Les saints Dons sont pour les saints !* » Et *diastole* des prières diaconales pour les gouvernants – fussent-ils mécréants –, les voyageurs, les conducteurs, les captifs, les malades, et pour le monde entier. Et cette *dilatation* doit se poursuivre dans la « *liturgie après la liturgie* », dans la prise en considération comme frères de l'étranger dans le besoin, du pauvre dans la détresse, et même de l'ennemi.

**« Tu veux honorer le Corps du Christ ?
D'abord, nourris-le quand il a faim »**

Une ligne majeure de l'être ecclésial est la communion à la misère et à la détresse des hommes. La liturgie ne doit jamais être désincarnée, détachée de la recherche active de la justice, de la présence au monde, du service de l'autre, surtout de la *diakonia* (service) du pauvre. Saint Jean Chrysostome nous dit : « *Tu veux honorer le Corps du Christ ? Alors ne l'honore pas ici, dans l'église, avec des vêtements de soie, tandis que tu le négliges dehors où il est nu et il a froid... À quoi sert-il de charger la table du Christ de coupes d'or alors que lui-même meurt de faim ? D'abord, nourris-le quand il a faim ; après, utilise les moyens qui te restent pour orner sa table.* »

Et avec une audace chrétienne dont nous avons perdu le secret, saint Jean Chrysostome va jusqu'à affirmer que l'amour des pauvres est une liturgie dont l'autel est plus digne de vénération que celui sur lequel est célébrée l'eucharistie. Car, dit-il, « *ce dernier est précieux en raison du Corps du Christ qui y est reçu, l'autre l'est parce qu'il est ce Corps lui-même* ». Et, dans sa 34^e Catéchèse, saint Syméon le Nouveau théologien appelle le chrétien un « *ptôchos philadelphos* », *un pauvre rempli d'amour fraternel*.

Dans la dernière partie du chapitre 25 de l'Évangile selon saint Matthieu, consacrée au Jugement dernier, le Christ affirme qu'à la fin de l'Histoire, lors de son « *second, glorieux et nouvel avènement* », pour reprendre l'expression de la divine liturgie, tous les hommes de tous les temps seront jugés sur leur célébration du sacrement du frère ou sur leur refus de celle-ci. « *J'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger, j'ai eu soif, et vous m'avez abreuvé, j'étais étranger, et vous m'avez recueilli, nu, et vous m'avez vêtu, infirme, et vous m'avez visité, j'étais en prison, et vous êtes venus à moi* » (Mt 25,35-36). De Jésus à tous ces malheureux affolés de souffrance, il y a la plus puissante des solidarités, celle de la fraternité.

Mieux encore que les liens du sang, ce qui solidarise le Christ avec tout homme, ce qui le soude à tout homme, c'est fondamentalement ce que nous appelons le mystère de l'Incarnation, c'est-à-dire le fait inouï, inimaginable et pourtant bien réel, que Dieu, en Jésus-Christ, « *a pris* », comme dit le pape saint Léon le Grand, « *la vérité du genre (humain) (ut et veritatem susciperet generis)* », qu'il a « *pénétré dans les bas-fonds de ce*

monde (ingreditur haec mundi infima) », comme dit encore le même Père, qu'il est devenu ce que nous sommes afin que nous devenions ce qu'il est. Parce qu'il est Dieu véritable, Jésus de Nazareth est le seul homme de tous les temps à avoir été pleinement homme. Son hypostase divino-humaine était seule en mesure d'assumer la totalité de l'humaine nature, parce qu'elle est capable d'assumer l'intégralité de la nature divine qui lui est pleinement commune avec le Père et l'Esprit.

L'amour de l'incroyant pour l'homme qui est dans le besoin : le caractère universel de la compassion

En s'identifiant, comme il le fait dans la péricope matthéenne du Jugement dernier (Mt 25,31-46), avec ceux qui sont affamés, assoiffés, étrangers, nus, malades, prisonniers, le Christ affirme la possibilité, pour celui qui ignore le mystère de l'autel, de le rencontrer cependant de manière effective en la personne des pauvres auxquels, si étranger qu'il soit à ce mystère, il aura témoigné de l'amour, célébrant ainsi, sans s'en douter, un autre mystère : celui du frère. L'amour humain de l'incroyant pour l'homme qui est dans le besoin signifie la présence secrète mais effective en cet incroyant de l'Amour qui est Dieu lui-même.

L'existence chrétienne en tant que liturgique est consubstantielle à l'existence chrétienne en tant que service sacrificiel du frère, et notamment du frère pauvre. Ce sont deux pôles d'une même réalité « *consubstantielle et indivisible* ». Cette fondamentale bipolarité est fortement affirmée par saint Isaac le Syrien lorsqu'il écrit : « *Veux-tu communier à Dieu ?... Le caractère universel de la compassion... donne à l'âme de communier à la divinité.* » Et, toute proche de nous dans le temps, que fut, en fin de compte, la vie en Christ de saint Silouane de l'Athos sinon une immense compassion pour tous les hommes absolument inséparable d'un insatiable désir de Dieu ?

Le témoignage que la communauté chrétienne doit rendre est celui de sa foi en la présence active de Dieu dans l'Histoire. Il s'agit de manifester au sein même de la société sécularisée que la foi en Christ se définit avant tout comme une incorporation de Dieu dans l'humanité elle-même, comme une transfusion de lumière créée dans l'humaine nature. L'existence chrétienne est doublement engagée : aux côtés du Christ ressuscité présent dans la célébration des saints Mystères eucharistiques, et aux côtés du Christ ressuscité présent en chaque pauvre, et plus généralement en tout homme de ce monde de détresse, de sang et de boue.

« Du service du frère et de celui de l'autel, il m'est avis que c'est tout un »

Le mystère de l'autel doit informer, façonner et guider la conscience ecclésiale ainsi que la vision chrétienne du monde. L'expérience liturgique doit embrasser la totalité de l'existence humaine, elle doit se manifester comme une puissance de vie permettant de juger, d'informer et de transfigurer la totalité de l'existence humaine. La liturgie ne doit pas se limiter au temple. Au-delà de cette enceinte sacrée, elle doit avoir un impact existentiel, une puissance d'inspiration et de transfiguration.

La vie qui commence au-delà des portes du temple ne doit pas nous apparaître comme étant de par soi la vie véritable. Elle doit être plutôt considérée comme une existence qui ne peut devenir véritable et consistante que par la puissance de la vraie vie qu'est l'expérience liturgique, le mystère de l'autel.

C'est ce qu'exprime saint Isaac le Syrien lorsqu'il écrit : « *Que toute prière que tu dis la nuit soit plus précieuse à tes yeux que toutes les actions que tu fais le jour.* » Reprenant une belle formule de Jeanne d'Arc devant ses juges au sujet de Jésus-Christ et de l'Église, je dirais : « *Du service du frère et de celui de l'autel, il m'est avis que c'est tout un.* »

CONCLUSION

Une connaissance compromettante : parvenir à être ce dont on parle

Il me reste à donner une conclusion commune aux six points que j'ai exposés. À 16 ans, en classe de Première, on peut faire une brillante dissertation sur la passion amoureuse de Phèdre sans avoir jamais soi-même éprouvé cette passion. On peut rédiger une dissertation philosophique très brillante, le jour de l'examen du baccalauréat, en jonglant avec les concepts comme avec autant de balles de tennis. On n'a encore aucune expérience, mais on a assimilé la technique universitaire consistant à n'avoir rien à dire mais à le dire bien. Jeune professeur de philosophie on peut apprendre à ses élèves à rédiger des dissertations sur le suicide ou la mort, leur faire des cours sur le temps, citer le vers d'Horace : « *Irreparable tempus fugit* », *le temps fuit sans qu'on le puisse retenir*, sans avoir encore **sent**i qu'un jour il faudra mourir. La mort, dont on parle magistralement, c'est la mort des autres.

Il y a ainsi un abîme entre la connaissance que nous pouvons acquérir grâce à nos neurones, et celle qui consiste à expérimenter, à intérioriser, à assimiler vitalement. Qu'il s'agisse de l'amour humain ou de la souffrance, de la conscience vive du fait que l'événement de ma mort vient carier mes instants de bonheur et de plaisir, ou qu'il s'agisse de la vie en Christ, toujours s'opposent profondément deux manières de connaître le réel. La première consiste à demeurer extérieur à lui, à tourner autour de lui sans le pénétrer. La seconde façon de connaître, consiste à pénétrer, à connaître par le dedans, à entrer dans le réel.

Nous avons engendré une culture et une civilisation, une vision de l'homme qui s'étendent désormais à la planète entière, pour le meilleur et pour le pire, culture, civilisation et vision de l'homme qui consistent à « *nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature* », selon la formule célèbre de Descartes, à prendre pour modèles la science et sa capacité à analyser le réel, ainsi que la technique dont cette science est la formidable ouvrière que nous savons. Nous avons tendance à croire qu'on va recomposer l'unité des chrétiens comme naguère on tenta de faire l'union de la gauche, ou bien comme l'on cherche à réaliser l'union de l'Europe, avec des

commissions et sous-commissions de spécialistes. On est tenté de croire qu'on est ou devient orthodoxe grâce aux livres, aux cours de théologie, aux congrès, aux articles de revues...

Ayant traversé la France pour venir vous parler, ayant commis quelques ouvrages et beaucoup d'articles de revues, je serais bien mal placé pour dénigrer la connaissance du premier genre. Ce que je cherche à vous faire sentir, c'est que ce premier type de connaissance est le meilleur moyen d'aller en enfer s'il nous fait oublier que **notre connaissance doit être compromettante**. C'est si facile de dissenter sur les énergies divines et l'épiclèse, sur saint Séraphin de Sarov et saint Silouane de l'Athos ! Mais que c'est onéreux, que c'est difficile, Seigneur, de parvenir – quelques minutes avant de mourir, peut-être – à être ce que suppose ce dont on parle.

Tendre jusqu'à notre dernier souffle à la sainteté, sinon je demeure un imposteur

Léon Bloy avait bien raison d'écrire qu'il n'y a qu'une tristesse, c'est de n'être pas des saints, car aussi longtemps que je demeure en deçà de la sainteté, je parle de ce que je ne connais pas vraiment. Ma seule autorité pour en parler – mais est-elle suffisante ? – est ma certitude que, si moi qui ose parler, je ne suis pas un vrai chrétien, il existe depuis deux mille ans des saints, et que ces derniers ne manqueront jamais à la sainte Église du Christ dans la mesure où elle a reçu de son Époux divin les promesses de la vie éternelle.

Faire la vérité, au lieu de se contenter de la dire, c'est tendre jusqu'à notre dernier souffle à la sainteté, c'est-à-dire à être engendrés par le Père à la Vie de son Fils en recevant du Père par l'entremise du Fils le très saint, bon et vivifiant Esprit. Être vrai c'est, au minimum, avoir l'humilité de reconnaître que je ne peux échapper au dilemme : ou bien je deviens un saint, ou bien je demeure un imposteur. On ne doit pas écrire un livre ou un article de théologie comme on écrit des poèmes ou un roman : pour le plaisir, parce qu'on se sent capable de jongler avec le concept de procession du Saint-Esprit, avec les idées abstraites et générales d'essence et d'énergie, d'épiclèse et d'anamnèse et ainsi de suite.

Simone Weil, la philosophe, disait que nous devons demander pardon au pauvre à qui nous venons en aide. Je pense que je dois vous demander pardon d'avoir osé vous dire tout ce que je viens d'exposer. Frères et sœurs, faites ce que je vous dis, ne faites pas ce que je fais.

(Texte partiellement revu et complété par l'auteur.)

(Les intertitres sont de la rédaction du SOP.)

Directeur de la publication : père Michel EVDOKIMOV

Rédaction et réalisation : Jean-Claude POLET, Jean TCHÉKAN
et Serge TCHÉKAN

Abonnement annuel

	SOP mensuel	SOP + Suppléments
France + DOM	38,00 €	70,00 €
Europe + TOM	42,00 €	86,00 €
Autres pays	48,00 €	98,00 €

Commission paritaire : 1111 G 80948
ISSN 0338-2478

Tiré par nos soins

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