Dialogues protestants / orthodoxes

• **Positions Luthériennes 2007/2** : Nicolas Kazarian fait toute la lumière sur les dialogues luthériens/orthodoxes du XVIe siècle ; Marc Lienhard nous livre une prédication motivante sur le thème "Persévérer dans l'oecuménisme".

• Le numéro de Reformed World 57/mars 2007, a publié les résultats de la troisième phase du **dialogue entre Orthodoxes et l'Alliance Réformée Mondiale** sur l'Eglise. Dans ce N° aussi, de beaux textes de jeunes théologiens du monde entier sur le problème de l'eau. En anglais.

• ***Baptist and the Orthodoxe Church, on the way of understanding*** (2003), publié par le Séminaire théologique baptiste international de la Fédération Baptiste Européenne. Copie papier disponible au service œcuménique F.P.F..

• **Ed. Gretcha, J., Stavrou, M.,** ***Le feu sur la terre : mélanges offerts au Père Boris Bobrinsky pour son 80e anniversaire,*** **Paris : Presses Saint Serge, 2005. P.334**
Dans le renouveau théologique de l'Orthodoxie en Europe occidentale, le Père Boris Bobrinsky tient aujourd'hui, sans conteste, une place centrale. Enseignant, chercheur en théologie dogmatique, professeur, aujourd'hui doyen de l'Institut Saint Serge de Paris, son œuvre théologique et son engagement humain sont immenses pour ce défenseur de l'œcuménisme.
Un ouvrage mélange offert pour son 80e anniversaire en hommage aux fruits théologiques de son sacerdoce exemplaire.

• **A propos de l'Eglise Orthodoxe russe** et de la venue en France du Patriarche Alexis II. Quelques textes significatifs étudiés lors des rencontres protestants/orthodoxes 2003. Le président de la FPF a participé à une réception le 4 octobre 2007. (ci-dessous)

• « **Dialogues orthodoxes-protestants, 1981-1996** »
Seize ans de dialogues Orthodoxes-Protestants en France (ci-dessous).

A propos de l'Eglise Orthodoxe russe et de la venue en France du Patriarche Alexis II

- Traduction du discours du Patriarche à Strasbourg

- Communiqué de presse de l'assemblée des évêques orthodoxes en France (4/10/2007)

- L'Eglise orthodoxe russe et l'hétérodoxie

- Ses principes éthiques et sociaux

- Un compte rendu de la rencontre protestants/orthodoxes de 2003 sur ces sujets

- Regard baptiste sur la célébration par Alexis II des 60 ans de la force nucléaire russe (en anglais)

- L'intervention de Kirill de Smolensk au 3e rassemblement oecuménique Européen (Sibiu) : la salut par la foi seule prédispose à un relativisme éthique inadmissible...

Discours d'ALEXIS II Patriarche de Moscou et de toute la Russie devant l'Assemblée Parlementaire

Strasbourg, 2 octobre 2007

Monsieur le Président,
Mesdames et Messieurs les membres de l'Assemblée Parlementaire.

Je vous remercie pour l'invitation à m'adresser à un aussi éminent auditoire qui m'a été transmise en votre nom par Monsieur Van der Linden, président de l'Assemblée Parlementaire du Conseil de l'Europe. C'est avec un grand plaisir que je profite aujourd'hui de la possibilité d'exposer aux parlementaires du Conseil de l'Europe notre vision sur le passé, le présent et l'avenir du continent européen, notre maison commune.

Ces derniers temps, le Conseil de l'Europe a entrepris de nouvelles démarches sans précédent pour mettre en œuvre une collaboration avec les communautés religieuses. Nous voyons en cela la réponse si longtemps attendue à l'appel au dialogue maintes fois lancé par les leaders religieux.

L'un des thèmes importants d'un tel dialogue pourrait être le thème de l'homme car c'est autour des problèmes de l'anthropologie que surgissent aujourd'hui les discussions les plus violentes et même parfois des conflits liés aux différences des points de vue sur ce sujet entre les traditions religieuses et l'humanisme laïc.

Le continent européen a été soumis à l'influence de nombreuses cultures qui y sont présentes jusqu'à nos jours. Mais c'est justement dans le cadre du système chrétien des valeurs que s'est

formée la représentation de la haute dignité de l'homme et des conditions de sa réalisation. Le christianisme a appris à tous les peuples européens que l'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Mais en même temps le christianisme a toujours souligné que l'homme ne deviendra l'ami de Dieu (Jn. 15, 15) et n'atteindra la liberté (Jn. 8, 32) que s'il suit la voie d'une vie morale.

Ce message non seulement élève l'homme à une grande hauteur dans l'échelle des valeurs mais il dit également quelles sont les conditions pour se maintenir à cette hauteur. L'homme se laisse facilement aller à des actes répréhensibles et ainsi il s'écarte de sa dignité s'il ne se soucie pas en permanence de perfectionner ses propres pensées et ses sentiments. Et ce sont justement les normes morales qui orientent cette tâche, qui servent de référence pour définir ce qui est admissible et inadmissible dans la vie de l'homme. Les idées chrétiennes de dignité, de liberté et de morale dans leur corrélation créent un code unique de conscience européenne qui possède un potentiel créateur inépuisable pour la vie privée et la vie publique.

Tout investigateur honnête de l'histoire de l'Europe témoignera que grâce à la relation chrétienne par rapport à l'homme l'esclavage a été condamné et aboli, s'est formée la procédure d'un jugement objectif, ont été atteints de hauts niveaux de vie sociale et politique, s'est déterminée une éthique raffinée des relations entre les gens, se sont développées la science et la culture. Plus encore, la conception même des droits de l'homme, cette idée d'extrême importance de l'Europe est née non sans l'influence de l'enseignement chrétien sur la dignité de l'homme, sa liberté et sa vie morale. Dès leur genèse, les droits de l'homme se sont développés sur le terrain de la morale chrétienne et en quelque sorte formaient avec elle un tandem.

Cependant, aujourd'hui il y a dans la civilisation européenne une fracture funeste dans le lien entre les droits de l'homme et la morale. Cela s'observe dans l'apparition d'une nouvelle génération de droits en contradiction avec la morale, de même que dans la justification d'actes amoraux à l'aide des droits de l'homme. En liaison avec cela j'aimerais que nous nous rappelions tous que dans la Convention européenne des droits de l'homme et des libertés fondamentales est inclus un appel à la morale dont doit tenir compte l'activité de défense des droits de l'homme. Je suis convaincu que les créateurs de cette convention ont inclus la moralité dans son texte non comme une vague notion mais comme un élément bien déterminé de tout le système des droits de l'homme.

Si nous ne faisons pas cas de la morale, en définitive nous ne faisons pas cas de la liberté. La morale représente une liberté d'action. C'est une liberté déjà réalisée à la suite d'un choix responsable qui se donne des limites pour le bien et l'intérêt de l'individu lui-même ou de la société dans son ensemble. La morale assure la viabilité et le développement de la société et son unité, les atteindre est l'un des buts de la Convention européenne de défense des droits de l'homme. Tandis que la destruction des normes morales et la promotion d'un relativisme dans les mœurs peuvent miner la perception du monde de l'homme européen et amener les peuples du continent à une ligne de démarcation au-delà de laquelle il y a la perte par les peuples européens de leur identité spirituelle et culturelle et par conséquent de leur place indépendante dans l'histoire.

Je suis en même temps convaincu qu'aucun Etat ne doit se mêler de la vie privée de l'homme. Etre moral ou amoral c'est en définitive la conséquence d'un libre choix de l'individu. Cependant dans le domaine public, la société et l'Etat doivent soutenir et encourager une moralité acceptable pour la majorité des citoyens. Pour cela ils doivent diriger leurs efforts à

l'aide des mass-médias, du réseau des institutions sociales et publiques, du système éducatif, en faveur de la promotion des idéaux de moralité liés à la tradition spirituelle et culturelle des peuples européens.

Je suis convaincu que pour conserver l'identité culturelle européenne et surtout lorsqu'elle est en contact avec d'autres normes culturelles et d'autres civilisations, il est extrêmement important de conserver la dimension morale qui donne une âme et ennoblit la vie des européens. Ou au moins ni faire la promotion, ni favoriser en s'appuyant sur les institutions de l'Etat de tout ce qui affaiblit ou détruit les fondements moraux de la société.

Le refus d'une évaluation morale des actes d'un homme, d'un pouvoir et d'un peuple rend insolubles de nombreux problèmes sociaux. C'est ainsi qu'en Russie, dans les autres pays de la CEI, comme dans certains pays d'Europe, et pas seulement à l'Est mais également à l'Ouest s'élargit la fracture entre les riches et les pauvres, se nivelle la notion d'équité sociale. Notre Eglise a maintes fois initié la discussion sur la situation indigente de millions d'honnêtes travailleurs qui côtoient le luxe inouï et le gaspillage de quelques uns. Nous sommes heureux qu'aujourd'hui cette initiative est soutenue par de nombreuses forces politiques et sociales. Nous voyons que dans le pays se renforcent les conditions pour adopter des décisions adéquates dans les domaines social et économique.

Au demeurant, le système de droit et le système social, même le plus perfectionné, ne peut totalement limiter la soif d'enrichissement des uns au préjudice des autres. La générosité n'apparaît pas là où les gens ne sentent pas leur responsabilité pour leurs concitoyens. Elle est le résultat de l'éducation y compris dans l'esprit de la morale chrétienne traditionnelle.

Les principes moraux traditionnels c'est également la base pour l'intégration d'une société multiculturelle et c'est le cas de l'Europe actuelle. C'est ce qu'a bien démontré, en particulier, le sommet des chefs religieux qui s'est tenu à Moscou en juillet de l'année dernière. Les participants à ce forum, représentants du christianisme, de l'islam, du judaïsme, du bouddhisme, du shintoïsme, de l'hindouisme venant de 49 pays, ont exprimé leur inquiétude au sujet de la détérioration de l'état moral de l'humanité.

C'est justement sur la base de la morale traditionnelle, du respect des modèles sociaux et des modes de vie de chacun, qu'ont coexisté en Russie différentes traditions religieuses et elle n'a pas connu de guerres de religions. Et maintenant notre Eglise continue à renforcer la paix interreligieuse ayant créé un dialogue efficace et une collaboration avec les autres communautés religieuses traditionnelles aussi bien en Russie que dans les autres pays de la CEI.

Nous savons tous qu'aujourd'hui en Europe et dans le monde la menace de l'extrémisme et du terrorisme est très importante, en particulier celui qui se dissimule sous des slogans religieux. Et le terrain favorable pour cette force destructrice c'est l'ignorance religieuse, l'indigence morale. C'est pour cela que je suis convaincu que la génération montante doit avoir la possibilité du libre choix d'étudier sa tradition religieuse de façon approfondie dans une école accessible par tous. Des connaissances de base des autres traditions sont également nécessaires car elles créent une base pour une vie pacifique en commun.

Le progrès technique pose d'une façon nouvelle la question des droits de l'homme. Et les croyants ont leur mot à dire quand cela concerne la bioéthique, l'identification électronique et les autres orientations du développement des techniques qui inquiètent de nombreuses

personnes. L'homme doit rester un homme et non une marchandise, un élément non contrôlable des réseaux électroniques, un objet d'expérimentations, un organisme à moitié artificiel. C'est pour cela que la science et la technique ne doivent pas non plus être détachées de l'évaluation morale de leurs objectifs et de leurs conséquences.

L'Eglise Orthodoxe Russe se rend bien compte qu'en Europe et dans le monde il y a d'autres conceptions religieuses du monde. Et nous sommes prêts au dialogue avec leurs adhérents comme avec les représentants de la vision laïque sur la vie. Mais en même temps nous sommes convaincus qu'aucune conception du monde, y compris la conception laïque, ne peut insister pour avoir le monopole ni en Europe, ni dans le monde. C'est pour cela que nous considérons comme inadmissible le rejet de la religion hors de l'espace public.

Le temps est venu d'admettre que la motivation religieuse a le droit d'exister y compris dans le domaine public. Et c'est justement pour éviter les affrontements possibles des différentes conceptions du monde qu'un dialogue interculturel sérieux est nécessaire avec une participation très active des représentants des religions traditionnelles et du monde laïc. Je pense que l'une des plateformes possibles pour un tel dialogue doit être le Conseil de l'Europe qui a le potentiel et l'expérience d'organiser un dialogue des conceptions sur les valeurs européennes.

Communiqué conjoint

Patriarcat de Moscou
(Diocèse de Chersones)

Assemblée des Evêques
Orthodoxes de France

Communiqué conjoint

Rencontre de Sa Sainteté le Patriarche de Moscou et de toute la Russie, Alexis II avec une délégation de l'Assemblée des Evêques Orthodoxes de France

Paris le 4 octobre 2007 – Dans le cadre de sa visite en France, Sa Sainteté le Patriarche de Moscou, Alexis II, a reçu à l'église des Trois-Saints-Docteurs, siège de l'évêque du Patriarcat de Moscou en France, une délégation des évêques orthodoxes de France. La délégation était conduite par le métropolite Emmanuel (Patriarcat de Constantinople) et comprenait, aux côtés de l'archevêque Innocent (Patriarcat de Moscou), l'archevêque Gabriel (Patriarcat de Constantinople), le métropolite Joseph (Patriarcat de Roumanie), monseigneur Luka (Patriarcat de Serbie) ainsi que monseigneur Marc (Patriarcat de Roumanie). Le métropolite Gabriel (Patriarcat d'Antioche) n'a pas pu participer à cette rencontre pour des raisons de santé. L'entretien avec Sa Sainteté a été précédé par un office d'action de grâce en l'église des Trois-Saints-Docteurs, auquel a pris part la délégation aux côtés de fidèles orthodoxes et des représentants d'autres Eglises.

L'entretien avec Sa Sainteté a permis de rappeler les étapes de l'évolution de la présence orthodoxe en France. Sa Sainteté a exposé sa vision quant au cadre d'organisation de la présence orthodoxe dans ce pays et dans les autres pays de l'Europe occidentale. Cette question demeure, selon lui, posée au plérome de l'Eglise orthodoxe et nécessite une réponse définitive au niveau pan orthodoxe. Le métropolite Emmanuel a fait part à Sa Sainteté de l'expérience de coopération partagée par les évêques orthodoxes en France. Il a souligné toute

l’importance de cette coopération initiée en 1967 dans le cadre du Comité inter épiscopal orthodoxe et qui se poursuit au sein de l’AEOF, fondée en 1997 en application des textes préconciliaires adoptés par les représentants des Eglises orthodoxes réunis à Chambésy. La nécessité pour tous les évêques présents sur un même territoire de coopérer et de travailler ensemble pour maintenir et manifester l’unité de l’Eglise orthodoxe a été réaffirmée de part et d’autre.

Le Patriarche Alexis a offert à chaque membre de la délégation des évêques orthodoxes, un enkolpion marquant la commémoration du 45ème anniversaire de son ordination épiscopale. A son tour, le métropolite Emmanuel a offert au Patriarche Alexis II, en son nom propre et au nom des autres évêques, un enkolpion représentant une icône du Christ, au dos de laquelle le nom de l’Assemblée et la date de la rencontre ont été gravés.

Principes fondamentaux régissant les relations de l'Eglise orthodoxe russe avec l’hétérodoxie

1. L'unité de l'Eglise et le péché des divisions humaines

1.1. L'Église orthodoxe est la véritable Église du Christ, fondée par notre Seigneur et Sauveur Lui-même, l'Église que l'Esprit Saint a établie et qu'Il remplit, l'Église dont le Sauveur lui-même a dit: "Je bâtirai mon Église et les portes de l'Enfer ne prévaudront pas contre elle" (Mt 16, 18). Elle est l'Église Une, Sainte, Universelle et Apostolique, gardienne et dispensatrice des Sacrements saints dans le monde entier, "colonne et fondement de la vérité" (1 Tm 3, 15). Elle porte en plénitude la responsabilité de diffuser la Vérité de l'Évangile du Christ, de même que la plénitude du pouvoir de témoigner de la "foi, transmise aux saints une fois pour toutes" (Jd 3).

1.2. L'Église du Christ est une et unique (s. Cyprien de Carthage, De l'unité de l'Église). L'unité de l'Église - corps du Christ - consiste en ceci qu'en elle il y a une seule Tête - le Seigneur Jésus-Christ (Ep 5, 3) et qu'agit un seul Esprit Saint, vivifiant le Corps de l'Église et unissant tous ses membres au Christ comme à sa Tête.

1.3. L'Église est l'unité de "l'homme nouveau dans le Christ". Par son incarnation, le Fils de Dieu fait homme "a de nouveau ouvert une longue lignée d'êtres humains" (s. Irénée de Lyon), en fondant un peuple nouveau, un peuple comblé de grâce, descendance spirituelle du Second Adam. L'unité de l'Église surpasse toute unité humaine et terrestre, elle est donnée d'en haut, comme un don parfait et divin. Les membres de l'Église sont unis en Christ, par Lui-même, unis comme les sarments de la vigne, enracinés en lui et rassemblés dans l'unité de la vie éternelle et spirituelle.

1.4. L'unité de l'Église dépasse les barrières et les frontières, tant raciales que linguistiques et sociales. La bonne nouvelle du salut doit tre annoncée à tous les peuples, afin de les ramener en un seul tout, de les unir par la force de la foi, par la grâce du Saint Esprit (Mt 28, 19-20; Mc 16, 15; Ac 1, 8).

1.5. Dans l'Église l'hostilité et l'ostracisme sont surmontés et l'unité dans l'amour de l'humanité divisée par le péché s'accomplit, à l'image de la Trinité Unisubstantielle.

1.6. L'Église est l'unité de l'Esprit par le lien de la paix (Ep 4, 3), la plénitude et le règne sans fin de la vie de la grâce et de l'expérience spirituelle. "Là où est l'Église, là est l'Esprit de Dieu, et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église et toute grâce" (saint Irénée de Lyon, Contre les hérésies, L. 3, ch. 24). Dans l'unité de la vie de la grâce réside la base de l'unité et l'invariabilité de la foi ecclésiale. Toujours et invariablement "l'Esprit Saint enseigne l'Église par la médiation des saints Pères et Docteurs. L'Église universelle ne peut pécher, ni errer et confesser le mensonge au lieu de la vérité: car le Saint Esprit, qui agit sans cesse à travers les fidèles Pères et Docteurs de l'Église, la protège de tous errements" (Encyclique des Patriarches Orientaux).

1.7. L'Église a un caractère universel. Elle existe dans le monde sous la forme d'Églises locales distinctes, mais l'unité de l'Église n'en subit aucune diminution; éclairée par la lumière du Seigneur, elle diffuse ses rayons par le monde entier; mais la lumière partout répandue est une et l'unité du corps reste indivise. "Par toute la terre elle étend ses branches chargées de fruits, ses eaux abondantes courent vers des espaces lointains, et néanmoins la tête reste unique, unique le principe, unique la mère, riche de la profusion de sa fécondité" (s. Cyprien de Carthage, De l'unité de l'Église).

1.8. L'unité ecclésiale se trouve en lien indissoluble avec le sacrement de l'Eucharistie, dans lequel les fidèles, par la communion à l'unique Corps du Christ, sont rassemblés authentiquement et effectivement en un corps un et universel, dans le sacrement de l'amour du Christ et la force transfigurante de l'Esprit. "Car si 'nous avons part à un seul pain', alors tous nous formons un seul corps (1 Co 10, 17), car le Christ ne peut être divisé. C'est pourquoi l'Église est appelée Corps du Christ et nous des membres distincts, selon la conception de l'apôtre Paul (1 Co 12, 27)" (s. Cyrille d'Alexandrie).

1.9. L'Église Une, Sainte et Universelle est l'Église Apostolique. Par le sacerdoce divinement institué, les dons du Saint Esprit sont communiqués aux fidèles. La succession Apostolique de la hiérarchie depuis les saints Apôtres est la base de la communion et de l'unité de la vie de grâce. Se séparer de la sainte hiérarchie c'est se séparer du Saint Esprit, du Christ lui-même. "Suivez tous l'évêque comme Jésus-Christ suit son Père et suivez les prêtres comme les Apôtres. Les diacres, honorez-les comme les commandements de Dieu. Sans l'évêque, que personne ne fasse rien touchant l'Église. [...] Où sera l'évêque, là doit être le peuple, de même que là où est le Christ, là aussi est l'Église catholique" (s. Ignace d'Antioche. Smyrn. 8).

1.10. Pour chaque membre de l'Église, la communion avec toute l'Église ne se réalise qu'à travers le lien avec une communauté concrète. S'il détruit les liens canoniques avec son Église locale, le chrétien, porte ainsi même atteinte à son unité de grâce avec le corps ecclésial tout entier. Tout péché, à un degré ou un autre éloigne l'homme de l'Église, bien qu'il ne le sépare pas d'elle pleinement. Dans la vision de l'Église Ancienne, l'excommunication était l'exclusion de l'assemblée eucharistique. Mais la réception dans la communion ecclésiale d'un excommunié ne s'effectuait jamais par la réitération du baptême. La foi dans le caractère indélébile du baptême est confessée dans le Symbole de foi de Nicée-Constantinople: "Je confesse un seul baptême pour la rémission des péchés". La 47e règle des Apôtres déclare: "L'évêque ou le prêtre qui baptise de nouveau quelqu'un qui est vraiment baptisé... qu'il soit destitué".

1.11. En cela l'Église témoignait que l'excommunié conserve le "sceau" de l'appartenance au peuple de Dieu. Accueillant à nouveau l'excommunié, l'Église rend à la vie celui qui a déjà été baptisé par l'Esprit dans le Corps unique. Excluant de sa communion un de ses membres,

marqué par elle du sceau au jour de son baptême, l'Église espère en son retour. Elle considère l'excommunication elle-même comme un moyen de renaissance spirituelle de l'excommunié.

1.12. Au cours des siècles, le commandement du Christ sur l'Unité a été plus d'une fois enfreint. En dépit du commandement divin d'unité catholique des pensées et des âmes, au sein du christianisme se sont élevées des divergences et des divisions. L'Église a toujours tenu sévèrement à ses principes, aussi bien face à ceux qui se prononçaient contre la pureté de la foi salvatrice qu'à l'égard de ceux qui introduisaient dans l'Église trouble et divisions. "Pourquoi donc entretenez-vous les querelles, les indignations, les désaccords, les divisions et les injures? Dieu n'est-il pas un chez nous, et un le Christ, et un l'Esprit de grâce, répandu sur nous et une la vocation dans le Christ? Pourquoi déchirons-nous et écartelons-nous les membres du Christ, nous dressons-nous contre notre propre corps et allons-nous jusqu'à une folie telle que nous oublions que nous sommes membres les uns des autres?" (s. Clément de Rome, Lettre aux Corinthiens , 1, 46).

1.13. Tout au long de l'histoire chrétienne non seulement des chrétiens se sont séparés personnellement de l'Église orthodoxe, mais des groupes chrétiens entiers. Certains d'entre eux ont disparu au fil de l'histoire, d'autres existent depuis des siècles. Les scissions les plus substantielles du premier millénaire, qui se sont maintenues jusqu'à nos jours ont procédé du refus d'une partie des communautés chrétiennes de recevoir les décisions des IIIe et IVe Conciles oecuméniques. Ainsi se sont trouvées en état de séparation des Églises qui subsistent toujours: l'Église assyrienne orientale, les Églises préchalcédoniennes copte, arménienne, syro-jacobite, éthiopienne, malabare.

Au cours du second millénaire, les divisions internes du christianisme occidental liées à la Réforme ont fait suite à la sécession de l'Église romaine et abouti à un processus incessant de formation d'une multitude de dénominations chrétiennes qui ne sont pas en communion avec le siège de Rome. Sont apparues aussi des ruptures d'unité avec les Églises orthodoxes locales et entre autres avec l'Église orthodoxe russe.

1.14. Les erreurs et les hérésies apparaissent la conséquence d'une auto-affirmation et d'un isolement égoïstes. Toute scission, tout schisme entraînent à un degré ou à un autre la déchéance de la plénitude ecclésiale. La division, même si elle ne découle pas de raisons d'ordre doctrinal, est une atteinte à la doctrine de l'Église et en fin de compte conduit à une altération de la foi.

1.15. L'Église orthodoxe affirme par la bouche des saints Pères, que le salut ne peut être atteint que dans l'Église du Christ. Mais en même temps, les communautés déchues de l'unité avec l'Orthodoxie, n'ont jamais été considérées comme totalement privées de la grâce divine. La rupture de la communion ecclésiale conduit inéluctablement à la dégradation de la vie de la grâce, mais pas toujours à sa complète disparition dans les communauts séparées. Ainsi s'explique que la réception dans l'Église orthodoxe de personnes venant de communautés hétérodoxes ne s'opère pas uniquement par le sacrement du baptême. Malgré la rupture de l'unité, il demeure une communion, certes incomplète, agissant comme gage de la possibilité du retour à l'unité dans l'Église, à la plénitude catholique et à l'unité.

1.16. La situation ecclésiale des séparés ne se prête pas à une définition univoque. Un certain nombre de signes unissent le monde chrétien divisé: ce sont la Parole de Dieu, la foi au Christ, Dieu et Sauveur venu dans la chair (1 Jn 1, 1-2; 4, 2, 9) et une piété sincère.

1.17. L'existence de divers modes de réception (par le Baptême, par la Chrismation, par la Pénitence) montre que l'Église orthodoxe a une approche différenciée des autres confessions. Le critère est la mesure dans laquelle ont été conservées la foi et les institutions ecclésiastiques, ainsi que les normes de la vie spirituelle chrétienne. Mais en établissant divers modes de réception, l'Église orthodoxe ne porte pas de jugement sur le degré de conservation ou d'altération de la vie de grâce dans l'hétérodoxie, estimant que c'est le secret de la Providence et du jugement divin.

1.18. L'Église orthodoxe est la véritable Église, dans laquelle sont conservées inaltérées la Sainte Tradition et la plénitude de la grâce salvatrice de Dieu. Elle a conservé dans leur totalité et dans toute leur pureté l'héritage des Apôtres et des saints Pères. Elle reconnaît l'identité de sa doctrine, de sa structure liturgique et de sa pratique avec la prédication apostolique et la Tradition de l'Église Ancienne.

1.19. L'Orthodoxie n'est pas un "attribut national et culturel" de l'Église d'Orient. L'Orthodoxie est une qualité interne de l'Église, la conservation de la vérité doctrinale, de la structure liturgique et hiérarchique et des principes de vie spirituelle, demeurés sans interruption ni changement dans l'Église depuis les temps apostoliques. Il ne faut pas céder à la tentation d'idéaliser le passé ou d'ignorer les insuffisances et les échecs tragiques qui ont marqué l'histoire de l'Église. Le modèle de l'autocritique est donné au premier chef par les plus grands des Pères de l'Église.

L'histoire de l'Église connaît nombre de cas où une part importante du peuple ecclésial est tombée dans l'hérésie. Mais elle sait également que l'Église a combattu systématiquement l'hérésie, elle connaît l'expérience de la guérison d'hommes un temps égarés, l'expérience de la pénitence et du retour dans le sein de l'Église. C'est précisément l'apparition d'aberrations dans le sein même de l'Église et la lutte menée contre elles qui ont initié les enfants de l'Église orthodoxe à la vigilance. L'Église orthodoxe, témoignant humblement qu'elle garde la vérité, se souvient en même temps de toutes les tentations apparues au cours de l'histoire.

1.20. En conséquence de la transgression du commandement de l'unité, source de la tragédie historique du schisme, les chrétiens divisés, au lieu d'être un exemple d'unité dans l'amour à l'image de la Très Sainte Trinité, sont devenus source de scandale. La division des chrétiens est une blessure ouverte et sanglante sur le Corps du Christ. La tragédie des divisions est une altération sérieuse et patente de l'universalisme chrétien, un obstacle dans le témoignage rendu au Christ face au monde. Car l'efficacité de ce témoignage de l'Église du Christ dépend pour une part non négligeable de l'incarnation des commandements dans la vie et la pratique des vérités qu'elles confessent par les communautés chrétiennes.

2. Efforts pour rétablir l'unité

2.1. L'objectif le plus important des relations que l'Église orthodoxe entretient avec l'hétérodoxie est le rétablissement de l'unité des chrétiens (Jn 17, 21), qui entre dans le dessein divin et appartient à l'essence même du christianisme. C'est une tâche d'importance primordiale pour l'Église orthodoxe à tous les niveaux de son existence.

2.2. L'indifférence face à cette tâche ou son rejet constitue un péché contre le commandement divin de l'unité. Selon les paroles de saint Basile le Grand "ceux qui travaillent en sincérité et vérité pour le Seigneur doivent appliquer leurs efforts uniquement à ramener à l'unité de l'Église ceux qui sont divisés entre eux en fractions".

2.3. Néanmoins, tout en reconnaissant la nécessité de rétablir l'unité chrétienne détruite, l'Église orthodoxe affirme que l'unité authentique n'est possible que dans le sein de l'Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique. Tous les autres "modèles" d'unité sont irrecevables.

2.4. L'Église orthodoxe ne peut admettre la thèse selon laquelle, en dépit des divisions historiques, l'unité de principe, l'unité de fond des chrétiens n'aurait pas été détruite. Selon cette théorie, l'Église coïnciderait avec l'ensemble du "monde chrétien", et l'unité chrétienne existerait par-dessus les barrières dénominationnelles, la division des Églises n'affectant que le niveau imparfait des relations humaines. L'Église, affirme-t-on, demeure une, mais cette unité se manifeste insuffisamment dans des formes visibles. Dans ce modèle d'unité la tâche des chrétiens est comprise non comme le rétablissement d'une unité perdue, mais comme la manifestation d'une unité subsistant d'une manière inamissible. Ce modèle répète la doctrine protestante de "l'Église invisible".

2.5. Absolument inacceptable et liée avec celle qui vient d'être exposée, est la théorie dite "des branches", qui considère comme normale et providentielle l'existence du christianisme sous forme de "branches" distinctes.

2.6. Pour l'Orthodoxie l'affirmation selon laquelle les divisions des chrétiens sont une imperfection inévitable de l'histoire chrétienne, qu'elles n'existent qu'à la surface de l'histoire et qu'elles peuvent être guéries ou maîtrisées moyennant des compromis entre dénominations est inacceptable.

2.7. L'Église orthodoxe ne peut reconnaître l'"égalité des dénominations". Ceux qui ont déchu de l'Église ne peuvent lui être à nouveau unis dans l'état où ils se trouvent actuellement; les divergences dogmatiques existantes ne doivent pas seulement être surmontées, mais contournées. Cela signifie que le chemin de l'unité est un chemin de repentance, de conversion et de renouveau.

2.8. Inacceptable, également la pensée que toutes les divisions sont des malentendus tragiques, que les désaccords ne paraissent inconciliables que par manque d'amour mutuel et de compréhension, qu'en dépit de toute la différence et de toute la dissemblance il y a une unité et un accord suffisants "sur l'essentiel ". Les séparations ne peuvent pas être ramenées à des passions humaines, à l'égoïsme, ni à plus forte raison aux circonstances culturelles, sociales ou politiques. L'affirmation selon laquelle ce qui distingue l'Église orthodoxe des communautés chrétiennes avec lesquelles elle n'est pas en communion sont des questions d'un caractère secondaire, est tout aussi inacceptable. On n'a pas le droit de réduire toutes les divisions et les désaccords aux seuls facteurs non théologiques.

2.9. L'Église orthodoxe rejette également la thèse selon laquelle l'on ne peut restaurer l'unité du monde chrétien que par la voie d'un service commun du monde par les chrétiens. L'unité chrétienne ne peut pas être rétablie par une simple entente sur des questions séculières, grâce à laquelle les chrétiens apparaîtraient unis sur le secondaire et continueraient comme auparavant à diverger sur l'essentiel.

2.10. Il est inadmissible de limiter l'accord dans la foi à un cercle limité de vérités nécessaires, pour concéder au-delà une "liberté dans les choses douteuses". L'attitude de tolérance à l'égard des divergences en matière de foi est de soi inacceptable. Ceci dit, il ne faut pas confondre l'unité de la foi et ses modes d'expressions;

2.11. La division du monde chrétien n'est pas seulement une division dans les formules doctrinales, mais aussi dans l'expérience de la foi. Il faut atteindre à un accord plein et sincère non seulement dans expression formelle de la foi, mais surtout dans son l'expérience même. L'unité formellement confessée dans le credo n'épuise pas l'unité de l'Église, encore qu'elle en constitue l'une des conditions nécessaires.

2.12. L'unité de l'Église est avant tout unité et communion dans les sacrements. Mais l'authentique communion dans les sacrements n'a rien de commun avec la pratique appelée "intercommunion". L'unité ne peut se réaliser que dans l'identité de l'expérience et de la vie dans la grâce, dans la foi de l'Église, dans la plénitude de la vie sacramentelle dans l'Esprit Saint.

2.13. La restauration de l'unité chrétienne dans la foi et l'amour ne peut venir que d'en haut, comme un don du Dieu Tout-Puissant. La source de l'unité est en Dieu et pour cette raison les seuls efforts humains en vue de son rétablissement seront vains, car "si le Seigneur ne bâtit la maison, c'est en vain que peinent les bâtisseurs" (Ps 126, 1). Seul notre Seigneur Jésus-Christ qui nous a donné le commandement de l'unité peut nous donner la force de l'accomplir, car Il est "le chemin, la vérité et la vie" (Jn 14, 6). Et la tâche des chrétiens orthodoxes est de collaborer avec Dieu à l'oeuvre du salut dans le Christ.

3. Le témoignage orthodoxe face au monde hétérodoxe

3.1. L'Église orthodoxe est la gardienne de la Tradition et des dons de grâce de l'Église ancienne; aussi considère-t-elle comme sa tâche principale dans ses relations avec l'hétérodoxie de porter un témoignage permanent et insistant qui amène à découvrir et à accueillir la vérité exprimée dans cette Tradition. "L'Église orthodoxe dans sa conviction profonde et sa conscience ecclésiale d'être dépositaire et témoin de la foi et de la Tradition de l'Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique, croit fermement qu'elle occupe la place centrale dans l'oeuvre de promotion des chrétiens vers l'unité dans le monde contemporain, affirme la Résolution de la Troisième Conférence préconciliaire panorthodoxe (1986)... La mission et le devoir de l'Église orthodoxe est d'enseigner dans toute sa plénitude la vérité contenue dans la Sainte Écriture et la Sainte Tradition qui confère à l'Église son caractère universel... Cette responsabilité de l'Église orthodoxe, de même que sa mission oecuménique touchant l'unité de l'Église, ont été exprimées par les Conciles oecuméniques. Ils ont particulièrement souligné le lien entre la rectitude de la foi et la communion dans les sacrements. L'Église orthodoxe s'est toujours efforcée d'attirer les diverses Églises et confessions chrétiennes à la recherche commune de l'unité perdue des chrétiens, afin que tous parviennent à l'union dans la foi... ".

3.2. La responsabilité du témoignage orthodoxe repose sur chaque membre de l'Église. Les chrétiens orthodoxes doivent prendre conscience de ce que la foi conservée et professée par eux a un caractère mondial, universel. L'Église n'est pas appelée seulement à enseigner ses enfants, mais aussi à rendre témoignage à la vérité devant ceux qui l'ont quittée. "Mais comment invoquer Celui en qui l'on n'a pas cru? Comment croire en celui dont on n'a pas entendu parler? Comment entendre sans quelqu'un qui annonce?" (Rm 10, 14). Le devoir des chrétiens orthodoxes est de témoigner de la vérité qui a été confiée pour toujours à l'Église, car, selon l'expression de l'apôtre Paul "nous sommes les collaborateurs de Dieu" (1 Co 3, 9).

4. Dialogue avec l'hétérodoxie

4.1. L'Église orthodoxe russe mène un dialogue théologique avec l'hétérodoxie depuis plus de deux siècles. Ce dialogue se caractérise par l'alliance de la fermeté sur les principes dogmatiques et de l'amour fraternel. Ce principe a été formulé dans la "Lettre de réponse du Saint Synode au Patriarcat Oecuménique" (1903) sur la méthode de dialogue théologique avec les anglicans et les vieux-catholiques: dans les rapports avec les hétérodoxes "il doit y avoir une disposition fraternelle à les aider par des explications, une attention habituelle à leurs meilleurs désirs, une certaine indulgenc vis-à-vis de leurs incompréhensions, bien naturelles quand la division dure depuis des siècles, mais en même temps une ferme confession de la vérité de notre Église Oecuménique en tant que seule gardienne de l'Héritage du Christ et unique arche du salut de la grâce divine... Notre tâche à leur égard doit consister en ceci...: sans placer devant eux d'inutiles obstacles à l'unité par une intolérance et une suspicion déplacées... leur dévoiler notre foi et notre conviction immuable que seule notre Église orthodoxe d'Orient qui a conservé inaltérée la totalité du dépôt chrétien, est aujourd'hui l'Église universelle, et ainsi leur montrer en réalité ce qu'ils doivent avoir en vue et à quoi se décider, s'ils croient véritablement au caractère salvifique de l'appartenance à l'Église et aspirent sincèrement à l'union avec elle...".

4.2. La particularité des dialogues de l'Église orthodoxe russe avec l'hétérodoxie est leur caractère théologique. La tâche du dialogue théologique est d'expliquer aux partenaires hétérodoxes la conscience ecclésiologique que l'Église orthodoxe a d'elle-même, les bases de sa doctrine, de sa structure canonique et de sa tradition spirituelle, de dissiper les malentendus et les stéréotypes qui ont cours.

4.3. Les représentants de l'Église orthodoxe russe dialoguent avec les hétérodoxes en s'appuyant sur la fidélité à la tradition apostolique et patristique de l'Église orthodoxe, sur l'enseignement des Conciles oecuméniques et locaux. Ce faisant, ils excluent toutes concessions dogmatiques et tout compromis dans le domaine de la foi. Aucun des documents et matériaux des dialogues et conversations n'a de caractère contraignant pour l'Église orthodoxe jusqu'à sa définitive confirmation par tout le Plérôme orthodoxe.

4.4. D'un point de vue orthodoxe, le chemin du retour à l'unité est pour l'hétérodoxie un chemin de guérison et de transfiguration de la conscience dogmatique. Sur ce chemin doivent être de nouveau pris en compte les thèmes examinés à l'époque des Conciles oecuméniques. L'étude de l'héritage spirituel et théologique des saints Pères, interprètes de la foi de l'Église apparaît particulièrement importante dans le dialogue avec l'hétérodoxie.

4.5. Le témoignage ne peut être un monologue, il présuppose écoute et échange. Le dialogue sous-entend deux parties, ouvertes à l'échange mutuel, disposées à se comprendre, pas seulement des "oreilles ouvertes", mais aussi "un coeur dilaté" (2 Co 6, 11). C'est précisément la raison pour laquelle l'un des problèmes les plus importants dans le dialogue de la théologie orthodoxe avec l'hétérodoxie doit être celui de la langue théologique, de la compréhension et de l'interprétation.

4.6. Il est particulièrement réjouissant et réconfortant que la pensée théologique hétérodoxe, en ses meilleurs représentants manifeste un intérêt sincère et profond pour l'étude de l'héritage patristique, la doctrine et les institutions de l'Église ancienne. On doit en même temps reconnaître que dans les relations mutuelles entre théologie orthodoxe et théologie hétérodoxe demeurent beaucoup de problèmes et de divergences d'opinions non résolus. En outre même la coïncidence formelle dans de nombreux aspects de la foi ne signifie pas l'unité authentique,

dans la mesure où des éléments de doctrine sont interprétés différemment dans la tradition orthodoxe et dans la théologie hétérodoxe.

4.7. Le dialogue avec l'hétérodoxie a permis de prendre conscience de ce qu'une vérité et une norme catholique unique pouvait, dans des contextes linguistiques et culturels différents, être exprimée et incarnée dans des formes différentes. Au cours du dialogue il est indispensable de savoir distinguer la particularité du contexte d'avec une déviation effective du Plérôme catholique. Il faudra étudier le thème des limites de la multiformité dans une même tradition catholique.

4.8. Dans le cadre des dialogues théologiques, on recommandera la création de centres, de groupes et de programmes de recherches communs. La tenue régulière de conférences théologiques mixtes, de séminaires et de rencontres scientifiques, l'échange des publications et l'information mutuelle, le développement de programme éditoriaux communs doivent également être considérés comme importants. L'échange de spécialistes, de professeurs et de théologiens revêt de même une grande importance.

4.9. Il est important d'envoyer des théologiens de l'Église orthodoxe russe dans les grands centres de la science théologique hétérodoxe. Il est également indispensable d'inviter des théologiens hétérodoxes dans les séminaires et les établissements d'enseignement de l'Église orthodoxe russe pour y étudier la théologie orthodoxe. Dans les Séminaires de l'Église orthodoxe russe, il convient d'accorder une plus grande attention à l'avancée et aux résultats des dialogues théologiques ainsi qu'à l'étude de l'hétérodoxie.

4.10. Outre les thèmes proprement théologiques, le dialogue doit également être mené sur le large éventail des problèmes d'interaction de l'Église et du monde. Une importante ligne de développement des relations avec l'hétérodoxie est la collaboration dans la sphère du service de la société. Là où cela ne vient pas contredire la doctrine et la pratique spirituelle, il convient de développer des programmes communs de formation religieuse et de catéchèse.

4.11. La particularité des dialogues théologiques bipartites, à la différence des liens multilatéraux et de la participation aux organisations inter-chrétiennes, est d'être conçus par l'Église orthodoxe russe elle-même à l'échelle et dans les formes que l'Église considère, à un moment donné, comme les plus adéquates. L'étalon et les critères sont ici les succès du dialogue lui-même, la propension des partenaires du dialogue à considérer la position de l'Église orthodoxe russe dans un large éventail de problèmes sociaux et écclésiaux (et non seulement sous l'angle théologique).

5. Dialogues multilatéraux et participation au travail des organisations inter-chrétiennes

5.1. L'Église orthodoxe russe est en dialogue avec l'hétérodoxie non seulement à un niveau bilatéral, mais aussi sur une base multilatérale, notamment dans des participations panorthodoxes, mais participant aussi au travail d'organisations inter-chrétiennes.

5.2. Concernant l'appartenance aux diverses organisations chrétiennes en qualité de membre, il convient de s'en tenir aux critères suivants: l'Église orthodoxe russe ne peut prendre part à des organisations chrétiennes internationales (régionales ou nationales) dans lesquelles:
a. la charte, les règles ou la procédure exigent que l'on s'écarte de la doctrine ou des traditions de l'Église orthodoxe;
b. l'Église orthodoxe n'a pas la possibilité de témoigner d'elle-même comme de l'Église Une,

Sainte, Universelle et Apostolique;
c. le mode de prise de décision ne prend pas en compte la conscience ecclésiologique que l'Église orthodoxe a d'elle-même;
d. les règles et la procédure présupposent le caractère obligatoire de l'"opinion de la majorité".

5.3. Le niveau et les formes de participation de l'Église orthodoxe russe aux organisations chrétiennes internationales doivent tenir compte de leur dynamique interne, de l'ordre du jour, des priorités et du caractère de ces organisations dans leur ensemble.

5.4. L'ampleur et la mesure de la participation de l'Église orthodoxe russe aux organisations chrétiennes internationales est déterminée par la Hiérarchie en se basant sur le profit escompté pour l'Église.

5.5. Tout en soulignant la priorité du dialogue théologique, l'étude des normes de la foi, de l'institution ecclsiale et des principes de la vie spirituelle, l'Église orthodoxe russe, de même que d'autres Églises locales orthodoxes, estime possible et utile de prendre part au travail de diverses organisations internationales dans le domaine du service du monde - la diaconie, l'action sociale, l'action en faveur de la paix. L'Église orthodoxe russe collabore avec diverses dénominations chrétiennes et diverses organisations chrétiennes internationales à un témoignage commun face à une société sécularisée.

5.6. L'Église orthodoxe russe maintient des relations de travail comme membre ou en coopération avec les organisations chrétiennes internationales les plus diverses, ainsi qu'avec des conseils d'Églises au plan régional et national et avec des organisations chrétiennes spécialisées dans le domaine de la diaconie, du travail auprès de la jeunesse ou en faveur de la paix.

6. Relations de l'Église orthodoxe russe avec l'hétérodoxie sur son propre territoire canonique.

6.1. Les liens de l'Église orthodoxe russe avec les communautés chrétiennes dans les pays de la Communauté d'États Indépendants (C.E.I.) et des Pays Baltes doivent se concrétiser dans un esprit de collaboration fraternelle de l'Église orthodoxe avec les autres confessions traditionnelles en vue de coordonner leurs activité dans la vie sociale, de défendre au plan local les valeurs morales chrétiennes, de contribuer à la concorde sociale, à la cessation du prosélytisme sur le territoire canonique de l'Église orthodoxe russe.

6.2. L'Église orthodoxe russe affirme que la mission des confessions traditionnelles n'est possible que si elle s'exerce sans prosélytisme et sans "allécher" les fidèles par le recours aux biens matériels. Les communautés chrétiennes de la C.E.I. et des Pays Baltes ont vocation d'unir leurs efforts dans le domaine de la réconciliation et de la renaissance spirituelle de la société, d'élever leur voix pour défendre la vie humaine et la dignité de l'homme.

6.3. L'Église orthodoxe fait une nette différence entre les confessions hétérodoxes qui reconnaissent la foi en la Sainte Trinité et en la divino-humanité de Jésus-Christ et les sectes qui rejettent les dogmes chrétiens fondamentaux. Reconnaissant aux chrétiens hétérodoxes le droit au témoignage et à la formation religieuse dans les groupes de population qui leur appartiennent traditionnellement, l'Église orthodoxe s'élève contre l'action missionnaire destructive des sectes.

7. Tâches internes liées aux dialogues avec l'hétérodoxie

7.1. Tout en rejetant les conceptions que la doctrine orthodoxe tient pour erronées, les orthodoxes sont appelés à se conduire avec charité chrétienne à l'égard des personnes qui les professent. Dans leurs échanges avec les hétérodoxes, les orthodoxes témoignent de la sainteté de l'Orthodoxie, de l'unité de l'Église. Témoins de la Vérité, les orthodoxes doivent être dignes de ce dont ils témoignent. Les offenses à l'égard des hétérodoxes ne peuvent être tolérées.

7.2. Le monde religieux doit disposer d'une information fiable et qualifiée sur le déroulement, les objectifs et les perspectives des contacts et du dialogue de l'Église orthodoxe russe avec l'hétérodoxie.

7.3. L'Église condamne ceux qui, utilisant des informations non fiables, défigurent de parti pris la tâche qu'assume l'Église orthodoxe de porter témoignage face au monde hétérodoxe et calomnient sciemment la Hiérarchie de l'Église, l'accusant de "trahison de l'Orthodoxie". Envers de telles personnes qui sèment les graines du scandale parmi les simples fidèles, il convient de prendre des sanctions canoniques. Il faut à cet égard se laisser guider par les décisions de la Rencontre panorthodoxe de Salonique (1998): "Les délégués ont condamné unanimement les groupes de schismatiques et également certains groupes d'extrémistes à l'intérieur des Églises locales orthodoxes, qui exploitent le thème de l'œcuménisme pour critiquer la direction ecclésiastique et saper son autorité, cherchant par là à soulever des dissensions et des schismes dans l'Église. À l'appui de leur critique injuste ils recourent à des matériaux mensongers et à la désinformation.

Les délégués ont également souligné que la participation orthodoxe au mouvement oecuménique s'est toujours fondée et se fonde toujours sur la Tradition Orthodoxe, sur les décrets des Saints Synodes des Églises Orthodoxes locales et des rencontres panorthodoxes... Les participants sont unanimes dans leur manière de concevoir la nécessité de continuer à participer aux différentes formes d'activités inter-chrétiennes. Nous n'avons pas le droit de nous dérober à la mission qui nous a été conférée par notre Seigneur Jésus-Christ, la mission de témoigner de la vérité devant le monde non orthodoxe. Nous ne devons pas rompre les relations avec les chrétiens des autres confessions qui sont prêts à collaborer avec nous... Au long des nombreuses décennies de participation orthodoxe au mouvement oecuménique, pas un des représentants (officiels) de telle ou telle Église locale orthodoxe n'a trahi l'Orthodoxie. Au contraire, ces représentants se sont toujours gardés fidèles et obéissants envers leurs autorités ecclésiastiques, ont agi en plein accord avec les règles canoniques, avec l'enseignement des Conciles oecuméniques et des Pères de l'Église et avec la Sainte Tradition de l'Église orthodoxe". Ils représentent aussi un danger pour l'Église ceux qui prennent part à des contacts inter-chrétiens sans la bénédiction de l'autorité ecclésiastique, ainsi que ceux qui causent le scandale dans le milieu orthodoxe en pratiquant une communion sacramentelle inadmissible avec l'hétérodoxie.

Conclusion

Le millénaire qui s'achève a été marqué par la tragédie de la division, de l'hostilité et de l'aliénation mutuelle. Au XXe siècle les chrétiens divisés ont manifesté l'aspiration à retrouver l'unité dans l'Église du Christ. L'Église orthodoxe russe a répondu par son empressement à mener un dialogue de vérité et d'amour avec les chrétiens hétérodoxes, un dialogue inspiré par l'appel du Christ et par le terme voulu par Dieu de l'unité chrétienne. Et aujourd'hui, au seuil

du troisième millénaire de la Nativité selon la chair de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, l'Église orthodoxe appelle de nouveau avec amour et instance tous ceux pour qui le nom de Jésus-Christ est béni au-dessus de tout autre nom sous le ciel (Ac 4, 12), à la bienheureuse unité dans l'Église: "Notre bouche s'est ouverte vers vous... notre cœur est grand ouvert" (2 Co 6, 11).

(Annexe: suite et fin)

Participation aux organisations et aux dialogues chrétiens internationaux dans le cadre du "mouvement oecuménique"

Depuis près d'un siècle l'Église orthodoxe russe est en dialogue avec le mouvement oecuménique. Le concept d'œcuménisme a de multiples facettes. Désignant à l'origine l'effort pour le rapprochement des chrétiens, il est aujourd'hui employé dans les sens les plus divers. Aussi faut-il distinguer nettement ce qu'on entend d'un côté par "œcuménisme ", "mouvement oecuménique" et d'un autre côté par "contacts oecuméniques de l'Église orthodoxe" ou "participation des orthodoxes au mouvement oecuménique". L'objectif majeur de la participation orthodoxe au mouvement oecuménique a toujours été et doit continuer à être à l'avenir de porter témoignage à la doctrine et à la tradition catholique de l'Église et au premier chef, de dire la vérité sur l'unité de l'Église, telle qu'elle se réalise dans la vie des Églises orthodoxes locales.

Le dialogue de l'Église orthodoxe avec le mouvement oecuménique ne signifie pas qu'elle reconnaît une même valeur et une même signification aux autres partenaires du mouvement. Appartenir au COE ne signifie pas lui reconnaître une réalité ecclésiale d'un ordre plus large que l'Église orthodoxe elle-même, dans la mesure où elle est l'Église Une, Sainte, Universelle et Apostolique, ni même de reconnaître que le COE et le mouvement oecuménique possèdent la moindre réalité ecclésiale. La valeur spirituelle et la signification du COE sont conditionnées par l'empressement et par l'application des membres du COE à entendre le témoignage de la Vérité catholique et à y répondre.

Le mouvement oecuménique est né au sein du Protestantisme à la charnière des XIXe et XXe siècles. Le lien entre l'apparition du mouvement oecuménique et l'éveil d'une "volonté d'union" dans une société chrétienne divisée est évident. En outre, l'impulsion et les motifs initiaux du mouvement oecuménique furent la nécessité d'une coopération chrétienne internationale ainsi que l'aspiration à maîtriser le "dénominationalisme" fatal au travail missionnaire. Un trait marquant de la fin du XIXe siècle a été l'apparition d'unions, d'associations et d'alliances confessionnelles. Durant le premier tiers de notre siècle, la mouvance oecuménique ne représentait pas un mouvement uni; c'était l'ensemble de multiples mouvements inter-protestants.

Pratiquement dès l'origine du mouvement oecuménique, ses initiateurs tendirent à créer un organisme unique, qui prendra plus tard la figure du Conseil oecuménique des Églises. Apparurent en outre des organismes nationaux et régionaux d'action oecuménique concertée, les "conseils des Églises" nationaux et régionaux. À côté du travail missionnaire, la collaboration dans le domaine des actions pratiques vint prendre la première place dans les intérêts du mouvement oecuménique. Ce n'est que plus tard que ce mouvement crée en vue de l'unité entre chrétiens fut inspiré par une conception protestante de l'Église, de même que les objectifs d'une réunification chrétienne. Une des idées-clefs de l'ocuménisme protestant est

qu'aucune des confessions existantes ne peut prétendre au titre d'"Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique".

Selon la doctrine protestante, les Eglises ne sont rien d'autre que des "dénominations", conséquences des divisions que les insuffisances humaines ont introduites dans un christianisme jadis un. Quant à la nature de l'unité chrétienne et la signification de ces divisions, les représentants des diverses confessions avaient certes leurs divergences, mais fondamentalement "l'ecclésiologie oecuménique" se ramenait à ceci: l'unité chrétienne est un fait. Tous les chrétiens, dans la mesure où ils croient au Christ, sont un dans le Christ. Il en découle que la tâche oecuménique se présente comme la nécessité d'exprimer et de souligner de façon visible, cette unité ontologique obscurcie et affaiblie au cours de l'histoire, de rétablir entre les chrétiens les liens détruits.

En conséquence, au plan pratique la perspective d'une restauration de l'unité se concevait dans le sens d'un accord entre dénominations. Dans la mesure où la thèse courante était que "le dogme désunit tandis que la vie réunit", on proposait pour aboutir au rapprochement des dénominations:

a) de chercher un consensus doctrinal sur les questions divisant les confessions. (Ce consensus, comme tout consensus, supposait des concessions mutuelles, la reconnaissance du caractère des différences doctrinales comme fruit de l'intransigeance et de l'arrogance des théologiens et de l'ambition des administrateurs ecclésiastiques);

b) sans attendre que soit atteint un consensus doctrinal, réaliser l'unité la pratique: la mission, le service des déshérités, etc;

c) S'efforcer d'établir des contacts entre Églises, moyen d'ouvrer au rapprochement spirituel entre dénominations: organiser des prières communes, inviter aux offices dans sa propre communauté les représentants d'une autre communauté chrétienne, etc. Un peu plus tard, cette idée revêtit le caractère de ce qu'on appelle "intercommunion" ou "hospitalité eucharistique", qui consiste à inviter à l'eucharistie les représentants d'une autre confession avec laquelle n'est pas encore rétablie la pleine communion. Le Conseil oecuménique des Églises était considéré par les artisans de sa fondation comme le signe le plus visible de l'unité chrétienne, l'instrument de coordination du rapprochement entre dénominations.

Dans le choix même du terme "oecuménique" pour désigner le mouvement des chrétiens vers l'unité se reflète la conception typiquement occidentale, extrinsèque, des principes de catholicité et d'unité de l'Église. L'Oikoumenè ("le monde") des premiers siècles du christianisme était le terme désignant la terre habitée, l'ensemble des pays de culture gréco-romaine, des pays du bassin méditerranéen, le territoire de l'empire romain. L'adjectif oikoumenikos ("mondial") devint la définition de l'Empire byzantin, "empire mondial".

Comme les frontières de l'empire du temps de Constantin le Grand correspondaient approximativement à l'extension de l'Église, celle-ci utilisait souvent le terme oikoumenikos. On le donnait comme titre honorifique aux évêques des deux capitales de l'empire, Rome et ensuite Constantinople "la nouvelle Rome". Mais par ce terme on désignait surtout les réunions des évêques de toutes les Églises de l'empire mondial. Le mot "mondial", "oecuménique", désignait aussi tout ce qui concernait le territoire de l'Église dans sa totalité, par opposition à tout ce qui n'avait qu'un caractère local, provincial (par exemple un concile local, une vénération locale).

C'est pourquoi l'expression "mouvement oecuménique" sous-entendait le dépassement de tout "provincialisme" dénominationnel, de tout enfermement face au reste du monde, une ouverture à toutes les autres communautés chrétiennes. L'Église orthodoxe fait la distinction entre "communion chrétienne", universalisme, mondialisme d'une part et "sobornost'" (catholicité), d'autre part. L'oecuménicité est une conséquence nécessaire de la catholicité de l'Église et liée indissolublement à elle, étant donné qu'elle n'est rien d'autre que son expression extérieure, matérielle. L'Église dans sa totalité est nommée " universelle " et cette définition n'est pas applicable à ses parties; mais chaque partie de l'Église, même la plus petite, même réduite à un seul fidèle, peut être nommée "catholique" (sobornaia).

Pour l'Église, l'universalité, le fait d'être présente en tous lieux est la conséquence de sa catholicité. L'Église ne se manifeste pas comme universelle seulement dans la somme de tous ses membres ou de toutes les Églises locales, mais toujours et partout, dans chaque Église locale, dans chaque paroisse. C'est pourquoi la compréhension orthodoxe ou hétérodoxe de l'"oecuménisme" (de l'universalité) divergeait de façon significative. Pour les orthodoxes, le caractère oecuménique est la conséquence de l'unité interne avec la Vérité ainsi que de l'intégrité et de la continuité internes de l'expérience spirituelle de l'Église tandis que pour les hétérodoxes, l'ocuménisme apparaît comme les prémisses et la condition formelle de l'unité.

Si la nécessité pour l'Église orthodoxe de porter son témoignage devant le monde hétérodoxe ne fait aucun doute, la question de savoir quelles formes concrètes doit prendre ce témoignage, en particulier la question du bien-fondé d'une participation de l'Église orthodoxe au mouvement oecuménique et aux organisations chrétiennes internationales, a en revanche fait et continue à faire l'objet d'une réflexion attentive et constante. Tout en reconnaissant et en rappelant constamment aux hétérodoxes que le problème oecuménique premier est bien la division et non pas l'unité, les Églises orthodoxes locales ont pris la décision de prendre part au mouvement et aux organisations oecuméniques pour ainsi dire "de l'intérieur" et d'adopter une position de critique constructive. On ne peut pas dire que cette question aille de soi pour la conscience morale et intellectuelle orthodoxe.

Les orthodoxes remarquent que dans le mouvement oecuménique cohabitent une aspiration sincère à l'unité et tout un éventail de divagations et d'erreurs doctrinales qui sont apparues au cours de l'histoire chrétienne. À ce propos la question s'est posée plus d'une fois et se pose encore: le mouvement oecuménique et ses formes institutionnelles, ainsi que le rôle qu'y jouent les orthodoxes sont-ils un moyen adapté et efficace pour le témoignage orthodoxe? Ne serait-il pas plus simple et plus raisonnable de garder ses distances, de parler "du dehors" et de souligner d'entrée de jeu les contradictions des prémisses fondamentales ainsi que les divergences substantielles dans la formulation des objectifs et des buts définitifs?

Tout en participant au mouvement oecuménique, les orthodoxes proclament cependant d'une façon absolument claire et sans ambiguïté qu'ils ne partagent pas la conception hétérodoxe de l'oecuménisme. Pour les orthodoxes, l'important n'est pas ce que le mouvement oecuménique représente aujourd'hui, mais ce que le mouvement oecuménique pourrait être, pourrait devenir, grâce à l'action sage et patiente en lui du "levain" du témoignage orthodoxe.

Sur les principes qui régissent l'attitude de l'Église orthodoxe russe vis à vis de "l'unité oecuménique" et de ses formes institutionnelles, le prêtre martyr Hilarion (Troitzky) s'est exprimé, en réponse à l'un des leaders du mouvement oecuménique, et inspirateur de la fondation du Conseil oecuménique des Églises, Robert Gardiner. Après s'être livré dans sa réponse à une critique impitoyable de "l'ecclésiologie oecuménique" qu'apparemment

partageait Gardiner, saint Hilarion conclut néanmoins sa lettre: "Ne croyez pas que mon désaccord catégorique avec votre conception de l'unité de l'Église soit une condamnation de l'idée même de conférence mondiale sur l'unité (prototype du COE); non, j'ai déjà dit ma pleine bienveillance dans la prière à l'égard de la conférence projetée. Mais je suis fermement convaincu que ce serait un immense pas sur la route de l'union si cette conférence affirmait avant tout la vérité sur l'unité de l'Église et ne considérait pas toutes les confessions et sectes chrétiennes modernes dans leur ensemble comme l'unique Église du Christ qui n'aurait perdu que son unité visible".

L'attitude de l'Église orthodoxe envers le Conseil oecuménique des Églises a été nuancée. Parallèlement au désir d'accomplir son devoir de témoignage, l'Église orthodoxe russe comprenait les dangers que comportait la position dominante de l'élément protestant dans le COE. En 1948, l'Église orthodoxe russe, ainsi que bien d'autres Églises orthodoxes locales refusèrent d'adhérer au COE. Pour la conscience orthodoxe, le point le plus sensible était l'idée même d'appartenance au COE en qualité de membre. Pour les Églises orthodoxes le fait d'être considérées comme Églises membres, sur un pied d'égalité avec les autres "Églises" équivalait à comprendre le COE comme une structure plus universelle que cette Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique, que l'Église orthodoxe a conscience d'être elle-même.

De cette critique, constructive et insistante, de la part des Orthodoxes, il résulta que le COE introduisit ce qu'on appelle "Déclaration de Toronto". Celle-ci garantissait aux orthodoxes le droit de témoigner clairement et sans ambiguïté de leur ecclésiologie et de la nature de la division des chrétiens au sein du COE; elle garantissait aussi le renoncement à l'exigence de "parité" et à la reconnaissance de la qualité d'Églises aux diverses dénominations; elle affirmait enfin la neutralité ecclésiologique du COE en ce sens que le COE n'est pas considéré comme une "super-Église" et n'aspire en aucun façon à la voir créer.

La Déclaration de Toronto a été la réponse du COE à la critique formulée en 1948 par la Conférence de Moscou dans le texte "visées du COE". L'évolution ultérieure du Conseil dans un sens positif aboutit à un effort constructif de sa part pour modifier l'orientation unilatérale et pro-occidentale de son activité et tenter de maintenir une attitude plus équilibrée et plus objective entre l'Ouest et l'Est.

Au plan théologique, le COE accorde désormais plus d'attention aux problèmes de "Foi et Constitution", en particulier à la mise au point d'une nouvelle Base et d'une définition plus précise de l'unité de l'Église dans la foi et dans les fondements de ses structures canoniques. Cette évolution s'est développée dans le sens d'un renforcement des éléments de catholicité et d'ecclésialité.

Le [...] juillet 1961, le Concile local de l'Église orthodoxe russe prit la décision de faire admettre l'Église orthodoxe russe au Conseil oecuménique des Églises. L'entrée de l'Église orthodoxe russe au Conseil oecuménique des Églises eut lieu en décembre 1961 à la IIIe Assemblée générale du COE à New Delhi. Dans une allocation de 1961, Sa Sainteté le Patriarche de Moscou et de toute la Russie Alexis Ier explique que le changement de position de l'Église orthodoxe russe à l'égard du mouvement oecuménique a été provoqué à la fois par les changements positifs survenus dans ce mouvement et par des considérations touchant le témoignage de l'Orthodoxie: "Nous constatons avec satisfaction que... [le mouvement oecuménique] en de nombreux points a commencé à aspirer à une structure plus ecclésiale, plus spirituelle de son activité... Et à l'heure présente nous avons changé notre position par rapport au COE. Au reste, nous n'avions pas auparavant, nous orthodoxes, une attitude de

froideur et encore moins de mépris envers les chrétiens d'Occident. Au contraire, nous sommes toujours allés volontiers au-devant de leur quête spirituelle, désirant la réunion de tous dans le Christ qui est la Tête, au sein de son Église.

Et aujourd'hui, alors que ceux qui s'étaient éloignés de l'Église cherchent eux-mêmes à s'unir en elle, nous devons aller à leur rencontre pour faciliter leur quête par le témoignage que nous portons à la vérité de l'orthodoxie. Les relations qui se sont établies dans notre Église avec le Conseil oecuménique des Églises, ont abouti à la décision que l'on sait, prise par le Saint Synode le 30 mars [1961], de faire entrer l'Église orthodoxe russe au Conseil oecuménique des Églises. Dans les circonstances du temps présent nous ne pouvons pas ne pas y voir un signe de la nécessité de soutenir les sentiments de la communauté des chrétiens et d'unir par des liens d'amour et de paix les chrétiens d'Orient et d'Occident.

Notre mission dans la situation présente est de manifester aux chrétiens d'Occident la lumière de l'Orthodoxie".

L'entrée de l'Église orthodoxe au Conseil oecuménique des Églises fut marquée par la réception par les participants orthodoxes de la déclaration de la IIIe Assemblée du COE, dans laquelle était formulée de la façon la plus claire l'attitude critique des orthodoxes vis à vis de la représentation prévalant dans le monde protestant sur les méthodes à employer pour rétablir l'unité chrétienne. Cette déclaration fut un nouvel exemple - et très clair - du témoignage que l'orthodoxie rend par principe face aux membres hétérodoxes du COE: "...Le mouvement oecuménique, aujourd'hui incarné dans le Conseil oecuménique des Églises, est parti d'une initiative protestante, mais n'était pas destiné originellement à être une affaire protestante et il ne doit pas être considéré comme tel. Il faut le souligner maintenant, alors que presque toutes les Églises de la communauté orthodoxe sont devenues membres du COE".

Le mouvement oecuménique contemporain envisage trop souvent la question oecuménique comme un problème concernant avant tout le monde protestant. Dans cette vision réductrice, la question du "dénominationalisme" apparaît fondamentale. C'est pourquoi le problème de l'unité ou de la réunification des chrétiens est habituellement étudié dans le contexte d'un accord ou d'une réconciliation entre dénominations. Dans le monde protestant, une telle approche est normale. Mais elle ne peut convenir aux orthodoxes.

Pour les orthodoxes, le problème oecuménique fondamental réside dans le schisme. Les orthodoxes ne peuvent admettre l'idée d'égalité entre dénominations et ne peuvent envisager la réunification des chrétiens uniquement comme un réajustement des rapports entre différentes dénominations. L'unité a été brisée et elle doit être restaurée. L'Église orthodoxe n'est pas une confession parmi d'autres; pour les orthodoxes, l'Église orthodoxe, est l'Église. L'Église orthodoxe identifie sa structure interne et sa doctrine au kérygme apostolique et à la tradition de l'Église ancienne indivise.

Elle demeure dans la succession intacte et constante du ministère sacramentaire, de la vie et de la foi sacramentelles. Pour les orthodoxes, la succession apostolique de l'épiscopat et le sacrement de l'ordre sont d'une importance fondamentale. Ils sont des éléments indispensables à l'existence même de l'Église. En conscience, l'Église orthodoxe est convaincue d'occuper une place exceptionnelle dans le monde chrétien divisé, en tant que témoin et dépositaire de la tradition de l'Église ancienne indivise, d'où procèdent toutes les dénominations existantes, soit par retranchement, soit par séparation. Du point de vue orthodoxe, l'effort oecuménique actuel peut être caractérisé comme un "oecuménisme dans l'espace", qui vise à un accord entre les

différentes dénominations actuelles et cet effort est incomplet et insuffisant. Il est possible de trouver dans les dénominations existant aujourd'hui des bases communes dans le passé, dans leur histoire commune, dans la tradition commune ancienne et apostolique dont elles sont issues, et il faut les chercher. On peut appeler ce genre d'ocuménisme "oecuménisme dans le temps"... Il ne présuppose pas un rétablissement statique des formes anciennes, mais plutôt une restauration dynamique de l'essence éternelle, qui seule peut assurer un authentique accord "de tous les siècles"... Le but de l'effort oecuménique selon la conception orthodoxe consiste dans le rétablissement de l'intelligence chrétienne, de la tradition apostolique, de la plénitude de la vision et de la foi chrétiennes en conformité avec tous les siècles".

Les décennies écoulées depuis l'adhésion de l'Église orthodoxe russe au COE, furent des années de dialogue tendu. La participation au COE s'est avérée une tâche difficile, qui a exigé l'apport des forces des meilleurs théologiens de l'Église. L'optimisme orthodoxe de la première période du mouvement oecuménique lié à l'espoir d'un rapprochement rapide et substantiel avec les hétérodoxes s'est avéré prématuré. Les divergences étaient trop profondes, l'objectif d'élaborer une nouvelle langue s'est révélé extraordinairement difficile. Malgré toutes les difficultés, ces années de travail minutieux ont porté leurs fruits.

Ainsi apparaissent comme le résultat du témoignage orthodoxe au sein du Conseil: la nouvelle "Base" du COE; la Déclaration de New Delhi sur l'unité et la Déclaration de Toronto; les documents du COE à Lima sur Baptême, Eucharistie et Ministère. La Conférence mondiale "Foi et Constitution" réunie en 1993 à Saint-Jacques-de-Compostelle (Espagne) fut sans conteste un succès du témoignage orthodoxe dans le COE par ses décisions sur la nécessité de se concentrer sur les questions d'ecclésiologie, de confession de la foi apostolique, sur le caractère obligatoire pour tous du Symbole de foi de Nicée - Constantinople (sans le Filioque), sur l'unité dans la compréhension de la Tradition apostolique, sur les questions touchant l'autorité de l'Église, de la primauté dans le service de l'unité, dans la nécessité de condamner le prosélytisme.

Au long des nombreuses années de dialogue avec le mouvement oecuménique, les orthodoxes ont souligné le caractère prioritaire des travaux touchant la restauration de l'unité dans le domaine de la foi, des institutions et des principes de la vie spirituelle de l'Église, par rapport à une collaboration dans les oeuvres pratiques, que l'on peut appeler "horizontalité". C'est pourquoi les orthodoxes attache une valeur particulière à leur participation à la Commission "Foi et Constitution" du COE. La Commission "Foi et Constitution" est le prolongement institutionnel et, dans une certaine mesure, autonome dans le cadre du COE, du mouvement du même nom qui existait depuis 1910, comme l'une des plus importantes orientations dans le mouvement oecuménique, avec le mouvement "Vie et Action" et le Conseil missionnaire international.

L'activité de "Foi et Constitution", à la différence des autres courants du mouvement oecuménique (et en cela réside sa valeur particulière et sa signification pour le témoignage orthodoxe), était conçue dès son origine en vue de la mise en place d'un dialogue théologique multilatéral. C'est dans le cadre du courant "Foi et Constitution" que les participants orthodoxes ont pu présenter à leur partenaires dans le dialogue théologique une vision catholique des thèmes abordés. Celle de l'Église et de son unité, de la conception des sacrements du Baptême, de l'Eucharistie et de l'ordination sacerdotale; de l'Écriture et de la tradition, du rôle et de la signification des Symboles de foi, de l'incidence des facteurs dits "non théologiques" sur le problème de la division et de l'unité des chrétiens. Dans le cadre de "Foi et Constitution", le dialogue théologique devient plus large et plus significatif grâce à la

participation de l'Église catholique romaine qui n'est pas membre du COE. En raison de la pertinence particulière de la Commission "Foi et Constitution" pour le témoignage orthodoxe et aussi par suite de l'autonomie historique et structurelle de la Commission par rapport au COE, l'Église orthodoxe russe peut envisager de continuer à en faire partie, même au cas où serait modifié son statut d'appartenance au Conseil oecuménique des Églises.

Dès le début de leur participation au dialogue avec le mouvement oecuménique, les théologiens orthodoxes se heurtèrent à l'inévitable ambiguïté de la langue employée dans le dialogue et de la terminologie qui trahissait le désir des hétérodoxes d'obtenir un compromis doctrinal: "Comme il a été souligné plus d'une fois au cours des pourparlers qui ont déjà eu lieu, en matière de foi et de conscience religieuse, aucun compromis n'est de mise dans l'Église orthodoxe et il n'est pas possible de fonder sur les mêmes mots deux conceptions, deux représentations et deux explications différentes de formulations reçues par tous. Et les orthodoxes ne peuvent espérer qu'une unité fondée ainsi sur des formulations ambiguës puisse être de longue durée... L'Église orthodoxe estime que toute alliance doit se fonder sur une foi commune...

L'accord sur la nécessité des sacrements dans l'Église, par exemple, n'a aucune valeur pratique s'il existe des différences radicales entre les Églises concernant leur nombre, leur signification et en général l'essence de chacun, leurs effets et leurs résultats... En conséquence, nous ne pouvons accepter une conception de la réunification qui se limite seulement à des éléments insignifiants: selon l'enseignement de l'Église orthodoxe, là où il n'y a pas communauté de foi, il ne peut y avoir communion dans les sacrements. Nous ne pouvons même pas ici appliquer le principe de l'Économie qui pourrait jouer dans d'autres circonstances et que l'Église orthodoxe a souvent adopté à l 'égard de ceux qui se convertissaient à elle" (Déclaration des participants orthodoxes à la Première Conférence mondiale "Foi et Constitution", Lausanne 1927).

La participation des orthodoxes au Conseil oecuménique des Églises n'a jamais été facile. Des siècles de divisions entre chrétiens, de rupture du christianisme occidental d'avec la Plénitude orthodoxe ont abouti à des résultats navrants. En premier lieu ont été perdus la langue commune, le système commun de signification des concepts, l'espace commun du discours. Même l'emploi de la langue scripturaire est apparu, dans le dialogue oecuménique, ambigu et artificiel. Formellement parlant, les théologiens peuvent communiquer dans la même langue, mais même lorsqu'ils usent des mêmes concepts, ils expriment des expériences spirituelles différentes, celles de leur traditions respectives. C'est cette différence profonde, radicale de l'expérience spirituelle de l'orthodoxie qui fait de son témoignage une tâche extrêmement complexe.

Au fil des années où l'Église orthodoxe a participé au mouvement oecuménique, il est devenu clair que le témoignage orthodoxe ne peut être fécond que s'il s'appuie sur une critique argumentée et rigoureuse des postulats, du contenu, de l'éthos, du contexte culturel, historique et social, et des bases spirituelles même de l'hétérodoxie. Pour ce faire, une compréhension plus claire de la problématique même du protestantisme, une étude de ses fondements théologiques et spirituels s'impose. Il est également évident que toute la problématique du dialogue avec l'hétérodoxie, sa dynamique interne exigent en réponse non la présentation de schémas tout prêts et figés, mais une prise de conscience continue et créatrice de sa propre tradition. La participation au mouvement oecuménique est ainsi apparue comme un puissant stimulant au développement de la pensée théologique orthodoxe, précisément en tant que réponse aux interrogations de l'hétérodoxie.

À nouveau s'est manifestée dans toute son actualité l'évidence selon laquelle l'Evangile, la Tradition de l'Église, l'enseignement dogmatique doivent sans cesse s'incarner dans un contexte culturel et historique nouveau. Les dialogues oecuméniques ont révélé cette étonnante logique: entrer en discussion avec l'hétérodoxie sur des problèmes d'actualité à première vue éloignés de ceux des Pères de l'Église et sur des thèmes qui agitent les hétérodoxes, exige inexorablement des théologiens qu'ils s'investissent toujours plus dans la tradition et la pensée patristiques. L'aptitude au dialogue avec l'hétérodoxie est conditionnée par le degré d'enracinement créateur dans sa propre tradition.

L'Église orthodoxe russe, tout au long des années de sa participation au Conseil oecuménique des Églises, a gardé une attitude de critique constructive à son égard, liée à l'histoire et la structure du COE. Dès les origines l'élément protestant a été dominant au COE. Les orthodoxes qui prenaient part au travail du COE ont compris qu'ils devaient témoigner dans des conditions défavorables, où la possibilité même de débattre de tel ou tel thème est fixée par un vote, au terme duquel ils peuvent se trouver minoritaire.

Il ne s'agit pas tant du fait qu'une telle procédure pourrait contraindre les orthodoxes à quoi que ce soit: les décisions prises au COE re revêtent pas de caractère obligatoire pour ses membres. Mais la thématique des débats au Conseil oecuménique des Églises était définie et est définie jusqu'à ce jour par la majorité protestante. Même dans ces conditions, les orthodoxes, cela va de soi, exposaient en toute liberté et ouvertement leur opinion en conformité avec la Tradition de l'Église, mais cette opinion apparaissait souvent comme une "réaction", une "position particulière" par rapport à l'opinion de la majorité hétérodoxe. Le Conseil oecuménique des Églises s'est trouvé être une tribune unique, un forum authentiquement mondial, dans lequel les orthodoxes ont la possibilité de présenter aux hétérodoxes la Foi de l'Église. Et ce fait ne peut être sous-estimé, malgré toutes les difficultés auxquelles les orthodoxes ont à faire face au sein du Conseil oecuménique des Églises.

En raison de la structure du COE, les orthodoxes sont obligés de discuter au sein du Conseil oecuménique des Églises des problèmes qui sont soumis à leur examen. Dans le même temps, des questions qui intéressent réellement les orthodoxes restent étrangères aux préoccupations du COE. On met ainsi un obstacle très sérieux au témoignage que les orthodoxes ont à rendre au COE. Les orthodoxes, par le simple fait de leur minorité dans les structures, ne peuvent influencer l'établissement de la thématique du COE. Dans le cadre de la structure actuelle du COE, les orthodoxes sont contraints de porter la responsabilité d'un ordre du jour et de décisions qui sont parfois inacceptables pour la doctrine et la tradition orthodoxes. L'appartenance au COE et les multiples obligations qui la conditionne suscitent une critique acerbe de la part du clergé et des laïcs de certaines Églises Orthodoxes.

Peu à peu, des thèmes totalement inacceptables pour la Tradition orthodoxe sont apparus à l'ordre du jour du COE. Il est devenu parfaitement légitime de parler d'une crise croissante au sein du COE, elle-même liée à la crise que connaissent nombre de dénominations protestantes membres du COE, et à la crise du mouvement oecuménique dans son ensemble.

Les objectifs affichés par le COE sont actuellement en contradiction avec la pratique. La rupture entre la majorité protestante qui s'est ralliée sur la base du libéralisme et la minorité orthodoxe est de plus en plus évidente. Au bout du compte, on peut s'attendre à un développement tel dans les Églises protestantes et dans le Conseil oecuménique des Églises, que les orthodoxes ne pourront plus donner leur accord à maintes considérations ecclésiologiques, dogmatiques ou morales.

En 1997, l'Assemblée des évêques de l'Église orthodoxe russe a fait le point de l'appartenance de l'Église orthodoxe russe au COE et étudié la question de l'accroissement des tendances négatives au sein du Conseil. Pour trancher la question de la participation de l'Église orthodoxe russe au COE, la Sainte Assemblée des évêques a pris la décision d'examiner ce problème au niveau panorthodoxe: "En fonction de la décision panorthodoxe, mettre à l'étude à l'Assemblée des évêques la question de la participation ou de la non-participation de l'Église orthodoxe russe aux dialogues interconfessionnels bilatéraux ou multilatéraux, ainsi qu'au travail du COE et des autres organisations chrétiennes internationales. Mais, pour le moment, maintenir la participation des représentants de l'Église orthodoxe russe au travail des organisations chrétiennes internationales, en insistant sur l'importance particulière, dans le temps où nous vivons, du témoignage orthodoxe dans le monde chrétien divisé par ses péchés".

La Conférence panorthodoxe convoquée à Salonique (29 avril - 1er mai 1998) à l'initiative de l'Église orthodoxe russe et de l'Église orthodoxe serbe est parvenue à la conclusion que la structure actuelle du COE est inacceptable pour les orthodoxes. La poursuite de leur participation au Conseil n'est possible qu'à condition d'une "réforme radicale" du Conseil oecuménique des Églises. A la suite de cette déclaration, la VIIIe Assemblée du COE, a décidé la création d'une Commission spéciale sur les rapports avec les orthodoxes. Le mandat de cette Commission comporte l'étude de l'ensemble des questions et des problèmes que comporte la participation orthodoxe au COE et la proposition de variantes possibles pour la réorganisation du Conseil. Conformément à la décision de la rencontre panorthodoxe de Salonique, pour la durée du travail de cette commission, l'Église orthodoxe russe participe au travail du COE "avec un mandat limité". Ainsi, dans les relations entre l'Église orthodoxe russe et le Conseil oecuménique des Églises, tandis qu'on réfléchit à un nouveau modèle pour le COE et aux moyens de le faire évoluer, la période présente revêt un caractère transitoire. Profitant de cette étape de transition vers un nouveau modèle pour le COE, l'Église orthodoxe russe doit employer tous les moyens de présence au COE dont elle dispose pour faire connaître le plus largement possible parmi les Églises-membres sa position sur les questions qui soulèvent une critique de la part des orthodoxes.

Les orthodoxes se comportent avec un sens extrême de leur responsabilité dans leur participation au COE et c'est précisément pour cela qu'ils le mettent en garde: le développement actuel du COE est dangereux et va dans une fausse direction. Ils constatent une crise du Conseil oecuménique des Églises et appellent à une révision de l'ethos, des principes actuels du COE. C'est pourquoi une réforme radicale du COE doit supposer non pas un changement de "forme" qui maintiendrait inchangé le contenu, non pas une "ré-formation", mais un changement précisément de l'essence du COE. Tout nouveau pas vers le renforcement de l'ecclésiologie protestante au sein du COE sera un suicide spirituel pour lui.

Les orthodoxes, en réclamant la "réforme" du COE, insistent sur ce point: qu'il y ait au sein du COE la possibilité pour l'orthodoxie de témoigner de tout son poids pour la vérité de l'Église, pour les principes de l'unité. Si un tel témoignage devient impossible, si l'activité du COE s'écarte de plus en plus des buts initiaux du mouvement oecuménique - oeuvrer pour la rétablissement de l'unité chrétienne -, alors le COE perd toute sa signification spirituelle. Le COE est un phénomène dynamique dans lequel le "renforcement" ou l'"affaiblissement" des éléments de catholicité sont possibles.

Il existe aujourd'hui dans le COE une tendance à se contenter d'une "koinonia" incomplète, à considérer l'état de division existant comme une forme normale et faible de communion,

d'avaliser l'actuel état de "communauté" dans des termes de "communion imparfaite (en progression)", de "multiplicité mesurée".

Le mouvement oecuménique contemporain est en état de crise. La cause en est l'affaiblissement de l'aspiration à l'unité, la baisse de la détermination et de la volonté nécessaires à la "conversion", au renouvellement catholique. C'est précisément cela qui pousse au premier chef l'Église orthodoxe russe à reconsidérer son attitude à l'égard du Conseil oecuménique des Églises. Les tendances négatives apparues dans le COE ont pour résultat que l'Église orthodoxe russe se trouve dans la nécessité de se tenir prête à changer sa position à l'égard du COE. Au reste, une telle décision, ne doit pas être prise tant que n'auront pas été épuisés tous les moyens pour modifier le caractère du COE.

Les Bases de la conception sociale de l'Eglise orthodoxe russe

Introduction

Adopté par le Concile épiscopal, le présent document expose la doctrine de l'Eglise orthodoxe russe sur les relations entre l'Eglise et l'Etat et les problèmes de la société contemporaine. Le document reflète également la position officielle du Patriarcat de Moscou sur ses relations avec l'état et la société civile. Il établit enfin une série de principes directeurs s'appliquant à l'épiscopat, aux clercs et aux laïcs.

Le document entend servir les besoins du Plérôme de l'Eglise orthodoxe russe sur une longue période historique, tant sur le territoire du Patriarcat de Moscou qu'hors de ses frontières. Il traite donc essentiellement de questions théologiques et ecclésio-sociales, ainsi que des aspects de la vie des états et des sociétés qui étaient et demeurent actuels pour la plénitude de l'Eglise à la fin du XXe siècle et dans un futur proche.

I. Principes théologiques fondamentaux

1.1) L'Eglise est l'assemblée de ceux qui croient en Christ, qui appelle Lui-même tout homme à y entrer. En elle, «tout le terrestre et tout le céleste» doivent être unis au Christ, car Il est la Tête «de l'Eglise, qui est Son Corps, la plénitude de Celui qui est rempli tout en tout» (Eph 1, 22-23).

Dans l'Eglise, s'accomplit la divinisation de la création par l'Esprit Saint, se réalise le dessein initial de Dieu sur le monde et sur l'homme. L'Eglise est le résultat du sacrifice rédempteur du Fils, envoyé par le Père, et de l'action sanctifiante de l'Esprit Saint manifesté au grand jour de la Pentecôte. Selon saint Irénée de Lyon, le Christ s'est placé à la tête de l'humanité, est devenu la tête de la nature humaine renouvelée, son Corps, dans lequel réside l'accès à la source du Saint Esprit. L'Eglise est l'unité «du nouvel homme en Christ», «l'unité de la grâce de Dieu, vivant dans la multitude des créatures douées de raison, soumises à la grâce». (A. S. Khomiakov). «Les hommes, les femmes, les enfants qui sont profondément séparés par la race, la nationalité, la langue, le mode de vie, le travail, les sciences, les appellations, les richesses, l'Eglise les unit tous dans l'Esprit… Tous reçoivent d'elle une seule nature que la destruction ne peut atteindre, une nature sur laquelle ne peuvent influer les multiples et profondes distinctions qui différencient les hommes les uns des autres… En elle, personne

n’est séparé de l’ensemble, tous sont comme fondus les uns dans les autres par la simple et indivisible force de la foi» (Maxime le Confesseur).

1.2) L’Eglise est un organisme divino-humain. En temps que Corps du Christ, elle unit en elle deux natures –divine et humaine – avec les actes et les volontés qui leur sont propres. L’Eglise est liée au monde par sa nature humaine, créée. Cependant, elle ne coopère pas avec lui comme un organisme strictement terrestre, mais agit en toute sa plénitude mystérieuse. C’est précisément la nature divino-humaine de l’Eglise qui rend possible la transfiguration bienheureuse et la purification du monde, réalisant dans l’histoire, dans une coopération créatrice, la synergie des membres et de la Tête du corps ecclésial.

L’Eglise n’est pas de ce monde, de même que son Seigneur, le Christ, n’est pas de ce monde. Mais Il est venu dans le monde, prenant la condition du monde, qu’il devait sauver et rétablir. L’Eglise doit passer par un processus de kénose historique en accomplissant sa mission rédemptrice. Son objectif est non seulement le salut des hommes dans ce monde, mais aussi le salut et la restauration du monde lui-même. L’Eglise doit agir dans ce monde à l’image du Christ, à témoigner de Lui et de Son Royaume. Les membres de l’Eglise sont appelés à devenir participants de la mission du Christ, de Son service du monde, service que l’Eglise ne peut concevoir que comme conciliaire, «afin que le monde croit» (Jean 17, 21). L’Eglise est appelée à oeuvrer pour le salut du monde, car le Fils de l’Homme lui-même «n’est pas venu pour être servi mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude» (Marc 10, 45).

Le Sauveur dit de Lui-même: «Je suis au milieu de vous comme celui qui sert» (Luc 22, 27). Le service au nom du salut du monde et de l’homme ne peut être limité à aucun cadre national ou religieux, comme le dit clairement le Sauveur dans la parabole du Bon Samaritain. Bien plus, en rencontrant un affamé, un sans-domicile, un malade, un prisonnier, c’est au Christ Lui-même, Lui qui porte tous les péchés et toutes les souffrances du monde, que les membres de l’Eglise sont confrontés. Venir en aide à celui qui souffre, c’est dans la pleine acceptation de cette expression, venir en aide au Christ Lui-même. Le destin éternel de chaque homme est lié à l’accomplissement de ce commandement (Mt 25, 31-46). Le Christ appelle Ses disciples à ne pas se laisser étouffer par le monde mais à être «le sel de la terre» et «la lumière du monde». L’Eglise, en temps que corps de l’Homme-Dieu Christ, est divino-humaine. Mais si le Christ est Homme-Dieu parfait, l’Eglise, elle, n’est pas encore parvenue à la divino-humanité parfaite, car elle combat sur la terre avec le péché; bien qu’intérieurement unie à la divinité, elle est loin de L’exprimer et de Lui correspondre en tout.

1.3) La vie dans l’Eglise, à laquelle chacun est appelé, est un don de soi incessant au service de Dieu et des hommes. Ce service est la vocation du peuple de Dieu tout entier. Les membres du Corps du Christ, participant du service commun, remplissent chacun une fonction particulière. Chacun reçoit en effet un don particulier pour le service de tous. «Ce que chacun de vous a reçu comme don de la grâce, mettez-le au service des autres, comme de bons gérants de la grâce de Dieu sous toutes ses formes» (I Pierre 4, 10). «A l’un, c’est un discours de sagesse qui est donné par l’Esprit; à tel autre un discours de science selon le même esprit; à un autre la foi dans le même Esprit, à tel autre les dons de guérison dans l’Unique Esprit; à tel autre la puissance d’opérer des miracles; à tel autre la prophétie, à tel autre le discernement des esprits, à un autre la divesrsité de langues, à tel autre le don de les interpréter. Mais tout cela, c’est l’unique et même Esprit qui l’opère, distribuant ses dons à chacun en particulier comme il l’entend» (I Cor 12, 8-11). Les dons de la grâce multiforme de l’Esprit sont donnés à chacun en particulier pour le service commun du peuple de Dieu (y compris pour le service du monde). Et c’est là vraiment le service de l’Eglise, accompli sur la base non d’un seul mais

de multiples dons. La diversité des dons engendre la diversité des services, sachant que «les services sont variés, mais c'est toujours le même Seigneur, il y a diversité d'opérations mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous» (I Cor 12, 5-6).

L'Eglise appelle ses fidèles à prendre part à la vie sociale, appuyant leur participation sur les principes de la morale chrétienne. Dans sa prière avant la Passion, le Christ implorait le Père Céleste pour ses disciples: «je ne prie pas pour que Tu les retires du monde mais pour que tu les gardes du Mauvais… Comme Tu m'as envoyé dans le monde, Moi aussi Je les ai envoyés» (Jean 17, 15, 18). Le rejet manichéen du monde environnant est inacceptable. La participation du chrétien à sa vie doit être fondée sur la compréhension de ce que le monde, la société, l'état, sont objets de l'amour de Dieu, prédestinés à la transfiguration et la purification selon l'amour enseigné par les commandements divins. Le chrétien doit voir le monde et la société à la lumière de leur prédestination ultime, à la lumière eschatologique du Règne de Dieu.

La diversité des dons dans l'Eglise se révèle tout particulièrement dans le domaine de son activité sociale. L'organisme indivisible de l'Eglise prend part à la vie du monde environnant dans toute sa plénitude. Cependant, le clergé, les moines et les laïcs peuvent exprimer différemment et à des degrés divers les formes de cette participation.

1.4) L'Eglise n'accomplit pas sa mission de salut du genre humain uniquement par la prédication directe: elle le fait également par ses bonnes actions, destinées à l'élévation morale et spirituelle du monde environnant et à l'amélioration de son état matériel. C'est pourquoi elle est amenée à travailler de concert avec l'état, même lorsque celui-ci n'a pas de caractère chrétien affiché, avec différentes associations publiques ou personnes privées, qu'ils s'identifient ou non à la foi chrétienne. Tout en refusant de poser la conversion à l'Orthodoxie comme condition de sa coopération, l'Eglise espère que la bienfaisance commune conduira ses collaborateurs à la connaissance de la Vérité, les aidera à conserver ou restaurer en eux la fidélité naturelle aux normes morales, leur permettra d'atteindre la paix, la concorde et la prospérité, sur la base desquelles l'Eglise peut au mieux accomplir son oeuvre de salut.

II. Eglise et nation

2.1) Le peuple d'Israël, peuple de l'Ancienne Alliance préfigurait le peuple de Dieu de la Nouvelle Alliance, l'Eglise du Christ. Le sacrifice rédempteur du Christ Sauveur a posé la première pierre de l'être de l'Eglise, humanité nouvelle, descendance spirituelle du patriarche Abraham. Par Son Sang, le Christ «a racheté pour Dieu des hommes de toute race, langue, peuple et nation» (Ap 5, 9). Par nature, l'Eglise a un caractère universel, et dépasse donc tout clivage national. Dans l'Eglise «il n'y a pas de différence entre juif et grec» (Rom 10, 12). De même que Dieu n'est pas seulement le Dieu des Juifs, mais celui des païens (Rom 3, 29), de même l'Eglise ne peut faire de différence entre les hommes en fonction de leur nationalité ou de leur appartenance sociale: «il n'y a plus de grec, ni de juifs, ni de circoncis, ni d'incirconcis, de barbare, de Scythes, d'esclave ni d'homme libre, il n'y a que le Christ en tout et en tous» (Col 3, 11).

Dans le monde contemporain, la notion de nation a deux acceptions: on l'entend d'une part comme communauté ethnique, d'autre part comme ensemble des citoyens d'un Etat donné. Les relations de l'Eglise et de la nation doivent être appréhendées dans le contexte du premier, comme dans celui du second sens de ce terme.

L'Ancien Testament, afin d'exprimer la notion de «peuple» emploie les termes de 'am et goy. Dans la Bible hébraïque, l'un comme l'autre ont une signification très concrète: le premier désignait les peuple d'Israël, le peuple élu; le second, employé au pluriel (goyim) désignait les peuples païens. Dans la Bible grecque (Septante), le premier terme était rendu par les mots de laos (peuple) ou de demos (peuple, comme formation politique); le second, par ethnos (nation; au pluriel ethne, les païens).

L'opposition du peuple élu d'Israël et des autres peuples traverse d'une façon ou d'une autre tous les livres de l'Ancien Testament touchant à l'histoire d'Israël. Le peuple d'Israël était l'élu de Dieu, non qu'il dépassât les autres peuples en population, ou en toute autre qualité, mais parce que Dieu l'avait aimé et choisi (Deut 7, 6-8). La notion de peuple élu dans l'Ancien Testament était ainsi avant tout une notion religieuse. Le sentiment de communauté nationale, caractéristique des fils d'Israël, était enraciné dans la conscience de leur appartenance à Dieu par l'alliance conclue par Dieu avec leurs pères. Le peuple d'Israël est devenu le peuple de Dieu dont la vocation était de garder la foi dans le Dieu unique et véritable et de témoigner de cette foi devant les autres peuples, afin que par lui vienne au monde le Sauveur de tous les hommes, le Dieu-homme Jésus Christ.

L'unité du peuple de Dieu était assurée, en dehors de l'appartenance de tous ses représentants à une même religion, par une communauté ethnique et linguistique, enracinée dans une terre donnée, la patrie.

La communauté de race des Israélites était fondée sur la descendance d'un même patriarche, Abraham. «Notre père, c'est Abraham» (Mt 3, 9; Luc 3, 8), disaient les juifs anciens, soulignant ainsi leur appartenance à la descendance de celui que Dieu avait ordonné de devenir «le père d'une multitude de peuples» (Genèse 17, 5). La conservation de la pureté du sang prenait donc un sens particulier et les mariages inter-raciaux n'étaient pas autorisés, dans la mesure où «la semence sainte» se mêlait alors à celle des «peuples étrangers» (Esdras 9, 2).

Dieu avait donné au peuple d'Israël la terre promise en partage. Sortant d'Egypte, ce peuple s'en fut vers Canaan, la terre de ses ancêtres, et selon la volonté de Dieu, la reconquit. Dès lors, la terre de Canaan devint la terre d'Israël, et sa capitale Jérusalem acquit la signification de centre politique et spirituel principal du peuple élu de Dieu. La langue du peuple d'Israël était à la fois langue du quotidien et langue de la prière. Bien plus, la langue hébraïque était la langue de la Révélation, celle dans laquelle Dieu Lui-même avait parlé à son peuple. A l'époque de l'avènement du Christ, tandis que les habitants de la Judée employaient l'araméen et que le grec avait été élevé à la dignité de langue officielle, on considérait toujours l'hébreu comme un langage sacré et c'est lui qui était utilisé lors des offices liturgiques.

Universelle par nature, l'Eglise est en même temps un organisme, un corps (1, Cor 12, 12). Elle est la communauté des enfants de Dieu, «race élue, sacerdoce royal, nation sainte, peuple acquis…autrefois pas un peuple, maintenant Peuple de Dieu» (1 P 2, 9-10). L'unité de ce peuple est assurée non par une communauté nationale, culturelle ou linguistique, mais par la foi en Christ et par le baptême. Le nouveau peuple de Dieu «n'a pas ici-bas de cité permanente mais cherche la cité future» (Heb 13, 14). La patrie spirituelle de tous les chrétiens n'est pas la Jérusalem terrestre mais celle «d'en haut» (Gal 4, 26). L'Evangile du Christ n'est pas enseigné dans une seule langue, accessible à un seul peuple, mais dans toutes les langues (Actes 2, 3-11). L'Evangile n'est pas annoncé pour que le seul peuple élu garde la pureté de la foi, mais pour «que tout au nom de Jésus s'agenouille, au plus haut des cieux, sur

la terre et aux enfers, et que toute langue proclame de Jésus-Christ qu'il est Seigneur à la gloire de Dieu le père» (Phil 2, 10-11).

2.2) Le caractère universel de l'Eglise ne signifie pas néanmoins que le chrétien n'ait pas droit à une originalité nationale, à une expression nationale. L'Eglise unit au contraire en elle les postulats d'universalité et de nationalité. Ainsi, l'Eglise orthodoxe, tout en étant universelle, est composée d'une multitude d'Eglises autocéphales locales. Les chrétiens orthodoxes, en se reconnaissant citoyens de la patrie céleste, ne doivent pas oublier leur patrie terrestre.

Le divin fondateur de l'Eglise, le Seigneur Jésus-Christ Lui-même n'avait pas de refuge sur la terre (Mt 8, 20) et son enseignement n'avait pas de caractère local ou national: «il viendra un temps où ce n'est ni sur cette montagne, ni à Jérusalem que vous adorerez le Père» (Jean 4, 20). Mais Il s'est identifié par ailleurs au peuple auquel il appartenait par sa naissance terrestre. S'entretenant avec la Samaritaine, il a souligné son appartenance à la nation d'Israël: «vous, vous adorez ce que vous ne connaissez pas, nous nous adorons ce que nous connaissons car le salut vient des Juifs» (Jean 4, 22). Jésus était un ressortissant loyal de l'Empire romain et payait l'impôt à César (Mt 22, 16-21). L'apôtre Paul, tout en démontrant dans ses épîtres le caractère supranational de l'Eglise du Christ n'oubliait pas qu'il était «Juif, fils de Juifs» (Phil 3, 5) et citoyen romain (Actes 22, 25-29).

Les différences culturelles entre chaque peuple trouvent leur expression dans la liturgie et dans les autres formes d'art religieux, en particulier dans les particularités de l'organisation de la vie chrétienne. C'est ainsi que se forment les cultures chrétiennes nationales.

Bien des saints que vénère l'Eglise orthodoxe se sont illustrés par leur amour et leur fidélité à leur patrie terrestre. Les sources hagiographiques russes louent le saint et pieux prince Michel de Tver qui «a donné sa vie pour sa patrie», comparant son exploit au martyr du mégalomartyr Dimitri de Thessalonique, «bon défenseur de la patrie… disant de sa patrie Thessalonique: Seigneur, si tu fais périr cette ville, je périrai avec elle, si Tu la sauves, je serai sauvé avec elle».

De tout temps, l'Eglise a appelé ses enfants à aimer leur patrie terrestre et à ne pas épargner leur vie pour la défendre lorsqu'un danger la menace. L'Eglise russe a souvent donné sa bénédiction à la participation du peuple à une guerre de libération. Ainsi en 1380, saint Serge de Radonej, higoumène et thaumaturge bénit-il les armées russes commandées par le saint et pieux prince Dimitri Donskoï, s'apprêtant à combattre les forces tataro-mongoles. En 1612, saint Hermogène, Patriarche de Moscou et de toute la Russie bénit de même la levée en masse contre l'intervention polonaise. En 1813, pendant la guerre contre l'envahisseur français, le saint Patriarche Philarète disait à ses fidèles: «en refusant de mourir pour l'honneur de la foi et pour la liberté de la Patrie, tu mourras criminel ou esclave; meurs pour la foi et la Patrie, tu recevras la vie et une couronne de gloire dans les cieux».

Saint Jean de Kronstadt, parlant de l'amour de la patrie terrestre, écrivait: «Aime ta patrie terrestre, c'est elle qui t'a élevé, soigné, honoré, nourri; mais aime plus encore la patrie céleste… elle est incomparablement plus chère que l'autre, parce qu'elle est sainte et juste, incorruptible. Cette patrie là t'a été méritée par le sang inestimable du Fils de Dieu. Mais pour en être membre, respecte et aime [ses] lois, de même que tu es tenu de respecter les lois de ta patrie terrestre».

2.3) Le patriotisme chrétien se manifeste à la fois envers la nation comme communauté ethnique et envers la nation comme communauté des citoyens d'un même Etat. Le chrétien orthodoxe est appelé à aimer et sa patrie, dans ses dimensions territoriales, et ses frères de sang vivant dans le monde entier. Cet amour est l'un des moyens d'accomplir le commandement de Dieu sur l'amour du prochain, qui inclut nécessairement l'amour de la famille, des compatriotes et des concitoyens.

Le patriotisme du chrétien orthodoxe doit être actif. Il le manifeste en défendant la patrie contre les ennemis, en travaillant pour le bien commun, en ayant souci d'organiser la vie du peuple, y compris en participant aux affaires de direction politique. Le chrétien doit préserver et développer la culture nationale, l'identité populaire.

Lorsque la nation, dans son acception citoyenne ou dans son acception ethnique, est soit entièrement, soit majoritairement de confession orthodoxe, elle peut alors, dans un certain sens, être perçue comme une communauté de foi, le peuple orthodoxe.

2.4) Les sentiments nationaux peuvent cependant devenir prétexte à des manifestations coupables, comme le nationalisme agressif, la xénophobie, l'exclusivité nationale, l'animosité inter-ethnique. Dans leurs expressions extrêmes, ces manifestations mènent trop souvent à la limitation des droits des personnes et des peuples, aux guerres et autres actes de violence.

L'éthique orthodoxe rejette toute division des peuples en meilleurs et mauvais, l'humiliation de toute nation ethnique ou citoyenne. Les théories élevant la nation à la place de Dieu ou réduisant la foi à un aspect de la conscience nationale sont d'autant plus contraires à l'Orthodoxie.

Tout en s'opposant à ces manifestations coupables, l'Eglise orthodoxe remplit une mission réconciliatrice entre les nations entraînées dans des hostilités et leurs représentants. Ainsi en cas de conflits inter-ethniques s'abstient-elle de prendre parti, sauf en cas d'agression évidente ou d'injustice manifeste.

III. Eglise et Etat

3.1) L'Eglise, organisme divino-humain, n'est pas seulement d'essence mystique, indifférente aux aléas de ce monde: elle est aussi Eglise historique, en contact et en interaction avec le monde extérieur, y compris avec l'Etat. De son côté, l'Etat, dont l'objet est l'organisation de la vie, est également confronté à l'Eglise et amené à entrer en contact avec elle. Les relations entre l'Etat et les représentants de la vraie religion ont varié au cours de l'histoire.

La cellule originelle de la société humaine était la famille. L'histoire sainte de l'Ancien Testament témoigne de ce que l'Etat ne s'est pas formé immédiatement. Jusqu'au départ en Egypte des frères de Joseph, le peuple de l'Ancien Testament n'avait pas de gouvernement, il existait en tant que communauté ethnique patriarcale. L'Etat se forme progressivement à l'époque des Juges et, conséquence d'un développement historique complexe, conduit par la Providence divine, la complexification des relations sociales amena à la formation d'un Etat.

Jusqu'à la période des Rois fonctionna en Israël l'unique véritable théocratie de l'histoire: un Etat gouverné par Dieu. Cependant, à mesure de leur éloignement progressif de l'obéissance à Dieu, comme ordonnateur des affaires du monde, les hommes commencèrent à réfléchir à la nécessité d'un souverain terrestre. Le Seigneur, tout en acceptant le choix des hommes et en

sanctionnant la nouvelle forme de direction, regrette néanmoins le délaissement de la théocratie: «Mais Dieu dit à Samuel: satisfais à tout ce que te dit le peuple, car ce n'est pas toi qu'ils ont rejeté, c'est Moi qu'ils ont rejeté, ne voulant plus que je règne sur eux…Satisfais à leur demande. Seulement tu les avertiras solennellement et tu leur apprendras le droit du roi qui va régner sur eux.» (I Rois 8,7-9).

Ainsi, la naissance d'un Etat terrestre doit être comprise non comme une réalité instituée par Dieu dès l'origine, mais comme la possibilité laissée par Dieu aux hommes de construire leur vie sociale en fonction de l'expression de leur volonté libre. Cette organisation, réponse à la réalité terrestre altérée par le péché, doit permettre d'éviter un plus grand péché grâce à l'action du pouvoir séculier. D'autre part, par la bouche de Samuel, le Seigneur dit clairement qu'il attend de ce pouvoir fidélité à Ses commandements et accomplissement de bonnes actions: «Voici maintenant le roi que vous avez choisi, le Seigneur a établi sur vous un roi. Si vous craignez le Seigneur et le servez, si vous lui obéissez et ne vous révoltez pas contre ses ordres, si vous-même et le roi qui règne sur vous suivez le Seigneur votre Dieu, c'est bien! Mais si vous n'obéissez pas au Seigneur et vous révoltez contre ses ordres, alors, la main su Seigneur pèsera sur vous et sur votre roi» (I Rois 12.13-15). Lorsque Saul outrepassa les commandements du Seigneur, Dieu le rejeta (I Rois 16.1), ordonnant à Samuel d'oindre roi Son autre élu, David, fils d'un homme issu du peuple, Jessé.

Le Fils de Dieu, qui a tout pouvoir sur la terre et dans les Cieux (Mt 28, 18), par sa divino-humanité s'est soumis l'ordre des choses terrestres; Il s'est soumis également les responsables du pouvoir politique. A Ponce Pilate, procurateur romain à Jérusalem, qui le crucifiait, le Seigneur dit: «Tu n'aurais sur Moi aucun pouvoir s'il ne t'avait été donné d'en haut» (Jean 19, 11). A la question piégée des pharisiens sur la permission de rendre l'impôt à César, il répondit: «Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu» (Mt 22, 21).

Expliquant l'enseignement du Christ sur l'attitude à adopter envers le pouvoir politique, l'apôtre Paul écrit: «Que chacun se soumette aux autorités en charge. Car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu et celles qui existent sont constituées par Dieu. Si bien que celui qui résiste à l'autorité se rebelle contre l'ordre établi par Dieu. Et les rebelles se feront eux-mêmes condamner. En effet, les magistrats ne sont pas à craindre quand on fait le bien mais quand on fait le mal. Veux-tu n'avoir pas à craindre l'autorité? Fais le bien et tu en recevras des éloges, car elle est un instrument de Dieu pour te conduire au bien. Mais crains si tu fais le mal, car ce n'est pas pour rien qu'elle porte le glaive: elle est un instrument de Dieu pour faire justice et châtier qui fait le mal. Aussi doit-on se soumettre non seulement par crainte du châtiment mais par motif de conscience. N'est-ce pas pour cela même que vous payez les impôts? Car il ne s'agit pas de fonctionnaires qui s'appliquent de par Dieu à cet office. Rendez à chacun ce qui lui est dû; à qui l'impôt, l'impôt, à qui les taxes, les taxes, à qui la crainte, la crainte, à qui l'honneur, l'honneur.» (Rom 13 1-7). L'apôtre Pierre exprime la même idée: «Soyez soumis à cause du Seigneur à toute institution humaine: soit à l'empereur comme souverain, soit aux gouverneurs qui sont envoyés par lui pour punir ceux qui font le mal et féliciter ceux qui font le bien. Car c'est la volonté de Dieu qu'en faisant le bien vous fermiez la bouche à l'ignorance des insensés. Agissez en hommes libres, non pas en hommes qui font de la liberté un voile sur leur malice, mais en serviteurs» (I P 2, 13-16). Ainsi, les apôtres enseignaient-ils aux chrétiens à se soumettre aux pouvoirs indépendamment de l'attitude de ceux-ci envers l'Eglise. Au temps des apôtres, l'Eglise était persécutée à la fois par le pouvoir juif local et par les autorités romaines. Cela n'empêchait pas les martyrs et les chrétiens de prier pour leurs persécuteurs et d'accepter leur autorité.

3.2) La chute d'Adam a apporté au monde le péché et le vice, auxquels il est nécessaire d'opposer une résistance sociale organisée, le premier de ces péchés étant le meurtre d'Abel par Caïn (Genèse 4, 1-16). Comprenant cette nécessité, toutes les sociétés connues se sont mises à édicter des lois limitant le mal et promouvant le bien. Pour le peuple de l'Ancien Testament, Dieu Lui-même faisait office de législateur, donnant les règles qui régissaient non seulement la vie religieuse personnelle mais aussi la vie sociale.

Dieu bénit l'Etat comme élément essentiel à la vie d'un monde marqué par le péché, où les personnes et la société ont besoin de protection devant les manifestations coupables les plus dangereuses. En même temps, la nécessité de l'Etat ne découle pas directement de la volonté de Dieu sur Adam, l'homme originel, mais des conséquences de la chute et de la nécessité de limiter le pouvoir du péché dans le monde conformément à Sa volonté. L'Ecriture Sainte appelle les détenteurs du pouvoir à user de la puissance de l'Etat pour limiter le mal et soutenir le bien, ce qui constitue le sens moral de son l'existence (Rom 13, 3-4). L'anarchie, c'est à dire l'absence d'organisation étatique et sociale dans les formes voulues, ainsi que l'appel à l'anarchie et les tentatives d'établissement de celle-ci sont donc contraires à la vision chrétienne du monde (Rom 13, 3).

L'Eglise ne se contente pas d'inciter ses fidèles à se soumettre aux autorités politiques, indépendamment des convictions et de la confession religieuse de ceux qui en disposent, mais elle prie pour elles, «afin que nous puissions mener une vie calme et paisible, en toute piété et dignité» (1 Tim 2, 2). En même temps, les chrétiens doivent refuser toute absolutisation du pouvoir, toute ingérence hors des affaires strictement terrestres, toute valeur temporaire ou passagère conditionnée par la présence du péché dans le monde et la nécessité de sa répression. Selon la doctrine de l'Eglise, le pouvoir lui-même n'est pas en droit de s'absolutiser en repoussant les limites de son autorité jusqu'à se rendre totalement indépendant de Dieu et de l'ordre des choses instituées par Lui, ce qui peut conduire à l'abus de pouvoir, voire à la déification de ses détenteurs. L'Etat, comme toute autre institution humaine, même s'il est orienté vers le bien, peut avoir tendance à se transformer en une institution autosuffisante. De multiples exemples historiques montrent qu'en se transformant ainsi, l'Etat manque à sa vocation véritable.

3.3) Les relations entre l'Eglise et l'Etat doivent tenir compte de leur différence de nature. L'Eglise est fondée par Dieu Lui-même, notre Seigneur Jésus-Christ; l'institution par Dieu de l'autorité politique apparaît, elle, contingente, dans le processus historique. L'objectif de l'Eglise est le salut éternel des hommes; l'objectif de l'Etat, leur bien-être terrestre.

«Mon royaume n'est pas de ce monde», dit le Sauveur (Jean 18, 36). «Ce monde» est en partie soumis à Dieu, mais se rend le plus souvent autonome de son Créateur et Seigneur. Et à la mesure de son insoumission à Dieu, il se soumet au «père du mensonge», à Satan, et est «dominé par le mal» (Jean 8, 44; I Jn 5, 19). L'Eglise est «le corps du Christ» (I Cor 12, 27), «colonne et soutien de la vérité» (I Tim 3, 15) et en son essence mystique ne peut demeurer aucun mal, aucune ombre de ténèbres. Dans la mesure où l'Etat est une part de «ce monde», il n'a pas part au Royaume de Dieu. Car là où le Christ est «tout en tous» (Col 3, 11), il n'y a pas place pour la contrainte, pour l'opposition de l'humain et du divin, et par conséquent, il ne peut y avoir d'Etat.

Les Etats du monde contemporain sont en général laïcs et n'ont donc aucune obligation religieuse. Leur collaboration avec l'Eglise se limite à quelques domaines précis et se fonde sur le principe de non-ingérence dans les affaires de l'un et de l'autre. Cependant, en règle

générale, l'Etat a conscience de ce que la prospérité terrestre est impensable sans l'observation de règles morales précises, les mêmes qui sont indispensables au salut éternel de l'homme. C'est pourquoi les objectifs de l'Eglise et de l'Etat peuvent coïncider non seulement dans la réalisation d'avantages strictement terrestres mais aussi dans l'accomplissement de la mission salvatrice de l'Eglise.

Le principe de laïcité de l'Etat ne doit pas être entendu comme suppression radicale de la religion de toutes les sphères de la vie du peuple, mise à l'écart des organisations religieuses de la participation à la résolution des problèmes sociaux les plus importants ou privation du droit de donner son appréciation sur les agissements des autorités. Ce principe suppose uniquement le partage des sphères de compétence de l'Eglise et du pouvoir, la non-ingérence dans les affaires intérieures l'un de l'autre.

L'Eglise ne doit pas se charger des fonctions propres de l'Etat: s'opposer au péché par la violence, utiliser les pleins-pouvoirs séculiers, s'arroger les fonctions des autorités politiques, qui supposent contrainte et limitation. Cependant, l'Eglise peut prier ou appeler les autorités à utiliser leur pouvoir dans certaines circonstances. Néanmoins, la décision finale appartient à l'Etat.

L'Etat ne doit pas intervenir dans les affaires de l'Eglise, dans sa direction, sa doctrine, sa vie liturgique, sa pratique spirituelle etc., de même que, d'une façon générale, dans le travail des institutions ecclésiastiques canoniques, sauf lorsqu'il est effectué en tant que personne juridique, ce qui les confronte inévitablement à l'Etat, sa législation et ses organes de pouvoir. L'Eglise attend du gouvernement le respect de ses normes canoniques et de ses autres règles intérieures.

3.4) Au cours de l'histoire, ont été élaborés plusieurs modèles de relation entre l'Eglise orthodoxe et l'Etat.

La tradition orthodoxe a formulé sa conception des formes idéales des relations entre l'Eglise et l'Etat. Dans la mesure où elles supposent une réciprocité, ce modèle de relations idéales n'a pu se former que dans le contexte d'un Etat considérant l'Eglise orthodoxe comme le dépôt le plus sacré de son peuple, autrement dit dans un Etat orthodoxe.

Des tentatives d'élaboration de cette forme idéale ont été entreprises à Byzance où les grands principes des relations Eglise-Etat trouvèrent leur expression dans les canons et les lois de l'empire et se reflètent dans les écrits des Pères. L'ensemble de ces principes a reçu l'appellation de symphonie de l'Eglise et de l'Etat. Elle consiste en une collaboration réciproque, un soutien et une responsabilité mutuels, sans intrusion d'une des parties dans la sphère de compétence propre à l'autre. L'évêque est soumis aux autorités en tant que citoyen, et non parce que son pouvoir épiscopal procède du président du pouvoir étatique. De la même façon, le président du pouvoir étatique est soumis à l'évêque en temps que membre de l'Eglise, cherchant en elle le salut, et non parce que son pouvoir procéderait de celui de l'évêque. Lorsque les relations de l'Eglise et de l'Etat sont fondées sur le principe symphonique, le second recherche un soutien spirituel, demande la prière de l'Eglise et réclame sa bénédiction dans la mise en oeuvre de projets servant la prospérité des citoyens, tandis que l'Eglise reçoit de l'Etat l'aide nécessaire à la mise en place des conditions favorables à la prédication et à la direction spirituelle de ses enfants qui sont par ailleurs citoyens de l'Etat.

La sixième Novelle de saint Justinien énonce le principe directeur de la symphonie de l'Eglise et de l'Etat: «Les biens suprêmes, donnés aux hommes par l'incommensurable bonté de Dieu, c'est à dire le sacerdoce et le royaume, dont le premier (le sacerdoce, l'autorité ecclésiale) se préoccupe des affaires divines, tandis que le second (le royaume, l'autorité étatique) préside et a le souci des affaires humaines; les deux, procédant néanmoins de la même source, sont l'ornement de la vie humaine. C'est pourquoi rien n'est plus cher au cœur des princes que l'honneur des serviteurs du culte, qui de leur côté le servent en priant incessamment Dieu pour eux. Et si le sacerdoce est en tout bien organisé et agréable à Dieu, si l'autorité étatique dirige en vérité l'Etat qui lui est confié, alors règne entre eux l'esprit de concorde, qui concourt à l'avantage et au bien du genre humain. C'est pourquoi nous appliquons tous nos soins à la garde des vrais dogmes divins et à l'honneur du sacerdoce, espérant recevoir en retour les biens de Dieu et tenir fermement ceux que nous avons ». L'empereur Justinien, qui régna selon cette norme a reconnu aux canons force de loi dans ses Novelles.

La formule classique des relations entre pouvoir politique et pouvoir ecclésiastique est contenue dans l'Hépanagoge (seconde moitié du IXe siècle): «Le pouvoir temporel et le sacerdoce sont liés entre eux comme l'âme et le corps, nécessaires à l'organisation de l'Etat, comme l'âme et le corps sont nécessaires à l'homme vivant. De leur relation et de leur concorde dépend la prospérité de l'Etat».

Cependant, il faut reconnaître que la symphonie n'exista pas à Byzance de façon parfaitement pure. Dans la pratique, elle fut soumise à des violations et à des altérations. L'Eglise a souvent été l'objet des prétentions césaro-papistes des autorités étatiques. Tête de l'Etat, l'empereur, prétendait détenir le dernier mot en matière de résolution des affaires de l'Eglise. En dehors de l'ambition humaine coupable, ces attentats avaient également une origine historique. Les empereurs chrétiens de Byzance étaient les héritiers des empereurs romains païens, qui parmi leurs nombreux titres portaient aussi celui de pontifex maximus, prêtre suprême. La tendance césaro-papiste s'est révélée plus menaçante et plus dangereuse que tout pour l'Eglise dans la politique des empereurs hérétiques, en particulier pendant de la période iconoclaste.

Les souverains russes, à la différence des basileus bysantins, avait un tout autre héritage, ce qui, entre autres facteurs historiques, explique que les relations entre l'Eglise et l'Etat aient été plus harmonieuses dans l'antiquité russe. Les écarts à la norme canonique n'ont cependant pas manqué, comme le montrent le règne d'Ivan le Terrible ou le conflit du tsar Alexis Mikhailovitch avec le Patriarche Nikon.

La période synodale constitue, quant à elle, une période d'altération notoire de la norme symphonique pendant deux siècles d'histoire de l'Eglise, s'expliquant par une évidente influence de la doctrine protestante du territorialisme et de l'ecclésialité étatique (voir ci-dessous) sur la perception russe de la loi et la vie politique. Le Concile Local de 1917-18 tenta de raviver l'idéal de la symphonie lors de la chute de l'empire. La déclaration préalable au Décret sur les relations entre l'Eglise et l'Etat estime qu'exiger la séparation de l'Eglise et de l'Etat revient à souhaiter « que le soleil ne brille pas, que le feu ne réchauffe pas. L'Eglise, de par les lois inhérentes à son être, ne peut refuser sa vocation qui est d'illuminer, de transfigurer toute la vie de l'humanité, de la transpercer par ses rayons ». Le décret du Concile sur la situation juridique de l'Eglise orthodoxe russe selon le droit, appelle en particulier l'Etat à accepter les postulats suivants: «L'Eglise orthodoxe russe, qui forme une part de l'Eglise une et universelle du Christ occupe dans l'Etat russe une position publique et juridique dominante par rapport aux autres confessions, et comme telle est considérée par une très large part de la population comme le plus sacré des biens et comme une force historique puissante

ayant érigé l'Etat russe… Les décrets et directives édictés pour elle-même par l'Eglise orthodoxe dans les formes qui lui sont propres, leur promulgation en temps imparti par le pouvoir ecclésiastique, de même que les actes de la direction et de la cour ecclésiastiques, sont reconnus par l'Etat comme ayant force juridique dans la mesure où ils ne violent pas les lois de l'Etat... Les lois de l'Etat concernant l'Eglise orthodoxe ne peuvent être édictées sans consultation du pouvoir ecclésiastique». Les Conciles locaux furent réunis alors que les circonstances historiques avaient rendu impossible tout retour aux principes prérévolutionnaires de relation entre l'Eglise et l'Etat. Néanmoins l'Eglise confirme son rôle traditionnel dans la vie sociale et exprime sa volonté de travailler dans la sphère publique. Ainsi, le Concile Local de 1990 constatait-il: «Au cours de son histoire millénaire, l'Eglise orthodoxe russe a éduqué les croyants dans un esprit de patriotisme et d'amour de la paix. Le patriotisme s'exprime dans une attitude respectueuse envers le patrimoine historique, dans une citoyenneté active, qui implique une participation aux joies et aux épreuves du peuple, dans un travail zélé et consciencieux, dans le souci de l'état moral de la société, dans le souci de la préservation de la nature» (extrait du Message du Concile).

L'Occident médiéval européen, non sans l'influence de «La Cité de Dieu» de saint Augustin, a élaboré la doctrine des «deux glaives», selon laquelle les deux pouvoirs, ecclésiastique et temporel, l'un directement, l'autre indirectement procèdent de l'évêque de Rome. Les Papes exerçaient leur pouvoir monarchique sur une partie de l'Italie, les Etats du Pape, dont le Vatican actuel est un reliquat. Nombre d'évêques, en particulier dans une Allemagne morcelée par le système féodal, étaient également princes, disposant de la juridiction temporelle sur leur territoire, leur gouvernement et leurs armées, qu'ils commandaient.

La Réforme ne permit pas de conserver le pouvoir du pape et des évêques catholiques dans les pays devenus protestants. Entre le XVIIe et le XIXe siècle, les conditions juridiques subirent dans les pays catholiques de telles modifications que l'Eglise catholique fut pratiquement exclue du pouvoir temporel. Cependant, en dehors de l'Etat du Vatican, la doctrine des deux glaives survit dans la pratique des concordats entre la Curie romaine et les Etats sur les territoires desquels se trouvent des communautés catholiques. En conséquence, le statut juridique de ces communautés est défini dans beaucoup de pays non seulement par les lois propres à l'Etat mais par le droit régulant les relations internationales, dont le Vatican est le sujet.

Dans les pays où domine la Réforme, ainsi que dans quelques pays catholiques, les relations entre l'Eglise et l'état sont fondées sur le principe du territorialisme qui constitue en une souveraineté absolue de l'Etat sur le territoire correspondant, ainsi que sur les communautés religieuses s'y trouvant. Cujus est regio, illius est religio est la devise de ce système de relations. Sa mise en place suppose d'évincer des structures de l'Etat les adeptes de religions autres que celle des détenteurs du pouvoir politique (principe maintes fois mis en application). Par ailleurs la communauté religieuse, à laquelle appartient le souverain, officiellement nommé chef de l'Eglise, et qui compose habituellement la majeure partie de la population, dispose des prérogatives d'Eglise d'Etat. La combinaison des éléments de ce système et des restes de la symphonie traditionnelle héritée de Byzance est à l'origine du statut juridique très particulier de l'Eglise orthodoxe russe au cours de la période synodale en Russie.

Aux Etats-Unis, nation dès l'origine multiconfessionnelle, s'est affermi le principe de stricte séparation de l'Eglise et de l'Etat, qui suppose la neutralité du pouvoir par rapport à toutes les confessions. Par ailleurs, la neutralité absolue n'est respectée qu'à grand peine. Chaque Etat doit en effet compter avec la composition religieuse réelle de sa population. Aucune

confession chrétienne ne peut former une majorité absolue aux Etats-Unis, même si, pris dans leur ensemble les chrétiens sont majoritaires. Cette réalité est particulièrement bien reflétée dans la cérémonie où le président prête serment sur la Bible, le maintien du dimanche comme jour de repos officiel, etc…

Le principe de la séparation de l'Eglise et de l'Etat a cependant aussi une autre origine. Sur le continent européen, il est le résultat de la lutte anticléricale, ou parfois même ouvertement antichrétienne, caractéristique bien connue, par exemple, de l'histoire de la Révolution française. L'Eglise est séparée de l'Etat non à cause du caractère multiconfessionel de la population du pays, mais bien parce que l'état s'identifie à telle ou telle idéologie antichrétienne ou plus largement antireligieuse. Il ne s'agit donc plus ici de neutralité de l'état par rapport à la religion ni même de son caractère strictement laïc. L'Eglise doit généralement subir vexations, limitation des droits, discrimination, voire persécution. L'histoire du XXe siècle a présenté dans différents pays du monde bien des exemples de ce mode de relation de l'Etat à la religion et à l'Eglise.

Il existe également une forme de relation entre l'Eglise et l'Etat intermédiaire entre la séparation radicale de l'Eglise et de l'Etat, où l'Eglise est réduite au statut de corporation privée, et l'Eglise d'Etat. Il s'agit du statut d'Eglise comme corporation de droit public. Dans ce cas particulier, l'Eglise peut disposer d'un certain nombre de privilèges et d'obligations, sans être strictement Eglise d'Etat.

Un certain nombre de pays contemporains, la Grande-Bretagne, la Finlande, la Norvège, le Danemark, la Grèce par exemple, ont conservé une religion d'Etat. D'autres Etats, et ils sont de plus en plus nombreux (les Etats-Unis, la France), construisent leurs relations avec l'Eglise sur la base de la séparation radicale. En Allemagne, l'Eglise catholique, l'Eglise évangélique et quelques autres églises ont le statut de corporation de droit public, tandis que d'autres communautés religieuses sont totalement séparées de l'Etat et sont considérées comme corporations privées. Dans la pratique cependant, la situation réelle des communautés religieuses de la plupart de ces pays dépend peu du fait qu'elles soient ou non séparées de l'Etat. Dans les Etats où les Eglises conservent un statut d'Eglise d'Etat, celui-ci revient à la perception d'impôts pour leur entretien par les organismes fiscaux de l'état, ainsi qu'à la reconnaissance, en même temps que l'enregistrement des actes d'Etat civil effectué par les organes administratifs de l'Etat, de la validité juridique des enregistrements effectués par l'Eglise lors du baptême des nouveaux-nés ou les mariages religieux.

L'Eglise orthodoxe accomplit aujourd'hui son service de Dieu et des hommes dans différents pays. Dans les uns elle fait figure de confession nationale (Grèce, Roumanie, Bulgarie), dans d'autres, multinationaux, l'Orthodoxie est la religion de la nation majoritaire (Russie), dans d'autres encore ses membres forment une minorité religieuse et sont entourés soit de chrétiens d'autres confessions (Etats-Unis, Pologne, Finlande), soit de représentants d'autres religions (Syrie, Turquie, Japon). Dans quelques pays, peu nombreux il est vrai, l'Eglise orthodoxe dispose du statut de religion d'Etat (Grèce, Finlande, Chypre), dans d'autres elle est séparée de l'Etat. Les conditions juridiques et politiques concrètes dans lesquelles sont amenées à vivre les Eglises locales diffèrent également d'un pays à l'autre. Aussi bien dans leur organisation interne que dans leurs relations avec les pouvoirs étatiques, elles s'appuient cependant toujours sur les commandements du Christ, l'enseignement des apôtres, les saints canons, sur une expérience historique deux fois millénaire. Ainsi, quelles que soient les conditions, leur est-il toujours possible d'accomplir les objectifs édictés par Dieu, découvrant ainsi l'aspect surnaturel de son essence, son origine céleste, Divine.

3.5) De natures différentes, l'Eglise et l'Etat utilisent des moyens différents pour atteindre leurs objectifs. L'Etat s'appuie principalement sur les forces matérielles, y compris sur les forces de contrainte, ainsi que sur les systèmes de valeurs laïcs. L'Eglise dispose elle de moyens religieux et moraux pour la direction spirituelle de ses ouailles et pour acquérir de nouveaux fidèles.

L'Eglise prêche infailliblement le Christ-Vérité et enseigne aux hommes les commandements moraux qui viennent de Dieu Lui-même. Elle n'a donc pas le pouvoir de changer quoi que ce soit à son enseignement. Elle n'a pas non plus le pouvoir de taire ou de cesser de prêcher la vérité, quelles que soient les doctrines auxquelles adhèrent ou que diffusent les instances politiques. Sous ce rapport, l'Eglise est absolument indépendante de l'Etat. Bien souvent au cours de son histoire, l'Eglise a subi la persécution des ennemis du Christ, parce qu'elle voulait prêcher librement la vérité. Mais l'Eglise persécutée est aussi appelée à supporter la persécution avec patience et loyauté sans refuser l'Etat qui la poursuit.

La souveraineté juridique sur le territoire d'un Etat appartient à ses autorités. En conséquence, ce sont elles qui définissent le statut juridique de l'Eglise Locale ou d'une de ses parties, lui accordant la possibilité d'accomplir sa mission librement, ou limitant au contraire cette possibilité. Par là, le pouvoir temporel se soumet lui-même au jugement de la Vérité Eternelle et prédit ainsi son destin. L'Eglise demeure loyale à l'Etat, mais le commandement divin – œuvrer au salut des hommes quelles que soient les conditions et les circonstances – dépasse toute exigence de loyauté.

Si l'autorité contraint les chrétiens orthodoxes à renier le Christ et son Eglise, à accomplir des oeuvres coupables, dangereuses pour l'âme, l'Eglise doit refuser de se soumettre à l'Etat. Le chrétien, suivant la motion de sa conscience, peut ne pas accomplir les exigences du pouvoir qui l'obligent à pêcher gravement. En cas d'impossibilité de soumission aux lois de l'Etat et aux directives du pouvoir pour le Plérôme de l'Eglise, les autorités ecclésiastiques, après examen de la question, peuvent suivre les lignes d'action suivantes: entrer directement en dialogue avec le pouvoir sur le problème soulevé; appeler le peuple à utiliser les mécanismes de la démocratie pour obtenir la modification de la législation ou le réexamen de la décision du pouvoir; s'adresser aux instances internationales et à l'opinion publique internationale; appeler ses fidèles à une insoumission citoyenne pacifique.

3.6) Le principe de la liberté de conscience, apparu en temps que concept juridique au XVIIIe-XIXe siècles n'est devenu un des principes fondateurs des relations humaines qu'après la Première Guerre Mondiale. Il est aujourd'hui ratifié par la Déclaration universelle des droits de l'homme, entre dans la constitution de la plupart des Etats. L'apparition du concept de liberté de conscience témoigne de ce que, dans le monde contemporain, la religion est passée de la sphère publique à la sphère privée. Ce processus témoigne d'une désagrégation du système de valeurs spirituelles, de la perte de l'aspiration au salut de la majeure partie de la société qui confirme le principe de la liberté de conscience. Si le premier Etat est apparu comme l'instrument de l'affermissement dans la société de la loi de Dieu, la liberté de conscience, elle, transforme définitivement l'Etat en un institut terrestre, indépendant de toute obligation religieuse.

La ratification du principe juridique de la liberté de conscience témoigne de la perte des objectifs et des valeurs religieuses dans la société, de l'apostasie massive et d'une indifférence effective à l'œuvre de l'Eglise et à la victoire sur le péché. Mais ce principe garantit également l'existence de l'Eglise dans un monde sans religion, lui permettant de disposer

d'un statut légal dans un Etat séculier et d'être indépendante des couches de la société incroyantes ou confessant une autre foi.

La neutralité de religion et de conception du monde confessée par l'Etat ne contredit pas la représentation chrétienne de la vocation de l'Eglise dans la société. Cependant l'Eglise doit montrer à l'Etat l'inadmissibilité de la diffusion de croyances ou de comportements établissant un contrôle absolu sur la vie des personnes, leurs convictions et leurs relations, et visant la destruction de la moralité personnelle, familiale et sociale, l'offense des sentiments religieux, l'atteinte à l'identité culturelle et spirituelle du peuple, et constituant une menace pour le don sacré de la vie. Dans la mise en oeuvre de ses programmes sociaux de bienfaisance, d'instruction, et autres, ayant une signification sociale, l'Eglise peut compter sur l'aide et la coopération du gouvernement. Elle est également en droit d'attendre de l'Etat qu'en établissant des relations avec les organisations religieuses il tiendra compte du nombre de leurs fidèles, de leur importance dans la formation de l'identité historique, culturelle et spirituelle du peuple et de la citoyenneté de leurs positions.

3.7) La forme et les méthodes de gouvernement sont souvent conditionnées par l'état spirituel et moral de la société. Le sachant, l'Eglise accepte le choix du peuple, ou du moins ne s'y oppose pas.

Sous la loi des juges – régime social décrit par le Livre des Juges – le pouvoir n'agit pas par la contrainte mais par la force d'une autorité qui recevait la sanction divine. Pour qu'un tel régime puisse effectivement fonctionner, il faut que la foi soit extrêmement forte au sein de la société. Dans une monarchie, le pouvoir reste de droit divin, mais pour se réaliser, il fait moins usage de l'autorité spirituelle que de la contrainte. Le passage à la monarchie témoigne donc d'un affaiblissement de la foi, qui rend nécessaire le remplacement du Roi Invisible par un souverain visible. Les démocraties contemporaines, y compris celles qui conservent une forme monarchique, ne recherchent aucune sanction divine à leur pouvoir. Elles conviennent aux sociétés sécularisées, supposant à chaque citoyen capable le droit à l'expression de sa volonté au moyen des scrutins.

Le remplacement d'une forme du pouvoir par une autre, plus profondément enracinée spirituellement, sans spiritualisation de la société elle-même, engendre inévitablement le mensonge et l'hypocrisie, rend cette forme inopérante et la vide de sens au regard des hommes. Cependant, on n'exclura pas non plus tout à fait la possibilité de renaissance spirituelle de la société, lorsqu'une forme d'organisation étatique plus haute deviendra naturelle. Dans un contexte d'esclavage, conformément au conseil de l'apôtre Paul, «si tu peux devenir libre, mets plutôt à profit ta condition d'esclave» (1 Cor 7, 21). Dans le même temps, l'Eglise doit concentrer son attention non pas tant sur le système d'organisation extérieure de l'Etat, que sur l'état des cœurs de ses membres. C'est pourquoi l'Eglise refuse de se faire l'initiatrice de changements de régime politique. Le Concile épiscopal de l'Eglise orthodoxe russe de 1994 soulignait la justesse de la position qui veut que «l'Eglise ne marque sa préférence à aucun régime politique ni à aucune des doctrines politiques existantes».

3.8) L'Etat, y compris l'Etat laïc, comprend habituellement sa vocation comme la nécessité d'organiser la vie du peuple sur les principes du bien et de la justice, et de se préoccuper du bien-être matériel et spirituel de la société. C'est pourquoi l'Eglise peut agir conjointement avec l'Etat dans les affaires qui concourent au bien de l'Eglise, des personnes et de la société. Pour l'Eglise, cette coopération doit constituer une part de sa mission salvatrice, embrassant tous les aspects de la sollicitude pour l'homme. L'Eglise doit participer à l'organisation de la

vie humaine dans tous les domaines où cela lui est possible et associer ses efforts avec ceux des représentants du pouvoir séculier.

La conformité de la participation de l'Eglise aux efforts de l'Etat à sa nature et sa vocation, l'absence de diktat politique dans l'activité sociale de l'Eglise, la non-participation de l'Eglise aux sphères d'activité où son travail est impossible, soit canoniquement, soit pour une autre raison, doivent conditionner la collaboration Eglise-Etat.

Dans la période historique actuelle, l'Eglise collabore avec l'Etat pour:

a. promouvoir la paix, au niveau international, inter-ethnique et national, concourir à une meilleure compréhension et une collaboration entre les hommes, les peuples et les Etats;

b. préserver la moralité dans la société;

c. participer à l'éducation et l'instruction spirituelle, culturelle, morale et patriotique;

d. développer la miséricorde et la bienfaisance, les programmes sociaux communs;

e. préserver, restaurer et développer l'héritage culturel et historique, entre autres avoir soin de la garde des monuments historiques et culturels;

f. dialoguer avec les organes du pouvoir politique de toutes les branches et à tous les niveaux, sur les questions importantes pour l'Eglise et la société, y compris lors de l'élaboration des lois, des actes législatifs, des ordonnances et résolutions;

g. le soin des soldats et des collaborateurs des instances de sécurité et leur éducation morale et spirituelle;

h. la prévention des violations du droit, le soutien des personnes des détenus;

i. la science et les recherches humanitaires;

j. la prévention en matière de santé;

k. la culture et les activités créatives;

l. le travail avec les médias ecclésiastiques et séculiers;

m. la sauvegarde de l'environnement;

n. l'activité économique pour le bien de l'Eglise, de l'Etat et de la société;

o. le soutien de l'institution de la famille, de la maternité et de l'enfance;

p. la lutte contre les structures pseudo-religieuses, présentant un danger pour les personnes et la société.

La coopération Eglise-Etat est également possible dans bien d'autres domaines lorsqu'elle permet d'atteindre les objectifs correspondants aux domaines de collaboration entre l'Eglise et l'Etat énumérés ci-dessus.

Il est à noter que les serviteurs du culte et les structures ecclésiastiques canoniques ne peuvent accorder leur aide à l'Etat ni collaborer avec lui dans:

a. la lutte politique, l'agitation électorale, les campagnes de soutien à tel ou tel parti politique, leaders social et politique;

b. la guerre civile ou les guerres d'agression extérieure;

c. la participation directe aux services de renseignements et à toute autre forme d'activité nécessitant selon la loi un secret absolu même en confession ou dans les rapports destinés aux supérieurs ecclésiastiques.

La participation de l'Eglise orthodoxe à la vie sociale s'exprime traditionnellement dans l'intercession pour les besoins du peuple, les droits et les soucis de citoyens particuliers ou de groupes sociaux auprès du pouvoir temporel. Cette intercession est un devoir pour l'Eglise. Il peut être appliqué sous forme d'adresse orale ou écrite aux organes du pouvoir politique de différentes branches et à différents niveaux de la part des instances ecclésiastiques correspondantes.

3.9) En règle générale, les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire sont bien distincts dans les Etats contemporains. Il existe également différents niveaux de pouvoir: national, régional et local. Le rapport de l'Eglise aux pouvoirs de chaque branche et niveau est donc différencié.

Les relations de l'Eglise avec le pouvoir législatif prennent la forme d'un dialogue avec les législateurs sur l'amélioration du droit national et local concernant la vie de l'Eglise, la collaboration Eglise-Etat et dans les domaines de la vie sociale qui préoccupent l'Eglise. Ce dialogue peut concerner également des décrets et résolutions, n'ayant pas de rapport direct à la législation.

L'Eglise discute avec le pouvoir exécutif des décisions, intéressant la vie de l'Eglise, la collaboration Eglise-Etat et les domaines de la vie sociale qui préoccupent l'Eglise. Elle entretient à cette fin un contact permanent avec les organes centraux et locaux du pouvoir exécutif, en particulier avec ceux qui répondent de la résolution des questions pratiques concernant la vie et l'activité des organisations religieuses et de la surveillance de l'application de la législation par celles-ci (organes de justice, de la procurature, des affaires intérieures etc.).

Les relations de l'Eglise avec l'appareil judiciaire des différents échelons doivent se limiter à la représentation des intérêts de l'Eglise au tribunal en cas de nécessité. L'Eglise ne doit pas gêner le pouvoir judiciaire dans l'exercice direct de ses fonctions et de ses pleins-pouvoirs. Sauf en cas d'extrême nécessité, les intérêts de l'Eglise sont reprsentés au tribunal par des laïcs délégués par les autorités religieuses supérieures correspondantes (Chalcéd. 9). Les débats internes à l'Eglise ne peuvent pas être portés devant les tribunaux civils (Antioche 12). Les conflits inter-confessionnels, ainsi que les conflits avec les schismatiques ne concernant pas directement la doctrine peuvent être portés devant le tribunal civil (Carth. 59).

3.10) Les saints canons n'autorisent pas les serviteurs du culte à s'adresser aux autorités politiques sans la permission des autorités ecclésiastiques. Ainsi le 11e canon du Concile de Sardique stipule-t-il: «si un évêque, un prêtre, ou quelque clerc que ce soit ose se présenter à l'empereur sans autorisation ni lettres de créance de son évêque ou de l'évêque métropolitain, qu'il soit interdit et privé son seulement de la communion, mais encore de la dignité qu'il revêtait… Si une nécessité particulière oblige l'un d'eux à aller au prince, qu'il le fasse avec prudence et muni de l'autorisation de l'évêque métropolitain et des autres évêques de sa région et qu'il se pourvoit de lettres de créance de leur part».

Les contacts et la collaboration de l'Eglise et du pouvoir politique suprême sont assurés par le Patriarche et le Saint-Synode soit directement soit par l'intermédiaire de leurs représentants, pourvus de la confirmation écrite de leurs pleins-pouvoirs. Les contacts et rapports réciproques de l'Eglise et des organes de pouvoir régionaux sont mis en oeuvre par les évêques diocésains, soit directement soit par l'intermédiaire de représentants également pourvus de la confirmation écrite de leurs pleins-pouvoirs. Les contacts et la collaboration de l'Eglise et des organes de pouvoir locaux et autonomes sont mis en oeuvre par les doyens et les paroisses avec la bénédiction des évêques diocésains. Les représentants mandataires des autorités ecclésiastiques pour les contacts avec les organes de pouvoir peuvent soit être établis dans ces fonctions de façon permanente, soit être consultés sur un problème particulier.

En cas de transmission de questions précédemment résolues au niveau régional ou local aux organes suprêmes du pouvoir politique, l'évêque diocésain en informe le Patriarche et le Saint-Synode et leur demande de poursuivre les contacts avec l'Etat dans l'examen ultérieur de cette question. En cas de transmission d'une affaire judiciaire du niveau régional ou local au niveau suprême, l'évêque diocésain informe par écrit le Patriarche et le Saint Synode du cours des débats judiciaires antérieurs. Les présidents des régions ecclésiastiques autonomes et les dirigeants des diocèses situés dans des Etats particuliers disposent d'une bénédiction spéciale du Patriarche et du Saint-Synode en vue du maintien de contacts permanents avec les instances supérieures de ces Etats.

3.11) Afin d'éviter la confusion des affaires ecclésiastiques et politiques et pour que le pouvoir ecclésiastique n'acquière pas un caractère séculier, les canons interdisent aux clercs de participer aux affaires de la direction politique. Le 81e canon apostolique stipule: «Il ne convient pas à l'évêque ni au prêtre de s'adonner au gouvernement du peuple, il lui appartient de se donner sans réserve aux affaires de l'Eglise». Le 6e canon apostolique s'exprime de la même façon, ainsi que le 10e canon du 7e Concile Oecuménique. Dans le contexte contemporain, ses affirmations concernent non seulement l'exercice des pleins-pouvoirs des organes administratifs, mais également la participation aux organes de représentations du pouvoir (voir 5.2).

IV. L'éthique chrétienne et le droit séculier

4.1) Dieu est parfait et le monde créé par lui ne peut être aussi que parfait et harmonieux. L'observance des lois divines est donc vie, dans la mesure où Dieu Lui-même est la vie sans fin, la vie en plénitude. C'est par le péché de nos premiers parents que le mal et le péché sont entrés dans le monde. Dans le même temps, l'homme déchu a conservé la liberté de choisir, avec l'aide de Dieu, la bonne voie. De plus, observer les commandements divins affermit la vie, tandis qu'y faillir porte inévitablement préjudice à l'homme et conduit à la mort. S'écarter des commandements divins revient en effet à se détourner de Dieu et donc de l'être et de la vie qui sont en Lui seul: «Voici que je te propose aujourd'hui vie et bonheur, mort et

malheur. Si tu écoutes les commandements du Seigneur ton Dieu que je te prescris aujourd'hui et que tu aimes le Seigneur ton Dieu, que tu marches dans ses voies et que tu gardes ses commandements, ses lois et ses coutumes, tu vivras... Mais si tu détournes ton cœur, si tu n'écoutes point, si tu te laisses entraîner…vous périrez et ne vivrez pas de longs jours sur la terre» (Deut 30, 15-18). Dans l'ordre terrestre, le péché et son châtiment ne se suivent pas directement: il arrive qu'ils soient séparés par de nombreuses années, voire plusieurs générations: «Je suis le Seigneur ton Dieu, un Dieu jaloux, qui châtie la faute des pères sur les enfants et les petits-enfants pour ceux qui me haïssent, mais qui fais grâce à des milliers pour ceux qui m'aiment et gardent mes commandements» (Deut 5, 9-10). L'écart entre crime et châtiment garantit à l'homme sa liberté et oblige les gens sensés et pieux à rechercher les volontés de Dieu et à apprendre à distinguer le juste de l'injuste, le légitime de l'illégitime.

Les multiples recueils de sermons et de lois sont les plus anciens monuments de la civilisation écrite. Et ils proviennent indubitablement d'un état plus ancien de l'histoire humaine, qui ignorait encore l'écriture, et où la loi était inscrite par Dieu dans le cœur de l'homme (Rom 2,15). Le droit existe dans la société humaine depuis la nuit des temps. Les premières lois sont ainsi données à l'homme dès le paradis (Genèse 2, 16-17). Après la chute, qui est la violation par l'homme de la loi divine, le droit devient une frontière, une issue au delà de laquelle menace la destruction aussi bien de l'homme que de la coexistence humaine.

4.2) Le droit est appelé à manifester la loi divine commune à tout le système de l'univers dans la sphère politique et sociale. Dans le même temps, tout système juridique instauré par la société humaine, dans la mesure où elle apparaît comme le produit du développement historique, porte l'empreinte de sa limitation et de son imperfection. Le droit est une sphère particulière, distincte de la sphère éthique qui lui est pourtant étroitement liée: il ne détermine pas les états intérieurs du cœur humain dans la mesure où seul Dieu voit le cœur de l'homme.

Cependant, le comportement et les actes humains sont l'objet de toute réglementation juridique, qui forme le contenu de la législation. Le droit examine également les mesures nécessaires pour contraindre les hommes à se soumettre à la loi. Les sanctions prévues par le législateur pour le rétablissement de l'ordre juridique bafoué font de la loi un sûr moteur de la société, tant que n'est pas renversé le système juridique en vigueur, comme cela est maintes fois arrivé dans l'histoire. On notera par ailleurs que sans le droit, aucune société humaine ne peut exister, c'est pourquoi un ordre juridique détruit est toujours remplacé par un nouveau système législatif.

Le droit comporte en soi un minimum de normes morales, obligatoires pour tous les membres de la société. L'objectif de la loi civile n'est pas de transformer un monde gisant dans le mal en Royaume de Dieu mais d'œuvrer pour qu'il ne devienne pas un enfer. Le principe originel du droit est: «ne fais pas aux autres ce que tu ne souhaites pas pour toi». Si une personne a commis contre une autre un acte mauvais, l'atteinte portée à la plénitude de l'ordre divin des choses peut être rachetée soit par les souffrances du criminel, soit par l'expiation, si une personne prenant en pitié le malfaiteur (dirigeant, père spirituel, communauté…) se charge des conséquences morales de l'acte coupable. La souffrance guérit l'âme vaincue par le péché. Les souffrances volontaires d'innocents pour les péchés des coupables sont une forme suprême de rachat, ayant sa consécration dans le sacrifice du Seigneur Jésus, qui prend le péché du monde (Jean 1, 29).

4.3) La notion de «frontière de l'offense» séparant l'homme de l'homme a varié selon les sociétés et les époques. Plus une société est religieuse, plus elle a conscience de l'unité, de l'unicité du monde. L'homme vivant dans une société religieusement unifiée peut être appréhendé sous deux angles différents: d'une part comme personne unique, se tenant devant Dieu ou au contraire déchue (Rom 14, 4), et comme telle ne pouvant être jugée par d'autres; d'autre part comme membre d'un corps social, où la maladie d'un seul organe conduit au malaise, si ce n'est à la mort de tout l'organisme. De ce point de vue, tout homme peut et doit être jugé par la société, le monde, dans la mesure où les actes d'un seul influent sur beaucoup. L'acquisition de l'esprit de paix par un seul juste, selon saint Séraphim de Sarov conduit au salut de milliers de personnes autour de lui, et le péché d'un seul malfaiteur entraîne la perdition de beaucoup.

Ce rapport aux manifestations criminelles coupables trouve une assise ferme dans les Saintes Ecritures et la Tradition de l'Eglise. «Par la bénédiction des hommes droits s'élève une ville, par la bouche des méchants elle est démolie» (Prov 11, 11). Saint Basile le Grand parlait ainsi aux habitants de Césarée de Cappadoce, souffrant de la faim et la soif: «A cause de quelques uns, sont advenus de grands malheurs sur tout le peuple, et beaucoup doivent aujourd'hui manger du fruit du crime d'un seul. Achar a commis un sacrilège et c'est toute l'armée qui a été écrasée; Zimri a commis l'adultère avec une fille de Madian, et c'est tout Israël qui a dû subir le châtiment». Saint Cyprien de Moscou dit de même: «ne savez-vous pas que le péché du peuple retombe sur son prince et le péché du prince sur le peuple?».

C'est pourquoi les livres de justice anciens réglementent même des aspects de la vie qui paraissent aujourd'hui sortir du champ de réglementation juridique. L'adultère, par exemple, était passible de mort selon les arrêts judiciaires du Pentateuque (Lev 20, 10) alors qu'il n'est plus aujourd'hui une infraction à la loi dans la plupart des Etats. Sans une vision globale du monde, le champ de réglementation juridique se réduit aux cas de dommages évidents, dont la définition se fait plus étroite en fonction de la désagrégation de la moralité sociale et de la sécularisation de la conscience. La sorcellerie, par exemple, qui semblait aux sociétés antiques un péché gravissime, passe désormais juridiquement pour un acte illusoire et en conséquence n'est pas passible de châtiment.

La déchéance de la nature humaine, altérant sa conscience, ne lui permet pas d'accepter la loi divine dans toute sa plénitude. A différentes époques, seule une part de cette loi avait pu être comprise. Le passage de l'Evangile où le Sauveur parle du divorce le montre bien. Moïse a permis à ses compatriotes de dissoudre le mariage «en raison de l'endurcissement de leur cœur», mais «au commencement»; il en était autrement, dans la mesure où dans le mariage l'homme devient «une seule chair» avec sa femme, c'est pourquoi les liens du mariage sont indissolubles (Mt 19, 3-6).

Cependant, lorsque la loi humaine contredit absolument la norme divine, en la remplaçant par son contraire, elle cesse d'être loi et devient illégitime, quels que soient les habits juridiques dont elle soit revêtue. Le Décalogue dit clairement par exemple: «Honore ton père et ta mère» (Ex 20, 12). Toute norme séculière venant contredire ce commandement rend criminel non pas celui qui l'enfreint mais le législateur lui-même. En d'autres termes, la loi humaine ne contient jamais la plénitude de la loi divine, mais pour rester loi, elle doit correspondre aux principes institués par Dieu, et non les enfreindre.

4.4) D'un point de vue historique, le droit religieux et le droit séculier procèdent d'une même source et n'ont longtemps été que deux aspects d'un unique champ juridique. Cette représentation du droit est caractéristique également de l'Ancien Testament.

En appelant Ses fidèles à un Royaume qui n'est pas de ce monde, le Seigneur Jésus-Christ a séparé (Luc 12, 51-52) l'Eglise qui est Son corps du monde gisant dans le mal. Dans le christianisme, la loi interne de l'Eglise est libre de l'état spirituel de déchéance du monde, et lui est même opposée (Mt 5, 21-47). Cette mise en opposition n'est cependant pas une violation mais l'accomplissement de la loi de la plénitude de la Vérité divine, dont l'humanité s'est détournée lors de la chute. En opposant les normes de l'Ancien Testament et celles de la bonne nouvelle, le Christ appelle dans le Sermon sur la montagne à atteindre une identification plénière de la vie avec la loi divine absolue, c'est à dire avec la divinisation: «Ainsi, soyez parfaits comme votre Père Céleste est parfait» (Mt 5, 48).

4.5) Dans l'Eglise, fondée par le Christ Jésus, fonctionne un droit particulier, dont le fondement est la Révélation divine. Il s'agit du droit canonique. Si d'autres lois sont données par Dieu à l'humanité déchue et par nature peuvent être une part de la législation civile, le droit chrétien est par principe au-dessus de la société. Par définition, il ne peut être une part de la législation civile, bien qu'il exerce dans les sociétés chrétiennes une influence bienfaisante, en apparaissant comme son fondement moral.

Les Etats chrétiens utilisaient généralement un droit modifié, issu du droit de la période païenne qui l'avait précédée (ainsi par exemple du Droit romain dans le Corpus de Justinien), dans la mesure où il contenait les normes en accord avec la justice divine. Cependant, les tentatives de créer un droit civil, pénal ou public fondé uniquement sur l'Evangile ne peuvent aboutir, dans la mesure ou sans transfiguration de la plénitude de la vie, c'est à dire sans victoire totale sur le péché, le droit de l'Eglise ne peut devenir le droit du monde. Et cette victoire n'est possible que dans une perspective eschatologique.

Par ailleurs, l'expérience de christianisation du système juridique hérité de la Rome païenne tentée sous le saint empereur Justinien s'avéra globalement positive, justement parce que le législateur du Corpus avait parfaitement conscience de la frontière entre l'ordre de ce monde qui même à l'époque chrétienne reste marqué par son caractère déchu et son altération par le péché, et les institutions du corps plein de grâce du Christ, l'Eglise, même lorsque les membres de ce corps et les citoyens d'un Etat chrétien ne diffèrent pas. Le Corpus de Justinien a pendant des siècles déterminé l'édifice juridique de Byzance et a exercé une influence notoire sur le développement du droit en Russie et dans les pays d'Europe occidentale au Moyen-Age et à l'époque moderne.

4.6) Le concept de droits imprescriptibles de la personne humaine est devenu l'un des principes dominants de la conscience juridique laïque contemporaine. Ce principe s'appuie sur l'enseignement biblique sur l'homme comme image et ressemblance de Dieu, être ontologiquement libre. «Observe ce qui t'entoure, écrit saint Antoine d'Egypte, et reconnais que les chefs et les princes n'ont pouvoir que sur le corps et non pas sur l'âme, et aie toujours cette pensée à l'esprit. C'est pourquoi, lorsqu'ils ordonnent, par exemple de tuer ou de faire quelque chose de déplacé, d'injuste ou de nuisible à l'âme, on ne doit pas les écouter, quant bien même ils torturent le corps. Dieu a crée l'âme libre et souveraine, et elle a la liberté d'agir comme elle le veut: bien ou mal».

L'éthique politico-sociale chrétienne exigeait de conserver à l'homme une certaine sphère d'autonomie où sa conscience pût rester maître souverain, car de la manifestation de la volonté libre dépend en définitive le salut ou la perdition, le chemin vers le Christ, ou le chemin qui éloigne de Lui. Le droit à la foi, à la vie, à la famille est une défense des fondements précieux de la liberté humaine contre l'arbitraire des forces extérieures. Ces droits intérieurs sont complétés et garantis par d'autres, extérieurs, par exemple le droit à la liberté de mouvement, à l'information, à la création, la possession et la transmission des biens.

Dieu protège la liberté de l'homme, sans jamais faire violence à sa volonté. Au contraire, Satan aspire à s'approprier la volonté humaine, à la reformer. Si le droit est conforme à la justice divine, manifestée par le Seigneur Jésus Christ, il est garant de la liberté humaine: «Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté» (2 Cor 3, 17) et par conséquent garde les droits imprescriptibles de la personne. Les traditions qui ne connaissent pas le principe de la liberté dans le Christ aspirent immédiatement à subordonner la conscience humaine à la volonté extérieure d'un chef ou d'une collectivité.

4.7) Avec la sécularisation, les principes inaliénables des droits de l'homme se sont commués en droits de l'individu considéré indépendamment de son lien avec Dieu. Par ailleurs, la défense de la liberté s'est transformée en défense de la volonté propre (tant qu'elle ne porte pas tort à d'autres individus), laquelle conduit à exiger de l'Etat les garanties d'un certain niveau matériel d'existence de la personne et de la famille. Le système de compréhension contemporain, laïc et humanitaire des droits citoyens conçoit l'homme non comme image de Dieu mais comme sujet autosuffisant et indépendant. Cependant, hors de Dieu, il ne peut exister d'homme que déchu, très éloigné de l'idéal chrétien de perfection manifesté en Christ («Voici l'Homme!»). Par ailleurs, l'idée de liberté et des droits de l'homme est pour la conscience juridique chrétienne indéfectiblement liée à celle de service. Les droits sont nécessaires à l'homme avant tout afin que, les possédant, il puisse au mieux réaliser sa vocation qui est de devenir à «la ressemblance de Dieu», d'accomplir son devoir devant Dieu et l'Eglise, devant les hommes, la famille, l'Etat, le peuple et les autres sociétés humaines.

Résultat de la sécularisation, la théorie du droit naturel, qui ne prend pas en compte la déchéance de la nature humaine, est devenue dominante à l'époque moderne. Cette théorie n'a néanmoins pas rompu tout lien avec la tradition chrétienne, dans la mesure où elle procède de la conviction que les notions de bien et de mal sont inhérentes à la nature humaine. En conséquence, le droit découle de la vie elle-même et est fondé sur la conscience («impératif moral catégorique»). Jusqu'au XIXe siècle, cette théorie est demeuré dominante dans la société européenne. Les conséquences pratiques ont été, en premier lieu, le principe de la continuité historique du champ juridique (le droit ne peut être remis en question, de même qu'il est impossible de supprimer la conscience: on peut seulement l'améliorer et l'adapter par voie légale aux circonstances et aux cas nouveaux), en second lieu le principe du précédent (le tribunal, conformément à la conscience et à la jurisprudence, peut prononcer un verdict juste, c'est à dire correspondant à la Justice divine).

La conception contemporaine du droit est actuellement dominée par une apologie du positivisme, du droit en vigueur. De ce point de vue, le droit est une invention humaine, une construction édifiée par la société en fonction de ses besoins, afin de parvenir aux objectifs qu'elle se fixe elle-même. En conséquence, tout changement du droit, s'il est approuvé par la société, est légal. Le codex écrit n'a aucun fondement juridique absolu. En ce sens, la révolution est légale, qui renverse par la force les lois du «vieux monde», est également légale la négation totale des normes morales, si cette négation est approuvée par la société. Ainsi, si

la société contemporaine ne considère pas l'avortement comme un crime, juridiquement il n'apparaît pas non plus comme tel. Les apologues du droit positiviste estiment que la société peut introduire les normes les plus variées, mais dans le même temps supposent légitime toute loi en vigueur de par sa seule existence.

4.8) L'ordre juridique de chaque pays, inhérent à un peuple donné est une variation particulière de la loi commune qui régit le monde. La loi nationale manifeste les principes fondateurs des relations humaines, des rapports entre le pouvoir et la société, des institutions entre elles correspondant à une nation concrète, progressant dans l'histoire. Le droit national n'est pas parfait, dans la mesure où les peuples sont pécheurs et imparfaits. Cependant, il forme un cadre à la vie du peuple s'il traduit et établit les vérités absolues de Dieu dans un contexte historique et national concret.

Ainsi, l'ordre juridique en Russie s'est peu à peu développé et complexifié au cours du millénaire passé, en même temps que se développait et se complexifiait la société elle-même. Au droit slave traditionnel, en partie héritier, encore au Xe siècle, des formes antiques communes aux ariens, vinrent s'ajouter des éléments de la législation byzantine, par le Codex de Justinien procédant du droit romain classique et par les canons du droit ecclésiastique alors étroitement associé au droit civil, du fait de la christianisation. A partir du XVIIe siècle, le droit russe intègre activement les normes et la logique juridique de la législation d'Europe Occidentale. Ce processus s'accomplit de façon relativement organique, la tradition juridique européenne fondamentale ayant pénétré la Russie par l'intermédiaire de Constantinople en même temps que le christianisme aux X et XIe siècles. L'antique «Justice russe» [Russkaya pravda], les décrets des princes et les chartes, les chartes et les recueils judiciaires, le Stoglav [Concile des Cent Chapitres] et le Code conciliaire de 1649, les articles et décrets de Pierre le Grand, les actes législatifs de Catherine la Grande et d'Alexandre I, les réformes d'Alexandre II et les Lois constitutionnelles fondamentales de 1906 apparaissent ainsi comme un unique tissu juridique fondateur de l'organisme national. Certaines normes vieillissaient et tombaient en désuétude, d'autres les remplaçaient. Des innovations juridiques s'avéraient parfois des échecs, ne correspondant pas à la configuration de la vie du peuple et cessaient d'être appliquées. Le cours de l'ordre juridique russe national, prenant sa source dans une histoire lointaine, a été brutalement arrêté en 1917. Le 22 novembre de cette année, le Conseil des commissaires du peuple, conformément à la conception positiviste du droit, annula l'ensemble de la législation russe. Depuis la chute du gouvernement soviétique dans les pays Baltes et de la Communauté des Etats Indépendants, le système juridique est en cours de formation. Les idées dominant la conscience juridique sécularisée en sont le fondement.

4.9) L'Eglise du Christ, en gardant un droit propre autonome, fondé sur les saints canons et ne sortant pas d'un cadre strictement ecclésial, peut exister dans les systèmes juridiques les plus variés, qu'elle regarde avec un respect identique. L'Eglise appelle invariablement ses fidèles à être soumis à la loi de leur patrie terrestre. Dans le même temps, elle souligne toujours la limite immuable de l'obéissance à la loi pour ses fidèles.

En tout ce qui concerne l'ordre des choses exclusivement terrestre, le chrétien orthodoxe est tenu de se soumettre à la loi, indépendamment de sa perfection ou de ses lacunes. Lorsque l'accomplissement des exigences de la loi menace le salut éternel, implique un acte d'apostasie ou exige de commettre un péché notoire devant Dieu ou le prochain, le chrétien est appelé au témoignage, au nom de la vérité de Dieu et du salut de son âme pour la vie éternelle. Il doit s'élever ouvertement et en respectant la légalité contre les violations évidentes des institutions et des commandements de Dieu par la société ou l'Etat, et s'il est

impossible de protester légalement, si la protestation légale reste sans effet, adopter une attitude de désobéissance civile (voir 3 5).

V. Eglise et politique

5.1) Dans les Etats contemporains, les citoyens participent au processus de direction du pays par les élections. La plupart d'entre eux appartiennent à un parti politique, à des mouvements, des unions, des blocs, ou autres formations semblables, adhérant à différentes doctrines et conceptions politiques. Ces formations, qui aspirent à organiser la vie sociale en fonction des convictions politiques de leurs membres, ont entre autre pour objectif la réalisation, le maintien et la réforme du pouvoir dans l'Etat. Pendant la période d'application des pleins-pouvoirs reçus de la volonté des citoyens par le biais des élections, les organisations politiques peuvent participer à l'activité des structures du pouvoir législatif et exécutif.

La coexistence, dans la société, d'opinions politiques différentes et bien souvent contradictoires, d'intérêts agissant dans des sens opposés, engendre la lutte politique, qui peut être conduite de façon légale et selon des méthodes moralement justifiables, mais qui utilise bien souvent des méthodes contredisant les normes du droit politique, la morale chrétienne et la morale naturelle.

5.2) L'Eglise, selon le commandement divin, doit manifester sa préoccupation de l'unité de ses membres, de la paix et de la concorde au sein de la société, de l'engagement de tous ses membres dans un travail créateur commun. L'Eglise est appelée à prêcher et à susciter la paix dans toute société qui lui est extérieure: «Si cela vous est possible, soyez en paix avec tous les hommes» (Rom 12, 18); «Efforcez-vous d'être en paix avec tous» (Heb 12, 14). Mais l'unité dans la foi et l'amour sont plus importants encore pour elle: «Je vous en prie mes frères, au nom de notre Seigneur Jésus-Christ, qu'il n'y ait pas parmi vous de division, soyez étroitement unis dans le même esprit et dans la même pensée» (1 Cor 1, 10). L'unité de l'Eglise comme corps mystique du Christ (Eph 1, 23), de l'être incorruptible dont dépend le salut éternel de l'homme, est pour elle une valeur essentielle. Saint Ignace le Théophore, s'adressant aux enfants de l'Eglise du Christ, écrit: «Vous formez tous ensemble comme un seul temple de Dieu, comme un seul autel, comme un seul Christ».

Devant les désaccords politiques, les contradictions et les luttes, l'Eglise enseigne la paix et la coopération des partisans de différents courants politiques. Elle autorise de même l'existence d'opinions politiques différentes au sein de l'épiscopat, du clergé et parmi les laïcs, à l'exception de celles qui conduisent nécessairement à commettre des actes contraires à la doctrine orthodoxe et aux normes morales de la tradition ecclésiale.

La participation des membres de la hiérarchie ecclésiastique, des serviteurs du culte, et par extension du Plérôme de l'Eglise, à l'activité des organisations politiques, aux processus électoraux, comme le soutien public d'organisations politiques ou de candidats donnés, ainsi que l'agitation, ne peuvent être admis. Les serviteurs du culte ne sont pas autorisés à présenter leur candidature aux élections des organes politiques à quelque niveau que ce soit. Dans le même temps, rien ne doit empêcher la participation des évêques, des serviteurs du culte et des laïcs, pas plus que celle des autres citoyens, à la manifestation de la volonté populaire par le biais des élections.

L'histoire de l'Eglise montre qu'elle a à maintes reprises soutenu différentes doctrines, conceptions, organisations et meneurs politiques. Cette attitude s'explique souvent par la

nécessité de défendre les intérêts essentiels de l'Eglise dans les conditions extrêmes des persécutions religieuses, des destructions et de la coercition exercée par des pouvoirs appartenant à d'autres confessions ou d'autres religions. Parfois, ce soutien était la conséquence de la pression du pouvoir ou des structures politiques et conduisait habituellement à des divisions et des contradictions au sein de l'Eglise, et à au retrait d'une part de ses membres faibles dans la foi.

Au XXe siècle, les serviteurs du culte et les hiérarques de l'Eglise orthodoxe russe ont appartenu à certains organes de représentation du pouvoir, en particulier à la Douma d'Etat de l'Empire russe, aux Conseils suprêmes de l'URSS et de la Fédération de Russie, à des conseils locaux et des assemblées législatives. La participation des serviteurs du culte à l'activité des organes du pouvoir a certes parfois été un bien pour l'Eglise et la société, mais elle a trop souvent engendré le désordre et la division. Tel fut en particulier le cas, lorsque fut autorisé l'appartenance du clergé à certaines fractions parlementaires, ainsi que lorsque les clercs se présentèrent eux-mêmes aux élections sans la bénédiction de l'Eglise. De façon générale la pratique de la participation des serviteurs du culte à l'activité des organes du pouvoir a montré qu'elle oblige presque toujours à prendre sur soi la responsabilité de résolutions satisfaisant les intérêts d'une partie de la population et contredisant ceux des autres, ce qui complexifie sérieusement le travail pastoral et missionnaire des serviteurs du culte appelés à être, selon l'apôtre Paul: «tout… à tous, afin d'en sauver à tout prix quelques-uns» (1 Cor 9, 22). Dans le même temps, l'histoire montre que la participation ou l'abstention des serviteurs du culte à l'activité politique a toujours été décidée et doit être décidée en fonction des besoins de chaque époque concrète en tenant compte de l'état de l'organisme ecclésial et de sa situation au sein de l'Etat. Cependant, d'un point de vue canonique, il est exclu que les serviteurs du culte puissent occuper professionnellement un poste politique.

Le 8 octobre 1919, le saint patriarche Tikhon s'adressait au clergé de l'Eglise orthodoxe russe dans une lettre pastorale où il invitait les clercs à ne pas s'immiscer dans la lutte politique et insistait particulièrement sur le fait que les serviteurs de l'Eglise «de par leur rang doivent se situer au-dessus et en dehors de tout intérêt politique et doivent se rappeler les règles canoniques de la sainte Eglise qui interdisent à ses serviteurs d'intervenir dans la vie politique du pays, d'appartenir à quelque parti politique que ce soit, ainsi que de faire des rites et des actes liturgiques un instrument de provocation politique».

En vue des élections des députés du peuple de l'URSS, le 27 décembre 1988 le Saint Synode a résolu de «bénir l'activité de représentants de notre Eglise, au cas où ils se seraient présentés et seraient élus députés du peuple, certaine de servir ainsi le bien des croyants et de toute notre société». En dehors du poste de députés du peuple de l'URSS, un certain nombre d'évêques et de clercs ont occupé des postes de députés dans les conseils des républiques et dans les conseils régionaux et locaux.

Les nouvelles conditions de la vie politique ont amené le Conseil épiscopal de l'Eglise orthodoxe russe d'octobre 1989 à accorder une attention particulière à la discussion de deux questions: «en premier lieu, jusqu'à quel point l'Eglise peut-elle porter la responsabilité de décisions politiques sans que soit mise en doute son autorité pastorale; en second lieu, est-il permis à l'Eglise de refuser de participer au processus législatif et à la possibilité d'exercer une influence morale sur le processus politique, lorsque le destin du pays dépend de la prise ou non de telle résolution». Le Concile épiscopal a reconnu à la définition du Saint Synode du 27 décembre 1988 un caractère relatif, s'appliquant exclusivement à des élections données. Pour l'avenir, fut adopté l'ordre suivant: la question de l'opportunité de la participation des

membres du clergé à toute campagne électorale doit être au préalable et dans chaque cas concret examinée par les supérieurs ecclésiastiques (le Saint Synode dans le cas d'un évêque, l'évêque dont il dépend, dans le cas d'un simple clerc).

Certains représentants du clergé ont participé aux élections sans avoir reçu la bénédiction nécessaire. Le Saint Synode a communiqué le 20 mars 1990 qu'à son grand regret «l'Eglise orthodoxe russe décline toute responsabilité morale et religieuse dans la participation de ces personnes aux organes électifs du pouvoir». Dans un esprit «d'économie», le Synode s'est abstenu de prendre les sanctions imparties vis à vis des personnes ayant enfreint la discipline, «constatant que cette attitude relève de leur propre conscience».

Le 8 octobre 1993, en réponse à la formation d'un parlement professionnel en Russie, le Saint Synode prit en séance élargie la décision d'enjoindre les serviteurs du culte de s'abstenir de participer aux élections parlementaires russes en qualité de candidats au poste de député. L'arrêt correspondant du Saint Synode décrète également que les serviteurs de culte l'ayant enfreint sont passibles de la privation de leur rang. Le Concile épiscopal de l'Eglise orthodoxe russe de 1994 a approuvé cette décision du Saint Synode comme étant «d'actualité et sage», et étendu son effet «pour l'avenir à la participation des serviteurs du culte de l'Eglise orthodoxe russe aux élections de tout organe de représentation du pouvoir dans les pays de la Communauté des Etats indépendants et des Etats baltes, aussi bien au niveau national qu'au niveau local».

Le même Concile Episcopal, répondant aux défis de la réalité contemporaine dans la fidélité aux saints canons, a établi une série de règlements particulièrement importants sur ce thème. Ainsi, l'une des définitions du Concile stipule: «L'impossibilité pour le Plérôme de l'Eglise de soutenir quelque parti, mouvement, bloc, union ou toute autre formation politique que ce soit, ainsi que leurs représentants, et en premier lieu lors des campagnes électorales, est confirmée… On estime de même tout à fait indésirable l'appartenance des serviteurs du culte à des partis politiques, mouvements, blocs, unions et autres organisations semblables, en particulier à celles qui participent à la campagne électorale».

Le Concile Episcopal de 1997 a développé les principes des relations entre l'Eglise et les organisations politiques et renforcé l'une des résolutions du précédent Concile en ne donnant pas sa bénédiction aux serviteurs du culte désireux d'appartenir à des formations politiques. L'arrêt du Concile « Des relations avec l'Etat et la société civile » affirme en particulier: «Le dialogue et les contacts de l'Eglise avec les organisations politiques doit être salué tant que ces contacts ne prennent pas la forme d'un soutien politique. La collaboration avec de telles organisations est inadmissible lorsqu'elle peut s'avérer utile pour l'Eglise et le peuple, sauf si cette collaboration peut être interprétée comme un soutien politique… La participation d'évêques et de serviteurs du culte à quelque forme d'agitation électorale que ce soit n'est pas admissible, de même que l'appartenance à des formations politiques dont les statuts prévoient la présentation de leurs candidats aux postes électifs d'Etat à quelque niveau que ce soit».

L'absence de participation du Plérôme de l'Eglise à la lutte politique, à l'activité des partis politiques et aux campagnes électorales ne signifie pas qu'elle refuse d'exprimer publiquement sa position sur les problèmes sociaux les plus importants, ou de présenter cette position devant les organes du pouvoir de tout pays. Mais l'expression de la position de l'Eglise est réservée exclusivement aux Conciles ecclésiaux, à la hiérarchie de l'Eglise et à ses mandataires. Dans tous les cas, le droit d'exprimer la position de l'Eglise ne peut être transmis aux institutions gouvernementales, ni à des organisations, politiques ou autres.

5.3) Rien n'empêche la participation des laïcs orthodoxes à l'activité des organes de pouvoir législatif, exécutif et judiciaire ni à celle des organisations politiques. Bien plus, semblable participation, si elle s'effectue en accord avec la doctrine de l'Eglise, ses normes morales et ses positions officielles sur les questions de société, apparaît au contraire comme l'une des formes de la mission de l'Eglise dans la société. Les laïcs peuvent et doivent, en remplissant leurs devoirs de citoyens, participer aux processus électoraux à tous les niveaux et soutenir toute entreprise de l'Etat moralement justifiable.

L'histoire de l'Eglise orthodoxe contient un très grand nombre d'exemples d'engagement actif des laïcs dans la direction de l'Etat, dans des formations politiques et autres. Cet engagement s'est exprimé dans le cadre de systèmes d'organisation politique fort différents: autocratie, monarchie constitutionnelle, diverses formes de républiques. La participation des laïcs orthodoxes aux processus citoyens et politiques n'a été complexifié que dans le cadre d'un gouvernement confessant une autre religion ou sous un régime soutenant une politique d'athéisme officiel.

Le laïc orthodoxe participant à la direction de l'Etat et aux processus politiques, est invité à fonder son activité sur les normes de la morale évangélique, sur l'unité de la justice et de la miséricorde (Ps 84, 11), sur le souci du bien spirituel et matériel des hommes, sur l'amour de la patrie et l'aspiration à transfigurer le monde qui l'entoure selon la parole du Christ.

Dans le même temps, le chrétien, homme politique ou homme d'Etat, doit prendre clairement conscience de ce que dans les conditions de la réalité historique et a fortiori dans le contexte de la société divisée et contradictoire actuelle, la plupart des résolutions et des actes politiques mis en oeuvre profitent à une partie de la société et limitent, voire lèsent par là même les intérêts et les désirs des autres. Une grande part de ces résolutions et actes est inévitablement liée au péché ou à la complaisance au péché. C'est pourquoi il est exigé de l'homme politique et de l'homme d'Etat orthodoxe une finesse spirituelle et morale aiguë.

Le chrétien travaillant à la formation de la vie politique et gouvernementale est appelé à acquérir les dons d'esprit de sacrifice et de renoncement à soi. Il lui est absolument nécessaire d'être attentif à son état spirituel, pour ne pas tolérer que son engagement étatique ou politique cesse d'être un service et devienne une fin en soi, alimentant orgueil, cupidité et autres vices. Il convient de se rappeler que «les puissances, les pouvoirs, tout a été créé par Lui et pour Lui… et tout subsiste en Lui» (Col 1, 16-17). Saint Grégoire le Théologien, s'adressant aux détenteurs du pouvoir, écrivait: «C'est avec le Christ que tu commandes, c'est avec le Christ que tu gouvernes: c'est de Lui que tu as reçu ton glaive». Saint Jean Chrysostome dit de même: «Est véritablement tsar celui qui vainc la colère, l'envie et la volupté, qui se soumet à toutes les lois de Dieu, garde un esprit libre et ne permet pas à son âme la passion des plaisirs. Voilà l'homme que je souhaiterais voir commander le peuple, et la terre et la mer et les villes et les provinces et les armées; car celui qui a soumis ses passions à la raison, celui-là dirigera facilement les hommes en accord avec les lois de Dieu… Et qui règne en apparence sur les hommes mais se fait l'esclave de la colère, de l'amour des honneurs et des plaisirs, celui-là… ne saura que faire de son pouvoir».

5.4) La participation des laïcs orthodoxes aux organes du pouvoir et aux processus politiques peut être aussi bien individuelle que dans le cadre d'organisations politiques chrétiennes (orthodoxes) particulières ou de fractions chrétiennes (orthodoxes) de formations politiques plus larges. Dans les deux cas, les enfants de l'Eglise ont la liberté du choix et de l'expression de leurs convictions politiques, de la prise des résolutions et de la mise en application de

l'activité qui leur correspondent. Dans le même temps, les laïcs qui prennent part à l'activité politique ou gouvernementale, soit individuellement soit dans le cadre de différentes organisations, le font de façon indépendante, sans identifier leur travail politique avec les positions du Plérôme de l'Eglise ou d'autres institutions ecclésiastiques, et sans intervenir en leur nom. Par ailleurs, le pouvoir ecclésiastique suprême ne donne pas de bénédiction spéciale à l'engagement politique des laïcs.

Le Concile Episcopal de l'Eglise orthodoxe russe de 1994 a déclaré admettre l'appartenance à des organisations politiques des laïcs «et la création par eux de telles d'organisations qui, au cas où elles se dénommeraient chrétiennes ou orthodoxes, sont appelées à collaborer étroitement avec la hiérarchie ecclésiastique. On estime de même possible la participation de serviteurs du culte, y compris de représentants des structures canoniques ecclésiastiques et de la hiérarchie ecclésiastique, à des manifestations particulières d'organisations politiques, ainsi que la coopération de l'Eglise avec elles dans les affaires concourant au bien de l'Eglise et de la société, lorsque cette participation et cette collaboration ne portent pas le caractère de soutien aux organisations politiques, et sert à l'avènement de la paix et de la concorde dans le monde et le milieu ecclésiastique».

L'arrêt correspondant du Concile épiscopal de 1997 affirme entre autre: «On estime possible la participation des laïcs à l'activité des organisations politiques, ainsi que la fondation d'organisations semblables tant que celles-ci n'accueillent pas de serviteurs du culte dans leurs effectifs et consultent de façon responsable la hiérarchie ecclésiastique. Il est décrété que de telles organisations, participant au processus politique, ne peuvent se prévaloir de la bénédiction de la hiérarchie ecclésiastique ni intervenir au nom de l'Eglise. Les chefs de campagne électorale, les personnes engagées dans l'agitation politique ou donnant leur opinion pour celle de l'Eglise, que seuls les Conciles ecclésiastiques, le Très-Saint Patriarche et le Saint-Synode sont en droit d'exprimer devant le gouvernement et la société, ne peuvent non plus prétendre à la bénédiction de l'Eglise; s'ils en disposent, les organisations ecclésio-sociales, en sont, elles, privées. Sont également concernés les médias ecclésiastiques ou ecclésio-sociaux».

L'existence d'organisations politiques chrétiennes (orthodoxes), ainsi que de fractions chrétiennes (orthodoxes) de formations politiques plus larges est reçue par l'Eglise comme une manifestation positive aidant les laïcs à déployer une activité politique ou étatique sur la base des principes moraux et spirituels chrétiens. Les organisations susdites, tout en étant libres de leurs actes, sont en même temps invitées à prendre conseil de la hiérarchie ecclésiastique, à coordonner leurs actes dans la mise en application des positions de l'Eglise sur les questions sociales.

Au cours des relations du Plérôme de l'Eglise et des organisations politiques chrétiennes (orthodoxes), dans lesquelles s'engagent des laïcs orthodoxes, ainsi qu'avec des hommes politiques et hommes d'Etat orthodoxes, peuvent surgir des situations où les déclarations et les actes de ces organisations et de ces personnes s'écartent substantiellement de la position officielle de l'Eglise sur les questions de société, ou gênent la mise en oeuvre de ces positions. Dans de tels cas, la hiérarchie entérine le désaccord et le communique publiquement afin d'éviter troubles et malentendus parmi les croyants et dans les couches plus larges de la société. En constatant ces désaccords, le laïc orthodoxe politiquement engagé est amené à réfléchir au bien-fondé de son appartenance ultérieure à l'organisation politique concernée.

Les organisations de chrétiens orthodoxes ne doivent pas avoir le caractère de sociétés secrètes, qui impliquent une subordination exclusive à leurs leaders et un refus conscient d'exposer l'essence de l'activité de l'organisation au cours de consultations avec la hiérarchie ecclésiastique, voire en confession. L'Eglise ne peut approuver la participation de chrétiens orthodoxes à des sociétés de ce type, dans la mesure où, de par leur nature même, elles arrachent l'homme à son dévouement plénier à l'Eglise de Dieu et à sa structure canonique.

VI. Le travail et ses fruits

6.1) Le travail est un élément organique de la vie humaine. Selon le livre de la Genèse, au commencement, "il n'y avait pas d'homme pour cultiver le sol" (Gn 2, 5); ayant crée le jardin dEden, Dieu y plaèa l'homme, "pour le cultiver et le garder" (Gn 2, 15). Le travail est le dévoilement créatif de l'homme, à qui, de par sa ressemblance initiale avec Dieu, il est donné d'être co-créateur et collaborateur du Seigneur. Cependant, après que l'homme se fut éloigné de son Créateur, le travail prit un autre caractère: "à la sueur de ton front tu gagneras ton pain, tant que tu ne reviendras pas à la terre dont tu es sorti, car tu es né de la poussière et retourneras à la poussière" (Gn 3, 19). Le caractère créatif du travail s'est ainsi estompé; il est devenu pour l'homme déchu principalement un moyen de gagner sa vie.

6.2) La parole de Dieu non seulement insiste sur la nécessité du travail quotidien, mais elle lui donne également un rythme particulier. Le quatrième commandement dit en effet: "Tu te souviendras du jour du sabbat pour le sanctifier. Pendant six jours tu travailleras et tu feras tout ton ouvrage, mais le septième jour est un sabbat pour le Seigneur ton Dieu. Tu ne feras aucun ouvrage, toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni tes bêtes, ni l'étranger qui est dans tes portes" (Ex 20, 8-10). Par ce commandement du Créateur, le travail humain est mis en relation avec l'acte créateur divin qui préside au commencement de l'univers. En effet, le commandement de l'observance du sabbat est fondé sur le fait qu'en créant le monde, "Dieu bénit le septième jour et le sanctifia, car en ce jour, il avait chômé après tout son ouvrage de création" (Gn 2, 3). Ce jour doit être consacré au Seigneur, pour que l'ouvrage quotidien ne puisse détourner l'homme de son Créateur. Ainsi, les manifestations actives de miséricorde et d'aide bénévole envers le prochain ne sont pas une violation du commandement: "le sabbat est fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat" (Mc 2, 27). Dans la tradition chrétienne, depuis les temps apostoliques, c'est le premier jour de la semaine, celui de la Résurrection du Christ, qui est libre de tout labeur.

6.3) Le perfectionnement des outils et des méthodes de travail, sa division en professions et le passage de formes simples à des formes de travail plus complexes permettent d'améliorer les conditions de vie matérielles de l'homme. Néanmoins, la séduction des réalisations de la civilisation éloigne l'homme de son Créateur, conduit à la célébration illusoire de la raison humaine, aspirant à organiser la vie terrestre sans Dieu. La réalisation de semblables aspirations dans l'histoire de l'humanité s'est toujours achevée de façon tragique.

L'Ecriture Sainte dit bien que les premiers ordonnateurs de la civilisation terrestre étaient les descendants de Ca´n: Lameth et ses enfants inventèrent et produisirent les premiers outils de bronze et de fer, des tentes transportables et différents instruments de musique. Ils sont ainsi les ancêtres de l'artisanat et des arts (Gn 4, 20-22). Cependant, comme tous les hommes, ils ne purent éviter les tentations: "Toute chair avait une conduite perverse sur la terre" (Gn 6, 12), c'est pourquoi, par la volonté de Dieu, le déluge engloutit la civilisation des fils de Ca´n. La construction de la tour de Babel "haute jusqu'aux cieux" est l'image biblique la plus claire des tentatives de l'homme déchu pour " se faire un nom". La construction des colonnes

symbolise ainsi l'union des efforts humains pour atteindre un but réprouvé par Dieu. Le Seigneur châtie les orgueilleux: en mélangeant les langues, Il les prive de la possibilité de se comprendre entre eux et les disperse par toute la terre.

6.4) D'un point de vue chrétien, le travail n'est pas en lui-même une valeur absolue. Il est béni lorsqu'il se fait collaboration avec le Seigneur et favorise la réalisation de Son dessein sur l'homme et le monde. Cependant, le travail n'est pas agréable à Dieu lorsqu'il est au service de la réalisation des intérêts égo´stes de la personne et des sociétés humaines, ou la satisfaction des exigences coupables de l'esprit et de la chair.

L'Ecriture Sainte présente deux motivations morales du travail: travailler pour se nourrir soi-même sans être à la charge de personne, et travailler pour partager avec ceux qui sont dans le besoin. L'apôtre écrit: "Qu'il prenne plutôt la peine de travailler de ses mains au point de pouvoir faire le bien en secourant les nécessiteux" (Eph 4, 28). Le travail éduque alors l'âme et fortifie le corps de l'homme, donne au chrétien la possibilité de révéler sa foi dans des actes, agréables à Dieu, de miséricorde et d'amour du prochain (Mt 5, 16; Jc 2, 17). Le mot de l'apôtre Paul est clair pour tous: "si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus" (2 Thes 3, 10).

La signification éthique du processus du travail est soulignée par les pères et les docteurs de l'Eglise. Ainsi, Clément d'Alexandrie appelle-t-il le travail "école de justice sociale". Saint Basile le Grand assure que "l'intention de piété ne doit pas servir de prétexte à la paresse et la fuite du travail, mais être au contraire le moteur d'un travail plus intense ". Saint Jean Chrysostome appelle à considérer " comme un déshonneur non pas le travail mais l'oisiveté". Les moines de nombreux monastères apparaissaient ainsi comme un exemple d'abnégation par le travail. Leur activité économique a souvent été imitée et les fondateurs des plus grands monastères avaient, à côté de l'autorité spirituelle la plus haute, la gloire des grands travailleurs. L'exemple du labeur assidu de Théodose des Grottes, de saint Serge de Radonej, de Kirill de Belozersk, de Joseph de Volokolamsk, de Nil de la Sora et d'autres ascètes russes est bien connu.

6.5) L'Eglise donne sa bénédiction à tout travail ordonné au bien des hommes; par ailleurs, elle n'a de préférence particulière pour aucune forme déterminée d'activité humaine, tant qu'elle correspond aux normes morales chrétiennes. Dans ses paraboles, Notre Seigneur Jésus-Christ cite sans cesse différentes professions, sans privilégier l'une d'entre elles. Il évoque par exemple le travail du semeur (Mc 4, 3-9), le serviteur et le maître de maison (Lc 12, 42-48), le seigneur et les vignerons (Mt 20, 1-16). Cependant, l'époque moderne a engendré toute une industrie, spécialement ordonnée à la propagande du vice et du péché, à la satisfaction de passions et d'habitudes pernicieuses comme l'ivrognerie, à l'usage de la drogue, à la fornication et à l'adultère. L'Eglise témoigne du caractère coupable de la participation à ce genre d'activité, dans la mesure où elle pervertit non seulement celui qui travaille, mais la société dans son ensemble.

6.6) Celui qui travaille a le droit de jouir du fruit de son labeur: "Qui plante une vigne et n'en mange pas les fruits? Qui fait paître un troupeau et ne se nourrit pas du lait du troupeau? Celui qui laboure doit labourer dans l'espérance, et celui qui foule dans l'espérance doit en recevoir sa part" (1 Cor 9, 7-10). L'Eglise enseigne que refuser de payer un juste travail n'est pas seulement un crime devant l'homme mais aussi devant Dieu.

L'Ecriture Sainte enseigne: " n'exploite pas le salarié humble et pauvre… Chaque jour tu lui donneras son salaire… ainsi n'en appellera-t-il pas au Seigneur contre roi, autrement tu serais en faute (Deut 24, 14-15). "Malheur à qui fait travailler son prochain pour rien et ne lui verse pas son salaire" (Jer 22, 13); "voyez le salaire dont vous avez frustré les ouvriers qui ont fauché dans vos champs et les clameurs des moissonneurs sont parvenues aux oreilles du Dieu des Armées" (Jc 5, 4).

Par ailleurs, le commandement de Dieu invite le travailleur à se soucier de ceux qui pour différentes raisons ne peuvent gagner leur vie, des personnes faibles, des malades, des réfugiés, des orphelins et des veuves, et à partager avec eux les fruits de leur labeur, "pour que le Seigneur ton Dieu te bénisse dans toutes les oeuvres de tes mains" (Deut 24, 19-22).

En continuant sur la terre le service du Christ, qui s'est justement identifié aux malheureux, l'Eglise intervient toujours en faveur des sans-voix et des sans-forces. C'est pourquoi elle appelle la société à partager en tout justice les produits du travail, partage où les riches soutiennent les pauvres, où les personnes bien portantes soutiennent les malades, où ceux qui peuvent travailler soutiennent les anciens. La prospérité spirituelle et la conservation de la société ne sont possibles que si une certaine aisance, la santé et un bien-être minimal sont considérés pour tous les citoyens comme une priorité absolue dans la distribution des biens matériels.

VII. La Propriété

7.1) On entend traditionnellement par propriété une forme de relation aux fruits du travail et aux ressources naturelles reconnue par l'ensemble de la société. Parmi les pouvoirs essentiels du propriétaire on compte habituellement le droit à la possession et à la jouissance, le droit de diriger et de recevoir des bénéfices, le droit d'aliénation, d'utilisation, de modification et de destruction des objets de propriété.

L'Eglise ne définit pas le droit à la propriété. Cependant, l'aspect matériel de la vie humaine ne reste pas en dehors de son champ de vision. Tout en appelant à chercher avant tout "le Royaume de Dieu et Sa justice" (Mt 6, 33), l'Eglise n'oublie pas la nécessité du "pain quotidien" (Mt 6, 11), présumant que chaque homme doit disposer de moyens suffisants pour mener une existence digne. Dans le même temps, l'Eglise met en garde contre tout engouement excessif pour les biens matériels; condamnant ceux qui se laissent séduire par "les préoccupations, les richesses et les délices de la vie" (Luc 8, 14). La position de l'Eglise orthodoxe sur la propriété ne traduit ni ignorance des besoins matériels, ni l'extrême inverse qui consiste à élever l'aspiration à l'acquisition de biens matériels à la dignité de but et valeur suprêmes de l'existence. Le capital en soi ne saurait être regardé comme signe de ce qu'un homme est ou n'est pas agréable à Dieu.

L'attitude du chrétien orthodoxe envers la propriété doit être fondée sur le principe évangélique d'amour du prochain, exprimé dans les paroles du Sauveur: "Je vous donne un commandement nouveau, aimez-vous les uns les autres". Ce commandement est le fondement de la conduite morale du chrétien. Il soit servir et pour eux et, du point de vue de l'Eglise, pour les autres personnes, d'impératif dans le domaine de la régulation des relations humaines, y compris dans celles qui concernent la possession.

L'Eglise enseigne que les hommes reçoivent tout bien terrestre de Dieu, à qui appartient le droit de possession absolu sur chacun d'eux. Le Sauveur a souvent montré dans Ses paraboles

le caractère relatif du droit de propriété: soit celle de la vigne, donné en usufruit (Mt 12, 1-9), soit celle des talents distribués entre les gens (Mt 25, 14-30), ou encore le bien donné temporairement à diriger (Lc 16, 1-13). Exprimant la pensée essentielle de l'Eglise selon laquelle le propriétaire absolu de toute chose est Dieu, saint Basile le Grand demande: "Dis-moi ce qui t'appartient? Qu'as-tu pris et apporté en propre dans cette vie?". La relation coupable à la propriété manifestée dans l'oubli ou le refus conscient de ce principe, engendre la division et l'aliénation parmi les hommes.

7.2) Les biens matériels ne peuvent rendre l'homme heureux. Le Seigneur Jésus-Christ avertit: "Gardez-vous de toute cupidité car au sein même de l'abondance, la vie d'un homme n'est pas assurée par ses biens" (Lc 12, 15). La course aux richesses se reflète d'une faèon pernicieuse dans l'état spirituel de l'homme et peut entraîner une totale dégradation de la personnalité. L'apôtre Paul montre que "ceux qui veulent amasser des richesses tombent dans la tentation, dans le piège, dans une foule de convoitises insensées qui plongent les hommes dans la ruine et la perdition. Car la racine de tous les maux, c'est l'argent. Pour s'y être livrés certains se sont égarés loin de la foi et se sont transpercé l'âme de tourments sans nombre. Pour toi, homme de Dieu, fuis tout cela" (1 Tim 6, 9-11). Dans sa conversation avec le jeune homme riche, le Seigneur lui dit: "Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as et donne tout aux pauvres; alors tu auras un trésor dans les cieux; ensuite viens et suis-moi" (Mt 19, 21). Ensuite le Christ expliqua ces paroles aux disciples: "Il est difficile à un homme riche d'entrer dans le Royaume de Dieu… Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le Royaume de Dieu" (Mt 19, 23-24). L'évangéliste Marc précise qu'il lui est difficile d'entrer dans le Royaume de Dieu du fait de ce qu'il ne met pas son espoir dans le Seigneur mais dans les biens matériels – "ceux qui mettent leur espoir dans les richesses" (Mt 10, 24). Seul celui "qui s'appuie sur le Seigneur ressemble au Mont Sion, il est inébranlable, il est stable pour toujours" (Ps 124, 1).

Cependant, le riche aussi peut être sauvé, car "ce qui est impossible à l'homme est possible à Dieu" (Lc 18, 27). Les Saintes Ecritures ne condamnent pas les richesses en temps que telles. Abraham et les patriarches de l'Ancien Testament, le juste Job, Nicodème et Joseph d'Arimathie étaient des gens aisés. Celui qui possède de grandes richesses ne pèche pas s'il les utilise conformément à la volonté de Dieu à qui appartient tout ce qui est, et selon la loi de l'amour, car la joie et la plénitude de la vie ne dépendent pas de l'acquisition et de la possession mais de l'offrande et du sacrifice. L'apôtre Paul appelle à "se souvenir des paroles du Seigneur Jésus qui a dit Lui-même: il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir." (Actes 20, 35). Saint Basile le Grand considère comme voleur celui qui ne donne pas de ses biens en offrande à son prochain. La même pensée est soulignée par saint Jean Chrysostome: "ne pas partager ses biens, c'est déjà voler". L'Eglise appelle les chrétiens à considérer toute propriété comme un don de Dieu, donné en jouissance pour le bien de l'homme et de son prochain.

Dans le même temps, l'Ecriture Sainte reconnaît à l'homme le droit à la propriété et condamne les attentats dont elle est l'objet. Deux des dix commandements du Décalogue le disent expressément: "Tu ne voleras pas… Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain, tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain, ni son champ, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni ses troupeaux, rien de ce qui est à ton prochain" (Ex 20, 15, 17). Cette attitude envers la propriété est confirmée par le Nouveau Testament et acquiert même un fondement moral plus profond. L'Evangile dit en effet: "Le commandement 'ne vole pas, ne désire pas ce qui ne t'appartient pas' et tous les autres reviennent à cette seule parole: 'tu aimeras ton prochain comme toi-même'" (Rom 13, 9).

7.3) L'Eglise reconnaît l'existence de différentes formes de propriété. Les formes de propriété nationale, publique, corporative, privée et mixte ont reèu dans différents pays un enracinement différent au cours du développement historique. L'Eglise n'a de préférence pour aucune de ces formes en particulier. Toutes rendent possibles les manifestations coupables comme le vol, la cupidité, un partage injuste des fruits du travail, toutes peuvent favoriser une utilisation digne, moralement justifiée des biens matériels.

La propriété intellectuelle a une grande importance, dont relèvent les travaux et les découvertes scientifiques, les technologies de l'information, les oeuvres d'art et autres réalisations de la pensée créatrice. L'Eglise salue la créativité ordonnée au bien de la société, et condamne les violations du droit des auteurs à la propriété intellectuelle.

De façon générale, le vol et la copie associés au déni des droits des propriétaires légaux ne peuvent être approuvés par l'Eglise. Cette règle admet une exception, lorsque l'annexion d'une propriété sur une base légale est justifiée par l'intérêt du plus grand nombre et s'accompagne d'une juste compensation. L'histoire nationale russe montre que la violation de ces principes entraîne inévitablement des troubles sociaux et des souffrances pour le peuple.

L'histoire chrétienne connaît nombre d'exemples de mise en commun des biens et de refus de la propriété privée, aspiration caractéristique de nombreuses communautés. Cette attitude envers les biens a permis d'affermir d'unité spirituelle des croyants et dans bien des cas s'est montré économiquement efficace; les monastères orthodoxes en sont une illustration notoire. Cependant, le refus de la propriété privée dans la communautés apostoliques (Ac 4, 32) et plus tard dans les monastères procède exclusivement d'un choix spirituel libre et personnel.

7.4) Les biens des organisations religieuses représentent une forme particulière de propriété

Elle est acquise par différents moyens, bien qu'elle provienne principalement des offrandes volontaires des croyants. Selon les Saintes Ecritures, l'offrande est sainte, c'est à dire, au sens premier de cette expression, quelle appartient au Seigneur; c'est à Dieu que le donateur fait une offrande, et non au prêtre (Lev 27, 30; Esdr 8, 28). L'offrande est un acte volontaire, accompli par le croyant dans un but religieux (Néhémie 10, 32). L'offrande est destinée à soutenir non seulement les serviteurs de l'Eglise, mais tout le peuple de Dieu (Phil 4, 14-18). L'offrande, consacrée à Dieu, est par là même sacrée et celui qui la vole doit rendre plus que ce qu'il a pris (Lev 5, 14-15). L'offrande équivaut aux commandements fondamentaux donnés par Dieu à l'homme (Sir 7, 30-34). Ainsi, l'offrande apparaît comme un cas particulier au sein des rapports socio-économiques. C'est pourquoi les lois réglant les finances et l'économie de l'Etat, en particulier les impôts, ne doivent pas automatiquement s'étendre à elles. Une activité lucrative peut être soumise à l'impôt. A l'inverse, toute atteinte aux offrandes des fidèles est un crime devant les hommes et devant Dieu.

VIII. Guerre et paix

8.1) La guerre est l'expression physique d'une affection spirituelle cachée de l'humanité: la haine mortelle du frère (Gen 4, 3-12). Les guerres jalonnent l'histoire de l'humanité depuis la Chute et, selon l'Evangile, elles l'accompagneront jusqu'à la fin: «Lorsque vous entendrez parler de guerre et de rumeurs de guerres, ne vous alarmez pas, il faut que cela soit ainsi» (Mc 13, 7). L'Apocalypse en témoigne, qui narre la dernière bataille entre les forces du bien et les forces du mal devant le mont Armagedon (Ap 16, 16). Les guerres terrestres, engendrées par l'orgueil et l'opposition à la volonté de Dieu, sont par essence un reflet du combat céleste.

Lhomme corrompu par le péché s'est trouvé engagé dans les éléments de cette lutte. La guerre est un mal. La cause de ce mal, comme la cause du mal en l'homme en général, est l'abus coupable du don de la liberté, «car c'est du cœur en effet que procèdent mauvais desseins, meurtres, adultères, débauches, vols, faux-témoignages, diffamations» (Mt 15, 19).

Le meurtre, que les guerres rendent nécessaire, est considéré comme un crime grave devant Dieu dès l'aube de l'histoire sainte. «Tu ne tueras pas», dit la loi de Moïse (Ex, 20, 13). Dans l'Ancien Testament, comme dans toutes les religions anciennes, le sang, symbole de la vie, avait un caractère sacré (Lev 17, 11-14). «Le sang offense la terre», dit l'Ecriture Sainte. Mais le même texte biblique met en garde ceux qui ont recours à la violence: «Il n'y a pas d'autre expiation du sang versé que par le sang de celui qui l'a versé» (Nombres 35, 33).

8.2) Porteurs de la bonne nouvelle de la réconciliation (Rom 10, 15), mais se trouvant dans «ce monde» qui gît dans le mal (I Jean 5, 19) et est marqué par la violence, les chrétiens sont confrontés à l'obligation de participer à différents combats. Tout en reconnaissant la guerre comme un mal, l'Eglise ne défend pas à ses fidèles de participer aux opérations militaires, lorsqu'il s'agit de défendre le prochain ou de restaurer la justice bafouée. La guerre est alors indésirable mais inévitable. L'orthodoxie a de tout temps regardé avec un profond respect les soldats qui assurent à leur prochain vie et sécurité au prix de leur propre vie. La Sainte Eglise a canonisé nombre de soldats, tenant compte de leurs vertus chrétiennes et leur appliquant ces mots du Christ: «Nul n'a plus grand amour que celui-ci: donner sa vie pour ses amis» (Jean 15, 13).

Lorsque le Patriarche de Constantinople envoya le saint égal aux apôtres Cyrille prêcher l'Evangile et que celui-ci fut arrivé dans la capitale des Sarrasins, de savants disciples de Mahomet disputèrent de la foi avec lui. Il lui fut entre autre demandé: «Le Christ est votre Dieu. Il vous a commandé de prier pour vos ennemis, de faire le bien à ceux qui vous haïssent et vous persécutent, à celui qui vous frappe sur la joue de présenter l'autre, mais que faites-vous? Si quelqu'un vous offense, vous affûtez votre arme, vous combattez, vous tuez. Pourquoi donc n'écoutez-vous pas votre Christ?». Les ayant écouté, saint Cyrille interrogea ses interlocuteurs: «si dans une seule loi sont contenus deux commandements, qui sera le vrai citoyen? Celui qui accomplit l'un des commandements ou celui qui accomplit les deux?». Lorsqu'ils eurent répondu qu'accomplit mieux la loi celui qui observe les deux commandements, le saint prêcheur continua: «Le Christ notre Dieu, en nous enseignant à prier pour ceux qui nous ont offensé et leur faire du bien, a dit, de même, que personne ne peut montrer de plus grand amour en cette vie qu'en donnant son âme pour ses amis (Jean 15, 3). Voilà pourquoi nous supportons avec grandeur d'âme les offenses qui nous sont faites personnellement mais nous nous défendons les uns les autres et offrons notre vie au combat pour notre prochain, afin que vous, qui avez réduit nos compatriotes en esclavage, ne rendiez pas esclaves leurs âmes avec leurs corps, les contraignant à renier leur foi et à agir contre les commandements de Dieu. Nos soldats chrétiens défendent l'arme à la main la Sainte Eglise et le souverain en lequel ils honorent le pouvoir du Roi Céleste, ils gardent la patrie, sachant que sa destruction serait suivie immédiatement de la chute du pouvoir et de l'ébranlement de la foi en l'Evangile. Voilà les gages précieux pour lesquels les soldats doivent combattre jusqu'à la dernière goutte de sang sur le champ de bataille. L'Eglise les élève au rang des saints martyrs et les appelle intercesseurs devant Dieu».

8.3) «Ceux qui ont pris le glaive périront par le glaive» (Mt 26, 52); ces paroles du Sauveur servent de justification à la notion de guerre juste. Du point de vue chrétien, le concept de justice morale dans les relations internationales doit s'appuyer sur les principes suivants:

l'amour du prochain, l'amour de son peuple et de sa patrie; la notion de besoins des autres peuples; la certitude de ce que l'utilisation de moyens immoraux ne peut concourir au bien du peuple. Ces trois principes ont défini les limites morales des guerres, élaborées par la chrétienté au cours du Moyen-Age, lorsque les hommes tentaient de brider la violence guerrière. Il était dès alors convenu que la guerre devait obéir à certaines règles, que le combattant ne doit pas perdre toute moralité, en oubliant que son adversaire est un homme comme lui.

L'élaboration de normes de justice dans les relations internationales aurait été impossible sans l'influence morale du christianisme sur les cœurs et les intelligences. L'exigence de justice a rarement été satisfaite dans les faits, mais la question ainsi posée de la justice a souvent gardé les guerriers d'une cruauté excessive.

A côté de la notion de guerre juste, la tradition chrétienne occidentale issue de saint Augustin a souvent proposé une série de critères, rendant ou non admissible une déclaration de guerre sur son propre territoire ou sur un territoire étranger. On en citera ici quelques-uns:

- la guerre peut être déclarée en vue du rétablissement de la justice;
- seul le pouvoir légal a le droit de déclarer la guerre;
- le droit à l'utilisation des forces armées doit appartenir non à des personnes ou des groupes privées, mais aux représentants des pouvoirs civils mentionnés ci-dessus;
- la guerre ne peut être déclarée qu'après l'échec de tous les moyens pacifiques de dialogue avec la partie adverse et de rétablissement de la situation de départ;
- la guerre ne doit être déclarée qu'avec la certitude de pouvoir atteindre les buts proposés;
- les pertes et les destructions de guerre envisagées doivent correspondre à la situation et aux buts de la guerre (principes de la proportionnalité des moyens);
- en temps de guerre, il est essentiel de protéger les citoyens des opérations de guerre;
- seule l'aspiration à rétablir la paix et l'ordre peut justifier la guerre.

Le système de relations internationales actuel ne permet pas toujours de distinguer les guerres d'agression des guerres défensives. La frontière entre ces deux formes de conflit apparaît particulièrement ténue, lorsqu'un ou plusieurs Etats ou organisations internationales motivent l'engagement d'opérations militaires par la nécessité de défendre un peuple victime d'une agression (voir XV. 1). La question du soutien ou de la condamnation des opérations militaires doit donc être soigneusement examinée chaque fois que débutent ou menacent semblables conflits.

Les méthodes de guerre et l'attitude envers les captifs et la population civile ennemie, particulièrement envers les enfants, les femmes et les personnes âgées sont des signes permettant de définir clairement la justice des combattants. Même en se défendant, il est possible de faire le mal, et de se montrer inférieur à l'agresseur par son état spirituel et moral. La guerre doit être conduite avec la colère du juste, mais sans méchanceté, ni vice, ni cupidité (1 Jn 2, 16) ni autres engeances infernales. L'état moral des combattants permet d'estimer à quel point la guerre relève de l'exploit ou au contraire du brigandage. «Ne te réjouis pas de la mort d'un homme, fût-ce celle de ton pire ennemi: souviens-toi que nous devons tous mourir», dit l'Ecriture Sainte (Sir 8, 8). Les chrétiens font reposer leur attitude humanitaire aux blessés et aux prisonniers sur ces paroles de l'apôtre Paul: «Si ton ennemi a faim, donne-lui à manger s'il a soif, donne-lui à boire; ce faisant, tu amasseras des charbons ardents sur sa tête. Ne te laisse pas vaincre par le mal, sois vainqueur du mal par le bien» (Rom 12, 20-21).

8.4) L'iconographie de saint Georges montre un dragon noir foulé par les sabots d'un cheval, d'un blanc éclatant. Il s'agit ici de montrer de façon évidente que le bien et le mal doivent être absolument distincts, car en combattant le péché, il importe de ne pas se lier à lui. Dans toutes les situations où l'emploi de la force se révèle nécessaire, l'homme doit garder son cœur des sentiments mauvais, qui le conforment aux esprits impurs. C'est seulement en vainquant le mal dans son âme que l'homme peut se permettre de recourir en toute justice à la force. Ce point de vue, qui met l'accent sur la primauté de l'amour dans les relations humaines, s'oppose par ailleurs au refus de contrecarrer le mal par la force. La loi morale chrétienne ne condamne pas la lutte contre le mal ni le recours à la force contre celui qui fait le mal, pas même la privation de vie en tant que mesure extrême: elle condamne la méchanceté du cœur humain, le désir d'humilier ou de faire périr qui que ce soit.

C'est pourquoi l'Eglise se préoccupe particulièrement des armées, les éduquant dans un esprit de fidélité à un idéal moral supérieur. Les accords conclus avec les Forces Armées et les services de sécurité ouvrent de réelles perspectives au dépassement des barrières artificielles, afin que l'armée renoue avec des siècles de tradition orthodoxe bien établie au service de la patrie. Les pasteurs orthodoxes, aussi bien ceux qui accomplissent une obédience particulière auprès des armées que ceux qui servent dans les monastères et les paroisses sont appelés à répondre rigoureusement aux attentes spirituelles des militaires et à avoir le souci de leur état moral.
8.5) La conception chrétienne du monde s'appuie sur les promesses de Dieu, révélées par les Saintes Ecritures dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Ces promesses, qui donnent à l'histoire son sens plénier, ont commencé à s'accomplir dans le Christ Jésus. Pour ses disciples, la paix est un don de la grâce de Dieu, pour lequel nous prions, que nous demandons à Dieu pour nous et pour tous les hommes. La notion biblique de la paix est notablement plus large que sa conception dans l'ordre politique. Le saint apôtre Paul montre que «la paix de Dieu… dépasse tout entendement» (Phil 4, 7). Elle est incomparablement plus haute que la paix que les hommes sont capables de créer par leurs propres efforts. La paix de l'homme avec Dieu, la paix avec soi-même et avec les autres hommes en sont des aspects indissociables.

Les prophètes de l'Ancien Testament présentent la paix comme l'état venant couronner l'histoire: «le loup habitera avec l'agneau, la panthère se couchera avec le chevreau… On ne fera plus de mal ni de violence sur toute ma montagne sainte car le pays sera rempli de la connaissance du Seigneur comme les eaux couvrent le fond de la mer» (Is 11, 6-9). Cet idéal eschatologique est lié à la révélation du Messie dont le nom est Prince de la paix (Is 9, 8) La guerre et la violence disparaîtront de la surface de la terre: «Il jugera entre les nations et sera l'arbitre de peuples nombreux, ils briseront leurs épées pour en faire des socs et leurs lances pour en faire des serpes. On ne lèvera plus l'épée nation contre nation, on n'apprendra plus à faire la guerre» (Is 2, 4). Par ailleurs, la paix n'est pas seulement un don du Seigneur mais un devoir de l'humanité. La Bible nous découvre l'espoir qu'advienne la paix, avec l'aide de Dieu, dans les limites de l'existence terrestre actuelle.

Selon le saint prophète Isaïe, la paix est le fruit de la justice (Is 32, 17). L'Eglise Sainte parle à la fois de la justice de Dieu et de la justice des hommes. Elles proviennent toutes deux de l'alliance que Dieu conclut avec le peuple élu (Jer 31, 35). Dans ce contexte, la justice se comprend avant tout comme la fidélité à cette relation d'alliance. Selon que les hommes violent l'alliance avec Dieu, c'est à dire selon ce qu'ils sont justes ou non, ils se privent ou non du fruit de la justice qui est la paix. Dans le même temps, l'un des principaux éléments de la loi du Sinaï était l'exigence de justice dans les relations avec le prochain. Les

commandements de la loi ne se voulaient pas une limitation accablante de la liberté de chaque personne mais l'organisation de la vie de la société sur le principe de la justice afin d'atteindre la paix, l'ordre et le calme qui en découlent. Pour Israël, la paix dans la vie sociale ne pouvait donc advenir d'elle-même, à la mesure de quelque loi naturelle, mais elle n'était possible, en premier lieu que comme don de la justice divine, et en second lieu comme fruit des efforts religieux de l'homme, c'est à dire de sa fidélité à Dieu. Là où les hommes répondent par leur fidélité à la justice divine, là «miséricorde et vérité se rencontrent, justice et paix s'embrassent» (Ps 84, 11). D'autre part, l'histoire de l'Ancien Testament donne nombre d'exemples d'infidélités et de manques de reconnaissance du peuple élu. Le prophète Jérémie peut ainsi expliquer la raison de l'absence de paix dans Israël, où l'on entend sans cesse: «Paix! Paix! Mais il n'y a pas de paix!» (Jer 6, 14). L'appel prophétique au repentir résonne comme un chant de fidélité à la justice divine. Et malgré les péchés de son peuple, Dieu lui promet de conclure avec lui «une nouvelle alliance» (Jer 31, 31).

Dans le Nouveau Testament, comme dans l'Ancien, la paix est regardée comme un don de l'amour divin. Elle s'identifie au salut eschatologique. Cet aspect de la paix située hors du temps, proclamé par les prophètes, est particulièrement clair dans l'Evangile de Jean. Le malheur continue de régner dans l'histoire, mais en Christ, les chrétiens possèdent la paix (Jn 14, 27; 16, 33). La paix dans le Nouveau Testament est l'état normal de l'âme humaine comblée de grâce, libérée de l'esclavage du péché. C'est ce que veulent signifier les souhaits «de grâce et de paix» adressés par le saint apôtre Paul au début de ses épîtres. Cette paix est un don de l'Esprit Saint (Rom 15, 13; Gal 5, 22). Etre réconcilié avec Dieu est l'état normal de la créature, «car Dieu n'est pas un Dieu de désordre mais de paix» (1 Cor 14, 33). Psychologiquement, cet état se traduit dans l'ordre intérieur de l'âme, lorsque la joie et la paix dans la foi (Rom 15, 13) deviennent presque synonymes.

La paix, donnée par la grâce de Dieu, caractérise la vie de l'Eglise, aussi bien à l'intérieur d'elle-même qu'à l'extérieur. Mais il va de soi que le don bienheureux de la paix dépend des efforts humains. Les dons de l'Esprit Saint n'apparaissent que là où existe dans le cœur de l'homme un mouvement de repentir et une aspiration à la justice divine. Le don de la paix se découvre lorsque le chrétien aspire profondément à l'acquérir: «nous nous rappelons l'activité… de votre foi, le labeur de votre charité, la constance de votre espérance qui sont dus à Notre Seigneur Jésus-Christ» (1 Thes 1, 3). Les efforts pour la paix de chaque membre du corps du Christ doivent être indépendants du temps et de ses conditions de vie. Les élus du Seigneur (Mt 5, 9) portent du fruit en tout temps et en tout lieu. La paix, don de Dieu qui transfigure l'homme intérieur, doit également se révéler à l'extérieur. Il convient de la garder et de la raviver (2 Tim 1, 6), c'est pourquoi créer la paix est l'un des devoirs de l'Eglise du Christ: «soyez en paix avec tous autant que cela dépend de vous» (Rom 12, 18); efforcez-vous de «conserver l'unité de l'Esprit par ce lien qu'est la paix» (Eph 4, 3). L'appel du Nouveau Testament à être artisan de paix s'appuie sur l'exemple personnel du Sauveur et sur son enseignement. Si les commandements de ne pas s'opposer au mal (Mt 5, 39), d'aimer ses ennemis (Mt 5, 44), et de pardonner (Mt 6, 14-15) s'adressent avant tout à la personne, le commandement de faire la paix – «Bienheureux les artisans de paix car ils seront appelés fils de Dieu» (Mt 5, 9) –relève lui de l'éthique sociale.

L'Eglise orthodoxe russe aspire à remplir ce rôle d'artisan de paix, aussi bien au plan national qu'au plan international, en s'efforçant de résoudre différents conflits et d'amener les peuples, les groupes ethniques, les gouvernements et les forces politiques à trouver un accord. A cet effet, elle adresse sa parole aux détenteurs du pouvoir et aux autres groupes sociaux influents. Elle s'emploie à organiser des pourparlers entre adversaires et à aider ceux qui souffrent.

L'Eglise s'oppose également à toute propagande de guerre ou de violence de même qu'aux différentes manifestations de haine, capables de provoquer un conflit fratricide.

Traduit du russe par Claire Jounievy

IX. Criminalité, châtiment, correction

9.1) Les chrétiens sont appelés à être des citoyens respectueux des lois de leur patrie terrestre, conscient de ce que chacun doit «se soumettre aux autorités en charge» (Rom 13, 1), et se souvenant dans le même temps du commandement du Christ: «rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu» (Lc 20, 25). Mais la peccabilité humaine engendre inévitablement crimes et violations des limites instituées par la loi. On reconnaîtra néanmoins que la notion du péché sous-tendue par les normes morales orthodoxes est considérablement plus large que la représentation du droit civil sur les crimes.

La source principale du crime réside dans l'enténèbrement de l'âme humaine: «C'est du cœur en effet que procèdent mauvais desseins, meurtres, adultères, débauches, vols, faux témoignages et diffamations» (Mt 15, 19). Il faut cependant reconnaître que les conditions économiques et sociales, la faiblesse des autorités et l'absence d'ordre légal favorisent souvent le développement de la criminalité. Les associations criminelles peuvent s'infiltrer dans les organismes d'Etat et les utiliser à leurs fins propres. Enfin, le pouvoir lui-même peut violer le droit en agissant contrairement à la loi. Les formes de criminalité qui s'abritent derrière des motifs politiques et pseudo-religieux, comme le terrorisme, sont particulièrement dangereuses.

Afin de réprimer les manifestations criminelles, l'Etat crée des organes de sécurité dont l'objet est la prévention de la criminalité et l'instruction, ainsi que le châtiment et la correction des criminels. Cependant, l'éradication de la criminalité et le redressement des coupables ne concernent pas seulement les organes spécialisés ni même seulement l'Etat, mais le peuple tout entier et donc l'Eglise.

9.2) La prévention de la criminalité est possible avant tout grâce à une éducation et une instruction fondées sur l'affermissement dans la société des valeurs spirituelles et morales véritables. L'Eglise est en ce sens appelée à une étroite collaboration avec l'école, les médias et les organes de sécurité. En l'absence d'idéal moral positif, aucune mesure de coercition ou d'intimidation, aucun châtiment ne peut arrêter la volonté de faire le mal. C'est pourquoi la mise en valeur d'un mode de vie honnête et digne, spécialement au sein de l'enfance et de la jeunesse, est la meilleure forme de prévention de la criminalité. Une attention spéciale doit être accordée aux personnes originaires de groupes dits à risque, ou ayant déjà commis un premier délit. Les pasteurs et éducateurs doivent s'intéresser à eux avec un soin tout particulier. Les serviteurs du culte et les laïcs orthodoxes sont invités à s'engager en faveur de l'élimination des raisons purement sociales de la criminalité, se soucier de l'organisation juste de l'Etat et de l'économie, de la réalisation professionnelle et personnelle de chaque membre de la société.

Dans le même temps, l'Eglise insiste sur la nécessité de garantir un traitement humanitaire aux personnes inculpées, soumises à une enquête judiciaire ou accusées de violation de la loi. Cruauté et indignité dans le comportement envers ces personnes ne peuvent que les renforcer hors du droit chemin ou les y conduire. C'est pourquoi les personnes non condamnées à une peine légale ou placée en garde à vue ne doivent en aucun cas être lésées dans leurs droits

élémentaires. Il est indispensable de leur garantir défense et jugement impartial. L'Eglise condamne toute forme de torture et d'humiliation des personnes inculpées. Le serviteur du culte ne peut en aucun cas violer le secret de la confession ni aucun autre secret gardé par la loi (par exemple le secret de l'adoption), même afin de venir en aide aux organes de sûreté. Soucieux des âmes des égarés et des condamnés, les pasteurs ayant connus par le repentir des éléments cachés à la procédure judiciaire sont liés par le secret de la confession.

La norme prévoyant la défense du secret de confession est respectée par la législation de nombreux pays, dont la Constitution de la Fédération de Russie et la Loi russe «de la liberté de conscience et des organisations religieuses».

Le serviteur du culte est appelé à manifester une délicatesse pastorale particulière lorsqu'il apprend en confession la préparation d'un crime. Tenu en toute circonstance et sans aucune exception au saint secret de la confession, le pasteur est également dans l'obligation de mettre en oeuvre tous ses efforts afin que le crime projeté ne puisse être mis à exécution. Ceci concerne en premier lieu le danger d'assassinat, spécialement dans le cas où un acte terroriste ou un acte criminel en temps de guerre risque de causer de multiples victimes. Certain de la valeur identique de l'âme de l'assassin potentiel et de celles des futures victimes, le serviteur du culte doit inciter le pénitent à se repentir profondément, et donc à renoncer à ses intentions mauvaises. Si cet appel reste sans effet, le pasteur peut, en sauvegardant l'anonymat et en conservant secrètes les circonstances permettant de dévoiler l'identité de son pénitent, prévenir ceux dont la vie se trouve en danger. Dans les cas les plus difficiles, le serviteur du culte est tenu d'avoir recours à son évêque.

9.3) Tout crime accompli et condamné selon la loi mérite un juste châtiment. Il s'agit avant tout de corriger la personne ayant violé la loi, de protéger la société du criminel et de prévenir les actes contraires au droit. L'Eglise n'est pas établie comme juge de la personne ayant enfreint la loi et doit avoir soin de son âme. C'est pourquoi elle ne conçoit pas le châtiment comme une vengeance mais comme un moyen de purification intérieure du pécheur.

Le Créateur, en instituant un châtiment pour les criminels dit à Israël: «Tu feras disparaître le mal du milieu de toi» (Deut 21, 21). Le châtiment du criminel sert d'enseignement au peuple. Ainsi, instituant un châtiment pour fausse-prophétie, Dieu dit à Moïse: «Tout Israël en l'apprenant sera saisi de crainte et cessera de pratiquer ce mal au milieu de toi» (Deut 13, 12). Nous lisons dans les proverbes de Salomon: «Frappe le railleur, et le niais deviendra avisé; reprends un homme intelligent, il comprendra le savoir» (Prov 19, 25). La tradition vétérotestamentaire connaît plusieurs types de châtiments: la peine de mort, l'exil, la limitation de liberté, les châtiments corporels, les peines financières et l'offrande religieuse.

L'emprisonnement, l'exil, les travaux forcés et les amendes demeurent des châtiments dans le monde contemporain. Ces différentes peines judiciaires ne veulent pas seulement préserver la société de la volonté néfaste du criminel mais prennent tout leur sens dans la correction de celui-ci. Ainsi, la privation ou la limitation de liberté donnent à l'homme qui s'est retranché de la société, la possibilité de réévaluer sa propre vie afin de revenir purifié à la liberté. Le travail favorise la rééducation de la personne dans un esprit créatif et permet d'acquérir de saines habitudes. Au cours du processus de réhabilitation par le travail, la part coupable dans les tréfonds de l'âme doit laisser place à la créativité, à l'ordre, à la paix intérieure. Il est également important que la personne emprisonnée ne soit pas confrontée à un traitement inhumain, que ses conditions de vie soient telles que ne puissent souffrir ni sa vie ni sa santé, et que l'exemple déplorable d'autres prisonniers n'influe pas sur son état moral. L'Etat doit

donc se soucier des prisonniers, et aussi bien l'Eglise que la société doivent prendre part à cet effort.

La miséricorde envers les prisonniers au nom de leur amendement a de profondes racines dans le christianisme. Le Seigneur Jésus compare le bien fait aux prisonniers à un service rendu à Lui-même: «J'étais en prison et vous m'avez visité» (Mt 2, 36). L'histoire conserve de multiples exemples de saints ayant apporté leur aide aux prisonniers. La tradition orthodoxe russe a de tout temps assuré sa miséricorde à ceux qui sont tombés. Saint Innocent, archevêque de Chersonèse, visitant l'église prison de Vologda s'adressait aux prisonniers en ces termes: «Nous ne sommes pas venus vous accuser, nous sommes venus vous porter consolation et édification. Voyez vous-mêmes: la Sainte Eglise est venue à vous avec tous ses sacrements, ne vous éloignez pas d'elle, approchez-vous d'elle par la foi, le repentir et la correction de vos mœurs… Depuis la croix, le Sauveur étend maintenant encore ses mains vers tous ceux qui se repentent; repentez-vous et vous reviendrez de la mort à la vie!».

Dans le cadre de son service dans les prisons, l'Eglise doit y fonder des églises et des lieux de prière, y célébrer les sacrements et les services liturgiques, avoir des conversations pastorales avec les prisonniers, distribuer de la littérature spirituelle. Un contact personnel avec les prisonniers est particulièrement important, sur les lieux mêmes de leur détention. Méritent également d'être encouragés les efforts de correspondance, l'envoi de vêtements, de médicaments et d'autres objets de première nécessité. Cette activité doit être maintenue non seulement afin d'alléger le difficile quotidien des prisonniers, mais aussi afin de rendre possible la guérison de leurs âmes mutilées. Leur douleur est la douleur de toute l'Eglise-Mère, qui se réjouit d'une joie céleste «pour un seul pécheur qui se repent» (Lc 15, 10). La renaissance de l'aide morale aux détenus est devenue une priorité pastorale et missionnaire, qu'il convient de soutenir et développer.

La peine de mort est reconnue dans l'Ancien Testament comme une forme particulière de châtiment. Ni l'Ecriture Sainte dans le Nouveau Testament, ni la Tradition, ni l'héritage historique de l'Eglise orthodoxe n'induisent la nécessité de son abolition. Cependant, l'Eglise s'est souvent fait un devoir d'intercéder auprès des autorités civiles en faveur des condamnés à mort, implorant pour eux miséricorde et adoucissement de leur peine. Ceci explique qu'elle ait été très rarement employée en Russie du milieu du XVIIIe siècle à 1905. Pour la conscience orthodoxe, la vie humaine ne s'arrête pas à sa mort corporelle, c'est pourquoi l'Eglise ne refuse pas son aide aux condamnés à la peine suprême.

L'abolition de la peine de mort augmente les possibilités de travail pastoral afin d'obtenir le repentir personnel du coupable. Il est évident par ailleurs que la peine de mort ne peut avoir de sens éducatif, rend toute erreur judiciaire irrémédiable, provoque des sentiments contradictoires dans le peuple. Aujourd'hui, de nombreux Etats ont aboli la peine de mort ou ont cessé de l'appliquer. Se souvenant que la miséricorde envers l'homme déchu est toujours préférable à la vengeance, l'Eglise salue ce pas des autorités politiques. Elle reconnaît par ailleurs que la question de l'abolition ou de la non-application de la peine de mort doit être résolue par la société librement, en tenant compte du degré de criminalité, des systèmes de sûreté et de justice, et plus encore de la sécurité des membres de la société.

9.4) Souhaitant travailler à l'élimination de la criminalité, l'Eglise agit conjointement avec les organes de sûreté. Respectueuse de leur travail, consistant à défendre les citoyens et la patrie des attentats criminels et à corriger les coupables, l'Eglise leur propose son aide. Cette aide peut être mise en oeuvre dans un travail commun d'éducation et d'instruction, visant à

prévenir et éliminer les délits, dans une activité scientifique et culturelle, dans le soutien spirituel accordé aux organes de maintien de l'ordre. La collaboration de l'Eglise et des organes de sécurité s'appuie sur les décrets ecclésiastiques et des accords spéciaux avec la direction des institutions concernées.

Cependant, c'est le service pastoral de l'Eglise, en particulier dans l'exercice du sacrement de pénitence, qui doivent être le moyen le plus efficace de l'élimination de la criminalité. A toute personne qui se repent de ses crimes, le prêtre doit fermement poser, comme condition à l'absolution qu'il refuse devant Dieu de continuer son activité criminelle. Seulement ainsi, l'homme sera amené à abandonner le chemin d'impiété pour revenir à une vie vertueuse.

X. Morale personnelle, familiale et sociale

10.1) La distinction des sexes est un don particulier du Créateur à ses créatures. «Et Dieu créa l'homme à Son image, à l'image de Dieu Il le créa; homme et femme Il les créa» (Gn 1, 27). Porteurs au même titre de l'image de Dieu et de la dignité humaine, l'homme et la femme sont créés en vue d'une union plénière dans l'amour: «C'est pourquoi l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme; et ils deviennent une seule chair» (Gn 2, 24). En réalisant la volonté initiale de Dieu pour la créature, l'union conjugale bénie par Lui est aussi le moyen de la continuation et de la multiplication du genre humain: «Et Dieu les bénit, et Dieu leur dit: soyez féconds et multipliez-vous, emplissez la terre et soumettez-la» (Gn 1, 28). Les particularités des sexes ne se réduisent pas uniquement à des distinctions physiologiques. L'homme et la femme révèlent deux modes d'existence au sein d'une même humanité. Il leur est nécessaire de communiquer et de se compléter. Pourtant, dans ce monde déchu, les relations entre les sexes peuvent être défigurées, cesser d'être l'expression de l'amour donné par Dieu et dégénérer en manifestation de la passion coupable de l'homme déchu pour son «moi».

Pleine d'une estime profonde pour le célibat volontaire, vécu dans la chasteté au nom du Christ et de l'Evangile, reconnaissant le rôle particulier du monachisme dans son histoire et sa vie quotidienne, l'Eglise n'a jamais regardé le mariage avec mépris et a toujours condamné ceux qui, imbus d'une aspiration mal comprise à la pureté, ont déprécié les relations conjugales.

L'apôtre Paul, ayant personnellement choisi la virginité et invitant à l'imiter sur ce point (1 Cor 7, 8) condamne néanmoins «les menteurs hypocrites marqués au fer rouge dans leur conscience, ces gens-là interdisent le mariage» (1 Tim 4, 2-3). Le 51e canon apostolique proclame: «Si quelqu'un refuse le mariage, non pas au nom de la vertu d'abstinence mais par dédain, oubliant… que Dieu, en créant l'homme les a créés homme et femme, et ainsi blasphémant, calomniant la créature, soit qu'il se corrige, soit qu'il soit démis de son rang sacerdotal et exclu de l'Eglise». Les canons 1, 9 et 10 du Concile de Gangre le développent: «Si quelqu'un réprouve le mariage et dédaigne une femme fidèle et pieuse s'unissant à son mari, ou en désapprouve une autre comme ne pouvant entrer dans le Royaume [de Dieu], qu'il soit maudit. Si quelqu'un de ceux qui gardent la virginité au nom du Seigneur vient à s'élever contre les personnes mariées, qu'il soit interdit de célébration». Le Saint-Synode de l'Eglise orthodoxe russe, dans une décision du 28 décembre 1988 faisant référence à ces canons, montrait «l'inadmissibilité d'une attitude négative ou méprisante à l'égard du mariage».

10.2) Conformément au droit romain, sur lequel sont fondés les codes civils de la plupart des Etats contemporains, le mariage est un accord entre deux parties libres dans leur choix.

L'Eglise accepte cette définition du mariage, lui donnant tout son sens à partir du témoignage des Saintes Ecritures.

Le juriste romain Modestin (IIIe siècle) donnait du mariage la définition suivante: « Le mariage est l'union d'un homme et d'une femme, communauté de toute leur vie, participation au droit divin et au droit humain». Cette définition a été introduite pratiquement telle quelle dans les recueils canoniques de l'Eglise orthodoxe, en particulier dans le «Nomokanon», du patriarche Photius (IXe siècle), dans le «Syntagma» de Mathieu Vlastère (XIVe siècle) et dans le «Procheron» de Basile de Macédoine (IXe siècle), intégré également dans le livre slave «Kormtchaia Kniga». Les pères et les docteurs des premiers siècles de l'Eglise se sont également appuyés sur la conception romaine du mariage. Ainsi, Athénagore dans son Apologie à l'empereur Marc Aurèle (IIe siècle) écrit-il: «Chacun de nous considère comme son épouse la femme à laquelle il est marié selon la loi». Les «Décrets apostoliques» du IVe siècle invitent le chrétien à «se marier selon les lois».

Le christianisme est venu compléter les représentations païennes et vétérotestamentaires du mariage par la sublime image de l'union du Christ et de l'Eglise. «Que les femmes soient soumises à leurs maris comme au Seigneur: en effet, le mari est chef de sa femme comme le Christ est chef de l'Eglise, lui le sauveur du corps; or l'Eglise se soumet au Christ; les femmes doivent donc se soumettre en tout à leurs maris. Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Eglise. Il s'est livré pour elle, afin de la sanctifier en la purifiant par le bain d'eau qu'une parole accompagne; car il voulait se la présenter à lui-même sans tâche ni ride ni rien de tel, mais sainte et immaculée. De la même façon, les maris doivent aimer leurs femmes comme leur propre corps. Aimer sa femme, c'est s'aimer soi-même. Car nul n'a jamais haï sa propre chair, on la nourrit au contraire et on en prend bien soin. C'est justement ce que le Christ fait pour l'Eglise: ne sommes-nous pas les membres de son corps? L'homme quitte son père et sa mère, il s'attache à sa femme et ils ne font qu'une seule chair. Ce mystère est de grande portée, je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Eglise. Bref en ce qui vous concerne, que chacun aime sa femme comme soi-même et que la femme révère son mari» (Eph 5, 22-23).

Pour le chrétien, le mariage est bien plus qu'un simple contrat juridique, ou le moyen de perpétuer l'espèce et de satisfaire aux nécessités temporaires de la nature, il est, selon saint Jean Chrysostome, «le sacrement de l'amour», l'union éternelle des époux dans le Christ. Dès l'origine, les chrétiens ont marqué leur mariage de la bénédiction de l'Eglise et de la participation commune à l'Eucharistie, forme antique du sacrement du mariage.

«Ceux qui se marient doivent contracter leur union avec l'accord de l'évêque, afin qu'elle ait lieu dans le Seigneur et qu'ils ne se marient pas par concupiscence» écrivait le saint martyr Ignace le Théophore. Selon Tertullien, le mariage «affermi par l'Eglise, confirmé par le sacrifice [l'Eucharistie] est scellé par la bénédiction et enregistré dans le ciel par les anges». «Il est nécessaire d'appeler les prêtres et par des prières et des bénédictions d'affermir les époux dans leur vie commune afin… qu'ils vivent dans la joie, unis par l'aide de Dieu», disait saint Jean Chrysostome. Saint Ambroise de Milan montrait de même que «le mariage doit être consacré par l'intercession et la bénédiction du prêtre».

A l'époque de la christianisation de l'Empire Romain, la légalité du mariage dépendait comme auparavant de son enregistrement civil. En consacrant les unions conjugales par la prière et la bénédiction, l'Eglise reconnaissait néanmoins la validité du mariage civil lorsque le mariage religieux était impossible, et ne portait pas d'interdiction canonique contre les

époux. L'Eglise orthodoxe russe conserve aujourd'hui encore cette pratique. Elle ne peut par contre ni approuver ni bénir les unions conjugales contractées conformément à la législation civile en vigueur mais contraires aux prescriptions canoniques (par exemple un quatrième mariage ou les suivants, les mariages enfreignant les règles de consanguinité ou de parenté spirituelle).

Conformément à la 74e Novelle de Justinien (538), un mariage légal peut être conclu soit devant l'ecdique (notaire ecclésiastique), soit devant le prêtre. On trouve des règles semblables dans les eclogue de l'empereur Léon III et de son fils Constantin V (740), ainsi que dans la loi de Basile I (879). La condition première du mariage restait dans tous les cas le consentement mutuel de l'homme et de la femme, certifié devant témoins. L'Eglise n'a pas protesté devant cette pratique. Ce n'est qu'en 893, selon le novelle 89 de l'empereur Léon VI, que les personnes libres furent mises dans l'obligation de conclure leur mariage selon le rite ecclésiastique. En 1095, l'empereur Alexis Comnène étendit cette règle aux esclaves. L'introduction du mariage ecclésiastique obligatoire (IXe–XIe) signifiait que par décision des autorités politiques, la réglementation juridique des relations nuptiales relevait désormais exclusivement de la juridiction de l'Eglise. Par ailleurs, l'introduction universelle de cette pratique ne doit pas être confondue avec l'établissement du sacrement de mariage qui existait dans l'Eglise depuis des siècles.

L'ordre institué à Byzance fut adopté par la Russie pour les personnes de confession orthodoxe. Cependant, avec le Décret sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat (1918), le mariage selon le rite ecclésiastique perdit toute valeur juridique; pour la forme, il fut proposé aux croyants de recevoir la bénédiction de l'Eglise après l'enregistrement du mariage par les organes gouvernementaux. Pourtant, au cours de la longue période de persécution de l'Eglise par l'Etat, la célébration solennelle du mariage à l'église est restée extrêmement difficile et dangereuse.

Le Saint-Synode de l'Eglise orthodoxe russe remarquait avec regret le 28 décembre 1998 que «quelques confesseurs regardent comme non valides les mariages civils ou exigent la dissolution du mariage d'époux ayant vécu ensemble de nombreuses années mais n'ayant pu pour différentes raisons célébrer leur union à l'église… Certains pasteurs et confesseurs ne délivrent pas la communion aux personnes mariées civilement, assimilant semblable union à la fornication». L'arrêt adopté par le Saint-Synode déclare: «tout en soulignant la nécessité du mariage sacramentel, rappeler aux pasteurs que l'Eglise orthodoxe regarde avec respect le mariage civil».

La communauté de foi des époux membres du corps du Christ est une condition essentielle pour un mariage pleinement chrétien au sein de l'Eglise. Seule une famille unie dans la foi peut devenir «Eglise domestique» (Rom 16, 5; Phil 1, 2) dans laquelle le mari et la femme grandissent avec leurs enfants dans le perfectionnement spirituel et la connaissance de Dieu. L'absence de communauté d'idées représente une sérieuse menace à la plénitude de l'union conjugale. C'est pourquoi il est du devoir de l'Eglise d'appeler les chrétiens à contracter un mariage «seulement dans le Seigneur» (1 Cor 7, 39), c'est à dire avec ceux qui partagent leurs convictions chrétiennes.

L'arrêt du Saint-Synode cité ci-dessus évoque également le respect de l'Eglise pour les mariages dans lesquels seul l'un des époux appartient à la foi orthodoxe, conformément aux mots de l'apôtre Paul: «Le mari non-croyant se trouve sanctifié par sa femme croyante et le femme non-croyante par son mari croyant» (1 Cor 7, 14). Les pères du Concile de Trullo se

fondèrent également sur ce texte des Saintes Ecritures pour reconnaître valide l'union de deux personnes qui, «étant encore incroyantes et ne s'étant pas encore unies au troupeau orthodoxe, ont conclu un mariage civil», si par la suite l'un des époux se convertit (canon 72). Cependant, le même canon et d'autres définitions canoniques (4e Concile oecuménique, 14; Laodicée, 10, 31) de même que les oeuvres des écrivains chrétiens de l'Antiquité et des pères de l'Eglise (Tertullien, Cyprien de Carthage, saint Théodorit et saint Augustin) s'opposent à la conclusion de mariages entre les orthodoxes et les représentants d'autres traditions religieuses.

Conformément aux prescriptions canoniques antiques, l'Eglise ne bénit pas les mariages conclus entre orthodoxe et non-chrétien tout en les reconnaissant comme valides et en ne considérant pas ces époux comme vivant en concubinage. Dans un esprit d'économie pastorale, l'Eglise orthodoxe russe, aujourd'hui comme par le passé, estime possible le mariage entre chrétiens orthodoxes et catholiques, membres des Eglises orientales et protestants confessant la foi au Dieu Trinité, à condition que le mariage soit béni par l'Eglise orthodoxe et que les enfants soient élevés dans la foi orthodoxe. La même pratique est observée depuis des siècles dans la plupart des Eglises locales.

L'ukase du Saint-Synode du 23 juin 1721 autorisait le mariage des prisonniers suédois demeurant en Sibérie avec des jeunes filles orthodoxes, aux conditions exposées ci-dessus. Le 18 août de la même année cette résolution du Synode recevait un fondement biblique et théologique détaillé dans une Lettre Synodale spéciale. Le Saint-Synode s'est par la suite appuyé sur cette lettre pour les cas de mariages mixtes dans les gouvernements annexés de Pologne, ainsi qu'en Finlande (ukase du Saint Synode de 1803 et 1811). Dans ces régions, était d'ailleurs autorisée une définition plus libre de l'appartenance confessionnelle des enfants (cette pratique s'était temporairement étendue aux gouvernements des Pays Baltes). Enfin, les règlements sur les mariages mixtes furent définitivement fixés pour tout l'Empire russe dans les Statuts sur les consistoires ecclésiastiques (1883). Nombre de mariages dynastiques illustrent la pratique des mariages mixtes, où la conversion de l'époux non orthodoxe à l'Orthodoxie n'était pas considérée comme obligatoire (à l'exception du mariage de l'héritier du trône impérial). Ainsi, la sainte martyre grande-duchesse Elisabeth Fiodorovna épousa-t-elle le grand-duc Serge Alexandrovitch, tout en demeurant membre de l'Eglise évangélique luthérienne. Ce n'est que plus tard, qu'elle se convertit à l'Orthodoxie par un choix personnel.

10.3) L'Eglise insiste sur la fidélité des époux tout au long de leur vie et sur l'indissolubilité du mariage orthodoxe, se fondant sur les paroles du Seigneur Jésus Christ: «Ce que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer… Quiconque répudie sa femme – pas pour prostitution – et en épouse une autre commet un adultère, et celui qui épouse une femme répudiée commet un adultère» (Mt 19, 6, 9). Le divorce est condamné par l'Eglise comme un péché car il entraîne de graves souffrances à la fois pour les époux (à l'un plus qu'à l'autre), et plus encore pour les enfants. La situation actuelle est particulièrement inquiétante, qui voit se déchirer un nombre très important de mariages, spécialement au sein de la jeunesse. Cette situation représente une véritable tragédie tant pour les personnes que pour le peuple.

Le Seigneur cite l'adultère comme unique cause de divorce valable, qui profane la sainteté du mariage et détruit le lien de la fidélité conjugale. En cas de conflits entre époux, l'Eglise se fait un devoir de mettre en oeuvre tous les moyens dont elle dispose (enseignement, prière, participation aux Sacrements) pour protéger l'intégrité du mariage et prévenir le divorce. Les

serviteurs du culte sont également invités à dialoguer avec les personnes se préparant au mariage, leur découvrant l'importance et la responsabilité du pas qu'ils s'apprêtent à franchir.

Malheureusement, il arrive qu'à cause d'une coupable imperfection, les époux apparaissent incapables de conserver le don de la grâce reçue par eux au cours du sacrement du mariage et de préserver l'unité de la famille. Dans son désir de sauver les pécheurs, l'Eglise leur donne la possibilité de se corriger et les admet de nouveau aux sacrements après un juste repentir.

Les lois de Byzance, édictées par des empereurs chrétiens et n'ayant pas encouru la condamnation de l'Eglise admettaient plusieurs causes de divorce. Dans l'Empire russe, la dissolution du mariage sur la base des lois existantes était prononcée par un tribunal ecclésiastique.

En 1918, le Concile local de l'Eglise orthodoxe russe énumérait dans son «Décret sur les motifs de dissolution de l'union conjugale bénie par l'Eglise»: l'adultère et le remariage de l'un des époux, l'abandon de l'Orthodoxie par l'époux ou l'épouse, les vices contre-nature, l'incapacité à la cohabitation conjugale, manifeste dès avant le mariage ou résultat d'une mutilation volontaire, la lèpre et la syphilis, l'absence prolongée sans nouvelles, la condamnation associée à la privation de tous les droits, l'attentat à la vie ou la santé du conjoint ou des enfants, le proxénétisme, l'escroquerie des biens du conjoint, les maladies psychiatriques incurables et l'abandon volontaire de l'un des époux par l'autre. A cette liste de motifs de dissolution du mariage, on doit ajouter pour notre époque le SIDA, l'alcoolisme chronique médicalement constaté, la toxicomanie, l'avortement effectué par la femme en cas de désaccord du mari.

Pour l'éducation spirituelle des fiancés et afin de contribuer à l'affermissement des liens conjugaux, les prêtres sont invités à expliquer de façon détaillée aux fiancés au cours des conversations précédant la célébration du sacrement du mariage, l'indissolubilité de l'union conjugale célébrée à l'église, soulignant que le divorce ne peut être admis que comme mesure extrême en cas d'acte de la part d'un des époux défini par l'Eglise comme un motif valable de divorce. L'Eglise ne peut consentir à la dissolution d'un mariage pour satisfaire la concupiscence ou pour servir de ratification au divorce civil. Par ailleurs, lorsque l'échec du mariage est un fait, en particulier lorsque les conjoints résident séparément, et que la restauration de la famille s'avère impossible, le divorce ecclésiastique peut être prononcé à titre d'indulgence pastorale. L'Eglise n'encourage en aucun cas les remariages. Néanmoins, après un divorce ecclésiastique légal, conformément au droit canon, un second mariage est autorisé à l'époux innocent. Le remariage n'est autorisé aux personnes par la faute desquelles le premier mariage avait échoué et été dissous, qu'à condition qu'elles se repentent et s'acquittent de la pénitence donnée conformément aux règles canoniques. Dans les cas exceptionnels où est autorisé un troisième mariage, la durée de la pénitence est majorée, conformément aux règles de saint Basile le Grand.

Le Saint-Synode de l'Eglise orthodoxe russe dans sa décision du 28 décembre 1998 a condamné l'agissement des confesseurs qui «interdisent à leurs fidèles de conclure un second mariage sous prétexte que l'Eglise interdirait le remariage; qui interdisent aux couples le divorce alors que pour une raison ou une autre la vie familiale devient impossible aux époux». D'autre part, le Saint-Synode dit «rappeler aux pasteurs que dans son rapport au remariage l'Eglise orthodoxe suit l'apôtre Paul: «Es-tu lié à une femme? Ne cherche pas à rompre. N'es-tu pas lié à une femme? Ne cherche pas de femme. Si cependant tu te maries, tu ne pêches pas; et si une jeune fille se marie, elle ne pêche pas … La femme demeure lié à son mari aussi

longtemps qu'il vit; mais si le mari meurt, elle est libre d'épouser qui elle veut, dans le Seigneur, seulement» (1 Cor 7, 27-28, 39).

10.4) La proximité particulière de l'Eglise et de la famille apparaît déjà dans les Saintes Ecritures, où le Christ se définit Lui-même comme le fiancé et regarde l'Eglise comme son épouse et sa promise (Eph 5, 24; Ap 21, 9). Clément d'Alexandrie appelle la famille, de même que l'Eglise, maison du Seigneur et saint Jean Chrysostome définit la famille comme une «petite Eglise». «Je dirai encore, écrit ce saint Père, que le mariage est une représentation mystique de l'Eglise». L'homme et la femme épris l'un de l'autre, unis dans le mariage et aspirant au Christ forment une Eglise domestique. Les enfants, dont la mise au monde et l'éducation sont l'un des objectifs majeurs du mariage, sont le fruit de leur amour et de leur communauté.

«C'est l'héritage du Seigneur que des fils; la récompense que le fruit des entrailles» (Ps 126, 3). L'apôtre Paul nous enseigne le caractère salvifique de la mise au monde d'enfants (1 Tim 2, 13). Il appelle les pères à «ne pas exaspérer leurs enfants, mais à user en les éduquant de corrections et de semonces qui s'inspirent du Seigneur» (Eph 6, 4). «Les enfants ne sont pas une acquisition du hasard, nous répondons de leur salut… Ne pas prendre soin de ses enfants est l'un des plus grands péchés, il entraîne un déshonneur extrême… Nous sommes sans excuse si nos enfants grandissent corrompus», enseigne saint Jean Chrysostome. Saint Ephrem le Syrien expose de même: «Bienheureux qui éduque ses enfants selon le Seigneur». «Le vrai père n'est pas celui qui engendre, mais celui qui a éduqué et enseigné selon le bien», écrit saint Tikhon de Zadonsk. «Les parents sont les premiers responsables de l'éducation de leurs enfants et ils ne peuvent que s'accuser eux-mêmes d'une mauvaise éducation», prêchait le saint martyr Vladimir, métropolite de Kiev. «Honore ton père et ta mère, afin que se prolongent tes jours sur la terre», dit le cinquième commandement (Ex 20, 12). Dans l'Ancien Testament, le non-respect des parents était regardé comme un crime (Ex 21, 15-17; Prov 20, 20; 30, 17). Le Nouveau Testament enseigne de même aux enfants à obéir à leurs parents avec amour: «Enfants, obéissez à vos parents en tout, c'est cela qui est beau dans le Seigneur» (Col 3, 20).

La famille comme Eglise domestique est un organisme un, dont les membres vivent et construisent leur relation sur le fondement de l'amour. L'expérience de communication au sein de la famille enseigne à l'homme à dépasser son égoïsme coupable et pose les bases d'une saine citoyenneté. C'est précisément dans la famille, comme école de piété, que se forme et s'affermit un comportement juste envers le prochain, c'est à dire envers son peuple et la société dans son ensemble. La succession vivante des générations, en commençant dans la famille, se poursuit dans l'amour des ancêtres et de la patrie, dans le sentiment de participation à l'histoire. C'est pourquoi est si dangereuse la destruction des liens traditionnels entre les parents et les enfants, que favorise trop souvent le mode de vie de la société contemporaine. La dépréciation sociale du rôle de la maternité et de la paternité par rapport à la réussite de l'homme et de la femme dans le domaine professionnel conduit trop souvent les enfants à se percevoir eux-mêmes comme un fardeau inutile; elle favorise aussi l'isolement et le développement d'un antagonisme entre les générations. Le rôle de la famille dans la formation de la personnalité est unique, et aucun institut social ne peut la remplacer. La destruction des liens familiaux s'accompagne inévitablement d'une interruption du développement normal des enfants et imprime pour longtemps sa marque indélébile sur leur vie future.

Un nouveau malheur affecte aujourd'hui la société: les enfants orphelins lors même que leurs parents sont encore vivants. Des milliers d'enfants abandonnés emplissent les maisons d'accueil ou se retrouvent parfois à la rue, témoignant du grave état moral de la société. En apportant à ces enfants une aide matérielle et spirituelle, en s'efforçant de les intéresser à la vie spirituelle et sociale, l'Eglise considère également de son devoir d'affermir les familles et d'aider les parents à prendre conscience de leur vocation, afin d'éviter la tragédie des enfants abandonnés.

10.5) Dans le monde pré-chrétien, la femme était considérée comme un être inférieur à l'homme. L'Eglise du Christ a découvert dans toute son étendue la dignité et la vocation de la femme, leur donnant un profond fondement religieux, dont le sommet est atteint dans la vénération de la Très Sainte Mère de Dieu. Selon l'enseignement orthodoxe, la bienheureuse Marie, bénie entre toutes les femmes (Lc 1, 28) a révélé ce degré de pureté morale, de perfection spirituelle et de sainteté auquel peut s'élever l'humanité et qui dépasse la dignité des chœurs angéliques. En la figure de la Mère de Dieu est consacrée la maternité et confirmée l'importance du principe féminin. C'est grâce à la participation de la Mère de Dieu que s'accomplit le mystère de l'Incarnation; et par là même, Elle devient participante de l'œuvre du salut et de la renaissance de l'humanité. L'Eglise éprouve une profonde vénération pour les femmes myrophores, ainsi que pour les chœurs innombrables des chrétiennes glorifiées par le martyr, la confession et la rectitude de vie. Dès l'origine, la femme participe activement à l'organisation de la communauté chrétienne, à sa vie liturgique, à la mission, à la prédication, à l'éducation, à la bienfaisance.

Tout en portant la plus haute appréciation sur le rôle de la femme et en saluant l'égalité de ses droits avec les hommes dans les domaines politique, culturel et social, l'Eglise s'oppose dans le même temps à la dépréciation de son rôle d'épouse et de mère. L'égalité fondamentale de la dignité des sexes ne supprime pas leurs différences naturelles et ne signifient pas la spécificité de leurs vocations tant dans la famille que dans la société. En premier lieu, l'Eglise ne peut pas ne pas tenir compte des paroles de l'apôtre Paul sur la responsabilité particulière du mari qui est appelé à être « la tête de la femme », en l'aimant comme le Christ a aimé Son Eglise, ainsi que sur la vocation de la femme à se soumettre à son mari, comme l'Eglise est soumise au Christ (Eph 5, 22-23; Col 3, 18). Il ne s'agit pas ici de despotisme du mari ni d'asservissement de la femme, mais de primauté dans la responsabilité, la sollicitude et l'amour; de même convient-il de ne pas oublier que tous les chrétiens sont appelés à «être soumis les uns aux autres dans la crainte du Seigneur» (Eph 5, 21). C'est pourquoi «dans le Seigneur, ni la femme ne va sans l'homme ni l'homme sans la femme, car de même que la femme a été tirée de l'homme, ainsi l'homme naît par la femme et tout vient de Dieu» (1 Cor 11, 11-12).

Certains courants tendent à amoindrir, voire à nier la signification du mariage et de l'institut de la famille, considérant avant tout l'importance de l'activité sociale de la femme, parfois peu compatible, voire inconciliable avec la nature féminine (par exemple les travaux nécessitant des forces physiques particulières). Les appels à une égalisation artificielle de la participation des hommes et des femmes à toutes les sphères de l'activité humaine ne sont pas rares. L'Eglise ne voit pas la vocation de la femme dans une simple imitation de l'homme ni dans la compétition avec lui, mais dans le développement de toutes les capacités mises en elle par le Seigneur, et entre autres de celles qui n'appartiennent qu'à sa nature. L'anthropologie chrétienne ne met pas l'accent sur la seule répartition des fonctions sociales; elle donne à la femme une place bien plus grande que celle que lui attribuent les représentations a-religieuses contemporaines. L'aspiration à détruire ou à réduire au minimum les divisions naturelles dans

la sphère publique est étrangère à l'esprit chrétien. Les différences entre les sexes, de même que les différences sociales et raciales, n'empêchent pas l'accès au salut que le Christ est venu apporter à tous les hommes: «Il n'y a plus ni juif, ni païen, ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme: tous ne font qu'un dans le Christ Jésus» (Gal 3, 28). Cette affirmation sotériologique ne signifie pas cependant l'appauvrissement artificiel de la diversité humaine et ne doit pas être mécaniquement appliquée à toutes les relations sociales.

10.6) La vertu de chasteté, enseignée par l'Eglise est le fondement de l'unité intérieure de la personne humaine, qui doit conserver l'équilibre de ses forces physiques et morales. La fornication détruit inévitablement l'harmonie et l'intégrité de la vie de l'homme, portant de profonds dommages à sa santé spirituelle. La débauche affaiblit la vue spirituelle et endurcit le cœur, le rendant incapable de véritable amour. Le bonheur de la vie familiale est inaccessible au débauché. Ainsi, le péché contre la chasteté a-t-il des conséquences négatives sur la société. Dans un contexte de crise spirituelle de la société humaine, les médias et les produits de la culture de masse deviennent souvent des instruments de dépravation, célébrant et glorifiant le débridement et les perversions sexuels et autres passions coupables. La pornographie, qui exploite les instincts sexuels à des fins commerciales, politiques ou idéologiques, favorise la chute des principes spirituels et moraux, ravalant ainsi l'homme au niveau de l'animal, gouverné par ses seuls instincts.

La propagande du vice cause des dégâts particuliers dans les âmes encore mal affermies des enfants et des adolescents. Dans les livres, les films et autres productions vidéographiques, dans les médias ainsi que dans certains programmes éducatifs destinés aux adolescents, est souvent suggérée une conception des relations sexuelles extrêmement humiliante pour la dignité humaine, dans la mesure où elle ne fait pas place à la notion de chasteté, à la fidélité conjugale et à un amour plein d'abnégation. Les relations intimes de l'homme et de la femme ne sont pas seulement dévoilées et exposées aux yeux de tous, profanant tout sentiment de pudeur naturelle, mais elles sont présentées comme un acte de stricte satisfaction physique, indépendamment de toute communion intérieure profonde et d'obligations morales. L'Eglise appelle les croyants à collaborer avec toutes les forces moralement saines afin de lutter contre l'extension de ces séductions diaboliques, qui, en favorisant la destruction de la famille, sapent les fondements de la société.

«Celui qui regarde une femme pour la désirer a déjà commis l'adultère dans son cœur avec elle», dit le Seigneur Jésus dans le Sermon sur la montagne (Mt 5, 28). «La convoitise… ayant conçu engendre le péché et le péché parvenu à son terme enfante la mort», prévient l'apôtre Jacques (Jc 1, 15). «Les fornicateurs n'héritent pas du Royaume de Dieu» assure également l'apôtre Paul (1 Cor 6, 9-10). Ces paroles se rapportent aux consommateurs aussi bien, et même plus encore qu'aux artisans de la production pornographique. On peut également leur appliquer ces paroles du Christ: «Si quelqu'un doit scandaliser un de ces petits qui croient en moi, il serait préférable pour lui de se voir suspendu autour du cou une de ces meules que tournent les ânes et d'être englouti en pleine mer… Malheur à l'homme par qui le scandale arrive» (Mt 18, 6-7). «La fornication est un poison qui tue l'âme… Celui qui pratique la fornication se retranche du Christ» enseignait saint Tikhon de Zadonsk. Saint Dimitri de Rostov écrivait de même: « le corps de chaque chrétien ne lui appartient pas en propre, il est le corps du Christ, conformément à l'Ecriture: «Vous êtes le corps du Christ, membres chacun pour sa part» (1 Cor 12, 27). Il ne t'appartient pas de profaner le corps du Christ par les oeuvres de la chair et les voluptés en dehors du mariage légal. Car tu es la maison du Christ, comme le dit l'apôtre: «le temps de Dieu est saint, et ce temple, c'est vous» (1 Cor 3, 7). L'Eglise antique, dans les oeuvres de ses pères et de ses docteurs (comme

Clément d'Alexandrie, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome) ont invariablement condamné les scènes théâtrales et les représentations obscènes. Sous peine d'excommunication, le 100e canon du Concile de Trullo interdit la fabrication «d'images… dissipant l'esprit et enflammant les plaisirs impurs».

Le corps humain est une création merveilleuse de Dieu, appelée à devenir le temple de l'Esprit saint (1 Cor 6, 19-20). En condamnant la pornographie et la fornication, l'Eglise est loin d'appeler au dédain du corps et de la proximité sexuelle en temps que tels, car les relations corporelles de l'homme et de la femme sont bénies par Dieu dans le mariage, où elles deviennent la source de la continuité du genre humain et l'expression de l'amour chaste, de la communion plénière, «de la communauté des âmes et des corps» des époux, pour lesquels l'Eglise prie dans le rite du couronnement nuptial. C'est au contraire la réduction de ces relations pures et dignes selon le dessein du Seigneur et celle du corps humain lui-même, à l'état d'objet d'exploitation humiliante et de commerce destiné à une satisfaction égoïste, impersonnelle, corrompue et dénuée de tout amour, qui mérite d'être condamnée. Pour cette même raison, l'Eglise condamne invariablement la prostitution et la propagande de l'amour libre, qui séparent totalement la proximité physique de la communion spirituelle et personnelle, de l'offrande de soi et de la responsabilité de l'un pour l'autre, qui sont possibles seulement dans la fidélité conjugale tout au long de la vie.

Tout en comprenant que l'école, comme la famille, doit fournir aux enfants et aux adolescents des connaissances sur les relations entre les sexes et sur la nature corporelle de l'homme, l'Eglise ne peut soutenir les programmes «d'éducation sexuelle», qui font des relations sexuelles avant le mariage, voire de différentes perversions, une norme. L'imposition de tels programmes aux élèves est absolument inadmissible. L'école doit s'opposer au vice qui détruit l'intégrité de la personne humaine, éduquer à la chasteté, préparer les adolescents à fonder une famille solide, édifiée sur la fidélité et la pureté.

XI. La santé des personnes et des populations

11.1) Le souci de la santé humaine, aussi bien physique que morale, a toujours fait partie des préoccupations de l'Eglise. Cependant, du point de vue orthodoxe, le maintien de la santé physique indépendamment de la santé spirituelle n'est pas une valeur absolue. Le Seigneur Jésus Christ, prêchant par la parole et par les actes, guérissait les malades, se souciant non seulement de leur corps mais aussi, et bien plus, de leur âme, et donc en définitive de la personne dans sa totalité. Selon la parole du Sauveur Lui-même, Il guérissait «tout l'homme» (Jn 7, 23). Ses guérisons s'accompagnait de l'enseignement de l'Evangile, comme signe du pouvoir du Seigneur de pardonner les péchés. Elles étaient également inséparables de la prédication apostolique. L'Eglise du Christ, revêtue par son divin Fondateur de toute la plénitude des dons de l'Esprit Saint est depuis les origines une communauté de guérison, et aujourd'hui encore, le rite de la confession rappelle aux fidèles qu'ils viennent au médecin pour repartir guéris.

C'est dans le livre de Jésus fils de Sirac qu'est le mieux exposé le rapport de la Bible à la médecine: «Au médecin rend les honneurs qui lui sont dus en considération de ses services car lui aussi c'est le Seigneur qui l'a créé. C'est en effet du Très-Haut que vient la guérison comme un cadeau qu'on reçoit du roi… Le Seigneur fait sortir de terre les simples, l'homme sensé ne les méprise pas… C'est Lui aussi qui donne aux hommes la science pour qu'ils se glorifient de ses oeuvres puissantes. Il en fait usage pour soigner et soulager; le pharmacien en fait des mixtures. Et ainsi ses œuvres n'ont pas de fin et par lui le bien-être se répand sur la

terre. Mon fils, quand tu es malade, ne te révolte pas, mais prie le Seigneur et Il te guérira. Renonce à tes fautes, garde les mains nettes, de tout péché purifie ton cœur. Puis aie recours au médecin car le Seigneur l'a créé lui aussi, ne l'écarte pas, car tu as besoin de lui. Il y a des cas où la santé est entre leurs mains. A leur tour en effet, ils prierons le Seigneur quand il leur accorde la faveur d'un soulagement et la guérison pour te sauver la vie» (Sir 38, 1-2; 4, 6-10, 12-14). Les meilleurs représentants de la médecine antique qui ont été canonisés ont manifesté un type de sainteté particulier: celle des thaumaturges et des anargyres. Ils furent élevés sur les autels non seulement parce que leur vie s'achevait le plus souvent par le martyr, mais parce qu'ils concevaient leur vocation de médecin comme un devoir chrétien de miséricorde.

L'Eglise orthodoxe a toujours eu un profond respect pour l'activité médicale, fondée sur le service de l'amour et destinée à la suppression et au soulagement des souffrances humaines. La guérison de la nature humaine altérée par la maladie apparaît comme l'accomplissement du dessein de Dieu sur l'homme: «Que le Dieu de la paix Lui-même vous sanctifie totalement et que votre être tout entier, l'esprit, l'âme et le corps, soit gardé sans reproche à l'avènement de Notre Seigneur Jésus-Christ» (1 Thes 5, 23). Le corps, libre de l'esclavage des passions coupables et de leur conséquence –les maladies – doit servir l'âme, et les forces et capacités morales transfigurées par la grâce de l'Esprit Saint tendre à la fin et à la prédestination de l'homme: la déification. Tout véritable soin médical est appelé à participer de ce miracle de la guérison réalisé dans l'Eglise du Christ. Par ailleurs, il est essentiel de distinguer la force thaumaturge de la grâce de l'Esprit Saint donnée en vertu de la foi dans l'Unique Sauveur Jésus Christ par la participation aux sacrements et à la prière, des incantations, formules et autres magies et superstitions.

Bien des maladies demeurent incurables et sont ainsi cause de souffrance et de mort. Confronté à semblables malheurs, le chrétien orthodoxe est appelé à se confier à la volonté bienfaisante de Dieu, se souvenant que le sens de l'existence n'est pas limité à la vie terrestre, qui est une préparation à l'éternité. Les souffrances sont autant la conséquence des péchés personnels que du caractère limité et altéré de la nature humaine. Elles doivent donc être supportées avec patience et espérance. Le Seigneur a volontairement assumé les souffrances pour le salut du genre humain: «C'est par ses blessures que nous sommes guéris» (Is 53, 5). Cela signifie que Dieu a désiré faire de la souffrance le moyen du salut et de la purification, qui peut être effective pour tous ceux qui la supportent avec humilité et confiance en la volonté bienfaisante de Dieu. Selon saint Jean Chrysostome, «qui a appris à remercier Dieu pour ses maladies, celui-là n'est pas loin de la sainteté». Ceci ne signifie pas que le médecin et le malade ne doivent pas mettre toutes leurs forces dans la lutte contre la maladie. Cependant, lorsque tous les moyens humains sont épuisés, le chrétien doit se souvenir que la force de Dieu s'accomplit dans la faiblesse humaine et qu'il est capable jusque dans les profondeurs de la souffrance de rencontrer le Christ, qui a pris sur Lui nos faiblesses et nos maladies (Is 53, 4).

11.2) L'Eglise appelle les pasteurs et tous ses enfants à être les témoins du Christ parmi les travailleurs de la santé. Il importe de faire connaître aux professeurs et aux étudiants des écoles de médecine les fondements de la doctrine et de l'éthique biomédicale orthodoxes (voir chap. XIII). L'annonce de la parole de Dieu et la dispensation de la grâce du Saint Esprit à ceux qui souffrent et à ceux qui les soignent, forment l'essence de l'activité de l'Eglise dans le monde de la santé. En premier lieu, elle s'efforce de développer la participation aux sacrements salvifiques, l'instauration d'une atmosphère de prière dans les institutions médicales, l'apport d'une aide diversifiée aux patients. La mission de l'Eglise dans la sphère

médicale est une obligation non seulement pour les serviteurs du culte mais aussi pour les laïcs orthodoxes travaillant dans le domaine de la santé, appelés à mettre en place toutes les conditions permettant d'assurer une consolation spirituelle aux malades qui en font la demande directement ou indirectement. Le médecin croyant ne répond pas seulement de la guérison mais également du soutien spirituel de ses patients, en particulier lorsque sa conception du monde lui permet de comprendre les mystères de la souffrance et de la mort. Etre pour le patient le bon samaritain de l'Evangile est du devoir de tout chrétien travaillant dans le domaine de la santé.

L'Eglise donne sa bénédiction aux fraternités orthodoxes de miséricorde, afin qu'elles accomplissent leur vocation dans les cliniques et autres institutions médicales, et favorisent la création d'églises au sein des hôpitaux, d'hôpitaux au sein des monastères et des paroisses, afin que l'aide médicale ne néglige pas le souci pastoral à toutes les étapes du soin et de la convalescence des patients. L'Eglise appelle les croyants à apporter une aide substantielle aux malades, couvrant les souffrances humaines d'amour miséricordieux et de sollicitude.

11.3) Le problème de la santé de la personne et de la population n'est pas pour l'Eglise une préoccupation extérieure, d'ordre purement social: elle concerne directement sa mission dans un monde altéré par le péché et les maladies. L'Eglise est appelée à collaborer avec les structures gouvernementales et les cercles sociaux intéressés à l'élaboration du concept de préservation de la santé nationale, qui permettrait à chacun de réaliser son droit à la santé spirituelle, physique et psychique et au bonheur social au cours d'une vie prolongée.

Les relations entre le médecin et le patient doivent être conçues selon le principe du respect de l'intégrité, du libre choix et de la dignité de la personne. La manipulation de l'être humain est inadmissible, même aux fins les plus nobles. On ne peut pas ne pas saluer le développement du dialogue entre le médecin et le malade, caractéristique de la médecine contemporaine. Cette approche s'enracine indubitablement dans la tradition chrétienne, bien qu'il soit tentant de la réduire à de simples relations contractuelles. Dans le même temps, tout en reconnaissant que le modèle «paternaliste» traditionnel de relations entre le soignant et le patient est critiquable en ce qu'il a couvert de multiples tentatives de justification de l'arbitraire médical, une approche pleinement paternelle du malade, en fonction de la mentalité du médecin, peut être légitime.

Sans donner la préférence à aucun système d'organisation de l'aide médicale, l'Eglise estime que cette aide doit avoir une efficacité maximale et être accessible à tous les membres de la société, indépendamment de leurs revenus matériels et de leur position sociale, y compris dans la répartition des ressources médicales limitées. Afin que cette répartition réponde pleinement à l'exigence de justice, le critère «de nécessité vitale» doit primer sur celui de «relations commerciales». Le médecin ne doit pas lier le degré de sa responsabilité médicale uniquement à la récompense matérielle ni à sa valeur, transformant ainsi sa profession en une source d'enrichissement. Dans le même temps, la société et l'Etat doivent garantir aux professionnels de la santé une rémunération digne de leur travail.

Tout en reconnaissant les bienfaits des progrès de la médecine et de la prévention médicale, en saluant la perception intégrale de la santé et de la maladie, l'Eglise s'oppose aux tentatives d'absolutisation de toute théorie médicale, rappelant l'importance de la sauvegarde des priorités spirituelles dans la vie humaine. S'appuyant sur une expérience multiséculaire, l'Eglise prévient du danger d'introduction de pratiques occultes ou magiques sous le couvert de «médecine alternative», soumettant la volonté et la conscience à l'influence de forces

démoniaques. Tout homme doit avoir le droit et la possibilité réelle de refuser les méthodes dont l'action sur son organisme peut contrarier ses convictions religieuses.

L'Eglise rappelle que la santé du corps n'est pas suffisante, dans la mesure où elle n'est qu'un aspect de l'être humain dans son entier. Pourtant, il convient de reconnaître que les mesures de prévention et la mise en place de l'équipement nécessaire aux activités de culture physique et de sport sont particulièrement importantes pour le maintien de la santé des personnes et de la population. La compétition est inhérente aux activités sportives. Cependant, on ne peut approuver les degrés extrêmes de sa commercialisation, l'apparition d'un culte de l'orgueil, la pratique du dopage destructrice pour la santé, ni, à plus forte raison, les compétitions au cours desquelles se produisent de lourdes mutilations.

11.4) L'Eglise orthodoxe russe constate avec une profonde inquiétude que les peuples placés traditionnellement sous son autorité spirituelle se trouvent actuellement en situation de crise démographique. La durée moyenne de vie et la natalité ont brusquement diminué, la population diminue constamment. Les épidémies, l'augmentation des maladies cardio-vasculaires, psychiatriques, vénériennes et autres, la toxicomanie et l'alcoolisme présentent un danger permanent. Les cas de maladies infantiles ont augmenté, y compris ceux de débilité. Les problèmes démographiques entraînant la déformation de la structure sociale et la baisse du potentiel créateur du peuple, sont l'une des raisons de l'affaiblissement de la famille. Les guerres du XXe siècle, la révolution, la famine et les répressions de masse, dont les conséquences ont été aggravées par la crise sociale profonde de la fin du siècle, expliquent la dépopulation et l'état de santé critique de ces populations.

Les problèmes démographiques font partie des préoccupations constantes de l'Eglise. Elle est appelée à suivre les processus législatifs et administratifs, afin d'empêcher l'adoption de mesures susceptibles d'aggraver la situation. Elle entend rester en dialogue permanent avec l'Etat et les médias afin d'exposer sa position sur les questions de politique démographique et de prévention sanitaire. La lutte contre la dépopulation doit comprendre un soutien actif des programmes médico-scientifiques pour la défense de la maternité et de l'enfance, du fœtus et du nouveau-né. L'Etat est convié à soutenir par tous les moyens dont il dispose la naissance et l'éducation des enfants dans des conditions dignes.

11.5) L'Eglise considère les maladies psychiatriques comme l'une des manifestations de l'altération de la nature humaine par le péché. En distinguant dans la structure de la personne les niveaux spirituel, moral et physique, les saints Pères différenciaient les maladies se développant «naturellement» des affections relevant d'une action démoniaque ou conséquentes des passions de l'homme. Suivant cette distinction, apparaissent également injustifiés les tentatives de réduction de toutes les maladies psychiatriques à des manifestations de possession, donnant lieu à des exorcismes sans fondement, ni celles de guérir tout dérangement spirituel uniquement par des méthodes cliniques. Dans le domaine de la psychothérapie, il semble bien plus fructueux de conjuguer l'aide pastorale et médicale aux malades psychiatriques en distinguant bien les sphères de compétence du prêtre et du médecin.

La maladie psychiatrique ne diminue pas la dignité de l'homme. L'Eglise témoigne de ce que le malade demeure porteur de l'image de Dieu, reste notre frère, exigeant aide et compassion. Sont moralement inadmissibles les approches psychothérapiques fondées sur les pressions et l'humiliation de la dignité de la personne. Les méthodes occultes influant sur le psychisme et parfois utilisées sous couvert de psychothérapie scientifique sont inacceptables pour

l'Orthodoxie. Dans certains cas, la guérison des malades psychiatriques exige l'emploi de l'isolement et d'autres formes de contrainte. Cependant, dans le choix des formes d'intervention médicale, il importe de s'appuyer sur le principe de limitation minimale de la liberté du patient.

11.6) La Bible écrit que «le vin réjouit le cœur de l'homme» (Ps 103, 15) et qu'il est «sain… si tu le bois de façon mesurée» (Sir 31, 31). Cependant, on trouve souvent dans l'Ecriture Sainte et les oeuvres des Pères de l'Eglise une sévère condamnation de l'ivresse qui, insensiblement, entraîne à nombre de péchés mortels. L'alcoolisme entraîne souvent l'échec familial, causant des souffrances innombrables aussi bien aux victimes de cette affection coupable qu'à leurs proches, et particulièrement aux enfants.

«L'alcoolisme est hostilité à Dieu… L'ivresse est un démon qu'on a volontairement appelé… L'ivresse chasse l'Esprit Saint», écrit saint Basile le Grand. «L'ivresse est la racine de tous les maux… L'ivresse est un mort-vivant… L'ivresse peut par elle-même servir de châtiment, qui emplit l'âme de trouble et l'esprit de ténèbres, fait de la personne ivre un prisonnier, entraînant de multiples maladies intérieures et extérieures… L'ivresse… est un démon à plusieurs têtes, un démon aux multiples visages… Ici il engendre la fornication, là la colère, ailleurs la débilité du cœur et de l'esprit, là encore des amours odieuses… Personne n'accomplit la volonté perverse du diable comme l'homme ivre», enseignait saint Jean Chrysostome. «L'homme ivre est capable de n'importe quel mal, répond à n'importe quelle séduction… L'ivresse rend son captif incapable de rien faire», témoigne saint Tikhon de Zadonsk.

11.7) La toxicomanie, si largement répandue, est encore plus destructrice. Cette passion rend l'homme qui se soumet à elle extrêmement vulnérable à l'action des forces obscures. Cette terrible affection gagne chaque année de plus en plus d'adeptes, emportant quantités de vies. La jeunesse est la catégorie sociale la plus exposée à la toxicomanie, ce qui représente une menace pour la société. Les intérêts lucratifs attachés au marché des stupéfiants influent sur la formation d'une pseudo-culture toxicomane, spécialement dans les cercles de jeunesse. On impose à des êtres immatures des stéréotypes de comportement, proposant l'utilisation de narcotiques comme attribut normal et même indispensable de toute communication.

La raison principale de la fuite de tant de nos contemporains dans le royaume des illusions alcooliques et narcotiques est le vide spirituel, la perte du sens de la vie, l'érosion des repères moraux. La toxicomanie et l'alcoolisme sont des manifestations de maladie spirituelle non seulement pour des personnes isolées mais pour toute la société. Ils sont le prix de l'idéologie de consommation, du culte de la prospérité matérielle, de l'absence de vie spirituelle et de la perte d'idéal vrai.

Regardant avec une compassion toute pastorale les victimes de l'alcoolisme et de la toxicomanie, l'Eglise leur propose son soutien spirituel dans l'élimination de leurs vices. Sans nier la nécessité d'une aide médicale aux stades les plus aigus de la toxicomanie, l'Eglise accorde une place particulière à la prévention et à la convalescence, en particulier en proposant aux souffrants de prendre part à la vie eucharistique et communautaire.

XII. Problèmes de bioéthique

12.1) Le développement rapide des technologies biomédicales envahissant la vie de l'homme moderne de la naissance à la mort, ainsi que l'impossibilité de fournir une réponse aux

problèmes moraux soulevés dans le cadre de l'éthique médicale traditionnelle, posent à la société une sérieuse interrogation. Les tentatives de l'homme de se mettre à la place de Dieu, en modifiant et en «améliorant» la création de son propre arbitraire, peuvent apporter à l'humanité de nouvelles peines et de nouvelles souffrances. Le développement des technologies biomédicales, dont l'emploi incontrôlé dépasse sensiblement l'interprétation des possibles conséquences morales, spirituelles et sociales, ne peut pas ne pas susciter la profonde préoccupation pastorale de l'Eglise. En formulant son attitude face aux problèmes bioéthiques largement discutés dans notre monde et en premier lieu à ceux qui ont une action directe sur l'homme, l'Eglise s'appuie sur la Révélation divine qui présente la vie comme don incomparable de Dieu, sur le concept de liberté imprescriptible et de dignité de la personne humaine à l'image de Dieu, appelée, «en vue du prix que Dieu nous destine à recevoir là-haut dans le Christ Jésus» (Phil 3, 14), à la perfection du Père Céleste (Mt 5, 48) et à la divinisation, c'est à dire à communier à la nature divine (2 P 1, 4).

12.2) Depuis les temps les plus anciens, l'Eglise regarde l'interruption volontaire de grossesse (avortement) comme un péché grave. Les canons assimilent l'avortement à un meurtre. Cette appréciation est justifié par la certitude que la naissance d'un être humain est un don de Dieu; c'est pourquoi dès l'instant de la conception, toute attentat à la vie de la future personne humaine est criminelle.
Le psalmiste décrit le développement du fœtus dans le sein maternel comme un acte créateur divin: «C'est toi qui m'as formé les reins, qui m'a tissé au ventre de ma mère. (...), mes os n'étaient point cachés de toi quand je fus façonné dans le secret, brodé au profond de la terre. Mon embryon, tes yeux le voyaient, sur ton livre ils sont tous inscrits les jours qui ont été fixés et chacun d'eux y figure» (Ps 138, 13, 15-16). Dans les paroles qu'il adresse à Dieu, Job témoigne de même: «tes mains m'ont façonné, créé... Ne m'as-tu pas coulé comme du lait et fait cailler comme du laitage, vêtu de peau et de chair, tissé en os et en nerfs? Puis tu m'as gratifié de la vie et tu veillais avec sollicitude sur mon souffle... Oh! Pourquoi m'as-tu fait sortir du sein? J'aurais péri alors et personne ne m'aurait vu» (Job 10, 8-12, 18). «Avant même de te former au ventre maternel, je t'ai connu, avant même que tu sois sorti du sein, je t'ai consacré» (Jer 1, 5-6), dit le Seigneur au prophète Jérémie.

«Ne tue pas l'enfant en provoquant une fausse couche», cet ordre est inclus parmi les commandements de Dieu dans la «Doctrine des douze apôtres», l'une des oeuvres les plus anciennes de la littérature chrétienne. «La femme qui provoque un avortement est criminelle et en répondra devant Dieu. Car ce qui est engendré en son sein est un être vivant dont prend soin le Seigneur» écrivait Athénagore, apologiste du IIe siècle. «Celui qui sera homme est déjà homme» assurait Tertullien à la frontière du IIe et du IIIe siècles. «Celle qui tue volontairement le fœtus engendré en son sein mérite la peine réservée aux assassins. Celui qui délivre un médicament destiné à faire périr l'être engendré dans le sein est de la race des meurtriers, à l'égal de ceux qui prennent un poison dans le même but», est-il écrit aux 2e et 8e canon de saint Basile le Grand, intégrés dans le Livre des canons de l'Eglise orthodoxe et confirmé par le 91e canon du VIe Concile oecuménique. Par ailleurs, saint Basile précise que la gravité de la faute ne dépend pas du stade de grossesse: «nous ne faisons pas de différence entre fœtus en formation et fœtus non formé». Saint Jean Chrysostome appelle les personnes ayant avorté «pires que des assassins».

L'Eglise regarde la large diffusion et la justification de l'avortement dans la société contemporaine comme une menace pour l'avenir de l'humanité et comme un signe évident de dégradation morale. La fidélité à l'enseignement biblique et patristique sur la sainteté et la valeur inestimable de la vie humaine depuis ses premiers instants est incompatible avec

l'appel à la «liberté du choix» de la femme à disposer du destin du fœtus. Par ailleurs, l'avortement représente une sérieuse menace pour la santé physique et morale de la mère. L'Eglise considère inébranlablement comme son devoir de défendre ces êtres hautement vulnérables et dépendants, que sont les enfants à naître. L'Eglise orthodoxe ne peut en aucun cas donner sa bénédiction à l'avortement. Sans rejeter les femmes ayant eu recours à l'interruption volontaire de grossesse, l'Eglise les appelle au repentir et au dépassement des conséquences funestes de ce péché par la prière, la pénitence et la participation aux sacrements. Lorsque la vie de la mère est directement mise en danger par la poursuite de sa grossesse, spécialement lorsqu'elle a d'autres enfants, la pratique pastorale recommande l'indulgence. La femme ayant avorté dans ces circonstances n'est pas rejetée de la communion eucharistique de l'Eglise, mais est soumise à un repentir personnel par la prière, dans les formes déterminées par le prêtre qui entend sa confession. Afin de lutter contre l'avortement provoqué par l'insuffisance de biens matériels et la faiblesse l'Eglise et la société doivent mettre en place des mesures efficaces pour la défense de la maternité et favoriser l'adoption des enfants que les mères ne peuvent élever seules pour différentes raisons.

La responsabilité du meurtre de l'enfant à naître incombe tout autant au père qu'à la mère, lorsque celui-là donne son accord à l'interruption de grossesse. L'avortement sans l'accord du mari, peut être un motif de dissolution du mariage (voir X. 3). La responsabilité du péché incombe également au médecin pratiquant l'avortement. L'Eglise appelle l'Etat à reconnaître au personnel médical le droit de refuser de pratiquer l'avortement pour motif de conscience. On ne peut considérer comme normal le fait que la responsabilité juridique du médecin pour la mort de la mère soit placée incomparablement plus haut que la responsabilité pour la perte du fœtus, ce qui pousse les médecins et par conséquent leurs patientes à accepter l'avortement. Le médecin doit faire preuve du maximum de responsabilité dans son diagnostic, sachant qu'il peut amener la femme à interrompre sa grossesse. Par ailleurs, le médecin croyant doit soigneusement confronter ses charges médicales et les exigences de sa conscience chrétienne.

12.3) Le problème de la contraception exige de même une appréciation morale et religieuse. Certains moyens de contraception ont une action abortive, qui interrompt artificiellement la grossesse aux premiers stades de la vie de l'embryon. Leur emploi est donc condamnable dans la mesure où ils s'apparentent à l'avortement. Les autres moyens qui ne suppriment pas la vie déjà engendrée ne peuvent en aucun cas être assimilé à l'avortement. En définissant leur propre comportement par rapport aux moyens de contraception non abortifs, les époux chrétiens doivent se souvenir que la continuation du genre humain est l'un des buts fondamentaux de l'union conjugale voulue par Dieu (voir X.4). Le refus délibéré de mettre des enfants au monde pour des motifs purement égoïstes fait perdre au mariage son sens et est indubitablement un péché.

Par ailleurs, les époux sont responsables devant Dieu de l'éducation pleine et entière de leurs enfants. L'une des formes de comportement responsable face à leur naissance est l'abstinence de relations sexuelles durant une période donnée. Il convient par ailleurs de rappeler les paroles de l'apôtre Paul s'adressant aux époux chrétiens: «Ne vous refusez pas l'un à l'autre, si ce n'est d'un commun accord pour un temps, afin de vaquer à la prière; et de nouveau soyez ensemble de peur que Satan ne profite pour vous tenter de votre incontinence» (1 Cor 7, 5). Il est évident que toute décision dans ce domaine doit être prise conjointement, en ayant recours au conseil du père spirituel. Celui-ci doit prendre en compte les conditions de vie concrètes du couple, leur âge, leur état de santé, leur degré de maturité spirituelle et autres circonstances,

distinguant ceux qui peuvent supporter les hautes exigences de l'abstinence de ceux auxquels «cela n'est pas donné» (Mt 19, 11), et se préoccupant avant tout de la conservation et de l'affermissement de la famille.

Le Saint-Synode de l'Eglise orthodoxe russe dans son arrêt du 28 décembre 1998 précisait aux confesseurs qu'il est «inadmissible de contraindre ou d'inciter les fidèles à renoncer contre leur volonté à toute vie conjugale au sein du mariage». Il rappelait également aux pasteurs « la nécessité d'une chasteté particulière et d'une délicatesse pastorale toute spéciale dans la discussion des questions ayant trait aux différents aspects de la vie familiale de leurs ouailles».

12.4) L'emploi des nouvelles méthodes biomédicales permet dans bien des cas de vaincre la stérilité. Dans le même temps, l'intervention technologique croissante dans le processus de la conception de la vie humaine présente une menace pour l'intégrité spirituelle et la santé physique de la personne. Les relations inter-personnelles, qui sont depuis l'origine le fondement de la société, se trouvent également en danger. Avec le développement des technologies évoquées ci-dessus se répand également l'idéologie d'un «droit à la reproduction», se propageant au niveau national et international. Ce système d'idées donne la priorité à la réalisation sexuelle et sociale de la personne sur le souci de l'enfant à venir, de la santé morale et physique de la société, de sa stabilité morale. Le monde regarde de plus en plus la vie humaine comme un produit, que l'on peut choisir en fonction de ses penchants personnels et dont on peut disposer à l'égal des valeurs matérielles.

Les prières du rite du couronnement expriment la foi de l'Eglise orthodoxe en ce que la naissance d'enfants est le fruit désiré d'un mariage légal, sans être son but unique. Avec le «fruit du sein pour le bien» des époux, l'Eglise implore les dons d'un amour mutuel éternel, la chasteté, «l'unité des âmes et des corps». C'est pourquoi les méthodes de fécondation ne correspondant pas aux desseins du Créateur de la vie ne peuvent être considérées par l'Eglise comme moralement justifiables. Si le mari ou la femme ne sont pas aptes à concevoir un enfant et que les méthodes thérapeutiques et chirurgicales de guérison de la stérilité n'aident pas les époux, ils doivent concevoir humblement l'absence d'enfant comme une vocation particulière. Les recommandations pastorales dans semblables cas doivent prendre en compte la possibilité de l'adoption d'un enfant sur un accord mutuel des époux. La fécondation par les cellules sexuelles du mari fait partie des moyens d'aide médicale admissibles, dans la mesure où elle ne viole pas l'intégrité de l'union conjugale et ne diffère pas dans son principe de la conception naturelle dans le contexte des relations conjugales.

Les manipulations faisant intervenir le don de cellules sexuelles détruisent l'intégrité de la personne et le caractère exclusif des relations conjugales en admettant l'irruption d'un tiers. D'autre part, cette pratique encourage l'irresponsabilité paternelle ou maternelle, un dégagement de toute obligation envers celui qui apparaît comme «chair de la chair» d'un donateur anonyme. L'utilisation du matériel des donateurs sape les fondements des relations familiales dans la mesure où elle suppose que l'enfant ait non seulement des parents «sociaux» mais aussi des parents «biologiques». Le phénomène des «mères porteuses», c'est à dire le port d'un ovule fécondé par une femme qui après l'accouchement doit remettre l'enfant aux «clients» est contraire à la nature et moralement inacceptable, même dans le cas où il est pratiqué à des fins non commerciales. Cette méthode suppose la destruction de la profonde intimité affective et spirituelle qui s'établit entre la mère et l'enfant dès la grossesse. Le phénomène des mères porteuses est un traumatisme aussi bien pour la femme dont les sentiments maternels sont bafoués, que pour l'enfant qui peut par la suite connaître une crise

d'identité. Du point de vue orthodoxe, toutes les formes de fécondation in vitro supposant la préparation, la conservation et la destruction délibérée des embryons en surnombre sont également inadmissibles. C'est justement sur la reconnaissance à l'embryon de la dignité humaine qu'est fondée l'appréciation morale de l'avortement condamné par l'Eglise (voir XII.2).

La fécondation de femmes seules par l'utilisation de cellules sexuelles de donateurs, ou la réalisation des «droits à la reproduction» d'hommes seuls, ou de personnes manifestant, selon une formule consacrée, des orientations sexuelles non standardisées, prive l'enfant à naître du droit d'avoir un père et une mère. L'emploi de méthodes reproductives en dehors du contexte béni par Dieu de la famille s'apparente à une forme de lutte contre Dieu, mise en oeuvre sous couvert de défense de l'autonomie humaine et d'une conception viciée de la liberté de la personne.

12.5) Les maladies héréditaires constituent une part significative des affections humaines. Le développement des méthodes médico-génétiques de diagnostic et de soin peut favoriser la prévention de ces maladies et l'allégement des souffrances de bien des personnes. Cependant, il est important de rappeler que les dérèglements génétiques sont souvent la conséquence de l'oubli des fondements moraux, l'effet d'un mode de vie coupable dont souffrent les générations suivantes. L'altération coupable de la nature humaine peut être vaincue par des efforts spirituels; lorsque le vice se transmet de génération en génération et règne sur les descendants avec une force accrue, ces paroles de l'Ecriture Sainte se réalisent: «Car la fin d'une race injuste est cruelle» (Sagesse 3, 19). Au contraire, «Heureux l'homme qui craint le Seigneur et se plaît fort à ses préceptes» (Ps 111, 1-2). Ainsi, les recherches dans le domaine de la génétique ne font que confirmer les lois spirituelles révélées il y a des siècles par la parole de Dieu.

Tout en attirant l'attention sur les causes morales des maladies, l'Eglise salue les efforts des médecins dans le traitement des maladies héréditaires. Cependant, l'objectif des interventions génétiques ne doit pas être un «perfectionnement» artificiel du genre humain ni une intrusion dans le plan de Dieu sur l'homme. C'est pourquoi les thérapies génétiques ne peuvent être mises en oeuvre qu'avec l'accord du patient ou de ses représentants légaux et uniquement sur indication médicale. La thérapie génique des cellules sexuelles est extrêmement dangereuse dans la mesure où elle suppose une modification du génôme (ensemble des particularités héréditaires) sur plusieurs générations, ce qui peut avoir des conséquences imprévisibles dans le sens de nouvelles mutations et d'une déstabilisation de l'équilibre entre la société humaine et le milieu environnant.

Les succès dans le décryptage du code génétique créent les conditions d'essais génétiques généralisés dans le but de dégager l'information sur le caractère unique de chaque personne, et ses prédispositions à certaines maladies. L'établissement d'un «passeport génétique», à condition d'utiliser raisonnablement les résultats obtenus, pourrait permettre de corriger le développement de maladies plausibles pour telle personne concrète. Nous sommes cependant en présence d'un réel danger d'abus, où les renseignements génétiques pourraient servir au développement de différentes formes de discrimination. Par ailleurs, la possession d'informations sur la prédisposition héréditaire à certaines graves maladies peut s'avérer une charge psychologique trop importante. C'est pourquoi, l'identification et les tests génétiques ne peuvent être effectués que sur la base du respect de la liberté des personnes.

Les méthodes de diagnostic prénatal qui permettent de déterminer les affections héréditaires dès les premiers stades du développement embryonnaire ont également un caractère ambivalent. Certaines de ces méthodes peuvent présenter une menace pour la vie et l'intégrité de l'embryon ou du fœtus examiné. La mise en évidence de maladies génétiques incurables ou difficiles à soigner sert en effet souvent d'incitation à l'interruption de la vie en gestation. Dans bien des cas, des pressions sont exercées sur les parents. Le diagnostic prénatal est justifiable lorsqu'il a pour objectif le soin des affections mises en évidence dès les premiers stades, ou la préparation des parents a prendre particulièrement soin de leur enfant malade. Tout homme dispose du droit à la vie, à l'amour et à la préoccupation d'autrui, indépendamment de ses maladies. Selon l'Ecriture Sainte, Dieu Lui-même est le «protecteur des faibles» (Judith 9, 11). L'apôtre Paul enseigne à soutenir les faibles (Actes 20, 35; 1 Thes 5, 14); comparant l'Eglise à un corps humain, il montre que «les membres du corps qui sont tenus pour plus faibles sont nécessaires» et ceux qui sont moins parfaits ont besoin d'une «mutuelle sollicitude» (1 Cor 12, 22-24). L'utilisation des méthodes de diagnostic prénatal dans le but de choisir le sexe de l'enfant à naître est absolument inadmissible.

12.6) Le clonage (copie génétique) d'animaux réalisés par des scientifiques pose la question de l'admissibilité et des conséquences possibles du clonage humain. La mise en oeuvre de cette idée portant en germe la destruction potentielle de l'humanité rencontre les protestations d'un grand nombre dans le monde entier. Le clonage, plus encore que tout autre technique de reproduction, ouvre la possibilité à toutes les manipulations génétiques possibles sur la personne et favorise à terme sa dévalorisation. L'homme n'a pas le droit de prétendre au rôle de créateur d'êtres semblables à lui ou de choisir des prototypes génétiques, déterminant les caractéristiques de leur personnalité de son propre chef. Le clonage est un défi indubitable à la nature humaine elle-même, à l'image de Dieu qu'elle contient, dont la liberté et le caractère unique des personnalités sont des aspects imprescriptibles. «Le tirage en série» d'hommes aux paramètres définis ne peut apparaître souhaitable qu'aux partisans d'idéologies totalitaires.

Le clonage humain est capable de dénaturer la conception des enfants, les concepts de lignage, de paternité et de maternité. L'enfant peut devenir la sœur de sa mère, le frère de son père ou la fille de son aïeul. Les conséquences psychologiques du clonage sont également redoutables. L'homme venu au monde en résultat de semblables manipulations peut se considérer comme une personnalité dépendante, «copie» de quelque personne vivante ou ayant vécu par le passé. Il est nécessaire de prendre également en compte le fait que les «sous-produits» de ces expérimentations seraient pour une part dans l'incapacité de réussir leur vie ou, plus vraisemblablement et dans leur plus grand nombre, impropres à la vie. Par ailleurs, le clonage de cellules isolées et de tissus organiques n'apparaissent pas comme attentant à la dignité de la personne et dans certains cas se trouve être particulièrement utile dans la pratique médicale et biologique.

12.7) La transplantologie contemporaine (théorie et pratique de la transplantation d'organes et de tissus) permet d'apporter une aide efficace à bien des malades réduits sans cela à une mort inévitable ou une lourde invalidité. D'autre part, le développement de cet aspect de la médecine, en augmentant la nécessité d'organes, engendre certains problèmes moraux et peut présenter un danger pour la société. Ainsi, une propagande éhontée en faveur du don d'organes et la commercialisation de la transplantation créent les conditions du commerce des parties du corps humain, mettant en danger la vie et la santé des personnes. L'Eglise considère que les organes humains ne peuvent être regardés comme un objet d'achat et de vente. La transplantation d'organes d'un donneur vivant ne peut être effectuée que dans le cas du sacrifice volontaire du donneur pour la vie d'un autre homme. Dans ce cas, l'explantation

(retrait d'organe) devient une manifestation d'amour et de compassion. Cependant, le donneur potentiel doit être pleinement informé des conséquences possibles de l'explantation d'organes sur sa santé. L'explantation d'organe entraînant un danger direct pour la vie du donneur est moralement inacceptable. Le retrait d'organe se pratique plus couramment sur des personnes venant de mourir. Dans ce cas, l'instant de la mort doit avoir été exactement déterminé. Il est inacceptable d'abréger la vie d'un homme, y compris en refusant la procédure de maintien artificiel, dans le but de prolonger celle d'une autre personne.

S'appuyant sur la Révélation divine, l'Eglise confesse la résurrection des corps (Is 26, 19; Rom 8, 11; 1 Cor 15, 42-44, 52-54; Phil 3, 21). Dans le rite des funérailles chrétiennes, l'Eglise exprime tout le respect dévolu au corps de la personne défunte. Cependant, le don d'organes et de tissus après la mort peut apparaître comme une manifestation d'amour par delà la mort. Semblable don et testament ne peut être considéré comme une obligation. C'est pourquoi l'accord volontaire donné durant la vie du donneur est la condition de la légitimité et de l'acceptabilité de l'explantation. Dans le cas où la volonté du donneur potentiel est inconnue aux médecins, ils doivent éclaircir les intentions du mourant ou du défunt, en s'adressant au besoin aux membres de la famille. L'Eglise considère comme une violation inacceptable de la liberté de l'homme la présomption d'accord du donneur potentiel au retrait d'organes et de tissus, fixée par la législation de nombreux pays.

Les organes et les tissus du donneur sont assimilés par le malade récipiendaire, y compris dans la sphère de son unité psycho-corporelle. C'est pourquoi ne peut être en aucun cas moralement justifiable toute transplantation capable de représenter une menace pour l'identité du récipiendaire, touchant à son caractère de personne unique et de représentant du genre humain. Cette condition est essentielle dans la résolution des questions liées à la transplantation des tissus et organes d'origine animale.

L'Eglise considère comme naturellement inacceptable l'utilisation des méthodes dites de thérapie fœtale, fondées sur le retrait et l'utilisation des tissus et organes des embryons humains, avortés à différents stades de développement, pour tenter de soigner certaines maladies ou de «rajeunir» l'organisme. En le condamnant comme un péché grave, l'Eglise ne considère pas comme une justification à l'avortement le fait que de l'anéantissement d'une vie humaine à peine conçue, quelqu'un puisse, peut-être, en retirer un avantage pour sa santé. En favorisant inévitablement une expansion encore plus large et une commercialisation de l'interruption volontaire de grossesse, cette pratique, (même si son efficacité, qui reste actuellement hypothétique, était scientifiquement démontrée) est un exemple criant d'amoralité et porte un caractère criminel.

12.8) La pratique du retrait d'organes humains aptes à la transplantation, ainsi que le développement des techniques de réanimation posent le problème de la constatation exacte du moment de la mort. On considérait autrefois l'arrêt définitif de la respiration et de la circulation du sang comme un critère fiable. Cependant, grâce au perfectionnement des techniques de réanimation, ces fonctions vitales importantes peuvent être artificiellement maintenues sur une période prolongée. Le fait de mourir devient ainsi un processus dépendant de la décision du médecin, ce qui donne à la médecine contemporaine une nouvelle responsabilité qualitative.

Dans l'Ecriture Sainte, la mort est présentée comme la séparation de l'âme et du corps (Ps. 145, 4; Lc 12, 20). Ainsi peut-on parler de continuation de la vie tant que se poursuit l'activité de l'organisme comme un tout. La prolongation de la vie par des moyens artificiels, où seuls

fonctionnent quelques organes, ne peut être regardée comme une obligation ni dans tous les cas comme un objectif souhaitable de la médecine. Le retardement de l'heure de la mort ne fait souvent que prolonger les souffrances du malade, privant la personne du droit à cette fin digne, «sans honte et paisible», que les orthodoxes demandent à Dieu au cours de leurs services liturgiques. Lorsque la thérapie active devient impossible, elle doit être remplacée par des soins palliatifs (traitement de la douleur, soins, soutien social et psychologique) ainsi que par un travail pastoral. Ces différentes mesures ont pour but d'assurer au malade une fin de vie pleinement digne, adoucie par la miséricorde et l'amour.

Le concept orthodoxe de «fin sans honte» comprend la préparation à la mort, regardée comme une étape spirituellement importante de la vie de tout homme. Le malade, entouré de sollicitude chrétienne, est capable dans les derniers jours de son existence terrestre d'éprouver un changement spirituel en réévaluant le chemin parcouru et se repentant devant l'éternité. Pour les parents du mourant et le personnel médical, les soins patients rendus à un malade sont l'occasion de servir le Seigneur Lui-même: «Ce que vous avez fait à ces petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait» (Mt 25, 40). Priver le patient d'information sur la gravité de son état sous prétexte de préserver son confort moral équivaut souvent à le priver de la possibilité de se préparer à la fin et de trouver une consolation spirituelle dans la participation aux sacrements de l'Eglise; c'est aussi couvrir de méfiance ses relations avec ses proches et ses médecins.

Les anesthésiques ne permettent pas toujours de supprimer efficacement les douleurs précédant la mort. Le sachant, l'Eglise adresse à Dieu cette prière: «Délivre ton serviteur de cette maladie insupportable et des affections amères qui le tiennent, et donne-lui le repos là où demeurent les esprits des justes» (Rituel, prière pour les grands malades). Seul le Seigneur est le maître de la vie et de la mort (1 Rois 2, 6). «Il tient en son pouvoir l'âme de tout vivant et le souffle de toute chair d'homme» (Job 12, 10). C'est pourquoi l'Eglise, fidèle au commandement du Seigneur «tu ne tueras point» (Ex 20, 13), ne peut reconnaître comme moralement justifiable les tentatives de légalisation de l'euthanasie qui se répandent aujourd'hui dans la société séculière, c'est à dire la mise à mort intentionnée des malades incurables (y compris à leur propre demande). La demande d'euthanasie est souvent fondée sur un état dépressif, où le malade est privé de la possibilité d'apprécier justement sa situation. Reconnaître légalement l'euthanasie reviendrait à minimiser la dignité et à défigurer le devoir professionnel du médecin, dont la vocation n'est pas de donner la mort mais de préserver la vie. «Le droit à la mort» peut facilement devenir une menace pour la vie des patients manquant des moyens financiers nécessaires à leurs soins.

Ainsi l'euthanasie apparaît-elle comme un forme de meurtre ou de suicide, selon que le patient y ait pris part ou non. Dans le dernier cas, on appliquera à l'euthanasie les règles canoniques selon lesquels le suicide délibéré, de même que l'aide à sa réalisation, sont considérés comme de graves péchés. Les personnes s'étant intentionnellement donné la mort, et «à cause d'une offense humaine ou pour tout autre raison venant d'un manque de fermeté d'âme» ne peuvent ni prétendre aux funérailles chrétiennes, ni être mentionnées liturgiquement (Timothée d'Alexandrie, canon 14). Si le suicidé s'est donné la mort sans en avoir conscience ou sous l'influence d'une affection psychologique, la prière de l'Eglise lui est garantie, après examen de l'affaire par l'évêque diocésain. Par ailleurs, il est essentiel de se souvenir que l'entourage du suicidé partage souvent sa faute, incapable d'avoir pu lui démontrer sa compassion. «Portez les fardeaux les uns des autres et accomplissez ainsi la loi du Christ» (Gal 6, 2).

12.9) L'Ecriture Sainte et l'enseignement de l'Eglise condamnent sans équivoque les relations homosexuelles, voyant en elle une altération dépravée de la nature humaine créée par Dieu.

«L'homme qui couche avec un homme comme on couche avec une femme: c'est une abomination qu'ils ont tous les deux commises» (Lév 20, 13). La Bible relate les lourds châtiments réservés par Dieu à la ville de Sodome (Gn 19, 1-29), précisément à cause du péché d'homosexualité, selon l'interprétation des pères. L'apôtre Paul, caractérisant l'état moral du monde païen, inclut les relations homosexuelles au nombre des «passions honteuses» et des «obscénités» qui souillent le corps humain: «Aussi Dieu les a-t-il livré à des passions avilissantes: car leurs femmes ont échangé les rapports naturels avec les hommes pour des rapports contre-nature; pareillement les hommes, délaissant l'usage naturel de la femme ont brûlé de désir les uns pour les autres, perpétuant l'infamie d'homme à homme et reçu en leurs personnes l'inévitable salaire de leur égarement. Et comme ils n'ont pas jugé bon de garder la vraie connaissance de Dieu, Dieu les a livré a leur esprit sans jugement» (Rom 1, 26-27). «Ne savez-vous pas que ni... les dépravés ni les gens de mœurs infâmes n'hériteront du Royaume de Dieu» écrivait encore l'apôtre aux habitants de Corinthe la pervertie. La tradition patristique condamne tout aussi clairement toute manifestation d'homosexualité. «La doctrine des douze apôtres», les oeuvres de saint Basile le Grand, saint Jean Chrysostome, saint Grégoire de Nysse, saint Augustin, les canons de saint Jean l'Ascète, expriment l'enseignement inébranlable de l'Eglise: «les liaisons homosexuelles sont coupables et passibles de condamnation. Les personnes qui s'y adonnent n'ont pas le droit de faire partie du clergé (Basile le Grand, canon 7, Grégoire de Nysse, canon 4, Jean l'Ascète, canon 30). S'adressant aux personnes entachées du péché de sodomie, saint Maxime le grec les interpellait: «Prenez conscience, malheureux, de l'odieuse jouissance à laquelle vous vous êtes livrés... Efforcez-vous de vous libérer au plus tôt de ces voluptés immondes et ignominieuses, prenez-les en haine. Que celui qui dit qu'el! les sont innocentes soit anathème, comme un ennemi de l'Evangile du Christ Sauveur et corrupteur de Sa doctrine. Purifiez-vous par un repentir sincère, des larmes brûlantes, une charité accrue et une prière pure... Haïssez de toute votre âme ce qui fait votre opprobre, pour ne pas devenir des fils de malédiction et de perdition éternelle».

Les discussions relatives à la situation des soi-disant minorités sexuelles dans la société contemporaine tendent à faire de l'homosexualité non une perversion, mais une simple «orientation sexuelle», méritant publicité et respect. On affirme également que l'homosexualité est conditionnée par une prédisposition naturelle individuelle. L'Eglise orthodoxe part du principe intangible que l'union conjugale voulue par Dieu entre un homme et une femme ne peut être mise en parallèle avec les manifestations dévoyées de la sexualité. Elle considère l'homosexualité comme une altération coupable de la nature humaine, qui ne peut être dépassée que par un effort spirituel conduisant à la guérison et à la croissance de la personne humaine. Les aspirations homosexuelles, comme les autres passions qui déchirent l'âme de l'homme déchu, peuvent être guéries par les sacrements, la prière, le jeûne, le repentir, la lecture des Saintes Ecritures et des oeuvres patristiques ainsi que par la fréquentation des croyants prêts à apporter une aide spirituelle.

Tout en conservant une attitude pastorale responsable face aux personnes présentant des penchants homosexuels, l'Eglise s'oppose résolument aux tentatives de présenter des tendances coupables comme une «norme», et plus encore comme un sujet d'orgueil et un modèle de comportement. C'est précisément la raison pour laquelle l'Eglise condamne toute propagande homosexuelle. Sans refuser à personne les droits fondamentaux à la vie, au respect de la dignité personnelle et à la participation aux affaires sociales, l'Eglise affirme

néanmoins que les personnes faisant la propagande de l'homosexualité ne doivent pas être admises aux postes de professeur, d'éducateur, ni à toute autre responsabilité dans le monde de l'enfance et de la jeunesse, non plus que d'occuper une position responsable dans l'armée et les institutions correctionnelles.
La déformation de la sexualité humaine se manifeste parfois sous la forme d'un sentiment maladif d'appartenance au sexe opposé, qui provoque des expériences de changement de sexe (transsexualisme). Le refus d'appartenir au sexe donné à l'homme par le Créateur ne peut avoir que de funestes conséquences sur le développement ultérieur de la personnalité. «Le changement de sexe» grâce à l'emploi d'hormones ou par une opération chirurgicale conduit le plus souvent non à la résolution des problèmes psychologiques mais à leur aggravation, engendrant une profonde crise intérieure. L'Eglise ne peut admettre semblable «révolte contre le Créateur» ni reconnaître comme effectif le changement artificiel d'appartenance sexuelle. Si le «changement de sexe» a eu lieu avant le baptême, la personne peut recevoir ce sacrement, comme n'importe quel pécheur, mais l'Eglise le baptise comme appartenant à son sexe de naissance. L'ordination sacerdotale et le mariage religieux de ces personnes sont par contre inacceptables.
On distinguera du transsexualisme l'identification erronée de l'appartenance sexuelle dans la petite enfance du fait d'une erreur médicale, liée à une pathologie du développement des organes génitaux. Une correction chirurgicale dans ce cas ne présente pas le caractère d'un changement de sexe.

XIII. Eglise et écologie

13.1) L'Eglise orthodoxe, consciente de sa responsabilité dans le destin du monde, est profondément préoccupée par les problèmes engendrés par la civilisation contemporaine. Parmi eux, les problèmes écologiques occupent une place importante. Aujourd'hui, le visage de la Terre est défiguré à une échelle planétaire. Le noyau terrestre, le sol, l'eau, l'air, les mondes animaux et végétaux sont affectés. La nature qui nous entoure est presque entièrement soumise au service de l'homme qui, ne se satisfaisant plus de la diversité de ses dons, exploite sans retenue des écosystèmes entiers. L'activité humaine, ayant atteint une ampleur comparable aux processus de la biosphère, s'accroît en permanence grâce à l'accélération du rythme du développement de la science et des techniques. La pollution universelle du milieu naturel par les dégagements d'usine, une agro-technologie irraisonnée, la destruction des forêts et des sols entraînent l'étouffement de l'activité biologique et une réduction inévitable de la diversité génétique de la vie. Les ressources minérales non renouvelables du noyau terrestre s'épuisent peu à peu, les réserves d'eau pure s'amenuisent. Quantité de substances nuisibles apparaissent, dont beaucoup ne sont pas assimilables et s'accumulent dans la biosphère. L'équilibre écologique est ainsi rompu; l'homme est confronté à l'apparition de processus nuisibles irréversibles dans la nature, dont le préjudice porté à ses forces de production naturelles.
Tout cela se produit sur le fond d'une augmentation extraordinaire autant qu'injustifiée de la consommation dans les pays développés, où l'aspiration à l'abondance et au luxe sont devenus la norme. Cette situation empêche la juste distribution des ressources naturelles, attributs pourtant communs de toute l'humanité. Les conséquences de la crise écologique sont gravissimes non seulement pour la nature mais pour l'homme, qui lui est organiquement lié. Ainsi la terre est-elle arrivée au seuil d'une catastrophe écologique globale.

13.2) Conséquence de la chute de l'homme et de son éloignement de Dieu, les relations de l'homme et de la nature ont été perverties dès la préhistoire. Le péché, engendré dans le cœur de l'homme, a influé négativement non seulement sur lui-même, mais sur le monde

environnant. «La création, écrit l'apôtre Paul, si elle fut assujettie à la vanité, non qu'elle l'eut voulue mais à cause de celui qui l'y a soumise, c'est avec l'espérance d'être aussi libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu. Nous le savons en effet, toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement» (Rom 8, 20-22). La nature reflète comme un miroir le premier crime humain. Le germe du péché, ayant atteint le cœur de l'homme, a produit, ainsi qu'en témoigne l'Ecriture Sainte «les épines et les ronces» (Gn 3, 18) sur la terre. L'unité organique de l'homme et du monde environnant, qui existait avant la chute (Gn 2, 19-20), est devenue impossible. Dans ses relations avec la nature, relations qui ont pris un caractère utilitaire, l'humanité s'est laissée guider de plus en plus par des motifs égoïstes. Elle a commencé à oublier que Dieu est l'unique Maître de l'Univers (Ps 23, 1) auquel appartiennent «le ciel et… la terre et tout ce qu'ils renferment» (Deut 10, 14), alors que l'homme, selon le mot de saint Jean Chrysostome, est seulement «l'intendant», auquel sont confiées les richesses de ce monde. Cette richesse, «l'air, le soleil, l'eau, le ciel, la mer, la lumière, les étoiles», comme le remarquait le même saint, Dieu les a «divisées entre tous également, comme entre des frères». La «soumission» de la nature et la «possession» de la terre (Gn 1, 28), auxquelles l'homme est appelé selon le dessein de Dieu, ne signifient pas que tout est permis. Elles témoignent seulement de ce que l'homme est le porteur de l'image du Maître de maison céleste et comme tel doit, selon saint Grégoire de Nysse, montrer sa dignité royale non pas dans la domination violente sur le monde environnant mais en «cultivant» et «gardant» (Gn 2, 15) le royaume sublime de la nature, dont il répondra devant Dieu.

13.3) La crise écologique nous oblige à repenser notre attitude envers le monde environnant. Aujourd'hui, on critique de plus en plus souvent la domination de l'homme sur la nature et le principe utilitaire qui préside à notre comportement envers elle. La prise de conscience de ce que la société contemporaine paye un trop lourd tribut au bien de la civilisation soulève une réaction contre l'égoïsme économique. Ainsi sont désignés différents types d'activités nuisibles au milieu naturel. Dans le même temps, se met en place un système de défense de la nature, réévaluant les méthodes de direction économique, des tentatives de technologies d'économie des ressources et de production de recyclage assimilables par le processus naturel se mettent en place. Ainsi l'éthique écologique se développe-t-elle. La conscience collective qui l'inspire se prononce contre le modèle consumériste, exige l'augmentation de la responsabilité morale et juridique pour les dommages causés à la nature, propose d'introduire des éléments d'éducation et d'instruction écologique, appelle à unir les efforts en faveur du milieu naturel sur la base d'une large collaboration internationale.

13.4) L'Eglise orthodoxe apprécie à leur juste valeur les efforts entrepris pour trouver une solution à la crise écologique et appelle à une collaboration active dans les actions sociales destinées à défendre la création divine. Par ailleurs, elle remarque que ces efforts seront plus fructueux si les principes qui fondent l'attitude de l'homme envers la nature viennent à prendre un caractère chrétien, et non plus strictement humaniste. L'unité et l'intégrité du monde créé par Dieu est l'un des principes premiers de la position de l'Eglise dans les questions écologiques L'Orthodoxie ne regarde pas la nature environnante isolément, comme une structure fermée. Les règnes végétal, animal et humain sont intimement liés. D'un point de vue chrétien, la nature n'est pas un réservoir de ressources, destinés à une utilisation égoïste et irresponsable: elle est une maison, dont l'homme n'est pas le maître mais l'intendant, et un temple dont il est le prêtre, servant d'ailleurs, non pas la nature mais son Créateur. L'idée de théocentrisme fonde le concept de nature comme temple: Dieu, ayant donné «à tous vie, souffle et toute chose» (Actes 17, 25) est la Source de l'existence. C'est pourquoi, la vie elle-même dans ses manifestations les plus diverses porte un caractère sacré,

en tant qu'elle est un don de Dieu, dont la destruction est un défi jeté non seulement à la créature mais au Seigneur Lui-même.

13.5) Les problèmes écologiques portent par essence un caractère anthropologique, en ce qu'ils sont engendrés par l'homme, non par la nature. C'est pourquoi les réponses à de nombreuses questions posées par la crise de l'environnement sont à rechercher dans l'âme humaine, et non dans l'économie, la biologie, la technologie ou la politique. La nature n'est totalement transfigurée ni ne périt par elle-même mais sous l'action de l'homme. L'état spirituel de celui-ci joue un rôle décisif dans la mesure où il se reflète sur le monde environnant aussi bien en cas d'action extérieure directe sur lui, qu'en l'absence de pareille intervention. L'histoire de l'Eglise connaît quantité d'exemples, où l'amour des ascètes chrétiens pour la nature, leur prière pour le monde qui les entourait, leur compassion envers la créature eut une influence bénéfique sur les êtres vivants.

Le lien étroit entre anthropologie et écologie apparaît très clairement à notre époque, où le monde traverse en même temps deux crises: spirituelle et écologique. Dans le monde contemporain, l'homme perd souvent conscience de ce que sa vie est un don de Dieu, parfois même le sens de l'existence, qui s'apparente alors à une simple subsistance physique. Dans le contexte de ce rapport à la vie, la nature n'est déjà plus considérée comme une maison, encore moins comme un temple, et n'est plus que «le milieu d'habitat». La dégradation spirituelle de la personnalité entraîne la dégradation de la nature, dans la mesure où l'homme devient incapable d'action transfiguratrice sur le monde. Les possibilités techniques colossales n'aident pas l'humanité aveuglée par le péché: devant cette indifférence au sens, au mystère, au miracle de la vie, ils ne peuvent apporter de véritables avantages et trop souvent sont la cause de nouveaux dommages. Chez l'homme dont la puissance technique n'est pas orientée spirituellement, la puissance technique, en règle générale, alimente des espérances utopiques dans les possibilités illimitées de la raison humaine et dans la force du progrès.

La résolution pleine et entière de la crise écologique est impossible dans un contexte de crise spirituelle. Cette affirmation ne signifie en aucun cas que l'Eglise méprise les efforts de sauvegarde de la nature. Cependant, elle lie l'espérance en un changement positif des relations de l'homme et de la nature et l'aspiration de la société à une renaissance spirituelle. Le fondement anthropologique des problèmes écologiques montre que nous ne pouvons changer le monde environnant qu'à la mesure de notre monde intérieur; c'est pourquoi la transfiguration de la nature doit commencer avec la transfiguration des âmes. Selon saint Maxime le Confesseur, l'homme ne pourra transformer la terre en paradis que lorsqu'il portera le paradis en lui-même.

Traduit du russe par Claire Jounievy

XIV. Sciences, culture, enseignement

14.1) Le christianisme, en dépassant les préjugés païens, a démythologisé la nature, et ainsi favorisé l'apparition des sciences naturelles scientifiques. Avec le temps, les sciences – sciences humaines et sciences naturelles – sont devenues l'un des aspects les plus importants de la culture. A la fin du XXe siècle, les sciences et techniques ont atteint des résultats si impressionnants et un tel impact sur tous les aspects de la vie qu'elles sont devenues un facteur déterminant de la vie de la civilisation. Par ailleurs, malgré l'action originelle du christianisme sur la formation de l'activité scientifique, le développement des sciences et

techniques, sous l'influence des idéologies séculières, a provoqué des conséquences qui inspirent les craintes les plus vives. La crise écologique et les autres crises qui affectent le monde contemporain font de plus en plus douter du chemin choisi. Le niveau scientifique et technique de la civilisation est aujourd'hui tel que les actes criminels d'un petit nombre peuvent en l'espace de quelques heures entraîner une catastrophe globale, dans laquelle périrait irrémédiablement toutes les formes de vie supérieure.

D'un point de vue chrétien, ces conséquences sont apparues à la faveur du faux principe posé à la base du développement scientifique et technique moderne. Il consiste dans la certitude a priori, que le développement ne doit être limité par aucune exigence morale, philosophique ou religieuse. Cependant, en présence d'une telle liberté, le développement scientifique et technique se trouve au pouvoir des passions humaines, et avant tout de la vanité, de l'orgueil, de la soif de confort qui détruisent l'harmonie spirituelle de la vie, avec toutes les conséquences néfastes qui en découlent. C'est pourquoi, aujourd'hui plus que jamais, la garantie d'une vie humaine normale exige un retour au lien perdu entre les connaissances scientifiques et les valeurs religieuses, spirituelles et morales.

La nécessité de ce lien est néanmoins conditionnée par le fait qu'un nombre significatif de personnes persistent à croire en la toute-puissance du savoir scientifique. C'est en partie l'héritage du point de vue développé au XVIIIe siècle par des penseurs athées, qui opposaient résolument la science et la religion. Il est par ailleurs bien connu que de tout temps, y compris à notre époque, bien des grands scientifiques sont demeurés croyants, ce qui serait impossible en présence d'une contradiction de principe entre science et religion. Les connaissances religieuses et scientifiques sont de caractère radicalement différent. Leurs prémisses, leurs buts, leurs objectifs et leurs méthodes diffèrent. Ces sphères peuvent se rencontrer, se croiser, mais ne peuvent s'opposer l'une à l'autre. En effet, d'une part en science naturelle on n'admet pas de théorie athée ou religieuse, mais il y a des théories plus ou moins vraies. D'autre part, la religion ne s'occupe pas des questions d'organisation de la matière.

M. V. Lomonossov écrivait fort justement: la religion et la science «ne peuvent se quereller… à moins que quelqu'un par vanité ou désir de montrer sa sagesse ne provoque leur inimitié». Saint Philarète de Moscou exprimait la même idée: «La foi chrétienne n'est pas en guerre contre les véritables connaissances, parce qu'elle ne pactise pas avec l'ignorance». Il convient de faire remarquer le caractère incorrect de l'opposition de la religion et de ce que l'on appelle «la vision scientifique du monde».

Par nature, seules la religion et la philosophie peuvent donner un sens au monde, rôle que ne peuvent remplir ni les sciences spécialisées, ni l'ensemble de la connaissance scientifique concrète. L'interprétation des réalisations scientifiques et leur introduction dans le système de compréhension du monde peuvent être placées sur un éventail extrêmement large: aussi bien pleinement religieuse qu'ouvertement athée.
Bien que la science puisse être un des moyens de connaissance de Dieu (Rom 1, 19-20), l'Orthodoxie voit en elle un instrument naturel d'organisation de la vie terrestre, qui doit être utilisé avec circonspection. L'Eglise veut préserver l'homme de la tentation de voir en la science un domaine totalement indépendant des principes moraux. Les réalisations modernes, dans différents domaines, y compris la physique des particules élémentaires, la chimie, la microbiologie témoignent de ce qu'elles sont par essence un glaive à double tranchant, capables non seulement d'apporter à l'homme un bien mais encore de lui retirer la vie. Les normes évangéliques de la vie donnent la possibilité d'éduquer la personne de façon à ce qu'elle ne puisse utiliser les connaissances et les forces acquises pour le mal. C'est pourquoi,

l'Eglise et la science sont appelées à collaborer au nom du salut de la vie et de sa digne organisation. Leur communauté d'action favorise l'établissement d'un climat de saine créativité dans la sphère spirituelle et intellectuelle et par là même aide à créer les conditions idéales au développement des recherches scientifiques.

Il convient d'accorder une attention particulière aux sciences sociales, liées par définition aux domaines de la théologie, de l'histoire ecclésiastique et du droit canon. Saluant les travaux des chercheurs laïcs dans ce domaine et reconnaissant l'importance des recherches en sciences humaines, l'Eglise ne considère pas le tableau rationnel du monde, parfois modelé par ses travaux, comme pleinement satisfaisant et universel. La conception religieuse du monde ne peut être rejetée comme source de représentation sur la vérité, tout comme les concepts d'histoire, d'éthique et de bien d'autres sciences humaines, qui ont le droit de figurer dans le système d'enseignement laïc et d'éducation, dans l'organisation de la vie sociale. Seule l'union de l'expérience spirituelle et de la science peut donner la plénitude de la connaissance. Aucun système social ne peut être harmonieux, s'il est dominé par une conception sécularisée du monde lors de la résolution de problèmes sociaux décisifs. Et, malheureusement, le danger d'idéalisation de la science, à laquelle les peuples du monde entier ont payé un lourd tribut au XXe siècle, demeure d'actualité. Cette idéalisation est particulièrement dangereuse dans la sphère des recherches sociales, à l'origine des programmes d'Etat et des projets politiques. En s'opposant à l'essor de la science des idéologies, l'Eglise poursuit un dialogue particulièrement responsable avec les chercheurs en sciences humaines.

L'homme, créé à l'image et à la ressemblance du Créateur inaccessible est libre dans ses profondeurs mystérieuses. L'Eglise met en garde contre les tentatives d'application des réalisations scientifiques et techniques au contrôle du monde intérieur de la personne et la création de toute espèce de suggestion technique et de manipulation de la conscience ou du subconscient humains.

14.2) Le mot latin cultura, signifiant «labour», «éducation», «enseignement», «développement», dérive du mot cultus, «vénération», «adoration», «culte». L'étymologie montre ainsi les racines religieuses de la culture. En créant l'homme, Dieu l'a placé dans le paradis, lui intimant de cultiver et garder sa création (Gn 2, 15). La culture comme sauvegarde et entretien du monde environnant est une activité humaine ayant valeur de commandement divin. Après avoir été chassé du paradis, l'homme se trouva obligé de lutter pour sa survie. Apparurent alors le travail des outils, la construction des villes, l'agriculture, l'art. Les pères et les docteurs de l'Eglise ont souligné l'origine divine de la culture dès le commencement. Clément d'Alexandrie, en particulier, la concevait comme le fruit du travail de l'homme sous la conduite de Dieu: «On appelle du nom commun de sagesse les sciences et les arts du monde, tout ce que l'esprit humain a pu produire… car tout art et toute connaissance viennent de Dieu». Saint Grégoire le Théologien écrivait également: «De même que dans l'harmonie musicale chaque corde émet un son différent, l'une un son aigu, l'autre un son grave, de même l'Artisan et Verbe-Créateur, bien qu'il ait établi différents arts, les a donné à tous ceux qui le souhaitent, pour nous unir par les liens de la communication et de l'amour, et rendre notre vie plus civilisée».

L'Eglise a accueilli nombre d'œuvres de la culture et de l'art, refondant ces fruits de la création humaine au creuset de l'expérience religieuse, s'efforçant de les purifier des éléments dangereux pour l'âme avant de les offrir au peuple. Elle consacre les différents aspects de la culture et contribue grandement à son développement. L'iconographe, le poète, le philosophe, le musicien, l'architecte, l'acteur et l'écrivain orthodoxes s'adressent aux arts profanes pour

exprimer l'expérience de renouvellement spirituel qu'ils ont découvert en eux et souhaitent partager à tous. L'Eglise permet de poser sur l'homme un regard nouveau, de comprendre autrement son monde intérieur et le sens de son existence. Ainsi, l'art humain, en s'incorporant à l'Eglise, revient à ses sources religieuses originelles. L'Eglise aide la culture à dépasser l'activité purement terrestre: en proposant un chemin de purification des cœurs et d'union au Créateur, elle ouvre la culture à la collaboration avec Dieu.

La culture profane est apte à porter la Bonne Nouvelle. Ceci est particulièrement important lorsque l'influence du christianisme dans la société est affaiblie, ou que les pouvoirs séculiers luttent ouvertement contre l'Eglise. Ainsi, dans les années d'athéisme officiel, la littérature russe classique, la poésie, la peinture et la musique furent pratiquement les seules sources de connaissance religieuse. Les traditions culturelles aident à conserver et faire fructifier l'héritage spirituel dans un monde marqué par des changements impétueux. Ceci se rapporte à toutes les formes d'art: littérature, arts figuratifs, musique, architecture, théâtre, cinéma. Tous les styles conviennent à l'enseignement de l'Evangile, si l'intention de l'artiste est sincèrement pieuse et s'il est lui-même fidèle au Seigneur.

L'Eglise adresse aux gens de culture son appel: «ne vous modelez pas sur le monde présent mais que le renouvellement de votre jugement se transforme et vous fasse discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait» (Rom 12, 2). Dans le même temps, l'Eglise avertit: «Mes bien-aimés, ne vous fiez pas à tout esprit mais éprouvez les esprits du mal qui habitent les espaces célestes» (1 Jn 4, 1). L'homme ne possède pas toujours la perspicacité spirituelle suffisante pour distinguer l'inspiration réellement divine de l'inspiration extatique, derrière laquelle s'abritent trop souvent les forces obscures, agissant de manière à détruire l'homme. Les contacts avec le monde de la sorcellerie et de la magie, l'utilisation de stupéfiants, mènent souvent à l'anéantissement. Une éducation chrétienne permet d'acquérir un regard spirituel, capable de distinguer le bon du mauvais, le divin du démoniaque.

La rencontre de l'Eglise et du monde de la culture n'est cependant pas toujours synonyme de collaboration et d'enrichissement mutuel. «Le Verbe véritable, quand il est venu, a montré que toutes les opinions et toutes les doctrines ne sont pas bonnes, qu'il y en a de bonnes et de mauvaises» (saint Justin le Philosophe). En reconnaissant à tout homme le droit de porter une appréciation morale sur les différentes manifestations de la culture, l'Eglise se reconnaît à elle-même semblable droit. Bien plus, elle voit ici une obligation directe. Sans insister pour que le système d'appréciation de l'Eglise soit le seul admis dans une société et un état profanes, l'Eglise est cependant convaincue de ce que le chemin révélé dans l'Evangile possède seul un pouvoir salvifique et la vérité ultime. Si l'art favorise la transfiguration morale et spirituelle de la personne, l'Eglise lui donne sa bénédiction. Si la culture s'oppose à Dieu, devient antireligieuse ou inhumaine, se transformant en contre-culture, l'Eglise s'oppose à elle. Cependant, cette opposition ne s'applique pas aux porteurs de la culture en temps que personne, car «ce n'est pas contre des adversaires de chair et de sang que nous avons à lutter», c'est un combat spirituel, destiné à libérer l'homme de l'influence funeste des forces des ténèbres sur leurs âmes, «les esprits du mal qui habitent les espaces célestes» (Eph 6, 12).
L'aspiration eschatologique ne permet pas au chrétien d'identifier entièrement sa vie au monde de la culture, car «nous n'avons pas ici-bas de cité permanente mais nous recherchons celle de l'avenir» (Heb 13, 14). Le chrétien peut travailler et vivre en ce monde, mais ne doit pas être totalement happé par les activités terrestres. L'Eglise rappelle aux représentants du

monde de la culture que leur vocation est de labourer les âmes, y compris les leurs, en restaurant l'image de Dieu altérée par le péché.

En prêchant le Christ, Vérité éternelle, aux hommes vivant dans des circonstances historiques changeantes, l'Eglise utilise les formes culturelles propres de chaque époque, nation, groupe social. Ce qui fut assimilé et vécu par tels peuples et telles générations doit être de nouveau expliqué à d'autres, doit être rendu pour eux proche et compréhensible. Aucune culture ne peut être considérée comme universellement adéquate à l'expression du message spirituel chrétien. La langue et les formes d'enseignement de la Bonne Nouvelle, ses méthodes et moyens changent inévitablement au cours de l'histoire, se différencient en fonction du contexte national et d'autres paramètres. Dans le même temps, les changements dans l'organisation du monde ne sont pas une raison pour rejeter l'héritage des siècles passés ni pour laisser dans l'oubli la Tradition ecclésiale.

14.3) La tradition chrétienne a toujours respecté l'instruction profane. De nombreux pères de l'Eglise étudièrent dans les écoles et académies séculières et estimaient les sciences enseignées dans ces institutions nécessaires au croyant. Saint Basile le Grand écrivait que «les sciences profanes ne sont pas inutiles» au chrétien qui doit leur emprunter tout ce qui peut servir au perfectionnement moral et à la croissance spirituelle. Selon saint Grégoire le Théologien, «tout ce qui a une intelligence reconnaît que le savoir (paideusin, instruction) est le premier de nos biens. Et non seulement ce noble savoir, qui… fait son objet du salut et de la beauté de celui qui contemple Dieu en esprit, mais encore l'érudition profane, que beaucoup de chrétien jugent par ignorance inutile, dangereuse et éloignant de Dieu».

Du point de vue orthodoxe, il est souhaitable que tout système d'enseignement ait un fondement religieux et soit bâti sur les valeurs chrétiennes. Néanmoins, l'Eglise, suivant une tradition pluriséculaire, respecte l'école laïque et est prête à appuyer ses relations avec elles sur le principe de la liberté humaine. Par ailleurs, l'Eglise estime inadmissible les pressions délibérées exercées sur les élèves en faveur d'idées antireligieuses ou antichrétiennes, ainsi que le renforcement du monopole de la conception matérialiste du monde (voir XIV. 1). La situation caractéristique de nombreux pays au XXe siècle, où les écoles d'Etat se faisaient les instruments d'une éducation violemment antichrétienne, ne doit plus se répéter. L'Eglise appelle à éliminer les conséquences du contrôle athée sur le système d'instruction d'Etat.

Malheureusement, un grand nombre de cours d'histoire continuent de déprécier le rôle de la religion dans la formation de la conscience nationale. L'Eglise rappelle incessamment la contribution du christianisme à la formation des trésors et des grands monuments de la culture mondiale et nationale. Les croyants orthodoxes constatent avec regret les emprunts non-critiques faits par les standards scolaires, les programmes et les principes d'instruction, à des organisations connues pour leur appréciation négative du christianisme en général et de l'orthodoxie en particulier. Il est impossible d'ignorer le danger de l'introduction d'influences occultes et néo-païennes dans les écoles, celle des sectes destructrices, sous l'influence desquelles l'enfant peut être perdu pour lui-même, pour sa famille et pour la société.

L'Eglise estime utile et nécessaire l'introduction de cours de doctrine chrétienne dans les écoles laïques, dispensés en fonction du désir des enfants ou de leurs parents, de même que dans les établissements d'enseignement supérieur. La hiérarchie ecclésiastique doit rester en dialogue avec les autorités politiques afin de travailler d'un point de vue législatif et pratique à la reconnaissance internationale du droit des familles croyantes à exiger pour leurs enfants

une instruction et une éducation religieuse. Dans ce but, l'Eglise fonde elle-même des établissements d'enseignement général orthodoxes, attendant une aide de la part de l'Etat.

L'école est l'intermédiaire transmettant aux nouvelles générations les valeurs morales accumulées au long des siècles. Dans ce sens, l'école et l'Eglise sont appelées à travailler de concert. L'instruction, et tout particulièrement celle destinée aux enfants et aux adolescents, ne doit pas se contenter de délivrer des informations. L'objectif de l'école, moins que l'enseignement de connaissances, doit consister à cultiver dans les jeunes cœurs l'aspiration à la Vérité, aux sentiments pleinement moraux, à l'amour du prochain, de la patrie, de sa culture et de son histoire. L'Eglise doit s'efforcer d'assister l'école dans sa mission éducative, car le salut éternel de l'homme, l'avenir des nations et celui du genre humain dépendent de leurs traits moraux et spirituels.

Traduit du russe par Claire Jounievy

Orthodoxes-Protestants français : Vif débat et grande fraternité

BIP - Novembre 2003

13 novembre 2003 : c'est le rendez-vous annuel orthodoxes - protestants.

Une délégation représentative de théologiens orthodoxes rencontre une délégation de théologiens protestants, chacune avec sa diversité. Sous la présidence du Président de la FPF et du Président de l'Assemblée des Evêques orthodoxes de France.

Cette année, à l'ordre du jour, l'étude de deux documents conciliaires de l'Eglise orthodoxe russe parus en 2000. L'un sur « ***les Principes fondamentaux régissant les relations de l'Eglise orthodoxe russe avec l'hétérodoxie*** », l'autre sur « ***Les bases de la conception sociale de l'Eglise orthodoxe russe*** ».

Deux textes aux formulations radicales qui font « bondir » les protestants… mais aussi les orthodoxes de la diaspora, tout au moins lorsqu'on en fait une lecture « fondamentaliste » sans tenir compte du contexte fort complexe (au plan politique mais aussi au plan interne) dans lequel se trouve aujourd'hui l'Orthodoxie Russe.

Nous apprenons donc à lire entre les lignes. Nous comprenons mieux comment un texte sur les relations œcuméniques, au premier abord exclusif, « sauve » finalement l'engagement œcuménique orthodoxe russe international.

Nous comprenons mieux comment l'Eglise russe cherche à se situer entre un sécularisme montant de la société (mais pas encore reconnu et assumé) et des tentations violemment rétrogrades ou identitaires (très populaires) auxquelles elle tente de résister. La tache des évêques est rude.

Au fil du dialogue, nos visions de l'unité se précisent. Tous s'accordent sur le fait qu'il ne s'agit pas d'une reconnaissance statique des diverses branches du christianisme. Toutes les Eglises, orthodoxes comme protestantes, sont appelées à se convertir (métanoia) à la vérité du

Christ (orthodoxie) et à en témoigner (« protester ». En ce sens l'œcuménisme est un mouvement.

De fortes interpellations demeurent cependant.

Par exemple sur notre manière de comprendre l'hérésie ou le lien entre formulation des dogmes et vécu de la foi : la question est le contenu de la foi... Je ne connais pas assez le protestantisme pour être sûr que nous confessons le même Christ manifestant la Trinité… Les opinions très diverses des protestants me gênent… Jésus est vérité mais il est aussi chemin et vie ; il n'y a pas que la dogmatique !…Il faut aller au-delà des mots car le langage peut occulter la foi…

Ou bien sur la compréhension de l'Eglise : L'Eglise du Christ n'est pas une institution mais une vie nouvelle… personne ne peut en dire les limites... Le Père envoie le Fils pour le monde ; l'humanité entière est corps du Christ… Nous sommes tous de l'Eglise de Jésus Christ qui remonte à Pentecôte ; il n'y a pas d'Eglise plus ancienne que d'autres… Comme orthodoxe, je me sens chez moi chez les luthériens scandinaves… C'est le mot « expérience » qui rend mieux compte du vécu orthodoxe de l'Eglise…

Cette rencontre annuelle est aussi l'occasion d'échange divers, en particulier autour de notre participation commune à la Conférence des Eglises Européennes et au Conseil Oecuménique des Eglises.

Dans ces deux organismes, les relations entre nos deux familles confessionnelles sont différentes : plus sereines à la KEK, plus débattues au COE. Cela vient sans doute de l'histoire de ces deux institutions et de leur vocation qui se recompose : la KEK tente aujourd'hui favoriser un dialogue théologique européen (par exemple entre l'Orthodoxie et la Communion d'Eglises Protestantes en Europe dite de Leuenberg), alors que le COE, sur l'impulsion orthodoxe, se questionne davantage sur le statut de membre (et les conditions d'entrée), sur la cohabitation des Eglises et leur mode de décision commun, ainsi que sur sa dimension ecclésiale. Un ensemble de sujets qui pourrait être repris l'an prochain dans notre rencontre annuelle.

Il y a encore bien des clarifications à apporter entre nous, bien des sujets théologiques à étudier malgré plus de 20 ans de dialogues, comme en témoigne le fascicule qui devrait être éditer.

Sans doute une nouvelle génération est-elle à mobiliser aussi. Mais laissons la conclusion à notre doyenne. La célèbre théologienne Elisabeth Behr Sigel nous encourage à vivre la foi dans et au-delà de la théologie, comme une ortho-doxologie : « La théologie, c'est l'Eucharistie de l'intelligence ».

(GD, novembre 2003).

A Symphony with the State costs a pretty penny : Baptist president responds to worship service held for Russia`s nuclear fighting units

M o s c o w – On the occasion of 60th anniversary of the creation of Russia's (or the Soviet Union's) nuclear defence, a first-ever service was held in Moscow's "Christ the Saviour" cathedral honouring the nuclear-equipped fighting units. Leading the festivities was Alexei II, Patriarch of the Russian Orthodox Church (ROC). Pastor Yuri Sipko (Moscow) is President of the Russian Union of Evangelical-Christians-Baptists (RUECB), Russia's largest, nationally-organised free church.

My first question to you, Pastor Sipko: Why were church anniversary festivities on 4 September necessary? What is the ROC hoping to achieve?

The ROC believes it has state-moulding characteristics. That type of claim harbours enormous dangers. The century of state-sponsored atheism has been followed by an era of religious freedom. Religious competitors are now struggling for as large a piece of the prize as possible. The ROC is not shrinking back from intermeshing with the state, and is hoping with state help to overwhelm the competition. But a symphony with the state costs a pretty penny. A church sanctifies the dealings of the state; the state in turn favours that church. The ROC is striving to make its influence on the state absolute. Yet an institution which participates massively in government activities becomes co-responsible for its political and military decisions.

Is there a difference for Baptists when a church only blesses guns and flags, or when it also blesses atomic weaponry? Are Baptists allowed to serve in a nuclear fighting unit?

I believe the church of Jesus Christ must never allow itself to become the political office of an army or navy. And when she does that, the difference between that, which she is, and that which she intends to bless, disappears. The ROC finds itself in this kind of danger. One can also note incidentally that up to 35.000 people are killed on Russia's motorways every year. And that happens despite the fact that nearly all Russian automobiles have been blessed by the ROC. I also believe that the devastating might of atomic weaponry has not yet claimed all of its victims.

The RUECB does not give its members orders regarding military service. They and all other citizens of Russia have the choice of serving in the regular army or opting for alternative service.

In 1958 the Evangelical Church in Germany (EKD) almost split regarding the question of whether Christians – and military chaplains – were allowed to serve in an army equipped with atomic weaponry. Should that be a topic for Baptists today?

That question is currently not a pressing one. The RUECB is located outside the political realm. Such issues could reappear if international tensions increase once again. Here we are very dependent upon the mercy of God.

The Lord has called his church to carry the Good News to the ends of the earth. This message is necessary for soldiers, government officials and every person anywhere. Which means that the service of a military chaplain or any pastor working with soldiers is indeed a holy calling.

Dr. William Yoder
Department for External Church Relations, RUECB
Moscow, 12 September 2007
baptistrelations@yandex.ru
www.baptist.ru.org
Tel/fax: 007-495-954-9231

La lumière du Christ et l'Église

Discours
du métropolite Cyrille de Smolensk et de Kaliningrad,
Président du Département des relations extérieures du patriarcat de Moscou
au IIIe Rassemblement œcuménique
Sibiu (Roumanie), 5 septembre 2007

Béatitude, Éminence, Excellence, chers pères, frères et sœurs,
Le sujet de notre assemblée plénière d'aujourd'hui – La lumière du Christ est l'Église – est très familier pour nous, orthodoxes. L'avènement du Seigneur Jésus-Christ est pour les chrétiens la manifestation de la lumière. L'apothéose de cette manifestation est la transfiguration du Seigneur sur le Mont-Thabor en présence de ses disciples : « Et il fut transfiguré devant eux : son visage resplendit comme le soleil, et ses vêtements devinrent blancs comme la lumière (Mt 17, 2.) ». Dans la théologie orthodoxe, la question de la lumière du Thabor a été développée dans l'enseignement sur les énergies divines incréées par lesquelles Dieu se manifeste. Selon Saint Grégoire Palamas et ses disciples, la lumière divine que les apôtres ont contemplée au Thabor est Dieu lui-même qui se révèle dans sa création à ceux dont les yeux du cœur sont purs et ouverts à la perception de cette lumière. La lumière divine peut être contemplée par les yeux du corps, aussi bien que par le regard intérieur propre au cœur de l'homme. Elle est la manifestation visible de la grâce et de l'énergie de Dieu : « La lumière véritable qui éclaire tout homme venant dans ce monde (Jn 1, 9.)». L'homme, étant l'image et la ressemblance de Dieu (Gn 1, 26-27), est capable de percevoir et de refléter la lumière divine dans sa vie.

La communion à la lumière signifie la fidélité aux commandements du Seigneur, l'adhésion au message du Christ. Le Christ est la Lumière. Il est aussi le Logos. C'est pourquoi, la lumière véritable est le Verbe adressé à la raison de l'homme et comportant un défi intellectuel. « Le Fils de Dieu est venu et nous a donné l'intelligence afin que nous connaissions le Véritable. Nous sommes dans le Véritable, dans son Fils Jésus-Christ1» (Jn 5, 20.), dit l'apôtre Jean dans sa première épître. La parole de Dieu conservée par l'Église est le fondement de la Tradition qui est une notion fondamentale aussi bien dans la théologie orthodoxe que dans la vie des chrétiens orthodoxes. La Tradition n'est pas simplement un ensemble de textes et de pratiques des siècles précédents, mais la lumière qui illumine le cœur et l'esprit des hommes et des femmes. Ce n'est pas seulement un mode de penser, mais un mode de vie. La Tradition n'est pas de l'archaïsme, mais la vie même de l'Église dont la source est la lumière du Christ.

La tradition orthodoxe distingue entre deux aspects de la lumière : lumière en tant que grâce par laquelle Dieu se communique au monde et agit dans le monde, et lumière en tant que parole de vérité. Cependant, il ne s'agit pas de deux lumières distinctes, mais de l'unique

lumière qui se manifeste de différentes façons. La connaissance de la vérité est impossible sans la communion à la vie de Dieu que le Christ nous a fait découvrir et dont l'évangile de Saint Jean dit : « Ce qui fut en lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes» (Jn 1, 4). L'esprit ne peut être éclairé si l'être tout entier de l'homme n'est pas illuminé par la lumière du Christ. C'est le véritable sens de l'illumination. Cette illumination qui comporte la connaissance de la vérité et la communion à la vie éternelle est atteinte dans l'Église. C'est dans l'Église que la lumière de la grâce et la lumière de la vérité sont unies et inséparables, constituant une seule réalité. L'Église est le réceptacle de la lumière qui brille bien au-delà de ses frontières, illuminant tout homme « venant dans ce monde» (Jn 1, 9). Cette propriété de la lumière qui est la grâce de l'Esprit Saint, c'est elle que l'apôtre et évangéliste Jean désignait, en disant que « l'Esprit souffle où il veut» (Jn 3, 8). Nous ne limitons pas l'éclat de la lumière du Christ aux frontières de l'Église, mais croyons fermement que la source de cette lumière se trouve dans l'Église qui est le Corps du Christ (Cf. Col 1, 24).

Cette conception de la lumière nous inspire le respect des autres traditions et expériences religieuses et nous rappelle en même temps les paroles de l'Évangile : « Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé ; celui qui ne croira pas, sera condamné » (Mc 16, 16). C'est dans cet esprit que nous menons le dialogue interreligieux et nous le considérons important non seulement pour une meilleure connaissance des autres traditions religieuses, mais aussi pour une meilleure compréhension de notre propre foi.

L'enseignement du Christ est la lumière qui rend manifeste et visible ce qui auparavant était obscur. Il permet d'avoir une conception vraie de Dieu, de l'homme et du monde. Certes, l'homme acquiert d'importantes connaissances en scrutant lui-même sa propre nature et celle du monde, mais un tel savoir ne peut ouvrir de perspectives qui dépassent l'homme. Si nous admettons qu'il existe une vie supérieure à la nature humaine, elle ne peut être connue que si elle se révèle elle-même aux hommes. L'homme aurait été incapable de voir sa propre forme s'il n'y avait pas de lumière dont la source lui est extérieure. L'idée contemporaine sur la complémentarité du savoir scientifique et du savoir religieux qui est née dans certains milieux savants rend vaine toute opposition entre la science et la foi. Elle suppose aussi que pour édifier sa vie personnelle et sociale l'homme a autant besoin de la religion que de la science.

Aujourd'hui, plus que jamais, le christianisme souhaite soutenir les recherches scientifiques et les appliquer dans la vie concrète. Mais, avant tout, les Églises chrétiennes sont soucieuses de préserver leur propre message qui a été transmis aux hommes par le Seigneur Jésus-Christ et de le voir mis en pratique dans la vie de nos contemporains. Nous savons de notre histoire que cette tâche n'a jamais été simple. Les faiblesses humaines ont parfois conduit aux divisions, aux oppositions et même aux guerres fratricides. Pendant le premier millénaire, les chrétiens ont cherché à exprimer le plus exactement possible dans la langue humaine les vérités divines qui leur étaient révélées dans l'évangile du Christ. Aujourd'hui elles sont exposées de manière concise dans le symbole de foi de Nicée-Constantinople. Certes, il existe actuellement dans le monde chrétien des divergences dans la façon de comprendre les fondements de la foi. Cependant, on peut dire avec assurance que jusqu'à naguère tous les chrétiens avaient la même vision de l'homme et de sa vie réglée par les normes éthiques. Aujourd'hui, cette unité est également détruite. Certaines communautés chrétiennes ont unilatéralement revu et continuent à revoir les normes de vie contenues dans l'Écriture Sainte.

Pourquoi ce phénomène a lieu de nos jours, au début du XXIe siècle ? Pourquoi l'idée de l'évolution des normes morales est-elle devenue si populaire dans certains milieux chrétiens ? D'abord, la théologie qui considère le salut de l'homme comme le résultat de la foi seule,

indépendamment de son état moral, est prédisposée à une telle évolution. Mais, à mon avis, il s'agit plutôt de l'influence de l'esprit irréligieux de ce monde. Il existe une coïncidence révélatrice entre la nouvelle approche morale de certains milieux chrétiens et le paradigme de la société séculière postmoderne. Dans un sens large, le postmoderne signifie la compatibilité des opinions et des approches en principe incompatibles. Peut-être, une telle vision est-elle justifiée dans certaines parties de la société, mais elle ne peut trouver de justification dans le domaine de la morale chrétienne. Les croyants ne peuvent reconnaître en même temps la valeur de la vie et le droit à la mort, la valeur de la famille et les unions du même sexe, les droits de l'enfant et la possibilité de détruire les embryons humains à des fins médicales.

Pourtant, une telle approche est répandue non seulement chez certaines personnes, c'est-à-dire comme opinion privée, mais est imposée progressivement à tous les citoyens par des normes législatives de certains pays européens et des organisations internationales. Les orthodoxes des pays de l'Est qui ont connu l'expérience de vivre dans des États totalitaires, perçoivent aujourd'hui des tendances menaçantes dans l'évolution du pouvoir politique. Depuis longtemps, les chrétiens connaissent le principe exprimé par saint Augustin : « Dans les choses nécessaires l'unité, dans les choses douteuses la liberté, en toute chose la charité ». La divergence entre les chrétiens et les non croyants réside aujourd'hui dans la conception de ce qui est nécessaire et de ce qui est douteux. C'est ce qui nous fait peur, parce que les chrétiens souhaitent pouvoir suivre leur propre morale. S'ils sont obligés par les pouvoirs publics à devenir coresponsables des actes qui vont à l'encontre de leur foi et de leur éthique, ils auront du mal à percevoir un tel pouvoir comme amical et acceptable.

Quelle est la raison de cette incompatibilité entre la position chrétienne et le relativisme éthique ? Elle découle de la foi en ce que dans le Christ a été révélé la vérité divine sur l'homme et le sens de sa vie. Le refus de cette vérité signifie la mort de l'homme et du monde. L'Église n'enseigne pas sa propre vision de Dieu et de l'homme qui lui serait bénéfique pour telle ou telle raison, comme le ferait un parti politique, mais elle proclame la vérité qui lui a été révélée par Dieu. Si un savant qui découvre une nouvelle loi de la nature a le droit de défendre sa théorie, combien plus l'Église a-t-elle le droit de défendre la vérité éternelle.

Pour nous, chrétiens, il doit être évident que le Christ a manifesté au monde la divinité et l'humanité véritables. La plénitude de la nature humaine s'est révélée dans le Christ. Même Pilate l'a reconnu, en disant : « Voici l'homme» (Jn 19, 5). La nature humaine manifestée dans le Christ n'a plus besoin d'évoluer, elle doit seulement devenir celle des autres hommes. Tout ce que nous pouvons dire de l'homme a été révélé dans le Christ. Les discussions concernant l'essence de l'homme ont pris fin il y a deux mille ans. Par conséquent, l'idée de l'évolution des normes morales, populaire dans certains milieux chrétiens, est une servilité envers l'esprit de ce monde qui aujourd'hui est à l'origine du paradigme postmoderne. En effet, la vie dans l'Église comporte des usages qui évoluent en fonction des conditions culturelles, géographiques et historiques, mais il existe des notions fondamentales de la nature humaine qui sont immuables.

La défense d'une morale sociale unique et des valeurs chrétiennes dans l'Europe actuelle est aujourd'hui impossible si les chrétiens des principales confessions, malgré leurs divergences doctrinales, ne réunissent pas leurs efforts. La vieille notion d' « œcuménisme » ne convient plus tout à fait à cette nouvelle tâche. Nous pensons que la solidarité chrétienne fondée sur l'éthique unique et immuable de l'Évangile et le témoignage commun des valeurs chrétiennes au monde sont peut-être la dernière chance pour les chrétiens de redonner une âme à l'Europe grâce aux efforts communs. C'est la raison pour laquelle les communautés chrétiennes

doivent soutenir les unes les autres, conserver des liens d'amitié, échanger leurs expériences, parler d'une voix unique au monde extérieur, avoir des projets sociaux communs. L'Église russe sait par son expérience d'existence dans le contexte du totalitarisme ce que signifie la solidarité chrétienne en Europe. Cette solidarité continue à agir aujourd'hui. De nombreuses Églises nous ont adressé des messages fraternels à l'occasion du rétablissement de l'unité entre le patriarcat de Moscou et l'Église russe hors frontières. Nous nous sentons solidaires des autres chrétiens face aux défis contemporains du sécularisme, de l'absence de la dimension spirituelle, de la pauvreté et de l'intégrisme. Nous avons un héritage chrétien commun et de ce fait pouvons trouver des réponses communes à ces défis plus facilement qu'avec des hommes d'autres religions ou d'autres philosophies. Je suis convaincu que la solidarité face aux défis actuels communs insufflera une nouvelle force aux relations entre chrétiens en Europe, redonnera l'intérêt pour le dialogue théologique et les recherches de l'unité ordonnée par Dieu à ces communautés chrétiennes où cet intérêt s'était estompé.

En défendant les normes éthiques communes, les chrétiens doivent chercher à avoir des rapports avec les représentants d'autres religions qui ont des positions morales proches de celles du christianisme. C'est pourquoi le développement des relations interreligieuses est important en Europe et dans le monde. Malgré toutes leurs différences, les religions traditionnelles ont la vision commune de la priorité des valeurs éternelles par rapports aux valeurs passagères terrestres. Cela permet de faire face ensemble aux menaces contre l'organisation éthique de la vie humaine. Le sommet des chefs religieux qui s'était déroulé à Moscou en juillet 2006, devenu une des plus importantes manifestations interreligieuse en Europe, a montré que les représentants des principales traditions religieuses ont des positions éthiques proches. Tous ont fait part de leur inquiétude concernant le relativisme éthique qui domine souvent aujourd'hui.

Les chrétiens peuvent trouver également un certain soutien auprès des personnes non croyantes qui défendent les valeurs éthiques proches du christianisme. Ce fait n'a rien de surprenant, dans la mesure où l'apôtre Paul écrivait déjà dans sa lettre aux Romains que si les païens écoutent la voix de leur conscience, ils peuvent accomplir la loi de Dieu (Cf. Rm 2, 14-15). Autrement dit, les chrétiens doivent coopérer avec toutes les forces de bonne volonté pour trouver et préserver dans la société un accord sur les normes morales. Pour parvenir à cet objectif les communautés chrétiennes doivent travailler avec l'opinion publique et soutenir un dialogue avec les structures nationales et internationales. En plaidant pour une morale unique dans la sphère publique, les chrétiens doivent laisser à tout homme la possibilité d'organiser leur vie selon les valeurs que leur conscience leur dicte. Nous n'avons qu'à suivre dans ce domaine une autre parole de l'apôtre Paul : « Toi, qui es-tu pour juger un serviteur d'autrui ? Qu'il reste debout ou qu'il tombe, cela ne concerne que son maître ; d'ailleurs, il restera debout, car le Seigneur a la force de le soutenir» (Rm 14, 4). Que les autres approches, différentes de la morale sociale, demeurent dans le domaine privé. Elles ne doivent ni être persécutées ni être imposées ou présentées comme des normes de la sphère publique.

Aujourd'hui nombreux sont ceux qui reconnaissent, même sans être croyants, que le christianisme est une source puissante de cohésion pour la civilisation européenne. Cette conscience est revenue en Europe depuis qu'elle a dû faire face aux défis des autres civilisations. Pour survivre dans le monde contemporain, l'Europe doit demeurer un continent chrétien. Cela ne signifie pas qu'il n'y a pas de place pour les hommes d'autres religions ou d'autres philosophies. Il s'agit de la reconnaissance du rôle du christianisme dans le passé, le présent et l'avenir de notre continent. Une telle reconnaissance dépend en grande partie de la

capacité des chrétiens eux-mêmes à préserver leur identité dans un monde multiculturel qui évolue à une grande vitesse et de leur fidélité au Christ.

« Ainsi votre lumière doit-elle briller devant les hommes afin qu'ils voient vos bonnes œuvres et glorifient votre Père qui est dans les cieux » (Mt 5, 16). Le monde peut voir, accepter et glorifier le Père céleste si la lumière que répandent ses fidèles est celle de son Fils.

Dialogues orthodoxes-protestants, 1981-1996

SOMMAIRE du document

Préfaces

de Monseigneur Emmanuel (Président de l'Assemblée des Evêques orthodoxes de France) et du pasteur Jean-Arnold de Clermont (Président de la Fédération protestante de France)

2e Rencontre Orthodoxes-Protestants du 21 octobre 1982
Introduction du Père Cyrille ARGENTI
L'Eucharistie dans la Foi et la Vie de nos Eglises
Introduction du pasteur Michel LEPLAY
L'Eucharistie / la Sainte Cène dans la Foi et la Vie de nos Eglises

3e Rencontre Orthodoxes-Protestants du 13 octobre 1983
Introduction du Père Cyrille ARGENTI
L'Eucharistie
Introduction du Professeur Jean-Louis KLEIN
La Sainte Cène

4e Rencontre Orthodoxes-Protestants du 4 octobre 1984
Conclusion des deux colloques organisés en 1982 et 1983

5e Rencontre Orthodoxes-Protestants des 26 et 27 septembre 1985
Communication du Père Boris BOBRINSKOY
Le Christ et l'Esprit, fondement de l'Eglise et des Ministères
Introduction du Professeur André DUMAS
Le Saint-Esprit, la Mission de l'Eglise et le Renouvellement de la Terre

6e Rencontre Orthodoxes-Protestants des 17 et 18 novembre 1986
Professeur Nicolas LOSSKY
Le Christ et l'Esprit dans la Liturgie orthodoxe
Pasteur Henri CAPIEU
Le Christ et l'Esprit dans la Vie Liturgique de nos Eglises
Pasteur Alain BLANCY
Le rapport du Christ et de l'Esprit dans les liturgies réformées en France

7e Rencontre Orthodoxes-Protestants des 5 et 6 octobre 1987
Père Boris BOBRINSKOY
Visée Trinitaire de la Christologie : Y a-t-il une crise trinitaire aujourd'hui ?
Professeur Laurent GAGNEBIN
"Difficulté d'une doctrine trinitaire aujourd'hui" - Jésus, Fils de l'Homme ou Fils de Dieu ?
Professeur Jean-Louis KLEIN
"Difficulté d'une Doctrine trinitaire aujourd'hui"

8e Rencontre Orthodoxes-Protestants des 3 et 4 octobre 1988
Professeur Nicolas LOSSKY

Le Dieu qui engendre
Professeur André DUMAS
La Paternité de Dieu : Le Dieu qui engendre
Père Michel EVDOKIMOV
Paternité divine et Paternité humaine

9e Rencontre Orthodoxes-Protestants des 2 et 3 octobre 1989
Professeur Nicolas LOSSKY
La "Déification" (theosis)
Professeur Olivier CLEMENT
Notes sur la Synergie
Professeur André DUMAS
La Sanctification (agiasmos)

10e Rencontre Orthodoxes-Protestants du 1 et 2 octobre 1990
Paroles chrétiennes sur la mort
Intervention du pasteur Jacques-Noël PERES
Aujourd'hui la mort
Intervention d'Olivier CLEMENT
La vie après la mort
Intervention du père Cyrille ARGENTI
Liturgie des funérailles
Intervention du pasteur Robert SOMERVILLE
La prédication face à la mort et la liturgie des funérailles
Compte-rendu de Mme Jacqueline SERS
Paroles chrétiennes sur la mort

11e Rencontre Orthodoxes-Protestants du 30 septembre et 1 octobre 1991
Où en sommes-nous de notre espérance œcuménique ?
Intervention du professeur Nicolas LOSSKY
Intervention du pasteur Jacques MAURY
Canberra
Intervention du père Michel EVDOKIMOV
Intervention du pasteur Michel FREYCHET

12e Rencontre Orthodoxes-Protestants du 5 et 6 octobre 1992
Quel salut aujourd'hui ?
Intervention du père Cyrille ARGENTI
Qu'est-ce que le salut ?
Intervention du Professeur André DUMAS

13e Rencontre Orthodoxes-Protestants des 4 et 5 octobre 1993
La prière, parole et silence dans la tradition orthodoxe et la piété protestante
Exposé du pasteur Louis SCHWEITZER
La prière, parole et silence dans la tradition protestante
Exposé d'Olivier CLEMENT
La prière, parole et silence dans la tradition orthodoxe.

14e Rencontre Orthodoxes-Protestants des 3 et 4 octobre 1994
Eglise et Nation

Intervention de Madame Françoise CHAMPION
Pluralité des situations institutionnelles des Eglises dans l'Union Européenne.
Exposé de Nikita STRUVE

15e Rencontre Orthodoxes-Protestants des 5 et 6 février 1996
Eglise/Etat/Nation
Exposé du père Jean ROBERTI
La compréhension Eglise/Etat dans l'Eglise orthodoxe.
Exposé de Jacques MAURY

16e Rencontre Orthodoxes-Protestants des 30 septembre et 1 octobre 1996
Paroles et témoignages de l'Eglise dans l'espace public
Exposé du pasteur Michel BERTRAND
Exposé d'Olivier CLEMENT

Postface
du pasteur Georges Lemonier et du Père Michel Evdokimov

Préfaces

Le pasteur Jean-Arnold de Clermont et moi-même avons l'honneur de présenter conjointement ce recueil où sont rassemblés les textes des interventions prononcées au cours de réunions tenues entre 1981 et 1989, dans le cadre des « rencontres » bilatérales entre orthodoxes et protestants. Les participants – dont certains ont déjà rejoint la maison du Père – ont souhaité que leur dialogue se déroule à la lumière du Logos divin, autour duquel ils s'étaient rassemblés. Les sujets traités portant sur l'Eucharistie ou la Sainte Cène, sur l'action de l'Esprit au sein des Eglises, sur la notion de la Trinité et de la paternité, entre autres. Tous ces sujets font partie du trésor commun de la foi dont débattent les chrétiens au long de l'histoire, et que dans la suite des générations ils reprennent avec les mots et dans le climat spirituel de leur temps. Les participants à ces rencontres ont eu pour souci de ne pas laisser ces dialogues sombrer dans le silence, voire dans l'oubli de dossiers rangés au fond d'un placard. Il leur a semblé que ces textes étaient encore vivants pour bien des chrétiens d'aujourd'hui, et qu'ils témoignaient, de la part des responsables protestants et orthodoxes, d'un partage et d'un approfondissement en commun, au-delà de ce qui les sépare encore, des mystères de la vie en Dieu. Peut-être trouveront-ils également des échos au sein de l'Eglise catholique, parfois présente dans l'arrière-fond de certains arguments échangés, car tout dialogue œcuménique implique de se fondre dans une cantate à trois voix.

Les orthodoxes n'ont pas été partie prenante dans la crise de la Réforme des XVème et XVIème siècles, dans sa période initiale protestataire. Les premiers contacts entre orthodoxes et protestants se situent déjà à la fin du XVIème siècle à l'époque du Patriarche Œcuménique Jérémie II, et d'une manière encore plus approfondie à l'époque du Patriarche Œcuménique Cyrille Lukaris au début du XVIIème siècle. Ce n'est qu'au XXème siècle, lorsqu'à la suite de guerres et de révolutions, les orthodoxes sont sortis de leurs contrées éloignées et se sont répandus en Occident, que le témoignage, le « pro-testare », des uns et des autres a pu prendre forme,

notamment lors de la formation du Conseil Œcuménique des Eglises ainsi que du Conseil des Eglises Européennes (KEK). Nous sommes des vieux amis, puisque la Bible est notre livre commun sur lequel se fonde la révélation de Dieu, et des amis de fraîche date, puisque le dialogue entre nos Eglises n'a pas un siècle d'existence. Cet ouvrage peut faire avancer le dialogue entre nos Eglises, éclaircir bien des points d'incompréhension pour cause de termes mal interprétés, comme par exemple le rapprochement fait entre la « divinisation » et la « justification », permettre de mieux nous connaître et, en corollaire, de mieux nous accepter et nous aimer. Peut-être aurons-nous alors tenté humblement de faire un pas en avant, avec crainte et amour, vers l'accomplissement du commandement du Seigneur : « Qu'ils soient un comme toi, Père, tu es en moi ».

Le Métropolite Emmanuel
Président de l'Assemblée des Evêques orthodoxes de France

****

A lire les noms des contributions aux études qui nous sont offertes dans cet ouvrage, pourrait se dégager une fatale nostalgie, comme s'il s'agissait d'échos d'une époque révolue, quand fleurissait l'œcuménisme. Entendons-y d'abord un appel à nous inscrire résolument dans leur succession et à poursuivre le travail entrepris, l'œcuménisme des « têtes et des jambes », de l'intelligence et du cœur. Mais sachons aussi trouver ici des sujets de reconnaissance pour le chemin parcouru, ensemble ; reconnaissance d'abord pour Georges Lemonier et Michel Evdokimov qui ont collationné ces textes.

Sur le chemin de l'Unité, deux lignes parallèles servent à tracer le chemin de l'œcuménisme : celle de l' « intelligence » commune et celle du « témoignage » commun.

« Intelligence », écoute de la Parole divine, recherche de la vérité, interpellation mutuelle ; ces textes en témoignent, permettant de quitter l'opposition pour se tourner vers l'accord, permettant de clarifier des confusions créées souvent par l'usage diversifié des mots, mais permettant aussi de mesurer des distances qui demeurent entre nous. Ainsi en est-il de la progression commune vers l'unité, dans la vérité.

Il faudrait le récit du « témoignage » commun ; partage autour de la Parole, découverte les uns des autres dans nos spiritualités diverses, engagements communs dans la société.

Orthodoxes et protestants en France, deux minorités ; mais une même volonté de participer au débat œcuménique et d'en communiquer les richesses. Nous voici contraints de relever le défi de l'insertion du message évangélique dans la culture contemporaine. Nous en mesurons l'extraordinaire tension entre ce que cet ouvrage dit de notre insertion dans une histoire, des lentes maturations nécessaires, et la pression de notre temps qui voudrait que tout soit dit, et vécu, dans l'instant présent. L'œcuménisme n'y échappe pas.

Puisse cet ouvrage – reflet d'une époque, 1981-1989 – s'insérer dans une histoire, celle des relations entre orthodoxes et protestants en France, et être aussi un appel à sortir du champ des initiés pour dire la lumière du Christ dans un monde souvent si sombre.

Le pasteur Jean-Arnold de Clermont
Président de la Fédération protestante de France

2e Rencontre Orthodoxes-Protestants du 21 octobre 1982

Introduction du Père Cyrille Argenti

L'Eucharistie dans la Foi et la Vie de nos Eglises

Mes questions ne porteront pas sur les aspects du Mystère Eucharistique à propos desquels s'esquissent de remarquables convergences que fait ressortir le texte récemment approuvé à Lima par la Commission « Foi et Constitution » (1). Elles porteront au contraire directement sur les aspects qui pourraient encore faire apparaître de sérieuses divergences ; la qualité des relations existant en France entre Protestants et Orthodoxes nous permet en effet - mieux peut-être que nulle part ailleurs - d'affronter les problèmes qui se posent entre nous concernant le sens et la célébration de l'Eucharistie.

- I - Ma première question concerne la « présentation des éléments » - les Orthodoxes diraient : « l'offrande des saints dons »

A. - Il est vrai que les prophètes ont exprimé la répugnance de Dieu à l'égard d'offrandes purement rituelles :

- I Sam. 15.22 : « L'obéissance à la Parole du Seigneur est autre chose que le meilleur sacrifice, la docilité autre chose que la graisse des béliers ».
- Ps. 51 : « Tu ne prends pas plaisir aux sacrifices. Si j'offre un holocauste, tu n'en veux pas ».
- Am. 5.21-22 : « Quand vous m'offrez des holocaustes, je n'en veux pas. Vos sacrifices de bêtes grasses je n'en veux pas, je ne les regarde pas ».
- Os. 6.6 : « Avec leurs brebis et leurs bœufs ils s'en vont chercher le Seigneur, mais ils ne le trouvent pas, il s'est retiré d'eux ».

B. - Mais cette répugnance stigmatise les offrandes hypocrites et non point celles offertes d'un cœur pur :

Si Dieu se détourne de l'offrande de Caïn, il agrée celle d'Abel.
« Il respira l'agréable odeur du sacrifice de Noé » (Gen. 8.21).
« Melchisédech, qui était prêtre du Dieu très-Haut et roi de Salem, apporta du pain et du vin » (Gen. 15.18). Or, nous savons, par l'épître aux Hébreux (5.1-6 et 7.1-3), citant le psaume 110, que Melchisédech est figure du Christ, son offrande de pain et de vin préfigure donc l'offrande de la Sainte Cène.
« Abraham offrit le bélier en holocauste à la place de son fils » (Gen. 22.3).
Et Samuel, qui avait stigmatisé - nous l'avons vu plus haut - la désobéissance de

Saül offrant le sacrifice sans l'attendre, était justement celui qui avait ordonné à Saül « de descendre à Guilgal pour offrir avec lui des holocaustes et des sacrifices de communion » (I Sam. 10.8).
Le livre du Lévitique (7.37) nous dit : « C'est ce que le Seigneur a commandé à Moïse le jour où il ordonna aux enfants d'Israël de présenter leur offrande au Seigneur dans le désert du Sinaï ».
Le Livre de l'Exode (29.24) précise : « Tu mettras le tout dans les mains d'Aaron et de ses fils et tu feras le geste de présentation devant le Seigneur ».
Même le psaume 51, où le Seigneur déclarait ne pas vouloir un holocauste, se termine par la phrase : « Alors (c'est-à-dire dans la Jérusalem restaurée, annonce de la Nouvelle Alliance) tu te plairas aux justes sacrifices, holocauste et totale oblation ».
Enfin, le Seigneur Jésus lui-même, après avoir dit : « Si tu te souviens d'un grief que ton frère a contre toi, laisse là ton offrande et va d'abord te réconcilier avec ton frère », ajoute aussitôt (Mat. 5.26), « Puis, reviens et présente ton offrande ».
Nous ne pouvons ignorer cette permanence de l'offrande qui, d'Abel à Jésus, traverse toute la Bible ; nous devons rechercher la signification qu'elle revêt dans le Nouveau Testament et l'application qu'en fait l'Eglise dès les tous premiers siècles de son histoire.

C. - La signification des offrandes nous est donnée par l'Epître aux Hébreux (10.5-14) citant le psaume 40 : « Tu ne voulais ni sacrifice ni oblation, mais tu m'as façonné un corps… alors j'ai dit : Me voici… je suis venu, ô Dieu, pour faire ta volonté ». Et l'auteur de l'Epître aux Hébreux ajoute : « il supprime le premier culte pour établir le second ; c'est dans cette volonté que nous avons été sanctifiés par l'offrande du corps de Jésus faite une fois pour toutes… par une offrande unique il a mené pour toujours à l'accomplissement ceux qu'il sanctifie ».

C'est dire que l'offrande que le Christ a faite de son propre corps - qui est l'offrande de la Nouvelle Alliance - accomplit et remplace toutes les offrandes décrites par l'Ancien Testament.

D. - C'est justement cette offrande-là - offerte une fois pour toutes - dont toutes les liturgies eucharistiques de l'Eglise primitive font anamnèse par l'offrande du pain et du vin. C'est pourquoi, dès la fin du premier siècle, Clément de Rome, écrivant aux chrétiens de Corinthe, désigne les « presbytres », comme « ceux qui offrent les dons » (lettre aux Corinthiens 44.4-5).

Les textes liturgiques les plus anciens qui nous soient parvenus - et qui remontent au troisième siècle - mentionnent tous l'offrande du pain et du vin :

Tradition romaine : Hyppolite de Rome, dans la Tradition apostolique, dont la rédaction remonte à l'an 215, nous a transmis le texte de la plus ancienne anaphore eucharistique que nous possédions. Nous y lisons : « que les diacres présentent à l'évêque l'oblation » (Lucien Deiss. Aux sources de la liturgie. Ed. Fleurus 1963, p. 48). Notez que ce geste s'est conservé jusqu'à nos jours dans les célébrations orthodoxes. La prière d'anamnèse dit textuellement : « Nous souvenant donc de ta mort et de ta résurrection, nous t'offrons le pain et le vin » (Ibidem ; p. 51). Et la prière d'épiclèse dit : « Et nous te demandons d'envoyer ton Esprit Saint sur l'offrande de ton église sainte » (Ibidem ; p. 51).

Tradition syrienne : Dans l'antique liturgie syrienne d'Addai et Mari qui, selon G. Dix et B. Botte, remonterait au 3è siècle et serait donc à peu près contemporaine de celle d'Hyppolite, nous trouvons les phrases suivantes : (avant la préface) « L'oblation est offerte à Dieu… c'est digne et nécessaire » (Ibidem ; p. 152) ; (au cours de la prière d'épiclèse) : « Que vienne, Seigneur, ton Saint-Esprit, qu'il repose sur cette offrande de tes serviteurs » (Ibidem ; p. 154).

Tradition égyptienne : Elle est présentée par Sérapion, évêque de Thmuis, dès avant 339, mais dont le recueil de textes liturgiques (eucologue) contient une anaphore qui remonte sans doute, elle aussi, au début du 3e siècle. C'est cette anaphore qui explique de la façon la plus explicite le sens de l'offrande des Dons : « C'est à toi que nous avons offert ce pain, figure du corps de ton Fils Unique. Ce pain est figure du Saint Corps… C'est pourquoi, célébrant le mémorial de sa mort, nous avons offert ce pain… Nous offrons aussi la coupe, figure du Sang… C'est pourquoi, nous aussi, nous avons offert la coupe, figure du Sang. Que vienne, ô Dieu de vérité, ton Saint Verbe sur ce pain afin qu'il devienne le corps du Verbe et sur cette coupe afin qu'elle devienne le sang de la Vérité… Bénis ceux qui t'ont présenté ces offrandes » (Lucien Deiss. Ibidem ; p. 128-131).

Il ressort de ces citations que les trois traditions liturgiques du christianisme primitif - romaines, syriennes, égyptiennes - témoignent unanimement du fait que l'Eglise universelle au 3ème siècle offrait le pain et le vin - « antitypa » ou « figures » du corps et du sang du Sauveur (l'expression est de Saint-Basile) - afin que Dieu, par son Saint-Esprit, change l'offrande de l'Eglise, offrande de pain et de vin, (voir Nicolas Cabasilas, explication de la Divine Liturgie, trad. Salaville « Sources Chrétiennes », n°4 bis, Ed. du Cerf 1967, p. 182) en l'offrande même que le Christ fait de son corps et de son sang : le Christ est « L'Agneau immolé » (Apoc. 5.6) qui « siège pour toujours à la droite de Dieu » (Héb. 10.12) « afin de paraître pour nous devant la face de Dieu » (Héb. 9.24). C'est lui qui offre son sacrifice au Père. C'est pourquoi, dans les liturgies orthodoxes, l'Eglise n'offre que le pain et le vin et situe l'Epiclèse du Saint-Esprit après cette offrande, tandis que, dans la conception romaine, l'Eglise offre à Dieu le corps même et le sang même du Christ, et l'Epiclèse est alors située avant cette offrande.

E. - Tandis que les offrandes et sacrifices de l'Ancien Testament préfiguraient mystérieusement l'immolation de l'Agneau de Dieu, l'offrande ecclésiale de pain et de vin figure explicitement le corps et le sang du Christ : le peuple de la Nouvelle Alliance rejoint ainsi celui de l'Ancienne Alliance pour célébrer avec lui l'unique sacrifice du Christ, accomplissement des offrandes de l'Ancienne Alliance et « prototype » des offrandes de l'Alliance Nouvelle. Ainsi, la tradition biblique et la tradition ecclésiale se rejoignent pour célébrer l'offrande du Christ.

Voici donc ma première question :

Pourquoi, si ce n'est par réaction contre une certaine théologie romaine de la messe « réitérant » le sacrifice du Christ, l'Eglise Réformée de France célèbre-t-elle la Sainte Cène sans offrir à Dieu le pain et le vin ? Comment Dieu peut-il offrir le Corps et le Sang de son Christ en communion à son peuple si celui-ci ne lui a pas, au préalable, offert les « éléments » qui préfigurent le corps et le sang, c'est-à-dire le pain et le vin ?

- II - Ma deuxième question concernera la nature du corps du Christ ressuscité et son rapport avec la communion eucharistique

A. - Il est évident, à la lecture des récits évangéliques de la Résurrection, que le corps du ressuscité est désormais libéré des contraintes des corps « terrestres ».

a) Il est apparu à Pierre, à Jérusalem, alors que deux disciples le rencontraient aux environs d'Emmaüs (Luc 24.34).

b) Il apparaît aux dix apôtres au Cénacle alors que « les portes étaient fermées » (Jean 20.19). Et pourtant, ce n'est pas un « esprit » : « Un esprit n'a ni chair ni oscomme vous voyez que j'ai » (Luc 24.39). « Et son corps porte encore les marquesdes clous et de la lance » (Jean 20.25-27).

c) C'est avec son corps qu'il monte au ciel (Luc 24.51 ; Actes 1.9).

Bref, le corps du ressuscité n'est plus soumis aux limitations et aux nécessités des corps déchus, des corps « psychiques », des corps terrestres : c'est un corps spirituel (I Cor. 15.44) ; un corps qui a été « vivifié par l'Esprit » (zoopoiêtheis pneumati) (I Pierre 3.18). C'est le Saint-Esprit qui a vivifié le corps mort du Christ, qui a changé un cadavre en corps incorruptible, spirituel, qui pourra monter au ciel tout en étant un vrai corps de chair et d'os.

B. - Or, il est à remarquer que Jean se sert des deux mêmes mots (pneuma et zoopoiein) pour parler du pain eucharistique (Jean 6.63) « c'est l'Esprit qui vivifie » (to pneuma estin to zoopoioun), « la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont Esprit et vie, mais il y en a parmi vous qui ne croient pas ». De là à établir un parallèle entre l'opération du Saint-Esprit qui change le cadavre de Jésus en corps spirituel et l'opération du même Esprit Saint qui change le pain en ce même corps ressuscité, il n'y a qu'un pas que franchissent, me semble-t-il, les liturgies orthodoxes qui font dire aux communiants : « Ayant contemplé la résurrection du Christ, adorons le Saint Seigneur Jésus » : communier au pain et au vin vivifiés par l'Esprit, c'est contempler la résurrection du Christ.

C. - C'est bien ce mystère qui est suggéré par le récit de Luc (24.31) : « Quand il se fut mis à table avec eux, il prit le pain, il bénit, rompit et leur donna. Alors leurs yeux s'ouvrirent etils le reconnurent ; puis il leur devint invisible ». C'est à la réception du Pain sanctifié que les disciples d'Emmaüs reconnaissent le Ressuscité ; et c'est en communiant au Pain et au Vin qu'ils n'ont plus besoin de le voir.

Marc aussi (16.14) suggère un lien entre l'apparition du Ressuscité et un repas « Il apparut aux disciples alors qu'ils étaient à table ».

Et Jean (21.13) nous dit que le Ressuscité, sur les bords du lac de Tibériade « prend le pain et le leur donne ».

D'où ma deuxième question : Quel lien établissent les Protestants entre la résurrection et la Sainte Cène, entre le « corps spirituel » du Ressuscité et le pain de la communion, mais aussi entre notre foi en la réalité corporelle de la Résurrection et notre foi au mystère de la Sainte Cène ?

- III - Ma troisième question portera sur le renouvellement de la création dans le mystère de la Sainte Cène

A. - Nous savons, en effet, par Rom. 8.22-23 qu'il n'y a pas que l'homme qui ait besoin d'être renouvelé. Car, la « création toute entière gémit maintenant encore dans les douleurs de l'enfantement ; elle n'est pas la seule : nous aussi, qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons intérieurement attendant l'adoption, la délivrance pour notre corps ».

B. - Effectivement, en Christ, toutes choses sont renouvelées :
- « Si quelqu'un est en Christ il est une nouvelle créature : le monde ancien estpassé, voici toutes choses sont devenues nouvelles » (II Cor. 5.17).
- « Voici, je fais toutes choses nouvelles » (Apoc. 21.5).

C. - Le lieu de ce renouvellement, c'est le corps du Christ :
- « Il nous a réconciliés dans son corps de chair » (Col. 1.22).
- « La réalité, c'est le corps du Christ » (Col. 2.17).

D. - En effet, le corps du Christ ressuscité a une dimension cosmique :
- « Tout subsiste en lui » (Col. 1.15).
- « Il nous a fait connaître le mystère de sa volonté, le dessein bienveillant qu'il a d'avance arrêté en lui-même : récapituler toutes choses en Christ, ce qui est dansles cieux et ce qui est sur la terre » (Eph. 1.9-10).
- « Il a tout mis sous ses pieds et il l'a donné comme tête à l'Eglise qui est son corps, la plénitude de Celui qui remplit toutes choses en tous » (Eph. 1.22-23).
- « Celui qui est descendu est aussi celui qui est monté plus haut que tous les cieuxafin de remplir l'univers » (Eph. 4.10).

Une note de la Bible de Jérusalem résume bien le sens de ces diverses citations par ces mots : *« Le corps physique du Christ est la réalité eschatologique essentielle, le germe du nouvel univers ».*

E. - C'est donc dans le corps du Christ ressuscité que la création toute entière devient nouvelle création, Royaume de Dieu : le corps du Christ en ressuscitant est le lieu où le monde déchu devient Royaume :
- « Il nous a arrachés, en effet, à l'empire des ténèbres et nous a transférés (metestesen) dans le Royaume de son Fils bien-aimé » (Col. 1.13).

Ce transfert, ce passage du monde déchu tout entier au Royaume, ce passage de la mort à la vie, ce changement par la résurrection d'un cadavre en corps spirituel, en corps glorieux ne s'actualise-t-il pas justement dans le mystère eucharistique où le pain offert - représentant le monde déchu tout entier - devient par l'opération du Saint-Esprit, corps du Ressuscité afin que tous ceux qui y communient passent de ce « corps de mort » (Rom. 7.24) à la nouvelle création du Royaume ? Voilà qui explique ce « commentaire » dans le texte des Accords de Lima (pp. 36-37) : « Dans les liturgies primitives, toute la prière eucharistique était conçue comme apportant la réalité promise par le Christ. L'invocation de l'Esprit était faite à la fois sur la communauté et sur les éléments du pain et du vin ».

D'où ma troisième question :

Croyez-vous que par la célébration de la Sainte Cène s'effectue non seulement le renouvellement de la communauté priante des fidèles, mais aussi celui de la création toute entière ?

En fait, nos trois questions se tiennent : si nous croyons que la résurrection du Christ est le principe du renouvellement de la création toute entière et qu'elle constitue la réalité sous-jacente au mystère eucharistique, il s'ensuivra qu'au cours de sa célébration :

1) Nous offrirons à Dieu, non seulement nos personnes, mais aussi les éléments du pain et du vin, afin de présenter à la fois ceux-ci et celles-là au rayonnement vivificateur de l'Esprit et que,

2) Nous invoquerons, par conséquent, ce même Esprit et sur les personnes et sur les Dons afin que le pain et le vin et ceux qui communieront deviennent corps du Christ ressuscité, nouvelle création, Royaume de Dieu.

Introduction du Pasteur Michel Leplay

L'Eucharistie / la Sainte Cène dans la Foi et la Vie de nos Eglises

Avant quelques remarques et impressions à propos de la lecture par un protestant réformé des pages de DIEU EST VIVANT (1) consacrées au « Mystère de la divine eucharistie », deux précautions :

1 - conscient de la distance qualitative entre la description catéchétique du rassemblement cultuel et la célébration liturgique du repas. C'est la distance du menu à la table, et des recettes écrites au plat préparé. De plus, on souligne à juste titre que la « communion eucharistique est un mystère d'amour qui se vit plus qu'il ne se comprend ». (315).

2 - Mais d'autre part, il y a aussi une distance, que des non-initiés ou des moins initiés peuvent ressentir, entre ce qui est annoncé dans la description catéchétique et ce qui est exécuté dans la célébration liturgique ; avouerai-je avec une dette de reconnaissance sur laquelle je reviendrai, qu'il est bien arrivé à certains d'entre nous, et je pense qu'ils n'étaient pas « spectateurs, ou curieux, ou touristes » (319) d'être parfois un peu désemparés par la rapidité et la répétitivité interminable, et quasiment éternelle déjà, de certains moments de la divine liturgie, du moins de certains offices. Des « non-initiés » sont sans aucun doute émerveillés de voir et entendre ce que beaucoup de rois et de prophètes ont désiré voir et entendre. Même s'il est parfois difficile de comprendre cette liturgie qui semble circulaire et qui permet aussi une libre circulation de la population !

Trois remarques possibles à la lecture et à l'étude de ces pages sur l'eucharistie :

La théologie biblique sous-jacente,
L'ecclésiologie affirmée,
Interrogations et convergences.

La théologie biblique

Je suis frappé et édifié par une conception et un usage en même temps diachronique et synchronique des témoignages bibliques. Je m'explique :

Lecture diachronique en ce sens que l'Ancienne et la Nouvelle Alliance, premier testament et second testament, Israël et l'Eglise sont situés dans une continuité fertile ; toute l'eucharistie chrétienne est annoncée par les textes et les fêtes de l'Ancien Testament. Antériorité fondatrice de la Pâque juive, permanence féconde de la bénédiction et de la commémoration, beraka et zikkaron, eucharistie et anamnèse, action de grâces et sacrements procèdent, au-delà de leur habillage sémantique et de leurs avatars culturels, de la même révélation d'un Dieu qui se signale à la reconnaissance de l'homme.

Mais aussi conception et usage synchronique des documents bibliques, le feu de Dieu sur les offrandes du Carmel annonce l'Esprit qui transfigure les dons, Abraham reçoit ses trois visiteurs autour du calice, l'image du corps et celle du temple se complètent et s'accomplissent en la pétrification de nos farines dans l'eau irénique et par les deux mains du Seigneur, la Parole et l'Esprit ; plus encore, concernant l'institution de la Cène du Seigneur, « Saint-Paul complète le récit de Luc » (314), l'Evangile de Jean et le livre des Actes s'accordent plus qu'ils ne s'opposent, et les pèlerins d'Emmaüs arrivent au même hôtel que le bon samaritain.

Autorité de l'Ecriture dans sa totalité.

L'ecclésiologie affirmée

Cette conception globale et synthétique de la Révélation induit une ecclésiologie de communion universelle et éternelle.

L'eschatologie est arrivée et, dans l'espace tendu par les deux pôles du « déjà » et du « pas encore », l'accent est mis sur ce qui est accompli, arrivé, sur ce qui arrive et s'accomplit. Par exemple, l'Eglise est déjà vraiment le corps du Christ, le temple de l'Esprit. C'est une réalité aussi réelle que la création et le monde. « C'est bien par le Saint-Esprit, nous dit-on, que la représentation devient participation, communion. » (315). Et plus loin : « Le mémorial devient réalité actuelle » (318). Et au sommet ou au terme de cette dynamique de l'œuvre de l'Esprit : « le Dieu fait chair va diviniser la chair » des croyants (329), en un mot définitif « L'assemblée est devenue Eglise ».

… « Nous avons vu l'adorable lumière

nous adorons l'invisible Trinité. »

Mais, je l'ai dit en commençant, cela se chante et se vit, on ne l'explique ni le décrit.

Pour le dire autrement et avec plus de netteté, nous ressentons une théologie de la gloire, une ecclésiologie du ciel sur la terre, mais tellement, que l'éternité pulvérise l'histoire, que nous ne sommes plus dans le temps mais dans son accomplissement, comme une sorte de parenthèse ou d'échappée, et que nous habitons

momentanément, si l'on peut dire, l'éternité ; alors que le peuple d'Israël bâtissait le temps et ne donnait à l'histoire que la perspective d'un accomplissement.

Le paradoxe réside en ceci : une théologie du sacrement profondément enracinée dans le réalisme hébraïque temporel aboutit à une ecclésiologie de la gloire déjà accomplie. La sanctification des défunts est un autre indice de ce raccourci (326).

Il y a ainsi une tension entre « Eucharistie » et « Sainte Cène » ; ce sont d'ailleurs les mots mêmes du titre qui nous est proposé et sa formulation posait déjà question, soulignant deux aspects, éclairant deux versants de notre sujet : car l'Eucharistie est commémoration, célébration et actualité de l'événement du salut ; la Sainte Cène souligne de son côté le partage fraternel, l'assemblée historique. Votre Eucharistie comme « repas du Seigneur » présent et révélé ; et la Cène comme « fraction du pain » dans une fraternité historique et à construire.

L'Eucharistie est plus doxologique,

La Cène est plus sociologique !

L'orthodoxie tend à la contemplation

Le protestantisme à la révolution …

Méfions-nous des formules trop balancées !

Mais votre liturgie eucharistique culmine avec l'anaphore et l'épiclèse, notre liturgie de la Cène atteint sa profondeur avec l'anamnèse et la kénose. Vous soulignez le DEJA pour être soulagés du PAS ENCORE ; nous sommes accablés du PAS ENCORE pour être soulagés par le DEJA.

Interrogations et convergences

Pour conclure, s'il fallait résumer et simplifier un propos déjà trop bref :

3 points en question :

Il semble à un réformé - ou plutôt à la « sensibilité réformée », comme le dit la nouvelle politesse œcuménique et démocratique - il semble aux réformés, donc, et je n'engage pas la conception luthérienne qui colore aussi notre protestantisme, que la liturgie eucharistique telle qu'elle est présentée comporte un certain déséquilibre entre la prédication de la Parole et la célébration du sacrement. On parle parfois d'«inflation eucharistique », comme on a pu soupçonner la chaire protestante d'inflation verbale pour ne pas dire « verbeuse ». Le problème est posé dans le document de Lima, mais de manière plus contradictoirement juxtaposée que dialectiquement féconde, ainsi :

« La célébration de l'eucharistie est toujours l'acte central du culte de l'Eglise » (§ I-1)

« La célébration de l'eucharistie implique normalement la proclamation de la Parole » (§ II-B-12) ;

Que signifient cette correction et ce « normalement » ?

et dans le paragraphe II-A-13, mais à propos du ministère, cette synthèse à plusieurs sens :

« La fonction spécifique du ministère ordonné est de rassembler et construire le corps du Christ, par la proclamation et l'enseignement de la Parole de Dieu, par la célébration des sacrements et par la direction de la vie de la communauté dans sa liturgie, sa mission et sa diaconie. »

Une question : Quel rapport entre le ministère de la présidence eucharistique et celui de la prédication évangélique, dans votre tradition et votre pratique orthodoxes ?

Il nous apparaît en second lieu que la spiritualité engendrée et fortifiée par cette liturgie implique ou accompagne une eschatologie réalisée par l'inhabitation entière de l'éternité dans le temps et du sacré dans le profane, de la sagesse dans le monde.

Où en est votre discussion sur le mode et le lieu de la présence du Christ dans l'Eucharistie ?

Dans la Parole annoncée et le pain partagé, ou plutôt dans la foi de l'Eglise et le partage du pain ?

Ou d'une manière plus précise et locale dans les espèces eucharistiques qui peuvent alors être emportées aux malades, ou conservées dans le tabernacle et à la limite vénérées par les fidèles ?

Ou, selon une possibilité de lieu dont la théologie récente semble avoir fait la découverte, au milieu des hommes pauvres et opprimés, une classe sociale étant à la limite le lieu d'élection de la fraction et de la gloire eucharistiques ?

Ou enfin, selon la conception plus morale et psychologique d'une tradition libérale protestante, mais peut-être pas seulement, dans la conscience éclairée et dans la vie militante des chrétiens ?

Enfin, dernière question qui pourrait être une conséquence des deux premières interrogations ; il nous semble finalement qu'il y a une priorité de l'éternel sur l'historique, du liturgique sur le social, du sacerdotal sur le prophétique etc… du moins dans l'enseignement et la description qui nous sont proposés. Mais, encore une fois, ce n'est pas un jugement, mais une question que je suis prêt à retirer si nous nous accordons ensemble sur ces lignes qui concernent « le sacrement du frère », dans le beau livre d'Olivier Clément « La révolte de l'Esprit » (pp. 203 ss.)

On oubliera d'autant moins ces questions qu'elles se posent d'une manière ou d'une autre à chaque Eglise, et qu'elles se situent dans un espace de convergences sinon d'accord que je pense avoir suffisamment exploré pour le moment et que je rappelle brièvement en terminant, et c'est ainsi avec une note tout à fait positive et fraternelle d'espérance de notre unité et de joie dans notre communion.

L'enseignement catéchétique témoigne d'une conception globale et cohérente, vivante et dynamique de toute l'Ecriture Sainte, Première et Nouvelle Alliances, Evangiles et Epîtres.

Une définition de l'Eucharistie comme repas de communion eschatologique et non comme sacrifice propitiatoire. Il s'agit de la Cène et non de la Messe !

Un accord fraternellement critique et réciproquement charitable sur nos tendances respectives, perçues comme complémentaires et non exclusives. Nous en serons convaincus avec la formulation qu'en donne, dans les documents de la conférence de Melbourne, le chapitre 5 de la section III, « L'Eglise témoigne du Royaume, » dans le paragraphe 28 que je vous cite intégralement pour terminer ces remarques.

L'eucharistie, témoignage au Royaume de Dieu et expérience de son Règne

La parole et le sacrement

Lorsque nous parlons du culte et de ce que nous considérons comme ses éléments essentiels, nous constatons certes des différences, mais nous croyons qu'un consensus œcuménique est en train de se préciser. Nous apprécions les documents de « Foi et Constitution » sur le baptême, l'eucharistie et le ministère. Ils nous aident à prendre conscience des progrès de notre unité. Nous voudrions essayer de donner plus de valeur à la Parole, en lui reconnaissant un caractère sacramentel ; car lorsque nous prêchons, nous demandons à l'Esprit de transformer nos pensées infirmes et nos mots maladroits pour les rendre efficaces, chargés d'amour et propres à atteindre le cœur de nos auditeurs. Nous voudrions recevoir l'eucharistie comme la Parole de Dieu qui nous parle chaque jour à nouveau de sacrifice et de victoire. Nous croyons que si nos Eglises maintiennent l'unité de ces deux aspects du partage chrétien, nous pouvons échapper aussi bien à l'intellectualisme excessif de certaines traditions centrées sur la prédication, qu'au ritualisme exagéré de celles qui sont exclusivement centrées sur l'eucharistie.

(1) Texte BEM : Baptême, Eucharistie, Ministères – Editions du Centurion/Presses de Taizé, 1982, Paris.

(1) Référence du livre

3e Rencontre Orthodoxes-Protestants du 13 octobre 1983

Introduction du Père Cyrille Argenti

L'Eucharistie

Le pasteur LEPLAY nous a posé trois questions :

1. Quel rapport entre le ministère de la présidence eucharistique et celui de la prédication évangélique dans la tradition et la pratique orthodoxes ?

2. a) La liturgie orthodoxe semble impliquer une eschatologie réalisée.
b) Quelles conséquences sur le mode et le lieu de la présence du Christ dans l'Eucharistie
c) Sur la relation entre la vie de l'Eglise et son engagement dans le monde ?

3. N'y a-t-il pas à partir de ces prémices :
- Priorité de l'éternel sur l'historique ?
- Du liturgique sur le social ?
- Du sacerdotal sur le prophétique ?

Il nous a été demandé :
le BEM* répond-il à ces questions ? Les prend-t-il en compte ? Les prenons-nous à notre compte ?

Nous allons donc étudier :
- Dans quelle mesure le BEM répond aux questions du pasteur Leplay ?
- Dans quelle mesure les orthodoxes peuvent-ils adhérer à ces réponses ?
- Là où le BEM n'y répond pas ou y répond de façon ambiguë, comment les orthodoxes peuvent-ils y répondre ?

** BEM = Baptême, Eucharistie, Ministère, texte de Foi et Constitution.*

I - Quel rapport entre le ministère de la Présidence Eucharistique et celui de la Prédication Evangélique ? Cette question rejoint le troisième paragraphe de la troisième question : Y aurait-il priorité du sacerdotal sur le prophétique ? Y aurait-il chez les orthodoxes ce que le pasteur LEPLAY appelle « inflation eucharistique » ?

Le BEM répond à ces questions de la façon suivante :
A 3 - page 31 : *« L 'Eucharistie qui contient toujours à la fois Parole et Sacrement est une proclamation et une célébration de l'œuvre de Dieu ».*
B 7 - pages 32-33 : *« Le mémorial n'est pas seulement un rappel du passé ; il est la proclamation efficace par l'Eglise du grand œuvre de Dieu et de ses promesses ».*
B 12 - page 34 (et c'est le § essentiel) : *« Puisque l'anamnèse du Christ est le vrai contenu de la Parole proclamée comme elle est l'essence du repas Eucharistique, l'une renforce l'autre. La célébration de l'Eucharistie implique normalement la proclamation de la Parole ».*

Commentaires :
Ce dont on fait anamnèse dans la célébration du sacrement constitue justement le contenu de toute prédication chrétienne. L'anamnèse eucharistique est donc à la fois prédication et élément essentiel de la célébration eucharistique. La distinction classique dans les Eglises réformées entre la « proclamation de la Parole » et « l'administration des Sacrements » est donc artificielle : le Sacrement est proclamation efficace de la Parole, c'est-à-dire qu'il n'est pas simplement une Parole annoncée, mais la Personne du Verbe divin en action. Séparer le sacerdotal du prophétique, un sacrificiel « sacré » d'une Parole « spirituelle », c'est fausser la liturgie eucharistique en la ritualisant et intellectualiser la prédication en la rendant abstraite. Lorsqu'une célébration eucharistique dissimule la Parole de Dieu en

rendant inaudible la grande prière d'anaphore (ou prière eucharistique), elle amorce une décadence liturgique ; inversement, lorsqu'une prédication ne débouche pas sur une incarnation sacramentale de la Parole dans la chair de l'Eglise, elle tend à ne devenir qu'un exercice intellectuel. Dans une célébration authentique, la Parole est divine (et la Parole était Dieu, Jean 1.1) et le sacrifice est « logique » (c'est-à-dire, se rapportant au Logos). Le prophétique et le sacerdotal s'identifient en l'unique Personne du Fils prophète et prêtre qui parle au monde et présente au Père son unique sacrifice pour la vie du monde (Hébreux 10.12 - 14).

Bref, le BEM répond, nous semble-t-il à la question I et la réponse est satisfaisante pour les orthodoxes.

II - A. La liturgie orthodoxe semble impliquer une eschatologie réalisée Certes oui, et, d'après le BEM ce devrait être le cas de toute liturgie eucharistique :

C 18 - page 38 : *« Le Saint-Esprit, par l'eucharistie, donne un avant-goût du Royaume de Dieu : l'Eglise reçoit la vie de la nouvelle création et l'assurance du retour du Seigneur ».*
E 22 - page 40 : *« L'eucharistie ouvre sur la vision du Royaume de Dieu, promis comme le renouvellement final de la création ; elle en est l'avant-goût. Des signes de ce renouveau sont présents dans le monde partout où la grâce de Dieu se manifeste et où les êtres humains travaillent pour la justice, l'amour et la paix ».*
E 22 - page 41 : *« L'eucharistie est la fête dans laquelle l'Eglise rend grâce à Dieu pour ces signes, célèbre et anticipe dans la joie la venue du Royaume ».*
E 22 - page 41 : *« Don total de Dieu, l'eucharistie offre la réalité nouvelle qui transforme la vie des chrétiens ».*

Commentaires :
L'action du Saint-Esprit par rapport à l'Avènement à venir - le deuxième Avènement - est tout à fait semblable à Son action par rapport au mémorial des évènements salutaires du passé : de même que le Saint-Esprit actualise la mort, la résurrection, l'ascension du Christ en sorte que, après avoir célébré le mémorial, l'anamnèse, le « zuccaron », nous puissions y participer, en vivre, y communier (« Si nous sommes devenus une même plante à la ressemblance de sa mort, nous participerons également à sa résurrection ». Romains 6.5) ; de même aussi le Saint-Esprit actualise le deuxième avènement en sorte que, l'anticipant par une anamnèse de l'avenir, nous vivions dès maintenant de la vie nouvelle du Royaume à venir : la Communion eucharistique est autant avant-goût, vision du Royaume, que mémorial de la mort et de la résurrection et de l'Ascension. C'est pourquoi au cours de l'anamnèse de la liturgie eucharistique de Saint-Jean Chrysostome et de Saint-Basile nous *« commémorons » dans une même phrase « sa mort, sa résurrection, son ascension, son siège à la droite, son deuxième et glorieux nouvel avènement ».* Le Saint-Esprit transcende le temps et nous fait communier à l'éternité de Dieu. L'eucharistie est tout autant une « Eschatologie réalisée » que la résurrection actualisée.

Lorsque je veux expliquer cela à des enfants du catéchisme, je leur dis : *« Supposez qu'un immense miroir placé sur une étoile située à 1976 années lumière de la terre soit orienté vers Jérusalem, et que vous disposiez d'un télescope si puissant que*

vous puissiez voir ce miroir, qu'y verriez-vous ? Le Christ ressuscité, apparaissant à Marie-Madeleine à côté de la tombe vide. Et bien, le Saint-Esprit fait réellement ce que le meilleur télescope du monde ne peut évidemment pas faire et c'est ainsi qu'après avoir communié au cours de la divine liturgie, nous pouvons dire : « Ayant contemplé la résurrection du Christ, adorons le Saint Seigneur Jésus… nous vénérons, ô Christ, ta Croix et nous chantons et glorifions ta Sainte Résurrection ».

De même que par le mystère eucharistique nous contemplons la résurrection, de même aussi nous avons la vision du deuxième avènement : c'est le Fils Eternel, ressuscité et devant venir, qui est présent.

Est-ce à dire, comme paraissait le redouter le pasteur Leplay, que pour les orthodoxes « l'Eternité pulvérise le temps » ? Non point, car, comme le dit fort bien le BEM *« la réalité nouvelle transforme la vie des chrétiens »* c'est-à-dire que la vision eschatologique, donnée dans le mystère eucharistique et qui transcende le temps, transforme des vies qui, elles, s'insèrent dans l'histoire ; ce qu'on appelle souvent de nos jours *« la liturgie après la liturgie »* se déroule dans le temps historique. Entrevoir la réalité du Royaume de Dieu dans la Communion eucharistique, sans engager le combat de la croix pour faire passer le Royaume dans la vie quotidienne, ferait de l'eschatologie une utopie. On ne peut être chrétien et fuir la croix du Christ par laquelle l'eschatologie passe dans la réalité de l'histoire.

Il est vrai que la célébration eucharistique est si belle que c'est parfois une tentation des orthodoxes de s'y réfugier en fuyant les combats du monde. C'est une tentation grave, car si le vécu liturgique du dimanche ne passe pas dans la vie quotidienne de la semaine, la célébration est un mensonge sacrilège.

II. B. Quelles sont les conséquences de cette eschatologie réalisée sur le mode et le lieu de la présence du Christ ?

Le BEM essaye de répondre à cette question mais, il faut bien le reconnaître, en termes assez ambigus et finalement en constatant les divergences entre les Eglises : ***§ 13 - page 34 :*** … « le repas eucharistique est le sacrement du corps et du sang du Christ, le sacrement de sa présence réelle (??). Le Christ accomplit de multiples façons sa promesse d'être avec les siens pour toujours jusqu'à la fin du monde ; mais le mode de la présence du Christ dans l'eucharistie est unique. Jésus a dit sur le pain et sur le vin de l'eucharistie : « Ceci est mon corps … Ceci est mon sang … » Ce que le Christ a dit est la vérité et s'accomplit chaque fois que l'eucharistie est célébrée. L'Eglise confesse la présence réelle, vivante et agissante du Christ dans l'eucharistie. Bien que la présence réelle du Christ dans l'eucharistie ne dépende pas de la foi des individus, tous sont d'accord pour dire que le discernement du corps et du sang du Christ requiert la foi ».

« C'est la foi de beaucoup d'Eglises que, par les paroles mêmes de Jésus et par la puissance de l'Esprit Saint, le pain et le vin de l'eucharistie deviennent, d'une manière réelle et dans le mystère, le corps et le sang du Christ ressuscité, c'est-à-dire du Christ vivant, présent dans toute sa plénitude. Sous les signes du pain et du vin, la réalité profonde est l'être total du Christ qui vient à nous pour nous nourrir et transformer tout notre être. D'autres Eglises, tout en affirmant la présence réelle du Christ à l'eucharistie, ne lient pas cette présence de manière aussi définie aux signes

du pain et du vin. Les Eglises ont à décider si cette différence peut coexister avec la convergence formulée dans le texte lui-même ». (Commentaire du § 13).

§ 14 - page 35 : « L'Esprit Saint fait que le Christ crucifié et ressuscité soit réellement présent pour nous dans le repas eucharistique, en accomplissant la promesse contenue dans les paroles de l'institution »… « Dans les liturgies primitives, toute la prière eucharistique était conçue comme apportant la réalité promise par le Christ. L'invocation de l'Esprit était faite à la fois sur la communauté et les éléments du pain et du vin. En retrouvant cette conception, nous pourrions surmonter nos difficultés concernant un moment particulier de la consécration ». (Commentaire du § 14).
§ 15 - page 37 : « C'est en vertu de la parole vivante du Christ et par la puissance du Saint-Esprit que le pain et le vin deviennent les signes sacramentels du corps et du sang du Christ (?). Ils le demeurent en vue de la communion ».
§ 15 - Commentaire : *« Dans l'histoire de l'Eglise, il y a eu diverses tentatives pour comprendre le mystère de la présence réelle unique du Christ dans l'eucharistie. Certains se limitent à l'affirmation pure et simple de cette présence sans vouloir l'expliquer. D'autres considèrent comme nécessaire l'affirmation d'un changement accompli par l'Esprit Saint et les paroles du Christ, qui fait qu'il n'y a plus un pain et un vin ordinaire, mais le corps et le sang du Christ. D'autres enfin ont élaboré une explication de la présence réelle qui ne prétend pas épuiser la signification du mystère, mais veut la protéger contre les interprétations nuisibles. »*

L'ambiguïté des « convergences » sur ce point est reflétée dans le texte de l'épiclèse de la liturgie dite de « Lima » célébrée lors de la 6ème Assemblée Générale du Conseil Œcuménique des Eglises à Vancouver : *« Puisse le déversement de cet Esprit de feu » transfigurer « ce repas » d'actions de grâces afin que ce pain et ce vin deviennent « pour nous » le corps et le sang du Christ ».*

Commentaires :
Pour répondre clairement à la question concernant le lieu et le mode de la présence, il faut donc nécessairement, à l'heure actuelle, donner des réponses plus confessionnelles.

a. Le texte du Liebfrauenberg (Assemblée commune des Eglises luthériennes et réformées de France, 1981) résume clairement le point de vue protestant même si peut-être il le durcit quelque peu : *« Dans la Cène, le pain et le vin restent ce qu'ils sont. Cependant, ils reçoivent une destination nouvelle : celle de nous communiquer le don de Dieu en Jésus-Christ et d'exprimer qu'Il est réellement notre nourriture et notre breuvage. » Il s'agit, par cette phrase, d'éviter à tout prix ce qui pourrait apparaître comme une « sacralisation des éléments ».*

Saint-Ignace d'Antioche verrait sans doute dans ce texte des traces de docétisme. Il reprochait en effet dans sa lettre aux Smyrniotes (VII, 1), début du deuxième siècle, aux docètes *« de ne pas confesser que l'eucharistie est la chair de notre Seigneur Jésus-Christ qui a souffert pour nos péchés et que le Père dans sa bonté a ressuscité ».*

b. Cette remarque de Saint-Ignace exprime bien le point de vue orthodoxe : Le pain « eucharistifié » (expression de Saint Justin) est la chair de notre Seigneur Jésus-Christ qui a souffert pour nos péchés et que le Père dans sa Bonté a ressuscité. Les

réformés sont en général très réticents vis à vis de tout ce qui pourrait apparaître comme une localisation de Dieu ; les orthodoxes, par contre, ne cessent de s'émerveiller devant le stupéfiant mystère de l'entrée du Verbe Divin dans la Chair, et par conséquent, dans l'espace terrestre : *« Le Ciel était trop petit pour te contenir mais le ventre d'une vierge s'est révélé plus spacieux que le ciel »* chantons-nous au cours de l'office du 15 août.

La liturgie de Sérapion de Thumuis - qui témoigne de la tradition liturgique de l'Egypte du troisième siècle (si en effet Sérapion était un contemporain de Saint-Athanase, son « euchologue » reproduit les prières en usage dans son Eglise depuis probablement de longues années) - établit un parallèle entre la présence du Verbe par l'opération du Saint-Esprit dans le Sein de la Vierge et la présence de ce même Verbe par l'opération du même Saint-Esprit dans le pain et le vin de la Communion eucharistique, c'est ce qui ressort de la célèbre « Epiclèse au Verbe » de cette antique eucharistie égyptienne : *« Que vienne ô Dieu de vérité ton Saint Verbe sur ce pain afin qu'il devienne le Corps du Verbe et sur cette coupe afin qu'elle devienne le Sang de la Vérité. ».*

Le Verbe et Fils Unique de Dieu présent dans la Chair, n'est-ce pas aussi ce que découvrit l'apôtre Thomas après la résurrection du Seigneur ? Jésus lui-même n'avait-il pas bien précisé, le dimanche précédent, comme le souligne le récit de Saint Luc (24.39) : « Regardez mes mains et mes pieds, c'est bien moi ; touchez-moi : un esprit n'a ni chair ni os comme vous voyez que j'en ai .» Et Thomas, lorsqu'à son tour il verra le corps de Chair du Ressuscité et sera invité à mettre son doigt sur les plaies de la Croix, s'écriera : « Mon Seigneur et mon Dieu ! »

Cette présence du Verbe dans le Sein de la Vierge, dans le Corps du Ressuscité, et dans le pain de l'Eucharistie est clairement exprimé dans l'épiclèse de la liturgie de Saint-Basile qui résume parfaitement la foi des orthodoxes : « Fais de ce pain le Corps même de ton Christ et de ce vin le sang même de ton Christ répandu pour le salut du monde. »

C'est une foi d'enfant, le lieu de la Présence est évident, le mode en est aussi insaisissable que l'indicible descente du Fils dans le Sein de la Vierge. La réalité de l'Incarnation se perpétue lors de la résurrection et aussi après la résurrection, car l'Ascension au ciel se fait aussi avec notre Corps de chair sinon nous ne serions pas sauvés car le Royaume de Dieu ne nous serait pas ouvert puisqu'il n'y a pas d'homme sans chair. C'est dans ce mystère que réside toute la foi émerveillée des chrétiens : la communion au pain et au vin nous apporte la « plénitude du Royaume des Cieux » et elle est effectivement une « eschatologie réalisée » parce que le pain et le vin sanctifiés sont déjà la nouvelle création puisqu'ils s'identifient au Corps et au Sang du Ressuscité : lorsque donc nous en communions, nous entrons dans la nouvelle création et nous nous incorporons à Elle. Tout ceci implique évidemment - quoiqu'en dise Calvin - que le Corps du Christ se trouve en même temps à la Droite du Père dans le ciel et dans le pain et le vin de la communion sur la terre. Il reste à souligner que dans toutes les prières d'épiclèse des liturgies eucharistiques orthodoxes - anciennes et actuelles - le « changement » du pain et du vin en Corps et Sang du Seigneur est toujours orienté vers la communion qui en est la raison d'être ; les prières d'Epiclèse se terminent toujours par une prière dite de post-épiclèse indiquant la finalité du changement des éléments en Corps et Sang : cette

finalité c'est la transformation des communiants : *« Fais de ce pain le Corps de ton Christ et de ce qui est dans ce calice le Sang de ton Christ … afin qu'ils deviennent pour ceux qui en communient sobriété de l'âme, rémission des péchés, communion de ton Saint-Esprit, plénitude du Royaume des Cieux » … C'est pourquoi chez les orthodoxes, les saints dons ne sont jamais « exposés » pour l'adoration. Prenez et mangez, a dit le Seigneur, et non point « regardez et adorez ».*

A juste titre, le BEM nous rappelle donc que les épiclèses des liturgies primitives (§ 14, page 37) se font toujours à la fois sur la communauté et sur les éléments. Toute sanctification passe par le Corps (car nous sommes des êtres de chair et Dieu pour nous atteindre s'est fait chair) et donc par la matière - eau, pain, vin, huile - mais elle a toujours pour finalité la personne toute entière.

II. C. Quelles conséquences a cette eschatologie réalisée sur la relation entre la vie de l'Eglise et son engagement dans le monde ?

Le BEM donne ici clairement la réponse :

E 26 - pages 41 et 42 : *« Don total de Dieu, l'eucharistie offre la réalité nouvelle qui transforme la vie des chrétiens afin qu'ils soient l'image du Christ et deviennent ses témoins efficaces ».*

E 24 - page 41 : *« Réconciliés dans l'eucharistie, les membres du Corps du Christ sont appelés à être serviteurs de la réconciliation parmi les hommes et les femmes. »*

E 25 - page 41 : *« La célébration de l'eucharistie est un moment où l'Eglise participe à la mission de Dieu dans le monde. Cette participation prend forme quotidiennement dans la proclamation de l'Evangile, le service du prochain et la présence fidèle au monde. »*

Commentaires :
Notre participation au Royaume de Dieu dans la célébration eucharistique, loin de nous éloigner du monde nous y envoie pour y apporter l'arôme du Royaume. L'Assemblée eucharistique est par nature une communauté de témoignage. Elle est le lieu où le monde devient royaume. La liturgie eucharistique est le lieu de rencontre entre Dieu et le monde qu'il a tant aimé … Le ritualisme liturgique est une paganisation de l'eucharistie qui voudrait nous le faire oublier en bloquant notre attention sur les expressions liturgiques qui cessent alors d'être transparentes à l'action divine sur son monde, action qui vaut à la liturgie eucharistique le titre que les orthodoxes lui décernent : divine liturgie car c'est Dieu qui en est le principal intervenant.

« N'y a-t-il pas, à partir de ces prémices, priorité de l'éternel sur l'historique, du liturgique sur le social ? »

Priorité de l'éternel sur l'historique ?

Que nous répond le BEM ?

E 23 - page 41 : *« Le monde (donc les évènements de l'histoire, l'historique) promis au renouveau est présent dans toute célébration eucharistique. Le monde est présent dans l'action de grâce au Père où l'Eglise parle au nom de la création tout entière, le monde est présent pendant le mémorial du Christ où l'Eglise est unie à son Grand Prêtre et Intercesseur dans sa prière pour toute l'humanité ; le monde est présent au moment de l'invocation pour le don de l'Esprit où l'Eglise aspire à la sanctification et à la nouvelle création. »*

Commentaires :
La vision eschatologique du royaume que donne la liturgie eucharistique appelle précisément les fidèles à sanctifier, à transfigurer les événements de l'histoire. L'Eucharistie est le point d'insertion de l'éternité dans l'histoire, parce qu'elle est anamnèse de l'insertion de Dieu dans le monde par l'incarnation ; la priorité de l'éternel sur l'historique n'est donc la priorité du divin sur l'humain, de Dieu sur l'homme, mais d'un Dieu qui s'est fait Homme.

Il n'en demeure pas moins vrai qu'au cours d'une histoire qui paraissait dominée par des conquérants étrangers au Christ (Turcs au Moyen-Orient et dans les Balkans, Mongols en Russie) les peuples orthodoxes renonçant à s'engager dans un monde obstinément hostile ont pu se complaire dans la délectation liturgique de la vision du royaume, négligeant alors leur mission dans le monde. Cette tentation n'a pas son origine dans la nature du mystère eucharistique mais dans l'histoire de l'Europe Orientale qui s'est toujours trouvée exposée en première ligne aux grandes invasions asiatiques.

Priorité du liturgique sur le social ?

Le BEM ne nous fournit ici qu'une réponse bien partielle :
E 24 - page 41 : *« Comme Jésus allait à la rencontre des publicains et des pécheurs et partageait leurs repas, durant son ministère terrestre, ainsi les chrétiens sont appelés à être en solidarité avec les marginaux et à devenir signes de l'amour du Christ qui a vécu et s'est crucifié pour tous, qui se donne lui-même dans l'eucharistie ».*

Commentaires :
Dans ce texte, le « social » paraît se limiter aux « marginaux » et nous laisse une certaine impression de paternalisme, signe que le document de Lima n'a pas su totalement se dégager du caractère bourgeois des célébrations liturgiques de l'Europe Occidentale du 19 ème siècle.

La liturgie est un acte communautaire - « Ergon Laou » œuvre du peuple. Pour les orthodoxes, le liturgique et le social se confondent. La liturgie est une réjouissance populaire où toutes les générations et toutes les classes sociales se retrouvent pour une célébration à caractère essentiellement communautaire, les « messes d'enfants » ou les messes destinées à telles ou telles catégories sociales n'existent pas chez les orthodoxes. Dissocier le liturgique et le social, c'est changer le grand rassemblement liturgique en lieu de recueillement piétiste et repousser du même coup le peuple dans la sécularisation. Même d'ailleurs dans une société sécularisée, l'Assemblée eucharistique doit demeurer représentative de l'ensemble de la société, sinon comment serait-elle le levain dans la pâte ?

La liturgie agit sur la société tout entière parce qu'elle est une assemblée populaire rassemblant tout le bon peuple de Dieu, enfants et vieillards, jeunes couples avec leur bébé, mendiants et notables se pressant à la table du céleste banquet.

Introduction du Professeur Jean-Louis Klein

La Sainte Cène

Plutôt que de répondre aux questionnements des orthodoxes :

- Y-a-t-il pour les protestants sacrifice à Dieu des espèces ?

- Lien entre résurrection du Christ et présence eucharistique ?

- Lien entre eucharistie et récapitulation de la création ?

et ceci à partir du BEM, l'exposant se borne à esquisser le fond sur lequel les protestants lisent le BEM. L'exposé pourra sembler refléter la « position protestante dure », mais n'entend, en fait et de fait, que décrire le lieu à partir duquel, les protestants lisent le texte.

A. INTRODUCTION :

L'eucharistie constitue, très précisément, le lieu et la raison d'être du pluralisme protestant. Luther rejette la conception catholique, toute récente, de la transsubstantiation, comme magique, et lui oppose la consubstantiation qui, monstre philosophique, signale le mystère. Son opposant, vigoureusement combattu, U. Zwingli, refuse l'une et l'autre de ces positions. Pour lui, pain et vin ne sont pas corps et sang, mais le signifient spirituellement.

Calvin prendra une position intermédiaire, il n'y a pas présence corporelle (qui relève de la nature humaine de celui qui depuis l'Ascension siège à la droite du Père), mais présence spirituelle (selon sa nature divine). Bref, il n'y a pas communication des idiomes ! Malgré cela, le protestantisme se sait un (contre le catholicisme !). L'intercommunion qui, théoriquement, ne devrait pas être possible, si on se tient aux définitions plus ou moins substantialistes, existe en fait au moins depuis l'après 1870 (mission auprès des communards et essor des mouvements de jeunesse).

De cela se dégagent, me semble-t-il, deux principes protestants :

1. Le refus du sacrifice, l'eucharistie étant ainsi définie par le Concile de Trente. Pour le protestant, l'eucharistie ne saurait être qu'un sacrifice de louange, comme Luther l'avait d'ailleurs définie. Il n'empêche que, concrètement, dans les régions viticoles protestantes, on offre du vin de la meilleure cuvée à cet effet (cf. un certain nombre de plaisanteries). De toute façon, on n'offre rien à Dieu, sinon soi-même. Pour Luther (cf. explication du premier article du Credo [2]), nous ne sommes, nous-mêmes, qu'à l'intérieur des relations concrètes qui nous font vivre et pour cela, louer Dieu et le servir.

[2] « Je crois en Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre. Que signifient ces paroles ?

- Je crois que Dieu m'a créé, ainsi que toutes les créatures. Il m'a donné et me conserve encore aujourd'hui un corps et une âme, des yeux, des oreilles et tous mes membres, la raison et tous les sens. En outre, il me donne, tous les jours et abondamment, des vêtements et des chaussures, le manger et le boire, la demeure, une femme et des enfants, des champs, du bétail et tous les biens ». Petit Catéchisme.

2. Le extra nos, non ad nos (ce qui est en Dieu lui-même ne nous concerne en rien) des Réformateurs a marqué profondément le protestantisme. Pour Luther, il faut que l'Ecriture me parle intus (à l'intérieur de moi) pour qu'elle devienne Parole de Dieu. Malgré cela, elle reste soumise à la dialectique lettre / esprit : ce qui a été Parole vivante hier peut demain devenir lettre stérilisante. Le philosophe E. Kant reprendra le même thème en distinguant entre phénomène accessible à l'homme et noumène (mystère insondable de la vérité, telle qu'elle est en elle-même). Le protestant est sensible au mystère (celui-ci ne veut pas être sacramentum, terme latin lié à la visibilité et non pas à l'audition). De ce fait, la présence, mystère des mystères, est toujours appréhendée sur le mode interrogatif par essence du qui, et non sur le mode chosifiant du comment. Qui me fait mystérieusement face ? Non pas comment le fait-il, mais, peut-être, comment puis-je, en tremblant, le nommer ?

B. REPONSE PROTESTANTE CLASSIQUE

1. Caractère sacrificiel de l'eucharistie

Suivant le Concile de Trente, l'eucharistie est un sacrifice, bien que le Christ ne soit pas offert d'une façon sanglante, il est offert de nouveau (Dens. 938). On rejette la doctrine luthérienne selon laquelle la Cène est simplement sacrificium laudis (de louange) et on affirme qu'elle est sacrificium propitiatorium (propitiatoire). Se basant sur le « eph hapax » de Hebr., les protestants refuseront avec la dernière énergie toute idée de sacrifice. La théologie catholique actuelle se rapproche de l'idée de représentation qui apparaît marginalement dans le texte du Concile de Trente. R. Prenter, un luthérien scandinave écrit que la Cène est certes sacrifice, mais sacrifice de louange et non sacrifice propitiatoire. L'anamnèse de la Cène (1 Cor. 11.25 s.) n'est pas seulement souvenir, mais tout comme la Pâque juive, représentation, ou mieux, représentification de l'« eph hapax ». Max Thurian expose que « le mémorial de la Cène consiste dans le fait que l'Eglise, en accomplissant ce repas, représente le sacrifice unique accompli une fois pour toutes sur la croix, d'une façon actuelle et efficace devant Dieu et les hommes ». Il y a une dialectique entre le extra nos et le pro nobis : de même que le extra nos de l'acte salutaire vit dans le pro nobis, de même le pro nobis vit de l'extra nos. Le « sola fidéisme » a privilégié la parole et rendu le protestantisme plus ou moins aveugle aux sacrements et aux sacramentaux.

2. Présence du Christ dans l'eucharistie

Deux principes :

a) Celui qui est présent dans l'eucharistie, c'est le crucifié ressuscité. Toute spéculation sur son être trans-corporel semble vaine (extra nos, non ad nos).

b) Haffenreffer (1561-1619), un des ténors de l'orthodoxie (i.e. néo-scolastique) luthérien, écrit « ne est ad panem et vinum extra usum cena localis aut durabilis offixio aut copulatio » (et il n'y a pas en ce qui concerne le pain et le vin en dehors de la cérémonie de la cène une conjonction ou union localisable et permanente !).

La présence de Dieu, y compris la présence eucharistique, est sporadique et fugitive. Elle n'existe que dans l'instant de la louange adorante et priante. La pensée arrive « post festum », elle voit la trace mais le foyer où le feu a brillé est toujours éteint pour elle.

3. Eucharistie et récapitulation de la création

De tout ce qui vient d'être dit, il ressort que malgré l'évocation de la création « que toute créature fasse silence devant le Seigneur ! » il n'y a pas modification, ni encore moins métamorphose durable. A travers les espèces eucharistiques, on peut concevoir une participation de la création au monde récapitulé et transformé, mais que le temps d'un instant. Le protestant, tout en étant par sa position luthérienne « coram Deo » (devant Dieu) et par son héritage piétiste l'homme d'une unio mystica (comme le disait la théologie classique) répugne avec son grand frère Goethe, à dire à l'instant « Verweile doch, du bist so schön ! » Demeure donc, tu es si beau.

C. CONCLUSION :

Je n'ai pas répondu. Je pense que les protestants répondent non à la première question. Dieu peut tout ! Qu'ils pourraient, s'ils réfléchissaient, entrer dans le questionnement des questions 2 et 3. Mais que s'ils restent fidèles à leur tradition classique, ils diront non en 2 et seront perplexes pour la question 3.

Un texte comme cela appelle à expliciter le débat.

Conclusion des deux colloques organisés en 1982 et 1983

Dix ans de dialogues Orthodoxes-Protestants

4ème Rencontre orthodoxes protestants du 4 octobre 1984

CONCLUSION DES DEUX COLLOQUES de théologiens et de responsables d'Eglises, organisés en 1982 et 1983 par le Comité Inter épiscopal orthodoxe et la Fédération Protestante de France sous la Présidence de leurs deux présidents : Monseigneur Meletios et le Pasteur Jacques Maury.

Texte expédié le 29 mars 1985 au Dr. G. Gassmann, Directeur de la Commission Foi et Constitution du COE

NB : Ce texte ne doit pas être considéré comme une réponse officielle des Eglises représentées dans ces Colloques. Il doit être regardé comme le témoignage reconnaissant et significatif d'hommes et de femmes qui ont été impliqués dans cette recherche.

Non seulement, nous ne rejetons pas le BEM, mais il nous interpelle, et alors même que nous le recevons ensemble, nous reconnaissons le lire parfois différemment.

1. Nous sommes interpellés par le BEM

1.1 - Le texte de Lima marque une étape importante dans une recherche effectuée par les théologiens envoyés, sinon mandatés, par leurs Eglises. Leur travail a consisté à examiner ensemble le Baptême, l'Eucharistie et les Ministères, et à prendre à bras le corps les notions et les termes sur lesquels s'est cristallisé, au cours de l'histoire, un débat inter-confessionel à forte charge polémique. Ce travail, qui veut inviter à aller par-delà les impasses conflictuelles et les caricatures des uns et des autres, a été effectué par des hommes et des femmes représentant quelques 300 Eglises, et venant donc d'horizons très divers. Leur interrogation commune de l'histoire de nos interprétations de l'Ecriture et de la Tradition a nécessairement engendré un langage particulier, ou ce qu'on pourrait appeler un « espace théologique » spécifique, expression de la recherche d'une convergence de la part d'un groupe très diversifié. Faute d'entrer dans cet espace théologique, nombreux seront ceux qui seront tentés de rejeter le BEM comme insuffisant du point de vue de leur propre communauté ou comme excessivement teinté de la terminologie de la communauté adverse.

1.2 - Quant à nous, nous nous sommes efforcés d'entrer dans cet espace théologique ouvert par une longue recherche de conciliation et l'établissement d'une large convergence. Sans nier ce qui est encore entre nous en discussion ou à clarifier, « le texte de Lima » propose maintenant aux Eglises qui ont envoyé des représentants à « Foi et Constitution », une « convergence de la foi » qui nous a amenés à nous interroger les uns et les autres sur nous-mêmes. Nous avons été conduits à refuser les caricatures et à évacuer les fantasmes de nos psychologies individuelles et collectives au profit d'une patience bienveillante et d'une ascèse spirituelle nécessaires comme éléments de « metanoia » : celle-ci non seulement conversion personnelle au Seigneur mais repentance ecclésiale en Esprit et en Vérité, ne serait-ce que pour accepter l'image que d'autres chrétiens nous renvoient de nos communautés respectives.

1.3 - Nous avons aussi constaté que la problématique théologique du BEM - autrement dit la contextualité ecclésiale de « Foi et de Constitution » - ne correspond pas avec certains milieux de nos traditions confessionnelles : chaque Eglise est en effet traversée par des courants multiples : libéraux, sans doctrine fixée ; biblistes sans tradition avouée ; traditionnels sans volonté de réforme, voire doctrinaires sans aptitudes au dialogue.

1.4 - Ainsi nous faut-il admettre que le texte de Lima n'est pas nécessairement recevable et utilisable directement par tous. Il exige une préparation, une information

et des explications pour ceux dont la connaissance des partenaires œcuméniques demeure limitée pour ne pas dire caricaturale.

2. Nous recevons le BEM ensemble

2.1 - Nous tentons de recevoir le BEM ensemble parce que nous avons été amenés à mesurer l'importance des facteurs non théologiques, ainsi que des facteurs dépendants de la conceptualité dans laquelle la foi est formulée selon la culture dominante et le vocabulaire théologique, et de la sensibilité avec laquelle cette formulation est perçue en fonction de la civilisation ambiante et de ses moyens d'expression : nous avons des lunettes ou des oreilles différemment colorées ou sélectives ; la lecture des mots, la résonance des paroles demandent un lent apprentissage de l'autre.

2.2 - Ceci dit, nous nous sommes accordés pour reconnaître que, concernant le chapitre du BEM sur l'eucharistie, nous étions bien dans la même direction que les thèses luthéro-réformées françaises de mars 1981 sur « Le repas du Seigneur », notamment :

- le sacrement du frère. BEM § 21, texte du Liebfrauenberg §4 et 5.
- le signe de la présidence de l'eucharistie. BEM § 29 et texte du Liebfrauenberg §7.
- le traitement respectueux des éléments eucharistiques. BEM § 32 et texte du Liebfrauenberg § 6 et recommandations 5.

3. Nous lisons le BEM différemment

3.1 - Nous risquons de lire et d'interpréter différemment le BEM parce que chacune de nos traditions a des réflexes propres, même si nous avons en commun une réaction constante contre tout excès de catégorisation et de dogmatisme tendant à expliquer le mystère, et contre tout juridisme théologique.

3.2 - Nous avons pu constater concrètement à quel point l'absence séculaire d'un dialogue digne de ce nom entre le catholicisme romain, l'orthodoxie et le protestantisme avait privé les uns et les autres d'interlocuteurs essentiels.

3.3 - Aussi, nos lectures différentes sont-elles à clarifier et peut-être à dépasser, par exemple sur des thèmes qui nous ont retenus en permanence :

3.4 - La relation entre l'Ecriture et la Tradition : la Tradition normée par l'Ecriture et l'Ecriture située dans la Tradition ;

3.5 - La notion de « sacrifice » dans l'eucharistie, offrande réellement spirituelle et non propitiation de type juridique ;

3.6 - La conception du charisme de discernement de la vérité, l'action de l'Esprit saint étant attestée par la communauté ecclésiale ou/et par la conscience individuelle.*

** Références bibliques à préciser*

3.7 - Note : A ce sujet, il a été plusieurs fois souligné dans le groupe que la théologie protestante depuis le XVIème siècle a traversé en Occident toutes sortes de problématiques philosophiques et culturelles qui l'ont passablement modifiée, alors que la théologie orthodoxe semble être restée plus stable dans des bouleversements qui furent parfois autrement importants.

4. Nous mesurons les difficultés

4.1 - De la mise en pratique, car nous reconnaissons que si nous avons sur certains points, les uns et les autres, des positions fermes, la pratique de nos communautés et de leurs fidèles et ministres est marquée de faiblesses et de défaillances.

Chacun penche toujours de son côté préféré.

Cependant, l'interpellation de « Foi et Constitution » nous pousse à dépasser ce constat et à chercher les uns et les autres quelles sont *« les conséquences que notre Eglise peut tirer du BEM pour ses relations avec d'autres Eglises … et quelles sont les indications que notre Eglise peut en recevoir en ce qui concerne sa vie et son témoignage au plan du culte, de l'éducation, de l'éthique et de la spiritualité »* (BEM, p. 10 édition française).

4.2 - De part et d'autre nous est demandé un effort permanent de réflexion théologique, de catéchèse ecclésiale et de formation œcuménique. Mais nous n'avons garde d'oublier qu'une vie spirituelle œcuménique intense peut seule nous faire croître « dans la vérité et la charité » : la prière pour l'unité ne serait alors ni la responsabilité d'une minorité, ni la fièvre d'une semaine, mais un élément communautaire et permanent de la vie chrétienne.

4.3 - Pour le moment, il nous est apparu en conclusion que nous aurions en l'état actuel de nos travaux à transmettre :

4.4 - ce que nous avons appris les uns des autres ;

4.5 - ce qui demande une continuation de la recherche.

5. Ce que nous avons appris

5.1 - Les orthodoxes des protestants : à revaloriser la prédication de la Parole dans le cadre de la célébration liturgique, Les protestants des orthodoxes : à revaloriser la célébration de la Cène lors de l'assemblée cultuelle

Sur ce thème, qui est un lieu théologique classique de distinction sinon d'opposition entre « Parole et Sacrement », nous voudrions moins souligner les alternatives que reconnaître les complémentarités, même si - ou d'autant plus que - les expressions

du BEM laissent la question ouverte comme on le voit en comparant les § 1 (dernière ligne), 3 (première phrase) et 12 (dernière phrase).

5.2 - Les protestants des orthodoxes : une contestation de la « subjectivité » de la foi si elle devait tendre à un individualisme exacerbé,

Les orthodoxes des protestants : une certaine critique du « dogmatisme » théologique comme fixation fermée de la vérité.

5.3 - Tout cela est beaucoup trop schématique et antithétique. Dans la riche diversité des aspects de l'eucharistie proposés par le BEM, il est difficile de trouver pour chacun d'entre eux une juste place dans sa relation avec les autres.

6. Ce que nous avons à rechercher

6.1 - A long terme : un accord sur : « l'expression commune de la foi apostolique aujourd'hui ».

6.2 - A moyen terme : une clarification de la notion de signe en rapport avec les sacrements comme annonciateurs de la présence mystérieuse de Dieu.

6.3 - A court terme : la mise en œuvre de ce que nous pouvons faire ensemble pour la mission et l'évangélisation comme pour la recherche de la justice et de la paix.

6.4 - Le rôle de notre groupe n'est-il pas de faire prendre conscience du fait que nos communautés doivent comprendre qu'elles sont concernées par la recherche convergente que représente le BEM ? Oui ou non sont-elles parties prenantes ?

7. Ce que nous confessons ensemble

« Le fait que les chrétiens ne puissent se réunir en une pleine communion à la même table, pour manger le même pain et boire à la même coupe, constitue un affaiblissement de leur témoignage missionnaire individuel et commun » (BEM/Euch. Fin §26).

Quand pourrons-nous vraiment affirmer la foi apostolique commune et participer à la même table ?

5e Rencontre Orthodoxes-Protestants des 26 et 27 septembre 1985

Communication du Père Boris BOBRINSKOY

Le Christ et l'Esprit, fondement de l'Eglise et des ministères

Le thème qui, pour le moment, déterminera l'avenir de notre travail commun est « le Christ et l'Esprit, fondement de l'Eglise et des ministères ». Il me semble très

important de repartir, comme nous le faisons périodiquement, du cœur même de notre foi et de voir comment, le problème de l'Eglise et des ministères se source dans le mystère du Christ et de l'Esprit Saint.

Les idées que je développerai sont à la fois le fruit de mes réflexions personnelles, mais aussi collégiales, et je suis redevable particulièrement à Vladimir Lossky, au père Georges Florovsky et à Jean Zizioulas que je citerai à maintes reprises et dont la réflexion se situe exactement dans la ligne de notre recherche ; sa présence parmi nous aurait été évidemment très bénéfique.

Je partirai de quelques aspects de la théologie trinitaire, et je crois qu'il faut tout de suite dire combien nous sommes appelés à une rigueur dans la formulation, dans le langage trinitaire. Nous ne pouvons pas dire n'importe quoi et tous les mots ne sont pas équivalents pour en parler. Il est certain que le mystère trinitaire (et son expression dans le dogme chrétien) est fondateur de l'œuvre du salut, de l'ecclésiologie et, bien sûr, des sacrements et des ministères.

L'économie trinitaire du salut

Mon premier point sera l'économie trinitaire du salut. J'insiste beaucoup sur la notion de l'économie trinitaire qui, je suppose, nous est tout de même à tous familière.

La théologie classique distingue, ou distinguait du moins jadis, la notion de théologie et d'économie : la théologie, qui a été davantage élaborée au temps des Cappadociens, concerne le mystère de Dieu ad intra, en lui-même ; l'économie trinitaire, l'action de Dieu *ad extra,* c'est à dire son ouverture, sa révélation, sa communication, son œuvre de création et de salut dans le monde créé.

Cette économie trinitaire du salut est fondamentale, elle détermine toute la lecture du Nouveau Testament et, bien sûr, de la grande période patristique.

Nous avons souffert, je dirais surtout la théologie scolaire d'Orient comme celle d'Occident, d'une coupure, d'une dichotomie très forte entre la théologie et l'économie : en particulier, le problème du Filioque en est un exemple… Je ne fais tout de suite que le mentionner, sans développer le sujet.

Par conséquent, lorsque nous parlons du salut, de l'incarnation et du mystère rédempteur du Christ, nous devons dire que c'est la Trinité toute entière qui est à l'œuvre. La Trinité se concentre dans le mystère du Christ, dans son incarnation, dans sa vie humaine, dans son œuvre de salut. La Trinité se concentre dans le mystère du Christ sans s'y fondre.

Et nous pouvons pour mieux le dire, rappeler que le titre messianique, « le Christ », est un titre trinitaire - les Pères ont beaucoup insisté sur cela - et non pas le titre d'une personne, je dirais entre guillemets, « individuelle ». Jean Zizioulas aujourd'hui souligne ce fait que nous ne devons pas appliquer au Christ la notion d'individu parmi d'autres.

Le Christ, d'une part, récapitule en lui toute la vie trinitaire, toute la vie divine. Le Père et l'Esprit sont présents (le mot présent est trop faible). Le Père est dans le

Christ comme le Christ est dans le Père dans une intériorité mutuelle totale, à tel point que nous devons dire que le Père est à l'œuvre, comme nous le lisons dans l'Evangile de Jean : « Mon Père agit encore et moi j'agis aussi ». C'est donc une action commune.

Et ce que nous disons de la relation d'unité totale du Père et du Fils se dit également du Fils et de l'Esprit. Par conséquent, Jésus est non seulement rempli par l'Esprit, mais à terme, notre langage défaille lorsque nous voulons dire ce que signifie la totale transparence, la totale présence de l'Esprit dans le Christ, et du Christ dans l'Esprit, à tel point que nous pourrions nous arrêter sur le fameux passage de la 2 e Epître aux Corinthiens (3.17) - « Le Seigneur est l'Esprit » - où nous voyons que, à la limite, ce n'est que l'identité qui rend compte de l'union totale du Christ dans l'Esprit et de l'Esprit dans le Christ, à tel point que nous pouvons dire que dans le Christ c'est l'Esprit qui agit, sans tomber dans le nestorianisme, dans la notion d'une passivité. Là, nous touchons à un problème extrêmement intéressant mais que je ne peux pas développer pour le moment.

Double consubstantialité

Donc, récapitulation totale, et j'emploie le mot récapitulation dans le sens paulinien et irénéen non seulement pour parler du Christ qui récapitule l'humanité entière en lui, mais qui rassemble aussi la vie trinitaire en lui. Ceci est, je crois, important pour notre réflexion sur les ministères. Il y a donc double récapitulation ou, si vous voulez, double consubstantialité. Excusez-moi d'employer là des mots techniques mais je crois que nous ne pouvons pas nous satisfaire de moins. Le Christ récapitule en lui toute la vie trinitaire et il récapitule aussi en lui toute l'humanité, à laquelle il est consubstantiel selon sa nature humaine. Ce thème de la double consubstantialité a été affirmée avec force par la définition du Concile de Chalcédoine en 451.

Je retiens ici une formule intéressante de Jean Zizioulas (dans « Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales », paru chez Beauchesne, dans le recueil Le dynamisme des Eglises après Vatican II) : *« Le Père et l'Esprit sont impliqués dans l'Histoire (il veut dire dans l'histoire du salut), mais le Fils seul devient Histoire »* ; c'est à dire que si nous affirmons avec force l'unité intangible du Père et de l'Esprit dans l'œuvre du Fils, dans l'œuvre salvatrice, cela ne signifie pas que nous puissions en venir à une confusion des personnes. Chaque personne atteint l'histoire humaine dans le mode qui lui est propre et qui est unique.

Par conséquent, quand il dit ici : *« L'activité de Dieu ad extra est une, inséparable de la Trinité, le Père et l'Esprit sont l'un et l'autre impliqués dans l'Histoire, mais seul le Fils devient Histoire »,* le Verbe seul devient chair, le Verbe seul est devenu matière, cela veut dire en fait, comme nous le verrons, que si nous introduisons le temps et l'histoire dans le Père et l'Esprit, nous leur dénions leur particularité dans l'économie.

Et Zizioulas montre ensuite que si le Fils devient Histoire, il n'est pas asservi par l'Histoire, et c'est justement l'œuvre de l'Esprit Saint d'introduire cette dimension eschatologique, c'est à dire de rendre l'Histoire transparente au Royaume.

Ici, nous pouvons également rappeler une idée fondamentale qui découle de tout ce que j'ai dit, à savoir que le Christ est constitué, dans son être terrestre, par la présence et l'action de l'Esprit Saint en lui. C'est ce que Zizioulas appelle « la constitution pneumatologique de la christologie » ou du Christ.

Cela se voit dans les Evangiles : dans l'Evangile de Marc, c'est au baptême que Jésus est manifesté comme l'oint de Dieu ; dans Matthieu et Luc, c'est déjà à la Nativité que Jésus est rempli de l'Esprit Saint. De fait, les deux courants baptismal et incarnationnel se rejoignent particulièrement dans l'Evangile de Jean.

La constitution pneumatologique du Christ

Si nous parlons de la constitution pneumatologique du Christ, nous devons retenir, bien sûr les grandes idées bibliques, particulièrement de l'onction, de l'onction de l'Esprit ou, si vous le voulez, du « repos » de l'Esprit, comme nous le lisons dans l'Evangile de Jean : « Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre comme une colombe et reposer, ou demeurer, sur lui, c'est lui l'Envoyé de Dieu, l'oint de Dieu. »

Cette onction est une onction fondamentale qui marque Jésus dans son être et dans son œuvre. L'onction de l'Esprit recouvre le mystère, premièrement, de la personne du Christ. Le Christ est oint ; le Christ est non seulement pneumatophore, porteur, le Christ est Pneuma. On peut le dire sans bien sûr tomber dans la confusion des personnes, des hypostases. Il est constitué par l'Esprit, nous l'avons vu.

Et, secondement, l'onction de l'Esprit recouvre aussi le mystère de l'œuvre rédemptrice : *« L'Esprit du Seigneur est sur moi et c'est pourquoi il m'a oint pour annoncer la Bonne Nouvelle… »* (Isaïe 61).

Tout ce que nous venons de dire, je crois que c'est un premier point qui déterminera toute la suite de notre réflexion. C'est à partir de ce moment où nous posons très nettement le principe de l'unité sans confusion, mais sans séparation, du Christ et de l'Esprit Saint dans l'œuvre rédemptrice, mais étant elle-même le reflet de l'unité du Fils et de l'Esprit dans la vie divine éternelle, que nous pouvons avancer et parler du Christ comme Tête de l'Eglise.

Le Christ total

Je voudrais retenir ici la notion augustinienne du « Christ total » - une notion qui a été reprise avec force par le Père Florovsky dans son étude classique, parue en 1948, "l'Eglise, Corps du Christ". Le Père Florovsky insiste sur le Christ « total », donc « Tête et Corps ». C'est un seul mystère, une seule réalité. On pourrait citer ici le commentaire de Saint-Augustin sur les psaumes, qui montre que la prière psalmique toute entière apparaît comme la prière du Christ, à la fois pour le corps et dans le corps.

Ce thème peut paraître ambigu dans la mesure où il semblerait à première vue favoriser un certain christomonisme, c'est à dire une notion trop étroite, trop exclusive du mystère du Christ à l'exclusion de l'Esprit Saint. Ce n'est pas le fait de Florovsky bien que son christocentrisme soit connu ; Zizioulas aussi l'a tempéré tout

en le reprenant mais, bien sûr, à partir de cette dimension pneumatologique qui est introduite avec force.

L'intérêt de cette vision augustinienne est qu'elle nous permet de dépasser la juxtaposition des chapitres de manuels de théologie qui seraient : Trinité, anthropologie, christologie, pneumatologie, ecclésiologie, sacrements, etc. Il y a, en particulier, chez le père Florovsky cette phrase lapidaire bien connue : « La théologie de l'Eglise n'est qu'un chapitre, et un chapitre capital de la christologie ». On ne doit pas, et on ne peut pas, dissocier l'ecclésiologie de la christologie. Le père Florovsky ramène donc l'ecclésiologie dans le mystère du Christ. En cela, il est fidèle à la conception fondamentale d'un Saint-Paul et d'un Saint-Irénée, c'est à dire à la conception de la récapitulation dans le Christ, « Tête et Corps ».

La réciprocité du Fils et de l'Esprit

Pour compléter cette conception christocentrique qui est déterminante pour notre réflexion sur l'Eglise et les ministères, je voudrais maintenant rappeler une autre conception, due à un grand théologien orthodoxe avec lequel le père Florovsky a polémiqué d'ailleurs, Vladimir Lossky. Je cite un peu les maîtres… Ce sont les éléments les plus créateurs de la théologie orthodoxe contemporaine et qui ont certainement leur complémentarité dans la manière dont ils sont reçus et vécus dans la conscience théologique.

Vladimir Lossky a fondé toute sa synthèse, tout son système théologique sur ce que j'appellerais la réciprocité du Fils et de l'Esprit. Nous trouvons cela dans son chapitre trinitaire et surtout dans ses développements sur l'œuvre du salut, où il distingue l'économie du Fils et l'économie de l'Esprit.

Plus tard, lorsqu'il parlera de l'Eglise, Vladimir Lossky parlera aussi de deux images de l'Eglise : l'Eglise corps du Christ et l'Eglise, temple de l'Esprit. Par conséquent, la christologie et la pneumatologie elles-mêmes sont des volets, si vous le voulez, spécifiques et en même temps inséparables de l'œuvre du salut.

Cette distinction par Vladimir Lossky de l'économie du Fils et de l'économie de l'Esprit n'est pas nouvelle. Nous la trouvons chez certains auteurs ecclésiastiques des premiers siècles, en particulier, chez ce grand théologien qu'était Saint-Grégoire de Naziance, lorsque peu de temps avant le concile de Constantinople, dont il fut le premier président (381), il s'exclame avec une exubérance et un enthousiasme presque excessifs, disant : *"l'Ancien Testament nous parlait du Père, le Nouveau Testament, du Fils, mais l'Esprit était encore voilé ; et maintenant, « aujourd'hui » c'est à dire à la fin du 4 e siècle, nous avons la révélation de l'Esprit Saint".*

On comprend un peu les raisons de cette exagération oratoire qui doit être prise, je dirais, cum grano salis, étant donné que nous ne pouvons pas concevoir que l'Esprit Saint n'ait pas été pleinement révélé et donné à la Pentecôte et dans la révélation évangélique. Néanmoins, le conflit pneumatomaque était tellement meurtrier qu'il a eu comme suite et comme conclusion la définition - si on peut le dire ainsi - de la pleine hypostase, de la pleine divinité, de la pleine communion à la vie divine, par nature, de l'Esprit Saint, donc communiant au Père et au Fils.

Nous trouvons aussi chez les Pères, chez ce même Grégoire, cette idée que l'économie du Fils est terminée et que commence l'œuvre de l'Esprit Saint. Pour Vladimir Lossky, la relation des deux ne se situe pas seulement dans une chronologie linéaire ; ce serait trop simple, ce serait lui faire injustice. Il est certainement conscient que le Christ agit dans l'Esprit et que l'Esprit, dans l'Eglise, nous communique le Christ. Il rejoint aussi notre propos quand il dit que l'Esprit n'a pas de nom propre, de visage propre, mais il ne fait que s'effacer devant le nom et devant la présence de la personne du Christ qu'il nous communique. De même qu'il s'efface dans ses propres dons qu'il communique à la personne humaine en pénétrant au plus profond de nous-mêmes.

L'une des idées maîtresses de la pensée de Vladimir Lossky, c'est la distinction de l'un et du multiple, c'est à dire que le Christ vient dans son œuvre de salut restaurer, régénérer et récapituler en lui toute l'humanité, régénérer la nature humaine. L'Esprit Saint communique le salut accompli par le Christ aux personnes, et l'Esprit réalise donc, dans la vie personnelle de chacun de nous, ce qui a déjà été réalisé au niveau de la nature par le Christ. Et c'est cette idée-là qui a été la plus mise en question par le père Florovsky qui craignait de voir dans le rôle du Christ une action surtout d'unité, c'est à dire une certaine schématisation excessive.

Une autre idée de Vladimir Lossky, relevée par Olivier Clément dans son dernier livre, "Orient-Occident : deux passeurs" : *« Vladimir Lossky,* écrit-il, *aimait distinguer la présence du Verbe et celle de l'Esprit. Le Logos détermine, structure, mesure, le Pneuma vivifie, plénifie, accomplit. Il est la force, l'élan, le dynamisme ; le Verbe est l'ordre et la stabilité. A la limite, le Verbe apparaît comme Raison (Logos), l'Esprit comme Vie, le Verbe comme causalité, l'Esprit comme participation, le Verbe comme norme, l'Esprit comme devenir, le Verbe comme objectivité, l'Esprit comme intériorité, le Verbe comme création par l'énergie divine, l'Esprit comme pénétration lumineuse de cette énergie… Ainsi le Logos-archétype est inséparable de l'Esprit vivifiant pour manifester la nature divine dont le Père est la source ».*

Entre le Fils et l'Esprit, pour Lossky, il y a donc interdépendance, mais celle-ci exclue toute dépendance ontologique de l'un à l'autre. Elle signale que tous deux ont la même origine, qui est la Personne du Père, elle traduit dans l'économie la « simultanéité éternelle » de la filiation et de la procession. Cette réciprocité de service culmine dans l'accomplissement du salut : c'est l'Esprit qui assure l'Incarnation du Fils et ne cesse de reposer sur lui durant sa vie terrestre, c'est le Fils qui permet à l'Esprit de descendre personnellement sur les hommes à la Pentecôte.

Le grand mérite de Vladimir Lossky a été de distinguer et d'unir dans « les deux aspects de l'Eglise » les deux économies du Fils et de l'Esprit, ou plutôt, précisait-il dans un de ses cours (dans lesquels il a beaucoup enrichi et, disons même nuancé, ce qu'il y avait de quelque peu schématique dans son "Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient"). « Les deux pôles d'une unique économie « logo-pneumatique », elle-même manifestatrice de la divinité dont le Père est la source… »

La christologie comme lieu et vision de l'Eglise

Si nous revenons maintenant à cette idée de la christologie comme lieu de la vision de l'Eglise, j'aimerais appeler cette christologie, une christologie extensive ou une christologie inclusive, c'est à dire une christologie qui englobe toute la réalité de l'Eglise et l'accomplissement du salut dans l'histoire du salut jusqu'au retour du Christ à la fin des temps.

Et là aussi, je me réfère à Zizioulas, qui distingue d'une manière parfois un peu trop schématique, deux mouvements (en particulier, dans un article paru dans Istina, 1974, n°1 : La continuité avec les origines apostoliques dans la conscience théologique des Eglises orthodoxes, repris récemment dans son livre "L'Etre Ecclésial") : « Dans les sources bibliques et patristiques que nous possédons, nous pouvons distinguer deux approches fondamentales de l'idée de la continuité de l'Eglise avec les apôtres. (…) D'un côté, les apôtres sont conçus comme des hommes chargés d'une mission à remplir. En tant que tels, ils sont envoyés et ainsi dispersés à travers le monde. Cela implique qu'ils sont compris comme des individus chargés d'un message et possédant une autorité d'une façon qui nous rappelle l'institution juive du shaliach.

Du fait que, dans cette approche, l'apostolat est considéré sous l'angle de la mission, le terme « apôtre » est applicable à tous les missionnaires qui possèdent autorité et le charisme de la prédication de l'Evangile. Les apôtres représentent alors un chaînon entre le Christ et l'Eglise, et constituent un élément d'un processus historique doté d'un rôle décisif et normatif à jouer. Ainsi, le mouvement linéaire : Dieu envoie le Christ, le Christ envoie les apôtres, les apôtres transmettent le message du Christ en établissant des Eglises et des ministères. Nous pouvons dès lors appeler historique cette première approche de la continuité. D'autre part, les apôtres sont conçus comme des personnes ayant une fonction eschatologique. Dans ce cas, les conceptions et les schémas utilisés pour caractériser les apôtres sont totalement différents de ceux utilisés dans la perspective que nous avons appelée historique. Cette différence concerne les apôtres eux-mêmes aussi bien que leur relation au Christ et à l'Eglise. Ainsi, au lieu d'être compris comme des individus dispersés à travers le monde pour la mission, les apôtres sont, dans cette approche, compris comme constituant un collège. La différence est considérable et correspond à celle qui existe entre la mission et l'eschatologie. La mission implique l'envoi des apôtres aux extrémités de la terre alors que eschata (les choses dernières) implique la convocation, le rassemblement à partir des extrémités de la terre en un seul lieu du peuple de Dieu dispersé. Les apôtres dans leur fonction eschatologique ne peuvent être conçus comme des individus, ils constituent un collège indivisible. Pour cette raison ils sont foncièrement et principalement représentés par le collège des Douze.

La relation des apôtres avec le Christ ainsi qu'avec l'Eglise est exprimée d'une manière différente de celle de l'approche historique. Ici, les apôtres ne sont pas ceux qui suivent le Christ mais ceux qui l'entourent. Ils ne sont pas comme un chaînon entre le Christ et l'Eglise dans un processus historique, mais ils sont le fondement de l'Eglise dans une présence sacramentelle du Royaume de Dieu *« ici et maintenant ».*

Je pense que cette approche de Jean Zizioulas est d'une grande clarté et je crois qu'elle est dans une certaine mesure normative, à condition bien sûr, que l'on ne dissocie pas les deux mouvements.

Le Christ, unique ministre

Si nous passons maintenant, à partir de Zizioulas, à une réflexion sur les ministères et sur la nature sacerdotale de l'Eglise, il faut très certainement rappeler en premier lieu - et très nettement - que le Christ est lui-même unique Ministre, unique Médiateur, unique Saint, l'Oint de l'Esprit par le Père, par excellence. Ceci, je crois, nous le retrouvons dans l'œuvre de Cullmann sur la christologie du Nouveau Testament. C'est à partir des titres christologiques que nous pouvons développer une théologie des ministères, en particulier le titre de « oint » ou de « prophète » ou de « prêtre ».

Donc, en Christ se concentre la totalité, et pour toujours, la totalité de la médiation salvatrice entre le Père et les hommes. Vers lui convergent les figures de l'Ancienne Alliance ; il en est le porteur définitif et à sa venue les figures deviennent caduques. De lui jaillissent, de lui relèvent et vers lui se tournent les ministères dans l'histoire.

Dans cette vision christologique des ministères, dont le Christ est la source, le point de départ et de retour, l'Esprit Saint est le Maître d'œuvre. L'Esprit Saint comme Esprit du Père, comme Esprit du Père reposant sur le Christ, et comme l'Esprit du Christ que Jésus communique aux hommes. Tout d'abord, c'est parce que l'Esprit est l'Esprit d'onction et de puissance reposant sur le Christ que ce même Esprit se communique et rend l'Eglise, les croyants et les ministres, conformes, ressemblants au Christ. L'Esprit Saint identifie, dans le sens le plus profond du mot, les ministres, il les ramène au prototype.

Ce que nous disons du mystère eucharistique, à savoir que nous devenons, comme le disent les Pères, concorporels, consanguins au Christ (Cyrille de Jérusalem, Cyrille d'Alexandrie), je pense que ce réalisme eucharistique de l'union au Christ se retrouve bien au-delà du moment de l'eucharistie, dans les ministères de l'Eglise et les ministres eux-mêmes. Par conséquent, l'Esprit Saint nous fait participer, nous fait communier par la médiation du Christ ; il nous remplit de sa même puissance et de sa parole, il rend notre parole - parole du Christ.

Sacerdoce de l'Eglise et sacerdoce ministériel

En ce qui concerne, maintenant, le sacerdoce de l'Eglise et le sacerdoce ministériel, j'ai moi-même tendance à reprendre ce qui est dans le BEM et ce qui a été exprimé dans les conclusions que mes collègues de l'Institut Saint-Serge ont formulé, à savoir que le point de départ d'une théologie du sacerdoce, à partir bien sûr, du sacerdoce unique du Christ, est le sacerdoce royal de l'Eglise. L'Eglise toute entière est sacerdotale dans sa vie, dans ses institutions du haut jusqu'en bas. Il n'y a rien dans l'Eglise qui soit extérieur ou étranger au sacerdoce, c'est-à-dire à la sanctification et à la mise à part pour l'annonce du Royaume.

Dans le débat œcuménique sur les ministères, l'Orthodoxie n'a rien à craindre d'une rigueur historique et théologique dans l'usage des termes. Entre le 3 e et le 4 e siècle, nous assistons à une évolution notable dans l'usage des mots hiereus, hierosynè (prêtre, sacerdoce ; mais le mot « prêtre » est déjà ambigu étant donné son origine linguistique et étymologique de presbyteros, ce qui est tout autre chose).

Dans la traduction française, prêtre, prêtrise, justement n'épuise pas et même déforme le sens.

Le caractère unique du sacerdoce du Christ (Epître aux Hébreux, par exemple) et le sacerdoce royal du peuple de Dieu (1 ère Epître de Pierre, Apocalypse) sont les deux pôles primordiaux du sacerdoce ecclésial. Tout ministère ecclésial est sacerdotal car il implique une consécration par l'Esprit du Christ et une participation au sacerdoce du Christ. Ce n'est donc pas la notion même de sacerdoce qui permet la distinction entre la hiérarchie et le peuple, c'est plutôt celle de présidence (proestos) de l'assemblée eucharistique qui implique une consécration ayant une valeur permanente.

Par conséquent, toute intervention de l'Esprit Saint dans la vie humaine marque celle-ci pour toujours et cela explique la notion d'irréversibilité soit du baptême et de la chrismation, soit de la consécration des lieux et des personnes. C'est à l'intérieur donc de cette conception globale et ecclésiale du sacerdoce royal que nous pouvons réfléchir sur la nature et la fonction des ministères hiérarchiques, qui portent le caractère sacerdotal au plus haut point.

Le caractère iconique des ministères

Mais ici, j'oserai exprimer une idée qui m'est peut-être personnelle : le sacrement du ministère comme les sacrements ecclésiaux dans leur ensemble ont un caractère provisoire, dans la mesure où ils s'effacent dans le face à face avec le Seigneur dans le Royaume. C'est ainsi, en particulier, que l'Apocalypse parle de la Jérusalem nouvelle où il n'y aura pas de luminaires (Apoc. 21.23)… Je crois que nous sommes un peu contraints de situer le sacerdoce et les sacrements, les signes visibles de la présence invisible du Christ, de l'Agneau, dans cette parenthèse du temps de l'histoire.

Je n'insisterai pas seulement sur la nature historique, par conséquent provisoire, des ministères et des sacrements eux-mêmes qui nous introduisent à la vie divine éternelle, mais qui nous y introduisent de manière réelle, en créant en nous les organes nécessaires à la vision de cette vie et à la communion à cette vie dès ici-bas. J'appliquerai aussi à la hiérarchie, aux ministères hiérarchiques, la notion de diaconie, de diaconat. Et ceci également nous aide à ramener la hiérarchie au cœur du ministère du Christ, le Serviteur de Dieu et le Serviteur des hommes.

Tout ce que je dis là n'empêche pas, et bien au contraire, souligne que les sacrements dans leur ensemble et les ministères hiérarchiques, en particulier, sont icônes, types, figures, signes du Christ dans la naissance de l'Esprit, dans le temps de l'Eglise. On pourrait rappeler en particulier l'expression d'un Ignace d'Antioche qui parle de l'évêque entouré de son présidium comme figure du Père, du Christ lui-même.

Une symbolique fondamentale

Il y a donc une symbolique, une symbolique qui n'est pas surajoutée, une symbolique fondamentale qui signifie que le président de la célébration eucharistique qui est au cœur de l'Eglise, réalise là, non seulement dans l'action mais dans sa

relation personnelle même à l'assemblée eucharistique, la présence du Christ vis-à-vis de l'Eglise qui est à la fois le corps du Christ et aussi son Epouse.

Et ici, cette figure paulinienne de l'Eglise-Epouse et du Christ-Epoux nous paraît importante. Cette image de la relation du Christ et de l'Eglise comme l'Epoux et l'Epouse se retrouve très profondément dans la théologie à la fois de l'épiscopat et des ministères, mais dans leur relation organique et infrangible avec la communauté-Epouse ; ceci est, je crois, non pas un argument mais un lieu dans lequel nous trouvons une confirmation de l'impossibilité, non pas juridique, mais de l'impossibilité profonde, de l'accession des femmes au sacerdoce ministériel, dans la mesure où ce sacerdoce ministériel signifie une relation nuptiale figurant celle du Christ et de son Eglise… (Cela est difficile à exprimer et ne pouvant m'y étendre tout de suite, je ne fais que le formuler brièvement).

Ce caractère iconique des ministères confirme, je dirais, leur relation au Christ et à son Eglise. Bien sûr, tout ce que je dis-là ne signifie absolument pas que nous puissions réduire en quoi que ce soit la nature sacerdotale du peuple de Dieu tout entier, hommes et femmes. D'une part, l'homme et la femme dans l'Eglise sont tous deux réceptifs de la Parole de Dieu, et je dirais même que c'est ce que la féminité possède de plus fort, cette réceptivité totale à la Parole vivante de Dieu qui scrute les reins et les cœurs ; et d'autre part, la femme, autant que l'homme, exerce dans l'autel de son cœur le sacerdoce et la médiation pour l'Eglise et pour le monde. Je crois que là aussi nous avons une réflexion à approfondir et à ne pas nous crisper sur ce thème du rôle de la femme ou sur ce qui nous semble comme un blocage vis-à-vis du service des femmes dans l'Eglise.

Une bipolarité des ministères ecclésiaux

Je termine maintenant en soulignant simplement cette idée que si nous déterminons l'Eglise à la fois comme le Corps du Christ en attente et en invocation de l'Esprit Saint, mais aussi comme le temple de l'Esprit dans un face-à-face avec le Christ, les ministères ecclésiaux porteront eux aussi le signe de cette bi-polarité, c'est à dire que l'évêque, le président de l'assemblée eucharistique, sera toujours à la fois représentant du Christ dans le face-à-face, dans le dialogue avec l'Eglise, et, dans cette relation apostolique, membre, et fils, et frère dans cette même communauté ecclésiale où le Christ est le seul grand-prêtre.

A l'avenir il faut, je crois, toujours rappeler ces deux aspects et ne pas les isoler, ni montrer de préférence pour l'un ou pour l'autre. La communauté est à la fois hiérarchisée, en écoute de la parole apostolique, dans l'édification de cette parole qui est exprimée par le ministère du prédicateur, de celui qui porte la parole du Christ, et elle est toute entière sacerdotale, en écoute du Seigneur lui-même et en témoignage dans le monde.

Introduction du Professeur André Dumas

Le Saint-Esprit, la mission de l'Eglises et le renouvellement de la terre

Je commencerai par indiquer mes trois embarras initiaux

1. On s'est habitué à ce que les orthodoxes parlent surtout de cosmologie, de rédemption, de déification de l'homme et du monde, en un mot de gloire, tandis que les protestants parleraient surtout de sotériologie, de réconciliation, de justification de l'homme et du monde, en un mot de grâce. Or, aujourd'hui, nos deux introductions jouent au chassé-croisé, puisque l'orthodoxe a traité du salut et de l'église, tandis que le protestant va traiter de la pneumatologie et du monde.

2. Le mot « spirituel » sonne souvent à nos oreilles comme un risque d'illuminisme que son prétendu contact immédiat avec Dieu soustrairait à ce contrôle, j'aime mieux dire à la correction de l'Ecriture. Or, qu'est-ce que la Réforme, sinon l'écoute de Jésus-Christ par la médiation des témoins prophétiques et apostoliques, c'est-à-dire de la Bible. Toute Eglise, qui se croirait dépositaire d'une tradition plus vivante ou plus complète que la Bible, tout individu, qui se croirait confident d'un esprit plus profond ou plus actuel que la Bible, nous apparaissent donc des déviants illuministes, même s'ils s'intitulent des spirituels, ceux que Calvin redoutait tout autant que les papistes, à savoir les fanatiques et les échauffés.

3. Enfin, j'avoue que tous ceux qui réclament une pneumatologie, comme si la christologie n'était pas suffisante et plénière, me paraissent ou des prometteurs d'illusions, ou de dangereux avides. Cependant, un bon réformé, un bon calviniste se passionne pour l'œuvre du Saint-Esprit, auquel Calvin a consacré deux livres sur quatre de son Institution chrétienne. Je me sens donc, quand même bien à l'aise dans le thème qui m'a été proposé.

Citons, pour gratitude, quelques livres qui m'ont spécialement instruit :
- Théo Press, Le témoignage intérieur du Saint-Esprit (Cahiers théologiques n° 13, Delachaux 1946).

- R. Prenter, Le Saint-Esprit et le renouveau de l'Eglise (Cahiers théologiques n° 23-24, Delachaux 1949).

- Max-Alain Chevallier, L'Esprit de Dieu dans les écritures.

- Yves Congar, Pneumatologie dogmatique.

- Stéphanos Charalambidis, Cosmologie chrétienne, dans Initiation à la pratique de la théologie, t. II, p. 433 - 516, t . III, p. 13 - 53, Cerf 1982-83.

- L'expérience de Dieu et le Saint-Esprit, Immédiateté et médiations, Point théologique 44, Beauchesne 1985.

Mais laissons les livres et venons-en à des réflexions propres.

I. Les spécificités du Saint-Esprit

Nous savons tous que les œuvres des trois personnes de la Trinité sont à la fois inséparables et distinctes. Elles vivent en coprésence éternelle, mais il nous est cependant offert de les connaître avec distinction, en sorte que les spécificités de

chacune d'entre elles ne sont ni des isolements séparés, ni des confusions indistinctes.
Pour parler de l'Esprit, j'ai choisi d'écouter Hegel, qui a bâti tout son système sur la venue parmi nous de l'Esprit absolu, à la différence de Kant, qui a, si continûment, opposé les connaissances limitées de l'entendement et les aspirations, illimitées, mais sans connaissances, de la raison. Certes Hegel distingue trop peu l'Esprit de Dieu et l'esprit de l'homme. Mais les spécificités de l'Esprit chez lui sont si instructives.

1. - L'Esprit est personnalité (et non pas une substance, comme chez Spinoza), Dieu est là, dans sont immédiateté personnelle, libre, sainte et bonne. Dans la puissance de l'Esprit, c'est Dieu lui-même qui vient, et non pas un délégué, ni une émanation.

2. - L'Esprit est vitalité, mouvement, passage de l'abstrait au concret, venue dans l'intériorité de l'esprit humain, si bien que la gloire de l'Esprit est d'habiter chez nous et non pas de demeurer en pureté lointaine en dehors de nous.

3. - Enfin l'Esprit est universalité, qui remplit tout et se retrouve partout, si bien qu'Hegel a même fantastiquement construit son esthétique sur le mode trinitaire, avec l'architecture, qui correspondrait au Père, la peinture au Fils et la musique à l'Esprit ! En employant l'adjectif « fantastiquement », j'ai évidemment pris mes distances vis-à-vis de l'illuminisme hégèlien. Mais j'ai été aussi saisi d'enthousiasme pour ces trois spécificités de l'Esprit : personnel, vivifiant et universel. Qui a mieux parlé que Hegel du règne de l'esprit en langage moderne, même s'il s'agit peut-être là du triomphe humain, même s'il manque à Hegel le soupir de l'attente, tant il a célébré l'effectivité de la venue, en bloquant presque ensemble la Pentecôte et la parousie.

Gardons en tout cas, de ce bref parcours, la célébration conceptuelle des énergies ici-bas de l'Esprit Saint.

II. Les expressivités bibliques du Saint-Esprit

J'emploie le mot expressivités pour éviter le mot définition. Une expressivité donne forme et contours, sans enclore dans un clôture définitive. Ainsi les dogmes sont les expressivités conceptuelles de la foi. Les paraboles sont les expressivités métaphoriques du Royaume. Les récits bibliques sont les expressivités narratives de l'élection et l'alliance.

De quelles expressivités la Bible a-t-elle donc usé pour parler du Saint-Esprit ?
1. D'abord le souffle, le vent, car rouach en hébreu veut dire originellement l'espace aéré. Selon Jean 3.8 le vent est approprié pour exprimer l'esprit, car il est libre et imprévu. Nul ne sait ni d'où il vient, ni où il va. Un point sur lequel il est peut-être utile d'insister : certes rouach est un mot hébreu féminin, mais pneuma en grec est neutre. Comme toutes les personnes de la Trinité, le Saint-Esprit n'est pas sexué, ni féminin ni masculin, ni neutre, car en théologie biblique la création divine n'est pas projection de la procréation humaine, comme elle l'est dans la plupart des mythologies.

2. L'Esprit est mouvement, vie (Jean 6.63). Il vivifie, lui le vivant. Il renouvelle, lui le nouveau. Il anime, lui l'âme circulante de l'homme, de l'Eglise et du monde. Il fait prier, agir, louer, crier, supplier, soupirer. Il est ainsi moteur, bien plus qu'idéal ou que terme.

3. L'Esprit est juridiquement l'avocat (le paraclet, intercesseur et consolateur), le défenseur de Dieu auprès des hommes et des hommes auprès de Dieu (I Jean 2.1). Il est conseiller, aide, auxiliateur, tuteur, toutes fonctions juridiques, si fréquemment en usage dans la Bible, que nous aurions tort de considérer comme désuètes, voire désagréables à nos oreilles soupçonneuses car le juridique a rapport avec l'établissement et le rétablissement du droit (la justification !) et non pas avec un marchandage médiocre entre l'homme et la divinité, comme ont incité à le croire, à tort, les divers écrits de René Girard. Le Saint-Esprit plaide la cause persuasive de Dieu dans nos cœurs et la cause défendue de l'homme auprès du cœur de Dieu. Lui seul est notre saint-office.

4. L'Esprit est fécond. Il engendre. Il sème et il plante. Il moissonne et recueille. C'est pourquoi, à côté et en plus des expressivités juridiques lui conviennent aussi les expressivités organiques : fruits, branches et pourquoi pas fleurs ! Fécondité, robustesse et plaisir de Dieu au plaisir des hommes, qui prennent son vent, qui entrent dans son mouvement et germent à sa visitation.

Enfin, l'Esprit remplit la terre, et se répand sur toute chair, selon les prophéties de la première alliance, accomplies à Pentecôte. Il y a effusion et diffusion de l'Esprit, tout comme il y a incarnation et concentration du verbe éternel, venu dans les derniers temps. Par la pneumatologie, la christologie se répand et, d'une certaine manière, se délocalise, tout comme le corps de Jésus-Christ glorieux, après la résurrection, n'est plus la chair du Jésus-Christ historique avant la croix. Cependant, la pneumatologie ne rajoute rien cognitivement à la christologie. Elle porte avec puissance les fruits de celui qui est à la fois la tête du corps de l'Eglise et le premier-né de la nouvelle création entière. Celui qui attend de l'Esprit des connaissances supérieures à celles de Jésus-Christ est toujours en menace de gnose mais celui qui traite de christologie sans épiclèse pneumatologique est en menace de stérilité et d'inertie.

III. Le Saint-Esprit et la mission de l'église

La Pentecôte envoie l'Eglise, qui est donc en son essence, mission. C'est, sans doute, pourquoi les actes et les épîtres des apôtres parlent plus souvent de l'Esprit que les Evangiles, tout en se souvenant pourtant que, dans les Evangiles, Jésus lui-même est envoyé de Dieu par l'Esprit, au moment de son baptême, quand « il commence à être chrétien », pour employer une expression frappante de Karl Barth. Luther avait coutume de dire, contre les antinomistes, qu'ils sont de remarquables prédicateurs du Vendredi saint et de Pâques, mais de misérables prédicateurs de Pentecôte. Sans envoi, rien ne commence, et sans commencement, il n'y a pas de Bonne Nouvelle.

Le Saint-Esprit engage dans l'approfondissement de la sanctification, si chère à la tradition calviniste, alors que c'est plutôt la justification qui est la redécouverte, le trésor et le nerf de la tradition luthérienne. Les fruits de la sanctification découlent, avec spontanéité et discipline, de l'absence de mérites dans la justification. Qui

pense mériter, perd, mais qui ne porte pas de fruit, meurt. Les fruits ne peuvent se cataloguer aussi nettement que le furent les vertus dans les philosophies antiques. On peut cependant grouper les fruits de la puissance, les fruits de la patience et de la persévérance, enfin les fruits de l'espérance, de l'attente et de la supplication.

Le Saint-Esprit donne les arrhes du Royaume, un avant-goût qui n'est ni l'illusion, ni la possession des signes, qui ne sont ni des représentations creuses, ni des substances pleines. C'est dans cette perspective pneumatologique que s'entendent le mieux les sacrements, signes et nourritures dans l'itinéraire de l'Eglise vers le Royaume, comme le furent la manne et les cailles dans l'itinéraire d'Israël vers Canaan. La notion d'arrhes est ici une image convenable, avec ce qu'elle comporte d'assurance de l'acquis et d'attente de l'avoir.

IV. Le Saint-Esprit et le renouvellement de la terre

L'Esprit est créateur, recréateur, en sorte que la Pentecôte fait écho à la Genèse, l'opposant les deux fois aux ténèbres, à l'informe et au chaos. Cette dimension cosmique nous rappelle que comptent, et l'homme : la créature, et son environnement : la création. L'Esprit recommence, avec ce préfixe, ana, à nouveau, qui caractérise la ré-surrection.

L'Esprit démultiplie tout comme un seul grain fait germer mille moissons. Les paraboles autour de l'Esprit sont en ce sens toutes germinatives, plus encore que quantitatives. Elles considèrent la terre comme un champ ensemencé par Jésus-Christ, et où se lèvent des œuvres plus grandes encore que celles qu'il a faites afin qu'il n'y ait nulle nostalgie du temps de l'incarnation, nostalgie balayée par le souffle de la germination présente et à venir.

L'Esprit enfin, fait soupirer la terre, comme il faisait espérer l'Eglise. Le soupir de la création cosmique est plus vaste et plus vague que les arrhes de la foi, dont nous parlions plus haut, car le cosmos vit en attente, mais non pas en confession. Lui aussi peine encore et soupire déjà, avec ce que le mot soupir contient de promesse plus que de vanité frustrée.

Ainsi le Saint-Esprit renouvelle la terre par le recommencement, la germination et l'attente, qui toutes trois sont mises en mouvement, sans entrer encore en possession.

V. L'invisibilité de l'Esprit et ses fruits

Tout comme Dieu, l'Esprit-souffle est invisible en sa substance et signifié par ses effets, ses fruits, mot que je préfère à celui d'expériences, qui contient un certain relent de visibilité subjective. L'Esprit rend l'homme porteur de fruits et remplit la terre de signes.

Je dirais volontiers que l'Esprit est associé à l'angélologie, à l'annonciation, plus qu'à l'ontologie, à l'être résidant en lui-même, comme les Grecs, et surtout Aristote, n'ont cessé de l'approcher par adéquations et inadéquations. La Réforme me paraît un retour de l'ontologie médiévale vers l'angélologie biblique, si l'ange est celui qui prophétise, murmure et loue Dieu là où aucun témoin humain n'assiste, ni ne voit

rien, par exemple lors de l'annonciation à Marie, de la transfiguration et de la résurrection du Christ. Dans l'angélologie, il y a Evangile, Bonne Nouvelle du possible de Dieu à l'impossible de l'homme : la mère vierge, la montagne sainte, le tombeau fermé. Disons-le d'un mot : si Marie devient trop ontologique, nous la trouvons plus grecque que biblique où elle est toujours celle à qui l'ange s'adresse et qui, bienheureuse entre toutes les femmes, le croit. Marie est évangélique, auditive et du coup bruyante, audacieuse, humble et active, car l'essentiel est que Dieu nous visite de ses anges, nous arme de son Esprit et nous envoie à notre tour évangélisateurs, annonciateurs de cette visitation unique du Fils unique chez les siens.

Je terminerai encore une fois avec Hegel : son but fut sans doute de parler plus d'ontologie que d'angélologie, manquant la liberté de la Bonne Nouvelle par la nécessité du devenir du concept. C'est qu'il avait trop confondu le Saint-Esprit avec notre propre esprit, lui qui pourtant, de manière inoubliable, a célébré, comme la Bible, la personnalité, la vitalité et l'expansion de l'Esprit pour récapituler le monde entier dans le Fils, qui le remettra au Père au dernier jour de tout accomplissement.

** Références bibliques à préciser*

6e Rencontre Orthodoxes-Protestants des 17 et 18 novembre 1986

Professeur Nicolas Lossky

Le Christ et l'Esprit dans la liturgie orthodoxe

Opérer une distinction entre la « Liturgie de la Parole » qui serait christologique et la « Liturgie mystérique » (ou eucharistique) qui serait pneumatologique serait à mon sens une erreur. En effet, cela met sur une fausse piste, c'est artificiel et n'est qu'apparemment justifié par les structures que l'on trouve (trop souvent) dans les « manuels ». Les textes de la liturgie eucharistique utilisée par l'Eglise orthodoxe, quant à eux, ne justifient pas une telle distinction : l'élément « mystérique » ou pneumatologique se trouve clairement dans la partie consacrée plus explicitement à l'annonce de la Parole de Dieu (par exemple dans la prière avant l'Evangile) ; la Parole, le Verbe - donc l'élément christologique - occupe une place très centrale dans le « mystère » (voir les prières eucharistiques qui, si elles sont adressées au Père, le sont dans une perspective trinitaire, et en même temps christocentrique et pneumatologique).

Il me semble donc utile de souligner la nécessité de ne pas séparer la christologie de la pneumatologie dans la liturgie, même pour la commodité de l'exposé, afin de ne pas risquer de fausser la conscience aiguë dans l'Orthodoxie du caractère inséparable (et en même temps distinct) du Fils et de l'Esprit.

D'autre part, la distinction « scolaire », entre liturgie de la Parole et liturgie du Mystère, pourrait donner à penser que la démarche de la liturgie eucharistique suivrait en quelque sorte le déroulement chronologique des évènements : l'annonce de la Parole représente le ministère du Christ ; le mémorial et l'anaphore correspondent à la Sainte Cène et la Passion ; l'épiclèse représente la Pentecôte…

S'il y a un élément de vrai dans une telle description, elle reste à un niveau extrêmement superficiel et même si elle est satisfaisante pour l'intellect, il faut vite la dépasser car elle risque d'entraîner une incompréhension radicale de la démarche liturgique telle que vécue dans l'Orthodoxie.

En effet, dans la démarche liturgique, les évènements sont vus, non pas dans leur succession (c'est à dire dans leur ponctualité ou leur individualité), mais dans leur relation entre eux et donc leur imbrication les uns dans les autres. A chaque étape (ou instant) de la liturgie (ou plutôt du temps perçu liturgiquement) tout est présent. L'ensemble de l'économie du salut est offert à la participation dans une sorte d'arrangement kaléidoscopique. Tous les éléments sont présents et s'organisent autour d'un angle d'approche chaque fois différent (citons par exemple les fêtes de l'année liturgique ; ou encore la présence de la résurrection dans la méditation sur les souffrances dans la structure même des offices du Triduum pascal…).

Pour appréhender la relation Fils-Esprit dans la liturgie dans une perspective orthodoxe, il faut accepter un postulat : chaque fois qu'il est question du Christ, il s'agit du Christ incarné, crucifié, mort, descendu aux enfers, ressuscité, assis à la droite, envoyant le Saint-Esprit, qui ne cesse jamais d'être deuxième Personne de la Sainte Trinité. Image du Père et sur qui repose l'Esprit, inséparable de Lui. Ce postulat est en quelque sorte « fondé », par exemple dans les textes liturgiques de la Semaine Sainte où le Christ souffrant est constamment vu dans le paradoxe du Dieu créateur et rédempteur.

Si l'on accepte le postulat ci-dessus, les textes liturgiques « parlent » alors tous d'une manière trinitaire : le christocentrisme de nombreux textes est indéniable mais c'est un christocentrisme trinitaire ; le « Patri centrisme » de la prière eucharistique est explicitement trinitaire : « Car Tu es le Dieu ineffable… toujours le même, Toi, ton fils unique et ton Esprit Saint » (Saint-Jean Chrysostome).

Dans la liturgie de Saint-Basile, la Trinité apparaît d'une façon plus développée, dans une perspective « économique » : « O Maître de l'Univers… Père de notre Seigneur Jésus-Christ, Grand Dieu et Sauveur… Par lui s'est manifesté l'Esprit Saint… La source de la sanctification »…

Le caractère trinitaire de toute la démarche liturgique importe fort pour les Orthodoxes essentiellement en relation avec leur conception de la nature du salut offert à tous les hommes : participation à la vie divine, communion à la « nature divine » (2 Pierre 1.4).

Pasteur Henri Capieu

Le Christ et l'Esprit dans la vie liturgique de nos Eglises

L'essentielle réalité du culte chrétien, c'est la présence du Saint-Esprit. Certes, l'Eglise célèbre le dimanche le Christ ressuscité et la victoire sur la mort et le néant. Mais selon Saint-Jean 16.13-15, c'est l'Esprit qui conduit l'Eglise dans la vérité (qui est Jésus lui-même) et nous donne ce qui vient du Père et ce qui vient du Fils ; et selon 1 Cor. Chapitre 12 et suivants, c'est l'Esprit qui édifie et organise l'Eglise. Ainsi la vie de l'Eglise dépend essentiellement de l'Esprit Saint.

Partie dogmatique

Pour la Réforme, le fondement de la pensée chrétienne, de la doctrine de l'Eglise, c'est une sérieuse doctrine biblique. Ce que rappelle la « Sola Scriptura ». Sur cette base, il nous faut nous poser une question : « Que signifie la présence de l'Esprit dans la Trinité ? » Bien sûr, il ne s'agit pas de déchiffrer le mystère de la Périchorèse, mais de réfléchir sur le mystère de la Révélation, de Dieu tourné vers nous.

1) La relation Père-Fils nous est accessible symboliquement. Il y a un seul vrai Père : Dieu, un seul vrai Fils : Jésus Christ ; mais nous avons en nos relations humaines une image de la relation : père-fils. Nous pouvons ainsi arriver à comprendre : le Père envoie le Fils et le Fils est le délégué du Père. La Vérité de l'Incarnation implique que le Fils soit Fils éternel du Père : « omo-ousios » et soit le Fils de Marie, d'une femme, donc un vrai homme. Ce que dit superbement la fin d'un sonnet du pasteur Laurent Drelincourt :

« Le Fort, l'Ancien des jours, est faible et dans l'enfance
L'Invisible se voit ; Dieu même prend naissance
L'Immortel est mortel et l'Immense est borné
Enfin je l'aperçois couché dans une étable
Et ravi je m'écrie : Eternel, Nouveau-Né,
Qu'en ton abaissement tu parais adorable. »

Après l'Incarnation, pendant la vie terrestre du Christ, la relation est plus tendue, parce que le Fils souffre et parce qu'il y a deux volontés : « Non pas ce que je veux , mais ce que tu veux » Marc 14.36.

La vérité de l'Ascension c'est que le Fils reste un homme ; il est auprès du Père et marqué de la croix, « comme immolé ». Il parle au Père en faveur de ses frères, il intercède et il sera au dernier jour, chose étrange, à la fois leur Juge et leur Avocat. Nous pouvons même aller jusqu'à comprendre quand il dit « Il vous est avantageux que je m'en aille », parce qu'ainsi il y a déjà une créature humaine, un être humain auprès de Dieu, et, d'autre part, l'Esprit Saint va descendre et demeurer en nous.

2) Mais, encore une fois, que signifie le fait que le Saint-Esprit soit dans la Trinité ? On a répondu en disant : il est l'amour mutuel du Père et du Fils, montrant ainsi que Dieu est amour en Lui-même. Mais Dieu n'est-il amour que de lui-même ; est-il tourné vers lui-même, fermé en lui-même ? Y aurait-il alors une sorte de « narcissisme » divin ? Voyons ce que dit l'Ecriture :

***a)* -** L'Esprit de Dieu (rouah Elohim) est à la naissance du monde Gen. 1.3. Il est proche de la création, tourné vers elle.

***b)* -** L'Esprit agit à la naissance du Christ. L'ange dit à Joseph « Ce qui est né d'ellevient du Saint-Esprit », Matth. 1.20. L'ange dit à Marie « Le Saint-Esprit viendra surtoi », Luc1.35.

c) - L'Esprit Saint agit à la naissance de l'Eglise : par les quatre Pentecôtes : aux disciples, Actes 2 ; aux Samaritains, Actes 8.17 ; aux païens, Actes 10.44 ; aux

disciples de Jean-Baptiste, Actes 19.10. Toutes les catégories religieuses sont unies en Christ.

L'Esprit Saint est donc tourné vers la création et la nouvelle création. Il accompagnera l'Eglise jusqu'à la fin : « L'Esprit et l'épouse disent : Viens », Apoc. 22.17. En affirmant, non un Dieu binaire, mais un Dieu trinitaire, la foi chrétienne affirme : l'amour de Dieu pour un autre que lui-même fait partie de l'être de Dieu. L'amour de Dieu est tel qu'il déborde. Cela ne signifie pas que Dieu est obligé de créer ; mais que l'amour de Dieu, le mouvement d'amour de Dieu est tel qu'il crée des êtres à aimer. L'expérience chrétienne s'accorde ici avec la Révélation : nul ne peut savoir qui est Dieu sans savoir que Dieu l'aime. Jésus faisait taire les démons sur sa messianité car ils la déformeraient en insistant sur sa victoire avant la Croix et ils en parleraient « en tremblant » (Jacques 2.19), mais sans amour ! Nous lions chacun des trois grands actes de Dieu : Création - Incarnation - Pentecôte à l'une des « personnes » de la Trinité ; mais il s'agit toujours du Dieu trinitaire, qui est au-dessus de tous, parmi tous et en tous.

Dieu n'a pas envoyé le Saint-Esprit parce qu'il ne peut envoyer que lui-même : il avait envoyé des prophètes. Mais il est venu en Jésus-Christ ; il vient par son Esprit. Il est Dieu pour, avec et dans les hommes.

Partie liturgique

Comme la dogmatique doit être fondée bibliquement, la liturgie doit être fondée dogmatiquement ; étant entendu, non que nous croyons « en » la Bible, mais, selon la Bible, nous croyons en Dieu Père, Fils et Saint-Esprit.

Caractères de la Liturgie protestante : En France ce fut, comme dans les pays latins, la Réforme fut refusée, pour le peuple ce fut, en particulier, sans doute parce qu'elle abolissait le culte des saints, très populaire.

a) Une certaine sobriété : par opposition à la messe romaine ; par nécessité pour des cultes soit « au désert », soit secrets dans les maisons, à cause des persécutions ; l'essentiel y était donc l'Ecriture Sainte ; par volonté d'être scripturaire, de parler selon la foi et non selon la religiosité. Nous devrions revenir à cette sobriété : trop de mentions du Dieu « Tout-puissant » dans nos liturgies. Le Credo parle du « Père tout-puissant ». Job, à cause du mystère du mal, parle du Tout-Puissant ; les Psaumes aussi, à cause des ennemis si souvent puissants ; Marie dans son Magnificat, si proche de l'Ancien Testament. L'Apocalypse y revient car il s'agit d'affirmer la victoire définitive de Dieu. Les Evangiles et Epîtres le disent très peu.

b) Une certaine diversité. Il est difficile à une Eglise naissante d'établir une liturgie pour toutes les paroisses quand son autorité suprême, le Synode National, ne peut se réunir, à cause des persécutions, que très rarement et très difficilement, durant deux siècles. D'autre part, a joué la volonté de ne pas figer le vocabulaire, car la culture se modifie et donc le sens des mots (comme le mot « vices » dans la confession des péchés de Théodore de Bèze) ; enfin, le désir d'exprimer de façon multiple l'unité vivante de la foi. L'Eglise a bien retenu quatre Evangiles canoniques et non un seul ; ils parlent différemment mais du même Jésus. Ainsi peuvent parler les liturgies.

c) Importance de la prédication. Elle est une « proclamation » : celle de la Seigneurie de Jésus-Christ. C'est le kérygme. Comme la parole des Apôtres est devenue Ecriture, l'Ecriture redevient parole dans la prédication, à condition qu'agisse le Saint-Esprit. C'est pourquoi la liturgie prévoit des prières d'illumination avant les lectures et la prédication. Il y a même une épiclèse pour la prédication et la Cène : « Seigneur pour qu'aujourd'hui, la proclamation de ton Evangile devienne vraiment ta parole, pour que ce repas devienne vraiment ton repas, nous t'en supplions, envoie ton Saint-Esprit ; qu'il agisse et nous donne communion avecJésus, notre Seigneur et notre frère ». Les Eglises de la Réforme ont essayé de maintenir le culte de l'Eglise tel que le définissait Justin l'Apologète en 150 (la date du canon biblique !) : lecture de la Bible et prédication ; Prières et chants ; Eucharistie.

Or, de même que l'Esprit suscite l'Eglise et l'habite, Eph. 2.22, I Cor. 3.16, de même l'Esprit suscite le culte « Dieu a envoyé en nous l'Esprit de son Fils qui crie Abba Père », qui « prie », Gal. 4.6-7. C'est dans le culte qu'est visible le corps du Christ qui est l'Eglise. Elle est, dans ce monde, le signe de la présence cachée de Dieu et l'instrument de son amour.

Avant de passer aux textes, il faut préciser :

a) Le culte, dans son ensemble, est trinitaire : Credo des Apôtres et de Nicée. Les textes récents de confessions de foi devaient, selon la Commission de Liturgie, mentionner la Trinité et la Résurrection du Christ, même si c'était en d'autres termes, mais clairement.

b) L'officiant principal est l'assemblée ; d'où l'importance du chant et des paroles des cantiques.

c) La Liturgie eucharistique contient une épiclèse car c'est l'Esprit qui fait de ce repas, le repas du Seigneur et, d'autre part, la présence réelle du Christ dans la Cène est « spirituelle », c'est à dire par l'Esprit Saint.

Textes liturgiques

1) Les mentions de la Trinité ou du Saint Esprit :

a) A la salutation qui ouvre l'office : « Grâce et paix de la part de Dieu (ou au nom deDieu) Père, Fils et Saint-Esprit ».

b) A la prière d'illumination ou « collecte » : Toi qui vis avec le Fils et le Saint-Esprit « Que ton Esprit ouvre nos esprits et nos cœurs »…

c) A la prière d'intercession - surtout au Baptême, à la Confirmation, à la Réception d'un prosélyte et à l'ordination ; c'est à dire quand quelqu'un entre dans l'Eglise, ou bien y prend sa place, son ministère.

d) A la bénédiction finale : il y a plusieurs variantes. La formule première est celle de 2 Cor. 13.13.

2) Les prières adressées au Saint-Esprit :

Confirmation :
Eglise luthérienne : « Saint-Esprit, sanctifie ces jeunes, donne leur sagesse et force ».
Eglise réformée : « Que Dieu t'accorde son Saint-Esprit ».

Pentecôte : à l'Introît.

a) *« Consolateur, Esprit de Vérité, viens, fais ta demeure en nous. »*

b) « Esprit de Dieu, toi qui reposais sur la Création dès le commencement, toi qui reposais sur les artistes et les musiciens du Temple, et sur les prophètes d'Israël, toi qui fus promis à l'élu du Seigneur *».*

« Saint-Esprit tu fis naître le Christ sur la terre, tu descendis sur Lui à son baptême, Tu emplis les disciples à la première Pentecôte ».

« Esprit du Christ Tu rends gloire en nous au Seigneur Jésus, Tu inspires nos prières, Tu nous attestes que nous sommes enfants de Dieu, Tu nous baptises pour que nous formions un seul corps, Viens sur nous, Seigneur, pour de nouvelles Pentecôtes. »

A la fête de la Trinité : *« Gloire et louange au Père qui dans son amour a créé les cieux et la terre. Gloire et louange au Fils qui par amour accomplit notre salut. Gloire et louange à l'Esprit qui nous rassemble dans l'amour ».*

Intercession : *« Saint-Esprit, nous te rendons grâce et te prions ».*
En général : la prière s'adresse à Dieu, le « Seigneur », c'est le terme le plus fréquent. C'est soit le Père, soit le Fils, soit le Saint-Esprit (cf. 2 Cor 3.17), soit Dieu, le Dieu trinitaire, le Seigneur de l'Eglise et du monde. Le Saint-Esprit est expressément nommé quand il y a demande à Dieu d'une action précise, actuelle : « Que ton Esprit agisse », puisque l'Esprit, c'est Dieu agissant ici et maintenant.

Enfin, la liturgie eucharistique est trinitaire, avec la louange au Père, l'anamnèse du Fils et l'épiclèse pour l'Esprit.

3) Les chants à la Réforme : les « calvinistes » ne chantaient que les Psaumes et les cantiques bibliques : « Magnificat… », etc. car toute mention du Messie ou du Dieu secourable, etc. signifiait pour eux, sans hésitation : Jésus-Christ. Luther ajouta les chorals, plus ouvertement christiques.

Actuellement, dans le recueil officiel de la Fédération Protestante de France : *« Nos cœurs te chantent »,* il y a des chants au Dieu trinitaire : en particulier les n° 240, 253, 256, 260 ; les « gloria » 375 et ss et 351, 369 et 400 ; des chants adressés au Saint-Esprit : 216, 217, 219, 221, 222.

Pasteur Alain Blancy

Le rapport du Christ et de l'Esprit dans les liturgies réformées en France Questions théologiques et pastorales en débat

Introduction

On se limitera ici à l'étude du rapport entre Christ et Esprit dans les liturgies en France à la partie dite liturgie de la Sainte Cène pour autant que s'y concentrent les problèmes et les divergences (1)

I - Quelques commentaires sur ces réponses :

L'hésitation sur le caractère trinitaire ou christique de la Cène, et une préférence pour ce dernier provient seulement de la crainte d'abstraction théologique, dans un cas, et l'attrait pour une relation vivante avec le Christ, dans l'autre.

Quant à la faible mention du caractère pneumatique, comme on l'a dit, il provient peut-être de l'amalgame qui en est fait avec le renouveau charismatique, et doit sans doute se juger comme la faible mention de toute prière spontanée. Mais ceci dit, il n'est pas sûr que l'Esprit reçoive une place propre, ni qu'Il soit perçu comme une personnalité à part. Il réalise la communion inter-personnelle avec le Christ, ou plus subjectivement, il est l'instrument, l'agent de la spiritualisation du fidèle. La présence du Christ étant alors pour ce dernier moins corporelle, voire corporative, que « cordiale », intime, individuelle. Le vécu précède le cru, l'expérience la référence.

La présence du Christ est dans son action et celle-ci est dans la constitution de la communauté et le don de la foi. Relation au Christ et relation mutuelle dominent. Intimité et fraternité sont les dominantes. L'Esprit serait plutôt le garant d'un impossible opus operatum. On souligne volontiers la liberté et souveraineté de Dieu (sa grâce et sa gloire), qu'aucune liturgie, qu'aucun sacrement, qu'aucun ministère ne peut contraindre, enfermer, garantir. L'épiclèse conforte alors le sens de l'altérité de Dieu.

Peut-être, effectivement, le présent prime-t-il sur la « présence » et l'actualité sur l'« action », c'est à dire l'expérience vécue précède et interprète le mémorial. Le caractère plus « subjectif » de la Cène, ad hominem, prévaut sur l'interprétation plus ancienne de la commémoration « symbolique ». Est-ce le fruit de l'Esprit, la conscience de SA présence, de SON action ? C'est une autre question. Il est possible que ce soit seulement un changement de mentalité, d'époque. Peut-être la fréquence accrue de la célébration et la fréquentation œcuménique des catholiques sont aussi pour quelque chose dans cette actualisation du sens et de la portée de la Cène.

La participation plus grande, voire totale des fidèles à la Cène célébrée, va dans le même sens. Il n'est pas sûr qu'elle signifie une saisie plus profonde du mystère de l'Eglise comme dépassant la communauté hic et nunc, et de l'œuvre de l'Esprit comme animant le corps du Christ. L'Eglise est moins sentie comme temple de Dieu, voire comme corps du Christ que comme Peuple de Dieu, au sens commun du terme.

II - Essai d'interprétation sur la base de nos liturgies :

1 - Il faut souligner les oppositions ou complémentarités des rôles respectifs attribués par nos liturgies au Christ et à l'Esprit :

a) L'Esprit paraît avoir un caractère « subjectif » par rapport au caractère « objectif » de la personne du Christ, « il rend témoignage à notre esprit » de telle sorte que nous puissions entrer en communion inter-personnelle avec le Christ qui en ce sens est moins en nous que face à nous.

b) De la même façon, il intervient de manière verticale, hic et nunc en vue d'une communion marquée par la double distance historique et eschatologique au Christ incarné et parousiaque. Dans ce sens, son action est directe par rapport à une présence du Christ, indirecte, étirée, de mémoire et d'espérance, mais par l'Esprit actualisée. D'où le fait que l'on soulignera plus volontiers les fruits de la communion au Christ qui nous « nourrit », nous « fortifie », en qui le Père par l'Esprit « crée, sanctifie, vivifie, bénit et nous donne tous les biens ». En somme, l'Esprit a une fonction, une action plus instrumentale, en vue d'une relation plus personnelle avec le Christ, mais en même temps, sa présence et son action sont plus immédiates, plus directes, tandis que la relation au Christ garde sa part d'altérité, de distance, de distinction. La tension peut-être l'ambiguïté, réside dans le fait que l'Esprit n'est pas donné en soi, mais en vue de la communion au Christ ; mais inversement, son don est réalisé en mémoire et en anticipation, don de la communion au Christ historique et eschatologique, Sauveur et Seigneur. Il actualise sa présence et son action comme crucifié, ressuscité et comme glorifié, siégeant à la droite du Père, jusqu'à sa parousie, donc, comme communion au Christ dans l'Esprit et dans la concrétion des dons qui en découlent, étant lui-même ce don par excellence, signe de ce que le Jésus crucifié par les hommes a été fait Christ et Seigneur par le Père qui lui a, dans la puissance de l'Esprit, rendu la vie. Ainsi, dans l'Esprit la communion au Christ est celle d'un rappel de sa mort jusqu'à sa venue, double Evangile de salut réalisé et anticipé. Le Saint-Esprit fait donc mémorial et avent. Il restitue le passé accompli une fois pour toutes en vue de l'avenir, une fois pour toutes promis et assuré. Par son action, il rend contemporain en mémoire et en anticipation à l'incarné de l'Evangile et à l'attendu du Royaume. Il joint, et fait se rejoindre, l'Evangile et le Royaume, comme Evangile du Royaume.

c) Mais comme tel, l'Esprit est don et commandement. Il comble et Il oblige. Il unit en nous et pour nous, et par nous il signifie, ce que l'histoire écartèle : l'incarnation et la parousie. Il le fait dans le corps du Christ qu'il anime, dans la réalité historico-eschatologique de l'Eglise, son Temple. C'est ainsi que l'acte ecclésial qu'il permet et promeut est possibilité et obligation de rendre grâce : acte eucharistique, et de rendre gloire : acte doxologique. Or, l'union de ces deux moments, de ces dimensions relatives au passé du salut accompli et à l'avenir de la délivrance attendue, promise, se réalise dans l'actualité et l'activité liturgique et missionnaire du corps de Christ, de l'Eglise militante, de la communauté évangélique d'écoute et de témoignage, rassemblée et renvoyée.

d) Cette actualité ecclésiale, parce que liturgique et à partir de son agir liturgique, souligne dans son rendre grâce et son rendre gloire, inspirateurs de tout témoignage évangélique, le maintien irréductible, dans sa manifestation sans équivoque, de la souveraineté de Dieu, Seigneur et Sauveur en Christ, toujours libre en sa grâce, souverain en sa gloire : sans aucune fusion ni confusion de nature, même et

justement en l'incarnation de son Fils. Celui-ci demeure toujours unique, en sa fraternité humaine, sa solidarité, sa primo-géniture parmi de nombreux frères par sa résurrection, par quoi et en qui son Dieu et Père devient notre Dieu et Père. L'Esprit, qui incarne et ressuscite l'unique comme l'aîné, révèle précisément sa différence dans la différenciation trinitaire des personnes et leur unité essentielle. Il nous rend témoignage, Esprit Saint à notre esprit de l'« autre », toujours don de Dieu immérité, puisque jamais repris, qui lui-même est le témoin par excellence de celui qui est premier et dernier, créateur et rédempteur, le Père.

2 - Essayons de faire un pas de plus en précision quant au rapport Christ-Esprit-croyant, c'est à dire dans la triangulation liturgique, car il s'agit bien de rendre compte de cela. Ce pronobis étant une pièce essentielle de l'épiclèse comme de l'anamnèse.

a) On constate, d'une part, dans la tradition réformée - je ne parle que d'elle ici, au sens étroit, technique du terme - qu'il n'est pas dit, sans autre, que le pain est le corps et que la coupe contient le sang du Christ Jésus, bien sûr pas matériellement, mais pas même sacramentellement, si par là on entend une présence réelle située dans l'espace et le temps, liée substantiellement au pain et à la coupe. Il est bien plutôt dit et compris qu'il y a analogie et parallèle - sans que ces parallèles jamais se touchent - entre la manducation physique du pain et du vin et la communion au corps et au sang du Christ, corps crucifié, sang « versé pour nous et pour la multitude en rémission des péchés ». C'est le fameux « de même que… de même », qui permet de rendre à l'usage profane, les restes non utilisés par et pour la communion. La réalité de la consommation atteste la réalité de la communion aussi vraie l'une que l'autre. La réalité spirituelle que signifie la réalité matérielle n'est pas moins réelle. La spiritualité n'est en rien une symbolisation au sens courant du terme, un spiritualisme évanescent. L'invisibilité n'est pas moins réelle que la visibilité, ni moins efficace. Simplement l'un - le visible, sensible - ne saurait d'aucune façon conditionner, effectuer, réaliser l'autre. Il le manifeste indirectement, non directement. Il en est l'attestation. Mais la réalisation se fait au niveau de la foi, elle-même don de Dieu, mais reçue, confessée, attestée, protestée par le croyant, la communauté des croyants. Acte second, mais non secondaire, qui manifeste non que le croyant « réalise », ni comme ministre, ni comme fidèle, la présence et l'action du Christ, sinon au sens anglais de prise de conscience, et de témoignage envers des tiers, du caractère de don irréductible, de grâce et de gloire divines sans équivoque. Il est donc souligné dans ce parallélisme, sans point de jonction entre les deux lignes, sinon celui de la foi en la grâce, la différence essentielle entre Dieu et l'homme, en même temps que la ressemblance, l'assimilation dans la vocation au témoignage, l'élection par l'adoption filiale, la force donnée par la nourriture spirituelle pour le temps du pèlerinage, l'équipement charismatique et ministériel pour l'obéissance à la mission confiée d'évangéliser, qui y sont impliquées et en sont déduites.

b) Mais, d'autre part, on se refuse à toute évanescence illuministe ou spiritualiste, à toute réduction allégorique ou symbolique, à tout double sens, seulement parabolique et pédagogique donné à notre « imbécillité » ; et c'est là que la présence et l'actualité du Christ se lient à la Cène, à l'acte eucharistique et doxologique du repas du Seigneur de manière particulière et en complément de la seule écoute et méditation de la parole. Mais cette présence et action précises du Christ seront comprises au premier chef, moins comme objectives, ou oblatives, que comme subjectives et ordonnatrices. Le Christ est sujet de la Cène, il y est moins l'offert que

l'offrant, moins la victime que l'invitant, moins le consommé que le président. Il invite à sa table. Il appelle, lui, le vivant, qui s'est offert une fois pour toutes, qui une fois pour toutes est revenu à la vie, à qui toute puissance a été donnée une fois pour toutes dans le ciel et sur la terre, dont la présence est assurée, une fois pour toutes, jusqu'à la fin du monde, qui vit et règne une fois pour toutes et qui fera une fois pour toutes en sa parousie triompher la volonté créatrice de nouveaux cieux et terre de Dieu, son Père. Il convie à sa communion, dans la communion des saints du ciel et de la terre, les invités à son festin. Agneau immolé, il trône en tête de sa tablée. C'est en tant que tel qu'il est celui-là même qui, sans double représentatif, préside en personne toute Cène qui le commémore et l'attend, et *hic et nunc* l'atteste. C'est pourquoi, c'est la communauté vivante qui seule est alors son corps, pierres vivantes construites sur la pierre angulaire, fondatrice, en sacerdoce vivant, en maison sainte, en peuple constitué. Tête et corps s'y unissent, s'y attestent unis, effaçant ces autres différences liées à l'administration sacramentelle, le ministère et le sacrement comme tels.

III - Réflexions et remontées aux sources :

1 - Il y a quelque répugnance chez les réformés à distinguer, à séparer les moments de la Cène, soit dans l'espace, soit dans le temps, soit entre éléments/aliments et communauté/consommation, soit entre Christ et Esprit, anamnèse et épiclèse, entre Trinité et Eglise, peuple de Dieu, corps du Christ, temple de l'Esprit, entre ministère de la parole et ministère des sacrements, entre ministère ordonné et sacerdoce universel.

2 - Il y a aussi quelque répugnance à concevoir le mystère eucharistique de la Cène en termes de transformation, de changement, de transfiguration qui mettrait l'accent sur le comment, là où l'Evangile relève et révèle le miracle, soit dans les paraboles énoncées, soit dans les guérisons opérées par Jésus, par le seul contraste admirable entre l'avant et l'après, la situation initiale et le résultat final, entre la plainte et la louange, la peur et la crainte, le kyrie eleison et l'alleluia-amen. Ce n'est pas au niveau du devenir, mais de la reconnaissance post factum, post eventum, que réside l'essentiel : c'est bien le même, lui-même… et pourtant ! (cf. Jean 2). La distinction entre le puits de Jacob et l'eau vive, entre la manne du désert des Pères, et le pain de vie qui descend du ciel, entre la vanité de la chair et la vie de l'Esprit, (cf. Jean 4, Jean 6), entre le grain et l'arbre, le crucifié et le ressuscité… est-elle ontologique, substantielle ? Ou est-ce la manière, la relation, la destination qui ont changé ?

3 - S'il y a bénédiction, eucharistie, eulogie, elle est historique, en étant sacramentelle. Par l'épiclèse ne se réalise aucun acte magique, mais s'exerce, s'exécute, le sacerdoce royal du Christ dans et par les siens. Dans la Cène, l'épiclèse est passage du pascal au pentecostal, (Tillard), de l'anamnèse à l'apostolat, de la consécration du Seigneur à la consécration de la communauté ecclésiale. Par l'action de l'Esprit, le grain qui meurt porte du fruit, le peuple dispersé fait corps. La bénédiction est multiplication, de l'un à la multitude, de l'unique à tous ; quantitativement, certes, mais aussi qualitativement ; le pécheur se voit pardonné, le mortel revêtu d'éternité, le mourant ressuscité. Certitude renouvelée du pardon, assurance réitérée de la vie éternelle.

4 - Cette historicité qui s'est exprimée dans l'incarnation et la passion du Christ, son destin et son dessein, je veux dire sa condition et sa consécration, se retrouve dans la mission, l'apostolat qui en est l'extension au monde. Cet appel au monde, du monde au Royaume, ne se fait pas davantage en mode magique, mais par kérygme et diaconie, par l'évangélisation qui proclame et signifie, qui prophétise et anticipe. La Cène et l'action de l'Esprit en elle ne s'accomplissent que si de l'anamnèse on passe à l'apostolat, de la mémoire à la mission, du souvenir à l'avenir, du rappel au renvoi : Allez, Va, lève-toi, ta foi t'a sauvée, va et ne pèche plus. Ite, missa est, ne peut vouloir dire que ceci, l'Eglise est envoyée en mission. Le mystère se fait, se vit en ministère.

5 - Bien entendu, cette historicité elle-même débouche sur l'eschatologie, comme la mission sur le Royaume, mais avec la solution de continuité entre le maintenant et l'alors, notre futur et cet avenir, notre persévérance et cette irruption ; c'est le sens du maranatha, qui fait que notre démarche et la venue du Seigneur sont rencontre et non poursuite, altérité et non similitude. Si bien que tout exorcisme terrestre n'est rien au regard de l'inscription dans le registre céleste, (Luc 10.20), qu'aucune mission n'est la cause de ce dont le Royaume serait l'effet. C'est la distance et la différence irréductibles entre ciel et terre pour tout humain, et que pourtant Dieu a déchirées et assumées en Christ par l'œuvre de l'Esprit. C'est donc à lui que revient la conversion qui n'est pas de l'ordre du devenir.

6 - Et justement parce qu'en Dieu cette disjonction n'existe pas, la communion dans l'Esprit du croyant au Christ qui n'est pas fusionnelle, n'est pas davantage seulement parallèle, dans un « de même que de même », ou historico-eschatologique dans une rencontre entre le maintenant et l'alors, notre aller et sa venue, notre « parhésia » et sa « parousie ». Elle est dans une conversion et une participation réelles, une véritable rémission des péchés, un authentique partage de la gloire du ressuscité. Il y a double communion aux souffrances et à la gloire du Seigneur, communion en mémoire et communion en espoir. Mais cette communion est au Seigneur qui demeure l'autre, en se faisant le prochain. L'expérience de la souffrance et de la gloire, de la sympathie et de l'adoration, de la compassion et de la consécration, de l'offrande et du sacrifice vivant, ne font pas passer de la relation personnelle, interpersonnelle à un rapport chosifié. La conjonction est de l'ordre de l'union conjugale, de l'unité entre tête et corps, est, comme on dit, sans séparation, mais aussi sans confusion, sans division, mais encore sans mélange. Jamais le substrat des éléments ne devient l'hypostase de la personne. En définitive, il n'y a dans l'Esprit d'autre lien d'unité que la paix de l'amour. Ni garantie, ni médiation, la Cène est à proprement parler l'agapè. Le caractère communionnel de la Cène se vérifie dans le caractère confessionnel de sa participation fidèle, de sa fréquentation eucharistique.

7 - Les anciens - l'orthodoxie réformée - allaient plus loin que bien des modernes. Ils joignaient au signe le sceau, au parallèle la relation, à l'analogie l'efficacité. Simplement celle-ci, la consécration, voire le passage du pain et du vin en corps et sang du Christ ne s'effectue pas dans l'actualité, mais dans l'origine auquel le présent se réfère précisément par l'acte de mise à part, de destination et de sanctification. D'autre part, la communion est spirituelle, non dans le sens d'une désincarnation, mais au contraire dans le sens d'une réalité plus englobante, corps

et âme étant liés, et du fait que le Christ lui-même est totalité divino-humaine, auquel la communion fait participer.

L'Esprit enfin n'y a rien de subjectif, étant l'opérateur et le garant de la réalité et de la vérité : nihil tam vere fit quam id, quod facit spiritus sanctus sub fidei conditione. Hoc panis est non substantialiter seu essentialiter seu naturaliter, et in sese, sed mystice, seu sacramentali promissione, non simplice et nuda significatione, sed etiam licet spirituali, tamen reali, i.e. vera et non imaginativa exhibitione ipsummet illud corpus meum. Panis est koinonia corporis Christi, hoc est sigillum et efficax tessera vel instrumentum seu medium communionis corporis Christi. (Buchan 1609).

Du reste, la polémique s'en prend à tout caractère magique de la consécration, non à son caractère sacramentel. Il y a déplacement de l'actualité à l'origine, déplacement qui consiste à mettre à part, à consacrer ce qui, par le Christ, est déjà son corps et sang. Il n'y a pas, un « faire » eucharistique, mais un « offrir » au déjà fait christique.

La communion n'est pas une intériorisation du Christ par le croyant, mais une intégration du croyant au Christ, comme membre de son corps.

8 - Enfin, Calvin lui-même, dans le Petit Traité de la Sainte Cène de 1541, explicite ainsi : La vie régénérée est spirituelle. Elle demande à être nourrie par un aliment spirituel. Cette vie, le croyant y est déjà transféré par « la semence d'immortalité qui est sa parole, imprimée en nos cœurs par son Saint-Esprit » (104-105). « Le pain spirituel est de même nature que cette parole. Parole et pain sont instruments par lesquels Jésus-Christ et ses grâces sont dispensés » (105).

Parole et sacrement, Baptême et Cène, nous mènent à la communication de Jésus-Christ.

Certes, il s'agit de pallier notre infirmité par un signe visible, mais ce dernier fait plus que représenter, signifier, il scelle en nos consciences les promesses, il donne certitude et assurance, que les arrhes seront honorés en salut. (106).

La Cène nous rend témoignage que nous sommes faits participants de la mort et passion de Jésus-Christ, pour bénéficier de tout ce qui est utile et salutaire.

La Cène fonctionne alors comme un miroir dans lequel nous contemplons Jésus-Christ crucifié. Mieux, elle atteste et offre la grâce d'en recevoir les effets, elle en donne « plus ample certitude et pleine jouissance » (108). La Cène a pour effet, pour efficace, de joindre l'origine à l'actualité, la personne et l'œuvre du Christ à notre personne et destinée, d'accomplir en nous ce qui est accompli par Christ pour nous. Il nous est donné dans la Cène que ce qui ne nous appartient pas, nous revienne, que les choses dites soient accomplies. La matière et la substance des sacrements, c'est le Seigneur Jésus. L'efficace sont les grâces et bénédictions que nous avons par son moyen. L'efficace de la Cène est de nous confirmer la réconciliation avec Dieu. La substance doit être conjointe au signe, à savoir Jésus-Christ, source et matière, et son œuvre de salut comme fruit et efficace. La communion à la personne est inséparable de la communication des fruits qui viennent de sa mort et résurrection, de son corps et sang.

Vraie communication pour avoir part et portion en toutes les grâces acquises par sa mort, « il n'est pas question que nous soyons participants seulement de son Esprit : il nous fait aussi participer de son humanité en laquelle il a rendu toute obéissance à Dieu son Père pour satisfaire nos dettes » (110) « Quand il se donne à nous, c'est afin que nous le possédions entièrement. Pour avoir notre vie en Christ, nos âmes doivent être repues en son corps et sang comme de leur propre nourriture » (ibd).

Certes, le signe est instrument, représentatif, monstration visible de la communication que nous avons, non à l'Esprit du Christ, mais à son corps, à son humanité. Mais le signe est certitude de la présence de l'Esprit Saint, c'est un mystère spirituel que la communication du et au corps du Christ. Ce n'est pas la Cène qui effectue le changement ou qui l'est, mais elle ne l'est pas sans que lui soit conjointe la vérité et la substance dont elle est le signe et le sceau, sacrement et figure. Il ne faut donc pas distinguer ou séparer la Cène de sa vérité et substance, la personne et l'œuvre du Christ, son corps et sa passion. C'est Dieu qui accomplit ce qu'il signifie : une réception vraie en la Cène du corps et du sang de Jésus-Christ qui nous y représente son corps et son sang et nous convie à y communier.

Comme le pain nous est donné en la main, ainsi le corps du Christ nous est communiqué pour en être faits participants (112). En possédant le Christ nous avons accès à tous ses biens en plénitude (112-113). Représentant et dispensant le Christ aux croyants, le pain et le vin restent tels à l'incroyant…

Le signe n'est tel que si la vérité lui est conjointe (140). Il ne faut donc pas amoindrir l'efficace de ce saint mystère, car par la vertu secrète et miraculeuse de Dieu la jonction se fait, et c'est l'Esprit de Dieu qui est le lien de cette participation, ce pourquoi on l'appelle spirituelle (141).

En résumé, pour Calvin, il y a jonction entre vérité et actualité, cette jonction est faite par l'Esprit et repose sur la personne et l'œuvre rédemptrice du Christ. Cette même jonction rend participants au Christ et bénéficiaires de son salut, ceux qui y communient. Leur matérialité atteste la réalité, l'humanité du Christ et de sa passion rédemptrice. La Cène représente et scelle, non en y transportant le Christ, mais en étant en Esprit transportés dans le Christ glorieux. L'Esprit, joint au signe, en est, en donne les arrhes, la promesse y devient certitude, la parole assurance, l'objectivité et l'universalité y sont appliquées du croyant au communiant. Ce dernier, dans la foi, « l'élévation de son cœur », sait distinguer le caractère figuré, spirituel, originaire, du pain et du vin, et il sait conjoindre cette origine, vérité et fondement du salut à l'actualité du pain et du vin présentés et consommés.

(1) Le Pasteur Alain Blancy fait alors part d'une petite enquête statistique personnelle dont il tire les commentaires suivants.

7e Rencontre Orthodoxes-Protestants des 5 et 6 octobre 1987

Père Boris Bobrinskoy

Visée trinitaire de la christologie
Y a-t-il une crise trinitaire aujourd'hui ?

Le thème qui m'est proposé est accompagné d'une question insidieuse et piégée : « y a-t-il une crise de la foi et du langage trinitaire aujourd'hui ? »

L'intitulé même du thème laisse entendre que la réponse doit être pour le moins nuancée. Je suis convaincu que selon la réponse donnée à cette question, nous projetterons les contours d'une christologie différente. Et vice-versa, selon l'approche christologique que nous adopterons, la vision trinitaire elle-même sera profondément modifiée.

Le problème de la relation de la christologie au mystère trinitaire peut étonner les orthodoxes, tant au niveau de la piété liturgique, où la Trinité est omniprésente, qu'au niveau de la conscience théologique qui est fondamentalement trinitaire. Dans ces deux domaines, je peux dire que l'Orthodoxie vit d'une manière globale les mystères divins. La vision théologique vivante ne sépare pas, lorsqu'elle contemple la Trinité, le domaine de la théologie et celui de l'économie trinitaire, c'est-à-dire le mystère du Dieu trinitaire immanent en soi, éternel, et celui de l'action créatrice, providentielle, salvatrice, de la Trinité dans le monde et dans l'histoire.

Le culte liturgique orthodoxe rend gloire à la Trinité « sainte, consubstantielle, vivifiante et indivisible », et cette louange traverse en profondeur toute la prière, le culte et les sacrements de l'Eglise.

Mais, par ailleurs, pouvons-nous parler d'une façon aussi catégorique, d'une conscience théologique globale des mystères divins dans la théologie orthodoxe ? Ne faudrait-il pas nuancer la réponse, par rapport aux écoles ou aux courants théologiques dans l'Orthodoxie ? L'Orthodoxie n'échappe pas au danger de toute théologie, d'être tributaire d'une méthode scolastique qui tend à compartimenter les domaines de la théologie et de poser une cloison étanche entre la doctrine théologique trinitaire, et l'œuvre accomplie par Dieu dans le monde, et en particulier l'œuvre du Christ.

Mon propos est donc double. Il concerne tout d'abord l'Orthodoxie elle-même, puis le monde chrétien dans lequel l'Orthodoxie est plongée, et avec lequel elle est en dialogue.

La théologie trinitaire dans l'Orthodoxie

On s'accorde généralement à reconnaître que l'Eglise primitive a vécu le mystère trinitaire jusqu'au milieu du IVème siècle, dans une perspective économique immanente : visée existentielle et salvifique de la révélation trinitaire dans les Ecritures, de l'explication trinitaire chez les auteurs prénicéens d'Orient et d'Occident.

La crise arienne amènera les Pères, des deux premiers conciles œcuméniques, à dissocier définitivement les processions intratrinitaires et éternelles, et les missions trinitaires dans le monde. On peut distinguer un mouvement ascendant de révélation, à partir de l'action trinitaire dans le monde, vers l'Etre trinitaire éternel, et un

mouvement descendant, plus ontologique où l'action de Dieu dans le monde est commandée par l'Etre même de Dieu qui est Trinité, qui est amour.

La distinction, voire l'opposition entre procession éternelle et mission temporelle trinitaire atteindra son expression extrême lors de la controverse du Filioque, en particulier à la fin du neuvième siècle, dans la Mystagogie du Saint-Esprit du patriarche Photius. Ce traité polémique marquera profondément le débat du Filioque jusqu'à nos jours, en dissociant la question de la procession du Saint-Esprit, de la théologie de la Rédemption et de la grâce.

Par ailleurs, la tradition scolaire orthodoxe héritera, à partir des XVIIème et XVIIIème siècles, de la méthode scolastique occidentale, et cette dissociation de la théologie trinitaire et de la christologie marquera l'enseignement orthodoxe en Russie et dans les Balkans jusqu'au milieu de notre siècle. C'est ainsi que, non seulement la théologie trinitaire ne débouchera pas vers une vision christologique, vers une conception trinitaire du salut, mais dans le sens inverse, la christologie s'occupera exclusivement de la vocation missionnaire et de l'identité filiale de Jésus, en passant sous silence, ou en laissant dans l'ombre, ses relations au Père et au Saint-Esprit, et en particulier, la présence et l'action, en Jésus, du Saint-Esprit. En ce sens, le don de la grâce du Saint-Esprit sera consécutif à l'œuvre du Christ, il en sera de même le fruit, mais n'en découlera pas de manière organique, nécessaire…

Pourtant, dans la prière liturgique, l'Orthodoxie saura toujours, par instinct autant que par choix, allier la piété trinitaire à l'expérience de la Rédemption, de la Croix et de la Résurrection, sans même se poser la question d'une priorité ontologique ou rationnelle de l'une ou de l'autre.

Au niveau de mon expérience personnelle, tant d'enseignant que de croyant, pour ne pas dire de prêtre, j'aimerais témoigner d'une convergence spontanée de ces deux domaines, particulièrement au niveau de la doctrine néotestamentaire. Lorsque, dans mon cours sur la Sainte Trinité, j'ai élaboré le chapitre sur la révélation trinitaire dans les Evangiles, j'ai été contraint de développer la christologie des Evangiles, en lien certes avec les relations réciproques du Christ avec le Père, d'une part, et avec l'Esprit Saint d'autre part. Par ailleurs, dans mon cours de christologie, il s'est avéré impossible de présenter le mystère du Christ en le séparant du Père et de l'Esprit. Finalement, le contenu est le même, même si l'accent est différent.

Dans la piété et la pensée théologique contemporaines

Il ne m'appartient pas de porter un jugement global sur la place du mystère trinitaire en dehors des limites de l'Orthodoxie. Je pense qu'il y a des courants contradictoires et des tendances multiples.

Le christomonisme massif de la réflexion œcuménique, depuis la fondation du Conseil œcuménique des Eglises, fait contraste avec l'introduction de la confession trinitaire dans la base commune de la foi, à l'assemblée générale du COE à New-Delhi, en 1961. D'autre part, la réflexion œcuménique, tant sur le BEM (Baptême, Eucharistie, Ministère. Ed. du Centurion) que dans le groupe des Dombes, sur une confession commune de la foi chrétienne, est franchement trinitaire. La même chose

serait à dire des documents du dialogue international catholique-orthodoxe (voir Suppléments au SOP 71.B et 120.A).

Je ne puis que faire une affirmation qui sera un témoignage, une confession de foi. Le dogme trinitaire élaboré et défini aux premier et deuxième conciles œcuméniques du IVème siècle, n'est ni second, ni secondaire, pour nous orthodoxes, par rapport à la christologie de l'Eglise. Ce n'est pas un produit de l'élaboration patristique ultérieure, qui serait absent ou inconnu des écrits du Nouveau Testament ou de l'Eglise primitive.

La perspective ou visée trinitaire de la christologie est fondamentale, et sans elle, il n'y a pas de christologie

Je me permets de vous renvoyer à deux remarquables études, parues en langue anglaise dans la dernière livraison de la revue de l'Institut de Théologie Orthodoxe de New York, St. Vladimir's Theological Quarterly. La première, du père Jean Meyendorf, s'intitule Humanité du Christ, mystère pascal. La seconde, du père Jean Breck : L'actualité dela christologie nicéenne. Le père Jean Meyendorf divise les christologies modernes en deux grands courants : celles qui acceptent comme point de départ l'identité divine et personnelle de Jésus, et les systèmes christologiques qui, tout en admettant qu'on rencontre Dieu à travers Jésus, n'identifient pas néanmoins la personne de Jésus de Nazareth avec la personne de la divine Trinité. Ces systèmes recherchent plutôt des réductions philosophiques ou psychologiques de la foi du christianisme primitif en la divinité du Christ.

Si pourtant, une christologie totalement orthodoxe - ou « catholique » - se doit de tenir compte des intuitions les plus positives des recherches théologiques modernes sur la personne du Christ et sur sa pleine et totale humanité, il s'agit néanmoins de définir le critère qui déterminera l'orthodoxie de ces christologies.

Pour le père Jean Meyendorf, le credo de Nicée est l'engagement le plus solennel et explicite, concernant la divinité du Christ, celui-ci étant consubstantiel au Père, et le Verbe divin étant le seul support hypostatique, donc personnel, de la nature humaine et des événements terrestres de la vie de Jésus : naissance, baptême, mort, résurrection.

Celui qui est né de Marie et qui est mort sur la Croix est l'Un de la Sainte Trinité, consubstantiel au Père et à l'Esprit, et non pas simplement assumé ou adopté par Dieu.

Cette visée trinitaire de la christologie, implique pour nous l'unité ineffable et parfaite du Fils éternel devenu homme, avec le Père, d'une part - et je pense que c'est surtout le quatrième Evangile qui développe ce thème de l'unité du Fils et du Père - et d'autre part la demeure plénière, le repos, l'onction - toutes les images bibliques sont importantes - de l'Esprit, dans une relation d'amour et d'obéissance réciproques infinie.

Le lien de Jésus avec l'Esprit Saint est peu à peu redécouvert de nos jours. Dans la théologie protestante, je pense en particulier aux écrits du professeur Jean-Paul Gabus et à l'ouvrage du professeur allemand Jürgen Moltmann : Trinité et Royaume

de Dieu. Ce thème fondamental de l'unité du Fils et de l'Esprit transparaît dans le rapport de Foi et Constitution, colloques de Klingenthal (1978 et 1979), sur La théologie du Saint-Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident (Editions du Centurion).

Pour terminer, je ne puis que faire partager mon expérience personnelle d'enseignement. Dès le début de celui-ci, il y a maintenant quelque trente-cinq ans, j'ai été frappé par la continuité, voire l'identité profonde de la christologie du Nouveau Testament et celle des Pères des conciles œcuméniques. Certes, tant dans le Nouveau Testament que dans la pensée patristique, il y a des tendances christologiques différentes, mais elles se compénétrent et se complètent dans une vision globale du mystère du Christ.

Professeur Laurent Gagnebin

« Difficulté d'une doctrine trinitaire aujourd'hui »
Jésus, Fils de l'Homme ou Fils de Dieu ?
« Mais vous qui dites-vous que je suis ? »

« Fils de l'homme » et « Fils de Dieu » ? Il faudrait, pour rendre compte de manière aussi complète que possible de ces deux expressions bibliques, se livrer à une triple enquête : exégétique, historique et philosophique. Les notions de divinité et d'humanité de Jésus trouvent en effet dans la Bible leurs fondements respectifs ; elles ont connu, d'autre part, à travers plus de vingt siècles d'histoire (car les données de l'Ancien Testament demeurent fondamentales, pour ne pas dire fondatrices), un développement théologique très riche et diversifié, voire contrasté ; elles sont enfin, hier comme aujourd'hui, inscrites dans un contexte culturel qui les conditionne fortement et les lie inéluctablement à une philosophie, à une vision du monde, de l'homme et de Dieu, à une terminologie passée et présente. Il est impossible, sans verser dans une superficialité qui ne serait pas loin de la supercherie, de faire ce triple et gigantesque parcours en quelques minutes. Nous avons donc choisi une voie toute différente ; nous essayons de répondre à la question posée (« Mais vous qui dites-vous que je suis ? ») en prenant dans un sens symbolique les titres précis « Fils de l'homme » et « Fils de Dieu » ; nous y voyons en effet des images nous renvoyant en fait, ici, à la question posée, à savoir celle de l'humanité et la divinité du Christ. C'est ce sujet-là qu'on nous demande en réalité de traiter aujourd'hui avec le titre proposé : « Jésus, Fils de l'homme ou Fils de Dieu ? ».

Quatre réponses principales peuvent être proposées qui rassemblent l'essentiel de nos christologies concernant l'humanité et la divinité du Christ, quatre réponses qui, comme nous le verrons, peuvent être regroupées deux par deux pour constituer ainsi deux grandes catégories différentes.

1. La première image du Christ correspond à une christologie de l'événement. Jésus est venu ; il est mort ; il est ressuscité. Cela seul compte véritablement. En reconnaissant cela, nous exprimons l'essentiel, nous allons au cœur de l'Evangile. Le Symbole des Apôtres, qui ne mentionne ni paroles ni actes de Jésus, procède ainsi. Paul aussi, qui ne cite quasiment aucune parole ni aucune action de Jésus.

Dans une telle perspective, fondamentalement historique, on peut réduire l'Evangile à quelques lignes, voire on peut se passer des quatre évangiles ; certains théologiens, d'ailleurs, ne sont pas loin d'agir ainsi, en citant presque exclusivement Paul qui reste leur principale référence.

L'essentiel est un événement : en Jésus-Christ, Dieu intervient dans l'histoire du monde et en modifie le cours. C'est l'Incarnation ; il y a un avant et un après Jésus-Christ. La condition humaine s'en trouve transformée parce que les fatalités (mort, mal, absurde, péché…) sont vaincues. Cette Incarnation est dominée par la Croix, est même cristallisée dans la Croix ; elle est, par excellence, l'événement essentiel et unique. Là se joue le sort du monde entier, de l'histoire universelle, de toute l'humanité, du cosmos. Ce christo-centrisme devient ainsi un cruci-centrisme. En Jésus mort et ressuscité, Dieu a vaincu le monde.

On aime à citer, dans le cadre de cette première christologie, certains textes privilégiés de Paul : « Les juifs demandent des miracles comme preuves et les grecs cherchent la sagesse. Quant à nous, nous annonçons le Christ crucifié… » (I Cor. 1.22-23). « …j'avais décidé de ne rien savoir d'autre, durant mon séjour parmi vous, que Jésus-Christ et, plus précisément, Jésus-Christ crucifié » (I Cor. 2.2). On croit cela ou on ne croit pas cela - à savoir que Jésus est mort et ressuscité - là est la foi véritable. L'événement de la Croix appelle à une décision qui est celle de la foi. Le théologien Rudolf Bultmann pourrait être un représentant de cette christologie.

2. Une deuxième image du Christ serait celle d'une christologie de la personne. C'est elle qui est capitale. Il s'agit bien de sa personne et non pas de sa personnalité avec ses composantes psychiques, sociales, voire historiques et culturelles. Comme pour la christologie de l'événement, on insiste là sur le caractère unique de cette personne. Nous disons bien unique et non pas exemplaire, car peu importe, - à la limite - , ce que Jésus a dit ou fait : en Jésus-Christ, se joue en effet, malgré lui, dans sa personne et non pas grâce à sa personnalité, quelque chose de décisif : Dieu se révèle en lui. Jésus est divin, non pas parce qu'il a dit ou fait des choses sublimes, supérieures, exceptionnelles, parfaites, mais parce qu'il est Dieu s'adressant à l'homme par un homme ; un point c'est tout. On croit ou l'on ne croit pas cela ; c'est là que l'on reconnaît le chrétien véritable. De même que dans la première christologie, l'événement du Christ était l'événement de Dieu par excellence, de même dans cette deuxième christologie, la personne du Christ est sa personne divine par excellence.

De telles christologies vont donner lieu à d'amples développements d'ordre trinitaire avec lesquels on insiste sur le fait que le Père est Dieu, que le Fils est Dieu, que l'Esprit est Dieu.

On cite volontiers, à l'appui de cette deuxième christologie, des textes de l'évangile de Jean : Thomas disant à Jésus ressuscité : « Mon Seigneur et mon Dieu » (Jean 20.29) ; Jésus déclarant : « Moi et le Père nous sommes un » (Jean 10.30) ou « Nul ne vient au Père que par moi » (Jean 14.6).

Le fameux Symbole de Nicée-Constantinople procède ainsi en disant de Jésus qu'il est « Dieu de Dieu ». Le représentant le plus classique d'une telle christologie est certainement Saint-Anselme (11 ème-12 ème siècle). Mais on pourrait citer plus

particulièrement, parmi les théologiens contemporains, Karl Barth, qui a précisément consacré à Saint-Anselme un de ses livres les plus importants.

3. La troisième christologie nous fait entrer dans une perspective tout à fait différente des deux premières. Nous l'appellerons une christologie de la parole. Le Christ réside essentiellement dans ce qu'il a dit, enseigné, prêché : les Béatitudes et le Sermon sur la Montagne, les Paraboles, les grands Discours johanniques, l'Oraison Dominicale, les annonces du Royaume, par exemple.

L'essentiel réside bien ici dans ce que Jésus a prêché. Cette christologie se défend, en effet, de procéder au renversement opéré par les deux premières pour lesquelles le prédicateur est bien plus important que sa prédication et selon lesquelles nous avons aujourd'hui à prêcher le prédicateur, à la limite sans sa prédication. Cette troisième christologie, celle de la parole, estime que la prédication de Jésus renvoie à Dieu plus qu'à lui-même, parce que Jésus ne s'est pas prêché lui-même. On verra, dans cette christologie, une insistance fréquente sur le fait qu'il ne faut pas confondre des expressions reconnaissant en Jésus le Fils de Dieu, avec des expressions saluant en Jésus Dieu (et non pas simplement Dieu en Jésus).

Jésus est ici d'abord prophète, c'est-à-dire porte-parole de Dieu. Il s'agit pour le croyant de connaître, d'écouter cette prédication et cet enseignement, de s'en inspirer, de s'en pénétrer, d'en vivre comme un disciple. Jésus est Rabbi par excellence, un Grand Maître.

Cette christologie est celle du « logos » (Parole), mais d'une Parole qui « demeure éternellement » (Esaïe 40.8), d'une Parole un peu atemporelle. L'essentiel de cette Parole réside dans son contenu plus que dans son événement ; elle reste ce qu'elle est, même si un autre que Jésus l'avait dite ou l'a dit. Elle renvoie, en effet, à Dieu et non à Jésus qu'elle dépasse, elle manifeste une vérité de toujours, une vérité fondamentale, qui transcende sa personne, son histoire. Il y a quelque chose d'assez gnostique dans une telle perspective. Un exemple contemporain d'une telle visée pourrait être Albert Schweitzer, dont l'exigence du respect de la vie dépasse le Christ, peut être découverte ailleurs qu'en lui, même s'il en est le témoin par excellence.

4. La quatrième christologie est celle de l'acte. L'essentiel, c'est ce que Jésus a fait, qui se résume dans deux verbes qui vont connaître avec lui une destinée inouïe, inédite, entièrement nouvelle, tant par rapport aux textes de l'Ancien Testament que par rapport à ceux de la littérature grecque et profane d'alors : aimer et servir, l'agapè et la diaconie. L'essentiel est du même coup ce que Jésus fait faire. Jésus est alors exemplaire ; il est modèle. Il n'est pas exactement unique puisqu'un exemple ça se suit, ça s'imite, ça peut et ça doit être reproduit. Jésus est un guide. Dans la christologie de la parole aussi, Jésus n'est pas fondamentalement unique, puisque cette Parole peut être entendue, rencontrée, ailleurs qu'en lui seul.

Pour une christologie de l'acte, être chrétien, c'est suivre le Christ. Les thèmes de la Nachfolge, de l'Imitation de Jésus-Christ, de la suivance, ont ici un rôle très important. Jésus est ainsi « l'aîné », le « premier-né » d'une « multitude de frères » (cf. Romains 8.29). Jésus est surtout un modèle moral. Etre chrétien, c'est vivre, se conduire d'une certaine manière, et non pas principalement croire ceci ou cela. Une

telle christologie conduit essentiellement à faire du christianisme une éthique, voire un christianisme social.

On privilégie là des textes comme le Lavement des pieds, où Jésus affirme qu'il donne ainsi un « exemple » (Jean 13.15) ; ou des textes insistant sur l'amour qui caractérise le véritable disciple (Jean 13.35 ; Matthieu 7.21 ou 25.31 ss, et plus particulièrement v. 40 et 45). On cite volontiers la Parabole du Bon Samaritain de Luc 10, l'Hymne à la Charité de I Cor. 13, les chapitres 3 et 4 de I Jean sur l'amour fraternel réponse à un Dieu amour (4.8 et 16). Un théologien très représentatif de cette christologie est Alexandre Vinet, dont la Théologie Pastorale voit en Jésus le « modèle » par excellence.

Auguste Sabatier, pour qui morale et religion se confondent, ou Wilfred Monod, pour qui la foi réside surtout dans un engagement social, sont aussi inscrits dans une telle perspective. On l'aura compris, la plupart des protestants et des chrétiens libéraux se reconnaissent dans une telle christologie, parce que, pour eux, mieux vaut servir Jésus-Christ sans le nommer que nommer Jésus-Christ sans le servir. On distingue ainsi, voire oppose parfois, avec cette christologie, croyances et foi. Jésus, dans sa pleine humanité, à savoir par sa vie d'amour et de service, est le Seigneur véritable.

Nous pouvons maintenant, dans une étape de transition, comparer entre elles ces quatre christologies, les mettre en parallèle. Les deux premières, celles de l'événement et de la personne, définissent un Christ indépendant de Jésus et qui est ce qu'il est malgré lui. Les deux dernières, celles de la parole et de l'acte, sont, au contraire, étroitement liées à Jésus, à ce qu'il a dit ou fait. Dans le premier cas, Jésus est unique, dans le second il est modèle, d'où, dans le premier cas, l'importance de la Révélation de Dieu en Jésus-Christ, et, dans le second, l'importance de la vie de Jésus. Il est évident que les deux premières christologies insistent sur la divinité de Jésus, sans exclure son humanité certes, mais cette humanité (comme c'est le cas avec Karl Barth) n'est qu'une catégorie de la divinité, qui seule est véritablement décisive.

La tentation est ici une certaine Christolâtrie. Il est tout aussi clair que les deux dernières christologies insistent sur l'humanité de Jésus, dont la divinité tend à n'être qu'une catégorie de cette humanité, puisque la divinité de Jésus n'est, en fin de compte, que la perfection de son humanité. La tentation est ici une certaine Jésuslâtrie. La Christolâtrie conduit plutôt à un souci d'orthodoxie ; la Jésuslâtrie, elle, à un souci d'orthopraxie.

Il est arrivé, dans l'histoire, que ces christologies se combattent, voire s'excluent dans un radicalisme exacerbé. Chacune de ces christologies a en tout cas - et pour le moins - tendance à s'absolutiser par rapport aux autres qu'elle marginalise. Nous avons tous tendance à privilégier ainsi une certaine image du Christ au point d'oublier, voire de condamner, les autres. Mais s'il est tout à fait légitime de préférer certaines images du Christ à d'autres, avons-nous le droit de transformer ces images en définitions sectaires et de réduire la richesse foisonnante de la Bible à notre lecture parcellaire et tendancieuse ? Dans la mesure où, comme nous l'avons vu, ces images ont toutes des fondements bibliques, parce que les Ecritures sont traversées par plusieurs christologies différentes, dans la mesure où ces christologies ne sont pas de pures chimères ou des contre-sens, on voit mal au nom

de quoi il faudrait les récuser. Elles sont suscitées par les textes bibliques eux-mêmes plus riches que toutes nos christologies.

Ces différentes christologies peuvent être complémentaires et elles coexisteront souvent dans une tension dialectique. C'est la raison pour laquelle il est tout à fait possible de les regrouper différemment. N'y a-t-il pas, par exemple, quelque chose de fort et très stimulant dans une christologie plus paradoxale que purement contradictoire ou simplement logique, à voir en Jésus l'événement et l'acte, ou la personne et la parole, en bouleversant l'ordre choisi dans notre présentation ? Pouvons-nous prétendre que, pour nous, à savoir dans la foi, Jésus ne représente pas un événement unique, une personne unique, qu'en lui Dieu n'intervient pas dans notre histoire et notre monde de manière exceptionnelle, que les notions, et par là, les réalités de la Révélation, d'une part, et de l'Incarnation, d'autre part, ne signifient rien ? Pouvons-nous, si nous les prenons au sérieux, ne point les relier à ce que Jésus a dit et fait, comme s'il n'était qu'un fantôme exsangue, un principe désincarné ? Notre prédication, comme celle de Pierre, peut-elle, dans la foi, proclamer que Jésus-Christ a libéré des hommes « parce que Dieu était avec lui » (Actes 10.38), sans du même coup rappeler que ce Sauveur « a passé partout en faisant le bien » (Actes 10.38) ? Faut-il opposer la dimension verticale de la Révélation à la dimension horizontale d'une vie terrestre, comme si cette Révélation ne se prolongeait pas dans une existence quotidienne, et cette vie ne renvoyait pas le croyant, - et cela malgré tous nos doutes et toutes nos questions historiques -, à une intervention de Dieu lui-même ?

Sans verser dans un concordisme facile et artificiel, ni tomber dans l'incohérence où se côtoient des points de vue incompatibles, sans confondre l'Evangile avec les cultures dans lesquelles il est coulé, ni avec les cultures à travers lesquelles nous le transmettons, il est possible de reconnaître que ces quatre christologies évoquées, sans aucune exception, affirment, à travers des expressions différentes, que nous rencontrons Dieu en Jésus parce que Dieu nous rencontre en lui. Dans les premières christologies, on dira cela en insistant sur ce que Jésus est, dans les deux dernières en insistant sur ce qu'il dit ou fait. Mais, dans les deux cas, Jésus n'est pas qu'un homme de plus parmi les autres ; une foi est indispensable pour le saluer dans sa plénitude et il n'y a pas de foi sans Dieu, sans un engagement, un risque de notre part. Le christianisme est une religion parmi les autres, voire la religion, mais il est aussi la Révélation pour nous.

Qu'il s'agisse d'un événement, d'une personne, d'une parole ou d'un acte, chacun nous renvoie, à sa manière, à Dieu, au Dieu de Jésus-Christ. Adoré ou suivi comme un être divin, Jésus est identifié à Dieu dans tous les cas, ce qui ne signifie nullement qu'il soit égalé à Lui. C'est la raison pour laquelle, il nous semble juste d'identifier sans confondre et, par conséquent, de parler de Fils de Dieu et non de Dieu, même si en Jésus et avec lui, c'est bel et bien Dieu qui nous parle.

Nous pensons que les textes bibliques concernant la divinité de Jésus sont des énoncés qui concernent davantage sa signification pour nous que sa « nature » proprement dite, qui toujours nous échappe et nous dépasse. Ces pages sont ainsi davantage à lire comme des confessions (diverses) de la foi, que comme des définitions objectives et objectivantes. Quelle que soit notre image du Christ, si elle est d'abord notre manière frileuse et tranquille de parler de lui et non pas d'abord la

manière que Dieu a de nous parler, de nous interpeller, cette image sera fausse, libérale ou orthodoxe. La foi, par conséquent, n'est pas une spéculation sur l'humanité et la divinité du Christ, elle est et elle reste une foi en Dieu dans le Christ, qu'il s'agisse du Christ en tant qu'événement, personne, parole ou acte. Croire n'est pas savoir.

En nous exprimant ainsi, nous rappelons simplement que ces quatre christologies, chacune à sa manière, disent ou font entendre quelque chose de la divinité du Christ. Aucune ne l'exclut vraiment, même si aucune ne la dit comme l'autre. Mais, ce faisant, nous ne saurions oublier son humanité. Comme nous l'avons suggéré, l'équilibre entre ces deux dimensions de la vérité christique n'est pas à trouver dans des logiques qui tendent toujours à gommer et même exclure la divinité du Christ au profit de son humanité ou inversement. La divinité du Christ et l'humanité du Christ sont, de fait, c'est-à-dire, d'un point de vue objectif, inconciliables. La foi seule les fait tenir ensemble dans une surprenante tension, mais cette foi n'est pas absurde pour autant, car toujours à nouveau l'Evangile pose la question du « qui dites-vous que je suis ? » en nous demandant finalement avec Jésus s'il est vraiment, sérieusement, possible de définir Dieu (et même simplement de l'entendre) sans passer par l'homme, et, d'autre part, s'il est vraiment sérieusement, possible de définir l'homme (et tout simplement de le comprendre) sans passer par Dieu ? Quand nous parlons de l'humanité et de la divinité du Christ, c'est en fait toujours la même question qui nous est posée : Dieu est-il jamais sans l'homme et l'homme sans Dieu ? N'est-ce pas cela la question par excellence posée par notre titre et qui fait que nous ne pouvons plus dire en conclusion « Jésus, Fils de l'homme ou Fils de Dieu ? », mais bien plutôt « Fils de l'homme et Fils de Dieu ».

Pour conclure, nous aimerions apporter un complément indispensable.

Croire à la divinité et à l'humanité de Jésus inscrit toute notre réflexion chrétienne dans une double dimension, dans une réalité duelle, où la théologie, par la divinité du Christ, et l'anthropologie, par son humanité, forment un tout. Les facultés de théologie, quand elles désignent celles du christianisme - et non pas celles des autres religions - conjoignent forcément, par fidélité à une foi où la divinité et l'humanité du Christ forment un ensemble solidaire, un enseignement où théologie et anthropologie sont inséparables. Ce n'est pas pour satisfaire à une mode que la théologie actuelle se veut liée aux sciences humaines, voire aux sciences tout court. Le Ciel et la Terre ne s'excluent pas ou, plutôt, ne s'excluent plus en Christ toujours à la fois « Fils de Dieu » et « Fils de l'homme ». C'est la raison pour laquelle nous aimons à promouvoir - toujours par fidélité à cette double relation de Jésus à Dieu et à l'homme - un christianisme qui soit simultanément spirituel et social. La quête, la collecte pour le Diaconat, lors du culte, donne à cette conviction et à ce combat une illustration exemplaire. Peut-on parler de service divin sans un service des hommes, quand on croit en Jésus Fils de Dieu et Fils de l'homme ? Peut-on prier Dieu, l'invoquer, chanter des hymnes en son honneur et le confesser dans nos credos sans, du même coup, aimer des hommes, les aider et répondre à leurs appels au secours ?

Dans la prière universelle, qui rassemble tous les chrétiens, les premières requêtes disent « notre Père qui es au Ciel » et nous tournent vers Dieu ; mais les dernières demandes concernent la terre et disent « notre pain quotidien » en nous tournant

vers les hommes. Dans le sens du partage, d'une solidarité authentique, la collecte est une Cène, une Communion où notre foi en Dieu est inséparable de notre amour du prochain et du pauvre. Avons-nous compris, véritablement compris, qu'à l'heure grave, décisive, heureuse, de la collecte, c'est le sort de notre foi en Jésus « Fils de Dieu » et « Fils de l'homme » qui se joue, qui prend corps ou qui meurt ?

Professeur Jean-Louis Klein

Difficulté d'une doctrine trinitaire aujourd'hui

Préalables

- **Ph. Melanchton** : « Les mystères de Dieu sont plus à adorer qu'à explorer… » (Loci communes, 1521)

- **Luther** :

« Nous enseignons et nous croyons non seulement qu'il y a un Dieu, mais qu'il est dans une unité tout à fait singulière : nous ne séparons pas l'un de l'autre le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Nous n'en faisons pas des dieux distincts, mais nous croyons qu'en véritable unité il y a un Dieu unique. Certes, quelqu'un peut dire : cela je ne le comprends pas. Réponse : c'est juste, tu ne dois pas même le comprendre. » (1535-1545)

Et encore : « Parler de Dieu sans le Christ, c'est le Diable ! »

Il s'agit pour les Réformateurs de prêcher la grâce et d'en vivre plus que de s'occuper de son mode de fonctionnement (à la différence de la théologie scolastique telle qu'elle est perçue par eux). La deuxième raison est celle du respect devant le mystère de Dieu.

- **K. Barth** :

« Comme théologiens nous devons parler de Dieu. Or nous sommes des hommes et nous n'avons pas en tant que tels la capacité de parler de Dieu. Nous devons connaître à la fois notre tâche et notre incapacité et rendre par-là honneur à Dieu. C'est là notre détresse. » (Das Wort Gothes und die Theologie, 1924)

C'est là le ténor protestant Gottmensch = concentration christologique.

Les objections classiques sont de trois ordres :

a) la doctrine trinitaire n'est pas biblique

Argument de poids, la Bible est « norma normans », le dogme « norma normator ».

Effectivement, la Bible ne parle pas de la Trinité comme le fait le dogme. Elle parle d'un seul Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit (formules triadiques par ex. : Mt 3.16 ;

28.19 ; Luc 11.15 ; Jn 14.6 s. ; 1 Cor 12.45 ; 2 Cor 13.13 etc.). Elle pose ainsi la question de l'identité de Dieu dans sa trinité.

Par ailleurs, le témoignage rendu à Christ (Kyrios, Logos, Fils de Dieu) pousse à la réflexion dans le même sens.

La réponse qui ignore les subtilités de la philosophie hellénistique pousse dans le sens du modalisme sinon devient narrative comme un cantique de Luther :

Mes bonnes œuvres furent sans valeur (état du péché de l'homme)
4. Alors dans l'éternité Dieu eut pitié surabondamment de ma misère,
Il se souvint de sa miséricorde, Il voulut qu'il me fut une aide
Il tourna vers moi son cœur de Père, ce ne fut pas pour lui chose légère,
Il y mit comme prix ce qu'Il a de meilleur.
5. Il dit à son fils bien-aimé : il est temps d'avoir pitié
Pars ô couronne précieuse à mon cœur et sois le salut des pauvres
Aide-les à sortir de la détresse du péché, étrangle pour eux la mort amère
Et permets-leur de vivre avec toi.
6. Le Fils fut obéissant au Père (incarnation) 1543, cantique n° 322 ECAAL

La trinité économique ne fait pas problème. Elle est considérée comme biblique.

b) On ne peut croire la doctrine de la Trinité

Croire : faire confiance en la Parole de Dieu. La Trinité, comme toute doctrine, est explication, expression intellectuelle et seconde de ce que nous croyons. On ne croit pas une doctrine, mais au Dieu de la Parole (cf. le Cantique de Luther cité). Est visé en particulier le symbole, dit d'Athanase, qui substitue une pensée orthodoxe à la place de la libre grâce de Dieu et à la foi humble de l'homme.

Formule p. 22 « lier et délier n'est pas le privilège d'une formule ». K. Barth.

Pourtant Calvin et « l'orthodoxie » ont accepté le symbole dit d'Athanase.

c) La doctrine trinitaire serait spéculative

Si on entend par spéculation le fait de penser des réalités non vérifiables, la théologie ne peut être que « spéculative ». En essayant de rendre compte de la foi et de la Parole de Dieu, elle a pour critère la vérité, or, celle-ci ne coïncide pas absolument avec la réalité : elle n'est pas fondée en elle, mais c'est la vérité qui fonde la réalité. La vérité de Dieu est juge de la réalité et ne peut donc être vérifiée à partir d'elle.

La théologie devient donc effectivement spéculative lorsqu'elle perd sa relation à la Parole de Dieu. On peut se demander si depuis Saint-Anselme « an deus sit ? » jusqu'à Hegel « l'histoire comme prise de conscience de Dieu par lui-même », la théologie occidentale n'a pas cette tendance.

La doctrine trinitaire est doxologique avant d'être discursive. Seule cette dimension la garde de verser dans la spéculation.

L'objection vient souvent des piétismes et théologie de l'expérience : la théologie doit être existentielle.

Pour son quatre-vingtième anniversaire Karl Barth dit :

« Est-il vrai que dans ma vie je suis allé sur le bon chemin ? Ne se pourrait-il pas qu'elle n'ait été qu'une fuite devant Dieu ? N'aurais-je pas dû le servir en partant comme missionnaire dans la forêt vierge pour nourrir les affamés et abreuver ceux qui sont assoiffés ? »

Cité par E. Busch.

[1] G. DUMEIGE, La foi catholique, Ed. de l'Orante, 1969. p. 9 s.

8e Rencontre Orthodoxes-Protestants des 3 et 4 octobre 1988

Professeur Nicolas Lossky

Le Dieu qui engendre

Dans la sensibilité ou conscience théologique de l'Orthodoxie, Dieu est toujours le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Jamais un Dieu impersonnel. Un bon exemple de cette « conscience » (presque inconsciente) de l'Eglise Orthodoxe est fourni par la prière eucharistique de la liturgie de Saint Jean Chrysostome qui, comme toutes les prières eucharistiques de la chrétienté, s'adresse à Dieu le Père, dont il est dit qu'Il est « Dieu inexprimable, incompréhensible, invisible, inaccessible, être éternel et immuable » … (on pourrait jusque-là discerner, soupçonner, un Dieu Un, platonicien, être suprême, d'une absolue simplicité, une parfaite « idée » de Dieu) et aussitôt, sans transition, la prière continue : « immuable, Toi et Ton Fils Unique et Ton Esprit Saint ». Et plus loin, après l'évocation de l'économie divine, à nouveau : « Pour tout ceci nous Te rendons grâce, à Toi et à Ton Fils Unique et à Ton Esprit Saint ». Encore un peu plus loin, dans la prière de l'anamnèse, il est dit « Tu es saint, Tu es parfaitement saint, Toi et ton Fils Unique et ton Esprit Saint ».

C'est encore plus frappant dans la prière eucharistique de la liturgie de Saint-Basile : « Maître, Seigneur, Dieu, Père tout puissant et adorable, Toi qui es la Vie, il est vraiment digne, il est vraiment juste, il convient vraiment à la grandeur de Ta Sainteté de Te louer, de Te chanter, de Te bénir, de T'adorer, de Te rendre grâce, de chanter Ta Gloire, Toi qui Seul es réellement Dieu ; et de T'offrir, d'un cœur contrit et d'un esprit humilié, un culte spirituel, parce que c'est Toi qui nous as fait la grâce de connaître Ta Vérité. Qui peut raconter Ta Puissance ? Qui peut faire entendre toutes les louanges qui Te reviennent ? Qui peut narrer toutes les merveilles qu'en toutes circonstances Tu fis, ô Maître de toutes choses, Seigneur du ciel et de la terre, de toutes les créatures visibles et invisibles, Toi qui es assis sur un Trône de gloire, Toi qui sondes les abîmes, Toi qui est éternel, invisible, incompréhensible, indescriptible, immuable, Père de notre Seigneur Jésus Christ, le grand Dieu et Sauveur, notre espérance ? Il est l'image de Ta Bonté, le Sceau Te reproduisant fidèlement, Te montrant en Lui-Même, Toi son Père ; Il est vraiment le Verbe vivant, le vrai Dieu, la Sagesse d'avant les siècles, la Vie, la Sanctification, la Puissance, la Lumière

véritable. Par Lui s'est manifesté l'Esprit Saint, l'Esprit de vérité, le Don d'adoption, la Promesse de l'héritage à venir, les Prémices des Biens éternels, la Force vivifiante, la Source de sanctification ; fortifiée par lui, toute créature raisonnable et toute Puissance immatérielle Te chantent cette Doxologie éternelle, car toutes sont ordonnées à ton Service ».

Plus élaborée, elle nous montre bien le schéma « économique » de la Trinité.

Dieu est donc « par définition », essentiellement Père du Fils et Source de l'Esprit. Avec Saint-Paul, les Pères grecs avaient toujours tendance à dire « Dieu », ó θεός, du Père parce que « Source » de toute divinité (πηγή).

Une chose élémentaire, mais que le langage nous porte à estomper, à perdre de vue, à ne pas vivre de façon réelle, c'est le caractère éternel de cette paternité-spiration de Dieu. Parce que le Père engendre le Fils et spire l'Esprit (on a beau dire toujours « de toute éternité », mais cela a tendance à devenir une formule), on a tendance à mettre le Père, non seulement « premier » en tant que source, mais « avant » (au sens temporel) le Fils et l'Esprit.

Du coup, la hiérarchie, l'ordre (la τάξιϹ, comme on dit) a tendance à changer de sens ; à devenir une hiérarchie au sens anthropomorphique, presque « militaire » du terme.

Il faut, pour corriger cette tendance, sans cesse méditer sur la nature même de l'éternité comme une notion « toute autre » par rapport au temps (nous sommes tous portés à la concevoir comme une espèce de temps infini, linéaire, sans « fin », du coup notre conception du sacrement eucharistique risque de se fausser : répétition ? souvenir d'un événement du passé ? quel est le sens d'anamnèse ? etc. etc.).

Si l'éternité est vraiment « éternelle », c'est à dire récapitulative en quelque sorte (par rapport au temps) et « instantanée » (le mot est encore temporel et donc faux) en elle-même, le Père est en quelque sorte « toujours » Père et source de l'Esprit, tout « en même temps » (tous les mots sont faux et ne cherchent qu'à suggérer une réalité qui n'est pas de notre expérience spatio-temporelle quotidienne ; et pourtant c'est ce à quoi nous communions, qu'on le veuille ou non, dans la réalité sacramentelle de l'annonce de la parole et du mystère eucharistique). Cette paternité éternelle, cette filiation éternelle, cette procession éternelle, sont donc d'une absolue égalité dans la divinité, comme nous le dit le Christ dans l'Evangile selon Saint-Jean surtout : chapitres 14 à 17.

La paternité et la filiation sont donc ici des relations de total amour, de distinction-identité (comme disait V. LOSSKY) ; le Fils nous parle de totale obéissance à Son Père et en même temps Il nous dit « celui qui m'a vu a vu le Père ». Tout ce que le Père est, le Fils l'est.

La nature de cet amour nous est révélée en Jésus-Christ : Dieu ayant assumé l'humanité, la condition humaine jusqu'à la Croix, laquelle est l'expression suprême de l'amour-don de soi.

Tel que le Christ (et la Bible dans l'A.T.) nous le révèle, cet amour paternel comporte aussi un élément maternel. C'est vrai. Mais en réalité, gardons-nous de l'anthropomorphisme : πατηρ, Pater, Père sont masculins (le Fils aussi et même l'Esprit est « repris » par un pronom masculin …). Ruah est féminin …

Notre tendance anthropomorphiste nous pousse à, en quelque sorte, inverser le fait que nous sommes créés « à l'image et à la ressemblance de Dieu » et à introduire en Dieu notre expérience de la condition masculine-féminine. Dieu est au-delà du genre. Totalement. « Il n'y a plus ni homme ni femme » signifie que la relation d'amour transcende l'expérience purement humaine que nous en avons naturellement. Notre nature pénétrée, sanctifiée, par la Grâce (= par le Saint-Esprit) nous invite à entrer dans la relation d'amour divine. C'est ainsi que nous, Orthodoxes, recevons la phrase audacieuse de Saint-Pierre exprimant la condition à laquelle nous invite, nous introduit notre baptême, « communier, participer à la nature divine » (2 Pier. 1.4).

Notre expérience de la paternité est appelée à être à l'image de la paternité divine : une paternité libératrice (non dominatrice, non « patriarcale » au sens sociologique). Dieu engendre le Fils qui « est resplendissement de Sa gloire et expression de Son être » (Hébreux 1.3).

Il nous faut réhabiliter la paternité humaine et, à partir de là, réhabiliter, repenser, diviniser toute notre conception de la hiérarchie, notre conception de toutes les relations.

Notre rôle de chrétiens, témoins de ce à quoi nous sommes appelés, le partage en Christ par l'Esprit de la condition de fils et filles (et non plus d'esclaves) de Dieu (cf. Jean 20.17 « mon Père qui est votre Père, … mon Dieu qui est votre Dieu »), notre rôle est d'inverser les signes, d'inverser les situations, les relations de ce monde qui, par le péché (qui est refus de la grâce, de la condition filiale), tendent sans cesse vers la domination-soumission qui engendre la division, l'individualisme, le pouvoir, et l'oubli du fait que nous sommes tous « membres les uns des autres », donc responsables de tous et de tout, l'oubli de notre condition royale vis à vis de toute la création.

Professeur André Dumas

La paternité de Dieu : le Dieu qui engendre

I. DIEU VIVANT

Cette qualification biblique de Dieu le désigne comme vivifiant et non pas enclos dans la solitude de son absolu, comme saint et non pas isolé dans une perfection qui ne serait pas aussitôt sanctifiante, comme créateur, recréateur, résurrectionnel, et non pas immortel, inabordable, comme celui qui engendre et non pas seulement comme l'Un, dont émane le multiple, comme suivant sa créature, sa création et non pas s'en détachant, une fois qu'il l'a originellement lancée, comme se liant dans une promesse et non pas seulement comme l'infini s'opposant au fini, comme ému par ce qu'il engendre et non seulement comme oublieux, comme Dieu en travail, en passion, en besoin avec l'homme et non pas comme soulagé de notre condition. S'il

engendre vraiment, le Dieu transcendant de la Bible est essentiellement condescendant, non pas évidemment dans le sens d'une hauteur hautaine, mais dans celui d'une présence proche. Pour Dieu engendrer est synonyme d'aimer.

II. UNE PATERNITE SPIRITUELLE

Dans la Bible, le verbe tiko, enfanter, a toujours un sens biologique, jamais spirituel. L'autre verbe gennaô, faire être, engendrer, peut s'appliquer aussi bien à l'adoption qu'à l'engendrement physique. Employés par Dieu, ils désignent l'adoption, l'onction, l'intronisation du Roi-Messie, en particulier dans le fameux verset 7 du Psaume 2 si souvent cité dans le Nouveau Testament « Tu es mon fils ; moi aujourd'hui je t'ai engendré ». Ainsi le Dieu créateur d'Israël se distingue-t-il des Dieux et des Déesses des religions environnantes qui, eux, procréent. Ce passage du Psaume 2.7 se retrouve cité lors du baptême de Jésus et de la résurrection du Christ.

Dans cet engendrement de Dieu, il y a donc sa liberté élective, et non la résultante d'une quelconque nécessité ; il y a une désignation unique : « Tu es mon fils » ; une destination messianique ; une œuvre de la grâce adoptive et non pas de la nature immanente, un irrévocable appel, qui se réalisera en plénitude.

Si j'ai insisté sur la paternité adoptive, ce n'est nullement pour opposer l'esprit à la chair, ce qui serait le contraire de l'incarnation, ni pour méconnaître l'engendrement éternel du Fils par le Père, ce qui serait tomber dans l'adoptionisme, mais pour souligner combien la paternité divine en Jésus-Christ est la liberté même de l'amour.

III. L'ENGENDREMENT TRINITAIRE

Le Fils est conçu du Saint-Esprit, engendré et non créé, consubstantiel au Père, devenu pleinement homme, sans jamais cesser d'être pleinement Dieu ! C'est un engendrement qui ne porte atteinte ni à l'unicité de Dieu, ni à l'égalité et à l'éternité des Trois personnes divines. Certes, il y a des mots qui s'approprient à chacune des personnes, car le Père n'est pas engendré, le Fils est engendré et l'Esprit procède. Ce sont les mots qui défendent la Trinité à la fois contre le trithéisme, contre le modalisme, contre l'adoptionisme et contre ce qu'on peut appeler le spiritualisme illuministe. Mots très importants pour écarter les erreurs, mais qui ne peuvent qu'insuffisamment expliciter le grand mystère qui est celui de la communication de Dieu aux hommes. L'encadrement trinitaire de ce mystère est une manière correcte de le détailler entre le Père, créateur de tous et de tout, le Fils, manifesté comme Sauveur méconnu et relevé de la mort comme Seigneur victorieux et l'Esprit qui intériorise, renouvelle, sanctifie et travaille aujourd'hui les croyants, en annonce et attente des nouveaux cieux et de la nouvelle terre.

IV. ECHOS ANTHROPOLOGIQUES

Les hommes sont les élus adoptés par le libre amour de Dieu qui engendre. Elus ne signifie pas qu'il y aurait des exclus, car tous sont appelés par l'amour divin, créateur et recréateur.

Il s'ensuit que Dieu aime la multiplicité et la variété humaine, que sa providence veille sur sa création et qu'il est capable de retourner le mal en bien, en notre faveur, que

l'expression de Père, attribuée à Dieu, ne le sexualise nullement de manière masculine, mais bien d'avantage exprime la tendresse et la fidélité de sa sollicitude envers nous, enfin que le Dieu qui nous précède et nous appelle par son amour nous accomplira, à la suite de son Fils, par la puissance du Saint-Esprit, dans son amour récapitulatif.

CONCLUSION

L'expression, le Dieu qui engendre, peut paraître scandaleuse pour qui l'entendrait comme une insuffisance du Dieu qui demeure, qui a été, est et sera, ou encore pire comme confuse si elle divinisait la fécondation de la vie à la place de Dieu. Mais elle est riche, si Dieu est ainsi confessé dans l'histoire de l'Alliance, dans la découverte de la Trinité et dans l'orientation ainsi promise à tout homme : né de la nature, devenu adopté du Père, co-héritier du Fils, renouvelé et glorifié par l'Esprit. « A ceux qui ont reçu le Verbe, à ceux qui croient en son nom, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu. Ceux-là ne sont pas nés du sang, nid'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu ». Jean 1.12-13

Père Michel Evdokimov

Paternité divine et paternité humaine

Une révélation progressive de la Paternité divine

Si dans le sein de la Trinité se trouve la manifestation parfaite de l'unité et de l'amour - et aucun modèle ici-bas ne saurait même approcher pareille perfection - l'amour s'y révèle également sous la forme particulière de la paternité.

A la fine pointe de sa philanthropie, Dieu se fait connaître moins comme « Dieu » que comme « Père ». Sa paternité n'est d'ailleurs pas exclusive d'une forme de maternité, comme en témoignent certaines expressions attribuées à Dieu, dont « s'émeuvent les entrailles demiséricorde ».

De fait, il convient de situer la relation créateur-créature dans la perspective d'un engendrement, qui fait de nous plus que des créatures - stade auquel on s'arrête dans bien d'autres religions - mais véritablement des fils, des enfants de Dieu, osant avec confiance s'adresser à lui par ces mots : « Notre Père… »

La théologie nous enseigne que l'Eglise est par essence une communion et qu'elle fonde toute son existence sur sa réponse à l'appel du Seigneur : « Prenez, mangez,… Prenez, buvez… ». Dans l'eucharistie, les hommes deviennent consanguins au Christ-Dieu, comme ils deviennent consanguins entre eux. Dans cette perspective, l'image paulinienne de l'Eglise-corps du Christ n'a rien d'une allégorie abstraite, mais dénote précisément un organisme vivant, dont tous les membres sont unis entre eux parce qu'ils sont unis à Dieu. Lorsqu'il se retire pour prier, le Christ entre dans une intimité avec le Père rarement pressentie avec une telle intensité avant le temps de l'incarnation : « Abba, Père, toutes choses te sont possibles, éloigne de moi cette coupe » s'écrie-t-il face contre terre au jardin de

Gethsémani. Et Saint-Jean affirme que « l'amour de Dieu c'est de nous appeler ses enfants » (1 Jn. 3.1).

Si le Père est la source de toute paternité, le propre de celle-ci consiste à ne pas se fermer, s'enclore à l'intérieur de la Trinité, mais à s'ouvrir vers l'extérieur, se communiquer, se rendre participable. Le premier à manifester et à transmettre ce don de paternité, c'est le Christ, dont la condition est double. D'une part, il est le Fils, devenu « obéissant jusqu'à lamort de la croix ». L'épître aux Philippiens nous présente par ces mots le modèle parfait de la relation Fils-Père, où le Fils s'offre en oblation pour la gloire de son Père.

D'autre part, il exerce une fonction de paternité, il est le Seigneur, le Maître de la vraie sagesse qui éclaire, guide le destin des hommes, lors de ses dialogues-révélations devant la foule sur le Mont des Oliviers, ou encore en compagnie de Nicodème, de Nathanaël ou de la Samaritaine. Le Dieu-Homme est le Maître intérieur doué de clairvoyance : « il savait de lui-même ce qui est dans l'homme » (Jn. 2.25).

On peut remarquer que l'Esprit Saint, qui est sans visage, s'efface, il nous donne de recevoir l'amour du Père, il est cet amour paternel, l'eau vive épanchée, l'onction du Père (qui oint) qui repose sur le Fils (qui est oint). Il n'exerce pas directement le charisme de la paternité, mais toujours oriente vers la paternité divine.

Le temps de l'Eglise

De ce charisme de paternité exercé par le Christ, révélé par Lui comme le don du Père, les apôtres vont tout naturellement hériter. Les citations ne manquent pas. Saint Jean scande sa première épître d'expressions telles que : « Mes petits enfants », « jeunes enfants », « mes bien-aimés ». Et Saint-Paul : « Mes enfants pour qui j'éprouve de nouveau les douleurs de l'enfantement, jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous ». Ici un processus d'engendrement maternel est nettement esquissé. Dans tous ces textes éclate la « tendresse » des apôtres. La transmission du message de la révélation prend l'allure d'un engendrement à la vie de l'Esprit.

« N'appelez personne père sur la terre, car un seul est votre Père, celui qui est dans les cieux » (Math. 23.9). Cette injonction garde toute sa valeur dans le sens où nous avons un Père unique, le Dieu du ciel et de la terre. Aucun père sur terre ne saurait s'arroger ce titre-là. Mais nous avons également des pères selon la chair, pourquoi ne pas admettre alors des pères selon l'Esprit ?

L'Esprit en effet est Celui qui nous révèle, nous communique l'abîme de la paternité divine. Un Père selon l'Esprit n'a pas pour fonction de régenter, de dominer, d'imposer sa volonté propre, mais de redresser la nature rebelle, de l'apaiser, de la remettre sur la voie droite.

C'est donc de Dieu que procède toute paternité (et toute maternité) ici-bas. C'est Dieu le Père que glorifie quiconque prononce le nom de père (ou de mère). On est père non par nature, mais par participation à la paternité divine révélée au sein de la Trinité. Privé de cette participation sur laquelle se fonde la grandeur de toute paternité humaine, le père n'est qu'un procréateur.

Les romans de Dostoïevski illustrent la dichotomie funeste entre les pères selon la chair, des géniteurs indignes qui déchaînent la révolte des fils et déclenchent les conflits des générations, et les pères selon l'esprit qui assurent à leur fils une croissance droite. Ainsi Aliocha est inséparable du starets Zossime (Les Frères Karamazov) et Arkadi veut suivre l'errant Makar (L'Adolescent).

Au cours des premiers siècles, c'est justement la révélation de Dieu comme Père, semble-t-il, un Père rayonnant de tendresse - comme dans la parabole du Fils prodigue - qui attira bien des hommes à la foi chrétienne. Un Père dont la toute-puissance est volontairement restreinte, car il ne peut ni ne veut contraindre quiconque à l'aimer. En témoignent l'Epître à Diognète ou les Lettres d'Ignace d'Antioche : « Il y a en moi une eau vive qui murmure et qui dit : viens vers le Père » (Rom. 7.2). Le baptême, vécu comme l'entrée dans une vie nouvelle, confère au baptisé la qualité d'enfant de Dieu, et au baptiseur celle de « père après Dieu ».

La paternité dans l'Eglise

Il faut bien constater la mise en place, à une époque déjà reculée de l'histoire de l'Eglise, de deux types de paternité.

D'une part, la paternité fonctionnelle, dévolue aux membres du collège apostolique. Evêques et prêtres assument la charge pastorale du peuple de Dieu inaugurée par le Christ, l'unique berger. Cette charge comporte, entre autres choses, le pouvoir des clés, ainsi que le pouvoir de lier et de délier les péchés, conféré par le Seigneur aux apôtres après avoir soufflé sur eux : « Recevez l'Esprit Saint ». Il est clair par conséquent que cette paternité fonctionnelle est, par essence, une fonction de type charismatique (comme l'est d'ailleurs toute fonction au sein de l'Eglise), attribuée aux ministres ordonnés par la demande et l'envoi de l'Esprit Saint.

D'autre part, une paternité charismatique, en parallèle avec la paternité fonctionnelle à laquelle elle peut se substituer, notamment en période de décadence du clergé, ou en cas d'indignité ou d'incompétence des pasteurs. Il s'agit de pères, ou mères, charismatiques, de moines pas toujours prêtres, ou moniales, parfois de laïcs dans le monde, ayant reçu un don de discernement des esprits, exerçant un véritable ministère de paternité auprès d'êtres souffrants ou en désarroi qui n'ont pu trouver dans l'Eglise-institution tout le secours dont leur âme avait soif.

Ainsi des foules de pèlerins, traversant le désert d'Egypte, allaient chercher auprès de Saint-Antoine des paroles de consolation, d'apaisement, de sagesse. D'autres s'enfonçaient dans les sombres forêts du nord de la Russie pour s'entretenir avec Saint-Serge-de-Radonège, flamme pure et protectrice brillant dans les ténèbres de ce monde.

Les pères charismatiques mettent en œuvre la parole de Saint-Mathieu : « Ce n'est pas vous qui parlerez, mais c'est l'Esprit de votre Père qui parlera en vous » (10.20). Certes, ce verset s'adresse aux futurs chrétiens amenés à comparaître devant les grands de ce monde et livrés aux mains des persécuteurs. Mais il exprime avec justesse l'esprit dans lequel opère cette paternité, la modalité de son fonctionnement. Après tout, à quelle plus grande persécution pourrait être soumis le chrétien, sinon

aux forces de péché tapies au fond de son âme, qui est livrée au lion rugissant en quête d'une proie à dévorer ?

Saint-Séraphim-de-Sarov fait sienne la démarche préconisée par le Christ : « Je renonce totalement à ma volonté et à ma propre science des âmes, j'écoute les suggestions de l'Esprit… ». Le père s'efface pour laisser passer à travers lui la voix du Père.

La paternité humaine

La paternité humaine, celle du père de famille comme du père spirituel, prolonge ici-bas la paternité divine révélée dans les Evangiles. Evêques, ou prêtres, ne sont pas maîtres des âmes, mais se trouvent en état de tension entre la fonction du berger qui conduit en maître le troupeau, et celle du serviteur qui lave les pieds de ses plus humbles disciples. Ils sont à l'image du Christ, qui donne à l'Eglise l'Esprit, lequel seul sanctifie les âmes et agit sur elles.

Lorsqu'un pénitent vient se confesser, certains pères spirituels partagent pleinement sa déchirure intérieure causée par le péché, et au moment de prononcer la prière de rémission, tous deux implorent ensemble le pardon que seul le Père peut octroyer. L'âme alors peut s'établir dans une paix inconnue des hommes vivant selon les lois de ce monde.

Dans ce sens, la fonction du prêtre est instrumentale, elle se met au service de l'Esprit qui donne la force de rejeter le vieil homme pour revêtir l'homme nouveau. Le but de cette paternité est de porter les âmes à la maturité spirituelle, elle peut alors se mettre quelque peu en retrait. Le prêtre est au service de ces âmes, comme il est au service du Christ.

9e Rencontre Orthodoxes-Protestants des 2 et 3 octobre 1989

Professeur Nicolas Lossky

La "Déification" (Theosis)

Très souvent, le mot "déification", que les Orthodoxes utilisent volontiers, a tendance à effrayer beaucoup d'Occidentaux. Soit que le terme leur semble recouvrir une forme plus ou moins consciente de panthéisme, soit qu'il leur apparaît comme une suggestion d'"automatisme" dans le salut. Quoi qu'il en soit, surtout dans de nombreux milieux issus de la Réforme, le terme effraie.

Quand on y regarde d'un peu plus près, on s'aperçoit vite qu'il ne s'agit en réalité que d'une certaine explicitation des promesses de Jésus-Christ, en particulier les conséquences de l'envoi de l'Esprit Saint dans les cœurs des croyants. "Mais à ceux qui l'ont reçu, à ceux qui croient en son nom, Il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu" (Jean 1.12). Ou encore, les paroles de Jésus à Marie-Madeleine : "Pour toi, va trouver mes frères et dis-leur que je monte vers mon Père qui est votre Père, vers mon Dieu qui est votre Dieu" (Jean 20.17).

Il s'agit surtout d'une explicitation de la parole audacieuse de Saint-Pierre : "Par elles, les biens du plus haut prix qui nous avaient été promis nous ont été accordés, pour que par ceux-ci vous entriez en communion avec la nature divine" (2 Pier. 1.4) ou selon d'autres traductions, "afin que vous deveniez participants de la nature divine".

C'est de là que les Pères, à partir de Saint-Irénée, ont tiré la formule non moins audacieuse : "Dieu est devenu homme pour que l'homme puisse devenir dieu". Les Orthodoxes, on le sait, aiment citer cet adage pour récapituler la nature du salut offert en Christ. Cependant, il ne faut pas oublier que cet adage ne se trouve pas uniquement sous la plume de Pères grecs. Il est employé aussi par des Pères latins. Ainsi Saint-Augustin l'emploie dans un sermon sur la Nativité (Sermon XIII), et ce qui est encore plus intéressant, c'est que Saint-Thomas d'Aquin cite ce passage de Saint-Augustin dans sa Somme Théologique.

De plus, cette conception de la nature du salut est loin d'être absente du monde théologique dans la mouvance de la Réforme. Un exemple, parmi d'autres, nous est offert dans l'admirable petit livre du théologien anglican A. M. Allchin, Participation in God ; a Forgotten Strand in Anglican Tradition, (London, Darton, Longman and Todd, 1988).

Il semble très important, pour essayer de dissiper les réactions, disons, réservées, de bien souligner un point essentiel concernant l'adoption exprimée en termes de déification : il est bien évident que cette dernière ne doit pas être comprise comme un état donné ou atteint une fois pour toutes mais comme un processus dynamique.

Ce processus dynamique commence au baptême qui greffe le croyant dans l'humanité déifiée du Christ, l'invite à marcher sur la voie d'une croissance en Christ et lui fait don de l'Esprit qui le rend capable de progresser sur cette voie. Un Orthodoxe dira donc sans hésiter que le baptême est régénarateur, mais certainement pas par une espèce d'acte magique.

Le don de l'Esprit, comme tout don, est non seulement gratuitement donné, mais doit être librement reçu. Comme dit Paul Evdokimov, "Dieu peut tout, sauf forcer l'homme à répondre à Son amour". L'acceptation par l'homme du Don de Dieu est donc un long processus qui, commençant au baptême, représente une voie qui fait progresser vers une transparence toujours plus grande au Saint-Esprit qui habite le cœur des croyants.

Cette voie est donc à la fois l'action de l'Esprit Saint qui fait entrer de plus en plus dans le Corps du Christ, qui nous incorpore à Lui, à Son humanité déifiée, et en même temps c'est une voie de libre collaboration de l'homme à l'Esprit qui œuvre en lui. C'est ce que les Orthodoxes appellent la "synergie". Il s'agit, en quelque sorte, d'une "mise à l'unisson" de la volonté humaine avec la volonté divine. C'est là, la vraie réponse à l'amour de Dieu.

Il faut ajouter que la participation de l'homme à l'humanité déifiée du Christ - "Vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu le Christ" (Gal. 3.27. cf. aussi Rom. 6.3 & ss.) - signifie un passage par la Croix, par la Passion-Résurrection. Et chacun le fait à sa manière. Nous touchons là au mystère de la vocation personnelle.

Cependant, dans tous les cas, il y a une forme d'ascèse : une ascèse de l'esprit, une ascèse de l'intelligence, du cœur et du corps.

Il ne s'agit pas d'une mortification morbide mais pourtant, il s'agit bien d'une mortification (au sens propre), puisqu'il s'agit de la mise à mort du vieil homme en nous. Cette mise à mort commence par le "transpercement" du cœur qui est le repentir, le retournement, une espèce de changement des signes qui engendre un autre regard sur le prochain, sur la création. C'est un regard non possessif, un regard de responsabilité. C'est l'apport du prochain et de toute la création comme don eucharistique. La vie doit ainsi devenir une liturgie perpétuelle, une eucharistie faite en toute chose.

C'est cela la "déification", ou la sanctification, ce qui revient au même…

Professeur Olivier Clément

Notes sur la Synergie

Saint-Paul parle de l'homme comme synergos, collaborateur du Christ, et bien des paraboles de l'Evangile évoquent cette « synergie » : notamment la parabole du semeur, où il appartient à l'homme d'épierrer et de labourer la terre pour qu'elle reçoive pleinement le bon grain et porte des fruits au centuple.

I. Dans la tradition orthodoxe - et ce sera mon premier point - la synergie se fonde sur trois thèmes théologiques étroitement liés :

- le risque de Dieu dans la création ;
- la synergie du divin et de l'humain en Christ ;
- une anthropologie « théandrique », animée par les notions conjointes de l'image, de la ressemblance et de la liberté.

Comme tout est circulaire (je pense à la formule d'Evagre : « Dieu donne la prière à celui qui prie »), je serai amené à me répéter, et je vous demande de m'excuser.

Le risque de Dieu dans la création

Dieu est tellement puissant qu'il peut créer, face à lui, un autre qu'il respecte dans son altérité, dans sa liberté. Il faut la toute-puissance pour créer (bara) réellement un autre, et par là-même cette toute-puissance implique une mystérieuse limitation, comme un retrait, disent les Pères grecs (la mystique juive parle ici du tsimtsum), la limitation qu'implique l'amour. Dans la création d'un autre, Dieu risque, Dieu se rend vulnérable. La création est à l'ombre de la Croix, l'Agneau est immolé dès la fondation du monde, dit l'Apocalypse. Notre Dieu n'est pas un Dieu compact, massif, écrasant, il est communion et source de toute communion, il s'ouvre et se révèle amour :

« Au commencement était le Verbe,

et le Verbe était pros ton Théon

et le Verbe était théos »

Béance qui est le lieu même de l'Esprit et devient, en Christ, notre lieu. En effet, quand ce Dieu s'incarne, il respecte tellement les hommes qu'il se laisse crucifier par eux. « Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés, et je vous donnerai du repos ». Se reposer, se poser doublement, simultanément, grâce au Christ, dans le divin et dans l'humain.

La synergie du divin et de l'humain en Christ

Saint Maxime le Confesseur applique significativement, à la relation du divin et de l'humain en Christ, la notion jusqu'alors réservée aux personnes trinitaires de périchorèse. Il n'y a pas en Christ de prépondérance d'une volonté sur l'autre, d'une énergie sur l'autre, mais synergie libre, communion dynamique dans le mystère, à la fois divin et humain, éternel et temporel de la filiation. Le Verbe, par l'Incarnation, a assumé la nature humaine, restaurant en l'homme, l'image par pure grâce. Mais le passage de l'image à la ressemblance exige la collaboration active de l'homme : de la volonté humaine de Jésus d'abord et fondamentalement, puis de celle des autres hommes re-nés dans l'Esprit à leur vocation d'enfants de Dieu. L' organon, le lieu de cette renaissance devenant peu à peu consciente et opérative étant, bien entendu, le Christ - en qui le tropos filial est offert à la liberté personnelle. « Voici que le Seigneur nous a accordé le tropos du salut et il nous a donné le pouvoir éternel de devenir fils de Dieu : désormais notre salut est dans notre vouloir » (Maxime, PG 90,953 B).

Le salut est virtuellement universel, car le Christ est mort pour tous et tous sont ressuscités en lui. Au Golgotha - quand Jésus crie : Eli, Eli, lema sabachthani - Dieu vient en quelque sorte dans sa propre absence. « Voici, je suis à la porte et je frappe », dit l'Apocalypse. Tous sont prédestinés au salut, l'Adam total dans l'Adam définitif. Dieu n'est pas absent : il cherche l'homme avec une inlassable patience, tendresse, jusque dans le refus, dans la plus opaque ou la plus luciférienne séparation. Il n'y a pas un instant où Dieu ne sollicite l'homme, où son amour ne l'entoure, prêt à l'envahir pour peu qu'une porte s'entrouvre, « …Une pression atmosphérique qui pèse également sur chacun » dit le Père Lev Gillet. Nicolas Cabasilas, un grand liturgiste et spirituel byzantin du XIVe siècle, au reste laïc, disait que l' « amour fou » de Dieu pour les hommes le fit se déverser hors de lui-même, jusqu'à s'incarner, souffrir et mourir, afin de convaincre les hommes de son amour, « …il déclare son amour et prie qu'on le paie de retour ; devant un refus, il ne se retire pas, il ne se formalise pas de l'injure ; repoussé, il attend à la porte et fait tout pour se montrer vrai amant… »

Une anthropologie « théandrique »

L'Orthodoxie refuse de poser le problème du salut en termes de « causalité » : est-ce Dieu, est-ce l'homme, qui est la « cause » du salut ? Ni salut par la foi seule, ni salut par les œuvres seules, mais salut par l'amour. L'amour implique la rencontre, et la rencontre, pour être vraie, implique la liberté. La grâce vivifie toute existence. Le dynamisme vers Dieu est suscité par elle. Liberté et grâce sont deux notions qu'on ne peut séparer. Il faut les concevoir ensemble et l'une dans l'autre. On ne peut les distinguer qu'en les unissant. Le moment de la grâce est inclus dans l'œuvre créatrice de Dieu. La créature existe pour recevoir la grâce et celle-ci est présente

dans la création. La liberté première, tragique de l'homme, la liberté née, en quelque sorte, du « retrait » de Dieu, peut refuser la grâce et devenir esclave de la mort. Grégoire de Nysse écrit (Discours sur la Pâque) : « Dieu a honoré l'homme de la liberté afin que le bien appartienne en propre à celui qui le choisit, non moins qu'à Celui auquel le bien appartient par nature ». La liberté nous est nécessaire pour que nous acceptions notre être créé, et tout le cosmos, comme le don de Dieu - au lieu de les subir passivement.

Saint-Maxime le Confesseur a distingué en l'homme deux libertés - thème repris, avec d'autres nuances, au XXe siècle, par un Nicolas Berdiaev. D'une part, la liberté proprement « naturelle », qui est justement le dynamisme de notre nature unie à la grâce. Le Christ a pleinement restauré cette liberté. Mais d'autre part, l'homme, en tant que personne, est une liberté sur laquelle Dieu n'a pas de prise (jaillie de l'Ungrund originel, dit Berdiaev, un peu naïvement peut-être). Le Verbe en s'incarnant, ne peut assumer cette liberté, sous peine de voir les hommes devenir de dérisoires pantins. Il peut seulement tenter de la fléchir - je dirais presque de la séduire - par la monstration de son amour, de son « amour-fou » disent Maxime et Cabasilas, par la révélation du Dieu crucifié, non pas plein, compact, tyran arbitraire, mais « évidé » à l'infini pour la kénose - comme pour nous faire place. Seule la méditation de la Croix peut fléchir notre liberté la plus farouche, dit Maxime-le-Confesseur dans son « Epître à Thomas ». Seule la vision du Dieu mourant d'amour pour offrir la vie même à ses assassins peut ouvrir à la grâce cette liberté première - devant laquelle le Christ détruit les obstacles, les barreaux de sa prison : la distance entre le créé et l'incréé par son Incarnation, la séparation par la séparation inversée de la croix, la mort par la résurrection. Alors l'Esprit Saint, en Christ, libère notre liberté. L'Orient a développé une mystique baptismale fondée sur la participation dynamique de l'homme à sa sanctification. « L'Esprit ne forge pas de force la liberté. Il la modèle selon qu'elle désire la sanctification… » (Maxime, 90, 280 CD). La forme christique de fils est scellée dans le cœur de l'homme par l'Esprit - et c'est le germe du monde nouveau. Alors commence la synergie avec la grâce de tout l'agir naturel de l'homme et, à travers celui-ci, de tout le dynamisme de la création : l'eschatologie commence dès cette vie. La forme divine que nous recevons dans le baptême est une vocation à entrer dans le « mode de vie » du Christ (91, 712 B).

La transformation incessante - synergique - de la nature dans la grâce, c'est le passage de l'image à la ressemblance - un mot qu'il faut prendre dans un sens dynamique.

Le Verbe, dit Maxime, préside à la création (gènesis) de la nature humaine créée à l'image de Dieu. Et l'Esprit, quand la liberté première a prononcé son fiat suscite en l'homme une naissance (gennêsis) c'est à dire une personne libre par la ressemblance avec Dieu : « … afin que le même homme soit créature de Dieu par nature, mais fils de Dieu et dieu selon la grâce par l'Esprit. Car il n'était pas possible que l'homme créé fût capable d'être dieu et fils de Dieu par la sanctification de la grâce, s'il n'était d'abord engendré à l'Esprit selon le libre vouloir, par la puissance de liberté qui l'ouvre à l'Esprit » (91, 1315 D).

Ainsi la distinction image/ressemblance, comprise le plus souvent par les Pères comme le couple nature/hypostase, permet de pousser très loin le synergisme, sans mettre en cause la priorité divine des initiatives de grâce, puisque tout s'enracine

dans l'Incarnation. L'image ne peut parvenir à son accomplissement ultime qu'en renaissant comme ressemblance dans la synergie d'une liberté personnelle et de l'Esprit Saint. Ressuscité par le baptême à sa liberté d'enfant de Dieu, liberté où se libère sa tragique liberté première, l'homme entre de lui-même dans l'eschatologie en apprenant, dans la synergie de l'Esprit, à vivre selon le Christ pour le revêtir consciemment. La ressemblance peut ainsi être définie comme la vocation personnelle de l'homme et la liberté, fécondée par l'Esprit entre dans une synergie libre avec le dessein de Dieu.

Et certes, Dieu reste l'Inaccessible, le « Secret suressentiel ». Mais il se rend volontairement participable par amour, dans sa grâce. Le mot a valeur de liberté et de gratuité : mais c'est dans le mouvement d'une rencontre où Dieu, tout en ayant l'initiative, pose l'homme comme un « tu », dans une véritable réciprocité. Tout est grâce signifie tout est amour - et la correspondance à la grâce se fait dans la confiance et l'humilité. C'est de cette correspondance que je voudrais maintenant parler.

II. Ainsi Dieu reste caché. Mais il donne à l'homme le désir, à la fois manque et élan - éros vers l'agapè. C'est lui qui rend notre volonté active, mais sans une décision de celle-ci, il ne peut intervenir. « L'homme, disent les Pères, a deux ailes pour atteindre le ciel, la grâce et la liberté ». Ensemble, dans la rencontre, l'interaction - jamais comme deux causes s'exerçant parallèlement ou en concurrence. La tension humaine se fait à l'intérieur de cette rencontre. Non dans un volontarisme, mais comme un abandon actif.

D'une part, lorsqu'on lit les textes classiques de l'ascétique orthodoxe, on a le sentiment que l'accent est mis sur les qualités viriles de l'âme, sur l'élément d'activité, de lutte, d'effort, sur le « combat spirituel ». Saint-Isaac le Syrien : « Telle est la volonté de l'Esprit, à ceux qu'il habite, il n'enseigne pas la paresse. Bien au contraire, il les incite à ne pas chercher le repos, mais à se vouer au travail et aux plus grandes peines. Par les épreuves, l'Esprit les fortifie et leur fait atteindre la sagesse. Telle est la volonté de l'Esprit : que ses bien-aimés persévèrent dans le combat ».

Mais très vite, on voit qu'avec une force égale est mise en relief l'impossibilité pour l'homme de se sauver lui-même. C'est comme le revers de la même expérience. Hésychius de Jérusalem : « L'esprit humain ne peut surmonter les tentations par ses propres forces. Il ne doit même pas le risquer ».

Nous sommes appelés à être les guerriers de Dieu, nous sommes appelés à la virilité, au courage - et nous nous découvrons faibles et impuissants. Reste alors l'appel de profundis, la métanoia sans cesse reprise - qui signifie beaucoup plus que repentir, retournement de toute notre saisie du réel. « A nous faibles, il ne nous reste qu'à nous réfugier dans le Nom de Jésus ». C'est lui qui vient à notre aide et combat pour nous. « Si tu invoques le Nom de Jésus, ils (les démons) ne pourront un seul instant te résister, ni entreprendre quoi que ce soit contre toi ». (Hésychius). « Dans aucun autre n'est le salut pour nous, hormis Jésus-Christ. C'est lui-même qui l'a dit » (Philotée du Sinaï).

Nous sommes faibles, mais en nous abandonnant à lui, nous devenons forts. Nous participons à la force de son humanité crucifiée et glorifiée. La solution du dilemme s'appelle, dans la prière, confiance et humilité.

Jésus, écrivait Nicolas Cabasilas, « a pour commensal le meurtrier et pour confident le traître, … il se laisse embrasser par lui … Cloué au bois, il est si loin de retirer son amour à ses bourreaux qu'il prie son Père de ne leur tenir aucune rigueur... » Dans cette perspective, précise Cabasilas, « le concours minime de l'homme est de répondre librement par une humble confiance ». « Pour tout le bien qu'il nous fait, Dieu ne demande en retour que notre amour ; en échange de notre amour, il nous acquitte de toute notre dette ». Seulement faire attention à l'immensité du salut. Même pas tenter d'aimer Dieu, mais pressentir combien il nous aime. « Soyons pleins de confiance à la pensée que Dieu est bon à l'égard des ingrats et des pécheurs… » Où Cabasilas ne fait que gloser la parabole du festin des noces, dans Matthieu et dans Luc. Les invités de qualité se dérobent, et le roi, ou le maître de maison, fait inviter ceux qui traînent dans les chemins et le long des clôtures. « Les mauvais comme les bons » précise Matthieu. Un seul est jeté dehors, celui qui n'a pas mis son habit de noces. Voilà ce qui nous est demandé : d'habiller notre cœur d'un habit de noces, l'habit de la gratitude et de la joie, de l'immense joie imméritée. C'est pourquoi nous prions, à l'office de minuit, dans la veille, l'éveil, la vigilance, que le Christ illumine nos âmes, car nous n'avons pas d'habit de noces et lui seul peut nous éclairer de sa lumière.

D'où l'importance fondamentale de l'humilité. Ce n'est pas une « vertu » qui s'ajoute à d'autres, mais l'attitude foncière de l'âme devant Dieu. Et l'Eglise orthodoxe ne cesse de l'enseigner. Les pères ascétiques rappellent que les arbres, lorsqu'ils portent beaucoup de fruits, s'inclinent vers la terre. Les grands textes pénitentiels (pendant le Carême notamment) nous font explorer d'une manière quasi-dostoïevskienne les abîmes de l'âme humaine, comme si nous revêtions, dit Paul Evdokimov, « une sorte de scaphandre ascétique pour descendre et explorer les gouffres » de l'humanité, dans la certitude que chaque homme porte en lui l'entière humanité. Plus l'homme se sanctifie, plus il se rapproche de Dieu, et plus il se voit pécheur, c'est à dire séparé, disloqué, voué à l'échec spirituel (comme le tireur à l'arc qui manque sa cible). Abraham crie : « Je ne suis que terre et poussière ». Isaïe : « Je suis un réprouvé, un impur ». Saint-Antoine le Grand est renvoyé par le Christ, comme à un modèle, à un cordonnier d'Alexandrie qui, voyant passer tous les passants de la grande ville, prie : « Que tous soient sauvés. Moi seul mérite d'être perdu… » par là-même se jetant aux pieds du Christ présent dans nos ténèbres les plus opaques. Jésus dit au starets Silouane : « Garde ton esprit en enfer mais ne désespère pas… ». Abba Sisoi, sur son lit de mort, sollicité par les moines du désert environnant de leur dire : rhêma, une parole de vie, se contente de murmurer : « Que pourrai-je vous dire ? Je n'ai pas même commencé de faire pénitence ».

L'homme reçoit ainsi la « mémoire de la mort ». Au sens fort du mot « mémoire » : l'anamnèse, le mémorial, comme on dit pour l'eucharistie. Et au sens fort, quasi-lacanien, du mot Mort, avec une majuscule : non pas la mort biologique, mais la Mort comme séparation, dérision, nihilisme - tout ce qu'a si bien mis en valeur à notre époque, le « théâtre de l'absurde ». Mais la « mémoire de la mort » ne débouche pas sur le néant : elle découvre, au fond de l'enfer, notre enfer personnel et l'enfer collectif de l'histoire, elle découvre le Christ qui désormais s'interpose entre le néant

et nous. La « mémoire de la mort » devient « mémoire de Dieu » ou, plus précisément, mémoire de la résurrection.

Tout notre effort, désormais, est de laisser monter en nous la vie du Christ - « ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » - en écartant les obstacles - en arrachant les peaux mortes : et la destinée s'en charge, elle nous oblige à nous racler contre la terre rugueuse comme un vieux serpent, pour nous desquamer ! Abandon actif, pour laisser monter en nous la sève du Cep, la sève de Celui avec qui nous sommes « une seule plante » dit Saint Paul. Plus s'approfondit en nous la métanoïa, plus monte en nous la force de l'humanité du Christ, toute vibrante du Souffle vivifiant, toute pénétrée par la lumière de l'Esprit.

Ainsi nous mourrons avec le Christ pour laisser sa vie ressuscitée investir du dedans notre humanité - pour qu'il nous ressuscite par son souffle. Lorsque nous nous unissons au Christ dans le dénuement, la pauvreté, la mort, nous ne le voyons pas, pourtant il est là, dans le désert même de l'absence, dans le pur désert de la foi.

Les œuvres alors sont, non pas des actions morales, mais les « œuvres de la foi », l'agir humain au-dedans de l'agir divin, l'énergie humaine éveillée par l'énergie divine dont elle est le reflet, l'union des deux se faisant dans le Christ. « Dieu fait tout en nous, écrit Maxime le Confesseur : la vertu et la connaissance, la sagesse, la bonté et la vérité, sans que nous n'apportions absolument rien d'autre que l'adhésion de notre liberté… » (Ad Thal., p. 54, PG 90, 512 B). La force du Christ, qui est la grâce même de l'Esprit, et qui transforme en nous l'image en ressemblance, exige pour nous, d'être mystérieusement « appropriée » au plus personnel de notre personne, une lente « désappropriation » de notre condition à la fois durcie - le « cœur de pierre » - et désintégrée - « mon nom est légion ».

C'est pourquoi Marc le Moine et Maxime le Confesseur ont pu dire :

« Le Christ est l'essence des vertus »

C'est dans l'Esprit que l'homme devient authentiquement créateur - et je voudrais reprendre ici quelques intuitions de Nicolas Berdiaev. De rien, dit-il, le Dieu vivant crée du nouveau, sa liberté laisse surgir une autre liberté appelée à collaborer avec la sienne. Dieu, qui se donne en Christ et nous donne l'Esprit, attend de l'homme la réponse d'un amour à la fois libre et créateur. L'accomplissement de l'histoire et de l'univers ne peut être, en Christ, que divino-humain. Certes, l'homme, pour créer, a besoin de la matière cosmique et sociale, il ne peut susciter des personnes, seulement les servir. Pourtant l'homme est l'image dynamique du Créateur, « poète du ciel et de la terre » ; comme personne unique, irremplaçable, jamais vue, il dépasse tout conditionnement pour susciter une nouveauté absolue : qui est l'expression de son existence personnelle - expression communiante, transfigurante à travers les êtres et les choses. Une certaine « génialité » dans le Saint-Esprit appartient donc à tout homme en tant que personne : « L'amour de l'homme pour la femme, de la mère pour son enfant… l'intuition des êtres, la souffrance devant l'énigme de la vie, la quête de la vérité relèvent de la génialité » (Destination de l'homme, p. 172). Le choix que nous avons fait et faisons sans cesse de l'extériorité et de la séparation, a figé notre puissance créatrice dans l'opacité, le déterminisme, les enchaînements évolutifs du monde « objectivé ». Mais la victoire du Christ sur la

séparation et sur la mort permet à l'homme de retrouver dans l'Esprit sa vocation, qui est de se sanctifier en sanctifiant l'univers. Dieu, en Christ, dans l'Esprit, se révèle l'espace infini de ma liberté créatrice. Toute création désormais est un miracle eschatologique qui s'ouvre sur la transfiguration du monde dans la lumière du Huitième Jour, du Jour sans Déclin. En elle revit le paradis perdu et s'inaugurent le nouveau ciel et la nouvelle terre.

Berdiaev aimait dans Scriabine, le musicien visionnaire, qui rêvait de composer un « mystère » (au sens médiéval) dont les derniers accords seraient si réels que le vieux monde s'embraserait dans le Royaume. Folie ? Mais, pour Berdiaev - et ce sera le dernier mot de cette rapide réflexion sur la synergie - l'acte créateur le plus humble, dans la secrète lumière de l'Esprit - un sourire, un regard de compassion et de tendresse - est déjà un miracle où la mort s'abolit, où commence la véritable et vivante éternité.

Professeur André Dumas

La Sanctification (Agiasmos)

Y a-t-il donc équivalence ou différence entre les deux mots : la divinisation (théosis), si familière à l'Orient chrétien, qui insiste sur l'image de Dieu, comme origine oubliée et avenir réalisé de l'homme, par la venue du Saint-Esprit, qui nous transfigure et nous métamorphose, d'une part et, d'autre part, la sanctification, si familière à l'Occident chrétien, de Saint-Augustin à Calvin et à Barth, qui est l'exercice de notre cheminement discipliné dans le temps, entre le cadeau de la justification et l'attente de la glorification ? S'il y a équivalence, alors dissipons la querelle, qui voudrait que l'Orient anticipe trop tôt la gloire dans le ciel de ces liturgies, de ces mosaïques et de ces icônes, et à l'inverse, qui reprocherait à l'Occident de s'attarder trop longtemps sur la doctrine du péché originel, la réflexion sur l'efficience de la grâce, la contemplation des souffrances du Christ en croix, avec une réticence à trop développer les puissances glorieuses de l'Esprit, dès maintenant à l'œuvre ?

En parlant d'équivalence, j'ai déjà en fait, souligné la différence des accentuations, sans doute retentissant dans l'importance respective attachée, d'un côté, à la transfiguration anticipatrice de la résurrection, de l'autre, à la rédemption par le sacrifice de la croix qui enlève le péché du monde. Naturellement, Jésus-Christ crucifié et ressuscité, demeure dans les deux perspectives au centre du mystère de Dieu, qui s'incarne par amour pour nous. Il demeure que les icônes présentent l'habitation de la gloire parmi nous, tandis que les Passions de Bach développent l'agonie de Jésus-Christ, pour sortir de la misère de la faute et accéder à la douce béatitude de la réconciliation. Ce n'est pas opposé, mais c'est différent.

Voyons ce que la Bible dit de la sanctification, et pourquoi la tradition protestante y est sans cesse revenue. Alors, nous serons en mesure de questionner les orthodoxes et nous chercherons le meilleur langage pour exprimer comment Dieu et l'homme deviennent liés l'un à l'autre, dans l'alliance si chère à la Réforme, et la synergie si chère à l'orthodoxie.

I. LA SANCTIFICATION DANS LA BIBLE

Le mot sanctification (agiasmos) est très fréquent dans les épîtres de Paul, tandis que divinisation (théosis) est absent du vocabulaire du Nouveau Testament, où il se trouve seulement, sous forme de périphrase, dans le verset bien connu de 2 Pierre 1.4 : "pour que vous entriez en communion avec la nature divine", en écho à 1 Pierre 5.1 : "moi qui ai part à la gloire qui va être révélée". Mais ne nous arrêtons pas à la quantité des mots, qui reflètent sans doute le progressif passage de l'arrière-plan hébreu (où Dieu seul est saint, où la sanctification est une participation dans le corps de Christ, qu'est l'Eglise à sa sainteté) à l'arrière-plan grec, où l'humain est élevé jusqu'au divin, puisque le divin s'est abaissé jusqu'à l'humain.

Dieu, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, ne garde pas sa sainteté pour lui-même. Il la répand sur la terre, qu'il sanctifie de sa gloire, ce qui d'ailleurs distingue bien le saint, destiné à rayonner, à germer, à remplir, du sacré, qui est un en-soi fermé. La sainteté est le propre de Dieu, qui ne se confond pas avec la création et les créatures, bien que celles-ci soient et demeurent à l'image de sa liberté et de son amour, et qui s'oppose aux idoles, vides et vaines, qui voudraient se faire passer pour Dieu. C'est pourquoi, dans l'Ancien Testament, la sainteté de Dieu est si défendue, ?? et si inabordable face à face??, avec une multiplicité d'interdits, dont la configuration du temple est un exemple saisissant : non pas, comme dans les sanctuaires grecs, le lieu où le dieu se donne à voir, de loin et de près, dans la puissante splendeur de sa statue, mais le lieu dont on approche avec mille précautions sacrificielles, et dans lequel on ne pénètre jamais, si ce n'est, une fois l'an, le souverain sacrificateur, en ultime porteur des holocaustes. Il y a toujours bibliquement dans le mot saint l'évocation d'une souveraine distance.

Et, pourtant ce Dieu, lui seul totalement saint, se fait tout proche de l'homme, de sa bouche et de son cœur, de chaque détail de sa vie pratique et de l'immensité innombrable de toutes ses œuvres merveilleuses dans l'univers. C'est ainsi que, le rituel des livres juridiques et la poésie des Psaumes de louanges s'unissent pour dire, chacun à leur manière, combien le Dieu tout puissant est, en même temps, pour les croyants et les pratiquants, le Dieu tout proche.

La sanctification des hommes, et de la terre entière, est ainsi un appel à vivre de la manière même dont Dieu vit et se conduit (Lévitique 19.1 - 18 exactement comme le sermon sur la montagne, puisque le célèbre verset "tu aimeras ton prochain comme toi-même" se retrouve à l'identique dans Lévitique 19.18 et dans Mathieu 5.43). Dieu nous est en exemple de sainteté, lui dont la perfection est une inimaginable miséricorde.

C'est cette tension entre souveraineté sans confusion et proximité sans hésitation, qui fait de la sanctification un chemin sans cesse à poursuivre, une course encore inachevée, une progression jamais arrêtée, une sorte d'entraînement, dont rend le mieux compte le passage de Romains 8.29 - 30, même si le mot sanctifié ni apparaît pas : "Ceux que Dieu a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né d'une multitude de frères ; ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés ; ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés ; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés". Appelés non pas à devenir Dieu, non pas à se hausser, mais à devenir des hommes nouveaux relevés, élevés à l'image du nouvel Adam. Celui qui chercherait à aller plus haut encore, sortirait de la fraternité du Fils et du coup de la paternité du Père.

II. LA SANCTIFICATION, UNE SPECIALITE CHEZ LES CALVINISTES

Il est bien connu que, si Luther est sans cesse revenu sur le joyeux coup au cœur de la seule grâce pour la seule foi, Calvin s'est surtout attaché à la poursuite de la sanctification, sans laquelle nous rendons vaine la justification, comme s'il suffisait que Dieu parle, sans que l'homme lui réponde. D'où son insistance sur la persévérance des élus, la nécessité de dresser des Eglises, l'importance de la discipline pour corriger et forger les vies, le combat pour que la grâce profite, ?? aussi central que ?? celui de Luther pour affirmer qu'elle se reçoit, mais qu'elle ne se mérite pas. Je recopie quelques citations : "Par la vertu de l'Esprit nous sommes régénérés à ? ou en ? sainteté". "L'Esprit de Dieu arrose nos âmes du sang du Christ non seulement afin de les nettoyer de la tache du péché, quant à la condamnation, mais aussi afin de les sanctifier à la vraie pureté". Il y a dans tous ces textes un détonnant et rafraîchissant mélange de parabole juridique : la levée d'écrou de la condamnation méritée de nos vies pécheresses par Dieu lui-même, le juge, qui condamne à la mort son propre Fils unique, à notre place, par amour pour nous, d'une part, et d'autre part, n'hésitons pas sur le mot, une véritable mystique du Saint-Esprit, qui vient « inhabiter » dans nos cœurs et nos vies pour toujours, selon les termes mêmes de Calvin, « régénérer à la vie bienheureuse ce que Jésus-Christ justifie, pour les mener au Royaume de justice, les transformant en l'image de Dieu et les réformant par son Esprit à l'obéissance de sa volonté. Il n'y a donc aucune apparence de vouloir se plaindre, que par notre doctrine nous autres lâchons la bride au désir de la chair. » C'est donc une grossière caricature de la Réforme, et surtout du calvinisme, de dire que Dieu déclare extérieurement sa grâce à l'homme, sans que celui-ci soit changé intérieurement;

Nous ne dirions sûrement pas que Dieu est devenu homme, pour que l'homme devienne Dieu, quelles que soient les précautions de langage mises pour distinguer déification sanctifiante de divinisation sacrilège. Mais nous dirions résolument que Dieu en Jésus-Christ est venu habiter l'humanité, pour que le Saint-Esprit et ses dons viennent inhabiter en nous.

III. QUESTIONS AUX ORTHODOXES

J'en vois trois :

1. La notion de synergie, qui est première pierre d'achoppement entre nous, comme la notion de mérite l'est entre nous et les catholiques. Dieu certes, crée et respecte totalement la liberté humaine et je reconnais qu'il y a de mauvais textes protestants, où nous apparaissons comme bûches inertes entre les mains de la grâce divine, seule efficiente. Pourtant la théologie de l'alliance, qui est toujours proposée avant d'être conclue, toujours à renouveler au lieu d'être en quelque sorte inévitable, aurait dû nous préserver de confondre la « passivité », écoutante et répondante, réceptrice, parce qu'émerveillée, avec une passivité contrainte, à la limite de l'absence personnelle. Je reconnais que nous avons souvent donné ici le flanc à la critique, par une sorte de monothéologie sans anthropothéologie.

Mais le mot synergie nous est difficile à accepter, car Dieu sauve l'homme malgré lui ; sinon, à force de ne vouloir le sauver qu'avec lui, il ne le sauverait jamais ! Tout comme c'est malgré lui que Dieu et Moïse ont arraché le peuple d'Israël hors des

délices de la servitude en Egypte ! Oublier le malgré l'homme au nom du respect de la liberté humaine, c'est ignorer le poids réel du péché et surtout atténuer la merveille de l'amour de Dieu, qui œuvre et triomphe pour nous, malgré nous. Fidèle à 1 Corinthiens 3.9 : " Nous sommes co-ouvriers (sunergoi) de Dieu", j'aimerais réserver la synergie à la sanctification, sans en faire la condition, impossible et destructrice, de la justification, cadeau unilatéral.

2. La notion de divinisation nous paraît égarante. Elle outrepasse illégitimement la notion de transformation et même de métamorphose, de gloire en gloire. Car les corps glorieux restent heureusement humains, comme en témoigne la condition du Christ ressuscité, qui est notre anticipation à tous. Certes, la seconde création est supérieure à la première, puisque la tentation et la menace ténébreuse des eaux anéantissantes en auront disparu. Mais je ne me hasarderai jamais à dire que l'humanité nouvelle est enfin déifiée, ce qui à la fois calomnierait la bonté de Dieu dans l'achèvement de la première création, et me semble-t-il, contredirait à l'amour de Dieu pour l'homme dans l'incarnation.

3. Enfin, pourrions-nous trouver secours dans l'expression la plus biblique, et aussi la plus patristique : l'homme, image de Dieu, non pas son remplaçant, ni son concurrent, mais son lieutenant, son intendant, son liturge dans l'Eglise, son ministre dans le monde. Image, jamais perdue comme vocation et destination ; image, qui est reflet et écho ; image qui conserve la distance et qui garde la ressemblance.

Nous avons là, me semble-t-il, une voix et une voie commune.

10e Rencontre Orthodoxes-Protestants du 1 et 2 octobre 1990

Paroles chrétiennes sur la mort

Intervention du pasteur Jacques-Noël Pérès

Aujourd'hui la mort

S'il est une constante chez les Réformateurs lorsqu'ils parlent de la mort, et cette constante n'étonnera personne, c'est qu'ils la lient intimement à la foi, et plus précisément encore à la justification par la foi. Voyez Martin Luther dès 1521, dans son commentaire du Magnificat : « Que feras-tu dans l'angoisse de la mort ? A ce moment-là il ne te suffit pas de croire que Dieu peut et qu'il sait te venir en aide : mais il faut que tu croies aussi qu'il veut le faire, car c'est une œuvre indiciblement grande qui doit s'accomplir pour que tu sois délivré de la mort éternelle pour que tu obtiennes une félicité sans fin et que tu deviennes l'enfant et l'héritier de Dieu » [1]. On le constate à cette simple phrase, parlant de la mort, Luther ne cherche pas à en atténuer l'horreur, et il mentionne l'angoisse de celui, même chrétien, qui la voit devant lui. Il ne cherche pas non plus à l'occulter derrière quelques paradis. Evoquant la félicité de celui qui par grâce devient héritier de Dieu, il l'oppose plutôt à la mort éternelle dont une délivrance, qu'il appelle « œuvre (de Dieu) indiciblement grande » qui, on le sent, ne va pas de soi, seule peut vaincre les résistances. Car il s'agit en l'affaire d'une victoire remportée de haute lutte. Sans prétendre ici citer tous les docteurs du XVIe siècle, renvoyons simplement à Philipp Mélanchthon qui, en 1532, dans l'Apologie de la Confession d'Augsbourg, écrivait ceci : « Le

péché et la mort ne peuvent être vaincus que par la foi en Christ. » [2], et encore à Jean Calvin qui affirmait dans l'Institution chrétienne, quelques années plus tard, que c'est bien à tort que les chrétiens ont la mort « en telle horreur, que des fidèles en entendent parler, ils tremblent comme si c'était le plus grand malheur qui leur pût advenir » [3], relevant là en la contestant la réalité de l'angoisse éprouvée devant la mort, avant de continuer quelques lignes après, que la foi seule peut, dans cette horreur et cette angoisse, ouvrir de nouvelles perspectives : « la fin ne nous contraint-elle point de désirer ardemment ce que la nature fuit et a en horreur ? »[4]

[1] Martin Luther, Le Magnificat (traduit en allemand et commenté), MLO III, p.25.

[2] Philipp Melanchthon, Apologie de la Confession d'Augsbourg (trad. Pierre Jundt), Paris, 1989, p.482.

[3] Jean Calvin, Institution Chrétienne, III, IX, 5, éd. De la Société calviniste de France t. III, p.183.

[4] bid.

I – LA MORT COMME EMANCIPATION

Ces trois citations sont suffisantes me semble-t-il, pour souligner déjà ce qu'est la mort aux yeux de nos Réformateurs. Elle est pour eux essentiellement une émancipation par rapport à Dieu. C'est la raison d'ailleurs pour laquelle ils ont tant insisté sur la nécessité d'une foi singulière capable seule de la vaincre. Quelle foi ? Celle qui croit que Dieu n'accepte pas cette rupture et qu'il engage le combat. Cela s'est passé à Golgotha. C'était sur la croix. C'était en Jésus-Christ. C'est en lui et par lui aujourd'hui encore.

Puisque j'en viens ainsi à parler de la croix et de la Rédemption, je ne puis que mettre en relation la mort avec le péché. Ce n'est pas très original, et il n'a certes pas fallu attendre le XVIe siècle pour se rendre compte de l'existence de cette relation. L'apôtre Paul ne nous prévenait-il pas que « l'aiguillon de la mort, c'est le péché », ou encore que « le salaire du péché, c'est la mort »[5] ? Le problème est que trop souvent on a oublié et Paul – dans la chrétienté en général – et les Réformateurs – dans le protestantisme en particulier –. Aussi proposerai-je que pour forger un discours cohérent sur la mort, nous réfléchissions d'abord au problème du péché, et disons d'une façon plus large : de la chute.

Emil Brunner a attiré notre attention sur l'impasse où risque d'être conduit le théologien qui, voulant parler du péché, prendrait comme point de départ de son propos « l'état d'être pécheur », au lieu de parler de « l'acte de péché » [6]. En effet, nous prévient-il, partir de l'état de l'homme pécheur a toute chance, ou plutôt tout risque, de nous faire verser dans une théorie naturiste, où le péché bientôt pourra être conçu comme une nécessité naturelle, et j'ajoute : donc la mort aussi. Tandis que comprendre le péché avant tout comme un acte, c'est faire place à la réalité de la chute regardée comme événement, en d'autres termes « comme rupture active avec le commencement divin »[7]. La chute, de cette manière, c'est-à-dire le péché et aussi la mort, n'est pas une fatalité insolite dans notre nature d'homme. Ils sont, chute, péché et mort, quelque chose qui survient, un événement – et c'est cela qui

m'intéresse ici – qui ne survient pas en dehors de Dieu, puisqu'il a été défini comme émancipation active (ce qui signifie bien qu'il s'agit plus d'un acte, un événement, que d'un état) de l'ordre fixé par Dieu en Eden jadis. Il y a de cette manière un théocentrisme du péché. C'est pourquoi, il y a aussi un théocentrisme de la rédemption. Il y a un théocentrisme de la mort. C'est pourquoi il y a aussi un théocentrisme de la résurrection, qui alors vraiment est, comme l'écrivait le Docteur Luther, une œuvre, c'est-à-dire un acte, indiciblement grande de Dieu.

Il me paraît important d'insister quelque peu sur ce théocentrisme du péché et de la mort ainsi mis à jour. C'est de cette manière que l'on pourra éviter la tentation qui nous menace tous, d'une déviation légaliste de la conception que l'on se fait du péché et, par conséquent, de la mort. Une déviation légaliste ou pour mieux dire pélagienne. C'est une tendance en effet souvent développée dans l'histoire du dogme chrétien, qui consiste à ne voir dans le péché qu'une opposition plus ou moins vague à la foi (divine), au lieu de regarder le péché comme la rupture (événement « actif ») de l'homme avec son Dieu, et la mort qui est son corollaire comme la décision (événement actif encore) concomitante que prend ce Dieu qui n'accepte pas la rupture ainsi consommée. Non, au lieu de cela, on a tâché de mettre au point (et c'est là qu'entre autres je vise Pélage) certaine doctrine qui ne fait pas plus du péché – et il vaudrait mieux dire ici les péchés considérés un à un sous leur aspect moral – que ce qui répugne à la loi, qui ne fait plus du péché qu'une disposition de l'homme inscrite dans sa nature et héréditaire. C'est dans cette disposition naturelle qui le pousserait à faire le mal quand il devrait faire le bien, puisque par quelque sursaut de conscience il lui serait toujours loisible de faire ce bien si difficile pourtant à accomplir, à telle enseigne qu'on se demande parfois si Dieu est toujours présent en cette affaire ; vous connaissez aussi bien que moi le problème dit « du saint laïc ». Bref, Dieu s'efface dans le non-événement. Il n'est quasi plus présent dès lors qu'il s'agit du péché, de la mort, et nous pourrions presque dire : de la vie. Comment dans ce contexte imaginer alors une parole chrétienne sur la mort ? Comment prêcher un événement encore inouï, l'œuvre indisciblement grande de Dieu, la résurrection ?

Puisque j'ai crû pouvoir avancer qu'il y a là comme une tentation pélagienne, notre premier recours, et les Réformateurs nous mettent sur la voie, ne pourrait-il pas être Saint-Augustin ?

Augustin, effectivement, a rendu l'éminent service à la réflexion théologique, en Occident au moins, de l'aider à comprendre le péché et la grâce, sans verser dans le moralisme mais en trouvant leur aboutissement en Jésus-Christ. Pour résumer la pensée de l'évêque d'Hippone, il suffit de rappeler que pour lui le péché, qui est avant tout et essentiellement l'émancipation orgueilleuse de l'homme par rapport au Dieu qui, en le créant, l'a appelé à la vie, est universel, et que sans le Christ, l'homme ne peut pas ne pas pécher. Mais voici que vers cet homme incapable d'aucun bien de son propre mérite, approche le Christ qui, dans la grâce rédemptrice, le libère de sa faute et de son souci.

On sait que la pensée d'Augustin n'a pas été unanimement adoptée ni même admise, et peut-être son point faible est-il d'ailleurs la trop grande insistance qu'on y voit vers l'universalité du péché transmise par filiation dans l'acte même de la procréation (et c'est la question du péché originel, qui lui donne un caractère

héréditaire). Cette insistance en tout cas risque de cacher ce qu'il y a, chez Augustin, de responsable dans le péché de l'homme, en transposant le concept du péché du domaine de l'événement à celui de l'être. Devant la difficulté, l'Eglise d'Occident a, il est vrai, penché vers un semi-augustinisme, c'est-à-dire un semi-pélagisme. Je veux dire qu'on a fait l'addition des risques, plutôt qu'on ne s'est servi des uns pour annuler les autres.

Et c'est là, il me semble, que nos Réformateurs, en attirant notre attention sur la doctrine d'Augustin, mais sans l'accepter telle quelle, doivent nous être aujourd'hui utiles. Ne faudrait-il pas que le dialogue orthodoxes-protestants, sur ce point précis du péché et de la mort, étudiât en profondeur la théologie du docteur d'Hippone ? Puisque les orthodoxes ont échappé à l'emprise augustinienne et donc sont libres à son égard, et puisque les protestants ont su demeurer critiques, je pense qu'en commun ils sont particulièrement en mesure – ce que ne sont pas forcément les catholiques pour les raisons que l'on sait – à l'écoute d'Augustin, de renouveler le discours chrétien sur le péché et la mort, en les débarrassant de l'affection moraliste pour ne pas dire moralisatrice, et, en accord avec l'Ecriture, les replacer pleinement dans la sphère de Dieu, leur rendre leur dimension théocentrique qui aujourd'hui souvent leur fait défaut.

[5] 1 Corinthiens 15, 56 ; Romains 6, 23.

[6] Emil Brunner, La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption, Dogmatique, t. II, trad. franç., Labor et Fides, Genève, 1965, p. 125.

7 Ibid., p.126.

II – LA RECHERCHE D'UN ACTE SACRAMENTEL

Je ne puis ni ne veux anticiper sur ce que serait le résultat d'une telle recherche commune. Peut-être m'est-il cependant permis de dégager quelques pistes, au moins d'ouvrir quelques fenêtres. Je souhaiterais ici être un tant soit peu pratique.

Comment l'Eglise accompagne-t-elle aujourd'hui les mourants ? Arrivant avec certain viatique, et quelques soient ses intentions, si bonnes puissent-elles être, n'a-t-elle pas cette tentation de vouloir convaincre le mourant de se repentir illico de la kyrielle des péchés qui ont entravé sa marche, au bénéfice pour lui de rencontrer alors, mais alors seulement, le Christ qui se tient pourtant à la croisée de sa route. Si au lieu de cela, elle affirmait clairement que Dieu est présent dans le péché, cet événement chaque fois renouvelé dans la vie des hommes, chaque fois qu'ils rompent l'alliance que Dieu a établie avec eux, l'Eglise pourrait d'autant plus facilement affirmer sa certitude aussi de la présence de ce même Dieu dans l'éternelle restauration de l'alliance nouvelle.

La liturgie pénitentielle de l'accompagnement des mourants, ainsi – même s'il est bon de faire le bilan d'une vie qui s'achève, d'en passer en revue les bas, mais sans oublier les hauts – ne devrait pas être le catalogue plus ou moins complet de vices réels ou supposés, mais être, face à la mort qui demeure angoissante quoiqu'on en dise et en dépit de nos paroles trop souvent lénifiantes au chevet du mourant (paroles qui s'adressent à celui-ci comme à son entourage), la joyeuse – eh oui ! –

proclamation de ce qu'en Jésus-Christ mort et ressuscité, Dieu continue d'agir, oui, c'est aujourd'hui qu'il le fait, que l'événement a lieu. Dans son étude intitulée « La religion populaire de la mort et son arrière-fond », publiée dans la revue Positions luthériennes l'an passé [8] , Pierre-Luigi Dubied, professeur de théologie pratique à Neuchâtel, montre, à l'analyse de 170 faire-part de deuil que « nous sommes placés devant une sorte de sagesse de la force des choses renvoyant à un au-delà immobile et statique (repos), qui tranche singulièrement avec la compréhension chrétienne » 9 . Il souligne combien cette « sagesse populaire » de la mort, qui laisse l'Eglise bien muette, n'entrevoit la mort que comme un passage au repos (mérité) après une vie de souffrances. Au lieu de la résignation, ne serait-il pas temps de proclamer cependant ce que croit notre foi : que Dieu est le vivant, qui ne nous a pas fait don d'une vie terrestre forcément accablante dont il faudrait vite se défaire ? Pierre-Luigi Dubied continue d'ailleurs : « Le croyant n'a pas à s'immuniser contre la souffrance de la mort au nom d'une idéologie pseudo-chrétienne des consolations illusoires (…) le croyant accepte que le travail du deuil s'accomplisse en lui avec ses révoltes, ses culpabilisations, ses troubles » [10]. Or, il m'apparaît que ceci se fera dans une juste prédication du théocentrisme du péché et de la mort.

C'est cette prédication qui sera réellement en mesure d'expliquer, ou mieux : d'amener le mourant – et nous sommes tous des mourants potentiels – à parler de cette idée-force de l'Ecriture, ce que Paul reprend dans ses paroles déjà citées « le salaire du péché, c'est la mort », qui met en garde, non contre la mort corporelle qui est inéluctable puisque cette vie terrestre n'est pas la vie éternelle, mais contre la manière qu'ont les hommes de mourir : dans l'angoisse, terrifiés, et ne faisant appel pour être soulagés du poids qui les accable, qu'à quelque sagesse toute spécieuse. Pour ma part, je souhaiterais plutôt que les Eglises protestantes, et je les incite à y réfléchir, nos frères orthodoxes pouvant nous y aider, découvrissent l'importance et la valeur, sinon d'un sacrement, au moins d'un acte sacramentel spécifique pour l'accompagnement des mourants. Celui-ci ne devra en rien être une « extrême onction », mais bien un acte de réconciliation. Que l'événement qu'a été dans la vie du mourant son émancipation hors de la sphère de Dieu, c'est-à-dire son péché et sa mort, soit désormais aboli par cet autre événement, nouveau, de la rédemption en Christ reçue comme une grâce et saisie dans la foi, voilà ce qu'il faut marquer, prêcher de manière visible dans un geste joyeux et confiant. Je suis persuadé que nous avons tout intérêt à redécouvrir le sens de l'image, ce qui déjà a lieu dans le renouveau liturgique que l'on discerne assez généralement dans nos communautés protestantes, et des symboles.

Faudra-t-il pour cet acte sacramentel que j'envisage partir de l'instruction de Jacques 5,14-15 ? En vérité, je n'en suis pas très sûr, pour deux raisons. D'abord parce que, aujourd'hui et sous nos climats, l'huile n'a pas, n'a plus la signification qu'elle avait en Orient au premier siècle ; alors tant qu'à faire d'employer une image, employons-en une qui ait un sens, qui « parle » ! Ensuite parce que je ne pense pas que la mort, j'entends la mort corporelle, soit une maladie dont il faille guérir. Je l'ai relevé, la mort salaire du péché, c'est l'angoisse et la frayeur de celui qui se retrouve seul avec lui-même, puisqu'il a rompu avec Dieu. Affirmer que la mort corporelle, qui est parfaitement incluse dans le monde de la création tel que nous le connaissons et qui est une œuvre de Dieu, est une maladie, un défaut redoutable, la marque même d'un état de chute, cela reviendrait à dire que cette création dont la mort corporelle est partie prenante, est elle-même en état de chute et conduirait certainement à nier

qu'elle a été créée par Dieu. Alors quelle image ou quel symbole utiliser ? C'est là une question que je laisse ouverte, je proposerais toutefois que cette image ou ce symbole, en restant résolument théocentrique, fasse appel à la communion des saints.

[8] Pierre-Luigi Dubied, « La religion populaire de la mort et son arrière-fond », dans Positions Luthériennes, 1989, 37, n°4, p. 296.

[9] ibid. p. 300.

[10] ibid. p. 302.

III – UNE SAINTE COMMUNAUTE

Je n'ignore pas que le Dr Luther, constatant combien le recours, à son époque, à l'intercession des saints, obscurcissait la nette proclamation du salut en Jésus-Christ, et détournait les chrétiens du culte raisonnable en les poussant, écrivait-il, « à fuir Dieu et le Christ et à se confier dans les hommes »[11], a été très catégorique au sujet de la prière adressée aux saints : « il ne faut ni conseiller, ni supporter que l'on invoque ou que l'on apprenne à invoquer les saints décédés pour leur demander leur intercession ; mais on doit bien plutôt condamner et apprendre à éviter une telle chose »[12]. Cette déclaration dépourvue d'ambiguïté ne signifie cependant pas que Luther, et les Réformateurs en général, aient fait fi de la communion des saints. Voir par exemple à ce propos les très belles pages du Grand catéchisme commentant le troisième article du credo [13]. Rappelons simplement ici que Luther, s'autorisant – eh oui ! – d'une étymologie doublement erronée selon laquelle l'allemand kirche (église) proviendrait du latin curia lui-même apparenté au grec kuria [14], proposait de traduire la « sainte Eglise » du Symbole des apôtres par « une sainte chrétienté », ce qui aurait eu l'avantage aux yeux du Réformateur de souligner l'authenticité du peuple de Dieu, et il ajoutait que la communio sanctarum nommée immédiatement après dans le Symbole, est une glose expliquant ce que l'on entend par cette sainte chrétienté : elle est une « sainte communauté »[15].

Or cette sainte communauté, c'est la troupe rassemblée par le Saint-Esprit et conduite par le Christ où se retrouvent tous ceux qui, armés de dons différents et unis dans l'amour, partagent une même foi, de mêmes sentiments, une même pensée. C'est d'elle que se sert l'Esprit saint pour prêcher la parole – l'Evangile et les sacrements – par laquelle il opère et augmente la sanctification de tous. Ainsi, si la création est chose faite, et la rédemption déjà accomplie, par la sainte communauté, le Saint-Esprit poursuit l'œuvre divine, la même hier, aujourd'hui, éternellement, que nulle mort corporelle de l'un ou l'autre de ses membres ne saurait entraver.

Pour que soit concrètement manifesté l'événement du salut, l'acte sacramentel auquel j'ai, chemin faisant, fait plus qu'allusion, pour moi ne peut être qu'un acte ecclésial, manifestant la solidarité voulue par le Père qui est nôtre en Christ et par l'Esprit. Il ne peut être qu'un acte trinitaire. Il doit exprimer la solidité de la chaîne formée par tous ceux qui portent le nom du Christ à travers les temps, les peuples et les lieux. Il doit convaincre de ce que ni la souffrance ou la solitude, ni l'angoisse et la frayeur ne sont le lot échu en propre à celui qui est en train de mourir. Et s'il est vrai que « les pires souffrances de la vie humaine sont celles que les hommes

s'infligent eux-mêmes les uns aux autres » [16], il souligne que la réconciliation avec Dieu s'accompagne inéluctablement de la réconciliation avec tous les hommes. C'est alors, et alors seulement, que la prière sacerdotale du Seigneur Jésus la veille de sa mort prendra pour chacun sa pleine et parfaite dimension, même une dimension missionnaire où sera bien présente la foi qui croit que, quelles que soient les sollicitations du monde, Dieu veut et assure le salut des hommes. « Ce n'est pas pour eux seulement que je prie, mais encore pour tous ceux qui croiront en moi par leur parole, afin que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi, et comme je suis en toi, afin qu'eux aussi soient un en nous, pour que le monde croie que tu m'as envoyé » [17] .

[11] Epître sur l'art de traduire et l'intercession des saints, 1530, MLO VI 189-204, p. 202.

[12] Ibid.

[13] Grand catéchisme, MLO VII 94-10.

[14] Ibid., p. 96, cf en particulier la note 3 qui discute cette fausse étymologie et relève que le mot allemand kirche dérive d'un vocable celtique kyrk qui exprime l'idée d'une clôture de tous côtés.

[15] Ibid., p. 97.

[16] Emil Brunner, op. cit., p.149.

[17] Jean 17,20-21.

Intervention d'Olivier Clément

La vie après la mort

On l'a dit : la pudeur concernant la mort a remplacé aujourd'hui la pudeur concernant le sexe. Désormais, c'est la mort qui est obscène… Je voudrais vous lire ces quelques lignes d'un poème en prose de Soljenitsyne – car sur ce point, les choses ne sont guère différentes, à l'est et à l'ouest : « Par-dessus tout, nous redoutons maintenant la mort, et les morts. S'il y a un mort dans une famille, nous nous retenons d'écrire, d'y aller : nous ne savons que dire d'elle, de la mort. Disparaissez, misérables ! Sous vos stèles de bois peint, ne nous empêchez pas de vivre ! Quant à nous, voyons, nous ne mourrons jamais ! Tel est le sommet de la philosophie du XXème siècle ».

Peut-être est-ce pour la première fois dans l'histoire que nous sommes dans une civilisation cernée par le néant, de tous côtés, et peut-être est-ce par-là que s'explique ce besoin de paroxysme, ce besoin d'oubli, qu'il s'agisse de la drogue, de l'érotisme ou des différentes idéologies.

Cependant nous assistons, me semble-t-il, depuis un certain nombre d'années, à une lente prise de conscience du mystère de la mort, lente et ambiguë, à un lent

retour du refoulé, dans l'histoire, dans la philosophie et dans le domaine de la médecine. La mort, et – comme le pensent les hommes d'aujourd'hui – le néant ne sont plus seulement une angoisse au fond de nous, mais montent, pourrait-on dire, à la surface de l'histoire ; et c'est peut-être au cœur de cette angoisse, au cœur de ce nihilisme, au sens plein du terme, qu'il importe de faire retentir la nouvelle qui est la Bonne Nouvelle, la nouvelle qui est la nouvelle de la Plénitude, la Nouvelle de la Résurrection.

Je voudrais donc réfléchir d'abord sur cette question : pourquoi la mort ? Ensuite, je voudrais parler de la victoire du Christ sur la mort, et ensuite parler de l'après-mort, en prenant la mort au sens biologique.

I – POURQUOI LA MORT ?

On pourrait dire que dans la Tradition des Pères de l'Eglise, des Pères grecs plus particulièrement, il y a une circularité entre la mort et une attitude de séparation de l'homme par rapport à la source divine de la vie. La mort est d'abord conséquence de ce que la Tradition appelle le péché. Je sais bien que le mot « péché » est un mot qui résonne très peu aujourd'hui ; nous avons été tellement moralistes, nous avons tellement identifié le péché au péché de la chair ! Mais si l'on parle aux hommes d'aujourd'hui de l'angoisse, de la solitude mauvaise, de la pollution, de la séparation, alors ils comprennent très bien ce qu'est le péché.

Pour la Tradition des Pères, la mort est la conséquence du péché, mais reprise par la Sagesse divine. La mort, paradoxalement, qui devient partie prenante de ce que la science appelle l'évolution, devient, peut-être, étrangement bonne !

S'il y a une affirmation fondamentale de la Bible et de la grande Tradition chrétienne, c'est que Dieu n'a pas créé la mort ; Dieu n'a pas créé le Mal. La mort, le mal, Il les reçoit en pleine figure avant même que, incarné, Il ait les yeux bandés, qu'Il soit souffleté comme Il l'a été ! Comme le disait Léon Blois, « la face de Dieu ruisselle de sang, dans l'ombre ».

Dieu est plénitude de la vie. Et la vie des créatures n'existe que par participation à la vie divine et pour une participation toujours plus intense. Vous vous rappelez le texte symbolique de la Genèse : le Seigneur Dieu modela l'homme avec la terre du sol, terre rouge ; Il insuffla dans les narines un souffle de vie et l'homme devint un « vivant ». Dieu suscite par son souffle même la vie de l'homme, mais Il attend de l'homme une réponse libre, Il attend de l'homme un libre amour. D'où la nécessaire épreuve pour l'homme, de sa finitude, mais qui doit être une finitude ouverte, et le péché, c'est le doute, c'est la prétention de vivre par soi-même, de soi-même, comme Dieu, sans Dieu.

Un texte qui est lu dans les églises orthodoxes pendant le grand Carême dit que l'homme est devenu l'idole de lui-même et au lieu d'offrir le monde comme un roi et comme un prêtre, il veut l'accaparer en ignorant ou en refusant Dieu ! Et ainsi la mort, qui n'est pas punition, qui n'est pas châtiment, est simplement la fermeture de l'homme, disons d'Adam, sur lui-même. Nous sommes tous Adam… Il faut penser l'adamologie comme nous pensons la christologie : de même que nous sommes en

Christ, nous sommes en quelque sorte en Adam, mais dans deux sens contraires qui, en même temps, mystérieusement se rejoignent.

Il y a dans la mort une réalité contre nature. Nous savons, nous sentons que nous ne sommes pas faits pour mourir. Pour les religions archaïques, en Afrique par exemple, souvent la mort ne va pas de soi ; elle est toujours conçue comme un meurtre. Vous trouvez curieusement la même idée chez Simone de Beauvoir quand elle raconte la mort de sa mère dans ce livre qui s'appelle : « Une mort très douce ». Et on ne peut pas ne pas penser à cette parole de Jésus, dans l'Evangile de Jean : « Le Séparateur, le Mauvais a été meurtrier, dès le commencement ; il ne s'est pas tenu dans la vérité : lorsqu'il profère le mensonge, il puise dans son propre fond parce qu'il est menteur et père du mensonge ».
D'où le paradoxe de la condition concrète de l'homme. « En lui, le Verbe, dit le Prologue de Jean, était la vie et la vie était la lumière des hommes, et la lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'accueillent pas », mais ne l'étouffent pas non plus ! Peut-être le plus simple n'est pas de spéculer sur les origines mais de prendre simplement le Prologue de Jean. L'homme ne peut pas s'anéantir puisqu'il reste créé par Dieu, animé par le souffle de Dieu. Mais, existant par Dieu, – en quelque sorte instinctivement (c'est une chose très étrange ce mystère de l'antériorité du mal et de son fond démoniaque) – il ne veut exister que pour lui-même ; or, en lui-même, il est néant !

Ce mouvement d'anéantissement ne peut abolir l'être mais tourne en haine de l'être. La Mort avec un grand M, comme aurait dit Lacan, devient alors un certain mode d'existence, une vie morte, a dit Grégoire de Nysse, et Freud parle de l'instinct de mort. Et l'homme est là, entre la mémoire du paradis que nous sentons souvent si proche, dans la beauté, dans l'amour, dans la lumière, et une sorte de vie-mort. Et il est pris entre les deux…

Je pensais à ces vers de Rimbaud, hier, en regardant de ma fenêtre l'immensité de la mer sur laquelle ruisselait le soleil :
« Elle est retrouvée.
Quoi ? L'Eternité.
C'est la mer allée
Avec le soleil ».

La mort n'est pas seulement la mort biologique, elle n'est pas seulement le dernier instant de la vie, elle étend son ombre dans toute la vie qui est souvent une expérience très fréquente de la mort, une expérience – presque – de la condition infernale. Le Paradis et l'Enfer sont des dimensions de la condition humaine : expérience de la mort, tristesse de toute séparation, de toute rupture, de tout départ, mort des proches, mort de ceux qu'on aime, sentiment que nous éprouvons si souvent du « jamais plus ». L'enfant se torture parfois à l'idée de ne plus revoir le visage d'un passant, à l'idée de ne plus revoir une ville traversée par hasard ou même tel paysage, telle maison, tel arbre.

A la mort physique, selon la Bible, l'âme subsiste, mais elle reste dans une attente obscure. C'est la semi-existence de ce que la Bible appelle le Schéol. Il n'y a là rien de la noble et lumineuse conception des grands philosophes grecs sur l'immortalité de l'âme. Et d'ailleurs, aimer quelqu'un, s'émerveiller de la plus humble chose nous

dresse contre l'idée d'une immortalité désincarnée, parfois impersonnelle. C'est toi, vivant, que je veux !… C'est ce personnage d'une pièce de Gabriel Marcel qui disait : « aimer quelqu'un, c'est lui dire : tu ne mourras pas ! » C'est vous tous, vivants, c'est cet arbre, ce grain de sable et non pas quelque béatitude sans bienheureux, ou quelque semi-existence fantomatique, que nous souhaitons.

La mort devient la racine du péché. Pour les Pères grecs, nous ne sommes nullement coupables de la faute adamique ; il n'y a là rien qui ressemble à la conception augustinienne. Seulement, et très concrètement, nous naissons pour mourir tout en portant en nous le désir de l'absolu, le désir d'une vie, d'un jour sans déclin ou le désir de l'immortalité.

Nous découvrons très vite que nous allons mourir alors que nous nous sentons faits pour l'immortalité. Cette fatalité de la mort, d'une certaine manière, nous entraîne au péché : la soif d'absolu qui constitue notre nature profonde parce que nous sommes à l'image de Dieu, se heurte au mur de la finitude et reflue alors à l'idolâtrie, en passions, au sens ascétique de ce mot, c'est-à-dire autant de formes d'idolâtrie, et l'homme projette son angoisse sur l'autre, il fait de l'autre le bouc émissaire de son angoisse, il quête ces paroxysmes où la mort serait oubliée ; il a besoin d'ennemis, pour en faire les boucs émissaires de son angoisse, il a besoin d'esclaves pour se sentir dieu quand il peut entièrement les maîtriser.

La fascination et le refoulement de la mort constituent ainsi la racine du véritable péché. D'où l'ambiguïté de la culture, du travail, du souci, de toutes ces attitudes qui permettent aux puissances de la nuit finalement d'intervenir, de multiplier le chaos et l'absurde, de disqualifier Dieu que le Serpent ne cesse de dépeindre comme un tyran jaloux, ou comme le responsable du mal, ou comme le responsable de la mort, ce qui est l'attitude la plus répandue aujourd'hui et qui fonde l'athéisme contemporain.

Ainsi se crée une sorte de spirale descendante du mal et de la mort. L'esprit de servitude qui, dit saint Paul, maintient l'homme dans la crainte. C'est cette angoisse où chacun se cramponne à soi-même et à son bien, avec le sentiment inavoué que tout lui échappe et jusqu'à sa propre vie. Et c'est aussi la nostalgie, et c'est aussi le désir irrassasiable et irrassasié, la tristesse pour la mort, comme dit toujours saint Paul.

Et cependant, la mort apparaît dans cette vision, comme une sorte de remède. Pour les Pères grecs, ce n'est nullement par jalousie, par vengeance, mais par amour que Dieu éloigne l'homme de l'arbre de vie… Si l'homme s'était uni à la plénitude divine dans un état de mensonge et de mort spirituelle, il aurait été livré, sans recours, aux tourments infernaux. La mort physique met donc un terme à la séparation, au péché. Elle peut permettre aussi une prise de conscience de ce qu'est véritablement la condition humaine.

La mort nous apparaît alors comme le fait le plus profond et le plus significatif de la vie, une réalité qui souvent élève l'homme le plus médiocre au-dessus de la quotidienneté et de la platitude. Seule, elle pose dans toute sa portée le problème du sens ; elle comporte presque une majesté étrange qui ébranle le monde ; la nostalgie, l'angoisse qui nous étreignent devant son mystère prouvent que nous ne

sommes pas seulement de ce monde, comme dit le poète, « la vraie vie est ailleurs ».

Irénée de Lyon écrivait : « Dieu a supporté que l'homme fut englouti par le grand monstre auteur de la prévarication (ceci à propos de l'histoire de Jonas) non pour l'y voir disparaître et périr totalement, mais parce qu'il établissait d'avance et préparait l'invention du Salut accompli par le Verbe, selon le signe de Jonas ; pour que l'homme recevant de Dieu un Salut inespéré ressuscite des mort et glorifie Dieu en répétant les paroles prophétiques de Jonas : « J'ai crié vers le Seigneur mon Dieu, dans ma détresse, et Il m'a exaucé, du ventre de l'enfer ».

II – VICTOIRE DU CHRIST SUR LA MORT

La liberté du Christ à l'égard de la mort éclate d'abord dans les trois résurrections qu'Il accomplit : Il rend à la veuve de Naïm son fils, Il le ranime sans effort, comme en passant ; Il rend à Jaïre sa fillette, d'une façon si légère, si tendre – « l'enfant dort seulement, dit-Il » – qu'Il semble jouer avec la mort et que cette réalité terrible lui obéit. Enfin, et surtout, c'est la résurrection de Lazare, avec la déclaration décisive : « Je suis (au présent, pas au futur…) la Résurrection et la Vie. Celui qui croit en moi, même s'il meurt, vivra ! »

Le Christ, durant sa vie terrestre, vivait comme nous et pourtant autrement que nous : Il vivait volontairement ; nous, nous vivons comme nous vivons, parce que c'est ainsi. L'humain en lui était pénétré par le feu de la divinité ; Il était en quelque sorte un Vivant total ; Il était vie pure, sans la moindre trace d'ombre, sans la moindre trace de mort, assumant la mort et non pas la subissant ; sans péché, mais prenant sur lui le péché du monde, c'est à dire non pas l'exaltation, non pas l'illusion, non pas l'enflure du péché, mais son revers de néant ; vivant non pas les passions au sens idolâtrique, mais « la » Passion. Seul, donc, Il a pu vraiment savoir ce que signifie la mort ; car Il a pu en mesurer l'abîme à la fois de l'intérieur et, si j'ose dire, de l'extérieur : nous, nous sommes dedans ; mais lui, Il est entré dedans, et avec la sonde de son humanité unie au Père, unie à la volonté du Père, Il a pu véritablement sonder la mort.

Et c'est pourquoi, devant la tombe de son ami Lazare, devant l'odeur délétère, Il pleure. C'est le verset le plus court de l'Ecriture : « Jésus pleura ! » Il pleura sur la condition humaine. Et puis Il crie : « Lazare, vient dehors ! », d'une voix de puissance, d'une voix de combat.

Et sur la croix aussi Il criera d'une voix forte, et à Gethsémani, la sueur de sang : alors en effet, le caractère contre-nature de la mort et de toutes nos situations de mort qu'il expérimente dans son amour pour nous, dans sa solidarité ontologique avec nous, ce caractère contre-nature lui apparaît pleinement, à lui, le Vivant, à lui, le Transfiguré, à lui qui pouvait dire : « Je suis la Résurrection et la Vie ».

Il mesure et il prend en lui l'abîme de l'humanité séparée, ensevelie dans la mort et dans l'enfer. La mort ne vient pas de son être même, mais de la volonté du Père et de son amour pour nous ; nous sommes à l'intérieur de la mort, et lui, qui lui était étranger, Il descend en elle. « Dieu a souffert humainement toutes nos morts, Dieu a souffert la mort dans la chair », a dit le concile œcuménique. L'Un de la Trinité a subi

la mort, Dieu est venu dans ce qui est le sens ultime de la mort et de l'enfer : l'absence de Dieu. Quand le Dieu incarné crie sur la croix : « Eli, Eli, lama sabacthani – Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? », véritablement, Il est dans l'enfer du désespoir, de notre désespoir.

Comme si toutes nos morts, comme si toutes les formes de mort que nous subissons dans notre existence, la haine de soi, la haine des autres, meurtre et suicide – et il y a tant de façons de se suicider, tant de façons de tuer – , l'orgueil désespéré aussi, comme si tout cela s'interposait un instant entre le Père et le Fils, comme si le Fils était d'abord solidaire de notre condition de mort, comme si l'étreinte du Père et du Fils dans l'Esprit se déchirait, se distendait de toute la distance qui sépare le ciel de l'enfer où le Verbe crucifié gémit son « J'ai soif ».

Alors tout se retourne. La croix même, comme Jean le souligne si fort, devient exaltation, glorification, affirmation telle de l'amour fou de Dieu pour l'homme que l'abîme de l'enfer et de la mort se volatilise comme une dérisoire goutte de haine dans le gouffre de feu de la divinité. Et le Verbe revient vers son Père, emmenant avec lui l'humanité à qui se rouvre désormais la plénitude de la vie. Et c'est ce qui est chanté dans les églises de rite byzantin à Pâques : « Christ est ressuscité des morts. Par la mort, Il a écrasé la mort. A ceux qui sont dans les tombeaux, Il a donné la vie ! » C'est cela le sens le plus simple de la Rédemption : Dieu descend jusqu'aux dernières limites de notre déchéance, la mort, l'enfer, afin d'ouvrir à travers son Corps ecclésial la voie de la vie, la voie de l'Esprit de sanctification. « Dieu s'est fait homme pour que l'homme puisse devenir Dieu », par grâce, non pas en escamotant son humanité, mais en la vivifiant totalement par son insertion dans l'humanité déifiée et déifiante du Christ.

Grégoire de Nysse écrit : « Il fallait rappeler de la mort à la vie notre nature tout entière ; Dieu s'est penché sur notre cadavre, afin de tendre la main, pour ainsi dire, à l'être qui gisait là ; Il s'est approché de la mort jusqu'à prendre contact avec notre état de cadavre et à fournir à notre nature au moyen de son propre corps le principe de la Résurrection en ressuscitant l'homme entier par sa puissance ». Et saint Paul dit : « Vivre c'est le Christ ». La vie en Christ nous est ouverte. Elle nous est ouverte dans l'Evangile, elle nous est ouverte dans l'Eglise, elle nous est ouverte dans la prière, par la grâce de l'Esprit Saint. Avec la Résurrection et l'Ascension, le Corps du Christ, son humanité – et en elle secrètement toute la chair de la terre – est entrée dans les espaces trinitaires, Corps glorieux, nouveau ciel, nouvelle terre, Corps du Verbe de Vie, « le monde, buisson ardent », disait Maxime le Confesseur.

Mais en même temps, ce monde déjà transfiguré secrètement, sacramentellement, ce buisson ardent est masqué par la cendre, la cendre de notre opacité, la cendre de notre séparation, la cendre de notre aveuglement ; et pourtant, il vient à nous, et dans la grande Tradition des Pères grecs tout culmine dans le sacrement central de l'Eucharistie. Ceux qui communient sont incorporés, au sens le plus réaliste, à Celui dont ils mangent la chair et boivent le sang, et qui ainsi demeure en eux, et eux en lui.

Dans cette perspective, toute la vie chrétienne, c'est de savoir écarter les peaux-mortes pour laisser grandir en nous ce germe de vie, pour laisser grandir en nous ce

germe précaire qui nous est confié et qui pourtant est le germe du corps de gloire ; et cela non pas par un système, par des idées, mais par une prise de conscience existentielle de notre incorporation au Ressuscité.

Les vieux ascètes disaient que l'homme peut recevoir « la mémoire de la mort »… Nous la recevons, je crois, massivement, par l'histoire même. Mais cette mémoire de la mort n'est pas tournée vers le néant, comme dans les philosophies ou le théâtre de la dérision, mais tournée vers le Dieu incarné qui s'interpose, à jamais, entre le néant et nous. La mort mystique est une descente volontaire et lucide dans la mort, pour y rencontrer dès maintenant le Christ vainqueur de la mort, qui nous ressuscite.

Toute la vie chrétienne apparaît ainsi comme un mystère permanent de mort et de résurrection, de mortification de la mort en nous, pour que nous laissions grandir en nous la vie du Christ. Et il y a dans notre vie des moments où on a l'impression qu'on ne peut pas aller plus loin, des moments où on a l'impression que tout est perdu et que seule la mort doit venir. Et si nous vivons ces moments, non pas dans la révolte ou dans le désespoir, mais simplement en nous laissant tomber aux pieds du Crucifié ressuscité, alors nous devenons soudain comme des convalescents, alors nous sentons soudain que la vie nous est rendue, une autre étape de vie, et nous pensons que, à travers ces moments initiatiques, nous allons arriver au dernier moment initiatique de notre existence, qui est la mort biologique.

La vie spirituelle est ainsi prise dans un immense dynamisme de Résurrection où personne n'est séparé de personne, où le retour du Christ, ou plutôt le retour du monde en Christ, s'anticipe dès maintenant dans l'affleurement du Royaume, dans une compassion infinie, dans ces moments de douceur, de paix, de légèreté, un abîme de non-mort qui est là, un abîme de lumière, quand plus rien n'est extérieur, quand la terre est un sacrement, quand il y a seulement des visages.

C'est pourquoi, il faut le dire, la vie éternelle commence dès ici-bas. Dès ici-bas, nous avons la saveur du Royaume, nous avons la saveur de la vie éternelle, nous avons l'anticipation de la Parousie, lorsque la mort sera définitivement vaincue, pour tous et pour toutes, et la terre, transfigurée. Sous la cendre de ce monde, le Royaume brûle et s'édifie peu à peu. Toute l'Eglise, y compris ceux qui sont morts – et qui ne sont pas morts – se trouve dans un incessant labeur de Résurrection, dans un incessant labeur d'enfantement du Royaume. C'est la femme vêtue de soleil de l'Apocalypse, qui crie dans les douleurs de l'enfantement jusqu'à la Parousie. « Parousie » veut dire à la fois attente et présence : nous attendons ce qui est déjà là, ce qui déjà nous est donné, ce qui déjà est au cœur de notre être.

La vie spirituelle donc hâte cette seconde venue. Le mystère du Christ ressuscité, l'incandescence de sa création devenue sacramentellement Corps du Christ, il faut le manifester et c'est cela la sanctification, la créativité authentique : le mystère pascal qui devient communion des saints jusqu'à ce qu'il éclate un jour qui n'aura pas de soir, dans la pleine clarté, dans le flamboiement de la Parousie, quand le vent de l'Esprit écartera toute cendre.

III – L'APRES-MORT

C’est dans cette perspective ultime, dans cette perspective de tension vers l’avènement du Royaume, dans ce dynamisme global de la Résurrection, dans cette préparation active de la Parousie que l’Eglise ancienne aime situer – et que nous devons aujourd’hui encore situer – l’état intermédiaire des morts, qui eux aussi attendent, et pour certains – les Saints – ont déjà traversé la mort et connu la Résurrection ici-bas, un peu, mais réellement. Ils préparent l’avènement de la Jérusalem nouvelle.

Il y a ici, dans la Tradition ancienne, une grande fidélité à l’Ecriture, qui répugne à préciser, à détailler, dans ce domaine ; il y a aussi une ignorance des élaborations un peu individualistes de la théologie latine, au XIVème siècle où, finalement, ce grand dynamisme de Résurrection était quelque peu oublié : on pouvait se demander à quoi servait finalement la résurrection des morts et le jugement dernier puisque tout le problème était de faire une « bonne mort », et, dès qu’on est mort, les uns sont expédiés en enfer, les autres au Paradis, et puis d’autres, selon une conception qui s’est formée lentement, dans un purgatoire où ils doivent expier le mal qu’ils ont fait ici-bas, avec une sorte de conception de réparation quasi juridique…

Dans la grande Tradition de l’Eglise orthodoxe, il y a plutôt la certitude qu’on ne se sauve pas seul, qu’on se sauve dans la communion de tous, que tous les hommes en Christ sont membres les uns des autres, forment un homme unique, un homme recomposé en Christ, dans la diversité des personnes, à l’image de la Trinité. « Nous savons, dit Jean, que nous sommes passés de la mort à la vie (dès ici-bas), parce que nous aimons nos frères. Celui qui n’aime pas demeure dans la mort ».

Il y a ici trois points sur lesquels je voudrais insister :

le thème du sommeil purificateur, dont parlent souvent les Pères ;

l’attente active de la transfiguration ultime, même pour les saints ;

et la prière pour le Salut universel.

1/ Le thème du sommeil purificateur

Chez les Pères, nous trouvons non pas la notion d’un Enfer définitif dès après la mort individuelle, non pas non plus l’idée d’un purgatoire – avec une purgation qui peut même se quantifier, d’où la pratique des Indulgences – mais nous trouvons l’idée d’une purification et d’une guérison, d’une cicatrisation progressive. Après la mort, l’âme qui ne s’est pas purifiée ici-bas traverse – et là ce sont des images, des symboles – une mer de feu, elle traverse des frontières spirituelles avec des sortes de postes de douane où chaque fois les puissance du mal – ce sont des « douaniers spirituels » – prélèvent ce qui leur appartient, laissant l’âme de plus en plus dépouillée, de plus en plus nue, peu à peu amenée à la paix et au silence, cette paix, ce silence qui sont déjà vécus par les grands spirituels à certains moments, ici-bas.

Le sommeil de la mort n’apparaît ainsi nullement comme une sorte de perte de conscience mais comme un état de plus en plus contemplatif, la mort disloquant les réseaux de l’idolâtrie, du péché, de l’avidité, de l’orgueil. La mort offre à l’âme cette

paix (quies, chez les Bénédictins occidentaux ; hesychia, chez les moines orientaux), que les spirituels connaissent dès ici-bas par une visitation très douce et patiente du Christ.

Il y a une patience du Christ et une douceur du Christ dans cet exode des âmes en voie de purification. Je ne crois pas du tout que le Christ dise : « Ah ! tu as fait ci, tu as fait ça : donc, tu passeras tant de temps en Purgatoire ! »… Je crois qu'il y a simplement une lumière, et quand l'homme meurt, il se trouve dans cette lumière extraordinairement douce dans laquelle, parce que c'est la lumière de la mort et de la résurrection du Christ, il comprend et il peut déchiffrer toute sa vie.

Je pensais cela – c'est un point de vue tout à fait personnel, mais il vaut ce qu'il vaut – en voyant mourir de vieilles personnes que j'aimais, dont l'âme s'était pétrifiée depuis bien des années et, se pétrifiant, il n'y avait plus que les aspects négatifs qui apparaissaient. Et je me suis dit : certainement pour le Christ, il y a une sorte de réversibilité du temps, dans la grâce ; et Il va contourner les années où le cœur s'est durci, où l'âme s'est pétrifiée, parfois simplement par l'effet du grand âge, pour retrouver l'enfant ou l'adolescent, le petit garçon ou la petite fille qui dans le matin de leur vie était spontanément ouvert au Mystère ; Il va reprendre avec eux le dialogue interrompu.

Chez saint Ambroise de Milan, ce lent mûrissement, cette progressive cicatrisation, cette sensibilité retrouvée au mystère sont symbolisées par des demeures superposées qu'il appelle mansiones ou custodia… Et les hommes peu à peu s'élèvent à travers ces demeures. Ce grand exode n'est pas, je le répète, expiation mais guérison, perfectionnement, approfondissement, passage obligatoire par le dépouillement mystique, lente montée vers la paix, vers le sabbat paradisiaque.

Je pense aussi à cet apochtegme des Pères du désert : un soldat demanda un jour à un ancien si Dieu accorde son pardon au pécheur, et l'ancien répondit : « Dites-moi, mon très cher, si votre manteau est déchiré, le jetez-vous ? » Le soldat répliqua : « Non ! Je le répare et je continue à m'en servir »… L'ancien conclut : « Si vous prenez soin de votre manteau, Dieu ne sera-t-il pas miséricordieux envers sa propre image ? »

Isaac le Syrien dit : « Dieu châtie dans l'amour, non pour se venger, loin de là, mais il recherche la guérison de son image et ne prolonge pas sa colère qui n'est que le revers de son amour ». Et Grégoire de Nysse : « Les médecins qui enlèvent par l'incision ou la cautérisation les verrues, les clous qui se sont formés contre nature à la surface du corps, ne parviennent pas à guérir sans douleur ; mais ce n'est pas pour causer un dommage au patient qu'ils pratiquent l'incision ! Il en est de même pour les callosités qui se sont formées sur nos âmes, nos cœurs de pierre. Elles sont coupées et retranchées, dit-il, par l'ineffable sagesse et la puissance de Celui qui est, comme dit l'Evangile, le médecin des malades. Et Paul écrit aux Corinthiens : « Si l'œuvre de quelqu'un vient à être brûlée, il en sera privé, il en subira la perte ; lui personnellement, sera sauvé, mais comme à travers le feu ». »

A la mort donc, on peut dire, je crois, en lisant les grands textes de la Tradition, que l'âme est plongée dans une lumière où elle se juge elle-même, où elle relit sa vie, où elle comprend sa vie ; et c'est ainsi qu'elle va entrer dans le chemin de la purification.

Un grand philosophe religieux russe de notre siècle, le père Paul Florensky, aimait commenter la parole de l'Apocalypse qui dit que « le Seigneur a des yeux comme une flamme ardente ! ». Il écrit : « c'est une sensation bien connue de chacun et combien douloureuse : on l'éprouve chaque fois qu'un homme spirituellement clair vous scrute l'âme, où son regard perce paisiblement la laideur de votre caractère ». Nous avons tous senti cela devant, par exemple, un regard d'enfant, un regard étonné sur vous, et vous sentez alors combien vous êtes misérable.

Il est certain qu'une seule des larmes que j'ai fait verser injustement, si je la comprends dans cette lumière infinie de l'amour divin, peut devenir pour moi un enfer éternel, sauf si quelqu'un s'interpose, le Christ justement : le Juge est aussi l'Avocat.

Ainsi, cet état de sommeil purificateur est un état non pas d'inconscience mais plutôt d'extasis, ce mot par lequel la Septante traduit le terme hébreu qui signifie sommeil, par exemple, au moment du sommeil d'Adam, quand Dieu crée la femme : Il la crée de l'extasis de l'homme – et avouez, Mesdames, que c'est quand même mieux d'être créée de l'extase de l'homme que de son sommeil !

Cet état n'exclut pas la conscience de plus en plus libérée du subconscient, de plus en plus envahie par la lumière du supra-conscient, du cœur profond, que rejoint et que libère la lumière christique : la lumière christique juge et la lumière christique guérit. Elle juge et elle cautérise. Elle juge et elle nous défend, et elle nous libère. L'âme, pourrait-on dire, absorbe durant notre vie déjà, quelque chose du corps, sauf probablement ce qui est tout à fait le robot.

Dans nos corps, il y a aussi l'homme-robot, adapté à la condition terrestre. Mais il y a autre chose dans le corps, et nous le savons, dans la liturgie de l'amour, dans la beauté d'une danse ou dans la marche du pas, ou dans le rythme du cœur et du souffle. Il y a autre chose, et cette autre chose est déjà incluse dans l'âme, et l'âme absorbe donc quelque chose du corps qu'elle emporte au moment de la mort.

Le corps, lui, tombe en poussière, le corps devient cadavre ; mais qu'importe ? Ce n'est pas le corps à ce moment-là, il n'est plus corps : mon corps, c'est moi ! Or mon cadavre, ce n'est plus moi ; mon cadavre, ce sera cette âme dans laquelle une partie de notre corporéité est incluse, cette âme dont Dieu se souvient et qu'il porte dans sa « mémoire éternelle », comme on chante lors des funérailles, dans l'Eglise orthodoxe…
Mémoire éternelle ! non pas que nous ayons à nous souvenir éternellement du mort : ce serait dérisoire ! Mais nous remettons le mort, le mystère de la personne, à la mémoire éternelle de Dieu.

Ainsi, l'âme absorbe quelque chose du corps et non seulement elle garde, mais encore elle affine sa mémoire affective qui permet, je pense, de véritables relations personnelles entre les morts – qui ne sont pas morts – et les vivants. Le lieu de ces rencontres n'étant évidemment pas dans je ne sais quelle expérience de spiritisme, mais le lieu de ces rencontres, c'est le Christ, c'est la prière, c'est la remise au Christ, le Christ qui est le centre où convergent les lignes, le Christ en qui l'homme unique est recomposé, le Christ en qui nous sommes tous membres les uns des autres ; en Christ, les morts que j'aime me sont présents.

Je communie au Christ et en communiant au Christ je communie à ces morts. Et plus on vieillit, plus ceux qu'on aimait sont partis. Et alors on sent qu'on a beaucoup de racines, dans l'invisible, et qu'ils sont prêts à nous accueillir, autour du Christ.

C'est dans la prière, c'est dans la communion ecclésiale, c'est dans l'Eucharistie – la Tradition orthodoxe dit que les morts participent, mystérieusement, à l'Eucharistie –, c'est là véritablement que nous pouvons sentir que les morts et les vivants, ceux qui sont ici-bas, ceux qui sont passés de l'autre côté des choses, sont en communion. Et de même, dirais-je, contre une affirmation sans cesse répétée et qui me paraît tout à fait fausse, on ne meurt pas seul ! Depuis l'agonie du Christ, depuis que le Christ a vécu humainement toutes nos agonies, y compris les nôtres à nous maintenant et les agonies des gens qui vivront dans 2000 ans, ou dans 200 000 ans, si la terre continue très longtemps, Il les a vécues, Il s'y est rendu présent. L'étroit défilé où il nous faut passer, il nous y attend ; ce n'est pas un brigand qui nous y attend, mais c'est lui qui nous y attend. Et je dirai même que le défilé, c'est lui. D'une certaine façon, Il est la porte, là aussi, et rien de tout cela ne se fait sans la prière de l'Eglise, y compris les anges et surtout, bien entendu, les saints.

Puisque personne n'est seul en Christ, il faut enterrer le corps du défunt avec infiniment de respect. Un des aspects les plus tragiques de l'époque que nous vivons est l'extraordinaire irrespect pour les cadavres : je pense à ce qui s'est passé au moment de l'holocauste nazi ; je pense à ces millions de morts de la toundra, abandonnés comme cela, dans la neige et la glace, avec une petite plaque de bois peut-être, sur laquelle est inscrit un nom, fixée à la cheville ; je pense aux amoncellements de cadavres que l'on peut trouver au Cambodge, et aussi à ces cadavres innombrables accumulés par le mal cosmique. (Et le problème, je le pose : est-ce que ce n'est pas notre état de séparation qui suscite le mal cosmique ? C'est un problème immense – en passant bien sûr par l'intermédiaire de ces puissances du mal, de ces puissances perverses qui rendent le mal cosmique si pervers qu'il nous fait douter de Dieu !)

Le corps du défunt, il faut donc, autant que l'on peut, l'enterrer avec infiniment de respect, comme un grain de Résurrection, comme un germe de Résurrection. Les auteurs anciens tenaient le rite des Funérailles pour un sacrement. Et le langage liturgique appelle « relique » le corps enseveli qui a été pénétré par la grâce baptismale, qui a été saturé par la Parole, par l'écoute de l'Evangile, par la grâce eucharistique et donc qui recèle la capacité d'être glorifié et de glorifier avec lui la terre qui le reçoit et de glorifier avec lui, d'une certaine façon, tous les hommes.

C'est pourquoi les cimetières ont un sens pascal. N'oubliez pas que pour les anciens, Grecs, Romains, Juifs, le mort est impur et les cimetières doivent être loin des villes ; les cimetières romains étaient le long des voies romaines, hors des villes… Qui a amené le cimetière au cœur du village ? Qui a amené le cimetière à se blottir contre l'église ? Qui a fait qu'on voulait être enterré le plus près possible de l'autel où une parcelle de matière était justement transmuée déjà dans le Corps de gloire du Christ ? C'est le christianisme qui nous a délivrés de la malédiction de la mort, de la malédiction du cadavre, de l'impureté du cadavre !

Il y a des cimetières qui sont beaucoup plus joyeux que nos cimetières latins, avec leurs lourdes dalles, comme des coffres forts d'orgueil familial. Je pense à ces

cimetières qui sont des tertres fleuris, avec une croix. Et comme dit Milos, les fleurs sont le pardon des morts.

Et particulièrement en Roumanie, où tout est préparé d'avance… Un ami croyant vous dira : « Ah ! Je vais vous amener : nous allons voir ma tombe… » Et alors, il vous amène au cimetière, où l'on voit son tombeau préparé, la croix préparée. Il y a le nom, il y a la date de naissance, un petit trait d'union, et puis il y a un vide que l'on remplira quand il sera mort ! Et il n'y a pas de dalle, mais il y a un renflement de terre où l'on sèmera des fleurs ; et chaque soir un moine vient allumer une petite lumière devant la croix.

A Pâques, on vient prier dans les cimetières, on vient chanter dans les cimetières. Il faut aller dans les cimetières, il ne faut pas se contenter d'être là au moment de la mise en bière. Il ne faut pas laisser les gens seuls quand on met la bière dans la terre. Il faut être là, il faut chanter, il faut prier, il faut parler de la Résurrection du Christ, à ce moment-là ! C'est fondamental ! Sinon, on laisse les gens dans le désespoir le plus total…

Dans certains cimetières russes, il y a des petits bancs, près des tombes, pour rester, pour s'entretenir avec les morts, pour prier. Et il y a toujours cette puissante prière pour les morts, leur commémoration régulière, la prière qui accompagne l'exode de l'âme, qui l'aide, qui l'ouvre à la lumière et qui redouble, bien entendu, après la mort physique.

2/ L'attente active de la transfiguration ultime

Dans cette conception anti-individualiste, communiante, je dirais qu'il ne peut pas y avoir de béatitude totale, immédiatement réalisée, même pour les saints. Le saint est celui qui dès ici-bas est passé, certes, par la mort mystique et a pris conscience, profondément, de sa résurrection dans le Ressuscité. Il n'avait plus besoin d'ailleurs d'ennemis et il est la preuve la meilleure de cet accomplissement. Mais, sauf s'il a besoin d'une ultime purification, s'il prend sur lui les péchés d'un autre, ce qui peut arriver, sa mort n'est pas une agonie, un combat, mais une dormition très douce. Il passe, paisiblement, de l'autre côté des choses, comme je disais. La lumière qui l'habitait s'intensifie, l'essence spirituelle des êtres et des choses qu'il contemplait déjà se précise. Il se meut dans les mondes angéliques où les anges célèbrent la liturgie cosmique. Il pénètre dans cette transparence du monde qui est le paradis, qui n'est pas encore le Royaume, qui n'en est que le parvis.
Le combat continue sur la terre, l'exode de l'humanité continue, la béance subsiste entre le monde transfiguré en Christ et défiguré en nous, dans notre orgueil, notre espoir, notre opacité. Et le saint est celui qui participe alors de la grâce de Dieu, qui se fait transparent à la toute-présence de Dieu, et c'est pourquoi d'ailleurs les limitations du temps et de l'espace n'existent plus pour lui. D'où les phénomènes bien connus de bi-location, ou la possibilité pour un saint d'apparaître aux yeux des hommes, à tel endroit, à tel autre, soudain, et puis de disparaître. Et c'est là aussi l'ébauche du corps de gloire.

Le saint intercède, aide, secourt, guérit, toujours dans le Christ : un seul est saint ! Mais il ne peut pas encore connaître une béatitude plénière : il lui faut d'abord aider tous les hommes, vivants et morts, à passer sur l'autre rive, qui sera celle de la

Jérusalem nouvelle ; il lui faut préparer la Parousie, cette résurrection du Cosmos et des corps. Dieu, tout en tous. Cela, les saints aussi l'attendent, les saints aussi y travaillent. Origène a écrit : « Abraham attend encore, et Isaac et Jacob, et les Prophètes attendent pour recevoir avec nous la béatitude parfaite car il n'y a qu'un seul corps qui attend sa totale instauration ».

Nous, orthodoxes, nous dirons – et aussi nos frères catholiques – nos frères protestants ici auront plus d'hésitations – que si le devenir du Cosmos et de l'histoire vers l'ultime transfiguration est en attente, il est cependant déjà consommé dans la personne divine du Christ, certes, mais il l'est aussi dans une personne humaine, celle de la Mère de Dieu, en qui s'anticipe corporellement aussi la Parousie. C'est pourquoi saint Grégoire Palamas appelle la Mère de Dieu la « limite du créé et de l'incréé ». A côté d'une personne divine incarnée, il y a une personne humaine déjà sanctifiée, pleinement déifiée. Cette gloire ultime de la Mère de Dieu, cette réalisation de l'ultime dans une personne créée, la place, elle, dès à présent au-delà de la mort : elle préside aux côtés de son Fils aux destinées de l'Eglise, du Cosmos ; elle intercède pour tous auprès de Celui qui viendra juger les vivants et les morts.

3/ La prière pour le Salut universel

L'Eglise, toute tendue vers la Parousie, englobe tous les morts dans la prière. Jamais elle ne laisse entendre qu'il y ait déjà et pour toujours des damnés. Le Christ est descendu en enfer pour détruire l'enfer, telle est la Bonne Nouvelle que l'Eglise annonce, particulièrement à chaque célébration pascale.

Qu'il y ait pour les morts – crispés sur leur révolte, leur refus, leur nostalgie du mal peut-être – des états inférieurs, des états infernaux, terribles, des états où la paix, le silence, l'amour d'une présence qu'on refuse sont ressentis comme des tourments, l'Eglise ne l'ignore pas ! Je pense à ce que dit le starets Zosime, dans les Frères Karamazov : « Ils se sont maudits eux-mêmes, ayant maudit Dieu et la vie, ils se nourrissent de leur mauvais orgueil comme l'affamé dans le désert qui se serait mis à sucer son propre sang, ils maudissent Dieu qui les appelle. Ils ne peuvent pas contempler le Dieu vivant sans haine, et ils voudraient que le Dieu de la vie n'existe pas, qu'il s'anéantisse, qu'il détruise toute sa création. Ils aspirent au néant mais ils ne recevront pas le néant ».

Pourtant, dans l'attente et la préparation de la Parousie, le sens de l'universelle communion en Christ, la certitude qu'on ne se sauve qu'en assumant cette entière communion, pousse les plus grands spirituels à prier pour le Salut de tous. Le Christ a prié pour ses bourreaux. Denys l'Aréopagite écrit : « N'est-il pas vrai qu'Il s'approche avec amour de ceux qui se détournent de lui, qu'Il lutte avec eux, qu'Il les conjure de ne pas mépriser son amour ? Et s'ils ne montrent que dégoût et restent sourds à ses appels, Il devient lui-même leur avocat ! ».

Non seulement le Christ, mais les spirituels et l'Eglise tout entière prient pour tous les morts, y compris ceux qui sont dans les lieux infernaux, inférieurs, – notamment aux Vêpres de la Génuflexion que l'on célèbre, dans l'Eglise orthodoxe, l'après-midi du Dimanche de Pentecôte.

Certes, l'Eglise a refusé la thèse origéniste selon laquelle, en définitive, après un exode à travers une multitude d'états spirituels, tous les hommes et même les anges déchus seraient réconciliés, restaurés dans leur condition originelle. Une telle certitude en effet se heurte aux menaces du Christ, si vigoureuses, dans les Evangiles synoptiques, et méprise le caractère irréductible de notre liberté. La négation de l'enfer, si banale, rend l'existence superficielle et irresponsable. On ne peut pas escamoter la personne et sa liberté. Et, en même temps, notre conscience spirituelle proteste et c'est l'Esprit qui l'éveille. Ou plutôt, je peux admettre l'enfer pour moi, je peux connaître déjà les souffrances infernales mais je ne peux pas me réconcilier avec l'idée d'un enfer pour les autres… L'inverse de ce que disait Sartre !

On ne peut pas spéculer sereinement sur le thème de l'enfer. Ce thème ne peut être abordé que dans le langage du « je » et du « tu ». Les menaces évangéliques me concernent ! Elles font le tragique de ma destinée spirituelle, elles me poussent au retournement du cœur. Mais pour « toi », pour le « toi » innombrable du prochain, je ne puis que servir, témoigner, prier pour qu'il sente le Christ ressuscité, pour qu'il l'accueille, pour que tous soient sauvés.

Là encore, je vous lirai une histoire des Pères du désert. Saint Antoine, le fondateur du monachisme, avait prié le Seigneur de lui montrer de qui il était l'égal. Dieu lui avait fait comprendre qu'il n'avait pas atteint la mesure d'un certain cordonnier d'Alexandrie. Saint Antoine quitta le désert, se rendit chez le cordonnier et lui demanda comment il vivait. Celui-ci répondit qu'il donnait le tiers de son revenu à l'Eglise, un tiers aux pauvres et qu'il gardait le reste pour lui. Cela ne parut pas extraordinaire à Antoine qui, lui-même, avait tout quitté, abandonné tous ses biens. Et Antoine lui dit : « C'est le Seigneur qui m'envoie pour voir comment tu vis ». Or le cordonnier qui vénérait Antoine, finit par lui confier le secret de son âme : « Je ne fais rien de spécial… Seulement, en travaillant, je regarde tous ces passants de la grande ville d'Alexandrie, et je dis : « Que tous soient sauvés, moi seul, je mérite de périr ».
L'enfer comme lieu spirituel d'où Dieu est absent n'existe plus. Le Christ l'a aboli et, à la Parousie, Dieu se manifeste tout en tous, et en toutes. Transfiguration cosmique, transfiguration de l'humanité tout entière ? L'enfer ultime, cette seconde mort dont parle l'Apocalypse, ne peut être alors que le refus de l'amour par ceux que l'Amour envahit. D'où le regret inépuisable de l'amour offensé. Le feu de l'enfer, c'est le feu de l'amour, mais le feu de l'amour qui peut rendre atrocement lucide le regret. Isaac le Syrien écrit : « Quant à moi, je dis que ceux qui sont tourmentés en enfer, le sont par l'invasion de l'amour. Qu'y a-t-il de plus amer et de plus violent que les tourments de l'amour ? Ceux qui sentent qu'ils ont péché contre l'amour portent en eux une damnation bien plus grande que les châtiments les plus redoutés. La souffrance que met dans le cœur le péché contre l'amour est plus déchirante que tout autre tourment ».

Il est absurde, il est monstrueux de penser que les pécheurs en enfer soient privés de l'amour de Dieu. L'amour est donné sans partage, mais par sa force même il peut agir de deux manières : tourmenter les pécheurs, comme il arrive ici-bas que la présence d'un ami tourmente son ami infidèle ; et il réjouit en lui ceux qui ont été fidèles. Tel est, à mon sens, le tourment de l'enfer : le regret. Et certes, nous pressentons d'expérience l'impossibilité pour l'élément sombre en nous de supporter

la lumière et l'amour de Dieu, de supporter que cette lumière si douce et par là même si redoutable se projette dans nos ténèbres, que cet amour se tourne vers notre haine.
Mais l'essence du Christianisme, je le répèterai inlassablement, c'est la descente du Christ en enfer pour délivrer l'homme de l'enfer qu'il se prépare à lui-même, dans sa propre subjectivité. L'enfer est emprisonnement dans l'immanence, serait-elle dilatée dans les éons des éons, dans les siècles des siècles. Or le Christ brise cet enfermement. Et le destin de l'enfer dépend aussi de la charité des saints qui descendent dans ces ténèbres avec le Christ, pour libérer les damnés. Toutefois personne ne peut contraindre personne. Ni Dieu ni les saints ne peuvent forcer la liberté des damnés volontaires. Seul, peut-être, le Dieu-Homme, parce qu'il unit en lui grâce et liberté, connaît le secret de cette libération sans contrainte. Et c'est le secret du Royaume, au-delà du Bien et du Mal, au-delà de la division entre bons et mauvais. Seul peut-être le Crucifié, par folie d'amour, peut ce que Nietzsche, ce prophète non illuminé, n'a pu que caricaturer et finalement inverser ! L'éthique eschatologique de ce qu'on pourrait appeler le Supra-Bien n'exige pas moins mais infiniment plus que celle du Bien. Elle ne peut renoncer à l'illumination des méchants. Le Supra-Bien ne juge pas, il irradie la lumière.

Dans cette perspective, il n'y a pas de limite à la prière et à l'espérance. L'enfer éternel c'est comme une contradiction dans les termes. L'enfer est la négation de l'éternité : il ne peut donc y accéder. Un mauvais infini de tourments peut se déployer dans le sujet orgueilleusement et désespérément fermé sur lui-même, alors qu'il est plongé dans l'amour divin, mais à travers les siècles des siècles, la prières crucifiée du Christ, et des élus, continue d'agir dans l'espérance irrépressible que la seconde mort se rapportera en définitive non aux êtres humains, dans leur unité personnelle, mais aux éléments démoniaques qu'ils portent en eux et que le partage des boucs et des brebis se fera en chacun de nous.

Ambroise de Milan, que je citais déjà tout à l'heure, a écrit : « Le même homme est à la fois sauvé et condamné ! et que lui faut-il pour être sauvé, sinon de se savoir condamné et de ne pas désespérer ? ». Plus profond que l'enfer se trouve le Christ vainqueur de l'enfer. Le dernier mot reste donc à la prière, à la conscience, à l'espérance. On ne spécule pas sur l'enfer. On ne fait pas non plus une doctrine du Salut universel… On prie pour que tous soient sauvés !

« Si j'avais commis tous les crimes possibles », disait Thérèse de l'Enfant-Jésus, « je sentirais que cette multitude d'offenses serait comme une goutte d'eau dans un brasier ardent ». Et sans le savoir, elle ne faisait que redire ce qu'avait dit cet ascète du VIIème siècle, Isaac le Syrien, qui écrivait : « Comme un grain de sable ne pèse pas autant que beaucoup d'or, l'exigence chez Dieu d'un jugement équitable ne pèse pas autant que sa compassion. Dieu serait-il juste, comme vous le dites, en ce que nous sommes pécheurs et que le Christ est mort pour nous ! O la merveille de la grâce de notre Créateur ! O l'incommensurable bonté dont il a investi, pour la recréer, notre existence de pécheur ! Il relève celui qui l'a offensé et blasphémé… » Et le péché, dit Isaac, c'est de ne pas faire suffisamment attention à la Résurrection. « Où est l'enfer qui puisse nous affliger ? Où est la damnation qui puisse nous effrayer jusqu'à vaincre la joie de l'amour de Dieu ? Qu'est-ce que l'enfer devant la grâce de la Résurrection ? Lorsqu'Il nous arrachera à la damnation, qu'Il donnera à ce corps corruptible de revêtir l'incorruptibilité, qu'Il relèvera dans la gloire l'homme

tombé en enfer, qui admirera comme elle le mérite, la grâce de notre Créateur ? Au lieu de ce que les pécheurs méritent en toute justice, Il leur donne la Résurrection. Au lieu des corps qui ont profané sa loi, Il les revêt de sa gloire ! Voici Seigneur, je ne peux plus me taire devant les vagues de ta grâce. Nulle pensée ne me reste. Qui pourrait dire la gratitude que je te dois ? Gloire à toi, dans les deux mondes que tu as créés pour notre croissance et nos délices ! En nous menant par la route de tes grandes œuvres à la connaissance de ta gloire ! »

Paul Florensky a dit : « Si donc tu me demandes : “Alors, il y aura des peines éternelles ?” je te répondrai : “Oui !” Et si tu me demandes encore : “Y aura-t-il un rétablissement universel dans la béatitude ?” Je te répondrai encore : “Oui !” La clé de cette antinomie, nous la trouverons dans la contemplation de la Croix du Christ ». Ainsi viendra la Parousie où l'Esprit Saint manifestera l'univers entier comme le Corps de gloire du Christ. Alors chaque personne préservée dans la mémoire éternelle de Dieu, chaque personne en communion avec les autres, retrouvera l'unité de son être, une chair rénovée par le feu de l'amour, une chair puisée par l'âme dans un cosmos transfiguré. Qu'est-ce que le corps, après tout, sinon la marque de la personne sur la poussière du monde ? Et là, ce sera vraiment une poussière d'étoiles !
Chaque personne donnera son visage unique à ce cosmos, lui-même matière illuminée, tissu, texte d'un immense dialogue d'amour, d'une immense célébration des hommes entre eux, de chacun et de tous avec Dieu ; chair vibrante, de toute sa sensibilité naturelle, notre chair, celle de la terre, mais libérée de la mort, de toutes les formes de la mort, de l'espace, comme séparation et extraposition, du temps comme incommunicabilité, de la matérialité opaque.

L'âme, désormais, enveloppera le corps, le corps devenu tout visage. Plus d'extériorité ! Dieu tout en tous devenant notre souffle et notre lumière. Toute lumière nous sera intérieure, l'homme uni à Dieu sera le soleil du cosmos. Alors toute chair verra Dieu… Le plus humble instant de vérité, de beauté, d'amour que nous ayons connu sur la terre trouvera sa place dans ce qui sera aussi la terre, dans sa vérité, la terre libérée de toutes les formes de mort.

Pensez au Corps ressuscité du Christ sur la terre, parmi les hommes, entre la Résurrection et l'Ascension. Le Christ apparaît, disparaît, délivré des limitations de l'espace et du temps. Il entre, toutes portes closes. Il triomphe de la pesanteur, de l'espace qui heurte et sépare. Les lois de la nature déchue, liée à la mort, fondent au feu de la divinité qui rend au corps sa signification première qui est d'être le visible de l'invisible et, comme le cosmos qui le prolonge et qu'il intègre, le lieu de la communion.
Le Ressuscité n'a pas besoin de nourriture, et pourtant, Il prépare lui-même de la nourriture pour ses amis et Il la partage avec eux. Ce que nous pressentons dans la fête de la rencontre, dans la joie du banquet (et ici, ce sera le banquet messianique !), dans l'amour humain noble et fidèle, tout cela trouve son accomplissement dans le corps glorieux. Et tout sera en même temps ce qui n'est jamais monté au cœur de l'homme, et en même temps, me semble-t-il si simple ! Même si les mots doivent se taire devant ce que Dieu a préparé pour ceux qu'il aime…
Je pense au lac. Un feu de braise sur lequel Jésus a préparé du poisson, près duquel Il a disposé du pain et peut-être un rayon de miel… le lac, les pécheurs qui

vont vers Jésus. Il les accueille ; ils partagent l'odeur du feu de braise, la beauté du ciel qui se reflète dans le lac… Tout cela aussi, c'est déjà le Royaume ! Tout sera tellement immense ! La connaissance-inconnaissance, l'instase-extase… Plus Dieu nous emplit de sa présence et plus nous le découvrons, merveilleusement au-delà !

Plus j'aime quelqu'un et plus il m'est merveilleusement inconnu !

C'est cela le commencement de l'éternité. Nous irons, comme dit Grégoire de Nysse, par des commencements de commencements vers des commencements qui n'auront jamais de fin. Et ainsi, pour chacun, pour chaque prochain, d'autant plus miraculeusement connu qu'il sera inconnu, c'est comme une vision dynamique de l'éternité. Et cette vie éternelle, cette éternité, commencent dès maintenant. Nous devons agir et prier de telle sorte que la vie éternelle, dès ici-bas, s'entrouvre pour nous et que nous soyons capables d'irradier son énergie sur toute la création. Dès ici-bas, le corps de gloire tressaille et croît en nous, avec l'éveil du cœur, l'embrasement du cœur. On peut penser, je le répète, que des saints, comme François d'Assise ou Séraphin de Sarov, qui se sont presque complètement métamorphosés, c'est déjà la terre qui en eux se transfigurait. Si nous vivons si peu que ce soit de la vie du Ressuscité, si nous portons en nous notre propre mort comme un passage vers la lumière, comme un fruit de lumière, alors notre mort physique sera un ultime acte de vie, une ultime actualisation de la grâce baptismale, de la grâce pascale : mourir en Christ, ressusciter en Lui, comme les Martyrs auxquels les souffrances qu'il nous faudra sans doute traverser achèveront de nous configurer.
La mémoire de la mort qui ne tourne pas en désespoir mais en confiance nous détache et nous ouvre : elle nous fait plus simples et plus accueillants. Et elle nous donne, par le détachement même, la vraie tendresse, celle qui ne cherche pas à posséder. Elle surmonte l'angoisse en la transformant en humble confiance. « Avoir en nous-mêmes, dit Paul, notre sentence de mort afin d'être confiants non en nous-mêmes, mais en Dieu qui ressuscite les morts ».

Je crois qu'il faut prier pour être comme les martyrs, « ceux qui ne craignent pas la mort ». C'est ainsi qu'on appelait les premiers chrétiens : « ceux qui ne craignent pas la mort » (apopheroi thanatou), parce que le Christ est ressuscité !

Intervention du Père Cyrille Argenti

Liturgie des funérailles

C'est l'office que nous célébrons à l'occasion des décès. Je pense qu'il est nécessaire de rappeler les textes scripturaires qui forment l'arrière-fond, la base, le fondement de cet office.

- I -

A – Textes deutéro-canoniques

Ce sont tout d'abord des textes qui incontestablement influencent considérablement cet office et qui ne se trouvent que dans la Bible des Septante. Nos amis protestants

pourront peut-être nous expliquer tout à l'heure pour quelles raisons ils ne reconnaissent pas ces livres comme canoniques. Mais vous n'ignorez pas que les orthodoxes ont toujours employé le texte des Septante comme le texte officiel et que, par conséquent, ces livres pour eux ont toujours fait partie de l'Ecriture révélée. Il y a là peut-être l'origine d'une certaine différence d'approche concernant les défunts entre orthodoxes et protestants. Alors, je vous rappelle ces textes qui ont joué un grand rôle dans les liturgies orthodoxes et je pense également dans les liturgies juives car, canoniques ou non, ils expriment en tout cas ce que pensaient et ce que disaient les juifs à l'époque du Christ.

1. Tout d'abord le texte du livre de la Sagesse, la « Sagesse de Salomon » au chapitre 3, versets 1 à 9 : « Les âmes des justes sont dans la main de Dieu et nul tourment ne les atteindra plus. Aux yeux des insensés, ils passèrent pour morts et leur départ sembla un désastre, leur éloignement, une catastrophe. Pourtant, ils sont dans la paix. Même si, selon les hommes, ils ont été châtiés, leur espérance était pleine d'immortalité. Après de légères corrections, ils recevront de grands bienfaits. Dieu les a éprouvés. Il les a trouvés dignes de lui : comme l'or au creuset, il les a épurés, comme l'offrande d'un holocauste, il les a accueillis. Au temps de l'intervention de Dieu, ils resplendiront. Le Seigneur sera leur Roi pour toujours, ceux qui restent fermes dans l'amour demeureront auprès de lui, car il y a grâce et miséricorde pour ses élus. »

Deux chapitres plus loin, au chapitre 5, versets 15 et 16 du même livre, on lit : « les justes vivent pour toujours ; leur salaire dépend du Seigneur et le Très-Haut prend soin d'eux. Aussi recevront-ils la royauté splendide et le diadème magnifique de la main du Seigneur, car, de sa droite, il va les protéger ».

2. Puis, il y a les livres des Macchabées ; les Macchabées qui furent confrontés à la mort du juste. Dans le deuxième livre des Macchabées, au chapitre 12, versets 43 à 46, nous lisons : « Ayant fait une collecte d'environ deux mille drachmes, Juda l'envoya à Jérusalem pour qu'on offrit un sacrifice pour le péché, agissant fort bien et noblement dans la pensée de la résurrection. Car s'il n'avait pas espéré que les soldats tombés dussent ressusciter il était superflu et sot de prier pour les morts ; s'il envisageait qu'une très belle récompense est réservée à ceux qui s'endorment dans la piété, c'était là une pensée sainte et pieuse ; voilà pourquoi il fit faire ce sacrifice expiatoire pour les morts, afin qu'ils fussent délivrés de leurs péchés ». Vous reconnaissez là le contexte dans lequel Marthe disait à Jésus : « Je sais qu'il (Lazare) ressuscitera à la résurrection au dernier jour ». Notons aussi ce passage un peu surprenant qui est assez peu connu dans Macchabées 15,13-15 : « Ensuite avait apparu à Judas, de la même manière, un homme remarquable par son grand âge et par sa dignité, revêtu d'une prodigieuse et souveraine majesté. Prenant la parole, Onias disait : "Celui-ci est l'ami de ses frères qui prie beaucoup pour le peuple et pour la ville sainte tout entière ? Jérémie, le Prophète de Dieu" ». Jérémie est donc vu, dans une vision par Judas, priant pour le peuple. Ces textes des Macchabées et du livre de la Sagesse qui ont certainement marqué la piété juive, puisque les juifs continuent à prier pour les morts, ont assurément joué un grand rôle dans toute la tradition chrétienne.

B – Le Nouveau Testament

1. La réponse de Jésus à Marthe. Dans le Nouveau Testament, le texte fondamental est évidemment celui-ci : « Je suis la Résurrection et la Vie : celui qui croit en moi, même s'il meurt vivra. Tout homme qui croit en moi ne mourra jamais ». J'ai rencontré souvent des réformés qui étaient restés en quelque sorte dans la pensée de Marthe, disant simplement : « Oui, je sais bien qu'il ressuscitera au dernier jour », impliquant qu'en attendant la Résurrection – il y a cette idée d'un temps humain dans l'autre monde – les morts sont bel et bien morts ».

2. Moïse et Elie sont bel et bien vivants et se montrent avec le Christ sur le mont Thabor le jour de la Transfiguration.

3. L'autre texte fondamental, dont nous aurons l'occasion de reparler tout à l'heure, qui est à la source de tout office des défunts, est la réponse du Christ à la prière du bon larron (« Seigneur, souviens-toi de moi, quand tu entreras dans ton Royaume ») : « Aujourd'hui même, tu seras avec moi au Paradis ». Remarquons que c'est, si je ne me trompe, la seule fois où dans le Nouveau Testament apparaît le mot « paradis » ; qui nous renvoie au paradis dont Adam et Eve avaient été chassés. Sauf erreur de ma part, entre le renvoi d'Adam et Eve du paradis et la phrase du Christ au bon larron, le mot « paradis » n'apparaît pas dans les saintes Ecritures.

4. Ensuite, il y a des textes de Saint Paul, notamment dans Philippiens 1/23, où il dit : « J'ai le désir de m'en aller et d'être avec le Christ, et c'est de beaucoup préférable ». Oui, pour le croyant en Christ, pour celui qui vit en Christ, s'en aller, c'est être avec le Christ. C'est bien l'idée que Saint Paul développe dans 2 Corinthiens 5/8 : « Oui, nous sommes pleins de confiance et nous préférons quitter la demeure de ce corps pour aller demeurer auprès du Seigneur… » ; et aussi dans les versets 1 à 4 : « car nous le savons, si notre demeure terrestre, qui n'est qu'une tente, se détruit, nous avons un édifice œuvre de Dieu, une demeure éternelle dans les cieux qui n'est pas faite de mains d'homme. Et nous gémissons, dans le désir ardent de revêtir par-dessus l'autre, notre habitation céleste. Nous ne voulons pas nous dévêtir, mais revêtir un vêtement sur l'autre afin que ce qui est mortel soit englouti par la vie ». Donc, ce que les non-chrétiens appellent la mort est, pour le croyant, le moment où ce qui est mortel est englouti par la vie. C'est le passage à une vie plus parfaite.

5. Enfin, il y a la liturgie eucharistique et les textes de l'Apocalypse, qui ont joué un rôle essentiel dans la formation de la liturgie chrétienne. Le chant du Sanctus que nous chantons tous dans la liturgie de la Sainte-Cène n'est pas, en effet, emprunté directement à la vision d'Isaïe mais à l'Apocalypse. En effet, dans Isaïe, il n'y a que les Séraphins qui chantent le « Saint, saint, saint, le Seigneur Sabbaoth… » Tandis que dans nos liturgies, ce sont les Séraphins et les Chérubins qui le chantent. Ce qui montre justement que notre texte liturgique est emprunté directement à la liturgie céleste de l'Apocalypse où ce sont les chérubins qui chantent le Sanctus. La liturgie céleste qui est décrite dans Apocalypse 5 a sans doute été le modèle de nos liturgies terrestres ; sans exclure (c'est un peu une histoire de poule et d'œuf) que la liturgie terrestre ait déjà pu influencer le texte de l'Apocalypse, et que ce texte reflète peut-être déjà la liturgie célébrée aux temps apostoliques. Quoiqu'il en soit, je vous rappelle ces textes qui ont joué un rôle fondamental : au chapitre 6 verset 9, nous lisons : « Je vis sous l'autel les âmes de ceux qui avaient été immolés à cause de la parole de Dieu et du témoignage qu'ils avaient porté. Alors il leur fut donné à chacun une robe blanche et il leur fut dit de patienter encore un peu, jusqu'à ce que fût au

complet le nombre de leurs compagnons de service et de leurs frères, qui doivent être mis à mort comme eux. » ; et, au chapitre 7, verset 9 : « après cela, je vis. C'était une foule immense que nul ne pouvait dénombrer, de toutes nations, tribus, peuples et langues. Ils se tenaient debout devant le trône et devant l'agneau, vêtus de robes blanches et des palmes à la main. Ils se tiennent devant le trône de Dieu. Ils lui rendent un culte jour et nuit dans son temple. » ; enfin, au chapitre 5, verset 8 : « Chacun tenait une harpe et des coupes d'or pleines de parfum, qui sont les prières des saints ». Nous trouvons encore au chapitre 8, verset 3 : « Il lui fut donné des parfums en grand nombre pour les offrir avec les prières de tous les saints sur l'autel d'or qui est devant le trône. Et, de la main de l'ange, la fumée des parfums monta devant Dieu, avec les prières des saints. » La communion des saints est décrite d'abord dans l'Apocalypse… C'est pourquoi dans presque toutes les anaphores des liturgies de l'Eglise aux IIIème et IVème siècles, au cours de ce que les liturgistes appellent la « post-Epiclèse », les bénéfices de la communion sont sollicités pour les vivants et pour les défunts. Vivants et décédés se retrouvent tous ensemble dans l'unique Eglise pour célébrer le mystère eucharistique. Il fallait parler des fondements scripturaires avant de parler de l'office des défunts, car, chaque dimanche, au cours de la liturgie eucharistique, vivants et défunts ensemble avec les anges, célèbrent le culte et la gloire de l'agneau sur son trône.

- II -

Venons-en à l'office qui est célébré pour un défunt.

A. Remarquons que cet office, pour l'essentiel, reproduit tout simplement l'office des matines du Samedi Saint (que nous chantons le Vendredi Saint au soir dans les paroisses), l'office où nous nous retrouvons, réunis devant la tombe du Christ, placée au milieu de l'Eglise la veille de la nuit de la Résurrection. L'office des défunts n'est autre finalement que l'office au cours duquel nous attendons la résurrection du Christ et nous assistons à cette transformation de notre nature corruptible, revêtue par le Dieu de vie, en nature incorruptible. La tombe du Christ est le laboratoire où le corruptible devient incorruptible, où l'homme mortel devient immortel et l'office des défunts n'est autre que la commémoration, la contemplation, l'anamnèse, le « zicaron » du passage du Christ de la mort à la vie. Cela est résumé dans l'office des défunts par la prière suivante : « Ta mort, Seigneur, est devenue cause d'immortalité car si Toi, Tu n'avais été placé dans la tombe, le paradis ne serait point ouvert. C'est pourquoi, Toi qui aimes l'homme, fais reposer celui qui a été « transféré » (mot à mot grec, pour se servir d'un langage médical, celui qui a subi la « métastase »). Donc, voilà le premier aspect de l'office des défunts : l'anamnèse du Samedi Saint.

B. Le deuxième thème, que nous retrouvons à travers tout l'office, est la phrase du larron au Christ sur la Croix : « Souviens-toi de moi, Seigneur, quand tu entreras dans ton Royaume. » Face à la mort, on évoque la mort du Christ qui a vaincu la mort. Et dans l'espérance permanente et ferme de recevoir la même réponse que le larron : « Aujourd'hui même, tu seras avec moi au paradis », l'office des défunts est, en fait, une prière pour recevoir cette réponse du Christ : « Aujourd'hui même, le défunt sera avec moi au paradis. » Nous demandons sans cesse pendant tout cet office que justement le défunt se retrouve avec le bon larron au paradis. Cela est résumé dans cette très belle prière de l'office des défunts : « Fais reposer, toi qui

aimes l'homme, celui que tu as choisi, dans la lumière, ô Christ, de ton visage et dans la douceur de ta beauté. » Vous trouverez là le désir exprimé par Saint Paul dans les passages des Corinthiens et des Philippiens que j'ai lus tout à l'heure : nous prions pour que le défunt se retrouve dans la lumière du visage du Christ et dans la douceur de sa beauté et, à ce moment-là, au fond, ce que nous appelons la mort devient ce passage désirable souhaitable, vers lequel tend, si je puis dire, tout notre cœur et toute notre âme, ce moment où enfin, nous pourrons contempler la lumière de la face du Christ. A ce moment-là, la fin de cette vie terrestre, au lieu d'être ce moment redouté par les incroyants, devient le moment où nous arrivons enfin au but vers lequel tend toute notre vie terrestre, arriver enfin face à face avec notre Christ.

C. Et ce moment est justement la réalisation de toutes les promesses des Béatitudes et c'est pourquoi au cours de l'office des défunts, tout comme le Samedi Saint au matin, nous chantons les Béatitudes : « Bienheureux ceux qui ont un cœur de pauvre, car à eux appartient le Royaume des Cieux… » La réalisation de toutes les promesses des Béatitudes est l'objet de l'espérance de ceux qui meurent. Enfin, tout cela va se réaliser. Enfin, nous allons récolter une promesse attendue. Oui, le peuple juif pendant deux mille ans a attendu la réalisation d'une promesse faite à Abraham, et pendant toute une vie, nous, nous attendons la réalisation des promesses faites dans les Béatitudes : au moment de la mort, nous allons enfin pouvoir recueillir la réalisation de ces promesses.

D. Evidemment dans l'office des défunts, il y a, comme dans tout office, des lectures de l'Ecriture :

a) dans 1 Thessaloniciens 4/13-17 : « Ne soyez pas dans la tristesse comme ceux qui n'ont point d'espérance… Nous ne précéderons pas les morts dans la présence du Seigneur car, à la voix de l'archange, les morts ressusciteront et iront à la rencontre du Seigneur dans les nuées. »

b) dans l'Evangile de Jean 5/25-30 où justement le Christ nous dit : « En vérité, je vous le dis, celui qui écoute ma parole et qui croit à celui qui m'a envoyé a la vie éternelle »… Remarquez le présent dans la phrase du Christ, non pas « aura » la vie éternelle, mais « a » la vie éternelle. Il est important que cet évangile soit lu au moment du décès de celui qui nous quitte.

E. Enfin, il y a cette dernière partie, qui est essentielle, la prière pour le pardon du défunt. Alors, soulignons bien que, à la suite de l'invention par l'Eglise latine du Purgatoire, et les abus accompagnant les fameuses indulgences, la Réforme protestante, se révoltant contre ce Purgatoire et contre ces abus, a finalement, il faut le dire très simplement, rompu avec la tradition permanente judéo-chrétienne de prier pour les morts. Or, notre office des défunts se termine toujours par une prière. Je demandais une fois à un pasteur : « Que faites-vous lorsque vous êtes appelé à célébrer un office pour un mort, qui n'a pas de famille et pas d'ami, si vous vous trouvez seul en présence du mort et de Dieu ? » Après un petit moment d'hésitation, il m'a dit : « Je m'adresse aux fossoyeurs ». Oui, moi aussi, dans un certain sens. Mais souvent dans un hôpital, on vous laisse en présence du mort et les pompes funèbres ferment la porte et vous laissent seul avec le mort. Vous n'allez pas lui annoncer la parole de Dieu. Il en sait maintenant bien plus que nous. Alors, qu'allons-nous faire ? Je pense que les homélies bêtes ou intelligentes – et peut-être

plus souvent bêtes qu'intelligentes – que nous faisons au moment des offices funèbres, ne constituent pas l'essentiel de l'office. Ce qui m'intéresse au moment de mon départ, ce sera la prière de l'Eglise et non pas les discours des prêtres et des pasteurs. De même, le mourant, beaucoup plus que de recevoir des paroles de consolation, désire essentiellement communier au Corps et au Sang du Christ. Ce qui l'intéresse, c'est le mystère de Christ, le mystère de l'Eglise et non pas la présence des curés ou des pasteurs qui, finalement lui est un peu indifférente. Ce qui compte, c'est la prière de l'Eglise. « Le Fils de l'Homme a le pouvoir de pardonner les péchés » a dit le Christ. Et vous remarquerez bien qu'il a dit le Fils de l'Homme et non pas le Fils de Dieu. Alors qu'il était le Fils de Dieu, c'est en tant que Fils de l'Homme qu'il a le pouvoir de pardonner les péchés, et si la tête a ce pouvoir le corps l'a avec elle.

Finalement, le seul pouvoir que le Christ a donné à son Eglise et à ses disciples – et le seul dont ils ne se servent pas souvent – c'est de guérir les malades, de chasser les démons et de pardonner les péchés. Ce pouvoir est donné à l'Eglise, et pas spécifiquement au clergé. « Ce que vous pardonnerez sur terre, sera pardonné aux cieux. » Le point d'orgue, si je puis dire de l'office des défunts, c'est de demander le pardon, de donner le pardon, c'est de faire la prière du bon larron, qui est aussi la prière du défunt et celle de toute l'Eglise : « Souviens-toi de lui, Seigneur, quand tu entres dans ton Royaume. » Il ne s'agit pas de donner au Christ des leçons de miséricorde mais nous savons qu'il veut exercer la sienne à travers la nôtre : c'est pourquoi l'Apôtre nous dit : « Priez les uns pour les autres ». Pourquoi cesserions-nous de prier les uns pour les autres au moment du grand passage ? Quand un chrétien aime, il prie pour celui qu'il aime : cessons-nous d'aimer quelqu'un lorsqu'il trépasse ?

Intervention du pasteur Robert Somerville

La prédication face à la mort et la liturgie des funérailles

A - La prédication face à la mort ne peut se limiter à la prédication à l'heure de la mort. Il a été question hier de l'accompagnement des mourants. Mais peut-on prêcher aux mourants ? On n'en a guère l'occasion aujourd'hui. Dans la plupart des cas, les malades proches de la mort sont isolés, protégés par la médecine. Ils meurent seuls. Dans les unités de soins palliatifs, le contact est plus facile. Mais l'heure n'est plus à la prédication-discours organisé. La communication verbale est difficile, fatigante pour le malade. C'est davantage par une présence, des gestes d'affection, le toucher, le sourire, le ton de la voix qu'on communique. Sans doute y a-t-il souvent aussi l'attente d'une parole, d'un mot qui comprend et rassure. L'attente aussi d'une prière, d'un psaume, d'une parole du Christ, surtout, mais pas seulement, chez les chrétiens. L'attente d'une parole de paix, de pardon, d'espérance. Mais pas une prédication.

Ne peut-on pas plutôt, à l'heure de la mort, prêcher à la famille, à l'entourage du mourant ou du mort ? La prédication a sa place dans la liturgie des funérailles. Mais le risque est grand qu'une vraie communication ne s'établisse pas, que la douleur, la résignation ou la révolte fasse barrage à la Parole qu'on cherche à dire de la part de Dieu.

La prédication face à la mort ne doit pas se cantonner aux heures du deuil. C'est tout au long de la vie, tout au long de chaque année que les prédicateurs de la Parole de Dieu doivent aider les chrétiens – et les autres – à prendre conscience de la réalité de la mort, à affronter la pensée de la mort, sinon, ils seront désemparés, désespérés quand elle viendra. Il ne s'agit pas, bien entendu, de jouer sur la peur de la mort, d'en faire un moyen de pression pour se faire entendre et obéir. Jean Delumeau, dans son livre « La peur et l'Occident », a montré comment l'Eglise aux siècles passés a trop souvent brandi l'arme de la peur de la mort pour tenir en main les chrétiens et convertir les païens. Mais il montre aussi les conséquences néfastes de cette prédication.

Il ne s'agit pas non plus de dévaloriser la vie présente au profit de l'au-delà, de donner à penser que la vie terrestre n'est rien de plus qu'une préparation à la vie éternelle. Peu importent alors les souffrances, les injustices, les violences de ce monde. On doit s'y résigner dans l'attente de la récompense dans le ciel. Cet accent sur l'au-delà est moins marqué aujourd'hui. On le trouve beaucoup plus présent dans nos anciens recueils de cantiques.

Aujourd'hui, au contraire, la tentation est de ne plus parler de la mort dans la prédication protestante (et de ne plus chanter de cantiques évoquant la mort et l'au-delà). N'y a-t-il pas là, dans une certaine mesure, un exemple de conformisme au monde sécularisé, pour qui la mort est à la fois la chose la plus naturelle (mort physique) et la chose la plus absurde, la moins acceptable ? Ou bien on refuse d'en parler et d'y penser, on en fait un sujet tabou, on l'occulte par tous les moyens possibles. Ou bien on en parle, mais pour se rassurer. On trouve actuellement beaucoup d'ouvrages sur la mort et l'au-delà, ouvrages généralement lénifiants, cherchant à apaiser la crainte de la mort, soit en la banalisant (c'est dans la nature des choses, un peu plus tôt, un peu plus tard ; c'était son destin), soit en raisonnant à la manière de Socrate pour se convaincre de l'immortalité de l'âme, soit encore en affirmant que la mort n'est que le passage à une autre vie, que les morts ne nous ont pas vraiment quittés, qu'on peut communiquer avec eux – ou bien qu'ils se sont réincarnés sous une autre forme (d'où l'attrait des religions orientales et le succès de livres parlant de « la vie après la vie »), ou bien encore en évoquant une survie non plus personnelle, mais historique, qui se réalise par la continuité d'une humanité engagée dans un projet commun, dans nos enfants ou nos compagnons d'œuvre.

Ce n'est pas davantage le rôle de la prédication chrétienne d'anesthésier la peur de la mort que d'en faire la clé de voûte de son message. Elle doit parler de la mort ; elle ne peut pas faire autrement puisque l'Evangile en parle, parce que Jésus-Christ a lui-même souffert de la mort. Mais elle doit en parler à la lumière de l'Evangile, à la lumière de la résurrection du Christ : elle est porteuse d'une bonne nouvelle, d'une espérance vivante. Cette espérance ne s'appuie ni sur notre expérience, ni sur nos raisonnements. Pascal avait raison de dire : « Nous ne connaissons la vie, la mort, Dieu, nous-mêmes que par Jésus-Christ ». Ce que nous savons de la mort de Jésus-Christ n'a rien de lénifiant. Le Christ a pleuré au tombeau de Lazare et tremblé à Gethsémané. L'Evangile ne cache pas le côté dramatique de la mort. L'homme est un être promis à la mort ; quoi qu'il fasse, il devra un jour affronter ce « dernier ennemi » dans un combat où il ne peut qu'être vaincu. L'épître aux Hébreux décrit l'humanité comme étant composée de « tous ceux qui, par crainte de la mort, sont toute leur vie retenus dans l'esclavage » (2/1-5).

Si la mort est si inquiétante, c'est qu'elle est « le salaire du péché » (Romains 6/23), du péché, et non des péchés, du mal, et non des symptômes. Le péché, c'est-à-dire la rupture avec Dieu, l'orientation de vie de l'homme qui a cédé à la convoitise d'être comme Dieu, de se mettre au centre de sa vie, d'en être le seul maître (c'est ma vie, elle m'appartient, c'est moi qui décide !). L'homme pécheur, ce n'est pas le libertin ou le malfaiteur ; c'est tout homme qui ne veut dépendre que de lui-même, se donner la vie à lui-même (le self-made man), qui ne doit rien à personne et tient à garder la maîtrise de tout ce qui fait sa vie. Cette mentalité est fortement encouragée par la société technicienne dans laquelle nous vivons. L'homme moderne a appris à dominer les forces de la nature au lieu de les subir. Il est maître de grands moyens. Il peut compter sur son savoir et son pouvoir dans la plupart des situations. Mais pas devant la mort ! Surtout quand cette mort lui apparaît comme un échec irrémédiable, un malheur irréparable, une absurdité. Ce n'est pas tant l'échec moral (quoique…) que la réalisation que la vie n'a pas porté ses fruits, qu'il y a quelque part un manque, un gâchis, qui est source d'angoisse. On en prend conscience pour soi-même vers le milieu de la vie, quand on doit renoncer à la réalisation de ses rêves et de ses espoirs. Maurice Nédoncelle l'a bien exprimé : « Nous n'achevons rien ici-bas de ce que nous voulons et de ce que nous sommes. Et le sentiment spontané que nous avons devant le déroulement de notre histoire est la surprise d'une frustration perpétuelle ». Parfois, au lieu de surprise, il faudrait dire scandale, devant la mort d'un enfant ou une mort accidentelle : « Ce n'est pas vrai ! C'est trop bête !

Pourquoi ? ». Si l'homme est seul, ne dépendant que de lui-même, sans recours – ne demeure alors que l'absurde.

C'est précisément cet homme, qui croit ne pouvoir compter que sur lui-même et sa maîtrise technique du monde, qui se trouve, par crainte de la mort, retenu dans l'esclavage. Il n'a pas en lui la source de la vie. Sa vie lui a été confiée par Dieu pour un temps, et avec le temps elle s'épuise pour, un jour, lui échapper. Devant la mort, il se retrouve démuni, sans appui, sans espoir. Il a rejeté Dieu de sa vie – ou du moins du centre de sa vie. Il l'a peut-être remisé dans un coin, dans ce qu'il appelle sa religion, se disant qu'il pourra faire appel à lui en cas de besoin. Mais il risque de ne pas le trouver au moment où il le cherchera, parce qu'il ne l'a pas connu et que le Dieu qu'il invoquera sera un dieu de son imagination et non le Père que nous a fait connaître Jésus-Christ.

B - La prédication chrétienne ne peut taire cette réalité douloureuse que « le salaire du péché, c'est la mort ». Mais ce n'est pas là-dessus qu'elle doit s'appesantir. L'analyse ci-dessus nous aide, je crois, à mieux comprendre ceux à qui nous devons annoncer l'Evangile. Elle n'est pas le cœur de notre prédication. L'essentiel est dans la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ. Car si le « salaire du péché, c'est la mort, le don gratuit de Dieu, c'est la vie éternelle en Jésus-Christ, notre Seigneur » (Romains 6/23).
La prédication chrétienne ne doit pas cacher le caractère ténébreux de la mort, mais elle doit surtout annoncer que la lumière a lui dans les ténèbres, la lumière de la grâce de Dieu, d'un Dieu qui donne la vie, qui fait revivre ceux que la mort tenait en esclavage. L'espérance qu'elle annonce a pour seul fondement le don du Sauveur Jésus-Christ au monde, l'événement décisif qu'est l'incarnation, la mort et la résurrection du Christ.

Ayant vécu comme un simple homme, il a connu notre faiblesse et nos angoisses ; il a été Emmanuel, Dieu avec nous, Dieu à nos côtés, tout proche jusque dans la mort, seul, démuni, abandonné, affrontant une vraie mort douloureuse, scandaleuse. Mais aussi, Dieu pour nous, visage de Père plein de tendresse pour ses enfants, offrande de grâce, de paix, de pardon, de réconciliation.

Mais voilà la merveille : ce Jésus qui a été crucifié, Dieu l'a ressuscité des morts. Il est vivant. La mort est vaincue, la vie triomphante. L'amour est plus fort que la mort. Dieu a rendu à la vie celui qui lui a fait confiance, qui a remis son esprit entre ses mains. « Christ est vraiment ressuscité », voilà la seule nouvelle vraiment nouvelle, la seule cassure décisive dans le mur derrière lequel la mort nous tenait captif. Le Christ mort et ressuscité est toujours Dieu avec nous, pour nous : il n'est pas vivant tout seul, il est les prémices de ceux qui sont morts, le premier-né parmi les nombreux frères. C'est pourquoi l'apôtre Pierre a pu écrire : Béni soit Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ, qui nous a rendu à la vie par la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts.

Une bonne nouvelle, la bonne nouvelle. Mais si difficile non seulement à croire, mais plus encore à accepter. Car elle est une invitation à la foi, c'est-à-dire à faire confiance à Dieu et non pas à nous-mêmes, à reconnaître que nous lui devons tout, à abandonner notre prétention à nous suffire à nous-mêmes pour nous remettre à lui. Elle est donc un appel à nous convertir, à crucifier notre orgueil qui refuse d'admettre qu'un autre soit le maître de notre vie et que nous dépendions entièrement de sa grâce.
L'Evangile de la résurrection nous y oblige pourtant. La vie éternelle qu'il proclame n'est en rien le fruit de nos efforts, mais un don de la grâce de Dieu. Ce qui nous sauve et nous fait vivre, ce n'est pas ce que nous faisons pour Dieu, mais ce que Dieu a fait pour nous en Jésus-Christ. D'où l'importance de la foi, la nécessité de se tourner (se convertir) vers le Christ, avec confiance, dans la simple attitude de l'enfant qui se laisse aimer et reçoit les cadeaux de son père. La promesse de vie éternelle est pour ceux qui croient. « En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui écoute ma parole et qui croit à celui qui m'a envoyé à la vie éternelle ; il ne vient pas au jugement, mais il est passé de la mort à la vie. » (Jean 5/24) « Celui qui écoute ma parole et qui croit… » : la prédication chrétienne doit faire entendre ces mots, qui ont valeur d'avertissement. La vie éternelle n'est pas un héritage naturel dont tous les hommes bénéficient ; elle est un don, une grâce pour ceux qui croient, qui ont adhéré au Christ, se sont attachés à lui. Rejeter Jésus-Christ, se couper de lui, c'est la mort et le jugement. Il faut le dire, pas pour faire peur, mais parce que l'Evangile est nécessairement une invitation à croire. « Celui qui croit a la vie éternelle » : le verbe est au présent. « Il est passé de la mort à la vie » : quelque chose s'est produit, le croyant est déjà né à une vie nouvelle, la vie du Christ en lui, c'est-à-dire la vie éternelle dès à présent. Face à la mort qui détruit, Dieu donne son Esprit qui fait vivre et nous permet de connaître dès maintenant la communion avec Dieu dans l'amour, mais aussi d'être rendus semblables à l'image de son Fils. Aimer comme Christ, c'est déjà la vie éternelle, ici et maintenant, donc sans attendre. Nous devons proclamer, comme Paul s'adressant aux croyants baptisés : « Considérez que vous êtes morts au péché et vivants pour Dieu en Jésus-Christ » (Romains 6/11). La conclusion qu'il en tira, c'est que nous devons « nous offrir à Dieu, comme des hommes revenus de la mort à la vie » et « nous mettre tout entier à son service, comme des instruments pour accomplir ce

qui est juste » (Romains 6/13). La vie terrestre trouve là toute son importance et sa valeur. C'est pourquoi l'apôtre, dans la première épître aux Corinthiens, conclut son grand développement sur la résurrection par ces mots : « Ainsi, mes frères bien-aimés, soyez fermes, inébranlables, progressez toujours dans l'œuvre du Seigneur, sachant que votre travail ne sera pas vain dans le Seigneur. »

« Il est passé de la mort à la vie ». Pourtant la mort physique, le trépas, est encore devant lui. Il devra affronter sa mort, la sienne, événement unique, totalement inconnu. Devant cet inconnu, aucun croyant ne peut être sûr de faire face avec un courage sans failles et une entière sérénité. Jésus ne s'est-il pas écrié : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? ». La pleine délivrance du vieil homme, du « corps de cette mort », comme dit Paul, est encore à venir. « Nous marchons par la foi et non par la vie » - et cela, jusqu'au bout.

L'assurance qui nous est donnée par l'Evangile, c'est que celui qui a partagé notre vie et notre mort restera encore « Dieu avec nous » dans la mort. Il nous a donné les arrhes de l'Esprit, non seulement pour vivre dès à présent une vie nouvelle, mais aussi pour « attester à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu » et que rien, ni la mort, ni la vie, « ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ » (Romains 8/15, 38-39).

Celui qui a cru à l'amour de Dieu, qui a goûté à la communion du Christ peut connaître des craintes, des angoisses, mais pas le désespoir. Il est né à une espérance, une espérance vivante même dans la mort. Il devra quitter cette vie, s'en aller – oui, mais pour être avec le Christ. C'est là l'essentiel. Dieu avec nous et nous avec lui, c'est la parole de la vie éternelle, la promesse que rien ne pourra briser. C'est notre prédication devant la mort.

Ce que sera cette vie avec le Christ, de l'autre côté du voile, il ne nous appartient pas de le décrire, de l'imaginer. Une certitude nous est donnée : ce sera « de beaucoup le meilleur » ; une vie de plénitude, et non de frustration ; une communion d'amour, où nous verrons face à face Celui qui nous aime. Et puis l'assurance d'avoir part au règne de justice et de paix que Dieu établira.

Les promesses divines suffisent à donner la paix qui surpasse toute intelligence. Pas à satisfaire toutes nos curiosités ! Mais le rôle de la prédication n'est pas de répondre à toutes nos questions. Il est de faire entendre la Parole qui fait vivre et que Dieu nous a donnée en Christ.

C - J'ai parlé de la prédication face à la mort et n'ai encore rien dit de la liturgie des funérailles. Ceci pour deux raisons :

D'abord, parce que la liturgie des funérailles dépend étroitement de l'enseignement de l'Eglise sur la mort. Elle doit en être l'expression adaptée à une situation particulière.

Ensuite, parce que, dans les églises baptistes, il n'y a pas de liturgie fixe, ni même de modèle. Une grande latitude est laissée aux officiants. Cela est particulièrement vrai aujourd'hui, où les services funèbres se déroulent souvent en dehors des lieux de

culte, à la maison mortuaire, au cimetière, dans un funérarium ou un crématorium (puisque la crémation est admise).

1 – Il y a cependant des éléments liturgiques que l'on rencontre habituellement, car, à défaut de liturgie fixe, nous avons des habitudes, des traditions et, j'ajoute, des convictions.

Je parlerai d'abord de ce qui ne trouve pas place dans les funérailles non seulement baptistes, mais protestantes.

D'abord et surtout, ce qui serait accompli pour le mort. Les services funèbres sont pour les vivants et non pour les morts. Il n'y a ni bénédiction du corps, ni prière pour le défunt. Nous pouvons tout au plus le remettre à Dieu. Notre relation avec celui ou celle qui nous a quittés est interrompue. Ce que nous pouvions faire en sa faveur est terminé. La suite, c'est l'affaire de Dieu.

« L'épître aux Hébreux nous dit qu'il est donné à l'homme de mourir une seule fois, après quoi vient le jugement » – qui n'appartient qu'à Dieu.
Le service funèbre s'adresse donc à ceux qui restent, ceux que le deuil a frappés, la communauté chrétienne dont la foi est confrontée à la dure réalité de la mort et à toute la communauté humaine rassemblée pour la circonstance.

L'Eglise s'associe à eux dans la peine, les assure de la compassion divine et les invite à s'associer à sa foi, cette foi qu'elle exprime dans sa prédication, mais aussi dans toute sa vie liturgique, expression de la communion des saints.

2 – La Parole de Dieu et la prière seront les deux éléments essentiels du service.

Les lectures bibliques et la prédication chercheront à mettre en évidence deux vérités :

L'Evangile de la résurrection qui fonde notre espérance de la vie éternelle. Le Dieu souverain qui a donné la vie et l'a reprise n'abandonne pas les siens à l'heure de la mort. En leur pardonnant leur péché, il les a unis à lui. Ceux qui ont mis en lui leur confiance sont avec lui pour toujours. Et puisque l'amour de Dieu s'étend à tous les hommes, le désespoir n'a pas sa place, dès lors qu'on se tourne vers le Dieu de la grâce.

L'assurance de la compassion divine : Dieu voit nos larmes et porte nos peines. Il est toujours proche de ceux qui ont le cœur brisé pour soutenir et consoler – en particulier à l'heure du deuil où, justement, il semble loin.

L'assurance aussi que sa compassion agira dans la situation de détresse, de confusion, de solitude, de tracas occasionnés par le deuil.
Aider ceux qui pleurent à « continuer à vivre dans la foi », tel est aussi le sens du service funèbre.

3 – La prière comportera plusieurs moments.

La confession de foi chrétienne, réponse humaine à la Parole de Dieu, y tiendra une place centrale. Le peuple de Dieu témoigne qu'il a cru à la Parole que Dieu lui a donnée en Jésus-Christ et qu'il y a trouvé sa joie et sa force. Cette confession se prolongera le plus souvent par la louange et s'exprimera dans les grandes confessions œcuméniques, mais aussi dans des chants, des textes bibliques et des prières composées pour la circonstance.

Une confession de péché, qui est simplement l'aveu de notre désarroi devant la mort, de notre difficulté à accepter que nous ne soyons pas les maîtres de tout ce qui nous arrive, de notre faiblesse devant la tentation d'en vouloir à Dieu qui reprendra nos bien-aimés.

Une prière d'intercession demandant le secours de Dieu pour ceux qui pleurent, qui ne comprennent pas, qui doivent affronter de nouvelles difficultés du fait de cette mort. En priant avec eux et pour eux, l'Eglise les assure de son soutien.

Une action de grâces pour celui qui nous a quittés. Remercier Dieu pour tout ce que le mort a pu apporter de son vivant, à ses proches, à ses amis, permet de rappeler ce qu'il a été et d'évoquer des souvenirs saillants de sa vie. Il conviendra de ne pas donner trop de place à la panégyrique, qui glorifierait l'homme plutôt que Dieu.

4 – Un service funèbre est souvent pour le pasteur l'occasion de rendre publiquement témoignage à la foi et à l'espérance chrétiennes devant des hommes et des femmes qui connaissent mal ou pas du tout ce que la Bible nous dit de la vie et de la mort.

C'est seulement lors des services de funérailles que le public entend ce que pensent les chrétiens devant la mort. L'annonce de la résurrection du Christ, entendu dans le contexte du deuil, gagne en actualité et en puissance. Mais il ne serait pas juste, ni sage de profiter de la peine de quelqu'un pour faire du prosélytisme auprès d'un auditoire captif. Il faut être avec ceux qui pleurent ; pas au-dessus d'eux ou en face d'eux.

« Paroles chrétiennes sur la mort »

Compte-rendu, par Mme Jacqueline SERS

A / Notes sur ce qui a été entendu :

La prédication sur la mort devrait être la joyeuse proclamation de la résurrection…au contraire de la sagesse populaire de la résignation (J.N. Pérès).

L'Ecriture ne parle pas de la mort : seul, le péché est la mort. Et Dieu a donné la mort (trépas) pour que la mort (péché) ne soit pas éternelle. La mort est entrée dans la création comme une barrière contre le mal. (Père X, orthodoxe)

Le moment le plus important de la vie, c'est la prise de conscience qu'on va mourir : c'est une récapitulation de la vie (Sœur Nathanaëlle).

Nous sommes toujours tentés de penser l'éternité dans un espace tempo-spacial… Il faut cesser de l'imaginer comme une dimension linéaire ; elle est la récapitulation en Christ (N. Lossky).

La tombe est le laboratoire où le corruptible devient incorruptible : « Ta mort, Seigneur, est devenue cause d'immortalité » (C. Argenti).

Dans l'office des morts orthodoxe, l'un des thèmes est une prière pour recevoir du Christ la réponse qu'il fit au larron : « Aujourd'hui même, tu seras avec moi au paradis »… Alors, la mort devient ce passage désirable vers lequel tend toute notre âme parce qu'enfin nous contemplerons la face du Christ (C. Argenti).

Ce qui compte pour le mourant, c'est le mystère de la communion avec Christ…et le seul pouvoir que le Christ a donné à son Eglise, c'est de guérir les corps, de pardonner les péchés (C. Argenti).

L'accompagnement des mourants… c'est de communiquer l'amour… Dire au mourant que ni le passé, ni le présent ne peuvent le séparer de Dieu (R. Somerville).

Aujourd'hui, la peur de la mort revêt deux aspects particuliers :

l'acuité du sentiment de l'absurdité de la mort… il y a manque, gâchis. « Nous n'achevons rien ici de ce que nous avons voulu ou entrepris ». C'est source d'angoisse.

le lien avec le péché, en tant que rupture de l'homme avec Dieu pour être maître de sa vie : d'où l'individualisme actuel qui laisse seul et sans appui à l'heure de la mort.

La prédication chrétienne ne peut cacher l'horreur de la mort qui est le salaire du péché. Mais elle doit aussi annoncer que dans les ténèbres brille la lumière… La mort ne peut être séparée de l'Incarnation qui a permis la souffrance du Christ, l'absurdité de sa mort, et sa résurrection, pour nous (R. Somerville).

Dieu ne nous accueille pas sur la base de notre œuvre, mais sur celle de son amour. L'homme ne peut se pardonner à lui-même, mais il peut entendre ce pardon de la part du Christ. Mais c'est une parole dure, car elle signifie que l'homme ne peut tout faire lui-même et ne doit pas mettre toute son espérance en lui-même. La foi consiste à se laisser aimer de Dieu et à se détourner de soi pour s'en remettre à Christ (R. Somerville).

B / Une appréciation générale :

Moins que de mettre à jour des différences confessionnelles, les exposés furent à la fois confession de foi et aveu de la détresse humaine devant la mort. Les débats qui les suivirent firent montre de la même humilité, de la même modestie devant ce que les chrétiens peuvent dire face à la mort, cette expérience qu'ils partagent avec tout hommes et tout l'univers, et qui est à la fois un processus naturel et un scandale. La véracité de ce qui fut un dialogue en recherche – et non point des « débats » - est d'ailleurs apparue de façon évidente dans le fait que les intervenants passèrent souvent d'un plan à l'autre :

la mort, c'est-à-dire le « mourir », le trépas (et l'accompagnement des mourants).

que les orthodoxes appellent la « dormition ».

De ces « paroles chrétiennes sur la mort », dites par des orthodoxes et des protestants, sont ressortis beaucoup plus de questionnements et de convictions unanimes que de divergences :

la « nécessité de re-situer le péché et la mort dans une perspective théocentriste » (J.N. Pérès). Le salaire du péché, c'est la mort. Mais le péché est un acte de rupture d'avec Dieu, et la chute doit être comprise non comme un état, mais comme un événement. La foi est de croire que Dieu n'accepte pas cette rupture, qu'il la combat et qu'il l'a vaincue sur le Golgotha.

devant le même aveu de la détresse humaine face à la mort, cette confession de foi en la résurrection, sa joyeuse proclamation, pose un rapport du temps à l'éternité qui échappe sans cesse à l'homme.

d'où la nécessité de mettre en œuvre la catéchèse sur la mort dans toute la prédication de l'Eglise, non pour « tenir » le chrétien par la peur, mais pour que cette parole d'espérance soit entendue et prépare à la mort tout au long de la vie.

Un seul clivage est apparu entre orthodoxes et protestants quant à la prière pour les morts, incluse par les orthodoxes dans l'office des morts. Ceci ressort d'un sens différent de la communion des saints, plus « géographique » chez les protestants qui n'intercèdent que pour les vivants, alors que pour les orthodoxes la communauté des vivants et des morts se retrouve pour célébrer la liturgie eucharistique. Dans l'unanimité humble du silence, une affirmation, suivie d'une question, n'a pas reçu de réponse : la promesse de la résurrection est offerte à tous ceux qui croient… Mais personne ne sait qui croit. La résurrection est-elle seulement pour les croyants ?

11e Rencontre Orthodoxes-Protestants du 30 septembre et 1er octobre 1991

Où en sommes-nous de notre espérance œcuménique ?

Intervention du professeur Nicolas Lossky

Où en sommes-nous, aujourd'hui, dans notre espérance œcuménique ? Il s'agit là d'une question difficile, aujourd'hui !

1. Les obstacles (cf. « le verre à moitié vide »)

Difficulté du dialogue catholique-orthodoxe. Attitudes contradictoires de nos frères catholiques qui, d'un côté, parlent d'Eglises sœurs, et en même temps procèdent à une « désecclésialisation » des Eglises orthodoxes, en particulier dans les pays où l'orthodoxie sort affaiblie des années de persécution. Ceci est vrai aussi de certaines Eglises protestantes évangéliques, en Tchécoslovaquie, Russie, Bulgarie, Pologne…

où l'on assiste à un dérapage dû à une certaine conception de la Mission (prosélytisme).

Les orthodoxes à travers le monde sont profondément blessés par de telles pratiques, d'où la nécessité pour eux de recouvrer leur responsabilité [18].

Dans les pays de l'Est, aussi bien dans les Eglises orthodoxes que dans les Eglises baptistes, on identifie facilement l'œcuménisme à l'exploitation que les anciens régimes communistes ont faite – pour leur politique étrangère – des responsables d'Eglises liés au COE. Une telle adhésion des Eglises au COE est considérée aujourd'hui par les fidèles comme une « mascarade ». Ils disent : « Maintenant qu'il n'y a plus de pression de l'Etat, pourquoi continuer ce qui n'est qu'une comédie ? » Cette attitude est encouragée par des orthodoxes « hors frontière » très intégristes [19]. Aussi, avons-nous beaucoup à faire pour démontrer que l'œcuménisme n'est pas une trahison.

[18] cf. § 25-27 du texte du Rapport de la consultation inter-orthodoxes : « Les Eglises orthodoxes et le Conseil Œcuménique des Eglises ».

[19] cf. leurs pancartes à Canberra : « L'œcuménisme, c'est la trahison du Christ !… Point de salut hors de l'Eglise orthodoxe ! » Ce raisonnement prend comme un feu de paille dans les pays de l'ancienne URSS !

2. Points positifs (cf. « le verre à moitié plein »)

Poursuite de la réflexion sur l'ecclésiologie.

A propos de Canberra, Jean-Marie Tillard, dans la revue Irénikon, souligne le positif et le sérieux de l'Assemblée de Canberra.

Mon expérience, c'est la Table unique ! Pour cela, l'ecclésiologie est très importante. On parle de l'Eglise comme « communion » (koinwnia), et non plus d'Eglise eucharistique. Dans les versions anglaises de la Bible, on hésite pour la traduction du mot koinwnia entre communion et fellowship. Ainsi, dans la Standard Revised Bible, en 2 Co 13/13, on lit : « fellowship of the Holy Spirit », mais dans la dernière version on revient à l'ancienne traduction : « communion of the Holy Spirit ». En juillet 1991, au Comité exécutif du COE à Genève, a eu lieu une discussion sur cette « communion ». Certains souhaitent qu'on garde le statu quo : la koinwnia est considérée comme la communion entre confessions chrétiennes telles qu'elles sont. On est ainsi en présence d'une sorte de fédéralisme. Pour d'autres (catholiques, orthodoxes), la communion découle, à tous les niveaux, de la communion eucharistique au sens plein du terme.

Ceci pose tout le problème, non résolu, de l'«ecclésialité » du Conseil Œcuménique des Eglises, ainsi que des dialogues bilatéraux… Pour moi, là où deux ou trois sont réunis en son nom, il y a déjà une dose d'ecclésialité (comme c'est le cas au COE…).

Relation « Esprit Saint – Création »

Si on prend au sérieux cette relation, il faut prendre au sérieux notre royauté. L'homme est roi de la création. Nous sommes responsables de la création et non dominateurs. Une telle responsabilité signifie service (cf. le Christ, le Serviteur). La royauté de l'homme réside dans le fait d'avoir « revêtu le Christ » (Ga 3/27).

La prise au sérieux de l'approfondissement de notre vie en Christ (qui, obligatoirement, nous engage vis-à-vis de la création) nous fait entrer dans la vie divine offerte (cf. 2P 1/4 : « devenir participants de la nature divine »). Notre destin supérieur n'est supérieur que si nous prenons en charge l'histoire qui nous est confiée. « Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu » (Saint Irénée). D'où la nécessité de prendre en compte les problèmes sociaux, les problèmes éthiques. Tous ceux qui se réclament du Christ sont appelés à cet approfondissement ensemble : tel est le sens et la vocation du mouvement œcuménique. La voie royale de ce mouvement est là.

Unité/diversité

Ce qui, en effet, se découvre de plus en plus (surtout après Canberra), c'est que l'approfondissement ne mène nullement à une vision d'uniformité. L'unité est tout autre chose. Elle est nécessairement diverse et la diversité est nécessairement une (cf. Saint Grégoire de Nazianze sur la Trinité). Car c'est bien de la Trinité qu'il s'agit : la vie divine offerte est à l'image de la Trinité. Il s'agit d'une unité absolue dans une diversité non moins absolue.

3. Perspectives

Se pose donc la grande question de Canberra à la suite de la recherche œcuménique :

Quelle unité ? Pour moi, l'unité se réfère à cette parole : « Jésus-Christ, le même hier, aujourd'hui et à jamais » (He 13/8).

Et quelle diversité ? Ses limites, sa légitimité ?

En bon orthodoxe, je répondrai par une formule de type apophatique :

la diversité devient « illégitime » lorsqu'elle attente à l'unité en Christ.

l'unité devient « excessive lorsqu'elle tend à empêcher la diversité des personnes (êtres en communion) de la communauté ecclésiale, du Peuple de Dieu.

Intervention du pasteur Jacques MAURY

Jacques Maury a choisi de faire une lecture subjective de Canberra.

Les attitudes de certains chrétiens orthodoxes à l'égard du COE se retrouvent aussi chez certains protestants.

Le COE reste cependant l'instrument privilégié de cristallisation du mouvement œcuménique.

Le synode d'Orthez de l'Eglise Réformée de France au printemps de l'année 1991 a, dans sa déclaration finale, réaffirmé le rôle irremplaçable du Conseil Œcuménique des Eglises et l'engagement de l'Eglise Réformée de France.
Je suis frappé de constater dans les procès-verbaux de la Fédération Protestante de France la place que tenait, entre les deux guerres, la construction progressive du COE. Tant que l'œcuménisme était un mouvement, il y avait consensus et mobilisation. Puis, quand il s'est constitué en Conseil, les Eglises ont pris une sorte de distance et la contestation est née. Il est intéressant de noter qu'en 1937, ce sont les représentants de Life and Work et non, comme on pourrait le supposer, ceux de Foi et Constitution qui ont souhaité un Conseil d'Eglises.

A Canberra, la double dynamique originelle du COE reste présente :

- l'unité chrétienne ne peut se construire qu'autour de la personne même de Jésus-Christ. Dans les thèmes des Assemblées d'Evanston, de New-Delhi, d'Upssala, de Nairobi et de Vancouver, on note une claire concentration christologique. L'Assemblée de Canberra, par contre, est centrée sur la troisième personne de la Trinité. C'est une nouvelle accentuation.

- la recherche de l'unité chrétienne se concrétise inévitablement dans un engagement dans des contextes historiques déterminés (à Canberra, nous étions en pleine guerre du Golfe).

Nous avons pu mesurer à Canberra que le COE est devenu une communauté mondiale… peut-être en raison de la qualité spirituelle des célébrations de l'Assemblée, où s'exprima une piété à dimension mondiale.

Bien sûr, il y eut des ombres :

- la belle péroraison d'Emilio Castro, lançant un appel à la communion eucharistique plénière, a, malheureusement, provoqué quelques réactions négatives, en particulier de la délégation catholique.

- mais l'aspect le plus négatif a été le moment des élections du Comité central, épisode spirituellement honteux !

Quatre remarques :

1. Le partage de la parole : cf. la conférence de Mme Chung. Celle-ci s'est exprimée dans le contexte culturo-religieux de son peuple. Elle l'a fait peut-être quelquefois avec un manque de prudence, mais a eu des accents d'une grande force : elle a rappelé, par exemple, qu'en invoquant l'Esprit de Dieu, nous invoquons l'Esprit de Celui qui est venu prendre place aux côtés de tous les martyrisés (et non celui d'un Dieu potentat). Elle a recouru à son matériau culturel pour rappeler l'essentiel de la foi.

Mais ce n'est pas si simple de partager la parole dans une communauté mondiale. Certains ont crié au syncrétisme, mais dans la conférence, au demeurant excellente, de l'orthodoxe, on pourrait aussi déceler un certain syncrétisme, mais cette fois avec la culture grecque.

Lors d'un débat où elle fut vivement prise à partie, Mme Chung a déclaré en direction des Eglises occidentales : « Laissez-moi vous dire ceci : voilà vingt siècles que vous avez la parole. Laissez-nous la prendre un petit peu ! » Il faut partager la Parole, c'est-à-dire écouter ce qui nous paraît peut-être si loin, et qui est pourtant si près !

2. La question des « limites »

Si l'Eglise se définit, comme je le crois, par son centre (Jésus-Christ), il devient très difficile, contradictoire, et même dangereux, de parler de limites ! Il n'y a pas d'autre définition de la communauté chrétienne que la communauté qui se rassemble autour de son centre.

3. Ecclésialité du COE

La déclaration de Toronto est-elle un obstacle aujourd'hui ? Oui, sans doute. Peut-être était-elle indispensable en 1950. Mais depuis, il s'est passé beaucoup de choses. Les Eglises ont progressé dans la prière, le témoignage commun. Est-ce que cela n'est rien ? Peut-on dire que le COE n'a rien de l'Eglise ? Mon Eglise, c'est l'Eglise Réformée de France… mais aussi la Fédération Protestante de France, et aussi le COE !

4. Nos relations avec l'Eglise catholique romaine

Cette question revient constamment dans nos débats. Nos partenaires catholiques nous répètent qu'il y a une différence de nature entre le COE et l'Eglise catholique : l'un est un Conseil, l'autre une Eglise.

Il faut que le COE dise plus clairement quel est son degré d'ecclésialité. La balle est à cet égard dans le camp du COE et de ses Eglises membres, sinon on ne peut plus avancer avec l'Eglise Catholique.

NOTRE ESPERANCE OECUMENIQUE :

Il faut revenir au centre. C'est à partir de la christologie que s'est affirmée notre foi commune. Se concentrer sur l'ecclésiologie, c'est se concentrer sur soi-même. C'est pourquoi, autant il faut des dialogues bilatéraux, autant il faut un dialogue multilatéral pour leur éviter ce piège.

Revenir au centre est d'autant plus urgent que l'on se trouve dans une crise idéologique (manque de références sur la question : « Qu'est-ce que l'homme ? » Comment répondre à cette question sans un sérieux approfondissement christologique ?).

Le dialogue interreligieux, avec ses risques et ses impasses, est une exigence œcuménique totale aujourd'hui. Comment discerner les signes de l'Esprit dans les autres religions ?

La sauvegarde de la création implique une théologie de la création. Une théologie tripolaire : Dieu, l'homme et la création (cf. la conférence de Charles Birch à Nairobi, 1975).

Il convient d'avancer dans une vision, une recherche, une perception plus aiguë de l'universalité de l'Eglise. Orthodoxes et protestants, nous sommes constitués en Eglises nationales. Cela ne va pas de soi d'accoler l'adjectif « nationales » au substantif « Eglises » ! Beaucoup de nationalismes se drapent aujourd'hui dans le religieux. Grand défi à relever !

Discussion suite aux exposés du professeur N. Lossky et du pasteur J. Maury

A. Blancy fait quatre remarques :

En disant, comme l'a fait J. Maury, que l'Eglise se définit par son centre (et non par ses limites), on rejoint le débat autour du satis est : qu'est-ce qui est suffisant ?

L'ecclésiologie de la communion signifie : la même Eglise partout, et non une Eglise qui est le centre par rapport aux autres.

Aux Dombes, on a distingué trois niveaux (trois pôles) : niveau christique, niveau ecclésial, niveau confessionnel.

Quand nous disons communio, est-ce que nous disons la même chose que koinwnia ?

Mgr Jérémie : la koinwnia, c'est d'abord la Sainte Eucharistie (communio in sacris), mais c'est aussi la communion dans la foi.

E. Behr-Sigel : pas seulement la communion de personnes, mais aussi la communion d'Eglises. Quel est cet « essentiel » pour qu'il y ait communion de foi ? Cela implique-t-il une identité de termes théologiques ?

C. Argenti fait quatre remarques :

Sur l'ecclésialité : le professeur Nissiotis disait qu'on ne peut pas définir les limites, les frontières de l'Eglise. Ainsi en est-il des ondes produites par la pierre (ici le Christ) jetée dans le lac !

Sur la relation ecclésiologie/christologie : je n'arrive jamais à concevoir le Christ sans corps, ni une Eglise qui se réduirait à un appareil ecclésiastique ! Je crois en l'Eglise.

Dans le dernier texte des Dombes il est question des identités confessionnelles. Pour nous orthodoxes, parler de grec-orthodoxe, de russe-orthodoxe, est une belle hérésie !

A propos des esprits (allusion à la conférence de Mme Chung à Canberra) : peut-on placer l'esprit des morts aux côtés du Saint Esprit sans tomber dans le syncrétisme ? Ou bien veut-on dire que l'esprit des morts est au-dessus du Saint-Esprit ?

N. Lossky : pour ma part, je n'ai pas été choqué par le fait que Mme Chung ait choisit de « danser » sa présentation ou de la faire en langage poétique. C'est parfaitement légitime, me semble-t-il. De même, il me semble légitime d'invoquer les esprits de persécutés de l'histoire comme des « hypostases » de l'Esprit Saint, des esprits de la terre, de l'air, du feu et de l'eau, ainsi que des créatures de la mer, au nom de la culture coréenne (cf. article de N. Lossky in Revue Unité des chrétiens, avril 1991).

Intervention du père Michel EVDOKIMOV

Dans le paquet de réponses à la question « Où en sommes-nous aujourd'hui de notre espérance œcuménique ? », parvenues au secrétaire de la partie orthodoxe de notre commission, l'une d'entre elles évoque les énormes bonds en avant accomplis par le mouvement œcuménique dans les cinquante dernières années ; la plupart constatent l'état de crise où il semble stagner aujourd'hui ; toutes émettent des opinions nuancées, mais non désespérées face à un avenir encore incertain dont on attend de grandes lumières.

Le côté irréversible du rapprochement œcuménique s'impose à tous. Il découle d'un dialogue théologique « en vérité », qui est une invite, de la part du Seigneur, à approfondir notre foi au contact de l'autre. La rencontre de nos Eglises veut être une rencontre dans la Vérité, et une reconnaissance mutuelle dans l'unique Esprit de Jésus-Christ, chemin vers le Père.

1) Le passé

La grande aventure œcuménique du XXème siècle, de Stockholm à Canberra, en passant par New Dehli (en 1962 : entrée des Eglises des pays de l'Est au COE), par Vatican II… : un parcours fertile en avancées de toutes parts. Il n'est pas, jusqu'aux grandes tragédies de notre époque, qui n'aient favorisé le rapprochement des chrétiens épris de liberté, lorsque dans telle ville de France pendant la guerre, ou, dirait Soljénitsyne, dans tel goulag, s'organisait une résistance spirituelle face au pouvoir totalitaire. Protestants et orthodoxes purent bénéficier d'une rencontre privilégiée aboutissant, en 1948, à la fondation du COE. (L'Eglise catholique, en la figure d'un père Couturier, avait eu également ses pionniers de l'œcuménisme.)

2) Aujourd'hui

Les relations entre protestants et orthodoxes ne sont alourdies par aucun contentieux particuliers et semblent même fraternelles. Les uns et les autres ont parfois des réactions communes face à une Eglise catholique majoritaire. Mais il subsiste, reconnaissons-le, une grande ignorance du protestantisme, même dans les paroisses francophones, moins repliées sur leur identité culturelle que les paroisses ethnocentriques (grecques, russes, serbes, roumaines, arabes). Parfois des clichés, arrivés par Canberra, ou telle ligne politique du COE s'imposent dans les esprits. Faut-il incriminer le clergé, peu soucieux d'étudier et de répercuter les documents du COE ? Ou, à l'inverse, reconnaître que la superstructure ecclésiastique est relativement bien documentée, mais n'obtient aucun écho à la base ?

La crise du religieux

La crise actuelle du mouvement œcuménique est liée à la crise générale des religions. L'effondrement des sociétés chrétiennes a entraîné l'émergence de « noyaux durs » (il en va de même chez les fanatiques de l'islam ou de l'hindouisme), eux-mêmes menacés par leur mise au service d'idéaux culturels ou politiques (protestants-catholiques en Irlande du Nord, catholiques-orthodoxes en Yougoslavie). Ces noyaux durs se dessinent avec netteté dans le catholicisme : raidissement de la papauté, mise en place d'un système de reconquête des pays de l'Est, grands rassemblements de jeunes, comme celui de Pologne, très positifs en soi lorsqu'ils ne prennent pas une allure idéologique militante destinée à remplacer une idéologie marxiste vaincue.

De l'assemblée du COE à Canberra, trois thèmes sont mis en relief : la rencontre avec les religions non-chrétiennes, la terre et l'environnement, la place de la femme. Toutefois l'assemblée n'a guère pris en compte l'important travail théologique accompli par le département de « Foi et constitution ». Il semble que l'appel à la conversion et à l'unité emprunte d'autres chemins, tels que le Groupe des Dombes, la commission mixte de dialogue catholique-orthodoxe, etc.

La position orthodoxe sur le « partage eucharistique » est évoquée : l'eucharistie est l'expression suprême de l'unité, et ne saurait constituer un moyen pour y accéder. Mais, s'interroge un membre de la commission, si un accord en profondeur sur l'essentiel de la foi pouvait être réalisé, est-ce qu'à la lumière de l'eucharistie les derniers obstacles ne pourraient-ils pas être surmontés… ?

Du bon usage de la tolérance

Nombreux sont ceux qui, à notre époque, se réclament de la tolérance. Mais en connaissent-ils le bon usage ? Ne sert-elle pas bien souvent d'alibi pour se replier dans une indifférence à tout ? Il en est ainsi même en politique, où l'on voit les points de vue de divers camps se rapprocher, mais les électeurs se sentent démobilisés pour aller voter. Les incidents qui jadis s'exaspéraient à l'occasion de mariages mixtes ont cessé, tout comme les anathèmes ou les polémiques violentes, mais le fidèle moyen se désintéresse du dialogue œcuménique.

Tout en se tolérant, nos Eglises semblent s'écarter les unes des autres sur le plan de la foi et de la pratique. La raison en serait la tendance à la sécularisation, et à la relativisation avec laquelle se vit l'expression dogmatique de la foi. Contre la tendance molle à la sécularisation nous devons reconnaître que nous n'avons pas le monopole de la camaraderie, et parfois n'en donnons guère l'exemple. Mais nous devons sans cesse retourner à la source de notre espérance : la foi et l'amour fraternel. Car nous formons des communautés où se rencontrent les disciples du Ressuscité : notre espérance est dans la résurrection et le second avènement. Cette affirmation souligne la dimension eschatologique de notre espérance.
Vertu théologale, l'espérance vient de Dieu et retourne vers Lui. Elle concerne toute la terre habitée, les chrétiens divisés mais également les autres croyants et les incroyants. Cette affirmation souligne la dimension universelle de notre espérance.

3) L'avenir

Une priorité absolue devrait être donnée à la recherche de la Vérité qui rend les hommes libres, à la théologie dans le sens de la contemplation du Dieu vivant en trois personnes, à l'unité de foi dans le respect des cultures locales, non dans une acceptation molle des diversités confessionnelles.

Quelques propositions

Etudier ensemble l'Ecriture Sainte à travers l'histoire et la théologie des conciles œcuméniques et la pensée des Pères de l'Eglise (en 1987, à l'occasion de l'anniversaire du concile de Nicée II, le pasteur Jacques Maury remarquait que les protestants dans leur ensemble restaient assez étrangers à ces deux derniers thèmes mais il n'excluait pas, par exemple, que les raisons qui avaient pu pousser les réformateurs à une attitude iconoclaste pouvaient être les mêmes que celles qui, dans un contexte historique différent, avaient conduit les orthodoxes à formuler une théologie de l'icône ; il lui paraissait important de reprendre la question sur frais nouveaux). Etudier donc ensemble la tradition apostolique pour porter un témoignage commun en vue de « hâter la venue du Royaume de Dieu et non de s'attacher à un monde qui sera consumé ».

Choisir un problème qui nous divise, le travailler ensemble pendant quelques années afin d'aboutir à l'élaboration d'un texte commun, véritable apport au dialogue œcuménique. Voici quelques propositions de thèmes : Sens et implication de l'Incarnation, la chair et l'Esprit Saint, la communion des Saints, la Vierge Marie, Qu'est-ce que la Grâce ?, Quel est le but de la vie chrétienne ?, Que signifie « vivre en Christ », ou « revêtir le Christ » ?, l'Esprit Saint dans la vie de l'Eglise et de ses membres.
Il va de soi que les résultats de notre réflexion devraient recevoir la plus large diffusion possible dans nos paroisses.

Le Conseil Œcuménique des Eglises

Le projet initial de ce Conseil, l'unité des Eglises, semble être actuellement en panne : si toute différence est bonne en soi, pourquoi chercher l'unité visible des chrétiens ? Autant se plonger dans les affaires de ce monde… Le COE peut-il continuer à jouer un rôle moteur dans le mouvement œcuménique ? Reconnaissons que l'absence de l'Eglise catholique y crée un grave déséquilibre, et que la prolifération des dialogues bilatéraux lui fait une grande concurrence. Mais le Conseil reste une des rares instances où, à « Foi et constitution », toutes les Eglises peuvent réfléchir ensemble. Toutefois bon nombre d'entre elles, même en dehors de Rome, ne s'engagent pas à fond, ou s'engagent de manière bien disproportionnée : ainsi, telle jeune Eglise peut se trouver à égalité avec des patriarcats de fondation apostolique. Le Conseil serait-il lié par des statuts datant d'il y a plus de quarante ans ? Ou la majorité des Eglises protestantes seraient-elles attachées au statu quo ?

Les pays de l'Est

Les Eglises des pays de l'Est ont des problèmes urgents de vie interne à surmonter : réorganiser la vie ecclésiale, se repentir pour les fautes du passé, renouveler l'épiscopat, lancer la catéchèse. Et en plus, lutter contre les « missions » d'inspiration

américaine (Une revue de chrétiens évangéliques titrait récemment : « Il faut rechristianiser la Roumanie. », comme si l'Eglise orthodoxe n'existait pas !), ou d'inspiration catholique (même son de cloche dans la revue Aide à l'Eglise en détresse, qui propose de ré-évangéliser le pays en y soutenant l'Eglise catholique). Les pays orthodoxes font figure de champs de mission à reconquérir à coups de dollars d'Amérique ou du Vatican. La reconstitution parfois violente de l'uniatisme, resté virulent en Ukraine et à un degré moindre en Roumanie, les velléités de reconquête par l'Eglise catholique, le choc de la modernité dans certains pays comme la Grèce, entraînent ici ou là une réaction anti-occidentale exacerbée.

Motifs d'espérance

Entre la fermeture des noyaux durs et le laxisme des semi-indifférents se laisse pressentir la ré-émergence de l'Eglise indivise, lorsque des chrétiens de diverses confessions constatent qu'ils partagent la foi au même Père. En voici quelques exemples :

- les travaux en exégèse de théologiens de diverses confessions se révèlent indispensables à une étude sérieuse des Ecritures à l'heure actuelle.

- L'importance grandissante de la Parole de Dieu dans les Eglises catholique et orthodoxe et, dans les Eglises protestantes et anglicane une approche patristique plus poussée.

- Les efforts pour trouver une liturgie plus belle, plus « charnelle », significative dans ses symboles et sa gestuelle, sans parler de l'intérêt – loin d'être purement esthétique – pour l'icône.

- La redécouverte de l'expérience ecclésiale de l'Esprit Saint, ou de l'intériorité comme en témoigne, par exemple, l'attrait de la prière de Jésus chez des chrétiens d'Occident.

Face au procès intenté à Dieu devant le mystère du mal, l'accent mis sur le Dieu crucifié, le Dieu souffrant, la rédemption conçue comme la Victoire du Christ sur la mort et l'enfer.

L'universalisme de la « communion des saints », la reconnaissance, de la part des orthodoxes, de la sainteté par-delà la séparation des Eglises protestantes même si ces dernières, il va de soi, restent étrangères à ce mode de piété. Une communion des saints qui engloberait François d'Assise, Séraphim de Sarov, Martin Luther King, les martyres de la tour de Constance, voire Gandhi...

CONCLUSION

L'espérance oecuménique est-elle en crise ? Y aurait-il une espérance déçue? Mais l'espérance est toujours là, elle seule peut animer l'histoire, à condition de s'accompagner de l'amour, et de l'amour de l'Eglise particulièrement. Notre espérance doit prendre en compte l'espérance des hommes. Quelqu'un remarque que « les préoccupations des hommes d'aujourd'hui ne sont pas ecclésiologiques. Elles s'appellent…vie, mort, angoisse, joie, relation de l'homme et

de la femme, terre et technique, terre et beauté, corps, sagesse et folie du corps, Dieu et la science, réalisation de soi, ses voies et moyens, ce qui n'est pas forcément de l'individualisme et qui devrait délivrer les chrétiens d'un lyrisme (peut-être sado-masochiste) de l'amour ».

Une citation tirée d'un livre du moine de l'Eglise d'Orient devrait faire réfléchir les orthodoxes : « La grande majorité des orthodoxes, même quand ils ont des contacts œcuméniques personnels ne pénètrent guère, grâce à une expérience vivante, dans l'émotion d'une conscience protestante : l'émotion luthérienne du salut par la foi, le sentiment calviniste de la « gloire de Dieu », l'émotion méthodiste ou baptiste de la conversion… » Ce regret paraît toujours actuel, nous avons beaucoup à faire dans le domaine d'une sympathie intelligente pour l'autre.

Intervention du pasteur Michel Freychet

1. Constat positif : des acquis indiscutables

a) On se connaît mieux. Un climat de confiance s'est instauré, accompagné de reconnaissance et de respect mutuels. « L'unité dans la diversité » est acceptée par beaucoup.

b) Le travail théologique effectué est considérable, notamment par la Commission Foi et Constitution, par les dialogues bilatéraux, par le Groupe des Dombes… De nombreux points communs ont pu être affirmés ensemble. Dans notre dialogue orthodoxes-protestants, au-delà des mots, convergent les notions de synergie et de foi, de déification et de sanctification. Il s'agit là d'un constat décisif.

c) La plénitude et la liberté de la foi orthodoxe nous enrichissent, nous protestants, et nous éclairent dans nos relations avec le catholicisme.

d) Le Rassemblement européen de Bâle (1989) a été réellement œcuménique. Il a préparé l'assemblée de Canberra et l'a aussi complété. Les enjeux de JPSC concernent l'ensemble de la terre habitée, bien que l'Europe soit plus en quête de paix, et l'Afrique plus en attente de justice.

2. Constat négatif : un certain désenchantement

a) 1950-1960 : Décennies de la découverte, d'attention aux autres Eglises, de dialogues tous azimuts.

1980ss : années d'interpellations, voire de tensions.

Aujourd'hui : silence ! Le Conseils d'Eglises chrétiennes en France (CECEF), par exemple, est mal entendu. Au surplus, pourquoi, après la constitution du CECEF, y a-t-il eu si peu de déclarations communes et tant de déclarations particulières de telle Eglise membre de ce Conseil ? D'une façon plus générale, n'y a-t-il pas marginalisation des Eglises par les instances politiques et les médias ?

b) Le Conseil Œcuménique des Eglises (COE) est perçu comme de moins en moins pertinent dans l'actualité des Eglises et des peuples. Au demeurant, les dialogues bilatéraux paraissent plus productifs que le dialogue multilatéral au sein de Foi et Constitution.

c) En quoi sommes-nous une association plus fraternelle d'Eglises qu'au moment où le COE a été constitué ?

d) Raidissement aussi bien du côté de l'Eglise catholique (« Jean-Paul II, un des papes qui n'ont rien appris depuis le Concile de Trente ! »), que du côté des Eglises protestantes, peut-être de manière inconsciente (ce qui n'est pas moins grave), alors même que se manifeste une belle diversité (ou incohérence !) tant dans l'une que dans les autres.

e) Le réveil des nationalismes, souvent soutenus par des réflexes identitaires religieux.

f) Responsabilité des Eglises. Il convient de citer ici un des Pères de l'Eglise : « Si les Eglises n'ont pas le courage de leurs opinions, ce n'est pas qu'elles manquent de courage, c'est qu'elles n'ont pas d'opinion ».

Questions difficiles… mais ouvertes :

Marie et les saints.

La structure de l'Eglise. Difficulté avec l'Eglise catholique et au sein du COE : nature, rôle, place de l'Eglise en tant qu'institution humaine (difficultés structurelles institutionnelles qui cacheraient des enjeux théologiques : rôle de l'être humain dans l'œuvre de la grâce).

Le problème des Eglises uniates.

La nouvelle évangélisation de l'Europe : reconquête ?

Demande d'admission d'Eglises unitariennes au COE.

Deux questions théologiques de fond :

a/ La repentance, la conversion font-elles partie intégrante de la foi chrétienne, de son essence ? Davantage : s'inscrivent-elles dans l'essence de la Trinité ?... Et non seulement en son économie. Ici se pose la question de l'altérité et de l'identité : qu'implique dans la Trinité le rapport personnel des trois, tournés l'un vers l'autre dans la périchorèse de leur éternelle conversation ?

Par ailleurs, quelles conséquences ecclésiologique, pastorale, éthique en découlent ? Quel message le judaïsme a-t-il ici à transmettre au christianisme ?

b/ Question du rapport entre foi et modernité, entre mystique et éthique. Le chrétien, à la différence du juif, recourt au « mystère » par crainte de l'éthique : ainsi, y a-t-il chez les protestants risque d'opposer l'Evangile à la Loi, et chez les orthodoxes

risque d'avoir une liturgie qui englobe la diaconie au lieu de concevoir celle-ci comme la liturgie après la liturgie.

En guise de conclusion

Il s'agit de persévérer, de continuer sur le terrain coûte que coûte. Il faut creuser et approfondir pour comprendre l'autre dans son histoire, sa théologie, sa sensibilité, sa pratique.
L'important dans nos réunions et nos débats n'est pas tant le contenu de la foi que la manière dont elle est vécue et dont elle modèle les hommes que nous sommes.

Pour finir, voici une observation de Michel Leplay, suivie d'une citation de Charles Péguy : « Puisque nous sommes interrogés sur notre 'espérance œcuménique', je répondrais à ce propos que, si la foi œcuménique doit retrouver une dynamique, sinon une passion théologique, la CHARITÉ œcuménique aurait besoin d'une énergie sociale, sinon révolutionnaire. Devant le silence et le calme, il nous reste en effet l'espérance œcuménique (mais au sens total et global de ce mot : la terre habitée et toute l'humanité). Il convient alors de tendre à l'universalité de la foi chrétienne sans impérialisme religieux, à l'engagement de la charité chrétienne sans naïveté politique, et finalement à une espérance qui devient vraiment biblique : elle est contre toute espérance ! Mais nous en avons vu d'autres ! »

« Que ces pauvres enfants voient comme tout ça se passe
Et qu'ils croient que demain ça ira mieux,
Qu'ils voient comme ça se passe aujourd'hui
Et qu'ils croient que ça ira mieux demain matin.
Ça, c'est étonnant,
Et c'est bien la plus grande merveille de notre grâce.
Et j'en suis étonné moi-même…
L'espérance, dit Dieu, voilà ce qui m'étonne
Moi-même.
Ça c'est étonnant. »

(Charles Péguy, Le porche du mystère de la deuxième vertu)

Discussion suite aux exposés
du Père M. Evdokimov et du pasteur M. Freychet

J. Galtier fait tout d'abord part de son regret du fait que le dernier texte des Dombes n'ait pas été abordé au cours de ces journées. L'entretien porte ensuite essentiellement sur deux points :

a) La nécessité de communiquer au peuple des Eglises, et pas seulement aux groupes œcuméniques, le fruit de nos dialogues, en évitant toute distorsion entre discours et actes.

b) Un éventuel échange de prédicateurs :

E. Behr-Sigel pense que cela serait important.

M. Evdokimov estime que ce n'est pas possible au sein de la liturgie orthodoxe.

N. Lossky indique qu'en effet la prédication à l'eucharistie est de la responsabilité de l'évêque. Celui-ci a cependant la possibilité de déléguer. La délégation d'un évêque à un protestant pourrait choquer, mais ce serait possible et important pour la reconnaissance des ministères.

C. Argenti serait, lui aussi, moins absolu que M. Evdokimov. « Je n'ai pas hésité, dit-il, à faire prêcher le pasteur A. Brémond dans la liturgie. »

Cependant, Mgr Jérémie rappelle que « Parole et Eucharistie », c'est un tout ! Aussi serait-il prématuré d'envisager un échange de chaire.

J. Fischer suggère alors que les commissions de liturgie des Eglises de la Réforme en France puissent rencontrer des liturges orthodoxes.

De son côté, O. Clément souligne que, pour les orthodoxes, la liturgie est l'herméneutique ecclésiale. Pourquoi, fait-il remarquer, y a-t-il clôture de la liturgie depuis la fin du 1er millénaire ? Il n'y a plus de création liturgique. Pourquoi de très beaux textes, écrits ce siècle-ci, ne sont-ils pas intégrés dans la liturgie ? L'orthodoxie a besoin d'un conservatisme intelligent.

Au terme de cet entretien, O. Clément, revenant sur la relation Christ/Eglise, indique que l'Eglise est corps du Christ, mais aussi peuple de Dieu, épouse du Christ (la chaste prostituée). La structure de l'Eglise orthodoxe, dit-il, est épiclétique : l'Eglise ne possède pas le Christ, mais l'accueille. Elle peut s'égarer. D'où la nécessité d'une conversion. Ce qui n'empêche pas la sainteté de l'Eglise d'être inamissible.

Ėchanges d'informations

1. Groupe des Dombes

A propos du dernier texte des Dombes Pour la conversion des Eglises (éd. Du Centurion, 1991). C. Argenti dit que, s'il a éprouvé une répulsion pour le titre, il a été par contre passionné par ce document. Chez beaucoup d'orthodoxes, qui notent un glissement de la foi orthodoxe vers le confessionnalisme, le mot « orthodoxe » doit toujours être pris au sens étymologique et non au sens confessionnel.

N. Lossky a lui aussi lu le texte des Dombes avec un intérêt soutenu. A ses yeux, c'est un « texte orthodoxe » ! Les orthodoxes, dit-il, ont besoin de se convertir à l'orthodoxie ! Les orthodoxes confessent des choses merveilleuses que malheureusement ils ne vivent pas. Le Groupe des Dombes a pris comme thème de ses prochaines rencontres : Marie et la médiation du salut. Sur un tel sujet, quelles paroles dire entre l'excès catholique et la réticence protestante ?

2. Cimade et dialogue interreligieux

J. Maury ressent dans ce lieu qu'est la Cimade l'urgente nécessité d'un dialogue interconfessionnel. Comment lire l'Evangile dans un respect mutuel ?

M. Evdokimov rappelle que ce qu'il a appris de l'œcuménisme, il l'a appris à la Cimade, d'une part dans un foyer œcuménique dirigé par son père dans la région parisienne et, d'autre part comme équipier à Berlin. Il note qu'il y a eu une évolution de la Cimade. Lors du cinquantenaire de celle-ci, la référence chrétienne avait pratiquement disparu. Aussi est-il heureux de savoir que J. Maury en est maintenant le président.

N. Lossky, qui fut lui aussi assez longtemps à la Cimade – et même comme vice-président – se souvient qu'à l'époque, tous ceux qui venaient à la Cimade acceptaient les présupposés chrétiens de celle-ci.

J. Fischer se dit heureux que J. Maury pose la question de la nécessité du dialogue interreligieux. Il faudrait qu'un jour orthodoxes et protestants abordent à nouveau cette question.

E. Behr-Sigel, qui représente actuellement les orthodoxes à la Cimade, rappelle à son tour qu'elle a beaucoup reçu des mouvements protestants, mais estime que les orthodoxes sont aujourd'hui moins ouverts au protestantisme qu'autrefois.

Pour S. Aklé, si la Cimade ne sait pas où elle va, il est important de savoir d'où elle vient. Il se félicite que la dernière assemblée ait élu beaucoup de chrétiens.

Comme aumônier des prisons, F. Diény se voit confronter à des religions non chrétiennes. De ce fait, il est en présence de la même problématique qu'à la Cimade. Depuis le 1er juillet 1991, ordre a été donné de ne plus demander la religion aux prisonniers qui entrent. A Mulhouse, sur 400 détenus, l'aumônerie protestante touche 20 à 25 personnes. Mais il y a tout un travail diffus qui se fait.

J. Stewart pense que nos aumôniers devraient s'investir davantage dans les prisons. Et pas seulement pour les protestants, mais pour tous ceux qui désirent connaître l'Evangile.

R. Sommerville s'exclame : Malheur quand il y a coupure entre service social et paroisses !… Ce à quoi E. Behr-Sigel ajoute qu'il faudrait que les paroisses s'y mettent !

Pour terminer, J. Maury souligne qu'il ne considère pas les difficultés de la Cimade comme quelque chose de négatif, mais comme une chance, un défi.

3. Enseignement religieux à l'école (dans le secondaire)

A la question posée par M. Leplay de savoir comment les orthodoxes se situent par rapport à ce problème, N. Lossky indique qu'il a été sollicité pour participer à la rédaction de manuels du secondaire et M. Evdokimov signale, de son côté, qu'il est cette année chargé d'enseigner la Bible à travers ses textes en rapport avec des textes littéraires.

12e Rencontre Orthodoxes-Protestants du 5 et 6 octobre 1992 - Quel salut aujourd'hui ?

Intervention du Père Cyrille Argenti

Qu'est-ce que le Salut ?

Le poète anglais Milton a intitulé l'un de ses plus célèbres poèmes : « Le paradis retrouvé ».
Ce titre ne pourrait-il pas nous servir pour définir le Salut, à condition d'approfondir la nature de ce que recouvre le mot « Paradis ».

I. Qu'est-ce que le paradis ?

Dans l'anaphore [20] de la liturgie de Saint-Basile, il est dit que Dieu « ayant chassé Adam et Eve du Paradis, les envoya dans ce monde ». Voilà qui implique qu'au « Paradis » ils étaient dans un autre monde, même si le récit de la Genèse situe allégoriquement le Paradis entre le Tigre et l'Euphrate ; prenant ce récit à la lettre, certains en ont fait un paradis « terrestre ». Or, étant donné que le mot « paradis » n'apparaît plus, à ma connaissance, dans la Bible jusqu'au moment où le Christ dira au bon larron : « Aujourd'hui même tu seras avec moi au Paradis » ; il est évident que le Christ fait allusion au Paradis dont Adam et Eve ont été chassés : c'est là que le Christ et le bon larron vont se retrouver. C'est pourquoi dans notre office funèbre nous prions « Accorde-moi la patrie désirée en me faisant de nouveau citoyen du Paradis ». Hors de ce monde, le Paradis ne saurait se situer dans l'espace et le temps. C'est le « Avec Moi » qui le définit : plutôt que d'un lien, ou d'un état, il s'agit d'une relation d'intimité avec Dieu.

Et en effet, au Paradis, dans cet environnement divin où soufflait « la brise du jour » (Gn 3/8), Adam et Eve conversaient librement avec Dieu, ils entendaient sa Parole, et Lui répondaient. Mieux encore : ils avaient reçu l' « haleine de vie » du Souffle même du Créateur : si cette haleine de vie est l'haleine même de Dieu, combien plus l'Image et la Ressemblance ne sont pas des choses créées extérieures à Dieu, mais manifestent la présence même de Dieu en l'homme, présence constructive de l'être humain.
Le Souffle créateur de Dieu, projetant son image en l'homme préfigure déjà la Pentecôte, c'est-à-dire la venue en l'homme de l'Esprit Saint qui fait sa « demeure » en lui. Rappelons donc ici une idée essentielle de Vladimir Lossky lorsqu'il parle de la « Kénose » du Saint-Esprit. Le mot est emprunté à l'Epître aux Philippiens où Saint Paul nous dit que le Fils « ekenosen eauton » - mot-à-mot « s'est vidé lui-même » - c'est-à-dire « s'est anéanti lui-même pour revêtir la forme d'un esclave » (Phm 2/7). De même donc que le Fils s'est caché sous la forme du Nouveau-Né de Bethléem, de même l'Esprit Saint se dissimule à la racine même de l'être humain, à la source de sa liberté : nous ne sommes jamais si libres que lorsque nous agissons sous l'impulsion du Saint-Esprit ; agir par amour ce n'est pas être déterminé par une force qui nous serait imposée de l'extérieur : c'est agir en communion avec l'Esprit Saint qui demeure en nous.

Alain Renaut [21] a donc tort lorsqu'il pense que « la transcendance absolue de Dieu impose à l'homme ses normes de l'extérieur ».

Non, Dieu est aussi intérieur à l'homme : loin de lui imposer sa volonté de l'extérieur par une contrainte d'obéissance, il est le principe même de sa liberté, car le Saint-

Esprit « s'anéantit » à la racine de notre libre volonté. C'est cela le Paradis. Dieu en nous, et nous en Dieu. C'est pourquoi le Christ prie d'être « Moi en eux comme Toi en Moi » (Jn 17,23) : c'est au centre de sa prière sacerdotale la veille de sa mort, le soir du Jeudi Saint.

[20] Anaphore : « offrande vers le haut », nom que les liturgistes donnent à la grande prière eucharistique qui culmine avec la phrase « tes dons que nous prenons parmi tes dons, nous te les offrons… ».

[21] Alain Renaut : conférencier qui s'adressa aux catholiques et protestants réunis à la session œcuménique de Chantilly (23/27 avril 1992) au cours de laquelle fut étudié le thème « Aujourd'hui pour le monde un salut, mais lequel ? ».

II. Le Paradis Perdu

Que le récit de la chute soit le symbole récapitulatif de tous les péchés de tous les hommes, ou qu'il évoque un événement tragique et réel « meta-historique », c'est-à-dire se situant au-delà de l'histoire temporelle (ce qui me paraît plus conforme à la tradition patristique), il nous décrit dans les deux cas l'homme succombant à la tentation d'être « comme Dieu », c'est-à-dire s'érigeant en absolu, en être radicalement autonome : or de même qu'un bras coupé du corps ne s'articulant plus sur un corps n'est plus vraiment un bras, ou qu'une branche coupée de l'arbre n'est plus vraiment une branche, mais du bois mort, de même l'homme coupé de Dieu n'est plus vraiment homme. Le péché déshumanise l'homme et le plonge dans la misère.
Le pasteur Gounelle [22] a fort bien analysé les cinq aspects de cette misère humaine : sentiment de culpabilité, mort inéluctable, oppression et servitude, absurdité d'une vie sans sens, isolement. Mais il omet de les attribuer à une cause commune : l'emprise du Mal. Certes ce n'est pas à la mode, chez les théologiens, de parler de Satan. Cependant, lorsque l'Ecriture Sainte nous décrit les tentations du Christ dans le désert, ou les démons chassés du Gadarénien et se réfugiant dans les troupeaux de pourceaux qu'ils précipitent dans l'abîme, il apparaît bien que « l'antique Serpent » dont parle Saint Jean, ou « Celui qui a pouvoir de mort » de l'épître aux Hébreux est une individualité réelle, et non une simple personnification du mal. Toute la tradition patristique, toute l'espérance des grands spirituels l'attestent. Dès 1942, le pasteur Boegner disait du parti nazi qu'il était « d'essence satanique », et lorsqu'on sait qu'on formait les SS en les habituant à torturer des animaux pour les endurcir au mal, on entrevoit la vérité de cette affirmation.

Par le péché, l'homme coupé de Dieu devient la proie et l'esclave du Malin qui le manipule, il devient prisonnier de « l'homme fort » évoqué par le Seigneur Jésus en Lc 11,21-22 : « Si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, alors le règne de Dieu vient de vous atteindre. Quand l'homme fort avec ses armes garde son palais, ce qui lui appartient est en sécurité. Mais que survienne un plus fort qui triomphe de lui, il lui prend tout l'armement en quoi il mettait sa confiance, et il distribue ses dépouilles. »

[22] Le pasteur Gounelle était le conférencier protestant à la session de Chantilly ci-dessus mentionnée (voir note 21, page 71).

III. Le Paradis retrouvé

C'est justement lorsque le Christ nous libère de l'emprise de Satan et que le « Royaume de Dieu nous atteint » que le Paradis est retrouvé, et que le salut commence. Comment donc a-t-il été retrouvé ? Comment donc le salut nous a-t-il été donné ?

1. Il convient de souligner qu'avant de nous être donné par le Christ, l'œuvre du salut de l'homme s'est accomplie en Lui : lorsque le Verbe se fait chair, lorsque Dieu le Fils – l'Un de la Sainte Trinité [23] - devient homme, le Divin et l'humain sont unis à nouveau, sont ré-unis : c'est ce rétablissement de l'intime communion entre le Divin et l'homme, qui constitue le Salut.

Ce rétablissement ne s'est cependant pas réalisé d'un seul coup, en quelque sorte magiquement, par la seule descente du Verbe Divin dans le sein de la Vierge : pour guérir la nature humaine, il fallait que le Fils de Dieu l'assume malade, mortelle, déchue – car Il ne sauve que ce qu'il assume [24]. Lui « en qui il n'y a pas de péché » (1 Jn 3,5). Lui qui « n'avait pas connu le péché », il fallait qu'il soit « identifié au péché » (2 Co 5,21), qu'il « porte » le péché du monde pour l'enlever, pour le faire mourir sur sa croix, en subissant, lui l'Innocent, toutes les conséquences jusqu'à la mort de nos péchés, afin que notre nature humaine mortelle, Il la ressuscite, qu'Il la fasse monter au ciel (c'est en effet avec sa nature humaine que le Christ remonte auprès de son Père), pour l'asseoir à la droite de Dieu, et faire ainsi entrer l'homme dans le Royaume de Dieu [25]. C'est ce qui est résumé dans cette phrase de la liturgie de Saint Jean Chrysostome : « Tu nous a relevés nous qui étions tombés, et tu n'as cessé d'agir jusqu'à ce que tu nous aies élevés au Ciel et que tu nous aies fait don de ton Royaume à venir ». Par l'incarnation du Verbe divin, par toute sa vie terrestre, par sa Croix, par sa Résurrection, par son Ascension, par son Siège à la Droite de Dieu, le Salut de l'homme est déjà intégralement réalisé en Christ ; il devra ensuite être personnellement approprié par chaque disciple du Christ.

[23] Citation d'un cantique de notre liturgie, attribué à Justinien (« Fils Unique et Verbe de Dieu… »).

[24] Cette nature mortelle et déchue, sa Sainte Mère n'aurait pas pu la lui transmettre pour qu'Il la guérisse si elle avait été elle-même conçue sans péché, comme le soutient la doctrine Romaine de l'Immaculée Conception.

[25] D'où la consternation des anges qui s'écrient : « Portes, levez vos linteaux, exhaussez-vous portails antiques, et qu'Il entre le Roi de Gloire. » (Ps 24,7-11).

2. L'approbation du Salut

Nous ne devons pas confondre le don du salut préparé et réalisé en Christ et offert par Lui à tous les hommes de tous les temps, avec sa réception, son appropriation par chacun.

a/ C'est tout d'abord par la foi que le don du Salut est reçu. Un catéchiste qui voulait illustrer ce fait à un groupe de jeunes garçons, sortit de sa poche un billet de 500 F et leur dit : « Je vous donne ce billet ». Les garçons jouèrent

du coude en rigolant. Le catéchiste insista : « Je vous donne ce billet ». L'un des garçons se leva, prit le billet et le mit dans sa poche. Le catéchiste dit alors : « Ce billet, je vous l'avais offert à tous ; mais vous ne m'avez pas cru, sauf l'un d'entre vous : celui qui m'a cru a reçu le don. De même, pour recevoir du Christ le don du Salut, il faut croire le Christ, qui nous offre la vie éternelle : la foi est la voie du Salut. »

b/ La foi s'exprime concrètement en demandant le Baptême. Le baptême n'est pas seulement, n'est pas principalement un « signe » qui représente et décrit notre salut, il est essentiellement un événement où Dieu intervient par son Saint-Esprit pour nous faire naître à une vie autre que celle reçue de nos parents : la vie dont vit Dieu, la vie éternelle. C'est ce que le Seigneur Jésus expliquait au vieillard Nicodème : « à moins de naître d'en haut, nul ne peut voir le Royaume de Dieu… nul s'il ne naît d'eau et d'Esprit ne peut entrer dans le Royaume de Dieu » (Jn 3,3-6). Le salut c'est cette vie nouvelle, cette nouvelle création, cette re-création de l'homme qui commence au Baptême. C'est l'accès à l'Arbre de vie, planté au Paradis, qu'Adam et Eve en pouvaient plus approcher après leur faute – pour que le Mal ne soit pas éternel – arbre représenté sur la célèbre icône de Roublev par le chêne de Mambré… plongeant ses racines sous l'autel eucharistique : c'est le Bois de la Croix, par lequel nous devenons une même plante (sunfutoi) avec le Christ. Le Baptême est le début du Paradis, le début du salut : « Accorde à celui qui va être baptisé », pries-tu dans l'office du Baptême « d'être transformé jusqu'à déposer le vieil homme corrompu par les appâts de la concupiscence, et à se revêtir de l'homme nouveau, renouvelé selon l'image de Celui qui l'a créé, afin que, devenu par le Baptême une même plante avec toi par la conformité à ta mort, il devienne aussi participant à ta résurrection et, qu'ayant conservé le don de ton Saint-Esprit, et fait fructifier le dépôt de ta Grâce, il reçoive le prix de l'appel céleste et soit compté parmi les premiers-nés inscrits dans les cieux ».

Quelle meilleure description peut-on concevoir de la transformation que réalise le baptême en vue du Salut ?

c/ L'étape suivante dans l'itinéraire du salut – intimement liée à la précédente – est atteinte avec la Chrismation. La Chrismation est l'actualisation de la Pentecôte : elle est à la Pentecôte ce que le Baptême est au Tombeau et à la Résurrection. Elle s'articule au Baptême comme la Pentecôte à la Résurrection. De même que le Christ ressuscité a donné à ses apôtres et disciples le Saint-Esprit, de même il donne aujourd'hui à celui « qui remonte de l'eau » le « sceau du don du Saint-Esprit »[26]. C'est ce que les catholiques romains appellent la confirmation. Le mot « chrismation », en grec « chrisma », signifie « onction ». C'est parce que l'onction du Saint-Esprit repose sur le Fils, qu'il est manifesté comme « oint » de Dieu, en grec « Christos », en hébreu « Meshia » ou Messie. Lorsque le Seigneur Jésus, le jour de son baptême dans le Jourdain, « remonta de l'eau », « l'Esprit en forme de Colombe se reposa sur Lui » : c'est cette onction du Saint-Esprit que le Christ transmet aux baptisés d'aujourd'hui lorsqu'ils remontent de la piscine baptismale, et reçoivent l'onction charismale ; ils deviennent alors à leur tour des « oints », des Christs, ou plutôt des Christiens, en français moderne des chrétiens. C'est le début de ce que Nicolas Cabasilas au XIVème siècle et Saint Jean de Cronstadt au XXème siècle appellent la « Vie en Christ ». Saint-Paul déjà disait dans sa 2ème épître aux Corinthiens : « Si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature » (2 Co 5,17).

Etre en Christ, c'est cela le salut. Il ne s'agit pas seulement d'une obéissance à la Loi, ni même d'une imitation de Jésus-Christ « mais d'une communion » : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est Lui qui vit en moi » écrit l'Apôtre aux Galates (2,20). Etre sauvé, c'est vivre en Christ, nous en Lui, et Lui en nous. « Votre vie est cachée en Christ » dit encore Saint-Paul aux Colossiens (3,3).

[26] De même qu'il convient de distinguer l'opération du Saint-Esprit « qui a ressuscité Jésus d'entre les morts » (Rm 8,11) du don du Saint-Esprit lui-même aux disciples à la Pentecôte, de même il convient de distinguer l'opération du Saint-Esprit qui, par le baptême, greffe le croyant sur le Christ, du don de la personne même du Saint-Esprit qu'est la chrismation.

d/ Le baptême – et la chrismation qui le parachève – introduisent le fidèle dans l'assemblée eucharistique. C'est là que notre vie en Christ va s'approfondir et s'épanouir et que le salut revêt une dimension nouvelle : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui » (Jn 6,56). Recevant alors le corps du Christ, nous sommes incorporés à lui, nous devenons ce « corps de chair » du Fils de Dieu, qu'est l'Eglise (1Co 1,22 et 18)27.

C'est ce qu'exprime la prière que nous récitons avant de communier : « O homme, tremble en voyant ce sang divinisant, car c'est un charbon ardent qui consume les indignes. Le corps de Dieu me divinise et me nourrit. Il divinise et nourrit mon âme d'une manière incompréhensible. O Christ, tu m'as attiré par le désir, et tu m'as transformé par ton divin amour. Brûle mes péchés d'un feu immatériel, et daigne me remplir de ta douceur afin que, plein de joie, je glorifie tes deux événements. Comment pourrais-je entrer, indigne que je suis, dans les splendeurs de tes saints ? Si j'ose pénétrer dans la salle de noces, mon habit m'accuse, car ce n'est pas la robe nuptiale. Et les anges me chasseront après m'avoir enchaîné. Lave donc, Seigneur, les souillures de mon âme et sauve-moi, toi qui aimes les hommes ». La communion eucharistique nous conduit vers le salut, dont le sens est bien décrit dans la prière de la liturgie de Saint Jean Chrysostome qui suit l'épiclèse [28] : … « afin qu'ils (le Pain et le Vin sanctifiés) deviennent pour ceux qui les reçoivent, sobriété de l'âme, rémission des péchés, communion du Saint-Esprit, plénitude du Royaume des Cieux ».

[27] C'est pourquoi les orthodoxes interprètent l'expression de Saint Paul : « L'Eglise corps du Christ » au sens le plus littéral ; c'est tout le mystère de ce corps ressuscité en qui Dieu « fait habiter toute sa plénitude » (Col 1,19).

[28] Epiclèse : nom donné à la prière par laquelle le célébrant, au nom de tous les fidèles, demande à Dieu le Père d'envoyer son Saint-Esprit « sur nous et sur ces dons afin de faire de ce Pain le corps du Christ et de ce qui est dans ce calice le sang de ton Christ en les changeant par ton Saint-Esprit ».

e/ N'allons pas pour autant imaginer que les sacrements auraient une sorte d'effet magique, avec le pouvoir de transformer l'homme automatiquement : Dieu respecte trop la liberté humaine pour sauver l'homme malgré lui ; l'homme n'est vraiment transformé – et par conséquent sauvé – que dans la mesure où il adhère librement au don de Dieu. C'est sans doute le sens de l'expression de Paul : « vous êtes des collaborateurs (« synergoi ») de Dieu. C'est aussi ce qu'il dit avec d'autres mots dans

l'Epître aux Galates (5,6) : « Pour celui qui est en Jésus-Christ, ni la circoncision, ni l'incirconcision ne sont efficaces, mais la foi agissant par l'amour ».

C'est donc par toute notre existence que nous développons et épanouissons la vie en Christ reçue dans le baptême, la chrismation, l'eucharistie… Jour après jour, au cours d'un dialogue permanent entre la liberté de Dieu et la liberté de l'homme, au cours d'une vie entière, la Parole de Dieu imprègne notre comportement, et l'Esprit Saint aimante notre volonté et notre caractère. C'est ce que Saint Paul décrit dans son Epître aux Philippiens (3,12-15) : « Il s'agit de le connaître, lui et la puissance de sa Résurrection et la communion à ses souffrances, de devenir semblable à lui dans sa mort, afin de parvenir, s'il est possible, à la résurrection d'entre les morts. Non que j'aie obtenu tout cela, ou que je sois devenu parfait, mais je m'élance pour tâcher de le savoir, parce que j'ai été saisi moi-même par Jésus-Christ. Frères, je n'estime pas l'avoir déjà saisi. Mon seul souci, oubliant le chemin parcouru, et tout tendu en avant, je m'élance vers le but, en vue du prix attaché à l'appel d'en haut, que Dieu nous adresse en Jésus-Christ. Nous tous, les « parfaits », comportons-nous ainsi… ».

C'est ce désir brûlant « d'atteindre Dieu » qui, quelque cinquante ans plus tard, animera Saint Ignace d'Antioche : « Mon désir terrestre a été crucifié, et il n'y a plus en moi de feu pour aimer la matière, mais en moi une eau vive qui murmure et qui dit en dedans de moi : viens vers le Père. Je ne me plais plus à une nourriture de corruption, ni aux plaisirs de cette vie ; c'est le pain de Dieu que je veux, qui est la chair de Jésus-Christ, de la race de David, et pour boisson je veux son sang, qui est l'amour incorruptible » (lettre aux Romains).

Foi, baptême, chrismation, communion, amour des frères et soif ardente de Dieu, autant d'aspects du « Bon combat » qu'est cette vie en Christ qui mène au salut. Mais rien n'est joué avant la fin. « Celui qui persévère jusqu'au bout sera sauvé ». C'est pourquoi en Semaine Sainte nous chantons : « Je vois la salle de noces toute parée, mais je n'est pas le vêtement pour y pénétrer ; illumine donc le vêtement de mon âme, Maître qui donne la Lumière, et sauve-moi. Ne laissons donc pas, comme les vierges sages, chérissons la petite lumière du Saint-Esprit au fond de notre cœur ». « Veillez donc, car vous ne savez ni le jour, ni l'heure – où le Fils de l'homme va venir » (Mt 25,13 et Lc 12,40).

f/ Le salut ne sera donc parachevé, la vie en Christ – qui avait commencé au baptême – n'atteindra son but, et le bon combat ne sera couronné qu'au bout de la course, dans le Royaume de Dieu, lorsque l'Epoux reviendra et que nous verrons « la douceur de sa face et la lumière de son visage »[29], c'est alors seulement que nous participerons pleinement à la nature divine (2 P 1,4), que l'Incarnation du Fils aura pleinement atteint son but, la déification de l'homme : le charbon que nous sommes sera alors embrasé par le Feu Divin, ce sera la phase ultime du Salut.

[29] Office des funérailles

Intervention du Professeur André Dumas

Jean DELUMEAU, dans son nouveau volume Une histoire du paradis, tome 1, « Le jardin des délices », développe l'idée que la pastorale du salut s'est faite longtemps

par la peur. Aujourd'hui, elle ne se fait plus par la peur, mais par l'épanouissement. Pour essayer de cerner ce que le mot « salut » peut signifier pour le monde aujourd'hui, je développerai ici 5 parties.

1) La Bible est sous le signe de la promesse d'un salut
Certainement, la Bible, c'est l'attente, la salutation d'un salut. La Bible est sous le signe de la promesse d'un salut, et non le lieu d'une origine perdue ou d'une immortalité retrouvée. Le mot salut ne signifie pas évasion, mais attente, sur la terre, d'un salut qui viendra de Dieu. La Bible est un exercice de ce que c'est que de garder la foi, maintenir cette créance tout au long de l'histoire.

Tout commence par une promesse. Le récit de la chute est tout à fait entremêlé avec celui de la promesse. Le temps des Patriarches est le temps des promesses. Cette promesse a reçu une première glorieuse manifestation : c'est David. L'étoile de David est le signe du peuple. Avec l'Arche, le peuple est installé dans le pays de Canaan.

Le royaume de David n'a pas duré. Il n'est pas restauré aujourd'hui.

Alors est venu le deuxième exil. Dieu avait délivré du premier exil : l'Egypte. Dieu conduit au deuxième exil : Babylone. Et Babylone est beaucoup plus amer que l'Egypte.

Le salut est réalisé en Jésus-Christ, d'une manière à la fois plénière et équivoque. En effet, il n'est pas apparu comme le messie attendu, un nouveau David. Les Juifs et les Chrétiens vont se séparer autour de cette équivoque.

La communauté des croyants, c'est la communauté des rescapés, des rescapés itinérants.

Donc Bible et salut sont bien tout à fait liés.

2) Les trois manières dont l'histoire de l'Eglise a eu d'envisager le salut
J'emprunte cette idée à Paul TILLICH. Voici, selon Tillich, les trois manières dont l'histoire de l'Eglise a envisagé le salut.

Toute la patristique a vu le salut comme étant la victoire sur la mort. Nous sommes dans le cortège du Christ vainqueur : il a vaincu le dernier ennemi, la mort.

La deuxième époque recouvre le Moyen-Age et la Réforme.
Ce qui est dominant pour cette époque, c'est l'angoisse du salut. C'est l'époque qu'étudie Delumeau dans ses ouvrages. Le mot salut n'est pas lié à une victoire, il délivre d'une captivité (des commandements de l'Eglise, de ce carcan de scrupules et de peurs). Le salut serait, en un certain sens, la croix.

3ème époque : la Modernité.

Notre époque n'est plus dominée par la peur de la mort ; nous vivons dans un monde sans paradis, et nous n'en sommes pas angoissés. Ce que l'homme moderne

connaît, par contre, c'est l'absurdité de la vie : plus nous faisons de progrès, plus cela va mal. Les gens sont à la recherche de sens.

3) Pourquoi le mot « salut » serait-il inadéquat ?

D'après la Christologie de Cullmann, nous pouvons relever cinq obstacles au mot salut.

Le mot « salut » aurait une connotation piétiste et individualiste.

On a fait peur à l'homme pour l'obliger à se retourner vers Dieu (Nietzsche).

3ème opposition (cf. René Girard) : il n'est pas pensable que Jésus ait payé par sa mort pour obtenir notre salut.

Que représente le mot « salut » pour l'homme de la rue ?

Si vous n'aimez pas le mot « salut », par quoi peut-on le remplacer ? Avenir ? Guérison (cf. Drewermann) ? Bonheur ? ...

4) Quelques images porteuses
Briser les barrières nationales, ethniques, tribales… (si Serbes et Croates se réunissaient parce que tous les deux sont chrétiens, le monde serait stupéfait).

La communauté : l'isolement est une maladie si grave !

Comment peut-on passer de la stérilité à la fécondité (dans « fécond », il y a « nourrir les autres pour se nourrir soi-même ») ?

On est toujours sauvé par quelqu'un d'autre, personne ne se sauve soi-même. Le mot salut ne peut jamais venir de nous-mêmes, mais c'est quand quelqu'un sent une catastrophe qu'il peut le dire.

5) Comment peut-on cesser par moments de se mépriser soi-même ? L'homme moderne est menacé par la mésestime qu'il a de lui-même.

Conclusion : Il n'est pas évident que le mot salut soit le meilleur choix… Mais en fait, le monde attend quoi ? Les gens attendent la vérité. Si Dieu est vrai, il parle. L'absurde, c'est que rien n'est vrai : Montaigne, dont on rappelle le quatrième centenaire de la mort en ce moment, est l'homme pour lequel il n'y a pas de vérité…, sauf à lier salut et vérité.

Discussions suite aux exposés du Père C. Argenti et du professeur A. Dumas

1) Réactions à propos de l'exposé du Père Cyrille ARGENTI
Cet exposé sur la notion de « paradis », paradis perdu par l'épisode de la chute et paradis retrouvé par le salut en Jésus-Christ, se conclut par la notion du salut

parachevé dans le Royaume où l'homme sera pleinement participant à la nature divine : le charbon que nous sommes finalement embrasé par le feu divin. C'est à ce moment-là que l'incarnation sera pleinement réalisée et que le salut divin sera couronné dans le Royaume.

Des précisions sont apportées :

il ne faut pas forcer la distinction signe-événement dans le baptême à propos de la sensibilité protestante et celle de l'orthodoxie.

Le Père Boris rappelle que la sacramentalité de l'Eglise est à la fois signe et événement. Tout sacrement est tel une flèche qui tend vers le mystère indicible. Dieu nous est donné et nous aussi nous le rejoignons, nous le devenons. Si la notion de paradis est peu présente dans la Bible, celle du Royaume constitue la trame fondamentale des synoptiques. Plus que le paradis, c'est « l'être en Dieu » vers lequel nous tendons et la succession des sacrements baptême-chrismation-eucharistie est bien là pour montrer cette « déification » progressive et, déjà dans le baptême le don de l'Esprit est présent.

Dans cette « incorporation » progressive au Christ par les sacrements, beaucoup insistent sur la nécessité de la démarche personnelle, de l'expression du repentir, de la pénitence et de la confession comme deuxième baptême. (Père Methodios)

2) Réactions à propos de l'exposé du professeur André DUMAS
S'inspirant de Paul Tillich, le professeur Dumas relève les trois manières dont l'Eglise, dans son histoire, a envisagé le salut, puis il indique qu'à ses yeux la notion même de salut devient inadéquate pour l'homme moderne et il recherche quelques images « porteuses » qui pourraient aujourd'hui rendre mieux compte de notre foi au Dieu sauveur.

Voici quelques réactions à cet exposé :

Le Père Boris, plutôt que de parler d'inadéquation de la notion de salut dans le monde moderne, veut relever que nous sommes aujourd'hui plutôt dans une ère post-chrétienne où les réalités de la foi ne sont plus évidentes pour tous et où il y a insensibilisation croissante par rapport au salut en Christ.

André Dumas n'aime pas trop cette idée d'un complexe post-chrétien : la foi joue souvent à saute-mouton (parents militants – enfants indifférents et réciproquement). Les chemins de la foi sont toujours surprenants et il n'y a pas de continuité automatique.

Louis Schweitzer craint qu'en typant trois manières de décrire le salut : la victoire sur la mort, la délivrance de la captivité ou la réaction contre l'absurdité de la vie, on perde de vue le lien qui existe entre toutes ces descriptions. De plus, les images « porteuses » proposées par André Dumas sont plus à comprendre comme des conséquences de l'affirmation du salut et non pas comme le noyau dur de cette réalité. Pourquoi ne pas proposer, comme le fait le Père Sesboué, la notion de « réconciliation » qui est comprise par l'homme d'aujourd'hui comme le moyen de se retrouver avec soi-même, avec les autres…, avec Dieu ?

3) Débat à propos des deux exposés

Mgr Jérémie introduit la discussion en rappelant que nous avons tous à réfléchir encore ensemble sur la notion de salut. Il fait, quant à lui, remarquer que la conscience orthodoxe n'a pas uniquement une conception céleste du salut, mais aussi la conscience du salut sur terre. La réactualisation des notions est donc un effort constant comme l'a fait André Dumas dans son exposé.

Le Père Roberti réagit tout d'abord à l'exposé d'André Dumas qui s'appuie entre autres sur les travaux de Jean Delumeau, lesquels concernent essentiellement l'Eglise d'Occident, et non pas l'Eglise d'Orient qui a évolué différemment. Ainsi, la vision du salut en trois périodes est une vision très occidentale : en Orient, l'époque patristique va jusqu'au XIVème siècle et l'Eglise n'a pas connu les coupures du Moyen Age et de la Renaissance. Il y a donc eu un développement spirituel et historique qui, en Orient, n'entre pas dans le cadre décrit par André Dumas. A propos de l'exposé du Père Cyrille, la notion de paradis est à comprendre en se fondant sur notre liturgie. Comme les termes de règne et de royaume, cette notion n'est pas restrictive, chosifiée, mais exprime une réalité, celle de la vie éternelle et de la connaissance pleine de Dieu.

André Dumas reconnaît que la question des découpes historiques est toujours un exercice artificiel et que les destins historiques entre l'Orient et l'Occident sont différents. Les protestants, par leur destin plus fractionné, seraient-ils tentés par le constant renouvellement de leur langage, et les orthodoxes forts de la durée de leur Tradition, seraient-ils enclins à ne se soucier que de pérennité dans le langage ? Il faut savoir interroger sa propre histoire.

E. Behr-Sigel : mais nous sommes aussi des Occidentaux, et nous n'avons pas tous connus, en tant qu'orthodoxes, cette continuité qui nous caractériserait.

Comme le signale André Dumas, la discontinuité dans l'histoire est aussi salutaire. Mais la permanence de la vie en Christ est une source rafraîchissante pour tous. Notre grande tâche à nous orthodoxes est de boire à la source antique et de savoir le dire, en témoigner en termes nouveaux.

Le Père Cyrille tient à repréciser la notion même de Royaume : il est à la fois déjà parmi nous et encore attendu. La liturgie est cet avant-goût du Royaume, cette anticipation de l'unité de l'humain et du divin pleinement réalisée dans le Christ.

Père Boris : S'il est bon d'insister sur la continuité à propos de l'orthodoxie, et de dire qu'elle n'a pas connu d'oubli dans la grande tradition patristique, il faut néanmoins rappeler qu'elle a aussi été contaminée par la scolastique occidentale. C'est cela qui explique le renouveau actuel et la redécouverte de la « Philocalie » dès le XIXème siècle.
Ainsi, dans la suite de l'exposé d'André Dumas, on pourrait développer tout un enseignement scolastique sur le salut en le dépassant : la peur du châtiment, mais aussi la peur de blesser le Bien-aimé (chemin indispensable pour le passage à l'Amour,… le thème du péché, mais aussi celui de la guérison (le Christ médecin du corps et de l'âme). Nous sommes appelés à réapprendre à vivre sous le regard de

Dieu, et l'Eglise est la communauté priante reflétant le Royaume. Elle est la communauté humaine dans le plan de Dieu. Un chrétien seul n'est pas un chrétien.

Après ces quelques réactions sur les deux exposés, le débat porte sur la question des termes appropriés pour exprimer la foi :

A. Dumas rappelle qu'à ses yeux le mot « salut » a vieilli et que les gens aujourd'hui sont plus aptes à parler de sens, de recherche de sens et de vérité.

Plusieurs (R. Salm, S. Jacquemus…) admettent cette usure du langage, mais en même temps font remarquer que toute nouveauté doit s'inscrire dans la continuité de la Tradition. Ce que nous avons à proclamer pour l'homme contemporain, c'est bien évidemment une réponse à sa quête de sens, mais c'est d'abord la proclamation du salut en Jésus-Christ.

J. Galtier s'interroge aussi sur la recherche « d'images porteuses » pour exprimer la foi, et J. Maury relève que les images, les idées deviennent parfois aussi des idéologies. Il faut plutôt parler de valeur, non pas de valeur abstraite mais de celles qui sont incarnées par Celui qui dit : « Je suis… le chemin, la vérité, la vie ».

L. Schweitzer : nos amis orthodoxes apportent une réflexion « sur quel salut ? », le même qu'il y a deux mille ans ? A. Dumas est plus porté sur l' « aujourd'hui du salut », sa traduction pour l'homme contemporain. Il est important de relier ces deux aspects de la continuité orthodoxe et de la préoccupation contextuelle protestante pour une théologie fondamentale qui puisse se traduire en termes concrets. Nous devrions nous expliquer plus à fond sur cette différence et y voir une riche complémentarité.

Le Père Bobrinskoy retient cette distinction mais ne voudrait pas qu'on la pousse trop loin car, même du côté orthodoxe, demeure cette préoccupation de faire passer le message en termes audibles pour tous.

Suit une discussion qui porte sur le manque de connaissance entre nos paroisses orthodoxes et protestantes : notre groupe de dialogue est un lieu privilégié qui n'a pas grande répercussion dans la vie de nos paroisses.

S. Aklé pose même la question des échanges de chaire entre nos paroisses, et M. Chambron souligne qu'une étude devrait être faite pour suggérer en quelles occasions et quels lieux il pourrait y avoir des contacts entre nos communautés.

Les Pères Cyrille et Boris font naturellement remarquer qu'à propos de l'échange de chaire, la difficulté pour les Eglises orthodoxes réside dans le fait qu'on ne peut dissocier liturgie de la parole et liturgie eucharistique. La liturgie est un tout conduit par le même officiant, mais il y a lieu de faire la différence entre l' « acribie » (la règle stricte) et ce qui est de l'ordre de l' « économie » (exceptions pour telle ou telle personne bien connue et en des circonstances précises).

Plusieurs souhaitent que l'on approfondisse cette situation et surtout que l'on imagine des occasions de rencontres entre nos communautés par des offices de prière ou d'autres circonstances.

C. Seytre fait remarquer que nous vivons des réalités diverses et parfois même contradictoires dans la vie de nos Eglises, mais que nous rendons tous compte de la même vérité en Christ et c'est bien cela l'essentiel.

En conclusion de ce débat et pour ce qui est de nos rencontres à venir, plusieurs suggèrent que l'on continue à creuser la question de la proclamation du salut. Pourquoi ne pas imaginer que l'année prochaine les protestants mènent une réflexion sur la tradition et la continuité dans la proclamation du salut et que les orthodoxes tentent de traduire dans un langage actuel ce qui est au cœur de leur Tradition ? Ce serait un exercice croisé par rapport à l'état actuel de notre réflexion. Mgr Jérémie et le pasteur J. Stewart concluent la discussion en relevant l'importance du thème du salut dans la vie de nos Eglises et retiennent cette suggestion de poursuivre l'échange sur le thème, mais l'un et l'autre attirent l'attention sur les conséquences pratiques de notre réflexion : ne pas oublier non seulement nos situations locales, mais aussi le fait que nos Eglises font partie de la KEK et du COE. Dans ces rencontres annuelles, nous devrions avoir toujours un moment consacré à cet engagement plus large qui est le nôtre, et à cette commune appartenance. De plus, parler du salut aujourd'hui est un thème passionnant si nous savons le traduire aussi dans une pratique de justice, de paix, de libération et de réconciliation. En parler localement ou dans le cadre de notre appartenance à l'Eglise universelle n'est pas seulement un exercice théologique mais conduit à une pratique exigeante.

13e Rencontre Orthodoxes-Protestants des 4 et 5 octobre 1993

La prière, parole et silence dans la tradition orthodoxe et la piété protestante

Exposé du pasteur Louis Schweitzer

La prière, parole et silence dans la tradition protestante

Les Eglises issues de la Réforme sont connues pour être les Eglises de la Parole et il leur arrive aussi d'être des Eglises de la Parole et de paroles. Il y a pourtant place pour le silence dans une spiritualité protestante. Une place qui est prise réellement tant par la recherche du silence dans le recueillement personnel que par la place grandissante qu'il tient dans le culte. Et je voudrais montrer qu'il s'agit aussi d'une place théologique fidèle à l'essentiel du message de la Réforme, à la compréhension protestante de la vie évangélique.

1. Regard sur l'histoire

Il faut tout d'abord reconnaître que l'essentiel de la Réforme était avant tout une redécouverte de la Parole, une redécouverte du Dieu qui nous parle, qui se donne à connaître et à aimer directement, même si c'est dans et avec l'Eglise. Ainsi le culte protestant donne-t-il avant tout la priorité à la lecture de l'Ecriture, à la prédication, à une liturgie qui se veut pédagogique et didactique. Même l'Eucharistie, la Sainte-Cène, est commentée, expliquée. N'oublions pas qu'il s'agit de rendre l'Evangile au peuple, donc de clarifier, de rendre accessible, de mettre, si j'ose dire, en français courant une liturgie perçue à l'époque comme un écran qui gênait la communication.

Quant à la prière personnelle, elle se nourrit du texte biblique et tout particulièrement des psaumes. Elle trouve jusque dans le vocabulaire biblique les mots pour s'exprimer, ce qui suscite ce « patois de Canaan » qui n'a pas bonne presse, certes, mais qui est aussi le signe d'une imprégnation profonde par le texte sacré.

Et puis les protestants sont bien connus pour être les « tutoyeurs » de Dieu. Tutoiement qui n'est pas insolence mais liberté intime et affectueuse du Fils devant son Père. En tout cela, peu de silence encore. Si ce n'est celui de la lecture et de la méditation biblique ; si ce n'est celui du temps, peut-être, de ce temps faut-il dire heureux, où la télévision et la radio, où le walkman n'existaient pas ?

L'essentiel de cela demeurera vrai à travers les orthodoxies, les réveils ou les libéralismes.

Au 17ème siècle cependant, apparaissent les quakers, chercheurs de Dieu, aux marges du protestantisme anglais. Guidés par Georges Fox, ils retrouvent la force et l'inspiration du Saint-Esprit. Certes ils aiment la Parole de Dieu mais veulent retrouver Celui qui parle en elle, Celui de qui elle parle. Et dans ce 17ème siècle théologique bavard, ces hommes et ces femmes vont se taire pour laisser parler l'Esprit. Redécouvrant l'esprit de prophétie, ils iront sans armes annoncer l'Evangile, lutter contre la misère, l'esclavage et la guerre. Le culte quaker est aujourd'hui encore une heure de silence interrompue ça et là selon ce que les participants se sentent poussés à exprimer.

De là émerge une sensibilité qui va influencer les Eglises protestantes discrètement mais sûrement. Au début de ce siècle, des pasteurs comme Wilfred Monod présenteront des textes quakers ou la vie de George Fox, et de grands éditeurs protestants publieront des livres de la Société des amis.

Au 20ème siècle, trois mouvements vont un peu plus ouvrir nos Eglises au besoin du silence :

- les groupes d'Oxford (devenus plus tard « réarmement moral ») remettent en valeur l'écoute silencieuse. Des hommes influents comme le théologien suisse Emil Brunner ou le docteur Tournier, dans ses livres, répandront leur pratique dans bien des milieux.

- l'œcuménisme ouvrira la spiritualité protestante encore plus largement à cette dimension. Déjà les œuvres de Frère Laurent de la Résurrection ou de Mme Guyon circulaient dès le début du 18ème siècle. Les Veilleurs publient dans les années vingt « La pratique de la présence de Dieu » de Frère Laurent et W. Monod, leur fondateur, s'ouvre largement à la contemplation dans sa tradition catholique. L'apport du monachisme est à nouveau accepté (Taizé, Granchamp, Pomeyrol). Enfin, les « récits du pèlerin russe », dès leur publication en Europe de l'Ouest, feront entrer beaucoup de protestants de toute dénomination dans une connaissance et souvent une pratique de la prière de Jésus et de la tradition hésychaste.

- enfin le mouvement charismatique, parfois combiné avec l'œcuménisme, ouvre aussi à une prise en compte plus profonde du Saint-Esprit et rend nos Eglises parfois plus attentives au silence.

Il faut aujourd'hui reconnaître que de plus en plus de protestants réclament le silence dans le culte [30], sont à la recherche d'une vie de prière profonde et apprennent le silence dans des fraternités comme celle des Veilleurs ou l'Union de prière de Charmes ou dans la mouvance de communautés comme Reuilly, Pomeyrol, etc. Pour donner simplement quelques exemples, la règle des Veilleurs précise : « En toute chose, le Veilleur s'exercera à maintenir le silence intérieur pour entendre avec son maître, la voix du Père au milieu des bruits du monde. Car il se souvient qu'il est le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en lui… » De même, la règle de Pomeyrol, bien connue aussi de beaucoup d'orthodoxes, associe de manière très protestante la Parole et le silence : « Que dans ta journée, labeur et repos soient vivifiés par la Parole de Dieu ; maintiens en tout le silence intérieur afin de demeurer en Christ ». Enfin, la règle de Reuilly contient cette très belle page, intitulée « silence » : « Deviens en toi-même une maison de paix, un point tranquille tourné vers Dieu. Mets-toi à l'école du silence profond et vrai qui n'est pas mutisme mais passerelle vers l'écoute et la communion. N'emplis pas tes jours de mots inutiles et d'agitation. Laisse le monde et approche-toi du Christ comme Marie à Béthanie. Respecte les lieux et les temps convenus pour le silence commun. Nos villes surchargées de bruit tuent dans l'homme ce qu'il a d'essentiel. Ouvrons-lui une porte au cœur purifié de notre amitié. »

Reconnaissons aussi l'influence des mouvements spirituels orientaux non-chrétiens, qui ont rendu beaucoup attentifs au besoin de recueillement. La question que nous pourrions nous poser est celle-ci : le silence est-il compatible avec une spiritualité protestante ou est-il une pièce rapportée, importée et ultimement dangereuse ?

[30]. Cf. Laurent Gagnebin, Le culte à chœur ouvert.

2. Parole et silence

Dans le culte protestant sous sa forme la plus classique, le silence prend place généralement après la lecture de la Parole ou après son commentaire. C'est que l'accent mis sur l'écoute de la Parole et sa réception personnelle suppose le silence.

« Nous nous taisons avant d'écouter parce que nos pensées sont déjà dirigées vers le message, comme un enfant se tait au moment d'entrer dans la chambre de son père. Nous nous taisons après avoir entendu la Parole de Dieu, parce qu'elle résonne, vit et veut faire sa demeure en nous (…). Se taire ne signifie finalement rien d'autre qu'attendre la parole, pour pouvoir s'en aller avec sa bénédiction ». (D. Bonhoeffer – De la vie communautaire, p.78).

Ainsi le silence premier est, pour le protestant, celui de l'attente, de l'écoute, de la réception, de la méditation de la parole biblique entendue ou lue. Simplement parce que toute parole ne vaut que par le silence dont elle sort et dans lequel elle pénètre. C'est parce qu'elle sort du silence qu'une parole est dense et non plus bavardage et ce n'est que dans le silence qu'elle peut devenir nourriture plus profondément que pour l'intellect seulement.

Ce qu'il y a, me semble-t-il, de protestant dans cette écoute personnellement méditée de la Parole et dans le silence liturgique qui en est le signe et le moyen, c'est la place accordée consciemment et sereinement à la subjectivité. Il ne faut pas

comprendre ce mot dans le sens de cette fausse liberté de l'individu qui fait dire à la parole ce qui lui chante et qui donc, ultimement, n'écoute que lui-même. Cette subjectivité, c'est celle de l'implication vitale, profonde, existentielle du sujet dans l'écoute et la réception de la Parole de Vie.

N'oublions pas que la Réforme naît de cette appropriation subjective et libératrice de l'Evangile par Luther et qu'elle ne vit en profondeur que dans cette appropriation personnelle de l'annonce de la grâce de Dieu en Christ que l'Esprit suscite dans le cœur de chaque membre de l'Eglise.

Le silence trouve sa place ici, au cœur même de la spiritualité protestante.

3. Logos et silence

Mais nous savons bien que si Dieu nous parle par ces paroles de l'Ecriture, il se révèle d'abord et fondamentalement dans la Parole, le Verbe, le Logos qui a été fait chair en Jésus, le Christ. Et dans la vie de l'Esprit, c'est cette Parole-là qu'il nous faut accueillir, toujours mieux et plus si nous voulons pouvoir progresser dans cette perspective qui fait dire à l'apôtre Paul : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi » (Gal. 2,20).

Le livre de D. Bonhoeffer sur la christologie commence ainsi : « Tout enseignement concernant le Christ commence par le silence ». « Fais silence, car c'est l'absolu » (Kierkegaard). Cette attitude n'a aucun rapport avec le silence mystagogique (celui qui enveloppe l'initiation dans les religions à mystère) qui malgré son mutisme, constitue un bavardage intime de l'âme avec elle-même. Le silence de l'Eglise est silence devant la Parole. En annonçant la Parole, l'Eglise se prosterne en vérité devant l'inexprimable : « prosterne-toi en silence devant l'ineffable » (Cyrille d'Alexandrie). La Parole dite est indicible, cet « arrèton » est la Parole. « Elle doit être proférée car elle est le grand cri de guerre » (Luther). Clamée dans le monde par l'Eglise, la Parole n'en reste pas moins l'indicible. Parler du Christ signifie se taire ; se taire à propos du Christ signifie parler. « La juste parole de l'Eglise née de son juste silence, voilà la proclamation du Christ » (D. Bonhoeffer, Qui est et qui était Jésus-Christ ?, p. 19 et 20).

Je voudrais rapprocher ces propos du jeune Bonhoeffer de cette célèbre parole de St Jean de la Croix : « Le Père a dit une Parole qui est son Fils et il la dit toujours dans un éternel silence et c'est dans le silence que l'âme l'entend » (Oeuvres complètes, p.280, Le Cerf).

Cela veut dire que si le silence est écoute de la parole prêchée, il est aussi accueil du Verbe au plus profond de l'être, dans ce cœur biblique qui est le centre même de la personne. Ce qui illustre et signifie cela, ce pourrait être, dans le culte, le silence dans la liturgie eucharistique : « Que toute créature fasse silence devant Dieu ! ».

Car vécue plus longuement dans la prière personnelle, cette attitude est toujours « devant Dieu ». Elle demeure écoute, accueil, attention amoureuse (pour reprendre cette belle formule de Jean de la Croix). La règle de Reuilly le dit aussi très bien : « Orienter le cœur là où est son trésor : telle est la discipline ordinaire, l'art familier de l'amour ». Et cette formule d'Antoinette Butte : « se tenir présent à Dieu présent ».

A ce point de la prière personnelle, lorsque le libre dialogue familier se tait, lorsque la confession, l'intercession sont dépassées, lorsque l'adoration et la louange n'ont plus de mots, on se trouve au point le plus proche de la méditation de l'Orient bouddhiste, du Zen par exemple. Immobilité extérieure, silence profond intérieur. Reconnaissons même que nous chrétiens du 20ème siècle avons beaucoup reçu de ces chercheurs de Dieu et de l'absolu, qui nous ont parfois rappelé des sources chrétiennes oubliées… Mais une différence demeure, fondamentale. Ce qui est cherché, ce n'est pas le vide, pas même l'abîme insondable de l'être, c'est toujours l'amour du Père, la proximité du Christ, le souffle de l'Esprit. Là où les uns plongent dans les profondeurs du silence pour atteindre l'illumination, les autres, disciples du Christ, veulent faire silence pour s'ouvrir à l'Esprit afin que l'image du Christ puisse croître en eux. La perspective de l'apôtre Paul : « Ce n'est plus moi qui vit, c'est Christ qui vit en moi » demeure l'horizon de leur marche. Le Dieu de leur recherche reste toujours celui de l'incarnation. C'est le sens du petit mot qui dans le « nuage d'inconnaissance » habite et oriente le silence (Père, Jésus…). C'est la visée de l'attention amoureuse. Car tout ici demeure dans l'ordre de la rencontre, de la recherche et de l'approfondissement de la communion. Dieu se donne en Christ mais il nous faut le recevoir et nous laisser reconstruire et éclairer dans nos ténèbres intérieures.

4. Esprit et silence

Si la Parole, la révélation de Dieu en Christ, est au cœur même du souci protestant, une saine pneumatologie nous ouvre encore d'autres horizons. Cette attention à l'Esprit qui anime tous les grands mouvements spirituels du protestantisme (piétisme, méthodisme, réveils, mouvement charismatique, etc.) trouve aujourd'hui une place plus grande dans la théologie et la spiritualité. Si l'oeuvre de l'Esprit est bien de « sanctifier » le croyant, de le reconstruire petit à petit à l'image du Christ, c'est-à-dire de le transformer en lui-même tel qu'il devrait être selon la vérité de Dieu sans la déformation du péché, si l'œuvre de l'Esprit est aussi de guider dans toute la vérité, s'il est vrai qu'il vient faire sa demeure en nous et qu'ainsi c'est Dieu même qui habite le croyant, alors il nous faut lui laisser la place et lui être attentifs. Les quakers rejetant parfois la Parole au nom du Saint-Esprit ont été excessifs dans leur réaction à l'excès inverse de l'époque. Nous réapprenons aujourd'hui que la Parole et l'Esprit sont indissociables. « La Parole structure le Cosmos ; l'Esprit le dynamise. L'un ne va pas sans l'autre » (Jean-Paul Gabus : Dans le vent de l'Esprit, p.165). Tout ce que nous avons dit de la Parole est également vrai de l'Esprit.

Il y a là sans doute une des grandes vérités du mouvement charismatique : Faire silence pour se rendre disponible au souffle de l'Esprit.

5. Parole, Silence et Trinité

Pour conclure, je voudrais ainsi souligner que Parole et Silence sont liés. C'est parce qu'avant tout attentives à la Parole, les Eglises protestantes doivent laisser sa place au silence. C'est parce qu'attentives à l'engagement dans le monde, elles doivent être dociles au souffle de l'Esprit, pour que leur action soit fidélité engagée et non agitation sourde. Ce n'est pas pour rien qu'en Luc 10, la visite de Jésus chez Marthe et Marie suit immédiatement le récit du bon Samaritain. Ainsi ce n'est pas « malgré » nos spécificités protestantes mais « à cause d'elles » qu'il nous faut apprendre à nous taire et à pénétrer dans cette expérience d'approfondissement, de

dépouillement et de rencontre à laquelle chaque disciple de Jésus, né de l'Esprit, est appelé.

Enfin, ne peut-on pas dire que toute la réalité de la vie trinitaire peut rester très facilement une formule vide si elle n'est pas reçue et vécue dans cette ouverture accueillante qu'est le silence attentif : rencontre et écoute du Verbe incarné, écoute et réception de l'Esprit qui nous fait dire Père au Dieu incompréhensible, ineffable, mais qui se donne à rencontrer et à aimer… dans le silence.

« Pour toi, ô Dieu, le silence est louange » Ps 65

Exposé d'Olivier Clément

La prière, parole et silence dans la tradition orthodoxe

(Le texte écrit ne nous est malheureusement pas parvenu.)

Exposé d'Olivier Clément

Débat à partir des deux exposés

Mgr Jérémie fait part de son expérience personnelle quant à l'indispensable liaison entre parole et silence, et le pasteur Stewart insiste pour que nous décrivions, chacun à notre manière, la façon dont nous vivons et remplissons le silence.

Le père Argenti veut tout d'abord préciser un élément important dans la pensée orthodoxe : si le pasteur Schweitzer dit de l'Eglise orthodoxe qu'elle est plutôt l'Eglise du Saint-Esprit, il faudrait préciser aussitôt que l'orthodoxie est l'indispensable maintien de l'équilibre entre la place du Fils et la place du Saint-Esprit (les deux mains du Père, selon Saint Irénée). Tenir ensemble ces deux mains est bien la spiritualité orthodoxe et, du coup, l'appropriation personnelle de la Parole est tout aussi orthodoxe que protestante. Toute l'hymnographie orthodoxe est dans la Parole de Dieu accueillie. Recevoir du Saint-Esprit la Parole est un acte personnel et ecclésial.

Après les explications du pasteur Schweitzer à propos de l'appropriation personnelle qui, sans être spécifiquement protestante, a été dans l'Eglise d'Occident une insistance particulière des protestants, le débat porte sur la place du silence par rapport à la Parole.

Le père Roberti insiste pour que l'on n'oppose pas Parole et silence, même au sein de la liturgie : le silence intérieure est dépossession de la parole personnelle au profit de la Parole, et dans la liturgie elle-même il y a cette liturgie d'entrée de l'évêque suivie de son peuple pour aboutir ensuite à une expression liturgique plus mystique et plus sphérique. Le silence avant la communion, c'est bien le signe que tout s'arrête, même la Parole devant le mystère divin. Olivier Clément, quant à lui, revient sur ce problème de l'appropriation et trouve que la caractéristique protestante c'est la subjectivité comme besoin de compréhension personnelle. La réponse orthodoxe stéréotypée serait de dire que l'appropriation est plutôt dans la Tradition de l'Eglise,

dans l'histoire de ses conciles et dans la communion de toute l'Eglise. Mais on a aussi besoin de subjectivité, de trans-subjectivité dans notre époque moderne et un orthodoxe quoi en reste à la prière liturgique finit par s'appauvrir et doit en arriver à la prière personnelle. Quant au silence, et notamment celui qui se vit pendant la communion des prêtres derrière l'iconostase, on peut avoir l'impression qu'il y a deux Eglises, celle des prêtres et celle du peuple. Là encore, contre toute cléricalisation excessive, on devrait, dans l'Eglise orthodoxe, cultiver un silence voulu et non pas subi par le peuple.

Le père Michel Evdokimov s'interroge sur la nécessité du silence dans la liturgie orthodoxe qui déjà est ordonnée autour de la contemplation du « Feu divin ». Dans notre dialogue avec les protestants, qu'est-ce que la spiritualité protestante peut apporter sur le terrain du silence ? Pourquoi ne pas avoir dans la liturgie des silences « plus pleins » que dans nos liturgies coutumières ?

Le professeur Olivier Clément précise que l'essentiel, dans la tradition orthodoxe, est de rendre le silence comme intérieur et non pas ressenti comme un arrêt. Les hymnes chantés préparent normalement ce silence intérieur, mais toute l'hymnographie byzantine s'est figée à la fin du 1er millénaire et il n'y a pas eu de création continue permettant d'intégrer de façon renouvelée cette préoccupation.

Mme Elisabeth Behr-Sigel souligne que l'orthodoxie n'est pas à caractère monolithique, mais comporte en son sein beaucoup de diversité. Ainsi, la prédication de la Parole, l'appropriation personnelle dans le silence et la prière, ont été réintroduites dans beaucoup d'Eglises. Le pasteur Jacques Galtier et Mme Evelyne Peter tiennent à relever la convergence qu'il y a entre les deux exposés et soulignent que le silence n'a dans l'Eglise pas de valeur en lui-même, mais reçoit sens à partir de la Parole reçue, méditée, appropriée.

Le pasteur Louis Schweitzer fait encore la remarque que chez les protestants la subjectivité est encore une notion qui doit être précisée, et signale que dans les Eglises protestantes le silence peut aussi être une gêne car bien souvent les fidèles ne sont pas éduqués au silence.

Toujours est-il que cet échange sur « prière et silence » a permis de nous mieux comprendre dans nos spiritualités respectives et il est évident que tout cela mériterait d'être approfondi.

14e Rencontre Orthodoxes-Protestants des 3 et 4 octobre 1994 - Eglise et Nation

Intervention de Madame Françoise Champion

(CNRS – Groupe de Sociologie des Religions et de la laïcité)

Pluralité des situations institutionnelles des Eglises dans l'Union européenne.

Les rapports Eglises-Etat, la place et le rôle social des Eglises et de la religion dans la vie publique sont fort divers d'un pays à l'autre de la Communauté européenne. Le

fait est connu, mais je ne crois pas inutile néanmoins de m'arrêter tout d'abord sur quelques éléments concrets de cette diversité.

L'exemple de l'Allemagne tout d'abord. Le poids social des Eglises y est très grand. Les Eglises bénéficient du statut de corporation de droit public et à ce titre reçoivent une part de l'impôt sur le revenu, environ 10%. C'est l'administration publique compétente qui effectue cette levée auprès des personnes relevant des diverses religions. Tous les individus appartiennent normalement – si je puis dire – à une religion ou à une autre. On peut se désaffilier d'une religion, mais c'est un acte officiel qui fait l'objet d'un enregistrement de l'Etat. L'administration publique reverse ensuite le fruit de cet impôt aux diverses Eglises. Le produit de cet impôt, ajouté aux contributions régulières ou irrégulières données aux Eglises par l'Etat, leur permet de remplir le rôle de service public qui est le leur en matière d'éducation, de santé ou de garde d'enfants. Tout cela donne aux Eglises une puissante assise financière, et en fait aussi un des principaux employeurs du pays. Dans l'enseignement public, l'instruction religieuse, sous contrôle des diverses Eglises, constitue un enseignement obligatoire.

Quelques mots sur la Belgique, proche voisin. La Belgique connaît un régime généralement appelé de séparation-reconnaissance. Il y a séparation en ce sens qu'il y a indépendance réciproque de l'Eglise et de l'Etat. Il n'y a d'ailleurs pas de concordat entre l'Etat belge et Rome. Mais l'Etat belge reconnaît des cultes. Il en reconnaît six. Cette reconnaissance des cultes signifie notamment que leurs ministres sont rétribués par l'Etat. Il existe aussi en Belgique un enseignement religieux confessionnel, sous la responsabilité des diverses Eglises, et payé par l'Etat dans toutes les écoles publiques. Au sujet de la Belgique, il faut aussi signaler qu'il y a une reconnaissance, et cela depuis 1970, des « communautés philosophiques non confessionnelles » - c'est le terme consacré : en d'autres termes, le mouvement laïc. Depuis 1981, ce courant laïc bénéficie d'un financement utilisé principalement à la rémunération du personnel des maisons de la laïcité qui ont été créées dans plusieurs grandes villes. Certains, et peut-être pas à tort, parlent au sujet de cette reconnaissance du courant laïc, au même titre que les cultes, de septième religion reconnue.

Au Danemark, il existe une Eglise nationale, l'Eglise luthérienne, qui jouit, comme telle, du soutien de l'Etat, comme le stipule la constitution. La direction générale de l'Eglise est assurée par le Ministre des Affaires ecclésiastiques et, de fait, l'Eglise luthérienne est un département de l'Etat. D'ailleurs, les pasteurs paroissiaux, comme les évêques, ont le statut de fonctionnaire. Les impôts d'Eglise sont intégrés au budget de l'Etat. Les Danois sont « normalement » affiliés à la religion luthérienne. Ils peuvent néanmoins se désaffilier, mais là aussi c'est un acte officiel et, à vrai dire, au Danemark, seuls les membres d'autres religions – religions très minoritaires – se désaffilient de l'Eglise luthérienne. Au Danemark, pratiquement personne ne se déclare sans religion. Actuellement, il y a onze autres religions reconnues. Elles peuvent recevoir des subventions pour leur activité sociale, mais non pas pour l'exercice de leur culte.

En Espagne, les rapports de l'Eglise catholique et de l'Etat ont été redéfinis depuis la chute du franquisme, dans divers textes, notamment dans la Constitution de 1978. Cette Constitution institue une séparation de l'Eglise et de l'Etat qui n'existait pas

jusqu'alors. Cela par une formulation négative. Il est dit qu' « aucune religion ne sera religion d'Etat ». Formulation négative qui porte trace du passé et qui rompt avec lui d'une façon que l'on peut – en tout cas c'est mon analyse – estimer ambiguë. Cette séparation de l'Eglise catholique et de l'Etat s'accompagne d'une reconnaissance du fait religieux et de sa valeur. Les divers textes, et encore plus la jurisprudence qui s'est constituée, développent une conception de la liberté religieuse qui ne se limite pas à reconnaître et à protéger la liberté religieuse qui fait partie des droits de l'homme, mais qui tend aussi à faciliter la pratique des religions, reconnaissant implicitement en cela l'utilité et la valeur sociales des religions. Et la séparation s'accompagne aussi d'une certaine reconnaissance de la position spéciale de l'Eglise catholique. Le nouveau régime a passé Concordat avec Rome.

En Grande-Bretagne, l'Eglise anglicane est Eglise établie. Non pas Eglise nationale, mais Eglise établie, et seulement en Angleterre, pas dans le reste de la Grande-Bretagne, c'est-à-dire ni en Ecosse, ni au pays de Galles, ni en Irlande du Nord. L'établissement de l'Eglise – c'est le terme consacré – signifie que l'Eglise possède certains droits reconnus et qu'elle est assujettie à certaines responsabilités. Le souverain est chef de l'Eglise et il est officiellement défenseur de la foi. L'épiscopat anglican est représenté à la Chambre des Lords par vingt-six évêques et les assemblées de l'Eglise font partie des organes législatifs du pays. Cela s'accompagne d'une dépendance de l'Eglise par rapport à l'Etat. L'Eglise est sous contrôle parlementaire en ce qui concerne sa doctrine, son culte et la nomination de son personnel dirigeant. Elle n'est néanmoins pas une Eglise d'Etat, absolument intégrée à l'appareil d'Etat comme c'est le cas au Danemark. D'ailleurs l'Eglise anglicane est responsable de ses finances. Les pasteurs anglicans ne sont pas rémunérés par l'Etat.

Enfin, aux Pays-Bas, depuis les années 1980, la séparation entre les Eglises et l'Etat s'est faite encore plus nette, notamment par le désengagement de l'Etat en ce qui concerne le financement des activités religieuses qui existait au début des années 1980, même si ce financement était limité. Ce désengagement n'a aucunement remis en cause le financement des services publics assurés par les Eglises, services publics qui sont considérables et qui s'exercent en matière d'enseignement, de santé, de services sociaux. Globalement, l'Etat néerlandais a très largement délégué son rôle de service public aux Eglises et aux divers groupements idéologiques. C'est ainsi que 70% des écoles sont privées avec une dominante catholique.

Je m'arrêterai là pour un premier tour d'horizon. Mais à ce point une question s'impose : peut-on dire que certains pays sont plus laïcs que d'autres ? C'est incontestable. Nul doute que la France où la religion tend à être reléguée dans la sphère privée soit plus laïque, par exemple – et l'exemple est facile – que la Grèce où l'Eglise orthodoxe grecque constitutionnellement Eglise prépondérante de la République grecque est de droit public. Cela veut notamment dire que ses actes réglementaires les plus importants sont publiés au journal officiel de l'Etat, que les personnels ecclésiaux sont considérés comme des fonctionnaires, et à ce titre rémunérés par l'Etat, et surtout que l'interpénétration de l'Eglise et de l'Etat est extrêmement forte. Dans cette interpénétration, si l'Etat contrôle fortement l'Eglise, celle-ci dispose aussi d'un réel pouvoir d'influence politique. Les médias européens se sont fait l'écho, il y a quelques temps de la mention de la religion sur les passeports grecs. C'est sous la pression de l'Eglise orthodoxe que l'obligation de

déclarer sa confession avait été rendue obligatoire.
De même l'Irlande est-elle moins laïque, pour prendre un autre exemple facile, que le Danemark ? Au Danemark, je viens de vous le dire, il existe une Eglise nationale, alors qu'en Irlande il y a constitutionnellement séparation de l'Eglise et de l'Etat sans Concordat entre la République irlandaise et Rome. Mais de fait l'Eglise nationale danoise, je l'ai déjà dit mais j'insiste, est sous étroite tutelle de l'Etat sans exercer elle-même, à la différence de l'Eglise orthodoxe grecque, une influence politique sur l'Etat. L'Eglise luthérienne est en fait un des services publics de l'Etat-providence danois. C'est ainsi que les pasteurs en tant que fonctionnaires de l'Etat n'ont pas le droit de refuser les rites de passage, c'est-à-dire baptême, communion, mariage, enterrement, à qui les demande, quelle que soit l'ampleur du désengagement religieux du demandeur. C'est un service public que l'Etat doit à tout Danois. A titre de bilan, on peut dire que l'Eglise luthérienne n'est plus guère maintenant, encore que ce soit important, un symbole de l'identité culturelle danoise sur le plan aussi bien collectif qu'individuel.

Il en va tout autrement en Irlande où, outre qu'il existe une séparation de l'Eglise et de l'Etat, sans Concordat entre Rome et la République, l'Eglise catholique comme les autres Eglises assure ses revenus par ses moyens propres. Mais, sans être institué religion d'Etat, le catholicisme bénéficie en Irlande d'une position institutionnelle et idéologique extrêmement privilégiée. Par exemple, dans la Constitution, la famille, le contrôle parental de l'éducation, et la propriété privée sont l'objet d'une protection spéciale sur la base de la conception catholique de la loi naturelle. Et, autre exemple, l'Etat déléguant très largement les fonctions de services publics en République d'Irlande, ces services publics sont presque totalement de fait assurés par l'Eglise catholique, notamment en matière d'éducation. Ce rôle de l'Eglise, en matière d'éducation est d'autant plus fort que le contrôle de l'Etat sur les contenus et la qualité des contenus d'enseignement, sur le recrutement des enseignants, sur la qualité des enseignants, est extrêmement faible, largement laissé à la discrétion du prestataire de service, en l'occurrence l'Eglise catholique.
Peut-être peut-on dire aussi, même si on y ignore le mot laïc, que la Grande-Bretagne est plus laïque que l'Allemagne. J'évoquais le poids social considérable des Eglises en Allemagne. En Angleterre, le statut d'Eglise établie de l'Eglise anglicane ne signifie pas ou très peu de privilèges légaux par rapport aux autres religions chrétiennes en ce qui concerne les possibilités d'action. L'Eglise anglicane n'a notamment pas de privilèges en matière d'éducation. Mais l'anglicanisme continue à symboliser un pouvoir qui garde toujours une référence religieuse marquée. Et cette référence religieuse du pouvoir, on peut peut-être l'estimer plus forte qu'en Allemagne ; encore qu'en Allemagne, le pouvoir politique a aussi une référence religieuse. A vrai dire, la comparaison entre la Grande-Bretagne et l'Allemagne est bien malaisée, voire pratiquement dénuée de sens.
La difficulté est encore plus grande si l'on veut par exemple comparer la France et les Pays-Bas. Aux Pays-Bas, les services publics, je l'ai dit, sont très largement délégués aux Eglises, c'est notamment le cas du service d'éducation dont on sait l'immense enjeu qu'il constitue en France pour les catholiques et pour les laïcs. Mais aux Pays-Bas, le financement des divers services publics s'opère sur la base du respect des conditions d'un cahier des charges extrêmement contraignant et, en définitive les services publics sont étroitement contrôlés par l'Etat. De plus, depuis vingt ou trente ans, les écoles sont de moins en moins régies par une logique confessionnelle et idéologique, mais sont avant tout régies par une logique

consumériste, les usagers comparant les avantages des différentes écoles entre elles en terme de résultats scolaires, de collaboration enseignants-parents. Par ailleurs, toujours au sujet des Pays-Bas, parmi tous les pays européens, c'est aux Pays-Bas qu'on trouve le nombre le plus élevé de personnes se déclarant sans religion ; presque 50%. En outre, aux Pays-Bas, il existe un important mouvement humaniste qui concurrence efficacement les Eglises en matière de problèmes qui, en France, sont encore largement considérés comme de la compétence spécifique des Eglises, ou bien de la compétence des experts scientifiques et médicaux. Bien plus qu'en France, l'élaboration des valeurs et normes éthiques échappent aux Eglises. Les Pays-Bas apparaissent ainsi, et vous le savez tous, comme le pays de l'innovation éthique. C'est notamment le cas pour ce que certains appellent l'euthanasie, et d'autres le droit de mourir dignement.

Les comparaisons sont donc fort difficiles car l'émancipation des sociétés à l'égard d'un religieux socialement lourd, – je ne parle pas là de convictions religieuses toutes personnelles, mais du poids social de traditions religieuses qui visent peu ou prou à influencer la vie sociale – s'est effectuée selon des dynamiques différentes. Selon notamment, et ce sera le seul point que je peux aborder aujourd'hui dans le cadre de cet exposé, que l'on a à faire à des pays de traditions catholiques dominantes, ou à des pays de traditions protestantes dominantes.

Ces deux logiques, différentes en pays catholique ou en pays protestant, sont d'ailleurs présentes dans les consciences collectives. C'est ainsi qu'en pays catholique, on connaît la série sémantique laïc, laïcité, laïcisation, inconnue en pays anglo-saxon où ces termes ne font pas partie du langage courant. En pays anglo-saxons et germaniques, on utilise les termes de sécularisation, séculariser, termes qui, dans leur signification actuelle, ne font pas socialement sens dans les pays de tradition catholique.

Ce vocabulaire différent renvoie à des réalités spécifiques auxquelles les nationaux des divers pays sont généralement très attachés. Il s'agit là, en effet, de catégories mentales d'appréhension du réel qui constituent chaque situation nationale en évidence ou quasi-évidence et les autres situations en choses étranges, en choses étrangères.
Permettez-moi, ici, d'évoquer la difficulté d'une compréhension spontanée, immédiate, entre une proche collègue britannique et moi, c'est-à-dire des personnes dont la profession vise à la compréhension de divers processus sociaux. Je vous avoue n'avoir pas seulement été étonnée mais quelque peu raidie lorsqu'au cours d'un colloque, j'ai entendu cette collègue dire : « Nous, nous n'avons pas besoin de laïcité », et se montrer, non seulement étonnée, mais dédaigneuse en évoquant les prises de position qu'avaient d'emblée provoqué en France l'affaire Rushdie, le cardinal Decourtray étant monté au créneau pour comprendre l'indignation des musulmans dont on n'avait pas respecté les croyances, et poursuivait ma collègue, de l'autre côté le président Mitterrand ayant déclaré : « tous les dogmes qui violent la liberté de l'esprit humain et le droit d'expression représentent à mes yeux le mal absolu ». Quant à moi, je ne comprenais guère, je ne comprends toujours qu'assez peu que la principale question posée en Angleterre à propos de cette affaire Rushdie, fut l'extension ou non du délit de blasphème à l'égard des croyances de l'Islam. En Angleterre, le délit de blasphème, qui existait initialement seulement pour les croyances anglicanes, a été progressivement élargi aux autres croyances

chrétiennes, c'est-à-dire à celles des croyants protestants minoritaires et celles des catholiques… puisque les croyances fondamentales de ces autres religions chrétiennes recoupent les croyances fondamentales de l'anglicanisme.

Cette différence de mentalité entre l'Angleterre et la France s'explique pour une bonne part - pour une part seulement - par la tradition religieuse, catholique ou protestante, prédominante dans un pays ou l'autre. En pays de tradition protestante, l'émancipation de la société à l'égard d'un religieux socialement lourd s'est effectuée selon ce que l'on peut appeler, pour garder le terme qui fait socialement sens, un processus de sécularisation.

En pays catholique, cette émancipation s'est effectuée selon une logique différente, une logique de laïcisation. Pour expliquer cette logique, je ne puis éviter ici quelques développements plus abstraits. La logique de laïcisation est donc caractéristique des pays catholiques, là où l'Eglise catholique estime avoir vocation à une prise en charge globale de la vie sociale, et se pose comme une puissance en vis-à-vis, en concurrence avec l'Etat. Le pouvoir politique est alors mobilisé pour soustraire plus ou moins complètement ou partiellement les différentes sphères de l'activité sociale et les personnes à l'emprise de l'Eglise. A la limite, la religion, se trouve entièrement reléguée dans la sphère privée. Cette intervention du pouvoir politique est sous-tendue par le conflit plus ou moins violent ou atténué, plus ou moins global ou circonscrit entre, pour faire bref, cléricaux et anticléricaux. Dans la logique de sécularisation caractéristique des pays protestants, il y a, – il y a eu – transformation conjointe et progressive de la religion et des différentes sphères de l'activité sociale. Cette logique, caractéristique des pays protestants, existe aussi en contexte catholique mais elle y est limitée par la nature même de l'Eglise catholique, par le caractère transnational de l'Eglise catholique et par son organisation hiérarchisée en stricte dépendance à l'égard de Rome. L'Eglise protestante, au contraire, en situation de monopole ou de dominance, n'est pas dans les divers pays où le protestantisme est dominant, une puissance telle l'Eglise catholique inscrite en vis-à-vis de l'Etat, mais une institution dans l'Etat, constitutive du lien politique et assumant des responsabilités particulières dans la politique. Il en résulte que l'émancipation de la société à l'égard de la religion s'opère plutôt par l'érosion ou l'effritement, l'évidement du rôle privilégié de l'Eglise protestante en situation de domination.

Très vite, quelques exemples concrets pour illustrer ce que je viens de dire. Je ne reviendrai pas sur le cas de la France, mais nul doute que la France soit particulièrement exemplaire du processus de laïcisation. On le sait, ce que l'on peut appeler la France laïque est le résultat – quels que soient les changements qu'on peut constater maintenant et que tout un chacun appelle de ses vœux – d'un affrontement qui n'a désarmé que fort difficilement entre cléricaux et anticléricaux. Ces derniers ont été, en France, le plus souvent gagnants, notamment lorsqu'ils ont réussi à créer une vaste école publique laïque à la fin du XIXe siècle. Sur le cas français, je dirai encore un mot : la victoire du camp laïc à différents moments historiques n'a été rendue possible que parce que généralement ce ne sont pas les solutions les plus radicales qui ont prévalu mais, malgré tout, des solutions de compromis.
En Espagne, vous l'avez compris à travers ce que je vous ai dit, depuis le nouveau régime, depuis la chute du franquisme, il y a une nouvelle donne marquée par une volonté de part et d'autre (du côté de l'Eglise catholique et du côté des républicains)

de recherche de consensus, loin des affrontements du passé entre cléricaux et anticléricaux, pour essayer de ne pas répéter l'histoire. Or, les affrontements en Espagne entre cléricaux et anticléricaux avaient été beaucoup plus violents que ce qu'ils ont été en France. C'est ainsi que la Constitution de 1912 proclamait « la religion de la nation est et sera perpétuellement celle catholique, apostolique et romaine, la seule vraie. La nation la protège par des lois sages et justes et interdit l'exercice de toute autre religion ». Ce à quoi les républicains, lorsqu'ils ont pris brièvement le pouvoir ont répondu en développant une politique, non seulement anticléricale, non seulement anticatholique, mais également antireligieuse. L'Eglise catholique a alors vu ses biens expropriés, les ordres religieux ont été dissous, les établissements éducatifs fermés, et le Parlement avait même été appelé à légiférer sur l'existence de Dieu. On sait la violence extrême des affrontements qui ont eu lieu ensuite entre républicains et anticléricaux d'une part, et, d'autre part, les nationalistes largement confondus avec l'Eglise qui estimaient alors mener une sainte croisade. On connaît ensuite la nature du régime qui en résulta, généralement appelé national-catholicisme, et où l'article Ier du Concordat signé avec le Vatican proclamait : « la religion catholique, apostolique et romaine continue à être la seule religion de la nation espagnole, elle jouit des droits et prérogatives qui lui correspondent conformément à la loi divine et au droit canon ». Et théoriquement, ces dispositions n'ont été abrogées qu'avec le nouveau régime, même si dans les faits, il y avait eu d'énormes assouplissements.

La Belgique a connu elle aussi une dynamique de laïcisation. Et son histoire se rapproche par bien des côtés de celle de la France. Mais deux points décisifs de son histoire ont conduit à des situations différentes entre la France et la Belgique. Parce que l'indépendance de la Belgique n'a pu être conquise que grâce à l'alliance des partis libéral et catholique, la Constitution de 1931, promulguée immédiatement après l'indépendance de la Belgique, a accordé d'importants droits à l'Eglise catholique. Notamment des ministres du culte payés par l'Etat, situation qui est encore en vigueur et qu'il n'est absolument pas question de remettre en cause aujourd'hui. Quand je parle de ministres payés par l'Etat, je dois préciser très vite sans aucune contrepartie, notamment en matière de contrôle des nominations. Parce que, dans la France du XIXe siècle, il y avait aussi des ministres des cultes payés par l'Etat, mais en échange du contrôle des nominations et du contrôle des Eglises. Il y avait donc en Belgique une liberté totale d'action des congrégations religieuses, liberté qui n'existait pas en France, et qui a changé bien des choses. L'autre élément décisif qui différencie profondément les histoires et les situations belge et française, c'est que la politique libérale laïque en Belgique ne fut pas gagnante comme en France, mais perdante. Notamment, il y eut à la fin des années 1870 mise en échec, par le camp catholique, du projet libéral laïc de constitution d'un service public d'enseignement laïc de masse, projet qui a abouti en France.

Je quitte les sociétés de tradition catholique pour dire quelques mots sur les sociétés protestantes. L'émancipation de la société anglaise à l'égard de la religion, d'un religieux socialement lourd, fut le résultat d'acquis progressifs selon une logique de sécularisation, dans laquelle le statut de l'anglicanisme ne fut pas vraiment attaqué de front, mais fut peu à peu grignoté, vidé de ses contenus les plus forts. La manière dont fut établie la liberté religieuse est à cet égard tout à fait significative. La lutte pour la liberté religieuse avait commencé longtemps auparavant, mais il y a eu un acquis fondamental en 1689 avec la loi sur la tolérance qui donnait une liberté

partielle aux principales branches du non-conformisme protestant, mais aucune aux catholiques. La lutte pour la liberté religieuse n'a véritablement repris qu'au XIXe siècle, et ne s'est pas traduite par une déclaration des droits de l'homme qui donne liberté religieuse des cultes et égalité juridique de toutes les religions, mais par un mouvement tout à fait progressif. Il y a d'abord eu, en 1828, abrogation des mesures qui empêchaient les protestants non-conformistes, non anglicans, de participer aux gouvernements des municipalités. L'année suivante, élément très important, a été votée l'émancipation des catholiques qui devenaient alors des citoyens à part entière. Ce vote avait suscité de très vifs conflits car il signifiait la rupture de l'identification traditionnelle, de l'identité nationale et de l'anticatholicisme. Dans la constitution de la nation anglaise, l'anticatholicisme avait été déterminant. Les dernières discriminations politiques contre les Juifs ont été abolies en 1858. Ce n'est qu'en 1871 que les enseignants d'Oxford et de Cambridge ont pu ne pas être anglicans. Et ce n'est qu'en 1886 qu'un assouplissement du règlement du Parlement obligeant tous les partenaires à porter serment sur la Bible a permis à un athée militant de siéger au Parlement. Sur le cas de l'Angleterre, il faut dire également que cette difficulté à accorder une pleine liberté de conscience ne fut aucunement le fait de l'Eglise anglicane en tant que telle. Le libéralisme et le conservatisme politique trouvaient l'un et l'autre appui dans l'Eglise anglicane qui était extrêmement partagée politiquement.
On peut faire une analyse assez proche pour le Danemark.

La tradition religieuse, catholique ou protestante, n'est pas le seul élément explicatif fort. Il en est deux autres, que je me limite à mentionner ici :

si on a affaire à un pays où existe très majoritairement une confession, ou si on a affaire à un pays de biconfessionnalisme comme c'est le cas de l'Allemagne et des Pays-Bas ;

si l'Etat-nation s'est structuré dans un conflit interne comme c'est le cas en France, ou bien s'il s'est constitué dans la lutte contre un ennemi extérieur, c'est notamment, en Europe, le cas de l'Irlande et de la Grèce.

Un mot très bref de conclusion, pour me demander avec vous quel enseignement pratique tirer de cette mise en perspective. Nullement une position de relativisme culturel, se bornant au constat des différences et incitant à un profil bas. Des convictions fortes sont nécessaires, je le crois tout à fait, mais il s'agit en même temps de faire montre de modestie, de souplesse, de respect à l'égard des autres manières de voir, de faire. Et en ce sens, plutôt que de parler de laïcité, ne vaudrait-il pas mieux parler de laïcités au pluriel ?

Discussion suite à l'exposé de Madame Françoise Champion

Le pasteur Jacques Maury, après la présentation de Françoise Champion, tient à faire remarquer que le système français Eglise/Etat n'est pas uniforme et qu'il y a le cas spécifique de l'Alsace/Moselle. On pourrait aussi s'intéresser au modèle de relations pratiquées dans les Dom-Tom qui est encore autre chose.

Mme Elisabeth Behr-Siegel, après cet exposé, relève que la relation Eglise/Etat est toujours le produit d'une longue histoire et qu'il serait éclairant de faire le même panorama pour les divers pays de l'Est européen.

Le pasteur Michel Bertrand s'interroge sur les nouvelles dynamiques provoquées par l'émergence d'une religion qui ne fait pas partie du patrimoine religieux de notre pays, à savoir l'Islam. Mme Champion répond qu'il n'y a pas en Europe d'attitude homogène de la part des Etats à l'égard de l'Islam. Chaque pays tente de régler cette intégration en suivant son modèle institutionnel habituel.

Le pasteur Jacques Stewart, par ses constats multiples en Europe, ressent bien que les Eglises sur le plan de l'Union européenne s'organisent pour se préparer à une éventuelle harmonisation européenne des relations Eglise/Etat. Dans ce contexte, les catholiques plus que les protestants semblent soucieux d'une reconnaissance sociale des cultes et d'un statut spécial pour les Eglises. On peut y voir la volonté de retrouver une certaine influence sociale, mais au-delà de toute arrière-pensée cet effort devrait être mené oecuméniquement.

Au terme de cet entretien, Mme Champion signale deux ouvrages pour continuer notre réflexion :

Jean Baubérot : « la laïcité dans l'Europe des Douze », Syros
Françoise Champion : « Laïcisation et sécularisation », Gallimard, Revue « Le débat », nov. 1993.

Exposé de M. Nikita Struve

[notes de synthèse]

Professeur de littérature russe, M. Nikita Struve ne cache pas son embarras devant l'exposé qui lui est demandé à propos du thème « Eglise et Nations » ; il y a très certainement à toujours tenir compte de la double antinomie « universel et particulier », de la diversité des langues et du poids de l'histoire des nations.

Aux origines de l'Eglise, si la Tour de Babel était la confusion des langages et la punition dans le multiple, à Pentecôte l'Eglise « une » parle en langues différentes et c'est la rédemption de la multiplicité. Déjà le Christ annonçait une bonne nouvelle au-delà du seul peuple d'Israël et le christianisme ne sera pas après Pentecôte la religion d'une seule nation et il n'y aura « plus ni juif, ni grec ». Au deuxième temps de l'Eglise, l'Evangile se répand dans l'ensemble de l'Empire romain – première aspiration et concrétisation de l'universalisme – mais cet oikumenè reste limité aux frontières de l'empire.

Dans un troisième temps, le christianisme devient plus que levain d'universalité : il fait lever la pâte de l'identité nationale et la nation moderne est une création du christianisme. A Byzance, très rapidement on prendra en compte cette réalité de la diversité d'églises locales devenues nationales, alors que Rome tentera toujours de se substituer à la puissance impériale contre tout particularisme. La Réforme protestante au XVIe siècle se fera en Occident aussi l'écho de cette réaction nationale. Dans les temps modernes, l'Eglise sera le reflet de deux mondes

chrétiens : celui de la personnalité nationale (Eglises proches d'un peuple particulier) et celui de l'union forcée (structures fortes et identité transnationale).

A partir de ce tableau général, même simplificateur, on peut parler de la situation russe : la Russie doit son existence au christianisme et elle se définit par sa religion, par son « baptême ». Le schisme d'Occident et la chute de Byzance vont renforcer encore ce particularisme national russe : Moscou se comprendra peu à peu comme la troisième Rome avec le sentiment d'une mission historique et le devoir d'être le dernier rempart de la chrétienté en vue d'une mission universelle. Ce véritable messianisme russe conjuguera national et universel et sera le fil directeur de la pensée religieuse en Russie.

Dans toute la littérature russe, on peut discerner ce sentiment d'une élection particulière de la Russie. Le régime communiste de ces 50 dernières années s'est attaché à détruire l'âme de la Russie (Eglise mais aussi valeurs nationales). Cette autodestruction a fait en même temps perdre le sens de l'universalisme et l'on aboutit à un retour à la case départ avec une « âme russe » mutilée. Aujourd'hui, cet universalisme raboté réveille tous les nationalismes et, dans le monde chrétien, redevient en soi une valeur avec toute la recherche actuelle que comporte l'unité dans la multiplicité.

Faut-il qu'aujourd'hui on en revienne à des âges plus apostoliques et que le christianisme s'adresse moins à des nations qu'à des individus en retrouvant une nouvelle forme d'universalisme ?

Discussion suite à l'exposé de Nikita Struve

Qu'est-ce un russe ? demande André Dumas. Est-ce une foi, une nation, un peuple… comme un se le demande pour le peuple juif ?

Jacques Galtier demande si l'histoire même de la Russie n'a pas fait que le concept de nation a tantôt été exalté ou nié, suivant les périodes de son histoire. M. Struve précise que le Russe s'est toujours défini par sa foi, une foi incarnée dans l'histoire et que sa vocation à l'universel, comme le souligne Berdiaeff, passe par le particulier, l'enracinement concret. Le père Michel Evdokimov rappelle aussi, à propos de l'histoire, que parfois les responsables de l'Etat se sont dressés contre l'âme russe et qu'il y a une dialectique savante entre les relations Eglise/Etat.

Le pasteur Jacques Stewart demande si la période communiste a effectivement réveillé une conscience messianique ou si elle a été une simple parenthèse dans l'histoire de la nation russe. Monseigneur Gouri quant à lui ne comprend pas très bien la notion de nation : la Russie actuelle, née d'un impérialisme n'était pas une nation mais des nations et l'Eglise russe est une Eglise multinationale, au-dessus des nations. Ce n'est que très récemment que des conceptions plus nationalistes et plus ethniques se sont faites jour, par exemple dans les patriarcats de Serbie ou de Roumanie.

Le pasteur Louis Schweitzer signale que beaucoup d'autres pays ont eu aussi une conscience de la mission universelle de la foi chrétienne, mais que la spécificité russe est plutôt dans cette histoire de « son âme détruite ». Est-ce que les réactions

actuelles dans notre monde moderne ne sont pas quelque part une perversion de la foi chrétienne, à commencer par le nationalisme ? Le professeur André Dumas et le pasteur Michel Bertrand évoquant les situations protestantes indiquent que les luthériens et réformés ont eu dans l'histoire des attitudes différentes par rapport à la nation suivant qu'ils étaient en situation majoritaire ou minoritaire et remarquent que le « particulier » ne s'identifie pas forcément avec le national (église locale-nation). Il y a aussi d'autres insertions ou appartenances tribales.

Le père Cyrille Argenti fait observer que, dans le monde orthodoxe, la place du religieux est bien particulière : de même que les tsars ont employé la foi orthodoxe dans une visée impérialiste d'unité, de même les nations ont utilisé la foi orthodoxe comme ciment national avec toutes les perversions que cela peut comporter. Mais naturellement il faut faire la distinction entre culture et imprégnation religieuse et foi personnelle.

Mme Elisabeth Behr-Siegel comprend bien cette place de l'Eglise russe comme troisième Rome, mais fait remarquer que la réalité sociologique est parfois différente de l'idéal : l'Eglise apparaît toujours soumise à l'Etat et la confusion faite entre proximité nationale et nationalisme risque souvent de provoquer des réactions anti-occidentales.

Pour le pasteur Serge Jacquemus, la collusion Eglise/nations, et non pas Eglise/Etat, est une situation intéressante : le messianisme russe cultivé ou réfugié dans l'Eglise orthodoxe avait pour but de féconder l'âme russe. Cette fonction quasi maternelle est bien autre chose que la tentation du pouvoir, du gouvernement telle qu'on l'a vue fleurir en Occident dans les pays protestants ou catholiques.

La discussion se conclut par quelques questions sur le retour du religieux en Russie, la vie des diverses Eglises dans ce pays et l'impact de l'œcuménisme sur les réveils nationalistes.

15e Rencontre Orthodoxes-Protestants des 5 et 6 février 1996

Eglise/Etat/Nation

Exposé du père Jean Roberti

La compréhension Eglise/Etat dans l'Eglise orthodoxe [notes de synthèse]

D'emblée, le père Roberti indique que la notion d'Etat est avant tout un concept moderne qui n'a pas forcément sa pertinence dans l'analyse des situations du passé. Il souligne en même temps la situation très éclatée de l'orthodoxie d'aujourd'hui, situation qui fait que, d'un pays à l'autre, les sensibilités ou compréhensions ne sont pas forcément les mêmes.

Pour faire comprendre la sensibilité orthodoxe sur cette question, il vaudrait mieux, plutôt que de faire une analyse politique des situations, regarder l'histoire, voire même l'actualité selon un principe théologique : c'est le concept de « symphonie »

qui dans le monde orthodoxe qualifie le mieux les relations entre les deux sphères de pouvoir, le sacerdotium et l'imperium.

Dans cette « symphonie » des pouvoirs aucun ne l'emporte sur l'autre, car les deux sphères sont placées sous la responsabilité de Dieu. C'est ainsi que progressivement s'est constituée une « Europe byzantine » où l'empereur parraine peu à peu les états qui deviennent chrétiens.

Les heurts de l'histoire et les contestations politiques ne nuiront jamais fondamentalement à l'unité spirituelle et même cultuelle (grecque), qui fonderont cette Europe byzantine. Pourtant, avec la chute de Constantinople et l'arrivée ottomane, on assistera à l'éclatement de cette « symphonie » ou harmonie entre le spirituel et le politique malgré la tentative d'une « symphonie » russe prenant la relève de Byzance. Elle aussi connaîtra au XVIIIe siècle, avec Pierre le Grand un processus d'occidentalisation des mœurs et de la culture et une certaine sécularisation de l'Etat.

Dans cette évolution, l'Eglise devient peu à peu soumise au pouvoir civil et parfois n'est qu'un rouage dans l'appareil administratif de l'Etat. Aujourd'hui et sans doute pour la première fois, les Eglises orthodoxes depuis la chute du « mur » vivent dans des pays libres. Dans tous ces pays, les patriarches préconisent une séparation réelle entre l'Eglise et l'Etat même si l'ombre de l'ancienne vision de la « symphonie » entre ces deux institutions ne cesse de planer à l'arrière-plan comme le montrent par exemple certains soubresauts en Russie. C'est cette évolution même qu'il convient d'apprécier quand bien même les Eglises orthodoxes en Europe n'ont jamais réellement réussi une séparation entre Eglise et Etat et que la situation « à la française » n'est pas forcément le modèle normatif en la matière.

Discussion suite à l'exposé de Jean Roberti

La discussion s'engage sur la situation des orthodoxes de la diaspora en France : c'est une situation relativement nouvelle pour l'orthodoxie et l'Eglise prend son temps pour comprendre ce que Dieu veut ainsi pour son Eglise. Cette diaspora qui vient de l'étranger conserve son caractère d'origine dans une grande proportion pour la liturgie (dans les langues diverses), mais Mgr Paul insiste pour dire que, dans la diversité linguistique, l'unité dans l'expression liturgique est fortement maintenue et ce sont essentiellement des liens d'amour.

A la question posée par le pasteur Violet sur la compréhension de la laïcité dans le monde orthodoxe, le père Roberti réinsiste pour dire que l'idée d'une totale séparation Eglise et Etat est nouvelle dans le monde orthodoxe. Si en Russie on tente à l'heure actuelle un essai de sécularisation bien mené et non plus imposé, n'oublions pas qu'on a vécu et que l'on vit peut-être encore avec la notion d'un empire qui protège l'Eglise.

Le pasteur Henri Frantz s'interroge sur cette notion de « symphonie » et d'universalité orthodoxes et demande comment situer dans ce cadre la liberté de foi et de culte, notamment pour les cultes autres qu'orthodoxes. Le père Roberti signale à ce propos qu'héritant des luttes des XIXe et XXe siècles où il y a eu politisation du

fait religieux, beaucoup de pays d'Europe pratiquent aujourd'hui une tolérance moins ouverte qu'au temps de l'empire byzantin.

Mme Behr-Siegel approuve l'idée que la « symphonie » est un principe de l'orthodoxie, mais en même temps relève le fait que la conversion de Constantin au IVe siècle a toujours fait courir un grave danger à l'Eglise : celui d'une déviation de la symphonie par une instrumentalisation de l'Eglise par l'Etat.

Au terme de cette discussion, l'assemblée est conviée à la chapelle pour participer à l'office des vêpres, conduit par le père Michel Evdokimov.

Exposé de Jacques Maury

Je ne me tiendrai pas tout à fait sur le même registre que le Père Roberti qui a surtout parlé des relations de l'Eglise et de l'Etat. J'ai compris en ce qui me concerne qu'il fallait explorer le thème « Eglise et Nation ». Il y aura naturellement des recoupements, mais dans les deux cas on n'a pas à faire des notions absolument précises. Le Père Roberti indiquait à juste titre que l'Etat est une réalité relativement récente et qui a en tout cas beaucoup évolué. On pourrait presque en dire autant de la réalité « Nation ». Si par exemple on se réfère au Nouveau Testament, on y constate que l'expression « les nations » (ethnê) semble désigner d'une manière générale « les païens », sauf lorsque le terme indique la nation juive. Et puis il est clair que la problématique « Eglise/Nation » change profondément selon que la nation jouit ou non d'un Etat. Dans le cas négatif, il est évident que l'identification d'une Eglise avec une Nation peut constituer un important facteur de résistance : un bon exemple me semble être l'histoire de l'Eglise Apostolique Arménienne. J'ai pu constater directement, au cours d'un voyage, pour le COE, à Etchmiadzin et à Lerevan en septembre 1988, c'est-à-dire au moment où la tension montait très fortement avec l'Azerbaïdjan à propos de la province du Haut Karabagh, que cette crise « nationale » aboutissait à un incroyable rapprochement de la population autour de l'Eglise Apostolique qui devenait réellement comme le centre de gravité universellement reconnu de la nation, pourtant largement sécularisée durant l'ère communiste.

Mais il est non moins contestable que cette identification entre Eglise et Nation peut aussi – et surtout ! – être cause de grands malheurs guerriers. Cf. l'ex-Yougoslavie, où l'on n'assiste pas seulement à une solidarité parfois problématique entre Serbes et Eglise orthodoxe, mais aussi, et chronologiquement plus à l'origine du conflit actuel, entre Croates et Eglise catholique ; j'ai entendu de mes oreilles dans une émission radio l'archevêque catholique de Zagreb déclarer que l'enjeu du conflit était aussi une avancée de la frontière de l'Eglise d'Occident. Cf. aussi l'Irlande où l'on ne peut nier que les appartenances confessionnelles s'ajoutent aux appartenances « nationalistes » pour rendre le conflit plus inextricable encore.

Il y a donc des questions à se poser sur ce problème des rapports entre l'Eglise et la Nation, ou à tout le moins une problématique à préciser. Je le souligne d'autant plus qu'orthodoxes et protestants, nous sommes de fait structurés en Eglises nationales. Ceci pour des raisons historiques multiples, largement politiques pour l'essentiel. Le Père Roberti s'y est déjà référé hier en ce qui concerne l'orthodoxie. Du côté des Eglises de la Réforme, cette relation étroite Eglise-Nation tient essentiellement au fait

que la Réforme doctrinale s'est aussi développée contre le pouvoir entre princes et empereur. En Angleterre, on connaît l'histoire de la rébellion personnelle d'Henri VIII donnant naissance à l'Eglise d'Angleterre. Et en France, les partis religieux sont très vite entrés en compétition politique, et il en a résulté les guerres de religion.

En tout cas, on peut dire que cette caractéristique de la structure nationale de nos Eglises a mis en péril leur sens de l'universalité de l'Eglise. Le Père Roberti a fortement affirmé que ce n'était pas le cas en ce qui concerne les Eglises orthodoxes qui ont toujours gardé – même lorsqu'elles ont devenues des Eglises autocéphales nationales – leur unité théologique et liturgique. Je le veux bien, encore que je me demande si aujourd'hui on ne doit pas s'interroger sur la question de savoir jusqu'où va le sens de l'Unité dans la relation entre Eglise de Russie et Eglise d'Ukraine.

Mais disons que je parle essentiellement pour les Eglises protestantes. Et ici le phénomène me paraît évident. Hier même, Michel Leplay parlant de l'expression « le baptême de feu » couramment utilisée dans le vocabulaire des temps de guerre, se demandait comment surmonter le scandale de la mobilisation de Dieu par les Eglises dans tous les camps des guerres internationales. Et pourtant il faut reconnaître que, par un effet de boomerang, c'est pour une bonne part le traumatisme causé par ce scandale, dans l'esprit et le cœur de bien des acteurs de la Première Guerre mondiale, qui les a préparés à l'aventure œcuménique. C'esr d'ailleurs bien le souci d'une lutte commune pour la paix qui a motivé au maximum les artisans du mouvement du « christianisme pratique » (Life and Work) dans les années qui ont suivi ce conflit dramatique. Il y a fort à parier que les choses auraient été plus lentes sans cela. Mais il faut constater aussi que cela ne s'est pas fait sans douleur et que cette identification entre Eglise et Nation a constitué, et constitue toujours, un handicap souvent difficile à surmonter : j'ai découvert avec quelques stupeurs dans les procès-verbaux des séances du Conseil de la F.P.F. des années vingt, les discussions qui ont précédé la conférence Life and Work de Stockholm en 1925. On y a débattu à plusieurs reprises la question de savoir si les Eglises de France pourraient on non y envoyer une délégation avant de s'être assurées que les Eglises d'Allemagne étaient prêtes à reconnaître la culpabilité de l'Allemagne dans le déclenchement de la guerre de 1914 !!! Quoiqu'il en soit, je reste convaincu que le choc moral de la Première Guerre, aggravé – et combien – par le drame de la Seconde, a facilité la création du COE.

Mais il me semble devoir ajouter ici que le mouvement œcuménique ne suffit pas tout à fait à conjurer le péril des particularismes qui guette les Eglises nationales.

J'en veux pour exemple l'histoire des relations des Eglises protestantes de France avec le COE. Je l'ai déjà dit : dans la période de cristallisation du mouvement œcuménique entre les deux guerres, il y a eu de notre côté une considérable mobilisation. En tout cas, à en juger par le volume des débats intervenus sous ce signe dans les Conseils de la Fédération. Mais sans caricaturer à l'excès, on peut dire qu'une fois le Conseil œcuménique des Eglises mis en place, l'attention a lentement mais progressivement baissé. Ces dernières années, lorsqu'il m'arrivait au Conseil de la Fédération de parler de COE et de telles ou de telles de ses initiatives ou réunions, il y avait souvent une voix pour me rappeler que la F.P.F. n'était pas formellement membre du COE, il n'y avait pas tellement lieu de s'entretenir à son sujet dans le cadre de la Fédération.

Disons en gros qu'à partir du moment où les Eglises pouvaient se retrouver engagées par le COE, qui est pourtant bien leur Conseil commun, il y a eu comme un mouvement de retrait prudent. On veut bien se réjouir d'être ensemble… à condition que cela n'entraîne surtout pas le moindre abandon de souveraineté.

Ce que je dis là des Eglises de France est sans doute également vrai pour bon nombre d'autres Eglises du Conseil.

Qu'on me permette de souligner ici l'ambiguïté que je ressens à la déclaration de Toronto. Il était sans doute normal et constructif qu'en 1950 on se mette d'accord pour reconnaître que le COE, qui venait juste d'être créé, ne mettait pas en cause l'autonomie de chacune de ses Eglises membres, mais il me semble que cinquante ans après, ou presque, la déclaration finit par faire obstacle. Je l'ai par exemple senti fortement lorsque j'ai été personnellement impliqué dans les relations entre le COE et l'Eglise catholique romaine. Il est compréhensible que devant un Conseil n'osant pas se reconnaître une « véritable substance ecclésiale », l'Eglise catholique se trouve hésitante à avancer davantage dans la relation avec lui. Et comment ne pas reconnaître que, durant ces presque cinq décennies, il s'est passé beaucoup de choses : dans le cadre du Conseil, les Eglises ont prié ensemble, ont écouté la parole de Dieu ensemble, se sont efforcés de trouver les voies et moyens d'un véritable témoignage commun, y compris en engageant des actions importantes comme le Programme de Lutte contre le Racisme. Comment contester qu'il y ait là au moins une part de réalité ecclésiale ? Mais peut-être que pour cela faut-il que les Eglises nationales acceptent malgré tout un certain abandon de leur souveraineté.

De cet obstacle sur la route de l'œcuménisme, je voudrais citer un autre exemple : il s'agit d'un épisode dans l'histoire de la CEPPLE (Conférence des Eglises Protestantes des Pays Latins d'Europe). Il y a une vingtaine d'années alors que j'en étais le Président pour la période en cours, et que s'exprimait régulièrement au Comité de continuation le désir que les Eglises membres partagent davantage, au moins en matière d'échange de ministères, mais où nous nous heurtions régulièrement à la difficulté de la mise en œuvre, j'avais suggéré qu'on puisse choisir comme thème pour la prochaine Assemblée Générale de la CEPPLE : « Des Eglises « nationales » : une contradiction à surmonter ». Je voulais par-là demander s'il n'y avait pas incompatibilité fondamentale à accoler au substantif « Eglises » l'adjectif « nationales ». J'ai été surpris de l'hésitation des réactions, surtout du côté des Suisses d'ailleurs (peut-être parce que pour eux ce sont les Eglises cantonales qui sont qualifiées de nationales, et que, du coup, les particularismes sont plus difficiles à surmonter). En tous les cas, j'ai été à cet occasion un peu plus convaincu que les égoïsmes nationaux constituent très vite une barrière, ou à tout le moins un frein, à l'inspiration œcuménique.

Et pourtant il me semble si clair que dans un temps où le monde est menacé par les résurgences violentes des nationalismes, les Eglises sont appelées à témoigner fortement de l'unité de la famille humaine. Je me réjouis beaucoup à cet égard que le thème retenu pour le deuxième rassemblement européen qui aura lieu à Graz soit celui de la Réconciliation.

Je ne veux pas minimiser pour autant le fait que l'enracinement national de nos Eglises a aussi un côté très positif : c'est une manière de prendre au sérieux

l'Incarnation. C'est une manière de faire comprendre à chaque nation que l'Evangile est bien pour elle…

Mais il est évident qu'il faut vivre une dialectique constructive entre enracinement national et témoignage universel. Et dans cet exercice, les accentuations sont inévitablement d'urgences différentes selon les lieux, les temps… et les Eglises. Il est par exemple évident que l'Eglise catholique doit faire des efforts pour prendre plus au sérieux ses réalités nationales. On sait les discussions qui s'y développent sur les rôles et les limites des conférences épiscopales. En tout cas, il est clair que l'universalité est dans l'Eglise catholique tout à fait hypertrophiée, surtout en ce qui concerne le pouvoir central qui est en charge de l'assurer. Mais il est non moins clair que pour les Eglises protestantes, c'est l'inverse. Et je pense qu'à cet égard, les Eglises orthodoxes qui savent mieux vivre cette dialectique doivent sûrement nous aider.

Je voudrais encore suggérer qu'on peut prendre les choses sur un autre registre encore, ou plutôt reconnaître que cette dialectique nécessaire peut s'énoncer aussi comme concernant les relations « Eglise locale-Eglise universelle ». On sait bien du reste que c'est un thème œcuménique très actuel.

J'aimerais ici relater à titre d'illustration instructive comment ce thème a été abordé dans le groupe mixte de travail (GMT) entre le COE et l'Eglise catholique romaine. Le point de départ se trouve dans l'heure de dialogue qui a eu lieu entre Jean-Paul II et une soixantaine de représentants du COE lors de la visite du Pape à Genève en juin 1984. Le Pape avait transmis la veille le texte de son discours, et des questions avaient été préparées en réponse. C'est ainsi que l'un des secrétaires du COE, le théologien orthodoxe bien connu Ion Bria, relevant l'importance que Jean Paul II paraissait attacher à l'Eglise locale dans un passage de son message, l'avait interrogé sur les relations entre Eglise universelle et Eglise locale, et en particulier sur le degré de liberté responsable que celle-ci était prête à reconnaître à celle-ci. Le Pape avait répondu qu'en effet cette question méritait d'être étudiée, et c'est à partir de cet échange que le GMT avait décidé de s'en saisir. Il y eut alors un travail assez sérieux. Dans une première étape, le GMT s'est livré à une analyse des différentes conceptions de l'Eglise locale et de l'Eglise universelle dans les différentes confessions : il a été entre autres vite clair que pour Catholiques et Orthodoxes, l'Eglise locale c'est avant tout le diocèse rassemblé autour d'un évêque, tandis que pour les Protestants, c'est la paroisse, et que du coup c'est l'Eglise nationale qui tient lieu d'Eglise universelle, ou en tout cas à charge d'en incarner la fonction.

Puis on s'est dit qu'il fallait aller plus loin, c'est alors que nous nous sommes saisis d'un texte élaboré par le Père Pierre Duprey qui avait bien voulu se charger de le rédiger. Il a été intéressant de noter comment il a insensiblement glissé d'une réflexion générale sur le local et l'universel à une réflexion sur la communion entre Rome et les autres Eglises, ou communautés ecclésiales selon le vocabulaire. J'ai trouvé cela symptomatique, comme si l'universalité de l'Eglise ne pouvait s'envisager que comme un rassemblement autour de l'organe central de l'Eglise catholique.

Au fil du travail du GMT, et sous le titre « Eglise : locale et universelle », ce texte est devenu, je crois, un bon texte, parmi d'autres (et un peu avant les autres – et notamment avant celui publié un an après par le Cardinal Ratzinger) sur

« l'Ecclésiologie de Communion ». Les travaux de l'Assemblée Générale du COE à Canberra en 1991 ont constitué une autre étape dans cette recherche avec une accentuation sur l'unité et la diversité, autre expression de la même dialectique :

« La diversité enracinée dans des traditions théologiques et dans des contextes culturels, ethniques ou historiques divers, appartient à la nature même de la communion. Elle a toutefois ses limites : elle devient illégitime lorsqu'elle fait obstacle, par exemple, à la confession de Jésus-Christ, Dieu et Sauveur, le même hier, aujourd'hui, éternellement (Hb. 13/8) et à l'annonce du salut et de la destinée ultime de l'humanité telles que l'Ecriture les proclame et telles que la Communauté Apostolique les a prêchés. Dans la communion, les diversités sont réunies en une harmonie qui est celle des dons de l'Esprit Saint ; elles contribuent à la richesse et à la plénitude de l'Eglise de Dieu ».

Sans doute dans les textes de Canberra, s'agit-il essentiellement de la place à faire aux diversités « culturelles » sans mettre en péril l'unité fondamentale, mais on peut l'appliquer aussi aux diversités nationales et évaluer comme celles-ci sont à la fois une richesse et nécessitent d'être surmontées en une harmonie, ou une symphonie, indispensable.

Il est vrai qu'il est difficile d'atteindre un véritable équilibre dynamique. Et je voudrais dire en conclusion que pour y parvenir, il faut peut-être quitter un peu la préoccupation ecclésiologique, devenue à mon sens hypertrophiée, pour revenir à la christologie fondamentale. Et ceci pour une raison d'efficience pédagogique : quand nous parlons ecclésiologie, inévitablement nous parlons de nous, et ce n'est pas de nous que le salut viendra, mais bien de Jésus-Christ.

Et aussi pour une raison plus fondamentale : l'Eglise n'a de sens que de témoignage rendu à l'amour de Dieu révélé en Jésus-Christ. Pour en rendre compte, il faut revenir – comme cela s'est fait dans toutes les grandes étapes de la théologie – au mystère de la personne de Jésus-Christ. Ce n'est assurément pas par hasard que les confessions de foi des grands Conciles sont parties de là.

La question n'est-elle pas toujours la même : celle de l'Incarnation, c'est-à-dire celle de la présence de Dieu – du Dieu transcendant – dans l'histoire contingente des hommes ?

Après tout, la question Eglise et Nation, c'est bien la question d'une incarnation authentique dans des réalités humaines, mais pour y attester la transcendance d'un amour universel. Je suis convaincu que si nous appliquons suffisamment à ce dépaysement dans la christologie, le reste, y compris l'ecclésiologie de communion, nous sera donné en plus.

Discussion suite à l'exposé de Jacques Maury

Cet exposé qui portait sur Eglise et Nation insiste beaucoup sur le fait que orthodoxes et protestants sont organisés en Eglises nationales et qu'il a là peut-être une faiblesse, une mise en péril de l'universalité de l'Eglise.
Sur cette question de l'Eglise universelle, Mgr Paul tient à préciser quelques points :

quand on regarde à l'Ecriture sainte, on s'aperçoit par exemple que Paul écrit à des chrétiens qui se trouvent toujours être d'un lieu précis. L'Eglise s'incarne toujours dans une réalité territoriale.

L'église locale n'est Eglise que rattachée au diocèse, à l'évêque, et c'est par là que l'unité s'opère, avec le Christ, et non pas avec la nation.

Il y a deux endroits dans le Nouveau Testament où l'on parle de nations, en Matthieu 28 : « allez, baptisez, faites de toutes les nations… » ; en 1 Pierre 2,9 : « vous êtes une nation sainte… ». C'est bien à la Pentecôte que le Saint-Esprit réunit en « un » toutes les nations.

L'idée que la nation se reconnaît dans le patriarche est certes orthodoxe, mais traduit en même temps une réalité transnationale.

L'Eglise est enfin une réalité eschatologique : nous sommes tous dans l'attente de la vraie Eglise descendue du ciel et, déjà dans la liturgie orthodoxe nous célébrons le Christ qui vient dans l'Eglise locale est la rend œcuménique et catholique.

Après ces précisions sur la sensibilité orthodoxe, le pasteur Michel Leplay évoque la diversité des Eglises nationales au moment de la Réforme : si au XVIe siècle, il y a eu diversité de confessions de foi, celles-ci avaient toutes un corpus commun : la primauté de l'Ecriture, l'autorité des grands conseils œcuméniques et la référence aux symboles de foi. Ce qui a fait problème pour l'unité du protestantisme, c'est toute la discussion parfois polémique qui s'est installée quant à la compréhension de la Sainte-Cène. Aujourd'hui, cette situation est bien dépassée et il faut retrouver dans le monde protestant le chemin d'une ecclésiologie, à la fois missionnaire et de communion.

Le père Michel Evdokimov donne son sentiment sur la catholicité de l'Eglise, plus que jamais dans la lecture de l'actualité nous ressentons qu'elle n'est pas addition, ni simple juxtaposition de diversités, ni même instrument de pouvoir, elle est à l'image de l'évêque en communion avec tous les autres évêques dans une Eglise où le seul chef est le Christ.

Le pasteur Jacquemus s'interroge sur certains déplacements et d'un primat aujourd'hui de l'ecclésiologie sur la christologie et signale que le succès des pentecôtistes est pour une bonne part dû à ce recentrage sur la christologie. Il insiste aussi pour dire que cette compréhension de la christologie mérite l'examen de la théologie de l'histoire et que l'Eglise ne peut se dispenser dans sa volonté universaliste de dire ce qu'elle pense d'Israël hier et aujourd'hui. Jean-Pierre Weben, de son côté, entend revenir sur les rôles respectifs d'Eglise et Nation, surtout dans le cadre d'une actualité marquée par les crispations identitaires. Si, en France, la laïcité a été imposée au plus grand nombre, l'Eglise se doit aujourd'hui de nourrir la laïcité et d'en faire une réalité de confrontation et de débats à partir de nos convictions et celles des autres ; la Cimade est un exemple concret d'une laïcité de confrontation avec des gens d'origines diverses, mais engagés sur le même front. C'est dans de telles situations que l'Eglise trouve sens pour son universalité et que le mouvement œcuménique puise un nouveau souffle.

Le pasteur Miche Leplay dénote que dans l'actualité récente française cette laïcité proclamée a bien du mal à survivre : la messe à Notre-Dame à l'occasion du décès du président Miterrand, la visite récente du président Chirac à la cité du Vatican et l'orchestration de la prochaine venue du pape à Reims montrent une certaine collusion de l'Eglise avec l'Etat. Qu'en pensent les orthodoxes ?

Mgr Jérémie conclut la discussion en insistant sur le fait que malgré le poids de l'histoire et des réalités sociologiques, protestants et orthodoxes peuvent se retrouver sur l'essentiel quant à la compréhension de l'Eglise et à sa place dans la société. Il insiste aussi pour dire que l'Eglise n'est pas une construction théologique faite d'une bonne christologie et d'une bonne ecclésiologie, mais qu'elle est avant tout œuvre du Saint-Esprit, et c'est cela qui fait notre unité première.

16e Rencontre Orthodoxes-Protestants des 30 septembre et 1er octobre 1996

Paroles et témoignages de l'Eglise dans l'espace public

Exposé du pasteur Michel Bertrand

Placé devant ce titre je voudrais faire 4 remarques introductives :

1. La première est un constat que je fais en bien des lieux de notre Eglise : on s'y préoccupe de plus en plus de son témoignage, de sa visibilité, de sa communication dans l'espace public. Cela indique une volonté de ne pas subir, se résigner, baisser les bras malgré les difficultés provoquées par la dissémination, la déchristianisation, la sécularisation. Ne pas se contenter de la survie de nos communautés mais entrer dans une dynamique d'approfondissement de la foi et de rayonnement missionnaire.

2. D'autant, et c'est ma deuxième remarque, que cette parole aujourd'hui est attendue. Toutes les analyses convergent en effet pour dire que notre société a perdu ses repères. Notre siècle a connu la ruine des idéologies et la fin des grands systèmes interprétatifs, nous vivons un éclatement de valeurs traditionnelles qui cimentaient le vivre ensemble. Et du coup nous sommes en panne d'utopie, en manque de sens, en quête d'identité. Les Eglises sont directement ou indirectement interpellées pour relever ce défi.

3. Ma troisième remarque sera pour souligner que cette ambition d'une Eglise qui parle et qui témoigne dans l'espace public, ne doit pas nous conduire à une sorte de suffisance ou d'orgueil spirituel. Elle ne doit pas nous faire rêver d'une Eglise puissante et influente dans la société, sur le modèle de ce que fut l'Eglise de chrétienté. Cela concerne notre rapport à la laïcité, à laquelle notre Eglise est attachée, pour des raisons historiques mais aussi théologiques. Nous y reviendrons.

4. Enfin ma quatrième remarque sera pour préciser mon point de vue. Ainsi que cela m'a été demandé, je parlerai essentiellement de la parole et du témoignage des Eglises protestantes. Mais je crois pourtant que c'est un domaine où les Eglises

doivent s'efforcer d'agir ensemble, de manière concertée, autant qu'elles le peuvent. Un témoignage et une parole en ordre dispersé dans l'espace public nuit à leur crédibilité dans un monde qui n'est pas plus prêt que celui d'hier à recevoir l'Evangile.

Je vous propose 3 parties à cette conférence.

Dans la première j'aborderai ce qui rend aujourd'hui notre témoignage et notre parole problématiques.

Dans la deuxième partie j'énoncerai les conditions d'un témoignage renouvelé pour notre Eglise.

Enfin dans la troisième partie j'en soulignerai les modalités par nos paroles et par nos actes.

* * *

1. Un témoignage et une parole problématiques

Une enquête de l'IFOP auprès des grands médias nationaux soulignait, une fois encore, il y a quelques années, la discrétion des protestants : « Les protestants, on les aime bien, mais existent-ils ? Lorsqu'on y prend garde, ce qu'ils disent et font est souvent intéressant mais se distingue mal, d'autant qu'ils ne savent pas communiquer et semblent parfois ne pas le vouloir. On les dit intelligents, rigoureux et plutôt honnêtes, mais froids et secrets, et tellement divers et dispersés. Ils sont presque invisibles. »[31] Je voudrais aborder les raisons de cette discrétion en les classant en trois sous-rubriques :

- des handicaps à analyser

- des réticences à approfondir

- des dérives à éviter

[31] Paul KELLER, Exister publiquement in Etudes Théologiques et Religieuses, 1990/4, p.519.

1.1 Je commence par les handicaps de notre Eglise, et du protestantisme en général, qui sont plutôt liés à son histoire et à sa situation aujourd'hui dans la société.

1.1.1. Et d'abord la réalité d'une Eglise minoritaire et disséminée.

Nous sommes en effet une petite Eglise, très minoritaire, qui manque de moyens, pauvre en ressources humaines et financières. Une Eglise qui vit depuis toujours en situation de dissémination. Mais peut-être faudrait-il aujourd'hui trouver un autre nom pour cette réalité multiforme qui n'est pas que géographique et qui ne touche plus seulement les zones rurales. On entend ainsi parler de dissémination urbaine, mais aussi de dissémination sociale, culturelle. Cette dispersion est d'abord perçue

comme une perte qui met en question notre identité protestante, mais elle rend aussi problématique la visibilité et la consistance du témoignage dans l'espace public. Elle rend difficile une réponse un peu organisée et structurée à la quête multiforme de spiritualité qui se fait jour dans notre société sécularisée, société elle-même pluralisée qui a perdu sa cohérence, son unité, sa mémoire.

1.1.2. Cela m'amène au 2e handicap, en apparence paradoxal, à notre témoignage de protestants français, c'est **notre intégration réussie dans la société française**. C'est la thèse soutenue, entre autres, par Jean Baubérot.[32] Le protestantisme a tellement bien réussi son assimilation dans la société française, et plus largement il a tellement bien épousé la cause de la modernité qu'il ne ferait plus entendre sa différence, perdant du coup la spécificité qui le visibilisait. Par la laïcité le protestant français est devenu un citoyen à part entière, par l'œcuménisme, il est considéré comme un chrétien à part entière.

Il faudrait ici reprendre les analyses de Moscovici sur les minorités actives, non pour que la sociologie nous tienne lieu de théologie, mais pour essayer de mesurer les enjeux de ses analyses en terme de communication dans l'espace public. Ce chercheur souligne que les processus d'influence sont directement liés à la production et à la résorption de conflit. Ils réclament donc des convictions fortes, exprimées de manière consistante, en décalage par rapport aux références dominantes.[33] Or les prises de position du protestantisme sont généralement en phase avec la société française contemporaine. Il n'est pas porté à produire du conflit dans lequel Moscovici voit une source d'influence, il porte au contraire le souci de tenir compte de la position de l'autre. Surtout si on le compare à certains groupes religieux qui ne craignent pas d'afficher, parfois avec arrogance, des convictions contradictoires avec l'opinion dominante. Aussi quelqu'un comme J.P. Willaime souhaite-t-il que le protestantisme, minoritaire, adopte pour se faire entendre, une manière d'être et de penser plus protestataire et moins attestataire par rapport à la société.[34]

[32] Jean BAUBEROT, Le protestantisme doit-il mourir ? Le Seuil, 1988.

[33] Serge MOSCOVICI, Psychologie des minorités actives. Paris, 1982.

[34] Jean-Paul WILLAIME, Protestantisme, théologie et société. Social Compass, 32, 1985/2-3, pp.176-201.

1.1.3. Enfin il faut bien reconnaître **qu'il est difficile d'être une Eglise de la Parole dans une civilisation de l'image.** Cela a été bien souligné par Régis Debray, un penseur extérieur aux Eglises. « Est-ce que le protestantisme ne souffre pas de ce que l'on peut appeler la contre-réforme catholique, c'est-à-dire la prééminence donnée à l'image, au visuel, à l'affectif, avec tout ce qu'à de monarchique et d'autoritaire la transmission des images ? (…) La carence de visibilité n'est-elle pas aujourd'hui un problème pour une religion qui a baigné dans le signe écrit ? »[35]. Eglise de la Parole, nous n'avons rien à faire voir. Du moins le croyons-nous et peut-être nous dispensons-nous un peu vite d'une réflexion théologique sérieuse en la matière.[36] Et je voudrais insister ici sur un aspect à l'égard duquel les Eglises de la Parole sont en général assez hermétiques, c'est le rapport au geste, au symbolique et pour tout dire au rite, terme que nous avons même parfois du mal à prononcer.

Pourtant, là encore, par rapport à la demande de ceux qui sont en quête de repères symboliques, de signes visibles d'appartenance, de moments forts religieux pour structurer et orienter leur vie, nous ne pouvons-nous satisfaire de dérobades qui s'abriteraient derrière des principes dogmatiques rigides ou frileux.

Certes il faut toujours maintenir le caractère polémique de la Parole par rapport au rite. Mais peut-être faut-il aussi réfléchir à ce que Pierre Bühler appelle « un usage évangélique du rite. »[37] Le rite implique en effet le voir, la gestualité, il traduit le lien de la parole et du corps, c'est une parole mise en œuvre. L'évaluation négative du rite dans la perception protestante, notamment réformée, tiendrait-elle à une méconnaissance du corps, du lien entre la Parole et le corps ? Ce qui serait grave dans la perspective de l'incarnation et nous handicape sur le plan de la communication.

[35] Régis DEBRAY, Incarnations, méditation, transmission in Autres Temps n°32, PP.44-45.

[36] Jérôme COTTIN, Le regard et la parole. Une théologie protestante de l'image. Labor et Fides, Genève, 1994.

[37] Pierre BÜHLER, Pour un usage évangélique du rite. Etudes théologiques et religieuses, 1986/2, pp. 237ss.

1.2 En second lieu, je veux évoquer les bonnes raisons, car il y en a, à nos réticences, voire à notre refus de toute forme d'influence, d'hégémonie ou de puissance.

1.2.1. Et d'abord **les textes bibliques** ne manquent pas qui nous exhortent à ne pas mesurer la fidélité du témoignage de l'Eglise selon les critères du monde, les critères humains de la puissance et de la visibilité. Toute réflexion sur le témoignage de l'Eglise doit intégrer la notion de faiblesse et de finitude. Disciples d'un Seigneur/serviteur et d'un Maître crucifié, nos critères ne devraient jamais être ceux du nombre, de la richesse, du pouvoir, de l'influence.
La situation même de dissémination, dont nous venons de dire qu'elle constitue un handicap, est souvent présentée dans la Bible comme la norme pour le chrétien. Que l'on pense à l'errance du petit peuple d'Israël, au verset de l'épître aux Hébreux (11/13) rappelant aux croyants qu'ils « sont étrangers et voyageurs sur la terre », ou encore à la parole de Jésus : « Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom je suis au milieu d'eux » (Mt.18-20).

De multiples images bibliques nous rappellent que la puissance de Dieu, le travail du Royaume se manifestent dans la discrétion, le secret, l'enfouissement au cœur de l'histoire plus que dans les manifestations spectaculaires et imposantes. Que l'on pense à la semence, au sel, au levain. Dans leur livre, « l'Eglise disséminée », Gérard Delteil et Paul Keller parlent de la « dissémination comme vocation »[38].

[38] Gérard DELTEIL et Paul KELLER, L'Eglise disséminée. Le Cerf, Labor et Fides. 1995, pp.77-78ss.

1.2.2. Reprenant ces données bibliques et les systématisant les Réformateurs ont toujours mis **l'accent sur la foi personnelle**, l'engagement individuel, forcément discret, par rapport à celui d'une institution ecclésiale, visible socialement. Ce qui fonde en effet notre foi, ce n'est pas notre relation à une communauté corps social, c'est notre relation personnelle au Christ et à Dieu sans intermédiaires. La véritable Eglise est donc invisible et par conséquent personne ne peut légitimement au nom de ce peuple dont le recensement appartient à Dieu seul, personne ne peut s'arroger le droit d'affirmer « L'Eglise pense que… » ou « L'Eglise dit que… ». Le magistère n'est pas concentré sur une personne ou sur un conseil, il est disséminé dans tout le peuple de croyants édifiés par la Parole de Dieu, se nourrissant des Ecritures. Il existe du coup dans les Eglises de la Réforme ce qu'Alain Duhamel appelle un « déficit magistériel ».

D'autant que notre organisation ecclésiale n'est pas forcément adaptée à une communication rapide vers l'extérieur. Elle est basée sur la concertation, le travail communautaire en vue de l'élaboration d'un consensus de foi, nuancé, dynamique, provisoire reposant sur la **pratique du débat et de la délibération**. Or ce qu'attendent les grands médias modernes, ce sont des messages simples, pour ne pas dire simplistes, clairs exprimés par une autorité sinon personnalisée, en tout cas repérable. Toute chose que le protestantisme ne peut leur offrir, attaché tel qu'il est à un fonctionnement de type démocratique, à la collégialité et aux points de vue pluriels et nuancés qui respectent les différences. Incapables de percevoir les nuances les médias ne comprennent et ne répercutent souvent notre parole, quand ils la répercutent, qu'en termes univoques et réducteurs, d'opposition ou d'alignement.

Mais cette difficulté de communication vers l'extérieur doit aussi nous amener à nous interroger, de manière plus fondamentale, sur **le déficit symbolique et emblématique** qui, du coup, affecte le protestantisme et qui est peut-être un fruit pervers de son souci de collégialité et de ses fonctionnements par délégation du pouvoir. Henry Mottu le notait récemment de manière un peu provocatrice. Le protestantisme disait-il n'est souvent pas entendu car personne n'a autorité pour parler en son nom. Je le cite : « Le catholicisme a une tête, mais qui méprise son corps et ne le consulte pas ; le protestantisme est un corps, qui discute tant et plus, mais sans tête habilitée à prendre enfin une décision, et une décision valable pour tous. »[39]

[39] Henry MOTTU, Force et faiblesse de l'ecclésiologie réformée aujourd'hui. Bulletin du Centre protestant d'études. Genève, Octobre 1994, 46e année, n°6, pp. 33-34 : « Les protestants restent très attachés à la délégation que la « base » cherche toujours à contrôler, et très méfiants à l'égard de la représentation qui implique une action vers « le haut » dépassant les limites de la communauté locale. Nous souffrons d'un idéal pervers d'égalitarisme… Si le catholicisme n'aime pas son corps, le protestantisme n'aime pas ses autorités. Et il le paie au prix fort : naguère nationalisme, aujourd'hui provincialisme, le protestantisme n'arrive pas à prendre une décision qui l'engage en tant que corps universel… Nos autorités peuvent-elles être véritablement nos porte-parole, et, corrélativement, sont-elles habilitées à imposer les décisions communes ? »

1.2.3. Troisième bonne raison : **Notre attachement à la laïcité.** Un attachement qui a à la fois des raisons historiques qui s'enracinent dans le contexte polémique de la fin du XIXe siècle, mais aussi des motifs théologiques. La Bible en effet témoigne d'une « laïcisation » de l'univers. Seul Dieu est saint et il se révèle à nous dans sa seule Parole. Chacun est appelé à répondre, mais les réponses données dans la foi ne sauraient s'imposer à tous. Renonçant à toute morale naturelle l'Eglise n'a aucune compétence particulière, de l'ordre d'un savoir, dans le domaine social, culturel, scientifique, politique. Le monde échappe à l'emprise de la religion. Aucune n'est « experte en humanité », aucune ne peut se poser en autorité morale ultime, aucune n'a les clés de la culture ou de la civilisation. Les protestants sont donc vigilants à l'égard de toute forme d'hégémonie d'une religion ou d'une Eglise sur la société. Et en ce moment il y a beaucoup à faire, les religions et les Eglises apparaissant souvent, trop souvent, comme un facteur d'intolérance et d'exclusion.[40] Donc nous sommes à juste titre réticent à l'égard de toute visibilité envahissante et dominatrice.

Pour autant la laïcité ne va pas sans poser de problème au croyant. Car s'il ne prétend pas imposer à tous ce qu'il reçoit dans la foi, celle-ci concerne néanmoins sa vie tout entière. L'identité reçue de Dieu ne saurait être découpée en tranches, ni réduite à une partie de son existence, notamment à la seule sphère privée et individuelle. La Parole de Dieu parle aux croyants, dans leur vie sociale et politique. Et donc notre attachement à la laïcité ne devrait pas condamner nos Eglises au silence ou à une sorte d'exil intérieur, hors de l'histoire.

Nous sentons bien qu'il nous faut résister à une double tentation : celle de gouverner le monde et celle de le fuir.[41] Il nous faut tenir cette position, qu'entre religion et société il n'y a ni confusion, ni séparation. Chaque croyant est appelé à répondre aux défis du monde séculier en étant à la fois citoyen à part entière et témoin de Dieu sur terre. Et cette tension qui nous structure nous déchire aussi souvent.

[40] Les exemples ne manquent pas de souffrances et de violences infligées au nom de la religion, notamment aux femmes, aux penseurs, aux intellectuels, aux artistes, à tous ceux qui rêvent d'un monde plus juste et plus fraternel et qui travaillent à le construire. On peut évoquer les pressions et les menaces exercées sur la Conférence du Caire, la Conférence des femmes à Pékin, et encore la situation en Algérie, en Bosnie, en Irlande, au Proche-Orient où les facteurs religieux sont loin d'être négligeables, le Rwanda où les Eglises au lieu d'atténuer la violence l'ont cautionnée et entretenue.

[41] Et sur ce plan notre Eglise est traversée de courants ou d'accents différents qu'il ne faut pas opposer surtout quand ils prennent une allure trop systématique mais dont on peut proposer une typologie :

- d'un côté ceux qui s'efforcent, dans la ligne de Calvin, de déduire de la Bible une éthique personnelle, sociale et politique. Cette position nous rappelle l'exigence dont l'Evangile est porteur, l'indispensable obéissance du croyant qui le conduit au cœur de l'histoire vers la sanctification. Mais le risque qu'elle contient en germe c'est que les Eglises, s'ingérant abusivement dans les affaires du monde, prétendent le gouverner chrétiennement.

- Une autre position, par Luther, redécouvert, nous rappelle de manière salutaire, la nécessaire séparation entre le règne du monde et le règne du Christ. Séparation qui ruine toute prétention des Eglises à régenter moralement la société. La dérive elle existe aussi. C'est la réduction de la foi au domaine intime et personnel. C'est le repli des chrétiens et des Eglises en marge de l'histoire et dans un silence qui ne dérange personne et certainement pas les puissances et les pouvoirs de ce monde. N'y a-t-il pas une démarche qui tiendrait en tension ces deux approches et qui permettrait d'articuler sans les confondre la promesse de Dieu et les œuvres des hommes ?

1.3. Des dérives à éviter.

Je veux en pointer trois, très liées les unes aux autres.

1.3.1. Et la première de ces raisons c'est **la pudeur protestante**, cette extrême intériorisation du tête à tête avec Dieu, fondateur de la foi. Nous nous dispensons, à tort, d'en rendre compte, par crainte de l'imposer aux autres, ayant toujours dans notre inconscient collectif le douloureux souvenir de l'intolérance qui brime les consciences. On peut en arriver ainsi à ce que Jacques Ellul a appelé « l'auto-révocation » des protestants. Il y a un discours protestant sur la discrétion, l'implicite, l'effacement voire la faiblesse dont il nous faut faire résolument la critique. Il s'appuie en général, en les poussant à l'extrême, sur les références bibliques que j'ai indiquées plus haut et sur une théologie de l'abaissement mal comprise. On en vient à justifier théologiquement la petitesse de nos communautés. Et l'invisibilité de l'Eglise formulée par les Réformateurs devient l'alibi de notre insignifiance.[42] Or si l'Eglise n'est pas appelée à reconquérir ses privilèges perdus, elle doit retrouver son assurance, sa liberté confiante, son autorité face aux Pouvoirs. Vous connaissez l'interprétation que certains protestants font de la parole de Jésus : « là où deux ou trois sont assemblés en mon nom je suis au milieu d'eux » ? Cela veut dire qu'au-dessus de ce nombre je n'y suis plus !

[42] Or comme l'écrit Henry MOTTU, il s'agit moins « de nous rabaisser sans cesse que de faire en sorte qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse. (…) L'idéalisme ne donnera jamais une ecclésiologie saine, car en christianisme il s'agit de se donner les moyens pour que la faiblesse finisse par mettre à genoux la puissance. (…) Nous ne sommes pas là pour échouer mais pour réussir. » L'autorité dans l'Eglise réformée in Bulletin du C.P.E., février 1984, pp.7ss.

1.3.2. La deuxième c'est **notre individualisme** quand il devient excessif, quand il nous fait vivre la liberté chrétienne de manière plus solitaire que solidaire. Il accroît le sentiment d'émiettement d'un protestantisme déjà bien disséminé et rend problématique son témoignage.

En soulignant la dimension individuelle de la foi, relation personnelle au Christ sans intermédiaire, les Réformateurs ont fait de l'Eglise une réalité seconde. Pourtant aucune des ecclésiologies du Nouveau Testament ne fait l'économie de la dimension communautaire de la vie chrétienne. Et les Réformateurs eux-mêmes l'ont toujours souligné. Ce ne sont pas seulement des individus isolés qui reçoivent vocation à témoigner du Royaume, c'est un peuple au milieu des « nations », une communauté rassemblée par la Parole.

1.3.3. Il faut enfin reconnaître que certaines insistances du discours protestant sur **l'invisibilité de l'Eglise** sont lourdes d'ambiguïtés et confinent parfois au discours-alibi. On en vient à relativiser tellement l'Eglise visible que sa signification et sa crédibilité ne sont plus reconnues. Ou bien on la considère comme si secondaire qu'on se demande si elle n'est pas superflue. Ou encore certains discours ou attitudes trahissent une telle démobilisation sur le plan de la visibilité, que l'Eglise en perd toute consistance, toute confiance, toute possibilité de communiquer, d'affirmer son identité, de dire ce qu'elle est et ce dont elle vit, mais aussi du coup toute capacité, le cas échéant, de vigilance et de résistance. On se souvient de l'interpellation de Dietrich Bonhoeffer quand déjà s'annonçait la tourmente : « L'invisibilité nous ruine… Cette manière absurde d'être sans cesse renvoyé au Dieu invisible lui-même, voilà ce que personne ne peut plus supporter » et sans cesse il rappellera, jusqu'au bout devant les exigences idéologiques du pouvoir nazi et dans des formules parfois extrêmes, que l'Eglise c'est « le Christ existant en forme de communauté »[43], seul moyen pour ses membres, d'assumer jusqu'au bout le témoignage que Dieu et le monde sont en droit d'attendre deux.

[43] Dietrich BONHOEFFER, Gesammelte Schriften. Volume I : Oikumene. Briefe. Aufsätze. Dokumente. Kaiser, 1958, p.61.

Alors, bien sûr, nous ne pouvons en rester à ce constat de discrétion quelles qu'en soient les raisons.[44] Et nous savons bien qu'une Eglise qui n'est pas missionnaire est démissionnaire.[45]
D'autant que notre parole est aujourd'hui attendue, je l'ai dit en introduction, et plus que nous le pensons parfois. Beaucoup de gens cherchent à quoi s'ancrer durablement dans ce monde où les références communes sont devenues floues ? Cette incertitude génère chez beaucoup désarroi et inquiétude. Et il nous faut faire grand cas de cette peur et de cette angoisse. Si aujourd'hui nous ne savons pas partager et proposer clairement des convictions consistantes et ouvertes à la fois, c'est-à-dire des paroles qui consolent, qui guérissent, qui orientent, qui guident les gens à vivre, ceux-ci se tourneront vers les réponses toutes faites des gourous et des chefs, vers les revendications identitaires et les discours sécuritaires, vers le légalisme moral des religieux ou les formes anciennes et nouvelles de la superstition et de l'idolâtrie. Mais pour cela nous devons être nous-mêmes suffisamment au clair sur les références qui nous font vivre. Il n'y a pas de témoignage possible et pertinent que si nous sommes assurés de notre identité personnelle et de notre identité ecclésiale.46 Cela implique pour nos Eglises, un approfondissement spirituel, une réflexion théologique et catéchétique solide afin d'offrir des balises et des repères pour structurer nos vies et nos engagements.

[44] En effet toute la Bible nous annonce que Dieu est entré dans l'histoire. Il s'est incarné en Jésus de Nazareth. Et il nous appelle à vivre notre vocation de baptisés, non pas hors du monde mais au cœur de celui-ci.

[45] Daniel MARGUERAT, Le Dieu des premiers chrétiens. Labor et Fides, 1990, pp.204-205 : « l'Eglise créée à Pentecôte est missionnaire, non par vocation, mais par définition. L'Eglise n'est pas créée comme un groupe qui recevrait, après coup, une vocation missionnaire, mais elle est créée en tant que communauté missionnaire. L'Eglise est missionnaire de naissance. »

[46] Pascal BRUCKNER, Faut-il être cosmopolite ? in Esprit, décembre 1992, p.94 : « Aller vers les autres implique une patrie, une mémoire qu'il faut cultiver (…) je n'accorde l'hospitalité à l'étranger qu'à partir d'un sol où je peux l'accueillir. Qui prétend ne venir de nulle part, sauter par-dessus les nuages et les appartenances se contente le plus souvent d'en reproduire les pires aspects, d'en être le jouet. »

* * *

2. Les conditions d'un témoignage renouvelé

2.1 J'intitule la première : approfondir l'essentiel

En effet pour communiquer il faut avoir quelque chose à communiquer. Trop souvent nous nous polarisons sur le comment transmettre au lieu de nous recentrer sur le quoi transmettre. La pédagogie cherchant à masquer l'insuffisance de la théologie ou du travail sur la communication nous dispensant de celui sur la confession de foi. Or réfléchir à notre témoignage, c'est nous approcher de la vérité ultime qui le fonde. Pour que les autres perçoivent notre message, nous devons désigner clairement l'essentiel. Pour être convaincants il faut être convaincus. (Cf Moscovici) Or nous ne serons sûrs de notre identité et forts dans nos convictions que si elles sont le fruit d'un travail théologique et notamment d'un approfondissement personnel et communautaire de l'Ecriture. C'est dans le travail biblique régulier, approfondi, porté par la prière, que l'Ecriture devient Parole de Dieu, et c'est là que s'élabore pas à pas la confession de foi de toute l'Eglise. Lecture pieuse et lecture savante, il nous faut être, redevenir, un peuple de lecteurs de la Bible. Elle seule peut faire de tous des théologiens et des témoins, nourrir nos convictions et former ce pôle confessant et militant sans lequel notre Eglise deviendrait incapable de répondre à sa mission et de dire une parole dans l'espace publique.

Cela m'amène à la 2e condition pour exercer notre témoignage.

2.2 Fortifier le témoignage de chaque fidèle. En effet nous ne pourrons faire face à toutes ces tâches du témoignage dans la société, sans redécouvrir et fortifier ce que les Réformateurs ont appelé le sacerdoce universel. C'est en effet le peuple de Dieu en son ensemble et en son sein chaque fidèle qui à l'image du Christ rend Dieu présent au cœur du monde par ses paroles et ses actes.

C'est dans le tissu de ses relations familiales, culturelles, sociales, politiques que chaque croyant est porteur de la vie nouvelle reçue en Christ. C'est dans la profanité d'un monde laïc que nous sommes appelés à vivre la réalité de notre baptême. Il est, disait Luther, notre « vêtement quotidien ».[47]

Et cette importance donnée aux engagements des membres de l'Eglise est une indication précieuse pour notre témoignage dans la société. Si notre témoignage s'exprime par la parole de nos instances ecclésiales, celle des synodes notamment, par la parole et la prédication de nos ministres, il se manifeste aussi et d'abord par les paroles et les actes individuels des fidèles dans leur vie de tous les jours. Le témoignage de notre Eglise est d'abord porté par des fidèles convaincus, capables de faire émerger les vraies questions à la conscience commune. Seuls les croyants formés à une compréhension lucide, inventive, créatrice de leurs engagements

exerceront ce fameux sacerdoce universel redécouvert par les Réformateurs. C'est par eux que l'Eglise est dans le monde et que le monde est dans l'Eglise. Ils sont les premiers vecteurs de notre communication et de la transmission de l'Evangile dans l'espace public. Il y a là tout un réseau souterrain d'engagements, de réflexions, qui irrigue en retour la vie de toute l'Eglise. S'il existe, comme l'a écrit André Bieler, une « force cachée des protestants »[48], c'est dans ces cheminements discrets d'Evangile au quotidien qu'elle réside. Non pas des valeurs ou une morale protestantes qu'il nous faudrait redécouvrir et défendre, mais l'Evangile puissance de vie en nous, pour le salut du monde. Il est le fondement, la force et la finalité du témoignage de toute l'Eglise.

[47] Martin LUTHER, Le Grand Catéchisme. Œuvres Tome VII, Labor et Fides, Genève, p.134

[48] André BIELER, La force cachée des protestants. Labor et Fides, Genève, 1995

2.3 Débattre et se former

Mais cette importance donnée à l'engagement de chaque fidèle ne signifie pas un repli individualiste. Le sacerdoce universel tel que nous le comprenons, nous relie aux autres dans l'Eglise et ouvre un nécessaire espace pour la rencontre, pour le souci fraternel, pour le débat et la confrontation. Nous avons besoin des frères et des sœurs dans l'Eglise pour opérer le permanent décapage de notre fidélité. Celle-ci ne résulte pas dans l'addition de convictions individuelles, mais elle est le fruit d'un discernement communautaire de la volonté de Dieu. D'où l'importance de la parole de chacun mais aussi de l'écoute de chacun à l'égard des autres, car seule la diversité des points de vue peut faire surgir le plein relief du Christ. Et donc notre témoignage ne sera solide que si nous faisons vivre le débat entre nous et acceptons la confrontation constructive comme l'expression normale de ce qui nous lie. La pluralité qui existe dans notre Eglise n'est pas un oreiller de paresse, ni la juxtaposition d'opinions diverses et également acceptables, mais une réalité exigeante qui appelle entre nous discussion et travail d'approfondissement. Faute de quoi les convictions des unes et des autres risquent de s'affadir. Et lorsque la vitalité du débat théologique s'affaiblit dans l'Eglise, c'est son vivre ensemble qui est menacé et son témoignage est rendu inconsistant.

Et ce débat implique forcément une démarche de formation. Cette intelligence de la foi, a toujours caractérisé le protestantisme. Elle se manifeste par un dialogue ouvert et exigeant avec la culture, la science, la pensée contemporaine et toutes les formes de la modernité. Elle appelle un travail théologique et biblique pour rendre compte de notre foi.

Elle nous permet de résister aux bouffées d'émotionnel et d'irrationnel qui caractérisent aujourd'hui le retour du religieux [49], y compris parfois dans notre Eglise où certains sont plus en quête d'expériences chaleureuses dans des groupes fusionnels et introvertis que d'écoute d'une Parole qui nous envoie dans le monde pour témoigner et servir.

En soulignant cela je ne plaide pas pour un protestantisme élitiste et intellectuel, mais simplement pour un retour à l'appel constant de la Réforme à la réflexion, à la

formation et à l'éducation. C'est un préalable à toute forme de témoignage dans la société.
J'en viens aux modalités de notre témoignage aujourd'hui.

[49] C'est ce qu'exprime avec véhémence le théologien suisse Daniel Marguerat réagissant aux épisodes dramatiques liés à l'Ordre du temple solaire dans son pays : « Pour avoir banni la religion de la culture, pour l'avoir ravalée au rang des superstitions archaïques, nos sociétés occidentales paient aujourd'hui un prix fort ; c'est le prix de leur succès. Elles ont réussi du moins en partie, à faire divorcer la foi et la raison… A faire de la croyance l'ennemie de la raison, on en précipite la fixation dans les couches émotionnelles de la personne. Il faudra du temps pour déloger la religion, s'il est possible, de son isolement dans ces replis funestes où l'individu se prête à toutes les régressions. » Daniel MARGUERAT, La croyance est-elle devenue une activité à haut risque social ? in : Le Nouveau Quotidien, 23 décembre 1994, p. 16

* * *

3. Les modalités

Je veux en souligner deux aspects en précisant que bien sûr les protestants n'en ont pas le monopole :

- Réhabiliter la Parole

- La justification en actes

3.1 Réhabiliter la parole

Le grand penseur protestant français Jacques Ellul, avait écrit en 1981 un livre qui s'intitulait « La parole humiliée ».[50] Il y montrait que notre époque, pour communiquer et pour convaincre, compte plus sur les gestes ou sur les images que sur les mots. Il y analysait déjà tout ce que le monde l'image a d'idolâtre et de superficiel. La puissance affective, la charge émotionnelle des images, leur caractère fugace aussi, constituent des risques d'asservissement. Et même quand le discours existe, ajoutait-il, nous savons bien qu'il peut servir à tromper et à manipuler, comme on le constate souvent dans les médias, dans la publicité et en politique. Et il y voyait dans ce constat un véritable défi pour les Eglises protestantes qui se veulent Eglise de la Parole.

[50] Jacques ELLUL, La parole humiliée, Le Seuil 1981

3.1.1 **Et cette parole c'est d'abord celle de la parole cultuelle de l'Eglise**.

Et notamment, pour nous la prédication. Cette annonce publique de la Parole de Dieu constitue l'une des richesses que le protestantisme peut offrir dans le domaine de la spiritualité. C'est notre manière à nous de répondre à la quête de sens et d'espérance dans une société sécularisée qui a perdu tous ses repères et où les hommes et les femmes sont à la recherche d'une Parole qui désigne la vérité sans la confisquer, qui offre des repères dans chercher à contraindre, qui énonce une

promesse certaine sans prétendre l'imposer, qui rend Dieu présent au cœur du monde sans l'enfermer.

Et nous ne devons jamais perdre de vue qu'au-delà de la prédication c'est tout le culte de la communauté, la liturgie qui sont aussi service public, parole de témoignage dans la société.

En effet, si l'Eglise croit et confesse que Jésus-Christ est le Seigneur elle n'acceptera jamais de se plier devant les idoles de mort, devant les pouvoirs et puissances de destruction. Et ceux-ci le savent bien qui entendent cette Parole comme un défi, une provocation, une menace. On peut penser à la Déclaration de Barmen qui était d'abord une résistance spirituelle et théologique. Plus près de nous je pense à cette phrase de Mgr Desmond TUTU résistant à l'apartheid en Afrique du sud et qui souligne cette dimension « politique » de la confession de foi : « Monsieur le Ministre, nous sommes obligés de vous rappeler que vous n'êtes pas Dieu. Vous n'êtes qu'un homme. Et un jour, votre nom ne sera plus qu'une inscription à peine lisible sur les pages de l'histoire, alors que le nom de Jésus-Christ, le Seigneur de l'Eglise vivra à jamais. »

3.1.2 **Mais cette parole des Eglises ne saurait se limiter à la parole interne de l'Eglise. C'est aussi sa parole dans l'espace public.** Les modalités d'expression de cette parole sont bien sûr diverses [51] mais le témoignage de l'Eglise ne peut rester dans le registre de l'implicite.

D'autant que nos Eglises sont sollicitées pour faire entendre leur voix, leur point de vue dans les grands débats de société. On ne nous demande pas d'intervenir à tout bout de champ, ni de nous constituer en groupe de pression, mais de partager ce que nous croyons, de manière ni magistrale, ni marginale, en rappelant sans cesse la question des finalités et du sens.

Et cette démarche, cette parole publique doit être nourrie, préparée comme je le disais plus haut, chaque fois que cela est possible, par une réflexion préalable et un débat de fond au sein de l'Eglise elle-même (cf le travail synodal 1997-1998 « Etranger, étrangers »). Nos Eglises ont ainsi une contribution à apporter à cette pratique de la parole et de la délibération, qui est aussi accueil et respect de la parole de l'autre. Cela requiert de notre part une attitude de modestie, pour partager des convictions dans nous croire en possession de toutes les réponses.

[51] Elle passe par toutes les formes de l'évangélisation, par des conférences et des débats publics, la diffusion de textes qui y contribuent, des interventions lors de tables-rondes, la participation à des consultations et des comités mis en place par les pouvoirs publics, des prises de position personnelles, des déclarations de conseils, de commissions ou de synodes.

3.1.3 J'en viens à un 3e aspect qui concerne **notre relation aux médias**. Puisque c'est une réalité incontournable pour communiquer, il faut travailler à bien les utiliser. Pour autant faire entendre notre voix, être présent dans les médias ne signifie pas obéir à leur logique. La fidélité de l'Eglise ne se mesurant pas à l'audimat, nous n'avons pas à « vendre notre âme » pour répondre à leurs exigences. Or il y a une sorte de fascination pour les micros et les caméras, avec les dérapages que l'on sait.

Notre communication peut aussi rester originale et être, en elle-même, une indication de ce que nous sommes. Ainsi pourquoi nous obliger à dire tous la même chose et réduire notre diversité dans un message unique, faussement matériel ? La richesse et l'originalité du protestantisme, c'est de pouvoir dire ensemble des choses confrontées entre nous et participer au débat public. [52] Ou alors, j'y ai plusieurs fois insisté, que ce soit la parole engagée, risquée, provisoire du témoin. La parole du protestantisme passe aussi, sinon d'abord, par le témoignage des protestants. Les paroles et les actes de chacun sont ici attendus.

[52] Paul KELLER : « Pour le protestantisme, la question n'est pas de chercher à dire tous la même chose (bien que cela puisse arriver), mais d'apprendre à dire et à monter ensemble, des choses éventuellement différentes. Cela suppose que nous nous efforcions de mieux vivre les uns devant les autres, en gérant la confrontation comme une expression normale de ce qui nous lie ». Ibid. p. 531

On le voit cet exercice de la parole est une tâche nécessaire, difficile, risquée comme l'est toute prédication. Mais l'Eglise ne saurait se condamner au silence par prudence, timidité ou un faux souci de son unité, surtout une Eglise de la Parole ! On pense aux mots de Bonhoeffer « Il nous faut même risquer de dire des choses contestables pourvu que les questions vitales soient soulevées. »[53] Cette liberté de parole, formidable possibilité de résistance, le Nouveau Testament la désigne d'un mot particulier emprunté à la langue de la démocratie grecque : c'est littéralement la liberté de tout dire ce qu'on pense dans l'assemblée publique de la cité, au-delà des censures et des contraintes, quelles qu'elles soient.54 Pour le chrétien c'est l'audacieuse liberté, le courage, l'assurance, la hardiesse que l'Esprit octroie au fidèle. Ayant reçu cette liberté de parole qui est un fruit de l'Esprit, nos paroles peuvent être à leur tour, en toute occasion, modestement mais clairement, paroles de liberté engendrant la liberté.

Toutefois les paroles et la réflexion ne suffisent pas, il faut que les actes parlent aussi. C'est ce que je vous propose de voir dans le 2e point de cette 3e partie.

[53] Dietrich BONHOEFFER, Résistance et Soumission, Labor et Fides 1967, p.177. Lettre du 3 juillet 1944

[54] Parrhèsie du préfixe pan (tout) et de la racine rhes/rhet (dire). La parrhèsie est la faculté de tout dire. Michel BOUTTIER, Mots de passe. Le Cerf, 1993, pp. 25 et 33 : « La liberté de parole qui caractérise le témoin de l'Evangile, quel qu'il soit, illustre ou obscure ne tient à aucune conquête démocratique ; le témoin est ministre plénipotentiaire, revêtu de l'autorité que lui confère la mission confiée par son Maître ». Cette liberté est de tout dire « repose sur le Seigneur, la puissance de son nom, sa main, sa présence, l'action de son souffle… ».

3.2 La justification en actes

Il faut en effet risquer des actes. Et on peut d'autant plus se risquer que nous savons que notre salut n'est pas au bout de nos actions humaines mais qu'il est le fruit de la justification par la foi.

Ce grand principe de la Réforme demeure plus que jamais actuel. Il bat en brèche les mensonges et les illusions qui voudraient faire croire à l'homme qu'il pourrait trouver son identité en lui-même, se réaliser par ses propres actes, maîtriser sa vie et maîtriser l'histoire.

Mais il ne s'agit pas non plus de faire de cette justification par la foi à laquelle les protestants sont attachés, un alibi à notre inaction et à notre désengagement. La cohérence entre nos paroles et nos actes constitue pour beaucoup, en particulier les jeunes, un lieu hautement significatif. Vous connaissez le reproche tant de fois entendu : « ils disent et ne font pas ». Le monde se méfie toujours des impostures de la religion. La justification par la foi n'est pas justification par les œuvres qu'on ne fait pas ! Elle ne nous rend pas indifférent aux exigences et aux urgences de la société, mais elle nous libère pour un traitement réaliste des problèmes, un engagement sans illusion ni découragement, car nous savons que là ne se joue pas notre salut. Et cet engagement peut prendre deux formes :

- la forme diaconale,

- la forme politique.

3.2.1 **La forme diaconale**

La plus connue, la plus ancienne, c'est celle qui est vécue dans des entreprises lourdes et professionnalisées d'Oeuvres et de Mouvements issus du protestantisme, dont le lien avec l'Eglise était devenu problématique. Ce lien doit revenir fort et vivant, car nous ne pouvons-nous satisfaire de cette séparation qui a parfois existé entre les lieux de la proclamation de la Parole et les lieux où elle prend corps, silencieusement, auprès de ceux qui sont broyés par la détresse et le scandale de l'injustice. Beaucoup de questions, de défis, de tensions sont ici à partager.

Mais cette forme diaconale concerne aussi la manière dont nous vivons au sein des communautés ecclésiales elles-mêmes, l'entraide, la solidarité et l'accueil pour faire face rapidement, de manière provisoire, avec des équipements légers aux nouvelles formes de pauvreté, d'injustice, de marginalisation, d'exclusion, à toute cette « misère politique » dont parle Pierre Bourdieu, et qui est la conséquence dramatique de la dislocation du tissu social et de la disparition des lieux où le reconstruire,[55] à cette « fracture sociale » dont on a tant parlé et qu'il ne suffit pas d'analyser et de dénoncer mais qu'il faut maintenant réduire et guérir. Nos communautés peuvent être des lieux-signes où la Parole s'inscrit dans des actions au service de l'environnement humain, spécialement sur les points de blessure de notre société : blessures conjugales, familiales, sociales, raciales, psychologiques. Des initiatives de plus en plus nombreuses sont prises dans ce sens.

Dans une société profondément travaillée par les mutations économiques et les évolutions sociales, une société qui meurt parfois d'indifférence plutôt que de vivre de ses différences, bien des demandes se reportent aujourd'hui sur les Eglises, demandes matérielles où se cachent des demandes affectives, quêtes de sens et d'identité, qui sont toutes des demandes d'être. Nous avons à inventer une « diaconie du sens » à la mesure de ces appels.

Il faudrait aussi parler de cette nouvelle forme de la diaconie, profane, laïque dans laquelle bon nombre de fidèles s'engagent. C'est la forme humanitaire. Ce type d'engagement est parfois décrié et critiqué. On lui reproche, comme à l'engagement diaconal, de ne pas s'attaquer aux causes de l'injustice, d'être trop ponctuel, à court terme, sans lendemain. Je crois pourtant qu'on ne saurait négliger l'importance de ce qui apparaît comme un véritable mouvement de société. Même si les actions sont modestes 56 elles s'efforcent de restaurer dans l'urgence un vivre ensemble supportable.

[55] Sous la direction de Pierre BOURDIEU, La misère du monde, Le Seuil, 1993
[56] Jacques MOURIQUAND, Les hommes du renouveau. Ed. Jean-Claude Lattès.

Cela m'amène à la 2e forme de notre témoignage en actes.

3.2.2 **La forme politique**

C'est, en effet, la vocation du politique de construire durablement le vivre ensemble social. C'est pourquoi nous ne saurions prendre notre parti du discrédit et de la dérision qui aujourd'hui l'accablent, de l'absence de débat politique véritable, encore moins y contribuer, car ils constituent une menace grave pour la démocratie. Cela fait partie de notre tradition théologique que de redire l'importance et la noblesse de la chose publique et d'accompagner de façon constructive et vigilante ceux qui en ont la charge, notamment les membres de nos Eglises. Certes, nous n'avons pas de leçons à donner aux responsables politiques, ni de programmes à leur offrir, mais nous pouvons les encourager dans leur mission, la leur rappeler le cas échéant, prier pour eux et travailler comme citoyen et comme chrétien à construire un vivre ensemble renouvelé, où chacun à des droits et des devoirs. Ce type d'engagement au cœur de la profanité du monde, au service de la communauté humaine a toujours caractérisé le protestantisme. Il passe par une reconstruction des réseaux associatifs, un travail d'éducation, de formation, à commencer dans nos propres réseaux. Comme l'écrivait récemment Olivier Mongin, seul ce travail de longue haleine peut permettre la construction d'un vivre ensemble généreux et solidaire, en nous faisant « passer de la peur de l'autre à la peur pour l'autre ».[57]

* * *

[57] Olivier MONGIN, La peur du vide. Essai sur les passions démocratiques. Le Seuil 1991 p.268

Conclusion
En conclusion je veux souligner trois aspects de mon propos.

La Réforme a souligné avec le principe du sacerdoce universel, que le premier service du croyant était la responsabilité individuelle de chacun dans le monde. Cela signifie que par-delà le rôle de nos institutions ecclésiales, la parole et le témoignage du protestantisme passent par la parole et le témoignage des protestants. Notre Eglise doit donc être, redevenir, un peuple de témoins équipés et formés qui ne craignent pas de dire et de monter ce qu'ils vivent et ce qu'ils croient, sans prétention ni timidité.

Et cela nous ne pourrons le faire sans nous mettre à l'écoute de la Parole qui est le Christ et sans cette confiance par laquelle Il nous saisit et nous tourne vers Lui. Et il ne peut y avoir de confiance reçue et donnée sans une expression claire qui manifeste notre attachement au Christ, sans un langage explicite qui dise la relation vivante qui nous unit à Lui, sans un temps mis à part pour recueillir en Lui nos vies dispersées, c'est-à-dire sans un renouveau de la vie de prière, de la piété, du culte.

Et parce que nous sommes les disciples d'un Maître crucifié cette parole ne sera jamais hégémonique. Elle sera faire de conviction clairement énoncée et de tolérance concrètement pratiquée. Et je termine sur ce point avec ces mots de Paul Ricoeur qui sont comme une exhortation adressée à nos Eglises et à toutes les religions : « Si vraiment les religions doivent survivre, il leur faudra en premier lieu renoncer à toute espèce de pouvoir autre que celui d'une parole désarmée. Elles devront en outre faire prévaloir la compassion sur la rigueur doctrinale. Il faudra surtout, et c'est le plus difficile, qu'elles cherchent au fond même de l'enseignement, ce surplus non-dit grâce à quoi chacune peut espérer rejoindre les autres… car c'est en profondeur seulement que les distances se raccourcissent ».[58]

[58] Paul RICOEUR, cité par Jean DANIEL in Dieu est-il fanatique ? Essai sur une religieuse incapacité de croire. Arléa, 1996, P.9

Discussion

La parole de l'Eglise dans l'espace public est aux yeux du pasteur Michel Bertrand une question tout à fait d'actualité pour le monde protestant dans la société française : les Eglises protestantes en France n'ont pas à caresser le rêve de devenir une Eglise puissante et savent prendre en compte le fait de leur nombre et de leur intégration dans la société. De plus, leur témoignage passe souvent par une action concertée entre toutes les Eglises.

S'interroger sur ce que d'aucunes appellent le déficit magistériel du protestantisme est bien mettre le doigt sur cette réticence protestante à toute visibilité hégémonique, mais une double tentation est à éviter : celle de vouloir gouverner comme celle de fuir le monde. « L'invisibilité voilà ce qui nous ruine » disait Bonhoeffer , car la parole de l'Eglise, hier comme aujourd'hui est attendue face à toute la montée des peurs et des angoisses.

Tenter d'y répondre, c'est s'interroger sur les conditions du bien transmettre aujourd'hui et sur les modalités du témoignage.

Discussion suite à l'exposé de Michel Bertrand

Le pasteur Jacques Maury en instant sur la notion de peuple de témoins relève que notre débat porte sur la nécessité d'une parole d'Eglise dans la société qui va au-delà du témoignage personnel. Le père Michel Evdokimov se demande si dans l'optique protestante ne se reflète pas toujours l'ombre de l'Eglise catholique. Il s'agit pour les protestants de se situer à la différence de l'Eglise catholique. Mais qu'en est-il en passant du pluriel au singulier, pas seulement des protestants, mais de l'Eglise protestante ? Le pasteur Alain Blancy fait remarquer que cette interrogation devrait se faire aussi en regard d'une parole juive et non pas simplement dans ce regard

protestant-catholique. Les juifs ont un exercice de l'autorité souterraine et non pas souveraine. Cela n'est pas sans importance dans notre débat sur la parole des Eglises contre tous les totalitarismes.

Monseigneur Paul rappelle la compréhension orthodoxe de l'Eglise comme icône de la Trinité et comme reflet de la Vérité issue de la volonté des trois personnes divines. Dieu agissant dans son Eglise fait de celle-ci beaucoup plus qu'une simple réunion de personnes et cela colore forcément la parole de l'Eglise.

Un débat s'installe sur Eglise et les institutions. D'aucuns font remarquer qu'aujourd'hui nos contemporains n'attendent plus une parole d'Eglise, des réponses d'appareil mais bien plutôt des paroles de témoins et d'experts en humanité. D'autres n'oublient pas que ces paroles individuelles sont aussi bien souvent portées par l'autorité des synodes et de leurs déclarations qui permettent le débat et le positionnement de chacun. De plus, dans le vécu des Eglises orthodoxes notamment pendant la période du communisme, la liturgie a été comprise comme une parole publique de l'Eglise.

La difficulté d'une parole d'Eglise tient aussi au fait qu'elle n'est pas médiatique : si le message de la Croix veut être bonne nouvelle pour tous et pour le monde, il y a dans ce scandale même de la croix une certaine irrecevabilité du salut. Pourtant, c'est bien ce message qu'il faut dire, redire à temps et contretemps (Jacques Maury). Les Eglises perdent beaucoup de temps à s'interroger sur le « comment du message » (de bonnes structures de communication) alors que l'important reste le contenu même du message. Qu'est-ce que l'on dit par exemple aujourd'hui oecuméniquement et à partir du message chrétien face au discours raciste de l'extrême-droite et cela sans être paralysé par le « comment le dire » ?

Michel Bertrand sur ce point insiste sur les risques de toute incarnation dans l'histoire : toute parole d'Eglise se veut reflet du message évangélique mais en même temps doit se risquer dans un contexte précis et des formes appropriées. Et il est toujours imprudent de porter à ce propos des jugements sur des situations qui ne sont pas les nôtres.

Le débat se conclut par une information réciproque sur la place de la liturgie en chacune de nos traditions comme forme d'expression publique du témoignage de nos Eglises. Sur ce terrain on mesure combien dans nos compréhensions nous sommes et les uns et les autres façonnés par notre patrimoine oriental ou occidental.

Exposé du Professeur Olivier Clément

La parole publique des Eglises doit être regardée d'abord en fonction de la réalité actuelle de la culture séculière : celle-ci aujourd'hui a de multiples facettes et on ne peut pas dire qu'il y ait une religion à pouvoir marquer de son empreinte la totalité du savoir. Pourtant la libération du champ séculier est aussi un héritage judéo-chrétien et le christianisme ne doit pas avoir peur de la sécularisation.

Si la sécularisation a quelques effets redoutables tels que la destruction des références symboliques au profit d'une domination de la raison, on assiste toutefois aujourd'hui à un retour du religieux et parfois sous des formes aberrantes.

Dans ce contexte, les Eglises ont à promouvoir le sens du gratuit, du mystère et de l'inassimilable. Elles peuvent aussi apporter le témoignage de la beauté et surtout continuer à dire une parole qui fasse réfléchir sur la finalité de l'homme sur terre. Il s'agit de rappeler à la société sa tradition éthique et de déceler, même en temps de crises, les vraies questions qui fondent le paradigme de la vie en société à savoir toutes les interrogations sur la vie, le bonheur, la place de l'homme dans la société, etc… C'est le témoignage de l' « ailleurs » qui déchire la finitude : le témoignage de la foi est une bénédiction constante de la vie.

Une société sécularisée ayant éliminé la chape du cléricalisme peut être une nouvelle chance pour les Eglises, pour leur mission éducative interpellante dans toute la culture. Mais pour cela il leur faut inventer de nouvelles formes de pré-compréhension et de présentation du message.

Discussion suite à l'exposé

Le pasteur Alain Blancy constate que dans la société la dérive protestante aboutit à la secte. Qu'en est-il dans la vie des Eglises orthodoxes ? Est-ce que les critères de résistance sont seulement placés dans la culture et la mémoire de la tradition ? Y a-t-il aussi dans cette tradition une exigence et en même temps une retenue ?

Le pasteur Michel Bertrand relève que, si aujourd'hui on parle beaucoup de Dieu et que Dieu retrouve un nouvel espace dans la compréhension de sociétés, de quel Dieu s'agit-il ? De plus qu'appelle-t-on pré-compréhension de Dieu et dans le compagnonnage avec nos contemporains à quels compromis… sans compromission… sommes-nous prêts quant aux « comment » et aux formes de notre message sans avoir à renoncer à l'essentiel de nos convictions.

La discussion porte essentiellement autour de cette interrogation et certains suggèrent que lors d'une des prochaines rencontres, nous puissions entreprendre un travail biblique et théologique sur la question du kérygme dans une société sécularisée et sur le comment nous pouvons être témoins de la Bonne Nouvelle aujourd'hui.

Notes sur quelques points abordés au cours des rencontres entre Eglises orthodoxes et Fédération protestante

L'ECRITURE

On constate de part et d'autre une référence essentielle à l'Ecriture, Ancien et Nouveau Testament. Celle-ci pour les orthodoxes est éclairée par l'interprétation des Pères, et elle nourrit toute la tradition liturgique. Chez les protestants, elle est appuyée par les écrits des réformateurs et chez certains actuellement par le recours aux sciences humaines.

SYNERGIE ET GRACE

Le terme de synergie "Collaboration de l'homme avec Dieu" auquel les orthodoxes tiennent fermement, est traditionnellement rejeté par les protestants qui confessent le salut par la grâce seule et assimilent la synergie à la notion catholique de mérites. Il y a opposition.

Mais le mot "synergie" désigne en fait la réalité de la grâce et de la foi : tout est grâce, mais il faut, dans l'homme une réponse à cette grâce. La réponse de la foi (qui est elle-même une grâce, et qui est une goutte d'eau dans l'océan de la grâce divine). Il faut ce "oui" dans l'homme. C'est le "Fiat" de Marie. Dieu opère tout à l'annonce par l'ange ; et dans l'accomplissement il y a aussi la réponse : "qu'il me soit fait selon ta parole". L'apôtre Paul écrit : "C'est par la grâce que vous êtes sauvés, par le moyen de la foi… c'est le don de Dieu… ayant été créés en Christ Jésus pour des œuvres bonnes que Dieu a préparé d'avance pour que nous y marchions (Ephésiens 2/ 8-10). Il n'y a plus d'opposition, il y a accord.

SANCTIFICATION ET DEÏFICATION (OU DIVINISATION)

Les orthodoxes se référent à II Pierre 1-4 : "Les plus précieuses promesses nous ont été données afin que par elles vous deveniez participants à la nature divine en jugeant la corruption…". Objections des protestants : le but de l'homme n'est pas de devenir Dieu, mais d'être vraie créature de Dieu, vrai homme ; et puis l'opposition entre la sanctification et la nature de Dieu qui serait statique.

Nicolas Lossky répond : la notion de nature de Dieu est éminemment active. C'est pourquoi il n'y a pas, à mes yeux, de différence entre déification et sanctification. Chaque mot comporte des risques ; l'important est de nous comprendre par-delà les mots. Aussi, s'il faut abandonner le mot (déification), je suis prêt à le faire.

Et Olivier Clément préfère les termes d'adoption, filiation, sanctification – "Le terme déification rappelle trop le culte à l'empereur !".

Ainsi sont apparues des convergences, ou même une équivalence entre des mots différents, comme déification et sanctification, qui, croyait-on, désignaient deux réalités antinomiques. Pour les uns comme pour les autres, il s'agit d'une progression, d'une croissance, d'une réalité dynamique.

INCARNATION

Quand nous parlons de l'incarnation, nous y attachons une portée différente. D'abord, il faudrait préciser : qui s'incarne ? Est-ce le Fils de Dieu ? Ou bien Jésus est-il un simple homme ? Les protestants considèrent que le Christ, en s'incarnant, est venu sauver les hommes, au milieu desquels et avec lesquels il a vécu, il est mort, il est ressuscité. Les Orthodoxes croient que l'incarnation concerne aussi la création dans laquelle le Christ est venu habiter, le monde que Dieu a tant aimé – "La création tout entière soupire et souffre les douleurs de l'enfantement" (Romains 8/22). Jésus apaise la tempête… Les protestants ont peut-être à s'interroger à ce sujet.

CONVERSION

Les orthodoxes ne comprennent pas ce que les protestants veulent dire quand ils parlent de repentance, de conversion, de nouvelle naissance. Ils considèrent qu'à partir de son baptême, un homme, un enfant va grandir dans la foi, à travers tous les aléas de la vie. Il s'agit d'une croissance dans la vie en Christ, d'une purification progressive par l'œuvre de Christ en nous, et ce jusque par-delà la mort.

Pasteur Georges Lemonier, Père Michel Evdokimov