

Supplément au SOP n° 328, mai 2008

LES FONDEMENTS PATRISTIQUES DE LA SACRAMENTALITÉ ORTHODOXE

Communication du métropolite KALLISTOS (Ware),
évêque titulaire de Dioclée,
présentée au colloque théologique international
« La doctrine orthodoxe des sacrements » (SOP 324.3)

**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*

(6^e colloque théologique international
organisé par la commission théologique synodale
de l'Église de Russie,
Moscou, 13-16 novembre 2007)

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 expri-
mées 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 328.A

LES FONDEMENTS PATRISTIQUES DE LA SACRAMENTALITÉ ORTHODOXE

« Ce sont les sacrements qui constituent la vie en Christ », écrit saint Nicolas Cabasilas ; ils sont, dit-il, « des fenêtres par lesquelles en ce monde ténébreux entre le soleil de justice »¹. Quels sont donc les thèmes dominants dans l'enseignement des Pères concernant ces actions divines sans lesquelles il ne peut y avoir de vie en Christ ? Comment les Pères comprennent-ils ces « fenêtres » qui illuminent notre existence sur terre ?

Considérons brièvement quatre points fondamentaux de la théologie sacramentelle des Pères :

En premier lieu, le sens du mot « sacrement » ;

En second lieu, la nature double d'un sacrement, à la fois extérieure et intérieure ;

En troisième lieu, le ministre de chaque sacrement, c'est-à-dire le Christ lui-même ;

En quatrième lieu, le nombre des sacrements.

Le mot « sacrement »

Ce que la théologie latine appelle *sacramentum*, est désigné dans la théologie grecque par le mot *mystèrion* (en slavon, *tainstvo*). Les deux mots ont des connotations largement différentes. Le terme latin *sacramentum* signifie à l'origine le serment de loyauté prononcé par les soldats romains ; et dans la terminologie juridique, il signifie le gage déposé par les plaignants. Quant au terme grec *mystèrion*, il signifie quelque chose de beaucoup plus riche et plus profond. On trouve le mot vingt-huit fois dans le Nouveau Testament, et jamais il n'y signifie un rite liturgique. De même, dans le Nouveau Testament, « mystère » ne signifie pas, comme il a tendance à le faire dans le langage moderne, une question non résolue, une devinette, une énigme. Au contraire, dans le sens proprement scripturaire et théologique, un mystère est quelque chose qui est d'abord caché et qui, maintenant, est révélé à notre compréhension, mais pas encore totalement révélé, car il est orienté vers l'Eschaton².

Ainsi, dans le Nouveau Testament, la seule fois où le mot *mystèrion* est utilisé dans les Évangiles, il se réfère au sens intérieur des paraboles, caché aux foules mais révélé aux disciples (Matthieu 13,11 ; Marc 4,11 ; Luc 8,10). Dans les écrits pauliniens, le terme *mystèrion* est surtout lié à l'Incarnation. C'est là le mystère suprême et fondamental, « caché tout au long des âges et des générations et que Dieu a maintenant manifesté à ses saints » (Colossiens 1,26 ; cf. 1 Corinthiens 2,7-8, Éphésiens 3,9).

Plus particulièrement, le « mystère » signifie le Sauveur qui demeure en nous, « le Christ en vous, l'espérance de la gloire » (Colossiens 1,27) ; également, il indique l'union des Juifs et des Gentils dans l'unité du Corps du Christ (Éphésiens 3,3-6) et plus généralement la récapitulation

¹ *La vie en Christ* 1, 21,66 : SC 355 (Sources Chrétiennes, Cerf, 1989), p. 96, 132 (éd. Marie-Hélène Congourdeau).

² Sur le sens du mot *mystèrion*, voir Louis Bouyer, « *Mystèrion* » et mysticisme. Essai sur l'histoire d'un mot, dans A. Plé et al., *Mystery and Mysticism* (New York, The Philosophical Library, 1956), p. 18-32, 119-37 ; Gerhard Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, tr. Geoffrey W. Bromiley, vol. 4 (Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1967), p. 802-28 ; Aimé Solignac, « Mystère », in *Dictionnaire de Spiritualité* 10 (1980), col. 1861-74.

(*anakephalaiōsis*) en Christ de la création tout entière. Mais, bien que selon les écrits pauliniens le « mystère » est en ce sens quelque chose de révélé et prêché, il n'est pas encore entièrement découvert : selon ce que dit Gerhard Kittel, « le mystère révélé cache encore la consommation finale »³.

L'œuvre du Christ incarné

Dans la tradition patristique, *mystèrion* se rapporte au départ à l'ensemble de l'œuvre du Christ incarné et ce n'est qu'au III^e siècle qu'il en vient à désigner plus étroitement un rite liturgique. Ainsi, saint Ignace d'Antioche parle de la virginité de Marie, de son enfantement et de la mort du Seigneur comme de « trois mystères retentissants (*tria mysteria kraygès*) qui furent accomplis dans le silence de Dieu »⁴. Ici, comme chez Paul, *mystèrion* signifie quelque chose de caché qui a maintenant été révélé.

Il en est de même chez Clément d'Alexandrie qui parle du « mystère manifeste » (*mystèrion emphanes*) de l'Incarnation, « Dieu en l'homme et l'homme en Dieu »⁵. Mais en même temps, Clément parle du « sens mystique du Pain », et du « symbole mystique du Sang sacré »⁶ : ici, nous voyons le début d'un processus où *mystèrion* et *mystikos* en viennent à signifier de manière spécifique une action sacramentelle.

Dans la tradition latine, Tertullien, contemporain de Clément utilise lui aussi le terme *sacramentum* à la fois dans un sens plus large et plus restreint : parfois il parle du « sacrement de l'économie » (*oikonomias sacramentum*)⁷, signifiant l'économie salvatrice du Christ dans son ensemble, tandis qu'à d'autres moments il emploie *sacramentum* pour désigner le baptême et l'eucharistie⁸. Cependant, bien après que le terme de *mystèrion* ait acquis le sens technique d'un rite sacramentel, les Pères grecs continuent encore à l'utiliser d'une manière plus étendue et flexible. Quand on les lit, il est important de tenir compte de cela et non pas d'introduire dans les textes patristiques le sens plus spécifique du mot « sacrement » tel qu'on le trouve dans la théologie moderne catholique romaine et orthodoxe.

Le sommet de toute théologie

Il y a une raison particulière pour laquelle ce sens plus étendu du mot « mystère » ne devrait jamais être oublié : d'une manière frappante, il sert à souligner le lien essentiel entre les sacrements et l'Incarnation. Tous les sacrements trouvent leur source et leur fondement dans l'Incarnation du Christ. Les actions « mystériques » de l'Église ne sont rien d'autre que la continuation vivante et l'extension incessante de l'Incarnation dans l'espace et le temps. Ce sont les sacrements qui assurent la présence constante et dynamique du Christ incarné au milieu du Peuple de Dieu en célébration. Comme l'affirme saint Léon le Grand dans son second sermon sur l'Ascension : « Cet aspect de notre Rédempteur qui jusque là était visible est maintenant passé dans les sacrements » (*quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta*

³ *Theological Dictionary of the New Testament*, p. 822. Dans le Nouveau Testament le mot « mystère » ne fait pas toujours référence à l'Incarnation : voir par exemple Romains 11,25; 1 Corinthiens 15, 51 ; 2 Thessaloniens 2, 7 ; Apocalypse 10,7 ; 17,5 et 7 (cependant, dans tous ces passages il est employé dans un contexte eschatologique).

⁴ *Aux Éphésiens* 19,1. Cf. *Aux Tralliens* 2, 3 qui parle des « *diacres* [qui sont] *les ministres des mystères de Jésus-Christ* » ; ici il peut y avoir une référence eucharistique, mais si c'est le cas, ce n'est pas explicite et c'est un exemple isolé.

⁵ *Pédagogue* 3, 1 (§ 2, 1) : SC 158 (1970), p. 14.

⁶ *Pédagogue* 1, 6 (§ 46, 3) : SC 70 (1960), p. 194 ; 2, 2 (§ 29, 1) : SC 108 (1965), p. 64.

⁷ *Contre Praxeas* 2

⁸ *Contre Marcion* 4 : 34 : 5 (PL 2 : 442 C).

transivit)⁹. Sans l'Incarnation, il ne pourrait y avoir de sacrements. La sacramentalité est par excellence une branche de la christologie.

Le terme *mystèrion* possède également d'autres résonances et d'autres associations. Il est apparenté à *mystikos*, « mystique », adjectif fréquemment employé par les Pères en relation avec les noms « contemplation », « prière », « théologie » et « union ». Cela a des implications claires. La vie mystique, telle que comprise par les Pères, est fondée sur le mystère primordial de l'Incarnation du Christ, et de même, elle ne doit jamais être séparée des sacrements. Dans ce contexte, il convient de se rappeler les paroles bien connues de Vladimir Lossky : « Loin de s'opposer, la théologie et la mystique se soutiennent et se complètent mutuellement. L'une est impossible sans l'autre... La mystique est... la perfection, le sommet de toute théologie [*elle est*] théologie par excellence¹⁰. »

L'idée de Lossky peut être appliquée plus particulièrement aux sacrements. On peut dire que la théologie sacramentelle et la mystique se soutiennent et se complètent mutuellement. La vie mystique est impossible sans les sacrements. La vie mystique n'est rien d'autre que la perfection, le sommet de notre participation aux sacrements. Selon les paroles de Myrrha Lot-Borodine, l'illumination mystique par la Lumière divine n'est rien d'autre qu'une « réalité surnaturelle inhérente à la révélation du baptême »¹¹, et nous pouvons ajouter, inhérente à notre réception continue de l'eucharistie et des autres sacrements.

La double nature des sacrements

Dans le Catéchisme de l'Église d'Angleterre que dans mon enfance je devais apprendre par cœur, un sacrement est défini comme « un signe extérieur et visible d'une grâce intérieure et spirituelle ». C'est un « gage », poursuit le Catéchisme, qui « nous assure » de cette grâce intérieure. En d'autres termes, ce n'est pas un signe abstrait mais un signe efficace, *signum efficax*, qui rend présent et qui fait exister ce qu'il signifie. Ceci est exactement la manière dont les Pères comprennent la nature d'un sacrement. En conséquence, chaque sacrement présente deux aspects : extérieur et intérieur, visible et invisible. Pour cette raison, les Pères appliquent régulièrement aux sacrements le mot « symbole », utilisant ce terme non pas dans un sens faible mais dans un sens fort.

Au début du III^e siècle déjà, Tertullien indique clairement la nature double des sacrements : « La chair est lavée pour que l'âme puisse être sans tache ; la chair reçoit l'onction pour que l'âme puisse être consacrée ; la chair est bénie [du signe de la croix] pour que l'âme aussi puisse être protégée ; la chair est couverte de l'ombre de l'imposition de la main pour que l'âme aussi puisse être illuminée par l'Esprit ; la chair se nourrit du Corps et du Sang du Christ pour que l'âme elle aussi puisse être remplie de Dieu »¹². Donnant aux sacrements un fondement anthropologique, saint Ambroise de Milan dit que leur caractère double correspond à la nature double de l'homme, corps et âme ; ainsi, dans le baptême, l'eau lave le corps tandis que l'âme est purifiée par l'Esprit¹³. Poursuivant dans le même sens, saint Augustin écrit à propos du pain et du vin eucharistiques : « On les appelle sacrements, parce qu'en eux, une chose est visible tandis que l'autre est comprise. Ce qui est vu a une apparence corporelle, mais ce qui est compris a un fruit spirituel »¹⁴.

⁹ Sermon 74 : 2.

¹⁰ *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Cerf, 2005, p. 6-7.

¹¹ La grâce déifiante des sacrements d'après Nicolas Cabasilas, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 25 (1936), p. 328 (souligné dans l'original).

¹² *De la résurrection de la chair* 8.

¹³ *Commentaire de l'Évangile de Luc* 2,79 ; cf. *Des Mystères* 8 ; *Des Sacrements* 1,10.

¹⁴ *Sermon* 272 (PL 38, 1247).

Des auteurs grecs parlent en termes parallèles proches. Selon Théodore de Mopsueste, « chaque sacrement indique, au moyen de signes et de symboles, des réalités invisibles et ineffables »¹⁵. Selon Denys l'Aréopagite, « les signes sensibles (*ta aisthêtôs iera*) représentent des mystères intelligibles, nous montrent la route et nous conduisent vers eux »¹⁶. « Cela s'appelle un sacrement, écrit saint Jean Chrysostome, parce que ce que nous discernons n'est pas la même chose que ce que nous voyons ; nous voyons une chose et nous croyons une autre... Quand j'entends parler du Corps du Christ, je comprends ce qui est dit dans un sens, et l'incroyant, dans un autre¹⁷. »

La matière, un véhicule de l'Esprit

Ce caractère double des sacrements, à la fois visible et invisible, souligne avec une extrême clarté, d'un point de vue chrétien, la valeur des choses matérielles et plus particulièrement du corps humain. Comme l'affirme Tertullien dans ce contexte, « la chair est le pivot du salut » (*caro salutis est cardo*)¹⁸. C'est pour cette raison que, dans l'Église orthodoxe nous cherchons à préserver, sans le diminuer, le caractère matériel des éléments sacramentels : nous tenons à ce que le Baptême se fasse par immersion, sauf en cas d'urgence ; dans l'eucharistie, nous utilisons du pain levé et du vin rouge ; dans les rites funéraires – car eux aussi ont un caractère sacramentel – nous gardons le cercueil ouvert et nous embrassons le défunt.

Le caractère matériel des sacrements rend également tout à fait claire la relation, déjà notée, entre les actions « mystériques » de l'Église et l'Incarnation. À sa naissance humaine, ce que le Sauveur a fait, c'est précisément d'assumer la chair matérielle (en même temps qu'une âme humaine) et de faire de cette chair matérielle un véhicule de l'Esprit. Ainsi, lorsque nous bénissons l'eau au sacrement du baptême, lorsque nous bénissons le pain et le vin à l'eucharistie, et quand nous bénissons l'huile à l'onction des malades, nous transformons de la même manière ces éléments matériels en un véhicule de l'Esprit.

De même qu'ils renvoient en arrière vers l'Incarnation, les sacrements regardent vers l'avant, ou plutôt anticipent l'*apokatastasis*, ou la rédemption finale au Dernier Jour (voir Romains 8,18-23). Comme l'affirme Minucius Felix, « nous devons attendre aussi le printemps du corps » (*expectandum nobis etiam et corporis ver est*)¹⁹. Ce printemps eschatologique du corps, et plus généralement de la création physique tout entière, est déjà une réalité présente dans la matérialité spirituelle des sacrements.

Le ministre ou agent des sacrements

Selon la tradition patristique universelle, aussi bien grecque que latine, le véritable célébrant dans chaque sacrement est toujours le Christ lui-même, invisiblement mais dynamiquement présent par le Saint-Esprit. Cela est évident dans la *praxis* liturgique de l'Église orthodoxe. Dans aucun des sacrements l'officiant n'utilise le pronom personnel « je ». Il dit non pas « Je te baptise », mais « Le serviteur (la servante) de Dieu est baptisé(e) » ; non pas « Je t'ordonne », mais « La grâce divine, qui en tous temps remédie aux faiblesses et supplée aux déficiences, ordonne pour le diaconat, le pieux sous-diacre [N...] » (et de même pour les autres degrés d'ordination).

Comme le dit l'évêque en s'adressant à Dieu à l'ordination d'un diacre : « Ce n'est pas par l'imposition de mes mains, mais par l'effusion des trésors de ta miséricorde qu'est donnée la grâce à qui est digne de toi ». Il est vrai que Pierre Moghila dans son *Euchologe* emploie dans le

¹⁵ *Homélies catéchétiques* 12,2.

¹⁶ *La hiérarchie ecclésiastique* 2, 3, 2.

¹⁷ *Homélies sur 1 Corinthiens* 7, 1.

¹⁸ *De la résurrection de la chair* 8.

¹⁹ *Octavius* 34,12.

sacrement de Pénitence la formule latine « Je t'absous » ; mais ceci ne peut être considéré que comme une déviation par rapport à la tradition sacramentelle de l'Église orthodoxe.

Celui qui offre et Celui qui est offert

Cette croyance au Christ comme véritable célébrant de tous les sacrements est particulièrement claire dans la Divine Liturgie. Avant la bénédiction initiale, le diacre dit au prêtre : « Il est temps pour le Seigneur d'agir » (*kairos tou poièσαι tô Kyriô* : citation du Psaume 118 [119], 126)²⁰. La Liturgie, ce ne sont donc pas que des mots mais c'est une action. De plus, elle n'est pas primordialement notre action mais l'action du Seigneur. Le véritable célébrant à chaque eucharistie est toujours le Christ, l'unique Grand Prêtre.

Quant à nous, le clergé et le peuple, nous ne sommes rien de plus que des concélébrants avec lui. Cette même chose est explicitement affirmée dans la prière récitée par le célébrant pendant l'hymne des Chérubins, lorsqu'il dit au Christ : « Tu es Celui qui offre et Celui qui est offert ». Le Christ est à la fois l'offrant et l'offrande, à la fois sacrificateur et sacrifice, à la fois prêtre et victime. La participation immédiate du Christ dans l'action eucharistique est également exprimée dans le salut échangé par le clergé au moment du baiser de paix : « Le Christ est au milieu de nous. »

On trouve la même conception des sacrements comme actions du Christ chez les Pères aussi bien que dans les textes liturgiques. Ainsi, saint Augustin dit : « Le baptême est efficace, non pas en vertu des mérites de ceux par qui il est administré, pas plus que de ceux à qui il est conféré, mais en vertu de sa propre sainteté et de sa propre vérité intrinsèques, à cause de celui par qui il a été institué²¹. » Parmi les Pères grecs, saint Jean Chrysostome est particulièrement précis sur ce point : « C'est le Père, le Fils et le Saint-Esprit qui accomplissent tout », dit-il. « Le prêtre ne fait que prêter sa langue, fournir sa main²². » À la sainte communion, « c'est la main du Christ qui est tendue vers vous »²³. « Les dons de Dieu ne sont pas tels qu'ils puissent résulter d'une quelconque vertu du prêtre ; ils sont entièrement l'œuvre de la grâce. La fonction du prêtre se limite à ouvrir la bouche et c'est Dieu qui accomplit ce qui est fait... L'offrande eucharistique demeure la même, que ce soit Paul ou Pierre qui l'offre. L'oblation que le Christ a donnée à ses disciples est identique à celle qui à présent est offerte par les prêtres. Cette dernière n'est en rien inférieure à la première car ce ne sont pas les hommes qui la consacrent mais celui qui a consacré l'oblation originelle²⁴. » De là, il s'ensuit que la validité des sacrements n'est en aucune façon entravée par l'indignité du célébrant, et ne dépend pas de la foi personnelle de celui qui les reçoit. Au contraire, en tant qu'actions du Christ lui-même, les sacrements possèdent un caractère *objectif*.

Le nombre des sacrements

Ici, comme dans d'autres domaines, il faut faire la part de l'emploi flexible du terme *mystèrion* chez les Pères. Il ne faut pas que nous introduisions dans les sources anciennes la manière plus précise de comprendre les sept sacrements que l'on trouve chez Pierre Lombard et les scolastiques à partir du XII^e siècle et au-delà, et plus tard reprise par beaucoup d'auteurs orthodoxes. De plus, les Pères grecs ne font pas une distinction précise entre les sacrements

²⁰ Certaines traductions de la Divine Liturgie comprennent cette expression dans le sens inverse : « Il est temps pour nous d'accomplir le service au Seigneur », ou quelque chose d'approchant. Mais les traducteurs modernes de la Bible, quand ils traduisent ce verset du Psaume, préfèrent généralement la version que j'ai donnée dans le texte.

²¹ *Contre Donat*. 4, 16, 19 (PL 43, 559).

²² *Homélie sur Jean* 86, 4.

²³ *Homélie sur Matthieu* 50, 3.

²⁴ *Homélie sur 2 Timothée* 2, 4.

d'une part, et les autres rites de l'Église que les catholiques romains appellent les « sacramentaux ».

Beaucoup d'auteurs anciens – par exemple saint Cyrille de Jérusalem²⁵, saint Ambroise²⁶, Théodore de Mopsueste²⁷ et saint Cyrille d'Alexandrie²⁸ – semblaient penser en termes de trois mystères principaux, le baptême, la chrismation et l'eucharistie. Cependant, comme ils ne différencient pas clairement entre baptême et chrismation, il serait sans doute plus exact de dire qu'ils n'envisagent que deux mystères principaux, le baptême et l'eucharistie. De toute manière, cette liste de trois (ou deux) ne doit pas nécessairement être considérée comme exhaustive. Saint Nicolas Cabasilas, dans sa *Vie en Christ*, distingue les mêmes trois mystères – le baptême, la chrismation et l'eucharistie, mais il continue ensuite en parlant de la consécration de l'autel comme du « fondement ou [de] la racine de tous les mystères sacramentaux »²⁹. Et saint Jean Damascène, quant à lui, parle de deux sacrements : baptême et eucharistie³⁰.

Mais Denys l'Aréopagite, de son côté, parle déjà de six sacrements : baptême, eucharistie, chrismation, ordination, profession monastique et les rites funéraires³¹ ; on trouve la même liste de six chez saint Théodore le Studite³². Dans la seconde moitié du XIII^e siècle, le moine Job énumère sept sacrements, mais ils ne correspondent pas exactement à la liste occidentale ; il met ensemble la pénitence avec l'onction des malades, et puis il inclut la profession monastique. Il poursuit en mentionnant divers autres rites et se réfère à trois rites en particulier : il considère la consécration d'une église comme reliée à la chrismation, la grande bénédiction des eaux comme reliée au baptême et l'élévation du pain en l'honneur de la Mère de Dieu comme reliée à l'eucharistie³³. Tout ceci indique que les auteurs patristiques grecs, lorsqu'ils emploient le terme « mystère », ne le font pas avec la précision que l'on trouve dans la scolastique latine.

La liste des sept sacrements

Il est vrai que dans la période byzantine plus tardive, il existe une tendance à accepter la même liste des sept sacrements que celle que l'on trouve en Occident. Il en est ainsi, par exemple, chez Manuel Calecas au XIV^e siècle et chez Joseph Bryennios et saint Syméon de Thessalonique au XV^e³⁴. Au concile de Ferrare-Florence (1438-1439), les Grecs n'ont éprouvé aucune difficulté à accepter la liste latine des sept sacrements. Cependant, Joasaph, métropolite d'Éphèse (également au XV^e siècle) va jusqu'à parler de dix sacrements³⁵. Vers la fin du XVI^e et au XVII^e siècles, en revanche, la liste latine des sept est devenue la norme dans l'Église orthodoxe : elle est suivie, par exemple par le patriarche Jérémie II, par Gabriel Sévère, par Métrophane Kritopoulos et par les synodes de Jassy (1642) et de Jérusalem (1672).

²⁵ *Catéchèses Mystagogiques* 1-5 (*Catéchèses* 19-23).

²⁶ *Des Mystères* 2, 29, 42, 43 ; *Des Sacrements* 1 : 4 ; 2 : 24 ; 3 : 8 et 11.

²⁷ *Homélie catéchétique* 14 : 3 et 27 ; 15 : 3.

²⁸ *Sur Joël* 32, éd. P. E. Pusey, *Cyrrilli Archiepiscopi Alexandrini in XII Prophetas*, vol. 1 (Oxford, Clarendon Press, 1868), p. 331-2.

²⁹ *La Vie en Christ* 5,1 : SC 361 (1990), p. 12.

³⁰ *De la Foi Orthodoxe* 86 (4 : 13) ; éd. Bonifatius Kotter, *Patristische Texte und Studien* 12 (Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1973), p. 192-3, lignes 43-45.

³¹ *De la hiérarchie ecclésiastique* 2 : 1 ; 3 : 1 ; 4 : 1 ; 5 : 1 ; 6 : 2 ; 7 : 1.

³² *Lettres* 2 : 165 (PG 99, 1524B).

³³ L'œuvre de Job sur les sept sacrements demeure non publiée ; on la trouve dans Cod. 64, *Supplementi Graeci Paris* : voir en particulier les folios 239, 253. Cf. Martin Jugie, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica Dissidentium*, vol. 3 (Paris, Letouzey et Ané, 1930), p. 17-19 ; A. Michel, « Sacramentaux », *Dictionnaire de Théologie Catholique* 14 ; 1 (1939), col. 468.

³⁴ Voir Jugie, op. cit., p. 19-20.

³⁵ Voir Jugie, op. cit., p. 20.

Pourtant, même ainsi, cette liste des sept n'en est jamais venue à posséder une signification dogmatique stricte dans l'enseignement orthodoxe. Elle est adoptée essentiellement par commodité dans l'enseignement. L'usage plus flexible de la période patristique plus ancienne n'a jamais été complètement oublié. De toute façon, lorsqu'on donne une liste de sept sacrements, il ne faut pas en conclure que ces sept doivent tous être vus au même niveau, car il existe incontestablement entre eux une « hiérarchie » : le baptême et l'eucharistie occupent une place éminemment suprême.

La dimension apophatique : « la nécessité d'un profond silence »

Pour conclure, nous ferons bien de nous rappeler la description donnée plus haut du terme « mystère » : c'est, comme nous l'avons dit, quelque chose qui est révélé à notre entendement, et pourtant, pas complètement révélé, ni de façon exhaustive. Cela signifie qu'il existe une dimension apophatique dans la théologie orthodoxe des sacrements, tout comme il y en a une incontestablement dans tous les autres aspects de la théologie. Il nous faut toujours nous garder du danger de tenter d'en dire trop.

Lorsque l'Église parle des sacrements, elle est toujours consciente du fait qu'une très grande partie de la vérité demeure nécessairement non dite. Selon les paroles de saint Jean Chrysostome, « on dit que ce sont des mystères et ils le sont en vérité ; et là où il y a des mystères, il y a la nécessité d'un profond silence » (*entha de mystèria, pollè sigè*)³⁶. « Parler des mystères divins, observe saint Cyrille d'Alexandrie, est une tâche glissante, non sans danger, et peut-être est-il plus prudent de garder le silence³⁷. » Gardons ces avertissements présents à nos esprits tout au long de ce colloque.

(Certains intertitres sont de la rédaction du SOP.)

*(Version française établie à partir du texte original anglais
par le père Nicolas LOSSKY.)*

³⁶ *Du Baptême du Christ* 4. Chrysostome, de même que Cyrille d'Alexandrie dans le passage cité ci-dessous, parlent des mystères divins en général mais leurs paroles peuvent certainement s'appliquer plus particulièrement aux sacrements.

³⁷ *Commentaire sur Jean*, Préface, éd. P.E. Pusey, *Cyrolli Archiepiscopi Alexandrini in D. Ioannis Evangelium*, vol. 1 (Oxford, Clarendon Press, 1872), p. 1.

Directeur de la publication : père Michel EVDOKIMOV

Rédaction et réalisation : Serge TCHÉKAN

Abonnement annuel

	SOP mensuel	SOP + Suppléments
France + DOM	38,00 €	70,00 €
Europe + TOM	42,00 €	86,00 €
Autres pays	50,00 €	98,00 €

Commission paritaire : 1111 G 80948

C.C.P.: 21 016 76 L Paris

ISSN 0338-2478

Tiré par nos soins

Tarifs PAR AVION sur demande
