

Du même auteur

- Thérapeutique des maladies spirituelles*, Paris, Éd. de l'Ancre, 1991 ; 2^e éd., 1993 ; Paris, Éd. du Cerf, 3^e éd., 1997 ; 4^e éd., 2000 ; 5^e éd., 2007.
- Théologie de la maladie*, Paris, Éd. du Cerf, 1991 ; 2^e éd., 1994 ; 3^e éd., 2001.
- Thérapeutique des maladies mentales. L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles*, Paris, Éd. du Cerf, 1992 ; 2^e éd., 2007.
- La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, Éd. du Cerf, 1996.
- Ceci est mon corps*, Genève, Éd. La Joie de Lire, 1996 (épuisé).
- Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris, Éd. du Cerf, 1998.
- Pour une éthique de la procréation. Éléments d'anthropologie patristique*, Paris, Éd. du Cerf, 1998.
- Dieu ne veut pas la souffrance des hommes*, Paris, Éd. du Cerf, 1999 ; 2^e éd., 2008.
- Saint Silouane de l'Athos*, Paris, Éd. du Cerf, 2001 ; 2^e éd., 2004.
- La Vie après la mort selon la Tradition orthodoxe*, Paris, Éd. du Cerf, 2001 ; 2^e éd., 2004.
- Le Chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort*, Paris, Éd. du Cerf, 2002 ; 2^e éd., 2010.
- Saint Maxime le Confesseur (580-662)*, Paris, Éd. du Cerf, 2003.
- La Voie, la Vérité, la Vie*, Préface de Mgr Athanase Jevtić, Belgrade, Éd. Ars libri, 2003 [en serbe].
- Le Starets Serge*, Paris, Éd. du Cerf, 2004.
- L'Inconscient spirituel*, Paris, Éd. du Cerf, 2005 ; 2^e éd., 2011.
- Variations sur la charité*, Paris, Éd. du Cerf, 2007.
- L'Iconographe et l'artiste*, Paris, Éd. du Cerf, 2008.
- Théologie du corps*, Paris, Éd. du Cerf, 2009.
- Théologie des énergies divines*, Paris, Éd. du Cerf, 2010.
- Une fin paisible, sans douleur, sans honte...*, Paris, Éd. du Cerf, 2010.
- Personne et nature. La Trinité - Le Christ - L'Homme*, Paris, Éd. du Cerf, 2011.

JEAN-CLAUDE LARCHET

L'Église Corps du Christ

I
Nature et structure

Théologies

LES ÉDITIONS DU CERF
PARIS

2012

© Les Éditions du Cerf, 2012
www.editionsducerf.fr
(29, boulevard La Tour-Maubourg
75340 Paris Cedex 07)

ISBN 978-2-204-09624-9
ISSN 0761-4330

Introduction

L'Église est le milieu même de la vie chrétienne et une condition indispensable de celle-ci. Pas plus qu'il n'est possible de concevoir un poisson vivant sans eau, il n'est possible de concevoir un chrétien sans l'Église.

Le mot « Église » pourtant ne figure nulle part dans les Évangiles et il n'apparaît que de très rares fois dans les autres écrits néo-testamentaires. Les Pères mêmes parlent peu de l'Église en tant que telle, et l'ecclésiologie – la réflexion théologique et le discours sur l'Église – semble ne s'être développée d'une manière autonome que dans la seconde moitié du XIX^e siècle. La notion d'Église est sans aucun doute postérieure à sa réalité.

L'absence ou la rareté d'une telle notion et *a fortiori* d'une réflexion sur l'Église identifiée et désignée comme telle ne signifie pas son inexistence ou son peu d'importance. Elle signifie qu'il s'agit d'une réalité vécue, d'une expérience, qui échappe pour une grande part aux concepts, à la description verbale et à la compréhension rationnelle. C'est à cela aussi que tient, jusqu'à nos jours, la difficulté de définir l'Église.

On ne peut connaître et comprendre l'Église qu'en la rencontrant, qu'en s'y intégrant et qu'en vivant en elle. On ne peut guère la décrire de l'extérieur, sauf à risquer de manquer l'essentiel. Pour la présenter adéquatement, on ne peut que recourir à cette invitation : « Venez et voyez » (cf. Jn 1, 46), où « voyez » ne signifie pas une simple perception externe, mais une perception interne, où l'on sent, où l'on éprouve, où l'on goûte.

La difficulté d'appréhender l'Église, de la comprendre, d'en parler, tient non seulement à ce qu'elle est une réalité vécue mais une réalité double, dont on ne perçoit *a priori* et de l'extérieur qu'une seule dimension.

L'Église est à la fois terrestre et céleste, visible et invisible, temporelle et éternelle, historique et eschatologique, institutionnelle et mystérique ou charismatique ; elle inclut à la fois les vivants et les morts.

Et surtout elle est fondamentalement « le Corps du Christ » et participe de Son indicible et incompréhensible divino-humanité.

Cette étude consacrée à la conception orthodoxe de l'Église se répartit en trois volumes.

Dans ce premier volume, nous étudions l'origine, les fondements, la nature, les qualités de l'Église, puis son organisation dans les premiers temps du christianisme et dans les siècles suivants jusqu'à nos jours, avant de présenter les différents degrés de la hiérarchie ecclésiastique et de définir la place des laïcs dans l'Église.

Un deuxième volume examinera, dans leurs caractères problématiques, les relations des Églises orthodoxes locales entre elles et avec les autres confessions chrétiennes.

Un troisième volume présentera l'Église comme dispensatrice de la grâce à travers les sacrements et l'action liturgique, comme lieu du salut et comme source et milieu d'un mode de vie nouveau et transcendant, de nature spirituelle, qui se distingue tant de la vie biologique que de la vie sociale, et qui inclut et qualifie plusieurs dimensions de la vie chrétienne : la vie communautaire et la vie personnelle, la vie liturgique et la vie ascétique.

Comme nos travaux antérieurs, cette étude entend se fonder sur l'Écriture Sainte, sur les canons des conciles et leurs commentateurs autorisés, sur les enseignements des Pères, sur les textes liturgiques et sur toute la Tradition de l'Église orthodoxe. Pour cette raison, tout en prenant en compte les réflexions des ecclésiologues orthodoxes des XIX^e et XX^e siècles, elle ne s'alignera sur aucun des systèmes interprétatifs, souvent idéologiques et réducteurs, qui caractérisent certains d'entre eux et ont parfois assuré leur succès voire leur hégémonie de fait.

S'attachant à l'Église orthodoxe universelle, elle n'entend privilégier dans l'éloge ni ménager dans la critique les intérêts particuliers d'aucune Église locale.

Son but est de dégager en toute objectivité et vérité les différents aspects de l'Église qui en font la richesse, une richesse qu'elle doit à ce qui est son fondement et sa nature profonde : le Corps du Christ animé par l'Esprit.

1

Origine, fondements et nature de l'Église

I. ORIGINE DE L'ÉGLISE

En tant que lieu de la rencontre et de la communion de Dieu et de l'homme, et en tant que mode d'existence de l'homme avec Dieu et en Dieu, l'origine terrestre de l'Église peut être située au paradis¹.

En tant que ce mode d'existence et cette communion font partie du projet éternel de Dieu, et que le monde a été créé en vue d'eux², l'Église a son origine avant même celle du monde, dans l'entendement et la volonté éternels de Dieu. Dans son *Pasteur*, Hermas a une vision d'une femme âgée, à qui un ange révèle qu'elle représente l'Église et donne ainsi l'explication de son grand âge : « Une révélation, frères, me fut faite quand je dormais, par un jeune homme très beau qui me dit : "La femme âgée de qui tu as obtenu le petit livre, qui est-elle, à ton avis ?" »

1. Cf. MÉTROPOLITE PHILARÈTE DE MOSCOU, *Catéchisme détaillé de l'Église catholique orthodoxe d'Orient*, trad. fr., Paris, 1851, Neuvième article de foi : « C'est en Orient, dans le paradis terrestre, que fut instituée par Dieu la première Église dans la personne de nos premiers parents, encore purs de toute souillure du péché ; c'est encore là que, après la chute, fut posé le premier fondement de l'Église de ceux qui avaient foi en un salut à venir, par la promesse d'un Rédempteur. »

2. Voir MAXIME LE CONFESSEUR, *Lettres*, 24, PG 91, 609C = *Lettres*, 43, 640B : « Car c'est aussi pour cela qu'Il nous a faits : pour que nous devenions communiants à la nature divine (2 P 1, 4) et participants de Son éternité, et que nous paraissions semblables à Lui selon la divinisation qui vient de la grâce, par laquelle sont toute la constitution et la permanence des êtres, et la production et la genèse des choses qui ne sont pas. »

Moi, je dis : « La Sibylle. — Tu fais erreur, dit-il, ce n'est pas elle. — Qui donc est-ce ? demandai-je. — L'Église », dit-il. Je repartis : « Et pourquoi est-elle si âgée ? — Parce que, dit-il, elle fut créée avant toute chose. Voilà pourquoi elle est âgée ; c'est pour elle que le monde a été formé³. »

Parce que le Verbe de Dieu, le Logos, joue un rôle de premier plan dans la création du monde et le projet divin de la divinisation de l'homme (qui s'accomplit dans l'Église), c'est en Lui principalement que l'Église a son fondement, selon la bienveillance du Père et avec la collaboration du Saint-Esprit. Ce rapport direct de l'Église au Verbe est confirmé par le fait que, après le péché ancestral et la chute de l'homme, c'est par l'Incarnation du Verbe et toute Son économie salvatrice que ce projet divin s'est trouvé restauré quant à la possibilité pour l'humanité de l'accomplir, et c'est dans la personne même du Christ qu'Il a été mené à sa perfection⁴.

C'est en rassemblant en Lui-même tous les membres de l'humanité qu'Il a sauvée que le Christ fonde principiellement l'Église en tant que contenu et substance de Son propre corps et dont Il est aussi la tête (cf. 1 Co 12, 12 s.).

Il est difficile de définir le moment précis où le Christ fonde effectivement l'Église. Mais le fait de réunir autour de Lui des disciples auxquels Il donne le nom d'« apôtres » (cf. Lc 6, 13) est déterminant, car non seulement Il institue alors une communauté soudée autour de Sa Personne, mais Il fait de Ses disciples des « envoyés » (c'est le sens premier du mot *apostoloi*), des messagers, des missionnaires pour répandre la Bonne Nouvelle et développer l'Église en dehors du cercle apostolique. En « établissant » (cf. Mc 3, 14.16) les apôtres, le Christ leur donne aussi une « autorité » (cf. Lc 9, 1) et un « pouvoir » (cf. Mt 10, 1 ; Mc 2, 15), marquant le caractère non seulement institutionnel mais charismatique de cette première organisation.

La Sainte Cène où le Christ donne Son Corps et Son Sang en nourriture à Ses disciples (cf. Mt 26, 26-28 ; Mc 14, 22-24 ; Lc 22, 15-17) est également un moment fondamental, car Il y institue la Communion qui fait de Ses fidèles des membres de

3. *Le Pasteur*, Vision II, 4, 1, SC 53, p. 94-96.

4. Sur tous ces points, voir Maxime le Confesseur, dont nous exposons la pensée dans *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996, p. 83-105.

Son Corps et les unit ainsi ontologiquement à Lui, et par Lui entre eux.

Prévue et voulue par Dieu de toute éternité, inaugurée au paradis, préfigurée par le peuple élu d'Israël, fondée par le Christ comme communauté unie et vivifiée divinement par la Sainte Communion instituée le Jeudi Saint, l'Église trouve sa perfection et est « scellée » par l'Esprit Saint le jour de la Pentecôte à Jérusalem, après que la totalité de l'économie salvatrice du Verbe incarné – à travers Sa Passion, Sa mort, Sa résurrection, et Sa montée en gloire auprès du Père – eut été accomplie par Lui⁵.

La descente du Saint-Esprit sur les apôtres donne à l'Église la dimension charismatique qui lui permet de se développer et de se répandre. Non seulement les apôtres reçoivent par grâce le pouvoir de diffuser la Bonne Nouvelle parmi les Nations (cf. Ac 2, 1-10), d'être les témoins du Christ « jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 1, 8) et de convaincre par leurs paroles (cf. Ac

5. L'Écriture Sainte, les Pères et toute la Tradition orthodoxe sont, en ce qui concerne la constitution de l'Église, incontestablement christocentriques en ce qu'ils accordent la priorité au Christ, pour cette raison que l'Église est Son corps et pour cette autre raison qu'Il envoie l'Esprit aux Apôtres après avoir institué l'eucharistie qui est le premier fondement de l'Église (son second fondement étant la Pentecôte). Par souci d'originalité, le métropolite Jean ZIZIOULAS, dans plusieurs articles ecclésiologiques, cherche – en s'opposant notamment à Florovsky et à Lossky – à inverser la perspective traditionnelle et à établir une priorité de la pneumatologie par rapport à la christologie (voir « Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe », dans *L'Église et ses institutions*, Paris, 2011, p. 9-19, 25-26 ; « Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie », *ibid.*, p. 31, 42-43 ; « Le mystère de l'Église dans la tradition orthodoxe », *ibid.*, p. 91-92 ; « L'Église comme communion », *ibid.*, p. 106 ; « La primauté dans l'Église. Une approche orthodoxe », *ibid.*, p. 218). Les arguments donnés par le métropolite sont soit forcés (c'est du Saint-Esprit que le Christ a été conçu, Il a reçu l'Esprit lors de Son baptême, et donc le Saint-Esprit conditionne son être et est constitutif de Son identité [p. 13, 19, 25, 31, 92, 106, 218]), soit très imaginatifs et liés à certains de ses présupposés contestables liés à son idéologie personnaliste (le Christ n'est qu'une « personnalité collective » et la pneumatologie est indispensable pour donner à la christologie la notion de communion [p. 16] ; le Saint-Esprit est nécessaire pour libérer l'Économie de la servitude de l'histoire [p. 16]). Nous sommes évidemment d'accord pour reconnaître à tous les plans de l'existence ecclésiale une action conjointe du Père et de l'Esprit Saint, les trois Personnes de la Trinité opérant toutes choses en commun et non séparément ; et comme nous le verrons dans les chapitres suivants, le rôle de l'Esprit dans l'organisation et la vie de l'Église est fondamental, tant pour contribuer à donner à chaque membre du Corps sa fonction particulière que pour coordonner l'action de tous les membres et réaliser leur unité.

2, 36) et leurs miracles (cf. Ac 2, 43), mais ce qui était jusqu'alors limité à un petit cercle se répand miraculeusement à « une multitude » par le pouvoir de l'Esprit (cf. Ac 2, 41.47).

II. L'ÉGLISE COMME NOUVEAU PEUPLE DE DIEU

C'est la communauté de ceux qui ont reçu des apôtres la Bonne Nouvelle et ont adhéré au Christ qui va désormais constituer le nouveau peuple de Dieu. Dans la mesure où il ne reçoit pas le Christ, Israël cesse d'être le peuple élu. La Nouvelle Alliance, établie par le Christ, rend caduque l'Ancienne, où plutôt en est l'héritière et la continuatrice mais sous une forme renouvelée. Le peuple élu est désormais constitué par la part d'Israël qui vient confesser le Christ et aussi, majoritairement, par les « Nations » (*ethnè*), c'est-à-dire les peuples autres qu'Israël qui adhèrent à la Bonne Nouvelle du salut par et dans le Christ. L'Ancienne Alliance était une préparation de la Nouvelle. Le peuple d'Israël était une préfiguration (*typos*) de ce que réalise l'*ekklèsia* chrétienne. « Le peuple [d'Israël] avait son prix avant que l'Église fût réalisée », explique saint Méliton de Sardes, mais « lorsque l'Église a été édifiée [...] la figure a été rendue vaine, ayant transmis sa puissance à la réalité » ; « le peuple [d'Israël] a perdu sa raison d'être lorsque l'Église fut réalisée⁶ ». C'est pourquoi, si les Pères utilisent parfois le nom de « peuple » (*laos*) pour désigner l'Église⁷, ils le réservent généralement à Israël et lui opposent volontiers « l'Église⁸ ». *A fortiori* réservent-ils à Israël le mot *genos*, qui exprime l'identité raciale, en lui opposant l'*ekklèsia* qui s'étend à toutes les nations et embrasse toutes les races, même s'ils sont amenés à l'occasion à souligner que les chrétiens désormais constituent le véritable peuple et la véritable race⁹. Si l'Église constitue un peuple, il s'agit d'un peuple qui ne ressemble à aucun peuple naturel, qui n'est pas fondé sur des caractéristiques ethniques communes acquises par la nécessité d'une naissance naturelle,

6. Homélie sur la Pâque, 39-43.

7. Voir CLÉMENT DE ROME, *Lettre aux Corinthiens*, XLIX, 4.

8. Voir JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 134 ; MÉLITON DE SARDES, *Homélie sur la Pâque*.

9. Voir JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 138.

mais qui est constitué par une union au Christ, selon une « naissance d'en haut » (cf. Jn 3, 3.7), « d'eau et d'Esprit » (cf. Jn 3, 5.8), et une adoption filiale par Dieu selon la grâce (cf. Ga 4, 5-7).

La part d'Israël et les « Nations » qui viennent constituer l'Église perdent en Christ tous les caractères susceptibles de les opposer ; ils reçoivent la grâce non seulement de coexister en paix (la paix « qui vient d'en haut », si souvent mentionnée par la Liturgie) mais de s'harmoniser en une union intime qui repose sur l'unité du Corps du Christ et sur l'unité de l'Esprit ; de ce fait ils cessent d'être étrangers l'un pour l'autre et deviennent dans l'Église les habitants d'une même maison, les membres d'une même famille, celle de Dieu, comme l'explique saint Paul :

Car c'est Lui [le Christ] qui est notre paix, Lui qui des deux peuples n'en a fait qu'un, détruisant la barrière qui les séparait, supprimant en Sa chair la haine, cette Loi des préceptes avec ses ordonnances, pour créer en Sa personne les deux en un seul Homme Nouveau, faire la paix, et les réconcilier avec Dieu, tous deux en un seul Corps, par la Croix : en Sa personne il a tué la haine. Alors Il est venu proclamer la paix, paix pour vous qui étiez loin et paix pour ceux qui étaient proches : par Lui nous avons en effet, tous deux en un seul Esprit, libre accès auprès du Père. Ainsi donc, vous n'êtes plus des étrangers ni des hôtes ; vous êtes concitoyens des saints, vous êtes de la maison de Dieu. Car la construction que vous êtes a pour fondations les apôtres et prophètes, et pour pierre d'angle le Christ Jésus Lui-même. En Lui toute construction s'ajuste et grandit en un temple saint, dans le Seigneur ; en Lui, vous aussi, vous êtes intégrés à la construction pour devenir une demeure de Dieu, dans l'Esprit (Ep 2, 14-22).

III. L'ÉGLISE COMME ASSEMBLÉE ET COMME COMMUNAUTÉ

Dans son sens premier, l'*ekklèsia* désigne une assemblée locale. L'Église est là où les chrétiens sont rassemblés pour recevoir l'enseignement des apôtres, rompre le pain, communier et louer Dieu (cf. Ac 2, 42-47).

Cette définition ne suffit pas à caractériser l'Église, mais elle souligne le caractère central de la dimension communautaire et

de l'Eucharistie. Ces deux derniers éléments sont étroitement liés.

D'une part, la communauté chrétienne se distingue d'une communauté sociale ordinaire parce qu'elle fonde son unité dans la Personne du Christ Lui-même, par la communion à Son Corps et à Son Sang. Et la réunion de cette communauté en assemblée se distingue d'une assemblée ordinaire en ce qu'elle a pour objet et pour finalité la communion au Corps et au Sang du Christ, comme l'indique très clairement saint Paul dans sa première épître aux Corinthiens (1 Co 11, 17-34); la synaxe chrétienne, autrement dit, se distingue d'une réunion ordinaire en ce qu'elle est eucharistique et communionnelle¹⁰.

D'autre part, la communion n'a pas une dimension individuelle et verticale seulement (la communion de chaque personne au Christ) mais une dimension communautaire (les fidèles communient ensemble et entre eux dans le Christ¹¹).

La dimension communautaire est inhérente à l'Église, qui ne saurait être constituée par une simple somme d'individualités.

Dès le début, explique le P. Georges Florovsky, le christianisme exista comme une réalité corporative, comme une communauté. Être chrétien consistait précisément dans l'appartenance à cette communauté. Personne ne pouvait être chrétien par lui-même, en tant qu'individu isolé, mais seulement "avec les frères", en solidarité, en conjonction avec eux. *Unus Christianus - nullus Christianus*. La conviction personnelle ou même une discipline particulière de la vie ne font pas encore d'un homme un chrétien. L'existence chrétienne présuppose et implique une incorporation, une participation à la communauté¹².

10. On ne peut cependant pas réduire l'Église à une assemblée (ou synaxe) ni cette assemblée à la synaxe eucharistique, comme tend à le faire dans toute son œuvre ecclésiologique le métropolite Jean ZIZIOULAS (voir *L'Être ecclésial*, Genève, 1981, p. 57-194 et *L'Église et ses institutions*, Paris, 2011, *passim*).

11. Cette seconde dimension est à juste titre valorisée dans son œuvre ecclésiologique par le métropolite Jean ZIZIOULAS, mais malheureusement au détriment de la première dimension, laquelle est même parfois dévalorisée (voir *L'Être ecclésial*, Genève, 1981, p. 57-194 et *L'Église et ses institutions*, Paris, 2011, *passim*).

12. « Le Corps du Christ vivant », dans *La Sainte Église universelle*, Neuchâtel et Paris, 1948, p. 15.

IV. L'ÉGLISE COMME FRATERNITÉ

La toute première communauté chrétienne étendue au-delà du cercle des apôtres est ainsi décrite par les Actes :

Ils persévéraient dans l'enseignement des apôtres, dans la communion fraternelle, dans la fraction du pain, et dans les prières. [...] Tous ceux qui croyaient étaient dans le même lieu, et ils avaient tout en commun. Ils vendaient leurs propriétés et leurs biens, et ils en partageaient le produit entre tous, selon les besoins de chacun. Ils étaient chaque jour tous ensemble assidus au temple, ils rompaient le pain dans les maisons, et prenaient leur nourriture avec joie et simplicité de cœur, louant Dieu, et trouvant grâce auprès de tout le peuple. Et le Seigneur ajoutait chaque jour à l'Église ceux qui étaient sauvés (Ac 2, 42-47).

Cette description fait apparaître l'Église primitive sous la forme d'une communauté (dans le double sens où ses membres ont tout mis en commun et mènent une vie commune) à la fois matérielle et spirituelle dont l'activité est centrée sur l'Eucharistie au double sens d'action de grâce et de communion.

La première communauté chrétienne est désignée par saint Pierre comme une fraternité, et même comme « la fraternité » (1 P 2, 17 ; 5, 9) ; cette appellation sera reprise par Clément de Rome et deviendra courante chez les Pères¹³.

Chez saint Paul, les croyants sont désignés comme des frères en référence au Père, ce qui en fait non seulement des frères entre eux mais des frères du Christ (cf. He 2, 11-12.17), « premier-né de nombreux frères » (Rm 8, 29).

Les frères sont frères parce que tous fils d'un même Père céleste et divin. Cependant les chrétiens ne sont pas frères parallèlement au Christ, mais à travers Lui et grâce à Lui. Alors que le Christ est Fils de Dieu par nature, les hommes le sont par adoption. C'est à la fois grâce à l'incarnation et à l'amour du Christ pour les hommes que les hommes peuvent devenir enfants adoptifs de Dieu, frères entre eux et frères du Christ.

Le lien intime de la fraternité avec le Christ, selon lequel elle est non seulement habitée par le Christ mais est la chair même

13. Voir M. DUJARIER, *L'Église-fraternité. Les origines de l'expression « adelphotès - fraternitas » aux trois premiers siècles du christianisme*, Paris, 1991.

du Christ, apparaît dans ce commentaire de saint Jean Chrysostome :

En revêtant la chair, Il a revêtu aussi la fraternité, et en même temps la fraternité aussi s'est introduite avec la chair. [...] Il nous a honorés en devenant notre frère¹⁴.

La notion de fraternité prend pour toutes ces raisons un sens spirituel et transcendant, distinct d'une fraternité de type simplement humain, biologique ou social. Le sens spirituel de la fraternité est indiqué par ces paroles du Christ : « Quiconque fait la volonté de mon Père qui est dans les Cieux, c'est lui qui est mon frère, et ma sœur et ma mère » (Mt 12, 50).

Avoir le Père céleste comme Père adoptif et le Fils comme frère constitue un idéal spirituel à accomplir, une vocation à réaliser par des dispositions adéquates. Ainsi saint Athanase écrit :

Frères, vous qui participez à la bienheureuse vocation à laquelle nous avons été appelés pour devenir fils de Dieu et frères de Notre Seigneur Jésus-Christ, nous devons [...] être des frères dignes de celui qui nous a conféré la fraternité, et des fils dignes de celui qui nous a reçus au rang de fils¹⁵.

Les frères se trouvent ainsi unis entre eux et au Christ par un idéal commun et par un mode d'existence commun qui prend le Christ pour modèle et qui place l'amour au premier rang de ses vertus.

La fraternité ne reste pas limitée comme celle d'une fratrie biologique ou celle d'une confrérie. Comme l'explique Titus de Bostra : « La parenté du Seigneur n'est pas étroite, et son amour pour les hommes n'est pas limité à quelques-uns. Il est venu appeler *tous* les hommes à une fraternité *sans limite*¹⁶. »

Alors que la petite fraternité des origines constitue l'Église, l'Église en grandissant est appelée à rester toujours une fraternité de sorte que l'on puisse dire : « là où est l'Église, là est la Fraternité du Christ¹⁷ ».

14. *Commentaire de l'épître aux Hébreux*, IV, 3-5.

15. Fragment copte sur *La Vie en Christ*, CSCO 151, p. 110.

16. *Fragments sur Luc*, 8, 19 s., TU 21-1, p. 174. Souligné par nous.

17. *Ibid.*

V. L'ÉGLISE COMME ORGANISME

La première épître de saint Paul aux Corinthiens montre, à travers l'un de ses passages majeurs, que l'Église est originellement conçue comme un organisme caractérisé non seulement par sa vie, mais par la solidarité de ses membres et par le fait qu'il appartient au Christ : l'Église est le Corps du Christ (voir aussi Col 1, 18 et 24 ; Ep 1, 22) et les chrétiens sont les membres de Celui-ci.

De même, en effet, que le corps est un, tout en ayant plusieurs membres, et que tous les membres du corps, en dépit de leur pluralité, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ. Aussi bien est-ce en un seul Esprit que nous tous avons été baptisés en un seul corps, Juifs ou Grecs, esclaves ou hommes libres, et tous nous avons été abreuvés d'un seul Esprit. Aussi bien le corps n'est-il pas un seul membre, mais plusieurs. Si le pied disait : « Parce que je ne suis pas la main, je ne suis pas du corps », il n'en serait pas moins du corps pour cela. Et si l'oreille disait : « Parce que je ne suis pas l'œil, je ne suis pas du corps », elle n'en serait pas moins du corps pour cela. Si tout le corps était œil, où serait l'ouïe ? Si tout était oreille, où serait l'odorat ? Mais, de fait, Dieu a placé les membres, et chacun d'eux dans le corps, selon qu'il a voulu. Si le tout était un seul membre, où serait le corps ? Mais, de fait, il y a plusieurs membres, et cependant un seul corps. L'œil ne peut donc dire à la main : « Je n'ai pas besoin de toi », ni la tête à son tour dire aux pieds : « Je n'ai pas besoin de vous. » Bien plus, les membres du corps qui sont tenus pour plus faibles sont nécessaires ; et ceux que nous tenons pour les moins honorables du corps sont ceux-là mêmes que nous entourons de plus d'honneur, et ce que nous avons de décent n'en a pas besoin. Mais Dieu a disposé le corps de manière à donner davantage d'honneur à ce qui en manque, pour qu'il n'y ait point de division dans le corps, mais qu'au contraire les membres se témoignent une mutuelle sollicitude. Un membre souffre-t-il ? Tous les membres souffrent avec lui. Un membre est-il à l'honneur ? Tous les membres se réjouissent avec lui. Or vous êtes, vous, le corps du Christ, et membres chacun pour sa part. Et ceux que Dieu a établis dans l'Église sont premièrement les apôtres, deuxièmement les prophètes, troisièmement les docteurs... Puis il y a les miracles, puis les dons de guérison, d'assistance, de gouvernement, les diversités de langues. Tous sont-ils apôtres ? Tous prophètes ? Tous docteurs ? Tous font-ils des miracles ? Tous ont-ils des dons de

guérison ? Tous parlent-ils en langues ? Tous interprètent-ils ? (1 Co 12, 12-30).

Dans ce corps, toute inégalité raciale, ethnique ou sociale disparaît et toute division aussi. Les membres sont différents, mais leur différence, au lieu de fonder une inégalité, une division, une séparation ou une opposition entre eux, fonde au contraire une unité : premièrement parce qu'ils sont les membres d'un même corps au sein duquel ils sont dépendants l'un de l'autre et du tout (non par nécessité, mais en tant que personnes, par volonté et en toute liberté) ; deuxièmement parce qu'ils sont complémentaires entre eux et qu'ils ont besoin l'un de l'autre, et ceci non dans un sens seulement (le plus faible par rapport au plus fort) mais dans l'autre également (le plus fort par rapport au plus faible) ; troisièmement parce qu'ils éprouvent l'un vis-à-vis de l'autre de la compassion et font preuve l'un à l'égard de l'autre d'une sollicitude qui est à la fois souci et soin de l'autre. Ainsi, la solidarité des membres est fondée non seulement sur la nécessité (qui serait celle des pièces d'une machine ou d'un organisme vivant ordinaire) ou sur l'utilité (comme dans un corps ou un organisme social ordinaire), auxquelles répond en l'occurrence la différence des fonctions et des charismes (soulignée par saint Paul), mais sur la charité, selon laquelle chacun éprouve et partage volontiers les peines et les joies des autres comme si elles étaient les siennes, et aussi tâche d'apporter aux autres tout ce dont ils ont besoin. Par là s'accomplit une péréquation au sein de l'inévitable inégalité des capacités, des talents, des forces et des charismes : celui qui dispose de plus de force, de qualité ou d'honneur s'empresse d'en communiquer à ce qui en a moins ; celui qui dispose de plus de capacités s'empresse de les mettre au service de celui qui en a moins pour qu'il en jouisse comme s'il les possédait lui-même.

L'unité des divers membres s'accomplit moins à travers un état ou un statut, qu'à travers une activité – comme il sied à un organisme vivant –, celle de la charité.

On ne peut manquer, à ce sujet, de citer ce beau commentaire de saint Jean Chrysostome :

Si Dieu a voulu, dit l'Apôtre, que l'attention réciproque des membres s'étendît sur tous, c'était pour assurer, au sein de la diversité

même, l'unité, afin que tout ce qui arriverait fût ressenti dans une communion parfaite. Car, si l'attention pour le prochain est le salut de tous, il est nécessaire que tous les sujets de gloire et toutes les causes d'afflictions soient ressenties en commun par tous. L'Apôtre fait donc ici trois recommandations : pas de division, union parfaite ; égale réciprocité d'attention ; regarder toute chose qui survient comme arrivant pour tous. Sans doute, il dit précédemment qu'un honneur plus grand a été fait à ce qui est défectueux, précisément à cause de ce que le membre a de défectueux, il veut montrer que l'infériorité même donne un titre à une plus grande part de considération ; mais ici, le point de vue est changé, l'égalité entre les membres se fonde sur l'égalité d'attention mutuelle. Ce qu'il a voulu, dit-il, en accordant une supériorité d'honneur, c'est empêcher que le membre inférieur ne fût jugé moins digne d'attention. Mais, pour unir les membres d'une manière parfaite, il ne se borne pas là, il les unit encore par la sympathie dans les joies et dans les douleurs qui surviennent. Souvent, lorsqu'une épine est entrée dans la plante du pied, tout le corps s'en ressent et s'en inquiète, le dos se courbe, et le ventre et les cuisses se contractent, et les mains, comme des satellites, comme des domestiques, s'avancent, retirent ce qui s'est enfoncé, la tête se penche, et les yeux regardent avec une attention soucieuse. Il est évident par là que si le pied a l'infériorité parce qu'il ne peut s'élever comme d'autres membres, il ressaisit l'égalité en forçant la tête à se baisser, il partage ses honneurs, et remarquons surtout cette égalité d'honneurs quand les pieds conduisent la tête, non pour lui faire plaisir, mais par devoir. D'où il suit que si la tête, au point de vue de la considération, a quelque avantage sur les pieds, il suffit pour rétablir l'égalité parfaite que la tête, qui est si noblement partagée, doive honneur et assistance à ce qui est au-dessous d'elle, et ressente également toutes les souffrances du membre inférieur. Car, quoi de plus vil que la plante des pieds ? Quoi de plus noble que la tête ? Mais le pied marche pour la tête, et emporte tous les membres avec lui¹⁸.

Le principe de l'unité du corps ou de l'organisme qu'est l'Église n'est pas naturel comme l'est celui d'un corps vivant du monde créé, mais surnaturel : c'est le Christ, en collaboration avec l'Esprit Saint. Pour bien montrer que les chrétiens sont unis en Christ, l'Apôtre ne les présente pas seulement comme les membres du Corps du Christ, mais ajoute que le Christ est la tête de ce corps qui est l'Église et qui n'est autre

18. Cf. JEAN CHRYSOSTOME, *Commentaire sur la première épître aux Corinthiens*, XXX, 3.

chose que le Corps du Christ : « Il est aussi la Tête du Corps, c'est-à-dire de l'Église » (Col 1, 18) ; « le Dieu de Notre Seigneur Jésus-Christ, le Père de la gloire, [...] L'a constitué, au sommet de tout, Tête pour l'Église qui est Son Corps » (Ep 1, 22). Et « c'est de Celui qui est la Tête, le Christ, [...] que le Corps tout entier reçoit concorde et cohérence par toutes sortes de jointures qui le nourrissent et l'actionnent selon le rôle de chaque partie, opérant ainsi sa croissance et se construisant lui-même dans l'amour » (Ep 4, 15-16).

Le fait d'ajouter l'affirmation que le Christ est la Tête du Corps à l'affirmation qu'Il est le Corps a pour but de souligner non seulement le fait qu'il en est le principe d'unité, comme le note saint Jean Chrysostome¹⁹, mais qu'il en est l'organisateur et le dirigeant, autrement dit qu'« Il est le Chef de l'Église, qui est Son corps et dont Il est le Sauveur » et que « l'Église est soumise au Christ » (Ep 5, 23-24).

L'affirmation que le Christ est la Tête tandis que l'Église est le Corps ne vise pas à minimiser le fait qu'Il est aussi le Corps, mais à montrer comment le Corps est le complément de la Tête, comment l'Église fondée par le Christ n'est pas une entité à part de Lui, mais Son prolongement ou même Son complément²⁰, comme le dit saint Jean Chrysostome : « L'Église est le complément du Christ. En effet, le corps est le complément de la tête, et la tête le complément du corps²¹. » Cette expression hardie n'entend pas signifier que le Christ manquerait en Lui-même de quelque chose. Elle signifie d'une part que le Christ, dans Sa volonté de sauver toute l'humanité et de partager Ses biens divins avec elle, ressent le besoin de S'unir tous les hommes comme des membres, et pas seulement quelques-uns.

Si nous n'étions pas nombreux, explique saint Jean Chrysostome, si l'un n'était pas la main, l'autre le pied, l'autre tel autre organe, le corps ne serait pas complet. Il faut donc que rien ne manque pour que Son corps à Lui soit complet. La tête a son complément et le corps est parfait lorsque nous sommes réunis et assemblés tous ensemble²².

19. Cf. *ibid.*, 1.

20. Voir G. FLOROVSKY, « Le Corps du Christ vivant », dans *La Sainte Église universelle*, Neuchâtel et Paris, 1948, p. 20-21.

21. Cf. JEAN CHRYSOSTOME, *Commentaire sur l'épître aux Éphésiens*, III, 2.

22. *Ibid.*

Parce que le Christ, en devenant homme, englobe en Lui toute l'humanité, tous les hommes qui deviennent membres de l'Église s'incorporent effectivement à Lui de même que Lui S'incarne effectivement en eux. En devenant membres de l'Église, dit saint Augustin, « nous sommes faits non seulement chrétiens mais Christ²³ », et Christ devient « tout en tous » (Col 3, 11), car « le Seigneur Jésus n'est pas seulement en Lui-même, mais aussi en nous²⁴ ». Ainsi le Christ ne nous dispense pas le salut de l'extérieur, mais de l'intérieur, comme membres de Son propre Corps du fait de notre appartenance à l'Église et de notre vie en elle. Comme l'écrit le P. Georges Florovsky, « l'Église est, pour ainsi dire, le lieu et le mode de la présence salvatrice du Seigneur glorifié dans le monde ou dans l'humanité qu'il a sauvés²⁵ ».

La conception paulinienne du Corps du Christ a été reprise et souvent commentée par les Pères de l'Église, à la fois en Orient et en Occident²⁶, puis souvent négligée et abandonnée. Pourtant, loin de n'être qu'un point de vue particulier sur l'Église, elle reflète très certainement la façon dont l'Église primitive se pensait elle-même sur la base d'une expérience concrète.

23. *Sur l'évangile de Jean*, XXI, 8.

24. *Commentaire sur le psaume 90*, I, 9.

25. « Le Corps du Christ vivant », dans *La Sainte Église universelle*, Neuchâtel et Paris, 1948, p. 22.

26. Voir P. E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ*, Paris et Bruxelles, 1936.

Les qualités de l'Église

Le Symbole de Nicée-Constantinople, qui résume la foi de l'Église, énonce les principaux attributs ou qualités de celle-ci : une, sainte, catholique et apostolique.

Ces attributs sont essentiels : comme le remarque V. Lossky, « on comprend – ou du moins on le comprend, confusément mais fermement – que privée de l'un de ses attributs l'Église ne serait plus l'Église » et que « seul l'accord de ces quatre qualités exprime la plénitude de son être¹ ».

Ces différents adjectifs sont cependant ambigus et exigent des explications.

I. L'UNITÉ DE L'ÉGLISE

La notion d'Église *une* est ambiguë. « Une » peut se référer d'une part à la notion d'unité (c'est-à-dire l'union interne et l'absence de division), et d'autre part à la notion d'unicité (c'est-à-dire le fait que l'Église est unique, qu'il n'y a qu'une seule Église). Il nous semble, en l'occurrence, que non seulement ces deux sens sont contenus dans l'adjectif « une », mais encore que l'un implique l'autre : l'Église est unique parce qu'elle est une, et elle est une parce qu'elle est unique.

L'unité de l'Église a manifestement été perçue par les Apôtres et par les premiers Pères comme étant l'une de ses qualités fondamentales, qui devait être préservée à tout prix, si l'on en juge d'une part par les multiples invitations, que l'on trouve

1. *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 167.

dans les épîtres de saint Paul, à éviter les divisions, et d'autre part par le message central de l'œuvre majeure de saint Cyprien de Carthage, qui peut être considéré comme l'un des premiers traités patristiques d'ecclésiologie, intitulée *De l'unité de l'Église*.

1. L'unité du Corps du Christ.

Fonder l'unité de l'Église sur l'unité de Dieu et de Sa grâce, comme le fait D. A. Khomiakov dans les premières lignes de son célèbre traité *L'Église est une*², n'est pas inexact mais reste trop général.

L'Église ne doit pas et ne peut pas être divisée pour la raison qu'elle est le Corps du Christ, qu'il n'y a qu'un seul Corps du Christ et que le Christ en Son corps ne peut être divisé.

Face aux divisions qui apparaissent parmi les Corinthiens dont différents groupes se réclament de différents Apôtres en les opposant ou en établissant une hiérarchie entre eux, saint Paul fait apparaître le Christ comme unique centre de référence et comme indivisible :

Je vous exhorte, frères, par le Nom de notre Seigneur Jésus-Christ, à tenir tous un même langage, et à ne point avoir de divisions parmi vous, mais à être parfaitement unis dans un même esprit et dans un même sentiment. Car, mes frères, j'ai appris à votre sujet, par les gens de Chloé, qu'il y a des disputes au milieu de vous. Je veux dire que chacun de vous parle ainsi : Moi, je suis de Paul ! et moi, d'Apollos ! et moi, de Céphas ! et moi, de Christ ! Christ est-il divisé ? Paul a-t-il été crucifié pour vous, ou est-ce au nom de Paul que vous avez été baptisés ? (1 Co 1, 10-13).

De même, dans le chapitre des *Stromates* où il traite des hérésies et des sectes, Clément d'Alexandrie fait reposer l'unité de l'Église sur l'unité de Dieu et du Christ :

2. « L'unité de l'Église découle nécessairement de l'unité de Dieu ; car l'Église n'est pas multiplicité des personnes dans leur individualité propre, elle est unité de la grâce divine qui vit dans la multitude des créatures raisonnables dociles à la grâce » (trad. fr., Paris, 1953, p. 215).

Puisque Dieu est un, et un le Seigneur, pour cette raison ce qui est éminemment précieux mérite louange pour son unité, comme imitation du principe un. Or c'est bien la nature de l'un qui est associée à l'Église une, elle que l'on s'évertue à découper en sectes multiples³.

2. L'unité donnée par le Saint-Esprit.

Si l'unité a un fondement christologique, elle a aussi un fondement pneumatologique, qui a notamment son origine à la Pentecôte, comme le souligne le *kondakion* de la fête :

Lorsqu'Il descendit pour confondre les langues, le Très-Haut dispersa les gentils ; mais lorsqu'Il distribua les langues de feu, Il nous appela tous à l'unité. D'une seule voix, nous glorifions le Très Saint Esprit.

Le Saint-Esprit, dans l'Église, dispense la grâce d'une façon diverse, conforme à la diversité des personnes, des fonctions ou ministères qu'elles sont appelées à exercer dans l'Église, de leurs charismes, et aussi de leur dignité spirituelle. Mais saint Paul souligne que la diversité des charismes a sa source et son unité dans le même Esprit : « Il y a, certes, diversité de dons spirituels, mais c'est le même Esprit » (1 Co 12, 4). L'Apôtre poursuit ainsi :

Il y a diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur ; diversité d'opérations (*energeiai*), mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous. À chacun la manifestation de l'Esprit est donnée en vue du bien commun. À 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 les diversités 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. De même, en effet, que le corps est un, tout en ayant plusieurs membres, et que tous les membres du corps, en dépit de leur pluralité, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ. Aussi bien est-ce en un seul Esprit que

3. *Stromates*, VII, 17, 4, SC 428, p. 320.

nous tous avons été baptisés en un seul corps, Juifs ou Grecs, esclaves ou hommes libres, et tous nous avons été abreuvés d'un seul Esprit (1 Co 12, 6-13).

On voit clairement ici comment le fondement pneumatologique de l'unité se trouve mis en relation étroite avec son fondement christologique. C'est même d'un fondement trinitaire qu'il faut parler puisque l'Apôtre évoque aussi Dieu (le Père), la grâce qui est dispensée et qui opère parmi les fidèles étant commune au Père, au Fils et au Saint-Esprit, dont l'énergie est une manifestation de l'essence ou de la nature commune qui constitue leur unité.

L'expression « Il nous appela tous à l'unité » que l'on trouve dans le *kondakion* de la fête de la Pentecôte peut paraître ambiguë : ne désigne-t-elle pas une unité à venir, un idéal non encore réalisé, ne dément-elle pas l'unité actuelle de l'Église ?

On peut répondre qu'il s'agit d'un avenir immédiat, d'un effet de l'opération du Saint-Esprit sur les apôtres, qui est évoquée dans ce passage.

Mais on peut dire aussi que, dans la durée, c'est également l'effet de l'activité (*energeia*) du Saint-Esprit qui s'exerce dans le Corps du Christ, la fonction unificatrice de l'Esprit étant souvent signalée par les Pères aux côtés de sa fonction purificatrice, vivifiante, illuminatrice et sanctifiante.

Cette activité suppose cependant, comme tout don de la grâce devant devenir effectif pour les personnes, une collaboration (*synergia*) des membres du Corps. L'unité, acquise et réalisée dans le principe, doit être maintenue effectivement par tous les fidèles, dans un effort d'ascèse – où l'humilité, la patience, l'amour et la prière jouent un rôle primordial – pour s'unir entre eux. D'où l'appel renouvelé des apôtres et des Pères, évoqué précédemment, à préserver l'unité. Saint Paul, par exemple, écrit :

Je vous exhorte donc, moi le prisonnier dans le Seigneur, à mener une vie digne de l'appel que vous avez reçu : en toute humilité, douceur et patience, supportez-vous les uns les autres avec charité ; appliquez-vous à conserver l'unité de l'Esprit par ce lien qu'est la paix (Ep 4, 1-3).

Cela s'impose d'autant plus que les membres de l'Église ne sont pas tous des saints, et sont à des degrés divers imparfaits. C'est pourquoi il y a dans l'Église un état de tension selon lequel elle s'efforce constamment de « devenir ce qu'elle est ». Et cet état de tension subsistera jusqu'à ce que toutes choses aient été, à la fin des temps, menées à leur perfection.

Dans ce sens, l'unité apparaît à la fois comme une réalité actuelle et comme une réalité eschatologique.

3. L'unité de foi et de Tradition.

L'un des principes premiers de l'unité de l'Église est l'unité de la foi⁴, notamment parce que c'est seulement par cette foi unique que les fidèles peuvent s'unir au Christ et à l'Esprit et en eux, qui sont les fondements de l'unité de l'Église. Clément d'Alexandrie écrit à ce sujet :

Dans son existence et dans son concept, dans son principe et dans sa prééminence, nous disons qu'une unique est l'antique et catholique Église, dans l'unité d'une foi une, la foi conforme aux Testaments qui lui sont propres, ou plutôt au Testament unique en des temps différents, l'Église qui, par la volonté du Dieu un et par l'intermédiaire de l'unique Seigneur, réunit [les fidèles⁵].

4. Cet aspect est très largement sous-estimé, voire dévalorisé dans l'œuvre ecclésiologique du métropolite Jean ZIZIOULAS, au profit de l'aspect eucharistique et de l'aspect épiscopal (voir « L'institution synodale. Problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques », dans *L'Église et ses institutions*, p. 186 ; « L'évêque selon la doctrine théologique de l'Église orthodoxe », dans *L'Église et ses institutions*, p. 386). L'insistance sur le premier aspect fausse sa conception des synodes (et des conciles) qu'il considère comme ayant pour fonction essentielle de traiter de questions relatives à la communion (« La conciliarité et le chemin qui mène à l'unité. Un point de vue orthodoxe », dans *L'Église et ses institutions*, Paris, 2011, p. 155 ; « L'institution synodale. Problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques », *ibid.*, p. 183, 192), alors qu'il est manifeste que les Conciles œcuméniques ont tous eu une visée principalement dogmatique et que les conciles locaux ont généralement eu pour but de traiter de questions de discipline ecclésiastique et d'*ethos*. Cela fausse aussi sa conception de l'œcuménisme, dans laquelle la dimension confessionnelle et, en conséquence, le dialogue théologique prennent une place secondaire (voir « La conciliarité et le chemin qui mène à l'unité. Un point de vue orthodoxe », *ibid.*, p. 160-162).

5. *Stromates*, VII, 17, 5, SC 428, p. 320-322.

Les Églises, qui sont dispersées dans le monde et qui se distinguent par les langues et les coutumes, restent cependant une seule Église comme ayant reçu et comme confessant une foi identique et unique, et comme la conservant vivante, d'une manière inaltérée, en une même Tradition (qui transcende la multiplicité de leurs traditions particulières), comme l'explique saint Irénée :

Ayant donc reçu cette prédication et cette foi, ainsi que nous venons de le dire, l'Église, bien que dispersée dans le monde entier, les garde avec soin, comme n'habitant qu'une seule maison ; elle y croit d'une manière identique, comme n'ayant qu'une seule âme et qu'un même cœur (Ac 4, 32) ; et elle les prêche, les enseigne et les transmet d'une voix unanime, comme ne possédant qu'une seule bouche. Car, si les langues diffèrent à travers le monde, le contenu de la Tradition est un et identique. Et ni les Églises établies en Germanie n'ont d'autre foi ou d'autre Tradition, ni celles qui sont chez les Ibères, ni celles qui sont chez les Celtes, ni celles de l'Orient, de l'Égypte, de la Libye, ni celles qui sont établies au centre du monde ; mais, de même que le soleil, cette créature de Dieu, est un et identique dans le monde entier, de même cette lumière qu'est la prédication de la vérité brille (Jn 1, 5) partout et illumine tous les hommes (Jn 1, 9) qui veulent « parvenir à la connaissance de la vérité » (1 Tm 2, 4). Et ni le plus puissant en discours parmi les chefs des Églises ne dira autre chose que cela – car personne n'est au-dessus du Maître (Mt 10, 24) –, ni celui qui est faible en paroles n'amoindrira cette Tradition : car, la foi étant une et identique, ni celui qui peut en dissertar abondamment n'a plus, ni celui qui n'en parle que peu n'a moins (2 Co 8, 15 ; Ex 16, 18⁶).

4. L'unité d'amour.

L'unité de la foi présuppose une unité d'amour, non dans le sens où l'amour serait primordial et pourrait autoriser à relativiser le dogme dans lequel se résume et s'exprime la foi. Si l'amour n'amène pas nécessairement à confesser la foi orthodoxe, en revanche on ne peut sans amour confesser le Dieu Trinitaire qui est amour (1 Jn 4, 8). C'est pourquoi la Liturgie proclame : « Aimons-nous les uns les autres, afin que, dans un

6. Contre les hérésies, I, 10, 2.

même esprit, nous confessons : le Père, le Fils et le Saint-Esprit, Trinité consubstantielle et indivisible. »

L'unité de la Sainte Trinité est fondée sur l'essence et la nature commune aux trois Personnes. Elle est fondée aussi sur l'amour que les trois Personnes ont l'une pour l'autre. La Sainte Trinité apparaît à cet égard comme le modèle de l'unité de l'Église dont les membres sont multiples et divers⁷. Ainsi saint Cyprien évoque-t-il « l'unité du Père et du Fils et du Saint-Esprit reproduite dans le peuple chrétien⁸. »

L'unité du Père et du Fils est quant à elle présentée par l'évangile selon saint Jean comme un modèle et un but pour les chrétiens :

Que tous soient un. Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé. Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient parfaits dans l'unité (Jn 17, 21-23).

5. L'unité de mode de vie.

L'unité de l'Église suppose aussi l'unité de mode de vie de ses membres, qui doit accompagner l'unité de foi et dont l'amour est l'expression suprême.

La foi doit s'incarner dans un mode de vie correspondant ; à la foi chrétienne doit correspondre un *ethos* chrétien.

C'est ce mode de vie, informé par la foi, qui vérifie la nature et la qualité de celle-ci.

Cette unité de mode de vie s'exprime dans une unité de comportement, de sentiment, de pensée et de volonté (ce qui ne signifie pas une uniformité car l'Église est normalement le milieu où les particularités personnelles, les qualités et les charismes de chacun trouvent le mieux à s'exprimer). On trouve une expression de cette idée dans des paroles simples des apôtres et dans des réflexions (parfois plus complexes) des Pères.

7. Cf. Hilarion TROITZKY, « Triedinstvo Božestva i edinstvo čelovečestva », *Golos Cerkvi*, 10, 1912.

8. Cf. Sur l'oraison dominicale, 23.

« Soyez étroitement unis dans le même esprit et dans la même pensée », conseille saint Paul (1 Co 1, 10). Et encore : « Menez seulement une vie digne de l'Évangile du Christ, afin que je constate, si je viens chez vous, ou que j'entende dire, si je reste absent, que vous tenez ferme dans un même esprit, luttant de concert et d'un cœur unanime pour la foi de l'Évangile » (Ph 11, 27). Et les Actes des apôtres constatent : « La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme » (4, 32). Saint Cyprien insiste sur l'unité du mode de pensée qui unit les évêques entre eux, et manifeste ainsi l'unité des Églises locales à la tête desquelles ils sont : « De là vient l'unité des évêques, qui, bien que nombreux constituent une unité en raison de l'identité de leur manière de penser⁹. » D'une manière plus complexe, saint Maxime met l'accent sur l'unité de disposition de vouloir (*gnômè*) qui unit les chrétiens, par opposition aux divisions, aux séparations, aux oppositions dont celle-ci est la source dans le mode de l'existence déchue¹⁰.

6. La communion eucharistique comme principe, condition et manifestation de l'unité de l'Église.

L'unité de foi trouve son prolongement dans l'unité mystérique ou sacramentelle.

C'est par le baptême que chaque personne devient un membre de l'Église, se trouve unie au Corps du Christ et aux autres membres de ce Corps. Tous les chrétiens sont unis en une Église une du fait aussi que, en même temps qu'ils confessent une seule et même foi, ils ont reçu un seul et même baptême.

Tous ces éléments sont évoqués ensemble par saint Paul :

Il n'y a qu'un Corps et qu'un Esprit, comme il n'y a qu'une espérance au terme de l'appel que vous avez reçu ; un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême ; un seul Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, par tous et en tous (Ep 4, 4-6).

Plus encore que le baptême, la communion eucharistique est, de pair avec la confession de la vraie foi dans l'amour, un prin-

9. *Lettres*, 52.

10. Cf. *Lettres*, 2, PG 91, 369D-404D.

cipe, une condition et une manifestation essentiels de l'unité de l'Église.

La communion eucharistique est participation à l'Église, Corps du Christ, au plus haut niveau, par assimilation du Corps et du Sang mêmes du Christ ; elle est union intime au Christ, dont la Chair divinisée vient se mêler à la chair humaine de chacun et, dans l'union au Christ, elle est union intime (de la plus haute forme qui soit) de tous les communiantes entre eux.

La multiplicité des communiantes ne porte pas atteinte à l'unité de l'Église, mais la confirme parce que le Corps du Christ qui est distribué reste un et le même. Comme le rappelle la Liturgie de saint Jean Chrysostome, bien que réparti entre les fidèles, le Corps du Christ ne se divise pas et ne s'amenuise pas, mais reste un, unique et entier : « L'Agneau de Dieu est rompu et partagé ; il est rompu mais non divisé ; il est toujours mangé et jamais épuisé, mais sanctifie ceux qui y communient. » De même, le fait que le Saint Sacrifice soit célébré en des temps et lieux différents n'implique pas de multiplicité, et *a fortiori* pas de division, car le Sacrifice eucharistique est fondamentalement unique, comme le souligne saint Jean Chrysostome :

Nous sacrifions toujours le même Agneau : non pas un aujourd'hui, un autre demain, mais à jamais le même. Ainsi, ce sacrifice est unique malgré le fait qu'il soit apporté en maints endroits. Car il n'y a pas plusieurs Christ, mais le même Christ partout, entier ici, entier là-bas, Son corps unique. Et de même que sacrifié en maints endroits Il est un corps et non plusieurs corps, de même le sacrifice est un.

Ce qui s'applique aux croyants s'applique aussi aux Églises locales : c'est dans la foi commune et dans la communion à l'unique Christ de leurs fidèles et de leurs hiérarques que se fondent et se manifestent leur unité et le fait qu'elles constituent chacune et toutes ensemble l'unique Église. Les Églises locales ne sont pas différentes parties du Corps ni autant de fois le Corps du Christ. Mais chacune s'identifie à l'unique Corps du Christ et se trouve unie par là à toutes les autres. C'est pourquoi la coexistence de différentes Églises locales depuis l'origine du christianisme n'a jamais remis en cause le principe de l'unité de l'Église dès lors que ces Églises confessaient la même foi et étaient en communion.

Dans tous les cas, l'unité dans la communion eucharistique présuppose l'unité dans la foi. Il ne peut y avoir de communion eucharistique s'il n'y a préalablement une communion dans la foi. D'un côté, la communion eucharistique est le prolongement naturel ou logique, peut-on dire (bien qu'aucun de ces deux termes ne soit adéquat), de la communion de foi, et d'un autre côté elle n'est pas envisageable sans elle : c'est seulement ainsi qu'elle peut être communion au même Christ, confessé et reconnu comme tel.

Si tous, pour communier eucharistiquement et être véritablement unis en Christ, doivent confesser la même foi, la foi orthodoxe de l'Église, inversement la communion des fidèles et des hiérarques des différentes Églises locales entre eux doit être effective pour que cette union existe. Confesser la foi orthodoxe et mener un genre de vie orthodoxe ne suffit pas pour appartenir à l'Église une.

La communion est comme une incarnation de la foi, ce qui l'accomplit et la réalise. « Le Christ, explique saint Jean Chrysostome, a voulu Se mêler et S'unir à nous d'une telle sorte que nous devenions un même corps avec Lui, non seulement par la foi, mais effectivement et réellement¹¹. »

En tant qu'accomplissement et sceau de la vraie foi et de sa confession commune, et aussi parce qu'elle est en prise directe sur le Christ, principe de l'unité, la communion eucharistique est le fondement le plus élevé de l'unité de l'Église.

7. Unité interne et unité externe.

Tous ces facteurs nous montrent que l'unité de l'Église doit se concevoir comme une unité « interne » constituée par l'identité de foi, la communauté de vie, et la communion des fidèles et de leurs hiérarques à l'unique Corps du Christ et entre eux, et non comme une unité « externe » d'organisation et d'administration, constituée de manière extrinsèque par une autorité (humaine) de référence ou un pouvoir de centralisation auquel serait subordonnée une hiérarchie exécutive.

11. Cf. *Commentaire sur saint Matthieu*, LXXXII, 5.

C'est la raison pour laquelle l'Église n'a pas besoin d'un centre d'unité visible ni d'un chef : son seul principe d'unité et son seul chef, c'est le Christ¹². C'est ce double sens, nous l'avons vu, qu'a aussi l'affirmation de saint Paul que le Christ est la Tête du Corps qu'est l'Église.

Pour cette raison l'unité de l'Église n'est pas simplement humaine mais divino-humaine ; elle ne peut être le résultat d'un effort simplement humain mais est aussi et surtout un don de la grâce, autrement dit, comme nous l'avons vu, l'effet d'une activité (*energeia*) de l'Esprit Saint, mais dont la possibilité a elle-même été ouverte à l'humanité par la grâce que lui a acquise le Christ en Son économie salvatrice, lorsqu'Il a rassemblé en Lui et réuni les parts de l'humaine nature que le péché avait produites en introduisant la division en celle-ci.

8. L'unité comme unicité.

L'affirmation que l'Église est une signifie non seulement qu'elle est unie, mais aussi qu'elle est unique. L'unicité est étroitement unie à l'unité : l'Église est unique parce qu'elle est une, non divisée.

L'Église orthodoxe reconnaît en son sein une multiplicité d'Églises locales, qui diffèrent par la langue et les traditions (c'est-à-dire les coutumes) ; une telle existence a un fondement à la fois pentecostaire et apostolique. Mais ces Églises sont une seule Église par la confession de la même foi, par la conformation à la même Tradition, par le même mode de vie et par le fait d'être en communion eucharistiquement. Il ne s'agit pas d'une fédération d'Églises différentes, mais bien de la même Église, dont l'universalité n'est pas constituée par leur somme et leur totalité, mais par ce qui se retrouve en toutes et ce que toutes sont : l'unique Corps du Christ animé par l'unique Esprit.

12. L'évêque joue certes un rôle important par rapport à l'unité de l'Église locale dont il est la tête (comme l'a abondamment souligné dans toute son œuvre ecclésiologique le métropolite Jean Zizioulas), mais plutôt qu'il n'est le principe de cette unité et ne l'accomplit, il la manifeste en la symbolisant en tant qu'il est une image du Christ.

L'Église orthodoxe ne saurait reconnaître, avec la qualité d'Église(s) un « pluralisme de substance¹³ », et refuse toutes les conceptions pouvant aller dans ce sens, comme la célèbre « théorie des branches », selon laquelle l'Église se réaliserait diversement et subsisterait en tant que telle dans les différentes ramifications du christianisme historique.

En vertu de sa foi en l'Église une, elle ne saurait non plus reconnaître que l'Église puisse être divisée et qu'à côté d'elle subsistent d'autres Églises au sens propre. L'archimandrite Justin Popovitch écrit à ce sujet :

Dans le Seigneur Christ il ne saurait y avoir plusieurs corps ; de même il ne peut exister en Lui plusieurs Églises. Dans son être divino-humain, l'Église est une et unique, tout comme le Dieu-homme, le Christ, est Un et Unique. C'est pour cette raison que la division, la scission de l'Église, est une chose ontologiquement, essentiellement impossible. Il n'y a jamais eu de division de l'Église et il ne saurait y en avoir, mais il y a eu et il y aura des chutes hors de l'Église, comme des sarments stériles tombant desséchés du Cep divino-humain éternellement vivant qu'est le Seigneur Jésus-Christ. De la seule et unique Église indivisible, à différentes époques se sont détachés et ont déchu des hérétiques et des schismatiques qui ont ainsi cessé d'être des membres de l'Église et des composants de son corps divino-humain¹⁴.

II. LA SAINTETÉ DE L'ÉGLISE

Le deuxième attribut de l'Église confessé par le *Credo* est sa sainteté.

Cette sainteté de l'Église découle directement du fait qu'elle est le Corps du Christ et que le Corps du Christ est saint. Elle découle aussi du fait que l'Esprit Saint est présent en elle, qu'elle est tout entière animée par Lui et sanctifiée par Lui.

« Soyez saints parce que je suis saint » (Lv 11, 44-45), tel est le commandement du Christ qui ne peut se réaliser dans l'Église que grâce à Son incarnation et à Son économie salvatrice qui avaient pour but cette sanctification, comme l'indique

13. Pour reprendre l'expression du P. S. BOULGAKOV, *L'Orthodoxie*, trad. fr., Lausanne, 1980, p. 101.

14. *Dogmatique de l'Église orthodoxe*, t. IV, *L'Église comme mystère du Christ*, Lausanne, 1997, p. 181.

saint Paul : le Christ « a aimé l'Église : Il S'est livré pour elle afin de la sanctifier » (Ep 5, 25) ; « il vous a réconciliés dans Son corps de chair, le livrant à la mort, pour vous faire paraître devant Lui saints » (Col 1, 22). Cette œuvre de sanctification réalisée par le Christ pour toute l'humanité qu'Il avait assumée, a été accomplie en collaboration avec le Saint-Esprit qui a été envoyé à la Pentecôte sur les disciples et dont la grâce active demeure dans l'Église, laquelle devient le temple du Saint-Esprit, et en laquelle chaque fidèle devient lui-même le temple du Saint-Esprit (cf. 1 Co 3, 16-17 ; 6, 19 ; 2 Co 6, 16). « Car la construction que vous êtes, dit saint Paul, a [...] pour pierre d'angle le Christ Jésus Lui-même. En Lui toute construction s'ajuste et grandit en un temple saint, dans le Seigneur ; en Lui, vous aussi, vous êtes intégrés à la construction pour devenir une demeure de Dieu, dans l'Esprit » (Ep 2, 20-21).

La sainteté de l'Église, en ce double fondement, christologique et pneumatologique, est sainte non seulement totalement, mais immuablement, car « le Christ est le même, aujourd'hui et à jamais » (He 13, 8), et c'est le même Esprit qui opère et est donné (cf. 1 Co 4-13).

L'Église est sainte aussi parce qu'elle est le lieu de la sanctification des chrétiens et la condition de cette sanctification. Elle est sainte dans sa grâce, dans ses mystères (ou sacrements) et dans son enseignement. Elle est sainte par la sainteté qu'elle procure.

L'Église est sainte aussi par ceux qui sont sanctifiés par elle ; elle est sainte parce qu'elle est la communauté non seulement de ceux qui sont devenus effectivement saints, mais encore de ceux qui sont sur la voie de la sainteté.

La sainteté de l'Église ne signifie pas que tous ses membres soient actuellement des saints, mais que dans le Corps du Christ qui est saint et par l'activité (*energeia*) de l'Esprit qui est saint, Dieu veut « nous faire participer à Sa sainteté » (He 12, 10) en nous sanctifiant pour autant que nous nous ouvrons personnellement à la grâce qu'Il nous donne et que nous recevons en tant que membres de l'Église et pas autrement.

Le baptême, enseignent les Pères, donne au baptisé la plénitude de la grâce ; de même celui qui reçoit la Sainte Communion reçoit en lui Dieu Lui-même et, devenant un avec Lui, est déifié. Mais il doit personnellement s'assimiler cette grâce,

qu'il ne reçoit qu'à proportion (*analogós*) de sa « dignité » spirituelle, c'est-à-dire de son degré de pureté et de vertu. Si la sainteté est bien actuelle et effective pour l'Église en tant que telle, elle est potentielle, ou plus exactement partielle et en voie d'accomplissement pour chacune des personnes qui en est membre.

La sainteté de l'Église signifie à ce niveau le fait que ses membres sont potentiellement saints et actuellement en voie de sanctification (ou de perfectionnement dans la sainteté déjà acquise). C'est pourquoi les fidèles des différentes communautés chrétiennes, dans les épîtres de saint Paul, sont désignés comme « saints » (cf. Ep 1, 1 ; Ph 1, 1 ; 4, 21 ; Col 1, 2 ; He 3, 1), de la même façon que les fidèles sont ailleurs désignés comme des « dieux » (cf. Ps 81, 6 ; Jn 10, 34) de par la fin que Dieu leur a assignée¹⁵ et la grâce qu'Il leur a donnée pour atteindre cette fin.

De ce point de vue la sainteté de l'Église, en tant que sainteté accomplie de tous ses membres, est eschatologique.

L'existence d'hommes pécheurs au sein de l'Église ne porte pas atteinte à la sainteté que celle-ci possède dans son principe et qu'elle veut atteindre pour tous ses membres dans sa fin, et dont témoignent les vœux et remarques formulés par les apôtres : « aujourd'hui libérés du péché et soumis à Dieu, vous fructifiez pour la sainteté » (Rm 6, 22) ; « à ceux qui ont été appelés à être saints » (1 Co 1, 2) ; « il nous a élus en Lui dès avant la création du monde pour être saints et immaculés en Sa présence » (Ep 1, 4) ; « le Père des esprits [...] nous a corrigés pour notre bien, afin de nous faire participer à Sa sainteté » (He 12, 10) ; « de même que Celui qui vous a appelés à être saint, devenez saints vous aussi dans votre conduite » (1 P 1, 15).

Le simple fait de devenir membre de l'Église en étant baptisé inaugure pour l'homme un processus de sanctification qui se poursuit tout au long de sa vie dans l'Église. Le pécheur en se repentant, celui qui a chuté en se relevant, s'insèrent dans ce processus, qui est d'abord un processus de conversion intérieure

15. Ce que souligne saint MAXIME LE CONFESSEUR dans ses *Ambigua à Jean*, 7, PG 91, 1068D-1101C, où il commente la formule ambiguë de saint Grégoire de Nazianze : « nous sommes des parcelles de Dieu qui avons découlé d'en haut ».

(*metanoia*), de purification, d'illumination progressives sous la conduite de l'Esprit.

La sainteté de l'Église ainsi comprise comme sainteté en devenir est confirmée par la sainteté qu'ont déjà atteinte certains de ses membres, vivants ou défunts. L'Église est une « communion des saints » qui inclut et fait coexister comme « concitoyens » (cf. Ep 2, 19) de la même Demeure et du même Royaume les fidèles en marche ici-bas vers la sainteté et les saints accomplis, reconnus et glorifiés. Elle met en communication et unit par la prière ceux qui ne sont pas encore tout à fait saints et ceux qui le sont, ceux-là priant ceux-ci, ceux-ci intercedant pour ceux-là.

En même temps, la sainteté, quel que soit son degré, s'efface devant la sainteté de Dieu, qui est le seul saint. Tout membre de l'Église qui s'apprête à communier le reconnaît : « Les choses saintes aux saints », proclame le prêtre en présentant le saint calice ; « Un seul est saint », répond le peuple qui avait chanté peu de temps auparavant le chant des anges : « Saint, Saint, Saint le Seigneur Sabaoth ! »

Nous revenons ici au point de départ : c'est fondamentalement par la sainteté de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, que l'Église est sainte depuis ses origines, maintenant et à jamais.

III. LA CATHOLICITÉ DE L'ÉGLISE

La notion de catholicité est, du point de vue orthodoxe, particulièrement subtile et complexe¹⁶.

Le mot « catholique », dont les origines sont obscures¹⁷, vient du grec *kath'olon*, qui signifie littéralement « selon le tout », mais la façon dont il faut comprendre ce tout est problématique.

16. Voir les remarques préliminaires de V. LOSSKY dans l'étude qu'il lui consacre : « Du troisième attribut de l'Église », dans *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 167-169.

17. Cf. G. FLOROVSKY, « Le Corps du Christ vivant », dans *La Sainte Église universelle*, Neuchâtel, 1948, p. 24.

1. Catholicité et universalité.

C'est chez saint Ignace d'Antioche que l'on trouve les premiers emplois de la notion de catholicité.

Dans plusieurs expressions, elle semble désigner le fait que l'Église s'étend à toute l'*oikouménè*, c'est-à-dire, dans un sens restrictif aux frontières de l'empire, et dans un sens plus large à l'ensemble du monde habité ou à toute la terre.

Dans un passage du *Martyre de saint Polycarpe*, saint Ignace évoque la prière de ce saint « dans laquelle il avait commémoré [...] toute l'Église catholique qui s'étend à toute la terre (πάσης τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας¹⁸) ».

Dans un autre passage, il note que le saint « bénit notre Seigneur Jésus-Christ, le Sauveur de nos âmes et le Pilote de nos corps, le Berger de l'Église catholique qui s'étend à toute la terre (τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας¹⁹) ».

Dans un autre passage encore de la même œuvre, saint Ignace évoque : « L'Église de Dieu qui séjourne à Smyrne à l'Église de Dieu qui séjourne à Philomélieum et à toutes les communautés de la sainte Église catholique qui séjournent en tout lieu (πάσαις ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἀγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας²⁰). » Ce dernier passage peut paraître indiquer que les différentes Églises locales appartiennent à l'Église catholique comme à un ensemble plus vaste qui les englobe ou les récapitule ; l'Église catholique peut apparaître ici comme l'Église universelle, qui s'étend au monde entier, par opposition aux Églises locales qui se limitent à un lieu particulier. Cependant ce texte autorise d'autres interprétations.

Un patrologue du XIX^e siècle, T. Zahn, spécialiste de l'œuvre de saint Ignace, pense qu'ici l'idée d'Église universelle est suffisamment exprimée par la formule κατὰ πάντα τόπον (en tout lieu) et qu'il faut donc dans ce contexte entendre l'Église catholique comme opposée aux communautés hérétiques²¹ ; catholique aurait donc quasiment le sens d'orthodoxe. C'était en effet, nous le verrons, un sens couramment donné par les Pères, dans les premiers siècles, à l'adjectif « catholique ».

18. *Martyre de saint Polycarpe*, VIII, 1.

19. *Ibid.*, XIX, 2.

20. *Martyre de saint Polycarpe*, Inscr.

21. T. ZAHN, *Ignatius von Antiochien*, Gotha, 1873.

Il est possible aussi de voir dans ce texte l'idée que la catholicité appartient à chaque Église locale et s'étend donc à toutes, ce que confirment les textes précédents.

Cette interprétation est confirmée par saint Ignace lui-même qui, dans un autre passage, attribue clairement la catholicité à une Église locale : « l'admirable martyr Polycarpe fut, en nos jours, un maître apostolique et prophétique, l'évêque de l'Église catholique de Smyrne²² ». Il n'est pas le seul à s'exprimer ainsi : Tertullien, par exemple, attribue la catholicité à chacune des Églises locales en parlant des « Églises catholiques » au pluriel²³.

La plupart des théologiens orthodoxes, pour démarquer clairement la position orthodoxe de la position catholique romaine, font remarquer que, dans les documents les plus anciens, l'expression *katholikè ekklesia* n'a jamais été employée pour désigner l'expansion géographique de l'Église ; ils distinguent aussi la notion de catholicité de celle d'universalité²⁴, et soulignent que, si dans la langue grecque classique *katholikos* signifie bien universel, la pensée chrétienne a fait évoluer le sens du mot²⁵.

Il nous semble cependant que la notion de catholicité ne peut être totalement dissociée de la notion d'universalité, mais qu'il est vrai que l'universalité qui s'attache à la catholicité est d'un type particulier.

Il nous semble aussi que l'on ne peut tout à fait exclure l'universalité géographique de la notion de catholicité. Saint Cyrille

22. *Martyre de saint Polycarpe*, XVI, 2.

23. *De la prescription des hérétiques*, XXVI, 4.

24. Selon le P. G. FLOROVSKY, l'assimilation abusive de la catholicité à l'universalité spatiale a son origine chez saint Augustin et ceux qui, avec lui, se sont opposés au provincialisme géographique des Donatistes, et elle s'est répandue ensuite dans tout l'Occident (« Le Corps du Christ vivant », dans *La Sainte Église universelle*, Neuchâtel, 1948, p. 25-26, avec une référence à P. BATIFFOL, *Le Catholicisme de saint Augustin*, Paris, 1929, p. 212).

25. Voir en particulier : G. FLOROVSKY, « The Catholicity of the Church », dans *Bible, Church, Tradition : An Eastern Orthodox View*, « The Collected Works of Georges Florovsky », vol. 1, Belmont, 1972, p. 39-42 ; « Le Corps du Christ vivant », dans *La Sainte Église universelle*, Neuchâtel, 1948, p. 24 ; P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, 1965, p. 156-157 ; V. LOSSKY, « Du troisième attribut de l'Église », dans *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 170-173 ; J. ZIZIOULAS, « La communauté eucharistique et la catholicité de l'Église », dans *L'Être ecclésial*, Genève, 1981, p. 111-112.

de Jérusalem, par exemple, présente ce sens en première position parmi ceux qu'il donne : « On appelle l'Église "catholique" en raison de son extension à l'ensemble du monde habité, d'une extrémité à l'autre de la terre²⁶. » Mais il est certain que la catholicité ne se limite pas à ce type d'universalité, ne tire pas de lui sa signification principale et l'entend, comme nous le verrons, dans un sens particulier, d'ordre spirituel.

L'extension géographique (la présence de l'Église ou des fidèles en tout lieu [*ubique*]) peut être une manifestation ou un effet²⁷ de la catholicité, mais n'en est cependant pas la conséquence nécessaire ni la condition (ou ce qui la vérifie).

Certaines religions comme le bouddhisme ou l'islam ont connu une extension géographique (qui, pour l'islam est aujourd'hui quasiment mondiale) qui ne revêt, en ce qui concerne leur vérité ou leur valeur, aucune signification particulière, et ne justifie pas en tout cas que l'on parle à leur égard de catholicité.

Aux origines du christianisme, l'Église fut d'abord constituée des disciples réunis au cénacle de Sion le jour de la Pentecôte, puis de fidèles plus nombreux, en grande majorité d'origine juive ; elle avait alors une extension géographique et ethnique très limitée ; elle n'en était pas moins catholique.

Dans l'histoire du christianisme, c'est parfois l'hérésie qui s'est étendue au monde entier, qui s'est trouvée *ubique*, qui a répondu au critère de l'universalité géographique, tandis que l'Église se trouvait restreinte à une Église locale ou même à une petite communauté restée fidèle à la vraie foi, sans que pour cela sa catholicité soit perdue ou même amenuisée. On cite souvent à cet égard le temps où saint Athanase d'Alexandrie était l'un des très rares défenseurs de la foi orthodoxe face aux ariens, et celui où saint Maxime était avec quelques compagnons le seul défenseur, en Orient, de la foi orthodoxe face à l'hérésie monothéliste à laquelle avaient adhéré tous les patriarches. Saint Maxime avait alors dit ces mots aux hérétiques : « Si même l'univers entier (l'*oikouménè*) communiait avec vous, moi je ne communierais pas. » Comme le remarque V. Lossky,

26. *Catéchèses baptismales*, XVIII, 23, PG 33, 1044A.

27. Cf. G. FLOROVSKY, « Le Corps du Christ vivant », dans *La Sainte Église universelle*, Neuchâtel, 1948, p. 25 et 26 ; « La Maison du Père », *Messenger de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 109-112, 1982, p. 44-45.

« il opposait alors sa catholicité à une œcuménicité présumée hérétique²⁸ ».

Le métropolite Philarète de Moscou note que « si une ville ou un pays déchoit de l'Église universelle, celle-ci demeurera un corps intégral et impérissable²⁹ ».

Il n'en reste pas moins vrai, et cela n'est sans doute pas assez souligné par les auteurs orthodoxes (qui par opposition à la conception catholique romaine insistent beaucoup sur les aspects précédents), que l'Église a la vocation et la mission de s'étendre au monde entier, à englober en son sein « les hommes de toute nation, race, peuple et langue » (Ap 7, 9), jusqu'à ce que « Dieu soit tout en tous » (1 Co 15, 28). C'est le dernier commandement du Christ : « Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit » (Mt 28, 19-20). C'est aussi le message de la Pentecôte où les apôtres reçoivent du Saint-Esprit le don des langues (Ac 2, 1-11) pour prêcher la Bonne Nouvelle et permettre à toutes les nations d'intégrer l'Église. Cela fait partie, nous le verrons, du quatrième attribut de l'Église : l'apostolicité. Mais il s'agit moins d'étendre l'Église elle-même que de recevoir en son sein ou, comme nous venons de le dire, d'intégrer de plus en plus d'hommes.

Selon la conception orthodoxe qui reflète la conception de l'Église primitive, si la notion de catholicité a bien, pour une part, le sens d'universalité, celle-ci n'a pas fondamentalement un sens horizontal, spatial et quantitatif, mais un sens vertical et qualitatif³⁰ ; elle n'a pas, comme la notion commune de l'universel, un sens extérieur, mais « veut dire quelque chose de [...] plus intime, quelque chose d'inhérent à l'être même de

28. « Du troisième attribut de l'Église », dans *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 173.

29. *Opinions de Philarète, métropolite de Moscou sur l'Église orthodoxe d'Orient*, Saint-Petersbourg, 1886, p. 53.

30. Voir G. FLOROVSKY, « The Catholicity of the Church », dans *Bible, Church, Tradition : An Eastern Orthodox View*, « The Collected Works of Georges Florovsky », vol. 1, Belmont, 1972, p. 39-40 ; « La Maison du Père », *Messenger de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 109-112, 1982, p. 44-45 ; P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, 1965, p. 156.

l'Église³¹ » et aussi quelque chose de transcendant, de nature spirituelle ; le P. Georges Florovsky oppose à cet égard à la « catholicité du dehors » la « catholicité du dedans », qui seule est la catholicité véritable³².

Elle ne signifie pas la somme (ou une fédération) des Églises locales (« catholique » n'est pas un nom collectif », note le P. Georges Florovsky³³) ; elle ne signifie pas non plus (selon la conception de l'Église catholique romaine) leur subordination ou leur réduction à une Église qui, étendue au monde entier, représenterait dès lors l'Église catholique ou universelle. Pour désigner l'extension spatiale ou géographique de l'Église, le vocabulaire ecclésiologique dispose d'un autre terme : celui d'« œcuménique », l'*oikouménè* désignant d'une part, au plan politique ou culturel, dans un sens restrictif le territoire de l'Empire romain, et dans un sens plus large toute la terre habitée ou tout le monde connu, et d'autre part, au plan ecclésiastique, ce qui concerne l'ensemble du territoire ecclésiastique par rapport à ce qui n'a qu'un caractère provincial ou local (on distingue par exemple les conciles œcuméniques des conciles locaux).

La catholicité est un attribut de chaque Église locale, entendue même au sens premier de communauté réunie pour célébrer l'eucharistie dans la confession de la vraie foi au sein de l'Église locale³⁴. En effet, chaque Église est « selon le tout » (*kath'olon*) parce que chacune « s'identifie avec le tout, exprime le tout, vaut ce que vaut le tout, n'existe pas en dehors du tout³⁵ », parce que le tout est à Corinthe ou à Antioche aussi bien qu'à Jérusalem, parce que toutes communient en un même tout que chacune possède.

Évoquant le lien établi, dans les premiers siècles, entre la communauté eucharistique et l'Église locale, J. Zizioulas écrit :

31. V. LOSSKY, « Du troisième attribut de l'Église », dans *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 171.

32. Cf. G. FLOROVSKY, « Le Corps du Christ vivant », dans *La Sainte Église universelle*, Neuchâtel, 1948, p. 26.

33. Cf. *ibid.*, p. 27.

34. Sur ce point, voir J. ZIZIOULAS, « La communauté eucharistique et la catholicité de l'Église », dans *L'Être ecclésial*, Genève, 1981, p. 121.

35. Cf. V. LOSSKY, « Du troisième attribut de l'Église », dans *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 178.

Le fait que la communauté eucharistique soit une entité locale conduisit inévitablement à l'idée d'Église catholique locale, et en même temps à un dépassement de l'antithèse entre local et universel, rendant ainsi possible l'application de l'expression « catholique » en même temps à l'échelon local et à l'échelon universel. Cela fut possible pour des raisons ayant leur fondement à la fois dans la vraie nature et dans la structure de la communauté eucharistique. La nature de la communauté eucharistique était déterminée par le fait qu'elle était « eucharistique », c'est-à-dire par le fait qu'elle consistait en la communion du corps du Christ dans sa totalité et dans son inclusion de tous. Ce que chaque communauté eucharistique donc était appelée à révéler n'était pas une partie du Christ mais le Christ total, non une unité partielle ou locale mais la pleine unité eschatologique de tous dans le Christ. C'était une concrétisation et une localisation du général, une présence réelle du *katholou* dans le *kath'ekaston*, au vrai sens aristotélicien du terme³⁶.

2. Les fondements christologiques et pneumatologiques de la catholicité.

Comme pour les attributs précédents, la catholicité a un fondement à la fois christologique et pneumatologique, et c'est de là qu'elle tire essentiellement son sens.

C'est d'abord par rapport au Corps du Christ que se définit la catholicité : l'Église a toute l'étendue du Corps du Christ, et une Église locale qui se rattache au Corps du Christ et s'identifie à Lui possède l'attribut de la catholicité, car comme le dit saint Ignace d'Antioche (dans le tout premier texte chrétien à utiliser l'adjectif « catholique »), « là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique³⁷ ».

Puisque l'Église est le Corps du Christ et que ses qualités ou attributs sont des qualités ou attributs du Christ, ceux-ci ne peuvent se réduire à des caractères d'ordre naturel, quantitatifs ou

36. « La communauté eucharistique et la catholicité de l'Église », dans *Id.*, *L'Être ecclésial*, Genève, 1981, p. 121. À propos de sa dernière remarque, l'auteur ajoute en note : « La relation entre le *katholou* et le *kath'ekaston* chez Aristote est très bien exprimée dans l'exemple qu'il donne : "L'homme participe du *katholou* et Gallias du *kath'ekaston*" (*Interpr.*, 7, 17). Ainsi, le *kath'ekaston* n'est pas conçu comme une partie du *katholou*, mais comme son expression concrète. Dans cette sorte de pensée, le dilemme entre "local" et "universel" se présente comme dénué de signification. »

37. *Aux Smyrniotes*, VIII, 2.

spatiaux. « La catholicité n'est pas affaire de géographie ni de chiffres », écrivait H. de Lubac³⁸. Ainsi la catholicité de l'Église ne peut se réduire à une universalité géographique ni à une totalité numérique.

L'affirmation de saint Ignace d'Antioche « là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique³⁹ » montre que la catholicité de l'Église peut être même là où « deux ou trois sont réunis en [S]on Nom » (Mt 18, 20).

La catholicité de l'Église appartient à chaque Église locale, en ce que celle-ci appartient au Corps du Christ, s'assimile à Lui, est le Corps du Christ. Les Églises locales ne sont pas des parties du Corps du Christ, mais chacune est le Corps du Christ en Sa totalité, et les différentes Églises locales communient dans le même et unique Corps du Christ non divisé. Rappelons ici la formule, déjà citée, de la Liturgie de saint Jean Chrysostome : « L'Agneau de Dieu est rompu et partagé ; il est rompu mais non divisé ; il est toujours mangé et jamais épuisé, mais sanctifie ceux qui y communient. »

La catholicité de l'Église coïncide avec la totalité, la plénitude et l'universalité du Corps du Christ auquel elle est assimilée. Parce que chaque Église locale est le Corps du Christ, chaque Église locale est catholique, et parce que toutes les Églises locales s'identifient au même et unique Corps du Christ, elles sont aussi catholiques toutes ensemble.

On peut aussi dire cela des fidèles qui sont les membres du Corps du Christ. « La structure entière, le tissu vivant du corps de l'Église est catholique. Et chaque membre de l'Église, lui aussi, est et doit être "catholique" », note le P. Georges Florovsky⁴⁰. Et le P. Justin Popovitch remarque : « Chacune des cellules de ce corps vit par le corps tout entier, mais de même aussi le corps tout entier vit en chacune de ces cellules⁴¹. »

J. Meyendorff souligne que « la catholicité de l'Église signifie que le Christ y est présent totalement⁴² ».

38. *Catholicisme*, Paris, 1938, p. 26.

39. *Aux Smyrniotes*, VIII, 2.

40. Cf. G. FLOROVSKY, « Le Corps du Christ vivant », dans *La Sainte Église universelle*, Neuchâtel, 1948, p. 27.

41. *Dogmatique de l'Église orthodoxe*, t. IV, trad. fr. Lausanne, 1977, p. 183.

42. « Catholicité de l'Église », *Syndesmos*, 1, 1953.

La catholicité signifie aussi que le Christ, dans l'Église qui est Son Corps, récapitule tous les fidèles, vivants ou morts, toutes les puissances angéliques, tout ce qui est au ciel et tout ce qui est sur la terre, toutes les choses visibles et invisibles (cf. Col 1, 16), autrement dit l'univers entier, et qu'il récapitule aussi chaque personne dans tout son être, lui donnant d'être tout ce qu'elle est.

Dans l'Église du Dieu-homme, écrit le P. Justin Popovitch, chaque homme vit son propre être comme un être total : il se vit lui-même non seulement comme homme total, mais aussi comme réalité totale, comme création totale. En un mot : il se vit lui-même comme dieu-homme par la grâce⁴³.

La communion eucharistique joue pour cela un rôle capital puisque, en unissant la personne du fidèle au Christ, elle lui permet de s'élever à la hauteur et de s'étendre à la largeur du Christ, et d'acquérir une dimension divino-humaine.

Mais par elle se réalise aussi dans le Corps du Christ l'union concrète des fidèles dans un corps unique : « La coupe de bénédiction que nous bénissons, n'est-elle pas communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons, n'est-il pas communion au corps du Christ ? Parce qu'il n'y a qu'un pain, à plusieurs nous ne sommes qu'un corps, car tous nous participons à ce pain unique », écrit l'Apôtre (1 Co 10, 16-17).

Cependant la catholicité de l'Église ne saurait être définie sur une base exclusivement christologique. Elle a aussi un fondement pneumatologique. Et l'on doit ajouter à la formule précédemment citée du P. Jean Meyendorff, en la paraphrasant, que « la catholicité de l'Église signifie aussi que l'Esprit Saint y est présent totalement ». Ces deux fondements – christologique et pneumatologique – de la catholicité sont indissociables et complémentaires⁴⁴, pour la raison que l'économie du Christ et

43. *Dogmatique de l'Église orthodoxe*, t. IV, trad. fr. Lausanne, 1977, p. 183.

44. On ne peut être d'accord avec la justification de cette complémentarité que donne V. LOSSKY, à savoir que l'économie du Christ se rapporte à la nature commune des hommes, tandis que l'économie du Saint-Esprit se rapporterait à leurs personnes diverses (« Du troisième attribut de l'Église », dans *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 175-176) : l'économie du Fils et celle de l'Esprit se rapportent toutes deux à la fois à la nature et aux personnes, et même si des accents différents peuvent être mis,

l'économie du Saint-Esprit – qui sont, selon l'expression de saint Irénée, « les deux mains du Père » – sont inséparables, comme sont, pour cette raison, inséparables Leur présence et Leur activité (*energeia*) dans l'Église.

Par exemple, saint Paul explique que c'est parce que nous avons été baptisés en Christ et que nous formons avec Lui un seul corps que, entre nous, toutes les différences naturelles, ethniques et sociales sont abolies (Ga 3, 27-28), mais il ajoute que « aussi bien est-ce en un seul Esprit que nous tous avons été baptisés en un seul corps, Juifs ou Grecs, esclaves ou hommes libres, et [que] tous nous avons été abreuvés d'un seul Esprit » (1 Co 12, 13).

3. La catholicité comme plénitude.

Il y a dans la notion de catholicité, comme un élément très important de sa signification, la notion de plénitude spirituelle. Être catholique pour l'Église signifie être unie au Christ en plénitude, s'identifier à Lui et participer intégralement à Sa propre plénitude, comme l'indique saint Jean : « de Sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce pour grâce » (Jn 1, 16), et saint Paul : l'Église « est Son Corps, la Plénitude de Celui qui est rempli, tout en tout » (Ep 1, 23). C'est aussi avoir en elle-même la plénitude du Saint-Esprit. C'est donc aussi avoir la plénitude de la grâce divine et des moyens du salut et de la déification.

De ce point de vue l'Église constitue un tout accompli, même si d'un autre point de vue l'Église doit être « complétée » par tous ceux qui viendront à l'existence dans la suite des temps et par tous les hommes qui sont appelés à la rejoindre et à s'y intégrer, et cela jusqu'à la fin des temps.

une opposition ou même une distinction aussi tranchées ne peuvent être posées. Le rapport établi par V. Lossky entre la catholicité et la Trinité (*ibid.*, p. 176-177) paraît non moins artificiel et forcé.

4. La catholicité comme intégrité de la foi et de la vie.

Il y a aussi dans la notion de catholicité la notion d'intégrité. La catholicité de l'Église signifie (et suppose) qu'elle confesse la foi dans son intégrité – autrement dit la foi orthodoxe – et qu'elle a un mode de vie intègre.

Nous retrouvons ici le sens, déjà évoqué, de la catholicité que l'on rencontre dans beaucoup des textes des premiers siècles : celui de l'orthodoxie opposée aux hérésies⁴⁵, celui de l'adhésion à une Tradition (dogmatique et éthique) commune opposée aux particularismes séparatistes⁴⁶.

Être catholique pour une Église locale, c'est confesser la vraie foi, suivre la voie droite et mener l'authentique vie chrétienne dans sa totalité, et participer intégralement à la Vérité⁴⁷ et à la Vie qui est le Christ (cf. Jn 14, 6 : « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie »).

La confession de la foi en son intégrité et son intégralité figure parmi les premiers caractères de la catholicité dans la définition que saint Cyrille de Jérusalem donne de cette notion :

On appelle l'Église « catholique » [...] à cause aussi du fait qu'elle enseigne d'une manière intégrale et sans omission tous les dogmes qui

45. Voir P. BATTIFOL, *Le Catholicisme de saint Augustin*, I, Paris, 1920, p. 212. Parmi les références patristiques, voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, VII, 17, 5, SC 428, p. 320 ; CYRILLE DE JÉRUSALEM et MAXIME LE CONFESSEUR (cités *infra*).

46. Le P. Georges FLOROVSKY remarque : « dans les documents anciens, l'expression *katholikè ekklesia* [...] visait plutôt l'intégrité de la foi ou de la doctrine, la fidélité [...] à la tradition plénière et primitive, en opposition aux tendances sectaires et séparatistes des hérétiques, qui se sont séparés de cette plénitude originelle, suivant chacun sa ligne particulière et particulariste » (« Le Corps du Christ vivant », dans *La Sainte Église universelle*, Neuchâtel, 1948, p. 24 ; cf. « The Catholicity of the Church », dans *Bible, Church, Tradition : An Eastern Orthodox View*, « The Collected Works of Georges Florovsky », vol. 1, Belmont, 1972, p. 40).

47. Cet aspect occupe une place essentielle dans l'étude de V. LOSSKY, « Du troisième attribut de l'Église », dans *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 167-179. LOSSKY écrit notamment : « La catholicité nous apparaît comme un attribut inaliénable de l'Église en tant qu'elle possède la Vérité. On peut même dire que c'est une qualité de la Vérité chrétienne » (p. 170 ; cf. p. 176) ; « la catholicité est une qualité de la vérité révélée, donnée à l'Église. On pourrait dire plus exactement que c'est un mode de connaissance de la vérité propre à l'Église, en vertu duquel cette Vérité devient évidente à l'Église entière » (p. 173).

doivent venir à la connaissance des hommes, tant sur les choses visibles que sur les invisibles, sur les célestes que sur les terrestres⁴⁸.

C'est parce qu'elle est le Corps du Christ que l'Église est dépositaire de la Vérité, et parce qu'elle est animée par l'Esprit Saint qu'elle est apte à connaître, à confesser et à enseigner la Vérité dans son intégrité et son intégralité, dans sa catholicité.

C'est en tant aussi qu'elle est assimilable à la Vérité dans son intégrité et son intégralité, à l'Orthodoxie, que la catholicité n'est pas dépendante de l'extension spatiale ou quantitative de l'Église : la vraie foi peut être confessée par « un petit troupeau », un « reste fidèle » et la catholicité de l'Église être ainsi préservée : nous avons précédemment évoqué la situation à l'époque de saint Athanase d'Alexandrie et à celle de saint Maxime, mais on peut aussi envisager ce qui surviendra à la fin des temps où la vraie foi ne se trouvera plus que chez quelques-uns (cf. Lc 18, 8 : « le Fils de l'homme, quand Il viendra, trouvera-t-Il la foi sur la terre ? ») et où sa catholicité subsistera néanmoins. Une « Église » au contraire qui s'étendrait au monde entier mais ne confesserait plus la vraie foi serait par là même dépourvue de catholicité.

La formule bien connue de saint Vincent de Lérins, souvent donnée comme critère de la vraie foi – « ce qui a été cru toujours, partout et par tous⁴⁹ » –, exprime à sa manière la catholicité, non seulement en affirmant l'universalité de cette foi dans le temps, dans l'espace et par rapport à tous les membres de l'Église, mais encore, comme le fait remarquer V. Lossky, en indiquant qu'il revient à chaque fidèle de conserver et éventuellement de défendre la Vérité, dont il est dépositaire⁵⁰.

C'est aussi parce qu'elle est le Corps du Christ et est animée par l'Esprit Saint que l'Église est dépositaire de la vraie Vie dans son intégralité et son intégrité, que l'Église est catholique non seulement en sa totalité mais en chacun de ses membres, chaque membre ayant en lui-même la même Vie que les autres, qui est la Vie de tout le corps.

48. *Catéchèses baptismales*, XVIII, 23, PG 33, 1044A.

49. *Commonitorium*, II, 5.

50. « Du troisième attribut de l'Église », dans *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 173.

5. La catholicité comme orthodoxie selon saint Maxime le Confesseur.

Parmi les Pères qui utilisent le plus la notion de catholicité et ont développé une réflexion à son sujet, figure en première place saint Maxime le Confesseur, qui a beaucoup insisté sur le lien entre la catholicité et la vérité ou l'orthodoxie de la foi.

Selon Maxime, l'Église se caractérise fondamentalement, en tant que catholique, par le fait qu'elle confesse la foi orthodoxe⁵¹. « L'Église catholique, écrit-il notamment, c'est la droite et salvifique confession de foi dans le Dieu de l'univers⁵². » La plupart des passages des écrits de saint Maxime qui utilisent l'expression « Église catholique » le font dans un contexte où la foi orthodoxe est mise en avant et opposée à des conceptions hérétiques⁵³. Le Confesseur note que les Pères qui confessent et défendent la foi orthodoxe le font au nom de l'Église catholique et pour qu'elle subsiste⁵⁴, et que c'est « à cause de l'Église catholique et apostolique » qu'ont œuvré « les apôtres, les saints Pères, les docteurs et les martyrs, consacrés par leurs propres actes et paroles, leur combat, leur sueur, leurs peines, leur sang, et pour finir leur injuste mort⁵⁵ ». Inversement, ceux qui professent des doctrines hérétiques s'opposent à l'Église catholique et travaillent à sa destruction⁵⁶. On peut donc affirmer qu'il y a chez Maxime une « identification de l'Église catholique avec la droite profession de foi⁵⁷ », que pour lui « c'est la

51. Voir *Opusculs théologiques et polémiques*, XII, 144AB (4) ; XI, PG 91, 140B ; *Lettres*, XII, PG 91, 464D ; *Relatio motionis*, VI, PG 90, 120C ; *Lettre au moine Anastase*, PG 90, 132A.

52. *Lettre au moine Anastase*, PG 90, 132A.

53. Voir *Opusculs théologiques et polémiques*, XI, PG 91, 140AB ; VII, PG 91, 84A, 88C ; VIII, PG 91, 89CD, 92D ; IX, PG 91, 116B, 128B ; XII, PG 91, 141A, 143CD, 144A ; XV, PG 91, 160C ; XVII, PG 91, 209D ; *Lettres*, XI, PG 91, 461BC ; XII, PG 91, 464D, 465AB ; XIII, PG 91, 532CD ; XVII, PG 91, 580C, 581CD ; XVIII, PG 91, 584D-584A ; *Relatio motionis*, VI, PG 90, 120C. Dans la Lettre XV, PG 91, MAXIME cite un passage de saint Basile de Césarée où l'expression a la même connotation.

54. Voir *Opusculs théologiques et polémiques*, VII, PG 91, 84A ; IX, PG 91, 128B ; XV, PG 91, 160C.

55. *Opusculs théologiques et polémiques*, XI, PG 91, 140AB.

56. Voir *Opusculs théologiques et polémiques*, VIII, PG 91, 89CD ; XII, PG 91, 143D.

57. V. CROCE, *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore*, Milan, 1974, p. 70 ; voir aussi p. 71-72, 79-80.

confession de la foi orthodoxe qui [la] fonde et [la] constitue⁵⁸ ».

C'est par la confession commune de cette même foi à la même Trinité et au même Christ que les Églises locales et leurs fidèles se trouvent unis dans la même Église catholique⁵⁹ ; c'est par cette confession qui unit les chrétiens dispersés dans le monde entier et dans les siècles que, comme l'écrit Maxime, « [l'Église catholique] rassemble en elle tout ce qui est sous le ciel, et continue d'ajouter ce qui reste à ce qu'elle a déjà réuni, en manifestant par l'Esprit, d'une extrémité de la terre à l'autre, une seule âme et une seule langue, par l'unanimité de la foi et l'accord dans son expression⁶⁰ ».

En confessant et en défendant la foi orthodoxe à un moment où, en Orient, tous les patriarcats sont passés à l'hérésie, et alors qu'il est presque le seul à le faire, saint Maxime a bien conscience de confesser et de défendre « le dogme [...] qui est commun à l'Église catholique⁶¹ », c'est-à-dire la foi que les apôtres, les Pères, les conciles, le clergé et les fidèles orthodoxes ont toujours et partout confessée. Selon lui, celui qui confesse la foi orthodoxe intègre l'Église catholique et sa communion⁶² ; celui qui professe une doctrine qui n'est pas conforme à la foi orthodoxe s'exclut de l'Église catholique⁶³ et doit en être exclu⁶⁴. Ce

58. *Ibid.*, p. 80.

59. Sur la confession de la foi orthodoxe comme principe d'unité dans l'Église, voir *Mystagogie*, I, PG 90, 668A, Sotiropoulos, p. 199 ; *Questions à Thalassios*, 53, PG 90, 501B, CCSG 7, p. 431. Pour MAXIME, la confession de la foi est principe d'unité avant la communion, puisqu'elle conditionne celle-ci (cf. *Relatio motionis*, VI, PG 90, 120CD ; *Dispute à Bizya* IV, PG 90, 140C-140D ; XXV, PG 90, 161D-164A). Voir V. CROCE, *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore*, p. 69.

60. *Lettres*, XVIII, PG 91, 584A.

61. *Relatio motionis*, VI, PG 90, 120C.

62. Voir *Opuscles théologiques et polémiques*, XII, 144B (4) (concernant Pyrrhus) ; *Lettres*, XII, PG 91, 464D, 465AB (concernant les sœurs d'Alexandrie réfugiées dans la région de Carthage).

63. Voir *Opuscles théologiques et polémiques*, XII, 144A (4).

64. Voir *ibid.*, VII, PG 91, 88C, où saint MAXIME, parlant des hérétiques, écrit : « rejetons avec sagesse ceux qui s'opposent tant à eux-mêmes, que les uns aux autres et qu'à la Vérité ; jetons-les courageusement hors de notre maison, la sainte Église catholique et apostolique de Dieu ; et n'en laissons pas la moindre entrée à ceux qui, contre la foi orthodoxe, machinent, tels des brigands, de déplacer les bornes posées par les Pères. » Dans les *Opuscles théologiques et polémiques*, VIII, PG 91, 92A, MAXIME dit que par le combat qu'il mène, il cherche « à chasser courageusement ceux qui s'élèvent contre le Seigneur par leurs paroles et leurs doctrines, et à les éliminer de la bonne

principe vaut pour les personnes, mais aussi pour les Églises particulières : elles s'identifient à l'Église catholique en tant qu'elles confessent la foi orthodoxe ; elles en sont exclues (même si elles continuent institutionnellement à apparaître comme des Églises et à porter le nom d'Églises) si elles professent des doctrines étrangères à la foi orthodoxe telle qu'elle a été définie par les apôtres, les Pères et les conciles. Ainsi Maxime identifie-t-il l'Église de Rome à l'Église catholique pour la seule raison que, à son époque, elle confesse la foi orthodoxe⁶⁵ et est même, pendant la période de la controverse monothélite, la seule à la confesser. Inversement, les Églises de Constantinople, d'Antioche, d'Alexandrie, de Jérusalem sont à ce moment en dehors de l'Église catholique et en dehors de sa communion (bien qu'elles soient en communion entre elles) pour la raison qu'elles adhèrent à l'hérésie⁶⁶. Considérées en tant qu'elles confessent la foi orthodoxe, les Églises apparaissent inversement toutes comme étant « les saintes Églises catholiques⁶⁷ ».

Si les portes de l'enfer ne peuvent pas prévaloir contre l'Église établie par le Christ, ce n'est pas parce qu'une Église particulière la représenterait qui ne pourrait jamais tomber dans l'hérésie en vertu d'un charisme, d'un pouvoir ou d'un privilège particuliers, car, nous l'avons dit, aucune Église particulière ne s'identifie *a priori* ni définitivement à l'Église. Toutes les Églises, l'histoire l'a montré, ont été à un moment ou à un autre dans l'hérésie et donc en dehors de l'Église catholique. À certains moments même, toutes les Églises étaient dans l'hérésie et l'Église catholique n'existait plus qu'en quelques fidèles qui continuaient à confesser la foi orthodoxe. Si donc les portes de l'enfer ne peuvent prévaloir contre l'Église, c'est par la grâce de Dieu qu'elle reçoit en tant que Corps dont le Christ est la

terre, c'est-à-dire notre Seigneur Lui-même et la foi orthodoxe ». La bonne terre symbolise ici l'Église, identifiée tout à la fois au Christ et à la foi qui Le confesse droitement.

65. Voir *Opuscles théologiques et polémiques*, XII, 144A (4). Par ailleurs elle est désignée comme une Église locale parmi les autres (voir *Opuscles théologiques et polémiques*, XX, PG 91, 237C ; *Dispute à Bizya*, XIII, PG 90, 148A).

66. Voir *Lettre au moine Anastase*, PG 91, 132A.

67. *Opuscles théologiques et polémiques*, XVI, PG 91, 209B.

Tête⁶⁸, ou en tant qu'épouse du Christ. Maxime écrit ainsi que « l'Église catholique, l'épouse du Seigneur », Lui-même « la garde en sécurité pour que nous soyons sauvés de l'agression des ennemis⁶⁹ ». L'Église catholique ne peut perdre son intégrité ni sa catholicité parce que, fondamentalement, elle est une réalité mystique qui s'identifie au Corps du Christ. Cette vision idéale de l'Église est ainsi présentée par saint Maxime :

L'Église de Dieu, digne de toute louange, est un candélabre d'or, pur et sans souillure, intact et inaltéré, non diminué, réceptacle de la vraie lumière qui ne tarit jamais. Car, dit-on, l'or est inaltéré ; il ne noircit ni ne rouille quand on l'enterre, ni ne diminue au creuset. [...] Telle se trouve sur tous ces points la glorieuse Église de Dieu comme la nature très pure de l'or. Elle est inaltérée en tant que n'ayant rien du tout de mélangé ni d'étranger dans le mystère de la théologie selon la foi ; pure en tant que resplendissante et lumineuse par l'éclat de ses vertus ; sans souillure en tant que n'étant souillée par aucune saleté des passions ; intacte en tant que les esprits du mal ne la touchent pas, et en tant qu'elle n'est pas noircie par les circonstances matérielles, par le venin des vices ; non diminuée ou amoindrie dans la fournaise des persécutions qu'elle subit à certains moments, ni éprouvée par le soulèvement répété des hérésies, dans sa parole ou dans sa vie, donc dans sa foi et sa façon de se comporter, ne subissant pas le moindre fléchissement sous le poids des épreuves⁷⁰.

6. La catholicité comme unité, communauté et conciliarité.

La notion d'intégrité nous renvoie aussi à la notion d'unité, qui est également une dimension de la catholicité⁷¹.

L'intégrité signifie l'absence de division et de séparation au sein du corps, mais aussi d'amputation de celui-ci. Tout schis-

68. Voir *Questions à Thalassios*, 63, PG 90, 672B-D, CCSG 22, p. 155-157.

69. Cf. *Opusculs théologiques et polémiques*, VIII, PG 91, 92D.

70. *Questions à Thalassios*, 63, PG 90, 672B-673B, CCSG 22, p. 155-157.

71. Cet aspect occupe une place centrale dans l'étude du P. Justin POPOVITCH, *Dogmatique de l'Église orthodoxe*, t. IV, trad. fr. Lausanne, 1977, p. 182-185 et dans l'article du P. Georges FLOROVSKY, « The Catholicity of the Church », dans *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, « The Collected Works of Georges Florovsky », vol. 1, Belmont, 1972, p. 37-55. V. LOSSKY met cependant en garde contre le risque de réduire la catholicité à l'unité (« Du troisième attribut de l'Église », dans *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 177).

me, mais aussi tout particularisme et tout individualisme dans la foi et le mode de vie (*ethos*) vont à l'encontre de la catholicité. « La catholicité est le contraire du séparatisme, de la désunion, de l'isolement⁷² », note le P. G. Florovsky. Et V. Lossky remarque : « est catholique celui qui est libéré de l'individuel, [et] s'identifie mystérieusement avec le tout⁷³ ».

La catholicité signifie – sans que cela abolisse l'identité des personnes et sans qu'il en résulte une uniformité – une unité de disposition de vouloir (*gnômè*⁷⁴), de pensée et de sentiment. « Le degré suprême de l'unité catholique, note le P. Georges Florovsky, c'est quand la multitude des croyants n'a qu'un cœur et qu'une âme (Ac 4, 32⁷⁵). »

L'Église est catholique en tant qu'elle est une entité qui, dans le Christ et par le Saint-Esprit, rassemble et unit tous ses membres – qu'il s'agisse de toutes les Églises locales ou de tous les fidèles appartenant à ces Églises locales

Dans l'un des plus anciens textes chrétiens, la *Didachè* (ou *Doctrine des douze apôtres*), le rassemblement de tous les fidèles est évoqué, par une prière eucharistique, dans sa dimension eschatologique : « Comme ce pain rompu, disséminé sur les montagnes, a été rassemblé pour être un, que Ton Église soit rassemblée de la même manière des extrémités de la terre dans Ton Royaume⁷⁶. » Mais il se réalise déjà *hic et nunc* sous sa forme la plus haute dans l'assemblée (ou synaxe) eucharistique⁷⁷, où le Royaume de Dieu est déjà présent, et où le Christ unit concrètement dans Son Corps tous les fidèles en un corps unique : « Puisqu'il n'y a qu'un seul pain, nous ne formons tous qu'un seul corps » (1 Co 10, 17).

Dans le Christ, tous les fidèles sont rassemblés, unis, forment un tout, de telle sorte que sont abolies et dépassées toutes les différences entre eux, d'ordre naturel, ethnique ou social, qui

72. « Fragments théologiques », *Messenger de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 105-108, 1980-1981, p. 62.

73. « Du troisième attribut de l'Église », dans *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 178.

74. Un point fortement mis en valeur par saint MAXIME LE CONFESSEUR, en particulier dans sa Lettre 2.

75. « Fragments théologiques », *Messenger de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 105-108, 1980-1981, p. 62.

76. *Didachè*, IX, 4, SC 248 bis, p. 176.

77. Cf. J. ZIZIOULAS, « La communauté eucharistique et la catholicité de l'Église », dans *L'Être ecclésial*, Genève, 1981, p. 111 s.

peuvent être sources d'inégalités, d'oppositions, de divisions, et donc constituer des obstacles à une unité véritable. C'est ainsi que pour ceux qui ont « revêtu le Christ, il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme » (Ga 3, 27-28 ; cf. 1 Co 12-13 ; Ep 6, 8), ni adulte ni enfant (cf. Mt 19, 13-14), ni riche ni pauvre (cf. Mt 11, 5 ; Lc 4, 18 ; Jc 2, 5), « car tous [ne font] qu'un dans le Christ Jésus » (Ga 3, 28).

Le rassemblement des fidèles qui les rend « un » s'accomplit dans le même temps en respectant leur diversité dans ce qu'elle a de plus profond – sa réalité personnelle – non seulement en préservant, mais en promouvant pour chacun son identité hypostatique dans ce qu'elle a d'unique et d'irremplaçable, par une reconnaissance mutuelle dans le lien de l'amour et par une valorisation, pour le bien de la communauté, de ses qualités et charismes propres.

De ce point de vue, la vie de la Sainte Trinité constitue pour la catholicité l'idéal suprême⁷⁸.

L'idée d'assemblée unie dans la diversité est connotée par l'adjectif utilisé en slavon pour rendre le grec *catholikos* : *soborny*, dont la racine, *sobor*, signifie assemblée et aussi synode, concile.

Pour cette raison, certains théologiens orthodoxes assimilent la catholicité à la conciliarité⁷⁹, ou font de la conciliarité une caractéristique essentielle de la catholicité⁸⁰.

Une telle conception risque, si elle est trop systématique, de limiter la notion de catholicité⁸¹, mais mérite néanmoins d'être prise en compte pour la part de vérité qu'elle contient.

Les conciles – et particulièrement les conciles généraux et œcuméniques – sont les expressions les plus remarquables de la

78. Cf. P. Justin POPOVITCH, *Dogmatique de l'Église orthodoxe*, t. IV, trad. fr. Lausanne, 1977, p. 186 ; G. FLOROVSKY, « Fragments théologiques », *Messenger de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 105-108, 1980-1981, p. 63.

79. Voir les œuvres de A. S. Khomiakov.

80. Voir P. Justin POPOVITCH, *Dogmatique de l'Église orthodoxe*, t. IV, trad. fr. Lausanne, 1977, p. 183-200.

81. Voir par exemple les réserves de V. LOSSKY, « Du troisième attribut de l'Église », dans *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 167, note 1, et de J. ZIZIOULAS, « La communauté eucharistique et la catholicité de l'Église », dans *L'Être ecclésial*, Genève, 1981, p. 111, note 2.

catholicité de l'Église en tant qu'ils témoignent de cette unité dans la diversité et parviennent à exprimer la Vérité unique de l'Église et son mode de vie symphonique ; mais il revient à chaque Église locale et à chaque communauté de manifester ainsi la catholicité de l'Église.

Le Christ rassemble et réunit tous les fidèles en Son Corps.

Le Christ, notre Tête, écrit saint Jean Damascène, Se livre Lui-même à nous, et c'est ainsi qu'Il peut nous unir avec Lui-même et les uns avec les autres ; en conséquence, nous pouvons avoir entre nous un accord mutuel, une harmonie⁸².

Cette harmonie est réalisée par l'Esprit qui, dans le même temps, distribue à tous des charismes différents.

La vie chrétienne de tous les fidèles est appelée dans l'Église à être catholicisée, non seulement dans le sens où, comme nous l'avons dit précédemment, chacun est appelé dans l'Église à s'accomplir lui-même en totalité et en reçoit les moyens (c'est-à-dire la grâce communiquée par les Saints Mystères), mais où tous ensemble sont appelés à réaliser « la construction du Corps du Christ, au terme de laquelle nous devons parvenir, tous ensemble, à ne faire plus qu'un dans la foi et la connaissance du Fils de Dieu, et à constituer cet Homme parfait [total, catholique], dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ » (Ep 4, 12-13).

La catholicisation de l'ensemble exige la catholicisation de chacun.

La catholicité même de la vie ecclésiale, explique le P. Georges Florovsky, n'est possible que grâce à la catholicité de chaque croyant. Aucune multitude de personnes intérieurement isolées et repliées sur soi qui ne seraient organisées qu'extérieurement, imposées pour ainsi dire l'une à l'autre, n'est encore et ne peut devenir une entité catholique. La force unifiante doit agir de l'intérieur. Une fraternité ne peut être composée que de frères. La réunion ne devient possible qu'à travers un amour fraternel réciproque. L'intégration à l'Église doit être précédée par une transfiguration catholique de l'âme humaine⁸³.

82. Sur Ep 4, 11-16, PG 95, 844A.

83. « Fragments théologiques », *Messenger de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 105-108, 1980-1981, p. 63.

Chaque fidèle, par l'ascèse, doit renoncer à toutes les formes de l'individualisme qui le replie sur lui-même, le sépare ou l'éloigne des autres, et substituer à la passion de philautie (l'amour égoïste de soi) et à toutes les passions qui en dérivent et qui la renforcent⁸⁴, la vertu de charité qui l'ouvre au prochain et l'unit à lui en Dieu. Celui qui aime développe en lui une compassion qui lui permet de percevoir les autres comme s'ils étaient une partie de lui-même, de ressentir ce qu'ils éprouvent comme ses souffrances ou ses joies propres, de vivre sa propre humanité comme englobant d'une certaine façon l'humanité entière. « Celui qui possède la charité parfaite, note saint Maxime, ne fait plus de différence entre soi et autrui [...], il ne voit plus dans les hommes que leur unique nature, [...] pour tous il se sent le même cœur⁸⁵. » Les saints, remarque dans le même sens saint Jean Chrysostome, « agissent comme si le genre humain n'était qu'une seule personne⁸⁶ ». Le véritable chrétien, pense Évagre, est « celui qui s'estime un avec tous, par l'habitude de se voir lui-même en chacun⁸⁷ ». Et saint Syméon le Nouveau Théologien conseille : « Tous les fidèles doivent être considérés par nous, fidèles, comme un seul être⁸⁸. »

La catholicisation de la personne, loin de la dissoudre dans le tout, l'élargit au contraire à la dimension du tout. Elle n'abolit aucunement son identité personnelle, mais la confirme au contraire à un niveau supérieur, qui n'est pas celui de la personnalité psychologique mais de la personnalité spirituelle. En s'unissant intimement aux autres dans l'Église, la personne ne se perd pas, ne s'amenuise pas, ne se détruit pas (ce qu'elle fait au contraire dans un mode de vie philautique, égoïste), mais s'accomplit. Le « je » n'est pas dissous dans le « nous », mais il n'est plus séparé, isolé des autres « je » ; il ne connaît plus la séparation du « moi » et du « non-moi » ; il se trouve libéré de ses propres limites individuelles. De même que chaque Personne, dans la Trinité, manifeste la plénitude de la vie divine,

84. Voir notre *Thérapeutique des maladies spirituelles*, 5^e éd., 2005, p. 151-157.

85. *Centuries sur la charité*, II, 30.

86. *Commentaire sur le psaume 9*, 8.

87. *Traité de l'oraison*, 125.

88. *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, III, 3.

chaque personne, dans l'Église, manifeste la plénitude de la vie humaine, qui est la vie divino-humaine.

IV. L'APOSTOLICITÉ DE L'ÉGLISE

La notion d'apostolicité a, comme les précédentes, plusieurs dimensions.

1. Le fondement apostolique de l'Église.

L'Église est apostolique premièrement dans le sens où elle a un fondement apostolique. « La maison que vous êtes, dit saint Paul, a pour fondations les apôtres » (Ep 2, 20).

Elle a un fondement apostolique premièrement dans le sens où le Christ l'a instituée en Ses apôtres et la leur a confiée. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, l'Église a été fondée par le Christ : 1) en réunissant autour de Lui des disciples auxquels Il a donné le nom d'« apôtres » (cf. Lc 6, 13), en les « établissant » (cf. Mc 3, 14.16) et en leur donnant une « autorité » (cf. Lc 9, 1) et un « pouvoir » (cf. Mt 10, 1 ; Mc 2, 15), marquant le caractère non seulement institutionnel mais charismatique de cette première organisation ; 2) en instituant, lors de la Sainte Cène où Il a donné Son Corps et Son Sang en nourriture à Ses disciples (cf. Mt 26, 26-28 ; Mc 14, 22-24 ; Lc 22, 15-17) la Communion qui a fait de Ses fidèles des membres de Son Corps et les a unis ainsi ontologiquement à Lui, et par Lui entre eux ; 3) en envoyant, à la Pentecôte, le Saint-Esprit sur les Apôtres et en donnant ainsi à l'Église la dimension charismatique qui lui a permis de se développer et de se répandre, puisqu'ils ont reçu par grâce le pouvoir de diffuser la Bonne Nouvelle parmi les Nations (cf. Ac 2, 1-10) et d'être les témoins du Christ « jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 1, 8), ainsi que la force de convaincre par leurs paroles (cf. Ac 2, 36) et leurs miracles (cf. Ac 2, 43).

Les apôtres ont conscience que leur apostolat est une institution divine. Saint Paul se dit « apôtre, non de la part des hommes ni par l'intermédiaire d'un homme, mais par Jésus Christ et Dieu le Père » (Ga 1, 1). Ils ressentent que par l'Esprit le Christ vit en eux (cf. Ga 2, 20), que leur apostolat est un apostolat dans

le Seigneur (cf. 1 Co 9, 2) dont l'Esprit Saint leur a révélé le Mystère (cf. Ep 3, 5). Ils savent aussi que « de l'Évangile [ils sont] devenu[s] ministre[s] par le don de la grâce que Dieu [leur] a confiée en y déployant Sa puissance, [grâce] d'annoncer aux païens l'insondable richesse du Christ et de mettre en pleine lumière la dispensation du Mystère » (Eph 3, 5-9).

L'Église a un fondement apostolique deuxièmement dans le sens où les Apôtres ont rayonné à partir de Jérusalem pour fonder différentes communautés qui sont autant d'Églises locales. Les premières Églises locales tirent leur prestige d'avoir été fondées par des Apôtres appartenant au collège des Douze. Par exemple, la primauté reconnue au cours du premier millénaire à l'Église de Rome tient pour une part au fait que Rome est la première capitale de l'empire, mais pour une autre part au fait qu'elle doit sa fondation aux deux grands Apôtres saint Pierre et saint Paul, que ceux-ci y ont été martyrisés et que la ville conserve leurs tombeaux.

D'autres Églises locales peuvent se targuer d'avoir été fondées directement par l'un des Douze : Antioche, Rome, Jérusalem, Éphèse, Smyrne, Athènes, Philippes...

En tant que disciples du Christ, qui ont fait l'expérience directe de Sa présence visible et tangible, qui ont reçu de Sa bouche la révélation des Mystères. Le concernant, les Apôtres jouissent d'un prestige considérable et leurs propos et leur conduite ont valeur normative ; la grâce qu'ils ont reçue ressurgit sur l'Église pour l'éternité. Saint Maxime proclame, se référant aux paroles du Christ (Mt 10, 40) : « Quiconque reçoit les saints apôtres, c'est le Christ qu'il reçoit, c'est Dieu qu'il reçoit ; quiconque les rejette, c'est le Christ Lui-même qu'il rejette⁸⁹. » Saint Irénée disait dans le même sens : « Si quelqu'un leur refuse son assentiment, il méprise ceux qui ont eu part au Seigneur (cf. He 3, 14), méprise aussi le Seigneur Lui-même, méprise enfin le Père (cf. Lc 10, 16⁹⁰). » Saint Jean Chrysostome dit de saint Jean le Théologien que c'est Dieu qui annonce la Bonne Nouvelle à travers lui, et dans ses homélies sur les épîtres de saint Paul, il dit maintes fois que « c'est le Christ qui parle à travers Paul ».

89. *Dispute à Byzia*, IX, PG 90, 144C.

90. *Contre les hérésies*, III, 1, 2.

2. La succession apostolique et son sens.

D'autres Églises que les premières Églises locales ont été fondées par des apôtres consacrés par les Douze, puis par les successeurs de ces apôtres, les évêques.

Les évêques apparaissent non seulement comme des successeurs des apôtres, mais comme étant eux-mêmes des apôtres, selon la formule bien connue de saint Cyprien : « *apostolus id est episcopus* ». Et parmi les évêques, ceux qui par le caractère remarquable de leur enseignement et de leur conduite ont reçu le titre de « Pères de l'Église » sont associés aux apôtres et jouissent d'un prestige presque équivalent en tant que continuateurs et gardiens de la Tradition primitive⁹¹.

La première étape de ce que l'on appelle la « succession apostolique » est présentée par saint Jean, au début de sa première épître, d'une manière particulièrement instructive quant à sa nature :

Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie – car la Vie s'est manifestée : nous l'avons vue, nous en rendons témoignage et nous vous annonçons cette Vie [...] qui nous est apparue – ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous aussi soyez en communion avec nous. Quant à notre communion, elle est avec le Père et avec Son Fils Jésus-Christ (1 Jn 1, 1-3).

Ce que les apôtres transmettent à leurs successeurs, ce n'est pas une institution, ce n'est pas non plus une doctrine ou un ensemble d'idées, mais c'est la Vie même, qu'ils ont connue non pas abstraitement mais concrètement, par expérience ; d'où l'usage d'un vocabulaire qui n'est pas celui de la raison, mais celui de l'esprit qui connaît intuitivement et directement (« ce que nous avons contemplé ») et celui des sens (« ce que nous

91. Voir par exemple ATHANASE D'ALEXANDRIE : « Tourmons toute notre attention vers la Tradition primitive de l'Église, vers l'enseignement et vers la foi de l'Église universelle, vers cette foi que nous a donnée le Seigneur, que les Apôtres ont prêchée et que les Pères ont gardée » (*Lettres à Sérapion*, 28). Voir aussi GRÉGOIRE DE NYSSE : « La preuve de notre enseignement sur la foi est la Tradition des Pères, qui a été transmise jusqu'à nous comme un héritage. Elle nous a été communiquée depuis les Apôtres par leurs saints successeurs » (*Contre Eunome*, IV).

avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nos mains ont touché»). Et cette Vie, c'est la Personne même du Verbe incarné⁹². Comme nous l'avons souligné précédemment en suivant saint Paul, l'Église est le Corps du Christ. Ce que les Apôtres transmettent à leurs successeurs, c'est la façon de rendre présent le Corps du Christ, de Le connaître par expérience de la même façon qu'eux, et d'entrer en communion avec Lui (et en Lui avec le Père par l'Esprit) de la même façon qu'eux : « cette Vie [...] nous vous l'annonçons, afin que vous aussi soyez en communion avec nous », qui sommes en « communion avec le Père et avec Son Fils Jésus-Christ ».

Le pouvoir divin conféré par le Christ à Ses apôtres (cf. Jn 20, 22-23) s'est transmis sans interruption dans l'Église jusqu'à nos jours par leurs successeurs, les évêques. Cette « succession apostolique » dans une continuité ininterrompue contribue au cours des siècles à maintenir l'identité et l'unité de l'Église qui ne sont autres, comme nous venons de le rappeler, que celles du Corps du Christ présent sur la terre comme au ciel, et de la possibilité permanente pour les fidèles de s'intégrer à Lui et de communier à Lui dans l'Esprit.

L'unité de l'Église et sa catholicité sont d'autant mieux assurées que la succession apostolique ne s'effectue pas seulement en ligne directe et unique, d'un apôtre du collège des Douze à un apôtre de la « deuxième génération », puis à un évêque, mais possède, comme nous le redirons par la suite à propos de la consécration des évêques, un caractère collégial ou synodal. Chaque apôtre a consacré plusieurs évêques (par exemple saint Pierre a consacré, entre autres, un évêque à Antioche, un évêque à Alexandrie et un évêque à Rome) ; un évêque n'est pas le successeur d'un seul apôtre, si bien que saint Cyprien de Carthage pouvait considérer que tous les évêques étaient des suc-

92. Cf. P. Justin POPOVITCH, *Dogmatique de l'Église orthodoxe*, t. IV, trad. fr. Lausanne, 1977, p. 202 : « Qu'est-ce donc que cet héritage que les saints Apôtres transmettent à leurs successeurs ? C'est le Dieu-homme Lui-même, c'est le Seigneur Christ, avec toutes les richesses impérissables de Sa merveilleuse Personne divino-humaine, le Christ, la Tête de l'Église, son unique Tête. Si elle ne transmet pas cela, la succession apostolique n'est plus apostolique, et cela signifie en réalité qu'il n'y a plus de succession apostolique, il n'y a plus de hiérarchie apostolique, il n'y a plus d'Église apostolique. »

cesseurs de Pierre (comme ils l'étaient aussi de chacun des autres apôtres⁹³) ; et selon la Tradition de l'Église, la consécration d'un évêque doit être effectuée par plusieurs évêques⁹⁴.

En vertu de la continuité de « la succession apostolique », les Églises locales nouvelles gardent un fondement apostolique, de même que restent apostoliques au cours du temps les Églises qui non seulement ont pour évêque un successeur légitime des apôtres, mais encore restent fidèles à l'esprit et à l'expérience des apôtres, gardent précieusement le « dépôt » que le Christ leur a confié et qu'ils ont transmis, confessent et professent la foi des apôtres, mènent et enseignent le mode de vie qu'ils ont mené en suivant les conseils et l'exemple du Christ, et dispensent la grâce qu'ils ont reçue du Christ. De ce point de vue, la « succession apostolique » s'identifie avec la « Tradition apostolique ».

Saint Irénée évoque celle-ci en ces termes : « Ainsi donc, la Tradition des apôtres, qui a été manifestée dans le monde entier, c'est en toute Église qu'elle peut être perçue par tous ceux qui veulent voir la vérité⁹⁵. »

Saint Irénée oppose de ce point de vue l'attitude des orthodoxes qu'il défend à celle des hérétiques qu'il combat : « Nous en appelons à la Tradition qui vient des apôtres qui, grâce à la succession des presbytres, se garde dans l'Église » tandis que eux « s'opposent à cette Tradition⁹⁶ ».

L'authentique succession apostolique se caractérise par le fait qu'elle est dépositaire des charismes de Dieu (transmis par la chirotonie⁹⁷) mais aussi qu'elle n'innove pas par rapport à ce que le Christ a enseigné et confié aux premiers Apôtres (les

93. Cf. *De l'unité de l'Église*, VI, 4.

94. Deux au moins selon la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, trois au moins selon le 4^e canon du 1^{er} Concile œcuménique, pour lequel la norme est qu'y participent tous les évêques de l'éparchie : « L'évêque doit être avant tout choisi par tous ceux de la province ; mais si une nécessité urgente ou la longueur de la route s'y opposait, trois évêques absolument doivent se réunir et procéder à l'élection, munis du consentement écrit des absents. » Sur cette question, voir P. L'HUILLIER, « La pluralité des consécrateurs dans les chirotonies épiscopales », *Messenger de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 42-43, 1963, p. 97-111.

95. *Contre les hérésies*, III, 3, 1.

96. *Ibid.*, 2, 2.

97. Imposition des mains lors de la consécration.

Douze), par le fait que les successeurs des Apôtres restent irréprochables (cf. Tt 1, 5-9) en matière de foi mais aussi de conduite et de mœurs (*ethos*). Saint Irénée note :

C'est là où furent déposés les charismes de Dieu qu'il faut s'instruire de la vérité, c'est-à-dire en ceux c'est-à-dire auprès de ceux en qui se trouvent réunies la succession dans l'Église depuis les apôtres, l'intégrité inattaquable de la conduite et la pureté incorruptible de la parole (cf. Tt 2, 8). Ces hommes-là gardent notre foi au seul Dieu qui a créé toutes choses ; ils font croître notre amour envers le Fils de Dieu qui a accompli pour nous de si grandes « économies » ; enfin ils nous expliquent les Écritures en toute sûreté, sans blasphémer Dieu ni outrager les patriarches ni mépriser les prophètes⁹⁸.

La même conception est ainsi présentée ailleurs :

Nous pourrions énumérer les évêques qui furent établis par les apôtres dans les Églises, et leurs successeurs jusqu'à nous. Or ils n'ont rien enseigné ni connu qui ressemble aux imaginations délirantes de ces gens-là. Si pourtant les apôtres avaient connu des mystères secrets qu'ils auraient enseignés aux « parfaits », à part et à l'insu des autres, c'est bien avant tout à ceux à qui ils confiaient les Églises elles-mêmes qu'ils auraient transmis ces mystères. Car ils voulaient que fussent absolument parfaits et en tout point irréprochables (1 Tm 3, 2) ceux qu'ils laissaient pour successeurs et à qui ils transmettaient leur propre mission d'enseignement : si ces hommes s'acquittaient correctement de leur charge, ce serait un grand profit, tandis que, s'ils venaient à faillir, ce serait le pire malheur⁹⁹.

Dans la suite de ce texte, avant de présenter, en utilisant l'exemple de l'Église de Rome, la succession précise des évêques de Rome – depuis le premier qui fut ordonné conjointement par saint Pierre et saint Paul, en passant par Clément de Rome qui les avait vus, entendus et connus, jusqu'à celui qui lui est contemporain –, saint Irénée insiste une fois de plus sur le fait que ce qui est important c'est moins les hommes eux-mêmes que la Tradition issue des apôtres dont chacun est porteur et qu'il transmet fidèlement à son successeur, avec, au centre de cette Tradition, la foi orthodoxe dans son intégrité. C'est cette

98. *Contre les hérésies*, IV, 26, 5.

99. *Contre les hérésies*, III, 3, 1.

fidélité à la vraie foi contenue dans la Tradition, mais aussi en même temps l'accord – qui n'est pas seulement communauté de dogme, mais aussi communion – avec les Églises qui la possèdent qui constituent le critère essentiel permettant de décider de l'appartenance ou de la non-appartenance d'un groupe de personnes à l'Église.

Mais, comme il serait trop long, dans un ouvrage tel que celui-ci, d'énumérer les successions de toutes les Églises, nous prendrons seulement l'une d'entre elles, l'Église très grande, très ancienne et connue de tous, que les deux très glorieux apôtres Pierre et Paul fondèrent et établirent à Rome ; en montrant que la Tradition qu'elle tient des apôtres et la foi qu'elle annonce aux hommes (Rm 1, 8) sont parvenues jusqu'à nous par des successions d'évêques, nous confondrons tous ceux qui, de quelque manière que ce soit, ou par infatuation, ou par vaine gloire, ou par aveuglement et erreur doctrinale, constituent des groupements illégitimes : car avec cette Église, en raison de son origine plus excellente, doit nécessairement s'accorder toute Église, c'est-à-dire les fidèles de partout, elle en qui toujours, au bénéfice de ces gens de partout, a été conservée la Tradition qui vient des apôtres. Donc, après avoir fondé et édifié l'Église, les bienheureux apôtres remirent à Lin la charge de l'épiscopat ; c'est de ce Lin que Paul fait mention dans les épîtres à Timothée (2 Tm 4, 21). Anaclet lui succède. Après lui, en troisième lieu à partir des apôtres, l'épiscopat échoit à Clément. Il avait vu les apôtres eux-mêmes et avait été en relations avec eux : leur prédication résonnait encore à ses oreilles et leur Tradition était encore devant ses yeux. Il n'était d'ailleurs pas le seul, car il restait encore à cette époque beaucoup de gens qui avaient été instruits par les apôtres. Sous ce Clément, donc, un grave dissentiment se produisit chez les frères de Corinthe ; l'Église de Rome adressa alors aux Corinthiens une très importante lettre pour les réconcilier dans la paix, renouveler leur foi et leur annoncer la Tradition qu'elle avait naguère reçue des apôtres, à savoir : un seul Dieu tout-puissant, Créateur du ciel et de la terre [...]. Que ce Dieu-là même soit annoncé par les Églises comme étant le Père de notre Seigneur Jésus-Christ, tous ceux qui le veulent peuvent l'apprendre par cet écrit, tout comme ils peuvent connaître par lui la Tradition apostolique de l'Église, puisque cette lettre est plus ancienne que les actuels fauteurs d'erreur qui imaginent faussement un autre Dieu au-dessus du Créateur et, de l'Auteur de tout ce qui existe. À ce Clément succède Évariste ; à Évariste, Alexandre ; puis, le sixième à partir des apôtres, Xyste est établi ; après lui, Télesphore, qui rendit glorieusement témoignage ; ensuite Hygin ; ensuite Pie ; après lui, Anicet ; Soter ayant succédé à

Anicet, c'est maintenant Éleuthère qui, en douzième lieu à partir des apôtres, détient la fonction de l'épiscopat. Voilà par quelle suite et quelle succession la Tradition se trouvant dans l'Église à partir des apôtres et la prédication de la vérité sont parvenues jusqu'à nous. Et c'est là une preuve très complète qu'elle est une et identique à elle-même, cette foi vivifiante qui, dans l'Église, depuis les apôtres jusqu'à maintenant, s'est conservée et transmise dans la vérité¹⁰⁰.

Prenant ensuite un autre exemple, celui de Polycarpe, évêque de Smyrne, saint Irénée l'oppose aux hérétiques non seulement en attestant du fondement apostolique par les apôtres et du fait qu'il en fut le successeur, mais en soulignant qu'il fut toujours fidèle à la doctrine qu'ils professaient, la seule véritable, qui est la doctrine de toute l'Église, que celle-ci transmet par la Tradition de génération en génération :

On peut nommer également Polycarpe. Non seulement il fut disciple des apôtres et vécut avec beaucoup de gens qui avaient vu le Seigneur, mais c'est encore par des apôtres qu'il fut établi, pour l'Asie, comme évêque dans l'Église de Smyrne. Nous-même l'avons vu dans notre prime jeunesse [...]. Or il enseigna toujours la doctrine qu'il avait apprise des apôtres, doctrine qui est aussi celle que l'Église transmet et qui est la seule vraie. C'est ce dont témoignent toutes les Églises d'Asie et ceux qui jusqu'à ce jour ont succédé à Polycarpe, qui était un témoin de la vérité autrement digne de foi et sûr que Valentin, Marcion et tous les autres tenants d'opinions fausses. Venu à Rome sous Anicet, il détourna des hérétiques susdits un grand nombre de personnes et les ramena à l'Église de Dieu, en proclamant qu'il n'avait reçu des apôtres qu'une seule et unique vérité, celle-là même qui était transmise par l'Église¹⁰¹.

Les mêmes remarques valent pour l'Église d'Éphèse :

Ajoutons enfin que l'Église d'Éphèse, fondée par Paul et où Jean demeura jusqu'à l'époque de Trajan, est aussi un témoin véridique de la Tradition des apôtres¹⁰².

Il ressort clairement de ces textes que l'apostolicité des évêques ne tient pas seulement au fait qu'ils sont les successeurs

100. *Contre les hérésies*, III, 3, 2-3.

101. *Contre les hérésies*, III, 3, 4.

102. *Ibid.*

légitimes (par voie de succession) des apôtres et même, pour les premiers d'entre eux, ont été ordonnés par des apôtres disciples et témoins directs du Christ en Son existence terrestre, mais aussi au fait qu'ils confessent et enseignent la vraie foi, celle que professaient les apôtres, qu'ils ont une conduite digne de celle dont les apôtres ont donné l'exemple, et qu'ils sont au total les témoins, les gardiens et les transmetteurs fidèles de la Tradition initiée par les apôtres et qu'ils ont reçue de leurs prédécesseurs.

Il faut ajouter à cela que la succession apostolique n'est pas seulement formelle : il ne suffit pas pour qu'un nouvel évêque ait une légitimité et qu'il puisse se réclamer de la succession apostolique qu'il ait été ordonné par un ou plusieurs évêques ; il est nécessaire que ces évêques et que lui-même soient en communion avec l'Église et que son ordination fasse l'objet d'une reconnaissance de la part de toute l'Église véritable.

Comme le fait remarquer le P. Georges Florovsky :

La succession épiscopale n'est pas une ligne unique, une chaîne ; elle est plutôt un réseau de lignes qui remontent jusqu'au collège apostolique. Car chaque évêque est consacré pour son office par plusieurs autres¹⁰³ au nom de l'épiscopat tout entier, [et] les consécrateurs n'agissent pas en leur qualité d'évêques locaux, mais précisément en tant que collège qui représente la totalité de l'Église, y compris le peuple des fidèles. C'est pourquoi seuls des évêques en charge sont des consécrateurs réguliers. [...] La succession apostolique n'est pas un système détaché et se suffisant à soi-même, mais elle est toujours rattachée au corps vivant. Les évêques agissent comme des représentants d'Églises locales déterminées, et les Églises mêmes, toute l'Église, agit en eux. C'est pourquoi les consécérations abstraites (c'est-à-dire sans titre déterminé, sans allocation d'une chaire ou d'un troupeau particulier¹⁰⁴) sont expressément interdites (6^e canon du concile de Chalcédoine). Les ordinations secrètes sont également interdites¹⁰⁵.

103. Voir *Canons des Apôtres*, I : « L'évêque doit être ordonné par deux ou trois évêques. »

104. Comme c'est le cas des évêques retraités ou démissionnaires, ou encore des évêques « titulaires » ou *in partibus*.

105. « Le Corps du Christ vivant », dans *La Sainte Église universelle*, Neuchâtel, 1948, p. 37-38.

On peut donc dire que la succession apostolique n'est pas « individuelle » : d'une part parce qu'elle ne passe pas d'un apôtre particulier à un évêque particulier, puis de celui-ci à un autre évêque particulier, mais que chaque évêque tient sa charge du collège des évêques et, au-delà d'eux, du collège des apôtres, ce qui fait de lui le successeur de tous les apôtres et non d'un seul¹⁰⁶ ; d'autre part parce que la succession de chaque évêque implique la communauté eucharistique à la tête de laquelle il se trouve et, en elle, toute l'Église¹⁰⁷.

Les siècles passés et l'époque actuelle comptent bon nombre d'évêques dits « vagants » qui se réclament de la succession apostolique par le fait d'avoir été ordonnés par un ou même plusieurs évêques qui avaient eux-mêmes éventuellement été ordonnés de manière régulière ; ces évêques confessent éventuellement une foi orthodoxe¹⁰⁸ et ont éventuellement une conduite irréprochable ; néanmoins, parce qu'ils ont été établis, ou se sont placés eux-mêmes (par exemple par un schisme) en dehors de la communion de l'Église, ils ne peuvent être considérés comme des successeurs des apôtres et ne peuvent se réclamer d'une succession apostolique véritable, car il ne peut y avoir d'apostolicité en dehors de l'Église¹⁰⁹.

106. Une idée qui peut trouver une justification patristique par exemple dans l'ecclésiologie de saint Cyprien (voir *De l'unité de l'Église*).

107. Voir sur ces deux points J. ZIZIOULAS, « La communauté eucharistique et la catholicité de l'Église », dans *L'Être ecclésial*, Genève, 1981, p. 132-134, qui s'inspire du passage de Florovsky cité *supra*. Voir aussi du même auteur : « Apostolic Continuity of the Church and Apostolic Succession in the First Four Centuries », *Louvain Studies*, 21, 1996, p. 153-168 ; cet article est cependant contestable par sa thèse centrale qui donne une importance fondamentale et discutable à l'eschatologie et finit par perdre de vue tant la notion de continuité (inhérente à celle d'apostolicité) que la notion d'apostolicité elle-même (en particulier dans ses fondements historiques).

108. Ou presque, car un évêque qui confesserait la foi orthodoxe mais serait schismatique (ce qui est le cas par exemple des évêques « Vieux-calendariques », professerait concrètement par là même une hérésie ecclésiologique. Il est impossible d'être réellement orthodoxe sans appartenir à l'Église.

109. Saint BASILE DE CÉSARÉE note à ce propos : « ceux qui se sont révoltés contre l'Église n'ont plus eu en eux la grâce du Saint-Esprit, la rupture de la succession en a interrompu la transmission ; en effet, les premiers partis avaient reçu leur ordination des Pères et ils possédaient le don de l'Esprit par l'imposition des mains de ceux-ci, mais une fois la communion rompue, réduits à l'état laïc, ils n'avaient le pouvoir ni de baptiser ni d'ordonner, étant incapables de donner aux autres la grâce de l'Esprit Saint, qu'ils avaient eux-mêmes perdue » (Canon 1 de saint Basile dans P.-P. JOANNOU, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*, t. II, *Les Canons des Pères grecs*, Grottaferrata,

3. Le caractère missionnaire de l'Église.

Un autre sens de l'apostolicité, rarement évoqué mais pourtant évident, est le caractère missionnaire de l'Église.

Le mot *apostolos* a pour sens premier « envoyé ».

Les apôtres sont « envoyés » par le Christ, mais ce qui est frappant c'est qu'Il se considère Lui-même en premier lieu comme envoyé par le Père¹¹⁰ (cf. Jn 7, 33 ; 8, 16.18.28.29.42 ; 9, 4 ; 10, 36 ; 12, 44.45.49 ; 13, 20 ; 15, 21 ; 16, 5 ; 17, 18.21.23.25 ; Lc 20, 13), et que après être monté aux Cieux Il envoie le Saint-Esprit d'auprès du Père (cf. Jn 15, 26 ; 16, 7 ; Lc 24, 49) ou le Père envoie le Saint-Esprit en Son Nom (cf. Jn 14, 26).

L'apostolat des apôtres a très clairement un fondement divin, plus précisément christologique : il a pour référence et pour modèle l'apostolat du Christ, selon les paroles mêmes que Celui-ci adresse au Père : « Comme Tu m'as envoyé (ἀπέστειλας) dans le monde, moi aussi je les ai envoyés (ἀπέστειλα) dans le monde » (Jn 17, 18), puis à Ses disciples : « Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie » (Jn 20, 21) ; et il est rapporté au Père comme Celui qui a envoyé le Christ : « Qui vous écoute m'écoute, qui vous rejette rejette Celui qui m'a envoyé (τὸν ἀποστείλαντά με) » (Lc 10, 16).

L'envoi – l'apostolat au sens premier – est donc d'abord une mission divine : celle de l'économie du Verbe incarné et celle de l'économie corrélatrice du Saint-Esprit, venus dans le monde pour sauver et déifier l'humanité que le péché avait séparée de Dieu.

L'envoi des apôtres répond à la volonté de Dieu de répandre dans le monde entier la Bonne Nouvelle de ce salut et les moyens pour les hommes d'en bénéficier. Les apôtres sont, en tant qu'envoyés, des acteurs indispensables d'une mission qui passe d'abord par la parole, comme l'explique saint Paul : « Quiconque invoquera le Nom du Seigneur sera sauvé. Mais comment L'invoquer sans d'abord croire en Lui ? Et comment

1963, p. 96-97). Sur ce point, voir aussi saint FIRMILIE DE CÉSARÉE, *Lettre LXXV*, 7, dans CYPRIEN DE CARTHAGE, *Correspondance*, t. II, Paris, 1961, p. 293-294.

110. C'est généralement le verbe πέμπω qui est alors utilisé ; mais le verbe ἀποστέλλω l'est aussi (voir Lc 10, 16 ; Jn 17, 18).

croire sans d'abord L'entendre ? Et comment entendre sans prédicateur ? Et comment prêcher sans être d'abord envoyé ? » (Rm 10, 13-15).

Au-delà de la parole cependant, il s'agit de permettre au plus grand nombre d'hommes possible – afin de répondre au projet divin « que tous soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (1 Tm 2, 4) – d'entrer dans l'Église (seule dispensatrice de la grâce du salut et de la déification), d'être greffés (cf. Rm 11, 17-24) au Corps du Christ par le baptême, et de mener une conduite qui leur permette d'assimiler la grâce reçue et d'être effectivement unis à Dieu pour l'éternité. La mission des apôtres – leur « apostolat » au sens premier d'« envoi » dans le monde – est ainsi instituée par le Christ :

S'avançant, Jésus leur dit ces paroles : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et voici que je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin du monde » (Mt 28, 18-20).

Les apôtres ont une parfaite conscience de leur mission dans ce sens : « Nous avons reçu la grâce de l'apostolat pour amener toutes les nations à l'obéissance à Son Nom » (Rm 1, 5).

Pour accomplir cette mission, les apôtres reçoivent, comme l'indique la citation précédente, un « pouvoir » du Christ, c'est-à-dire une force liée à la grâce. Ils reçoivent aussi du Saint-Esprit, à la Pentecôte, des charismes particuliers, notamment le « don des langues » qui leur permettra d'annoncer la Bonne Nouvelle à chaque peuple dans sa propre langue (cf. Ac 2, 4-11).

Les successeurs des apôtres héritent de leur mission. Les évêques, puis leurs délégués, les presbytres, sont en charge de dispenser la Parole, de « lier et de délier », et de célébrer les Mystères (baptême, Eucharistie...) qui unissent à l'Église et en dispensent la grâce. Par leur consécration et leur ordination, ils reçoivent à ces fins le même pouvoir et la même grâce que les premiers apôtres ont reçus du Christ et de l'Esprit.

Tous les chrétiens sont cependant invités à agir dans le monde, à leur mesure, comme des apôtres du Christ. Associé

en particulier à la mission d'y répandre la Bonne Nouvelle, chacun d'entre eux reçoit un ou des charismes à cet effet :

Il y a diversité de dons spirituels, [...] diversité de ministères, [...] diversité d'opérations [...]. À chacun la manifestation de l'Esprit est donnée en vue du bien commun. À 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 les diversités de langues, à tel autre le don de les interpréter. Tout cela, c'est l'unique et même Esprit qui l'opère, distribuant ses dons à chacun en particulier comme il l'entend (1 Co 12, 4-11).

V. LA RELATION ENTRE LES QUATRE ATTRIBUTS DE L'ÉGLISE

Les différents attributs de l'Église – unité et unicité, sainteté, catholicité et apostolicité – sont tous et en totalité nécessaires à l'Église, autrement dit l'Église n'est ce qu'elle est que parce que non seulement elle les possède tous à la fois mais elle a chacun en plénitude. « Aucune de ces qualités, écrit V. Lossky, ne pourrait être sous-estimée ou modifiée sans anéantir ou transformer l'essence même de ce que nous appelons Église¹¹¹. »

D'autre part ces qualités sont en étroite relation entre elles : elles s'impliquent l'une l'autre et, pour une part, chacune inclut les autres ; chacune dépend dans une certaine mesure des autres et leur doit en partie ce qu'elle est, et aucune ne peut être privée des autres sans cesser d'être ce qu'elle est.

Le lien intime et organique qui existe entre les différents attributs de l'Église tient essentiellement au fait que l'Église est le Corps du Christ animé par l'Esprit. En examinant chacun de ces attributs, nous avons souligné le rôle déterminant de la foi, du mode de vie, de la Tradition et de la communion eucharistique : ces différents éléments sont au sein de l'Église des fac-

111. « Du troisième attribut de l'Église », dans *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 169.

teurs d'unité, de sainteté, de catholicité et d'apostolicité, mais tous renvoient à leur source, au moyen par lesquels ils se réalisent et à leur but, qui sont le Christ et l'Esprit Saint qui mènent au Père. C'est dans le Christ et par l'Esprit – ou par le Christ et dans l'Esprit – que l'Église est à la fois une, sainte, catholique et apostolique, et ces différentes qualités renvoient l'une à l'autre et sont incluses l'une dans l'autre, parce qu'elles sont en leur fondement des qualités du Christ et de l'Esprit et qu'elles ont leur unité en Eux.

VI. L'INFAILLIBILITÉ DE L'ÉGLISE

Un certain nombre de théologiens orthodoxes ajoutent aux quatre attributs de l'Église contenus dans le *Symbole de la foi* un cinquième attribut : celui de l'infailibilité. Le fait que dans l'Église catholique romaine cette qualité ait été attribuée au pape lui-même (par le concile Vatican I, de 1870) n'est sans doute pas étranger à la volonté des théologiens orthodoxes d'accorder une importance particulière à ce sujet qui leur permet aussi d'aborder la question de l'autorité dans l'Église.

L'infailibilité n'est pas évoquée dans les premiers textes chrétiens en utilisant le mot même, mais il y a dans les Évangiles une forte insistance sur la notion de Vérité, en relation d'abord avec le Christ et avec l'Esprit Saint.

Le Christ est non seulement « plein de grâce et de vérité » (Jn 1, 14), mais la vérité s'identifie à Lui, selon Sa propre parole : « Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie » (Jn 14, 6).

Elle s'identifie aussi à l'Esprit, qui est appelé « Esprit de Vérité » (Jn 14, 16 ; 15, 26) et dont Jean dit aussi : « L'Esprit est la vérité » (1 Jn 5, 6).

Cette dernière appellation indique aussi que l'Esprit Saint est la source de toute vérité, ce que le Christ est également, comme le reconnaissent les Apôtres qui « viennent et Lui disent : "Maître, nous savons que tu es véridique et que [...] tu enseignes en toute vérité la voie de Dieu" » (Mc 12, 14 ; cf. Lc 20, 21). Jean proclame : « la Loi fut donnée par Moïse ; la grâce et la vérité sont venues par Jésus Christ » (Jn 1, 17).

L'identification de la vérité avec le Christ est attestée par le Père : « Mon jugement est selon la vérité, parce que je ne suis pas seul, mais il y a moi et Celui qui m'a envoyé » (Jn 8, 16). Elle est également confirmée par l'Esprit Saint : « Lorsque viendra le Paraclet, que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité, qui vient du Père, il me rendra témoignage » (Jn 15, 26 ; cf. 1 Jn 5, 6). Le Père dans le Verbe dispense Sa parole de vérité, et dans l'Esprit sanctifie dans la vérité, selon la prière que Lui adresse le Christ : « Père [...], sanctifie-les dans la vérité : ta parole est vérité » (Jn 17, 17 ; cf. 17, 19). La vérité est une qualité ou une énergie de la nature divine, que le Père dispense dans le Fils, par l'Esprit. Elle s'identifie à Dieu. C'est dans ce sens que saint Jean note : « Quant à Démétrius, tout le monde lui rend témoignage, y compris la Vérité elle-même » (3 Jn 12).

Quiconque proclame la vérité (divine) et vit selon la vérité dans l'Église la tient de l'Esprit et du Christ, la dit et la vit dans le Christ par l'Esprit. « Quiconque est de la vérité écoute ma voix », dit Jésus (Jn 18, 37). Et saint Paul remarque : « Je dis la vérité dans le Christ, je ne mens point – ma conscience m'en rend témoignage dans l'Esprit Saint » (Rm 9, 1).

L'Apôtre affirme aussi que la vérité est dans le Christ (Ep 4, 21), que c'est en Lui qu'on la reçoit (cf. Ep 5, 8-9), et que celui qui la possède a le Christ en Lui (cf. 2 Co 11, 10).

L'homme est sauvé par la foi en la vérité (2 Th 2, 13) et l'amour de la vérité (cf. 2 Th 2, 10) parce que la vérité est le Christ. Le Christ « veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (1 Tm 2, 4) – ce qui est le but suprême – parce que la vérité s'identifie à Dieu, et que connaître la vérité, c'est connaître Dieu même, cette connaissance étant, dans le sens le plus élevé que lui donnent les Pères, union à Dieu et participation à Lui, autrement dit déification.

C'est donc parce que l'Église est le Corps du Christ animé par l'Esprit que la vérité appartient à l'Église. C'est pour cette raison que saint Paul qualifie l'Église de colonne et fondement de la vérité lorsqu'il s'adresse à Timothée : « Il faut que tu saches comment te comporter dans la maison de Dieu – je veux dire l'Église du Dieu vivant – colonne et support de la vérité » (1 Tm 3, 15).

Il est facile de déduire des faits et principes précédemment énoncés que la vérité appartient à l'Église dans son ensemble, et que dès lors ni la hiérarchie (le collège des évêques), ni son primat ne peuvent se l'approprier, ni le clergé, ni un groupe de laïcs, ni *a fortiori* chacun d'entre eux considéré à part des autres membres de l'Église. La vérité appartient au Peuple (*laos*), c'est-à-dire au Corps tout entier constitué indissociablement par les clercs et les laïcs, qui ne sauraient être en l'occurrence opposés les uns aux autres.

En ce qui concerne les évêques, on doit reconnaître qu'ils possèdent, de par leur statut, un rôle privilégié, d'une part dans la conservation et la transmission fidèle de la vérité en tant que successeurs des apôtres formant une chaîne ininterrompue (celle de la « succession apostolique »), d'autre part dans la proclamation, la prédication et l'explication (exégèse) de cette vérité, étant investi institutionnellement et charismatiquement (comme les apôtres à la Pentecôte) d'un pouvoir d'enseigner que les prêtres et les laïcs ne peuvent avoir que par une délégation de leur part, et aussi un pouvoir, qui leur est propre de veiller (c'est le sens premier du verbe *episkopeō* d'où vient le nom *episkopos*, évêque) à la rectitude de la foi. C'est par eux aussi que se transmet et est dispensée dans l'Église, par le biais des mystères ou sacrements, la grâce de l'Esprit et ses charismes, sans lesquels il ne pourrait y avoir pour aucun chrétien de connaissance authentique – c'est-à-dire spirituelle – de la vérité ni de vie selon la vérité et d'expérience de la vérité, lesquelles sont indissociables d'une telle connaissance.

Quelques remarques complémentaires doivent cependant être faites en ce qui concerne le statut ecclésial des évêques et l'exercice de leur ministère.

On doit tout d'abord noter que dans chaque Église locale l'évêque et les fidèles sont organiquement liés et indissociables. Des fidèles sans évêque ne peuvent constituer une Église, mais un évêque sans fidèles ne le peut pas davantage. « L'Église, écrit saint Cyprien, est l'union des fidèles et de l'évêque, le troupeau attaché à son berger. L'évêque est dans l'Église, et l'Église est dans l'évêque¹¹². » Nous avons déjà remarqué que,

112. *Lettres*, LXVI, 8.

selon les canons de l'Église, un évêque ne peut être consacré que par rapport à un lieu déterminé et à un troupeau réel dont il aura la charge comme pasteur qu'il ne peut être consacré que par des évêques qui sont eux-mêmes dans la même situation ; on peut ajouter, dans la même perspective, que seuls les évêques en charge sont canoniquement autorisés à participer aux décisions des conciles.

Il faut noter en deuxième lieu que chaque évêque, même s'il est à la tête d'une Église locale qui s'identifie à l'Église du fait qu'il y célèbre l'Eucharistie et que « là où est le Christ, là est l'Église », ne peut exercer sa charge à part des autres, de même que son Église locale ne peut exister à part des autres Églises locales : les différentes Églises locales et les évêques qui sont à leur tête doivent être en communion pour être véritablement l'Église.

Si l'on considère ensemble les principes énoncés précédemment, on peut en déduire aussi que l'épiscopat ne constitue pas un corps à part de l'Église ni au-dessus d'elle : les évêques sont des membres du Corps de l'Église, qui comporte aussi l'ensemble du clergé et des laïcs, et que l'on appelle dans son ensemble le Peuple (*laos*). Cela vaut évidemment aussi pour le primat d'une Église locale (patriarche, pape, catholicos...), qui n'est pas un évêque au-dessus des autres évêques, mais est le *primum inter pares* (premier parmi ses égaux) et ne jouit que d'une primauté d'honneur qui ne lui confère aucun pouvoir ni aucun droit que les autres n'auraient pas, aucun privilège si ce n'est de « présider dans l'amour » des synodes où les décisions sont prises collégialement.

Bien que chaque évêque soit, de par sa consécration, institutionnellement et charismatiquement chargé de transmettre la vraie foi, de la proclamer et de veiller à son respect, et possède dans ce sens un *charisma veritatis*¹¹³, il ne possède pas automatiquement et définitivement la foi orthodoxe du fait de ce statut institutionnel et spirituel. Comme nous l'avons déjà noté, parfois tel ou tel évêque, parfois plusieurs évêques, voire une majorité d'évêques, voire même l'ensemble des évêques

113. Cf. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, IV, 26, 2 : « Il faut écouter les presbytres qui sont dans l'Église : ils sont les successeurs des apôtres et, avec la succession dans l'épiscopat, ils ont reçu le sûr charisme de la vérité selon le bon plaisir du Père. »

d'une Église locale sont tombés dans l'hérésie. Le primat d'une Église locale ne fait pas exception ; de nombreux patriarches sont tombés dans l'hérésie, et le primat de l'Église de Rome, le pape, est à plusieurs reprises, au cours du premier millénaire, tombé lui aussi dans l'hérésie : les cas du pape Libère (qui céda un temps à l'arianisme), du pape Vigile, condamné par le V^e Concile œcuménique, ou du pape Honorius (condamné par le VI^e Concile œcuménique) sont bien connus. Pour exercer continuellement son *charisma veritatis*, l'évêque doit rester intégré au collège des évêques et être en communion avec le corps tout entier, et refléter dans sa pensée et son discours la catholicité de l'Église, c'est-à-dire la conscience, la connaissance et l'expérience totale de celle-ci. En tant que proclamateur, prédicateur, défenseur exégète de la vérité, l'évêque n'exerce pas son ministère *ex sese* mais *ex consensu ecclesiae*. Il n'y a pas dans l'Église orthodoxe de magistère individuel, mais un magistère collégial, et au-delà même de celui-ci un magistère conciliaire au sens que les slavophiles donnaient au mot *sobornost*, qui inclut l'ensemble du corps ecclésial. Chaque évêque, pour manifester la vérité ne doit pas s'exprimer en tant qu'individu, en son nom propre, mais *ex officio*, au nom de toute l'Église dont il est institutionnellement un représentant attitré, un porte-parole autorisé.

On considère que les conciles œcuméniques sont les plus à même d'exprimer, dans l'Église, la vérité. En particulier les définitions dogmatiques – dans le but de réfuter les hérésies et d'explicitier la vérité au fur et à mesure que le besoin s'en fait sentir dans le cours de l'histoire – sont de leur ressort. S'il en est ainsi, c'est précisément en raison de leur nature conciliaire au sens premier, qui leur permet de regrouper, d'harmoniser et d'exprimer les voix des représentants de l'Église. Cependant, ces représentants doivent être en accord avec le Peuple qu'ils représentent et le Peuple en accord avec eux pour que leurs prises de position finales soient validées, c'est-à-dire reconnues comme exprimant la vérité de l'Église.

Il y a plusieurs cas dans l'histoire où des conciles prirent des décisions qui par la suite ne furent pas acceptées par le Peuple, parce qu'elles n'avaient pas exprimé en fait la conscience catholique de l'Église. C'est le cas par exemple du second concile

de d'Éphèse (449), qui fut appelé plus tard le « synode des Brigands » ou le « brigandage d'Éphèse » ; ce fut le cas aussi du concile iconoclaste d'Hiérea (754) ; ce fut le cas encore du concile de Florence (1438-1439), où la majorité des représentants orthodoxes donnèrent leur accord à une union avec l'Église catholique, et dont les décisions furent rejetées peu après par le Peuple sous la conduite de saint Marc d'Éphèse. Il y a des cas dans l'histoire où toute la hiérarchie est dans l'erreur : ce fut le cas par exemple à l'époque des hérésies monoenergiste et monothélite, que tous les patriarchats d'Orient avaient acceptées, mais dont les positions furent finalement condamnées sous l'impulsion d'un simple moine, Maxime le Confesseur, qui représentait alors la conscience de l'Église dont les hérétiques s'étaient eux-mêmes exclus, tout en conservant formellement leur statut hiérarchique.

Tout concile n'est reconnu comme exprimant la vérité de l'Église que quand il est reçu, après un certain temps, par toute l'Église et non seulement par ses hiérarques, par un primat ou par une instance particulière (comme celle que l'on appelle, dans le catholicisme romain, le magistère). Cette réception n'est pas un plébiscite, ne prend aucune forme institutionnelle, mais a plutôt une forme intuitive et organique : ce qu'a proclamé le concile est reconnu et assimilé ou au contraire rejeté par l'organisme ecclésial, approuvé par la conscience ecclésiale qui le perçoit comme une évidence interne qui s'impose naturellement à elle, ou comme une expression adéquate de la conscience qu'elle a d'elle-même, ou au contraire désapprouvé par elle comme étant une expression inadéquate de celle-ci.

Un concile s'avère œcuménique non seulement dans le sens où il a réuni des représentants de toutes les Églises locales, mais où, selon le sens de l'œcuménicité que nous avons précédemment défini, il exprime la foi catholique, c'est-à-dire la foi orthodoxe dans son intégrité. La plupart des conciles œcuméniques n'ont d'ailleurs pu réunir tous les évêques de toutes les Églises ; certains conciles n'ont réuni qu'une minorité d'évêques ; dans plusieurs conciles œcuméniques, certaines Églises locales n'étaient pas représentées, ou ne l'étaient que peu (l'Église de Rome par exemple n'était représentée que par quelques légats) ; certains conciles locaux ont acquis, quant à la portée de leurs définitions dogmatiques, une valeur équiva-

lente à celle des conciles œcuméniques (comme le concile de Constantinople en 1341, sur les énergies incréées). Par ailleurs, il est rare qu'un concile ait pris des décisions à l'unanimité. Les décisions étaient souvent prises à la majorité seulement, après avoir été précédées de longs débats. Tous ces arguments nous montrent que l'œcuménicité d'un concile se définit par des éléments non pas quantitatifs mais qualitatifs, que ce qui fait l'œcuménicité d'un concile, c'est en fait sa catholicité, et que ce qui fait sa catholicité c'est fondamentalement son respect de la foi orthodoxe dans son intégrité, laquelle appartient à l'Église elle-même dans sa totalité.

Le fait, établi précédemment, que ce n'est ni la hiérarchie seule, partiellement ou dans son ensemble, ni *a fortiori* le primat seul d'une Église locale, mais le corps ecclésial dans son ensemble qui possède la vérité et peut être infaillible est indiqué dans l'encyclique que les patriarches orthodoxes ont, en 1848, adressée au pape Pie XI, pour lui expliquer la position orthodoxe : « Ni patriarche ni concile ne pourraient parmi nous introduire un enseignement nouveau, car le gardien de la religion est le corps même de l'Église, c'est-à-dire le peuple lui-même¹¹⁴. » A. Khomiakov écrit dans le même sens :

Le pape se trompe grandement en croyant que nous considérons que c'est la hiérarchie ecclésiastique qui est gardienne des dogmes. La réalité est tout à fait différente. La fidélité invariable et la vérité infaillible des dogmes chrétiens ne dépendent pas de l'ordre hiérarchique, ils sont gardés par la totalité, par tous les fidèles de l'Église, qui est le corps du Christ¹¹⁵.

Les évêques restent les docteurs de la foi, les exégètes autorisés de la Parole, les proclamateurs de la vérité, tandis que le peuple de Dieu dans son ensemble – évêques, prêtres et laïcs ensemble – en est le possesseur et le gardien¹¹⁶.

¹¹⁴. Encyclique de 1848, Article 17, trad. fr. dans *Contacts*, 17, 1965, p. 44-45.

¹¹⁵. Lettre.

¹¹⁶. Cette distinction entre proclamation et possession de la vérité est fortement soulignée par le P. S. BOULGAKOV, *L'Orthodoxie*, Lausanne, 1980, p. 90.

La vérité de la foi peut être possédée par une personne, mais non considérée à part des autres ou au-dessus des autres. C'est seulement en tant que membre du Corps du Christ animé par l'Esprit qu'une personne peut posséder la vérité. La personne possède la vérité d'autant plus qu'elle s'intègre au Corps et se fond en lui. Elle exprime la vérité en tant qu'elle exprime ce que croit le Corps tout entier. Cela suppose de la pureté, de l'humilité et de l'amour, d'être profondément immergé dans la vie de l'Église, de vivre et de penser en elle et par elle, de s'imprégner non seulement théoriquement mais par expérience de son intelligence et de sa conscience, jusqu'à pouvoir dire ultimement, comme l'Apôtre : « ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (Ga 2, 20) et aussi : « nous avons la pensée du Christ » (1 Co 2, 16) ou encore : « nous avons l'Esprit qui vient de Dieu afin de connaître les dons que Dieu nous a faits, et nous en parlons non pas en un langage enseigné par l'humaine sagesse, mais en un langage enseigné par l'Esprit » (1 Co 2, 12-13). Cela suppose donc à la fois la vie sacramentelle, source de la grâce et l'ascèse personnelle qui permet de la recevoir et de l'assimiler personnellement. Cela exige un effort et une tension permanents, que A. Khomiakov exprime en une belle formule : « Chacun de nous cherche constamment ce que l'Église possède constamment¹¹⁷. »

La possession de la vérité et la capacité de l'exprimer relèvent donc d'une synergie. Et cela est vrai non seulement pour les simples fidèles mais aussi pour les évêques et les clercs qui les représentent. Il ne suffit pas pour les évêques d'avoir, de par la consécration qu'ils ont reçue, un charisme apostolique de proclamation, d'enseignement et de défense de la foi. Ce charisme doit être activé en permanence, pour eux (comme pour tout chrétien par rapport au charisme propre qu'il a reçu) par la vie spirituelle en Église et par l'ascèse personnelle. Les grands Docteurs de l'Église étaient des évêques comme les autres ; ils sont devenus des Docteurs et des Pères, exprimant la foi de l'Église de manière exceptionnelle, non seulement parce qu'ils étaient doués d'une intelligence exceptionnelle mais parce qu'ils étaient des saints. Il y a toujours eu dans l'Église une

¹¹⁷. *Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l'occasion d'un mandement de Mgr l'Archevêque de Paris*, Vevey, 1872, rééd. Vevey, 2006, p. 125.

tension, et parfois une opposition, entre la compréhension institutionnelle de la fonction épiscopale et sa compréhension charismatique ; il s'agit en réalité d'un faux problème, car les deux sont nécessairement liées.

Même si quelques hiérarques et même si la hiérarchie tout entière d'une Église locale s'écartent de la vérité, ils s'excluent eux-mêmes de l'Église, raison pour laquelle cela n'affecte ni l'Église ni la vérité qui lui est inhérente¹¹⁸.

Au gré des vicissitudes de son histoire, l'Église demeure infaillible, et jamais les portes de l'enfer ne peuvent prévaloir contre elle (cf. Mt 16, 18). La raison en est que le lien intime qui existe d'une part entre l'Église et d'autre part entre le Christ et l'Esprit – qui sont la source de toute vérité parce qu'ils sont la Vérité même – est indéfectible. Comme l'écrit Mgr Kallistos Ware : « Le Christ et l'Esprit Saint ne peuvent se tromper, et puisque l'Église est le Corps du Christ, puisqu'elle est une Pentecôte continuelle, elle ne peut être qu'infaillible¹¹⁹. » Si la Vérité repose sur l'Église – qui est sa colonne et son support (1 Tm 3, 15) – en tant que corps du Christ animé par l'Esprit, le rapport des fidèles à cette vérité est un rapport actif, établi et entretenu par l'Esprit Saint, comme le suggère la formule précédente de « Pentecôte continuelle », et comme l'indique avant tout le Christ lorsqu'il dit : « Quand Il viendra, Lui, l'Esprit de vérité, Il vous conduira vers la vérité tout entière » (Jn 16, 13). L'Esprit Saint dirige, purifie, illumine et sanctifie l'Église en permanence, et c'est sous Son action (*energeia*) et grâce à Lui que l'Église ne se trompe finalement jamais, comme le note le patriarche Dosithée :

Nous croyons que c'est l'Esprit qui guide l'Église [...] et nous croyons donc et confessons comme une vérité absolue qu'il est im-

118. Le fait que les décisions d'un concile aient été prises à la majorité et non à l'unanimité ne constitue pas un problème, car de deux choses l'une : où les évêques minoritaires finissent par se ranger aux décisions de la majorité, où ils les refusent, mais s'excluent par là eux-mêmes de l'Église, si bien que les conclusions d'un concile (définitions dogmatiques et promulgations de canons) sont finalement toujours unanimes.

119. T. WARE, *L'Orthodoxie*, Paris, 1968, p. 333.

possible que l'Église catholique se trompe, ou qu'elle soit abusée ou qu'elle choisisse le mensonge au lieu de la vérité¹²⁰.

Les décisions d'un concile se présentent non comme des décisions purement humaines, mais comme des décisions divino-humaines, inspirées par l'Esprit Saint, d'où la formule qui introduit ces décisions, utilisée déjà au concile de Jérusalem (cf. Ac 15, 28), puis dans les conciles suivants : « Il a paru bon au Saint-Esprit et à nous. »

La vérité n'est pas simplement gardée dans l'Église : elle est constamment reformulée, explicitée, reprécisée, pour répondre aux hérésies, mais aussi pour tenir compte des cultures, des mentalités, des variations du contexte historique, et pour être ou rester accessible au plus grand nombre. C'est l'esprit même de la Pentecôte, et c'est pourquoi on peut parler ici d'une Pentecôte continuelle dans l'Église. Il est important de ne pas se soumettre à ce que les cultures ont d'étranger au christianisme, et de ne pas être dépendant de l'esprit du temps et de ses aléas. L'infaillibilité représente la capacité de l'Église, guidée, inspirée, éclairée par l'Esprit Saint, de rester fidèle à la vérité qui est la sienne à travers les multiples expressions et définitions (par exemple conciliaires) qu'elle lui donne.

120. *Confession*, 12.

La tradition ecclésiale

La référence à la Tradition remonte aux premiers siècles du christianisme – plus précisément au moment où, les Apôtres finissant leur vie en ce monde, s'est posé le problème de la transmission du « dépôt » que leur avait légué le Christ¹ – et les Pères de l'Église font de cette référence un usage abondant.

1. Ébauche de définition.

Le mot « tradition » vient du verbe latin *tradere*, qui signifie « faire passer à un autre », « transmettre », ou encore « confier à quelqu'un ». Le mot grec correspondant est *paradosis* ; il vient du verbe *paradidômi* qui signifie : « confier à quelqu'un », « remettre par succession », « transmettre », « livrer à la postérité ». La tradition en général, c'est donc ce qui nous a été transmis par nos prédécesseurs et qui nous a été confié par eux, dans le but que nous le gardions précieusement, puis que nous le transmettions à notre tour, un peu comme le « témoin » dans une course de relais.

Mais nous voyons ici plusieurs problèmes : ce qui a été transmis peut être de nature et de qualité variable, et la transmission peut avoir dans le temps une origine plus ou moins lointaine².

1. Cf. G. FLOROVSKY, « The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers », dans *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Belmont, 1972, p. 101.

2. On peut, pour mieux comprendre cette difficulté, prendre un exemple dans le catholicisme, où le courant traditionaliste se réclame de la Tradition, notamment dans sa volonté de conserver la messe de saint Pie V. Or la plupart

2. Les critères de l'universalité, de l'antiquité et du consentement général.

On peut, pour surmonter cette difficulté, avancer plusieurs critères permettant de définir ce qui, concernant la foi (à laquelle, dans l'Église, s'applique prioritairement la notion de Tradition), est authentiquement traditionnel. Ces critères ont été présentés au V^e siècle par saint Vincent de Lérins, et ont été reçus par l'Église au cours des V^e et VI^e siècles et restent de nos jours communément admis. Il s'agit de l'universalité, de l'antiquité, et du consentement général : « dans l'Église catholique elle-même, écrit Vincent de Lérins, il faut veiller soigneusement à s'en tenir à ce qui a été cru partout, et toujours, et par tous³. »

a) Le premier critère, celui de l'universalité dans l'espace, pose qu'une conception théologique, pour qu'elle soit reconnue comme appartenant à la foi traditionnelle de l'Église et non comme une théorie privée d'un homme, d'un groupe particulier ou d'une école, ou comme une innovation, corresponde à la confession de « toutes les Églises » lesquelles, selon la parole de saint Grégoire le Grand, ne font qu'une seule Église universelle répandue dans le monde⁴, de laquelle seule rayonne la Vérité⁵.

b) Le deuxième critère est celui de l'antiquité : la foi authentique correspond, selon l'expression de saint Vincent de Lérins, à « ce qu'ont jadis proclamé nos pieux ancêtres et nos Pères⁶ ». L'usage des hérétiques est au contraire, comme le note saint Grégoire le Grand, de « proposer comme quelque chose de

des traditions que veulent conserver les traditionalistes remontent au concile de Trente, c'est-à-dire au XVI^e siècle seulement, et la messe de saint Pie V, qu'ils considèrent comme une référence absolue, est en réalité assez éloignée de la messe romaine des premiers siècles qui seule pourrait légitimement revendiquer le qualificatif de traditionnel. On pourrait évidemment trouver aussi, au sein des Églises orthodoxes locales, des traditions particulières et relativement récentes auxquelles est accordé à tort un caractère absolu et intangible.

3. « In ipsa item catholica ecclesia, magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est » (*Commonitorium*, II, 5).

4. Cf. *Morales sur Job*, XVII, 29, 43. Cette conception était déjà celle de saint Irénée de Lyon.

5. Cf. *Morales sur Job*, XXXV, 8, 13.

6. *Commonitorium*, II, 6.

nouveau ce qui n'est pas contenu dans les anciens livres des anciens Pères⁷ ». Saint Maxime le Confesseur note également que l'hérésie est toujours une innovation.

Ce critère de l'universalité dans le temps doit être considéré en complémentarité avec celui de l'universalité dans l'espace, et les deux se garantissent en quelque sorte mutuellement. Car, par exemple, certaines hérésies comme l'arianisme ou le monothélisme furent à une certaine époque partout répandues, mais n'exprimaient pas la foi que l'Église avait eue de tout temps. Inversement des conceptions anciennes ne purent être reconnues comme traditionnelles, pour la raison qu'elles n'avaient pas été reçues par toutes les Églises.

c) Le troisième critère est celui du consensus. Il est appliqué à la position des Pères (on parle de *consensus Patrum*) : appartient à la Tradition ce qui fait l'objet d'un accord de la part sinon de tous, du moins de la majorité des Pères, comme le note saint Vincent de Lérins : « nous faisons nôtres les opinions de tous – ou presque tous – les évêques et docteurs⁸ ». Cela signifie qu'une opinion particulière d'un Père qui s'écarte de la conception qui est celle de la plupart des autres Pères peut ne pas être reçue (comme c'est le cas par exemple de la théorie d'Origène sur la préexistence des âmes ou de l'opinion de saint Grégoire de Nysse sur l'apocatastase).

Ce critère appartient aussi, *ipso facto*, aux conciles, puisque, comme le note saint Grégoire le Grand, « ils ont été constitués par un consensus universel⁹ ». Ce qui donc est admis par un concile confirmé par l'Église¹⁰ doit être admis comme conforme à la Tradition, et ce qui est rejeté ou condamné par un tel concile doit l'être aussi comme non conforme à la Tradition.

Le critère du consensus est invoqué en ces termes par saint Jean Cassien dans son traité contre Nestorius :

Le consentement de tous devrait donc, à lui seul maintenant, abattre l'hérésie, car une vérité incontestée devient manifeste par l'autorité de l'ensemble, et l'ordre est parfait là où personne n'est d'un avis dif-

7. *Morales sur Job*, XVIII, 26, 39.

8. *Commonitorium*, II, 6.

9. *Lettres*, I, 24.

10. Rappelons qu'un concile n'a pas par lui-même une valeur absolue, mais n'acquiert sa valeur que par le fait d'être reçu par l'Église (voir le chapitre précédent).

férent. C'est pourquoi, si quelqu'un s'entête à être d'un avis contraire, sa prise de position, de prime abord, ne doit pas plus être écoutée que sa perversité échapper à la condamnation. Est en effet préjugé coupable celui qui s'en prend au jugement commun, et n'a aucun droit d'être écouté celui qui ébranle l'ordre admis par tous. Une fois la vérité reconnue par tous, tout ce qui va à l'encontre de cela doit être par le fait même immédiatement tenu pour fausseté, car c'est être en désaccord avec la vérité¹¹.

Le *consensus Patrum* est le meilleur critère de la vérité selon saint Maxime le Confesseur qui a l'habitude d'opposer à ses adversaires « une masse de témoignages », ou « ce que les Pères nous ont lumineusement rapporté, telle une nuée de témoins, infiniment nombreuse¹² » (cf. He 12, 1), ou encore la « vérité devenue manifeste, embrassant les confins du monde habité, par la voix des Pères, ses hérauts [...], partout et de tous confessée avec force, dans la foi orthodoxe prêchée par eux¹³ ».

Le consensus doit être évidemment non seulement synchrone, mais diachronique, c'est-à-dire vérifié non seulement à un moment du temps, mais aussi par rapport au passé. Le critère du consensus doit donc être considéré en corrélation avec celui de l'antiquité car, comme nous l'avons déjà remarqué, il est arrivé dans l'histoire que le consensus à un moment donné du temps se fasse sur l'erreur (ce fut le cas à l'époque de l'arianisme ou du monoénergisme et du monothélisme par exemple) et que la vérité dogmatique à ce moment n'ait été gardée que par quelques chrétiens (saint Athanase dans le premier cas, saint Maxime dans le second), lesquels pouvaient cependant se réclamer du consensus qui avait prévalu antérieurement.

3. Les trois piliers de la Tradition : l'Écriture, les Pères et les conciles.

Les critères précédents renvoient à l'enseignement de l'Écriture, des Pères et des conciles, qui, comme l'a montré le P. Georges Florovsky, peuvent être considérés comme les trois

11. *Traité de l'Incarnation*, I, vi, 2.

12. *Opuscules théologiques et polémiques*, 15, PG 91, 169A.

13. *Ibid.*, 7, PG 91, 73B.

piliers de la Tradition. Ils sont souvent invoqués ensemble par les Pères. Par exemple, saint Maxime commence ainsi l'un de ses exposés : « D'après la sainte Écriture, l'Ancien et le Nouveau Testament, d'après les saints Docteurs et les Conciles, nous apprenons que...¹⁴ »

a) L'Écriture reste le fondement premier, la base de la Tradition. Ainsi saint Nil Sorsky dit à ses disciples :

Nous n'avons qu'un seul Maître, Jésus-Christ, Fils de Dieu, qui nous a fait don des Divines Écritures, et les saints Apôtres et les saints Pères les ont enseignées et les enseignent au genre humain pour le mener au salut [...]. Quant à moi, je ne suis l'auteur d'aucun bien, mais je dis seulement les Divines Écritures à ceux qui les reçoivent et veulent être sauvés¹⁵.

Ce fondement aurait pu rester exclusif (comme il l'est ici dans la pratique de saint Nil) si des incompréhensions, des méinterprétations et des hérésies n'étaient apparues dans l'Église, qui très tôt – c'est-à-dire dès la fin de la vie des Apôtres, qui avaient reçu du Christ Lui-même la façon correcte de comprendre Ses paroles – ont rendu nécessaires d'autres critères pour juger de l'interprétation des Écritures.

b) C'est ainsi qu'est apparue la référence aux Pères en tant que successeurs des Apôtres – car les Pères, avant de désigner tous les écrivains ecclésiastiques d'importance, ont d'abord désigné les évêques reconnus dans l'Église comme des maîtres et témoins de foi¹⁶.

On trouve chez saint Maxime le Confesseur, par exemple, de nombreuses remarques sur l'importance des Pères comme fondement essentiel de la Tradition. Sa position est très caractéristique, à tel point que dans le chapitre de sa volumineuse somme sur « la Tradition chrétienne », dans le chapitre consacré à

14. *Relatio motionis*, CCSG 39, p. 37. Voir aussi S. ATHANASE D'ALEXANDRIE : « Regardons cette tradition même, cet enseignement et cette foi de l'Église catholique depuis son début, donnés par le Seigneur, prêchés par les Apôtres et préservés par les Pères. C'est sur cela que repose l'Église » (*Lettres à Sérapion*, I, 28).

15. *Instruction aux disciples*.

16. Voir G. FLOROVSKY, « The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers », dans *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Belmont, 1972, p. 101-102 ; « The Function of Tradition in the Ancient Church », *ibid.*, p. 75-76.

l'autorité des Pères, Jaroslav Pelikan prend comme exemple saint Maxime¹⁷.

Ce dernier témoigne en effet partout de son souci de suivre les Pères, de penser et de s'exprimer en harmonie avec eux, et de montrer à ses interlocuteurs qu'il le fait¹⁸. Il multiplie les expressions de fidélité totale à l'enseignement des Pères¹⁹. Les expressions « selon les Pères²⁰ », « comme l'ont dit les Pères²¹ », « comme l'ont défini les Pères²² », « selon l'enseignement des Pères²³ », « en accord avec l'enseignement des Pères éprouvés²⁴ », « avec les Pères²⁵ », « comme nous l'a transmis l'enseignement des Pères²⁶ », reviennent régulièrement sous sa plume²⁷.

Au-delà d'un souci de fidélité personnelle, le but de saint Maxime est d'amener ses interlocuteurs à confesser les vérités de la foi, comme il le fait lui-même, « pieusement avec les Pères²⁸ ». Les « hérétiques » ou les « hétérodoxes » sont au

17. J. PELIKAN, *La Tradition chrétienne*, t. II, *L'Esprit du christianisme oriental (600-1700)*, Paris, 1994, p. 17-24.

18. *Lettres*, 12, PG 91, 472CD.

19. Il affirme « suivre les saints Pères en tout » (*Dispute avec Pyrrhus*, PG 91, 297AB, éd. Doucet, p. 553) et témoigne de sa préoccupation d'« être entièrement dans la piété et de ne pas sortir de l'enseignement des Pères » (*Opuscules théologiques et polémiques*, 19, PG 91, 225A). Il affirme sans ambages : « Je pense, je crois et je dis l'enseignement des Pères tel que je l'ai reçu d'eux » (*Lettres*, 15, PG 91, 576A) et note ailleurs : « Voilà la foi que j'ai apprise et que j'apprends de nos Pères saints et bienheureux » (*Lettres*, 13, PG 91, 532C).

20. *Lettres*, 12, PG 91, 484A ; 13, PG 91, 513C, 525C ; 15, 545A ; *Opuscules théologiques et polémiques*, 7, PG 91, 73C ; 16, PG 91, 204B ; 25, PG 91, 272C ; 26, PG 91, 276AB.

21. *Ambigua à Jean*, 42, PG 91, 1324D ; *Opuscules théologiques et polémiques*, 20, PG 91, 252C.

22. *Opuscules théologiques et polémiques*, 24, PG 91, 269B ; 25, 272B.

23. *Lettres*, 12, PG 91, 472CD ; 15, PG 91, 565D ; *Opuscules théologiques et polémiques*, 20, PG 91, 249D.

24. *Opuscules théologiques et polémiques*, 16, PG 91, 185D.

25. *Lettres*, 12, PG 91, 484B.

26. *Opuscules théologiques et polémiques*, 20, PG 91, 245A.

27. Dans la Lettre 12, il note : « Nous qui, Dieu aidant, paissions la pure et divine pâture de l'enseignement de l'Église, dans la pure gloire de la piété, c'est en toute franchise que nous confessons devant Dieu et devant les hommes les expressions pieuses des Pères, en prenant chacune d'elles dans le sens et l'interprétation seyant à la piété et, comme autrefois dès le début par les ministres de la grâce, nous avons été catéchisés dans la doctrine salutaire de la foi » (*Lettres*, 12, PG 91, 500B).

28. *Lettres*, 12, PG 91, 492B ; cf. *Opuscules théologiques et polémiques*, 19, PG 91, 225C ; 7, PG 91, 81B.

contraire, dit-il, ceux qui « suivent des voies de perdition, d'un côté ou de l'autre de la voie royale des Pères²⁹ », qui « ne confessent pas d'une manière orthodoxe avec les saints Pères » ce qui est conforme à la vraie foi³⁰.

L'enseignement des Pères correspond à « l'enseignement de l'Église³¹ » et exprime fidèlement « la doctrine salutaire de la foi³² ». Ce sont les Pères qui, avec la Sainte Écriture, « nous ont transmis d'en haut, dès le début, la foi orthodoxe³³ ». On peut donc établir une équivalence entre « notre foi » et « le kérygme des Pères³⁴ ».

Les « saints Docteurs de l'Église » ne parlent pas de leur propre fond, mais en étant « instruits par [les saintes Écritures³⁵] », « en accord avec les évangélistes, les apôtres et les prophètes³⁶ ».

Les Pères sont les successeurs des Apôtres dans la tâche d'annoncer la Vérité³⁷, et leur autorité est égale à la leur parce qu'ils sont leurs disciples : « les dogmes de la piété [nous ont été] transmis [par ceux] qui en ont été dès le début les témoins oculaires et qui sont devenus les ministres du Verbe³⁸ ainsi que par leurs disciples et leurs successeurs, les Docteurs inspirés de la Vérité³⁹ ». Leurs enseignements peuvent donc être mis sur le même plan que ceux des Apôtres⁴⁰.

Comme les Apôtres, les Pères ont été établis dans l'Église par Dieu Lui-même⁴¹ (cf. 1 Co, 12, 28 ; Ep 4, 11), et les uns et les autres sont des instruments par lesquels le Verbe Lui-même révèle ce qui Le concerne⁴².

29. *Opuscules théologiques et polémiques*, 7, PG 91, 72C.

30. *Ibid.*, 8, PG 91, 93C.

31. Cf. *Lettres*, 12, PG 91, 500B.

32. Cf. *ibid.*

33. *Opuscules théologiques et polémiques*, 15, PG 91, 181B.

34. Cf. *ibid.*, 25, PG 91, 272D.

35. *Dispute avec Pyrrhus*, PG 91, 320D, éd. Doucet, p. 576-577.

36. *Ibid.*, PG 91, 320C, éd. Doucet, p. 576.

37. *Opuscules théologiques et polémiques*, 15, PG 91, 160C.

38. Cette dernière expression se trouve également dans *Lettres*, 12, PG 91, 468A.

39. *Opuscules théologiques et polémiques*, 15, PG 91, 180C.

40. Voir *Lettres*, 12, PG 91, 468A.

41. *Relatio motionis*, CCSG 39, p. 37.

42. *Ibid.*

De plus les Pères jouissent d'une autorité charismatique fondée sur leurs qualités spirituelles⁴³. Leur « science » théologique, liée à ces qualités spirituelles⁴⁴, n'est pas seulement une connaissance naturelle humaine⁴⁵ mais une connaissance révélée par Dieu⁴⁶.

Les Pères sont des « sages en dogmes élevés et divins », des « savants en choses divines⁴⁷ », des « Docteurs inspirés de la Vérité⁴⁸ », les « tenants⁴⁹ », les « révéléurs⁵⁰ » et les « hérauts [proclamateurs]⁵¹ » de celle-ci.

La référence aux Pères est d'abord pour saint Maxime un point d'appui dans la réfutation des hérésies et un critère de la vérité. « Les citations des Pères » permettent de « confirmer la foi de l'Église⁵² ». Inversement, la foi de l'Église est conforme « à la tradition patristique⁵³ ». Saint Maxime écrit, faisant explicitement référence à la Tradition : « L'héritage lumineux de la foi, c'est de confesser du cœur et des lèvres ce que les Pères nous ont enseigné, de suivre ceux qui au commencement ont été les témoins oculaires et les ministres du Verbe⁵⁴. »

43. Cf. *Opusculs théologiques et polémiques*, 1, PG 91, 29C ; 7, PG 91, 73B, 81C, 88D ; 8, PG 91, 93C, 97C, 100B ; 9, PG 91, 116A, 121B ; 15, PG 91, 160C, 165B, 180C, 181A ; 16, PG 91, 185D, 204B, 208A ; 19, PG 91, 224D ; 21, 248B. *Lettres*, 12, PG 91, 469A, 473C ; 17, PG 91, 581D. *Ambigua à Thomas*, Prologue, PG 91, 1032A ; *Ambigua à Jean*, 42, PG 91, 1336B ; *Dispute avec Pyrrhus*, PG 91, 292C, éd. Doucet, p. 547 ; 296D, éd. Doucet, p. 252 ; 320C, éd. Doucet, p. 576.

44. Selon les Pères grecs en général et saint Maxime en particulier (qui sur ce point suit d'assez près Évagère), la *gnôsis* (*thêoria* et *thelogia*) a pour présupposé la *praxis*.

45. *Opusculs théologiques et polémiques*, 7, PG 91, 72A.

46. Cf. *Ambigua à Jean*, 10, PG 91, 1112D. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1089A. *Opusculs théologiques et polémiques*, 15, PG 91, 169A. *Commentaire du Notre Père*, CCSG 23, p. 38 ; *Opusculs théologiques et polémiques*, 15, PG 91, 165C ; cf. *ibid.*, 177B ; 16, PG 91, 209D ; 25, PG 91, 272C ; *Ambigua à Jean*, 7, PG 91, 1089A. *Opusculs théologiques et polémiques*, 20, PG 91, 245A. *Opusculs théologiques et polémiques*, 15, PG 91, 165C. *Opusculs théologiques et polémiques*, 15, PG 91, 160C. *Dispute avec Pyrrhus*, PG 91, 320D, éd. Doucet, p. 577. *Relatio motionis*, CCSG 39, p. 37.

47. *Dispute avec Pyrrhus*, PG 91, 296B, éd. Doucet, p. 551.

48. *Opusculs théologiques et polémiques*, 15, PG 91, 180C.

49. *Ibid.*, 9, PG 91, 116A.

50. *Ibid.*, 22, PG 91, 260B.

51. *Ibid.*, 7, PG 91, 73B.

52. *Lettres*, 14, 532D-533A.

53. *Ibid.*, 17, PG 91, 581D.

54. *Ibid.*, 12, PG 91, 465D-468A.

La pensée et les expressions des Pères ont valeur de norme. « [Leurs] paroles sont la loi et la norme de l'Église⁵⁵. » La foi « doit être confessée tel[le] que nous [l'a] annoncé[e] la sage pensée de nos saints Docteurs⁵⁶ ». Pour établir et faire admettre une vérité sur quelque chose, il s'agit « de montrer ce que les Pères en ont dit⁵⁷ ». On doit se conformer « à cela seul qu'ont pieusement passé au crible les Pères théophores de l'Église universelle⁵⁸ ».

Au-delà même des expressions héritées des Pères, il importe principalement de conserver le sens de leur enseignement. Ce qui est fondamental, c'est que soit « sauvegardé dans son intégrité le sens que les Pères théophores ont transmis à nos saintes Églises de ce qu'il faut croire⁵⁹ ».

c) Troisième pilier de la Tradition, les conciles jouissent d'une autorité semblable à celle des Pères, et même supérieure, puisqu'ils sont des expressions synthétiques et consensuelles des positions des Pères, qui ont bénéficié lors de leurs assemblées d'une illumination particulière de la part du Saint-Esprit. Saint Sophrone de Jérusalem va jusqu'à établir un parallèle entre les quatre premiers conciles œcuméniques et les quatre Évangiles pour signifier qu'il leur accorde une autorité équivalente⁶⁰.

4. Complémentarité des Écritures, des Pères et des conciles.

Il faut cependant noter que ces trois piliers de la Tradition que sont l'Écriture, les Pères et les conciles, sont complémentaires.

a) L'Écriture seule ne suffit pas à définir la Tradition. D'une part, en effet, elle n'est que la fixation écrite d'une transmission orale qui est plus large qu'elle, comme le suggère déjà saint

55. *Dispute avec Pyrrhus*, PG 91, 296D, éd. Doucet, p. 552.

56. *Lettres*, 12, PG 91, 469A.

57. *Opusculs théologiques et polémiques*, 19, PG 91, 224B.

58. *Ibid.*, 9, PG 91, 128B.

59. *Lettres*, 19, PG 91, 592C.

60. Voir SOPHRONE DE JÉRUSALEM, *Lettre synodique*, PG 87, 3184.

Jean à la fin de son évangile (Jn 21, 25⁶¹), et qui en outre s'accomplit parallèlement à elle, comme en témoignent saint Maxime le Confesseur⁶² et surtout saint Basile le Grand, qui note par exemple :

Parmi les doctrines et les proclamations gardées dans l'Église, on tient les unes de l'enseignement écrit tandis que les autres on les a recueillies, transmises mystiquement, de la tradition apostolique. Toutes ont la même force au regard de la piété (cf. 1 Tm 3, 16), nul n'en disconvient s'il a tant soit peu l'expérience des institutions ecclésiastiques⁶³.

D'autre part l'Écriture a besoin d'être interprétée correctement, c'est-à-dire conformément à la foi de l'Église (beaucoup de sectes ou d'hérésies s'appuient sur l'Écriture, mais en donnant une interprétation fautive). Cela renvoie à l'interprétation des Apôtres qui ont reçu directement du Christ la connaissance du sens que Lui-même donnait à Ses paroles, et à leurs successeurs, en particulier les Pères, qui ont reçu par transmission, mais aussi directement de l'Esprit Saint, dans l'Église, l'éclairage permettant de comprendre en vérité le sens authentique et profond de l'Écriture Sainte. Ainsi un canon du Concile *in Trullo* (691) stipule que « si quelque controverse est suscitée au regard de l'Écriture », les évêques ne doivent « l'interpréter que selon l'enseignement transmis par les lumières et les Docteurs de l'Église dans leurs écrits, et doivent se faire gloire d'agir ainsi plutôt que de tirer les choses de leurs propres têtes, de crainte que, par maladresse, ils ne s'écartent de ce qui est correct⁶⁴ ». Cependant les Pères, dès les premiers siècles, dans leurs combats contre les sectes qui invoquaient l'Écriture à tout

61. « Jésus a fait encore beaucoup d'autres choses ; si on les écrivait en détail, je ne pense pas que le monde même pût contenir les livres qu'on écrirait. »

62. PSEUDO-MAXIME LE CONFESSEUR, *Scolies sur le livre « Des Noms divins »*, PG 4, 197A : « Prends note qu'il faut placer au même rang les saintes Écritures et les traditions des évêques [...] et, c'est pour cette raison que nous acceptons les dogmes par leurs témoignages. »

63. *Sur le Saint-Esprit*, XXVII, 66. Voir les commentaires du P. Georges FLOROVSKY, « The Function of Tradition in the Ancient Church », dans *Bible, Church, Tradition : An Eastern Orthodox View*, Belmont, 1972, p. 85-89.

64. Canon 19.

bout de champ, ont été confrontés à ce problème et ont consacré à ce sujet de longs développements⁶⁵.

b) Les Pères eux-mêmes doivent avoir leur enseignement fondé sur l'Écriture correctement comprise. Les « saints Docteurs de l'Église », explique saint Maxime, ne parlent pas de leur propre fond, mais en étant « instruits par [les saintes Écritures⁶⁶] », « en accord avec les évangélistes, les apôtres et les prophètes⁶⁷ ».

c) Les définitions des conciles sont établies par les Pères, en accord avec l'Écriture, avec les Pères qui les ont précédés et avec les conciles antérieurs. Ainsi par exemple la Définition de foi du IV^e Concile œcuménique réuni à Chalcédoine (451) commence ainsi : « Suivant donc les saints Pères, nous enseignons tous unanimement que nous confessons⁶⁸... », et la définition de foi du VII^e Concile œcuménique (Nicée II, 787) de même : « Suivant la doctrine divinement inspirée de nos saints Pères et la tradition de l'Église universelle⁶⁹. » Le V^e Concile œcuménique (II^e concile de Constantinople, 553) affirme avoir « confessé tous ces points reçus de la Sainte Écriture, de l'enseignement des saints Pères et des définitions portées à propos de la foi une et identique par les quatre saints conciles⁷⁰ » précédents. Le consensus des Pères permet de vérifier la validité des conciles. Inversement, les conciles vérifient le consensus des Pères, de même que le sens juste (l'interprétation correcte) de l'Écriture est vérifié par le consensus des Pères.

5. La Tradition comme chaîne de transmission.

La Tradition consiste en une sorte de chaîne dans l'Église, où le « dépôt » dont parle saint Paul à son disciple Timothée en lui demandant de le garder (1 Tm 6, 20), a été transmis par le Christ à Ses Apôtres, qui l'ont eux-mêmes transmis à leurs dis-

65. Voir à ce sujet l'excellente étude du P. Georges FLOROVSKY, « The Function of Tradition in the Ancient Church », dans *Bible, Church, Tradition : An Eastern Orthodox View*, Belmont, 1972, p. 73-92, *passim*.

66. *Pyr.*, PG 91, 320D, éd. Doucet, p. 576-577.

67. *Ibid.*, 320C, éd. Doucet, p. 576.

68. *Les Conciles œcuméniques*, 2, 1, *Les Décrets*, Paris, 1994, p. 198-199.

69. *Ibid.*, p. 302.

70. Denzinger, n° 438.

ciples, les évêques et les Pères, qui s'efforcent de se le transmettre sans altération de génération en génération. Cette chaîne existe aussi entre les conciles : comme nous venons de le voir, chacun, avant de proclamer sa définition de foi, affirme qu'il se fonde sur les précédents et les confirme.

Saint Sophrone de Jérusalem exprime ce fait lorsqu'il écrit : « Une tradition apostolique et ancienne a prévalu dans les saintes Églises à travers la terre entière, de sorte que ceux qui occupent des fonctions hiérarchiques se rapportent, en tout ce qu'ils pensent et croient, à tous ceux qui, avant eux, ont appartenu à la hiérarchie. Car toute leur course serait vaine si la foi devait être déformée en quoi que ce soit⁷¹. »

Saint Sophrone insiste ici, comme le faisait déjà saint Irénée de Lyon⁷², sur le lien de la Tradition avec la succession apostolique, mais aussi sur la fidélité de la transmission, c'est-à-dire sur le fait que la foi est préservée sans déformation.

6. La Tradition opposée aux innovations.

La Tradition, par souci de fidélité à l'héritage reçu du Christ, puis des apôtres, puis des Pères et des conciles, se caractérise par une résistance aux innovations, c'est-à-dire à l'introduction de conceptions ou de pratiques qui n'appartiennent pas à cet héritage quant à leur essence ou à leur esprit (mais pas forcément quant à la forme ou quant à la lettre).

Ce refus des innovations est une caractéristique de la Tradition depuis les premiers siècles où, comme le remarque le P. Georges Florovsky, « la permanence de la conscience chrétienne était le signe le plus remarquable et la marque de sa vérité : pas d'innovation⁷³ ». En témoigne par exemple Tertullien lorsqu'il dit : « La règle de la foi est absolument une, immuable, n'admettant aucune réforme⁷⁴. » En témoigne aussi cette remar-

71. *Lettre synodique*, PG 87, 3149-3152.

72. *Contre les hérésies*, IV, 26, 2 : « C'est pourquoi il faut écouter les presbytres qui sont dans l'Église : ils sont les successeurs des apôtres et, avec la succession dans l'épiscopat, ils ont reçu le sûr charisme de la vérité. »

73. Cf. G. FLOROVSKY, « The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers », dans *Bible, Church, Tradition : An Eastern Orthodox View*, Belmont, 1972, p. 98.

74. *Discours contre ceux qui rejettent les saintes icônes*, II, 41.

que de saint Jean Damascène, qui souligne le préjudice que les innovations causent au corps de l'Église :

Nous nous tenons sur le rocher de la foi et dans la Tradition de l'Église, sans déplacer les bornes qu'ont posées nos saints Pères ni laisser de place à ceux qui veulent introduire des innovations et ruiner l'édifice de la sainte Église de Dieu catholique et apostolique. Car si chacun va selon sa volonté, c'est petit à petit le corps tout entier de l'Église qui sera démoli⁷⁵.

La notion d'innovation est presque toujours, chez les Pères, associée à la notion d'hétérodoxie (autrement dit d'hérésie) ou d'hétéropraxie. Selon saint Maxime, les hérétiques « imaginent » quelque chose d'« étranger à l'enseignement des saints Pères⁷⁶ » et « déplacent les bornes qu'ils ont posées⁷⁷ ». Ils « inventent des autorités dont la force ne vient ni de l'Écriture, ni des Pères [...] mais de quelque chose d'étranger imaginé par les contorsions humaines⁷⁸ ». L'hérésie relève toujours de l'« opinion propre », « des conceptions personnelles⁷⁹ », de l'imagination⁸⁰ de celui qui la professe. Elle tient à ce que l'on s'est écarté de l'enseignement patristique traditionnel : « en s'égarant hors de la pieuse prédication des saints Pères », on tombe dans des fantasmagories⁸¹. C'est « par eux-mêmes » que, « enflés de présomption », les hérétiques « sondent la raison d'être des choses⁸² ». Les hérétiques ont l'habitude de « tirer [ce qu'ils affirment] de leur propre fond comme si c'était de l'un des Pères, et de tromper [ainsi] les innocents⁸³ ». Au lieu de conformer leur pensée et leurs expressions à l'enseignement des Pères, ils cherchent au contraire à « amener à leurs vues ce que les Pères ont dit⁸⁴ ». Une opinion propre est une opinion individuelle qui, même si elle est par la suite partagée par d'autres, est séparée de la « foi commune » que professent

75. *Du voile des vierges*, I, 1.

76. *Lettres*, 17, PG 91, 581D.

77. *Opuscules théologiques et polémiques*, 7, PG 91, 88CD.

78. *Dispute à Bizya*, CCSG 39, p. 109.

79. *Opuscules théologiques et polémiques*, 9, PG 91, 125C.

80. Cf. *Lettres*, 17, PG 91, 581D ; *Dispute à Bizya*, CCSG 39, p. 109.

81. *Opuscules théologiques et polémiques*, 9, PG 91, 121AB.

82. *Lettres*, 12, PG 91, 473C.

83. *Ibid.*, 496D.

84. *Opuscules théologiques et polémiques*, 19, PG 91, 225B.

les Pères. Aussi une opinion propre ne peut-elle être reçue que si l'on peut montrer qu'elle s'accorde avec la position des Pères⁸⁵.

Nous retrouvons ici l'idée du consensus déjà évoquée, mais aussi l'idée que l'Église est un corps auquel tous les membres sont unis et dans lequel ils sont unis entre eux, au-delà de l'espace et du temps. C'est pourquoi l'hérésie est toujours conçue d'abord comme ce qui sépare de l'Église et introduit une division. Inversement, la Tradition, en tant que chaîne qui traverse les générations de chrétiens et les réunit au-delà du temps dans une foi identique et une pratique commune au sein de l'Église, apparaît comme un puissant facteur d'unité.

Cela nous conduit à envisager plus précisément le lien de la Tradition avec l'Église en tant que Corps du Christ.

7. La Tradition comme mode de connaissance et mode de vie en Christ par l'Esprit.

Lorsque, dans l'Église orthodoxe, on parle de Tradition, on comprend que ce qui a été transmis c'est la foi orthodoxe telle qu'elle a été révélée par le Christ, communiquée par Lui à Ses apôtres, exprimée par écrit dans les Saintes Écritures, transmises par les apôtres aux Pères de l'Église, précisée par eux, sur certains points, dans les conciles, et vécue de manière ininterrompue dans l'Église sous l'action du Saint-Esprit.

La Tradition n'est donc pas la transmission de génération en génération, depuis les origines du christianisme, seulement d'idées, de paroles ou d'écrits sur Dieu, mais aussi et surtout d'un mode de connaissance de Dieu indissociablement lié à un mode de vie en Dieu au sein même de l'Église, c'est-à-dire fondé sur le Corps du Christ et inspiré et animé par l'Esprit Saint.

La Tradition est donc la transmission de la foi, mais aussi la transmission de l'expérience de la foi. C'est en raison de ce lien intime de la Tradition à l'expérience que saint Jean Chrysostome dit : « La Tradition existe ; ne demande rien de plus », car cette expérience est comme toute expérience, au fond, ineffable. C'est la transmission des mystères (ou sacrements), à

85. Voir *Opusculs théologiques et polémiques*, 9, PG 91, 128B.

laquelle fait sans doute allusion saint Basile quand il parle d'une transmission « mystique » depuis les temps apostoliques, parallèle à celle de l'enseignement ouvert⁸⁶. C'est la transmission de la vie liturgique. C'est aussi la transmission de la vie spirituelle des pères spirituels à leurs enfants spirituels. C'est plus généralement une transmission de la grâce de l'Église. Ainsi le métropolite Philarète de Moscou écrit :

Rendons gloire à Dieu, mes frères, de nous avoir appelés à être les enfants et les membres de l'Église véritable, au sein de laquelle réside la tradition sacrée, non seulement celle de la doctrine, des canons et des rites, mais encore celle qui transmet invisiblement et réellement les dons de la grâce, qui sanctifie et descend du ciel sur la terre [...], celle qui s'écoule et s'épanche sans interruption, sur la hiérarchie et l'administration des sacrements [...] ; en sorte que les saints apôtres, marqués de l'onction du Saint-Esprit, la dispensent à leur tour aux saints Pères, ceux-ci à leurs successeurs de siècle en siècle, lesquels revêtus de l'épiscopat donnent la consécration [...] aux saints mystères qui, à leur tour, communiquent une nouvelle grâce aux évêques, afin que toutes les fois que nous approchons par la foi des choses saintes, nous soyons mis en contact surnaturel avec la grâce céleste, primitivement accordée aux apôtres, par l'effusion du Saint-Esprit⁸⁷.

Cette grâce de l'Église, qui est transmise par la Tradition, se fonde sur le Corps du Christ auquel l'Église s'identifie, et est dispensée par l'Esprit. Aussi Mgr Athanase Jevtić dit assez

86. Le P. G. FLOROVSKY note : « On ne devrait pas être gêné par l'affirmation de saint Basile selon laquelle les *dogmata* étaient transmis ou légués par les Apôtres *en musteriō*. Ce serait une grossière erreur que de traduire ce terme par "en secret". La seule traduction exacte est "par le biais des mystères", c'est-à-dire sous la forme des cérémonies et des usages (liturgiques) ou "coutumes". En fait, c'est précisément ce que saint Basile déclare lui-même : "La plupart des mystères nous sont communiqués de façon non écrite." Le terme *ta mustika* se rapporte manifestement ici aux cérémonies du baptême et de l'eucharistie, lesquels sont, pour saint Basile, d'origine "apostolique" » (« The Function of Tradition in the Ancient Church », dans *Bible, Church, Tradition : An Eastern Orthodox View*, Belmont, 1972, p. 86). Comme exemples de ce qui est légué de cette façon, le P. G. FLOROVSKY évoque une série de pratiques liturgiques et rituelles dont on ne trouve pas trace dans l'Écriture comme : l'utilisation du signe de croix lors du rite d'admission des catéchumènes, l'orientation vers l'est lors de la prière, l'habitude de se tenir debout lors de l'office du dimanche ; l'épiclese dans le rite eucharistique, la bénédiction de l'eau et de l'huile, le renoncement à Satan et à ses œuvres, la triple immersion lors de la cérémonie du baptême (*ibid.*, p. 87).

87. *Sermon sur les traditions*.

hardiment, en renvoyant à différents passages des épîtres de saint Paul (Col 2, 6-7 ; 2 Co 4, 5 ; Ga 1, 26 ; 12, 9 ; Ph 4, 9 ; 1 Th 2, 13 ; 2 Th 3, 6 ; 1 Tm 6, 20 ; 2 Tm 1, 14), que « la sainte Tradition au sein de l'Église n'est rien d'autre que le Sauveur Jésus-Christ Lui-même », et que « la Tradition consiste donc à léguer et à recevoir dans l'Église, ou bien en tant qu'Église, le Seigneur Jésus, par la grâce du Saint-Esprit, selon la volonté du Père⁸⁸ ».

Cette relation étroite de la Tradition avec le corps même du Christ et avec le mystère sacramentel de la communion est indiquée de manière claire dans le fait que, lors de l'ordination d'un prêtre, l'évêque, après l'épiclesse et avant la Communion, lui confie la partie de l'Agneau divin où sont inscrites les lettres XC, en lui disant : « Reçois ce bon dépôt et garde-le intact jusqu'à ton dernier souffle. »

8. Le caractère divino-humain de la Tradition.

Ainsi, la Tradition de l'Église n'est pas seulement humaine (comme le sont la plupart des traditions) mais divino-humaine. Vladimir Lossky la définissait ainsi, dans sa pureté et son essence, comme « la Vie de l'Esprit Saint dans l'Église, communiquant à chaque membre du Corps du Christ la faculté d'entendre, de recevoir, de connaître la Vérité dans la Lumière qui Lui est propre, et non selon la lumière naturelle de la raison humaine⁸⁹ ».

Il découle de cela que la Tradition inclut en même temps le contenu de la foi et la façon de la comprendre, de la vivre et de la confesser correctement, c'est-à-dire de manière vraie, juste, droite, conforme à l'intention et à la volonté de Dieu.

Il en découle aussi que le sens de la Tradition et de ce qui lui est conforme ou non ne vient pas seulement, pour le fidèle, d'une connaissance théorique de l'Écriture, des conciles et des Pères (qui cependant est importante et nécessaire), mais d'une

88. « Théologie et Tradition. La théologie en tant que gardienne et protectrice de la Tradition », dans *La Théologie dans l'Église et dans le monde*, Chambésy, 1984.

89. « La Tradition et les traditions », dans *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 150.

connaissance donnée par grâce qui suppose de sa part la vie liturgique et la participation aux sacrements dans l'Église, ainsi que l'ascèse. Cette dimension charismatique de la Tradition est par exemple soulignée par saint Irénée⁹⁰.

Sans cette dimension charismatique et sans ce lien avec la vie spirituelle, la Tradition ne serait qu'une tradition humaine vaine, comme celles dont le Christ dénonce la vanité : « C'est en vain qu'ils m'honorent en enseignant des doctrines et des préceptes humains. Car ayant abandonné le commandement de Dieu, ils conservent des traditions humaines » (Mc 7, 8).

9. La Tradition comme conscience.

Cette connaissance se manifeste d'abord comme une sorte de conscience dogmatique qui donne aux fidèles l'intuition immédiate de ce qui est vrai ou faux, analogue à la conscience morale qui lui donne un sens immédiat de ce qui est bien ou mal. C'est ainsi que Vladimir Lossky définit justement la Tradition comme « une faculté de juger à la lumière de l'Esprit Saint », ou encore comme « la conscience de la Vérité révélée », « la possibilité de juger et de discerner entre le vrai et le faux dans la Lumière de l'Esprit Saint⁹¹ », et donc comme « la conscience critique de l'Église⁹² » qu'ont assimilée ceux qui en possèdent le sens.

Cette conscience, pour le fidèle, n'est pas seulement source de discernement, mais également ce qui lui permet de saisir la continuité et l'unité qui existe entre les livres des Saintes Écritures et aussi les œuvres des Pères, écrites dans des contextes différents, par des personnes différentes, et dans des styles différents. Là où un esprit extérieur cite l'Écriture par morceaux sans percevoir son dessein général – c'est ce que les premiers Pères reprochaient déjà aux hérétiques qui faisaient un usage abondant mais désordonné et erroné de la Bible – ou ne connaît les Pères, à la manière de littérateurs ou de philosophes profanes, que par différenciation et opposition, le sens traditionnel reconnaît les relations cachées, la structure intime, l'unité pro-

90. Voir *Contre les hérésies*, III, 24, 1.

91. *Loc. cit.*, p. 153 et 152.

92. *Loc. cit.*, p. 154.

fonde, l'orientation d'ensemble des différents textes et sait les rattacher à l'unique parole du Verbe et à l'unique inspiration de l'Esprit. Il sait aussi en percevoir le sens véritable.

La Tradition n'est pas un ensemble de textes, de règles ou de préceptes morts qui se transmettraient comme un objet, mais plutôt la conscience que, à chaque moment du temps, l'Église a de sa propre Vérité, et de la continuité et de l'unité de cette Vérité au cours des différents moments du temps et à travers ses différentes expressions, unité et continuité fondées sur l'unicité du Corps du Christ qui constitue l'Église, « Jésus-Christ [qui] est le même, hier, aujourd'hui et à jamais » (He 13, 8).

Toutes respectables que puissent être l'ancienneté ou la coutume, ce ne sont pas elles qui sont les critères absolus de la Tradition, mais la Vérité, c'est-à-dire le Christ Lui-même tel que l'Esprit Le fait connaître dans l'Église. Concernant d'une part l'antiquité, saint Cyprien a une formule frappante : « L'antiquité sans la vérité n'est qu'une erreur ancienne⁹³. » Et le P. Georges Florovsky fait judicieusement remarquer que « l'antiquité comme telle n'est pas une vérité, bien que la vérité chrétienne soit intrinsèquement une ancienne vérité⁹⁴ ». Concernant d'autre part la coutume, trop facilement assimilée à la Tradition, Tertullien avait fait remarquer : « Notre Seigneur S'est désigné Lui-même non comme coutume mais comme Vérité⁹⁵ », remarque reprise presque textuellement par saint Augustin : « Dans l'Évangile, le Seigneur a dit : "Je suis la Vérité." Il n'a pas dit : "Je suis la coutume⁹⁶." »

Dans la conscience de la Tradition, ce n'est donc pas la coutume qui juge de la vérité, mais la Vérité qui juge de la coutume.

93. *Lettres*, 74, 9.

94. Cf. G. FLOROVSKY, « The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers », dans *Bible, Church, Tradition : An Eastern Orthodox View*, Belmont, 1972, p. 99.

95. *Du voile des vierges*, I, 1.

96. *Du baptême*, III, 6, 9.

10. La capacité d'adaptation de la Tradition.

La même conscience qui permet de reconnaître la Vérité une à travers ses expressions multiples et diverses permet aussi de lui donner de nouvelles expressions qui lui soient conformes.

La Tradition s'oppose, comme nous l'avons dit, aux innovations, en tant que ces innovations contredisent la Vérité reçue par l'Église ou l'altèrent. Mais elle ne s'oppose pas à des expressions nouvelles de la même Vérité ; au contraire elle y contribue en tant qu'elle est garante de la conformité de ces expressions nouvelles avec l'essence de la Vérité, et cela en dépit, parfois, de leur différence avec des expressions antérieures, ou même de leur caractère nouveau, comme lorsque, par exemple l'Église a utilisé pour la première fois des mots comme « essence » et « hypostase » pour exprimer le mystère de l'unité et de la distinction du Père, du Fils et du Saint-Esprit, puis le mystère du Dieu-homme, le Verbe incarné.

C'est grâce à l'assurance que lui donne la conscience de la Tradition que l'Église peut non seulement diffuser la Bonne Nouvelle dans les diverses langues des Nations, mais encore trouver les mots nécessaires pour s'adapter au langage, à la mentalité et aux capacités réceptives des hommes des différentes cultures et des différentes époques, tout en gardant inchangé le « dépôt » reçu du Christ à travers les Apôtres et les Pères ; c'est par là qu'elle peut, autrement dit, adapter son message tout en maintenant inaltéré le contenu de ce message.

Alors que le traditionalisme craint non seulement toute innovation (ce qui est légitime) mais toute nouveauté et vise à préserver coûte que coûte les formes mêmes, le vrai sens de la Tradition donne une liberté, qui est celle de l'Esprit et des enfants de Dieu (2 Co 2, 17 ; Rm 8, 21) vis-à-vis des formes, visant à préserver seulement ce qu'elles expriment. Alors que le traditionalisme s'attache à la lettre, le vrai sens de la Tradition s'attache à l'esprit.

Ce n'est pas seulement la prédication qui a amené les Pères à faire preuve d'une certaine inventivité et d'une certaine audace dans l'expression de la Vérité, mais aussi et surtout la lutte contre les différentes hérésies qui sont apparues au cours des siècles. La plupart des termes du vocabulaire classique de la théologie sont apparus progressivement dans les œuvres des

Pères tandis qu'ils ne figuraient pas dans les Écritures. Beaucoup de ces termes (comme « essence », « substance » ou « nature », comme « hypostase » ou « personne », comme « puissance » et « énergie », etc.) ont été empruntés au vocabulaire de la philosophie de l'époque, mais les Pères en ont christianisé le sens pour en faire un bien du langage théologique de l'Église, en faisant voir comment le sens qu'ils leur donnaient ne contredisait pas et n'altérait pas le sens des vérités reçues, mais au contraire le confirmait en contribuant à le préciser face aux hérésies qui, elles, en étaient de véritables déformations ou contradictions.

L'Église orthodoxe ignore le développement dogmatique que connaît depuis le IX^e siècle l'Église latine, qui a reçu une justification théorique au milieu du XIX^e siècle de la part du cardinal Newman (mais dont saint Augustin avait peut-être jeté les premières bases⁹⁷), et qui a été la source de ce que l'Église orthodoxe considère comme des innovations (*Filioque*, doctrine du Purgatoire, doctrine de l'Immaculée Conception, doctrine de l'infailibilité pontificale, etc.). Elle reconnaît en revanche la possibilité d'une explication ou d'une reformulation de la foi selon les nécessités qui apparaissent dans différents contextes de différentes époques. Cette explication ou cette reformulation n'ajoutent rien à ce qui a été reçu à l'origine qui en modifierait le sens, mais visent à en préciser la nature face à des risques d'incompréhension, de mauvaise interprétation ou de déformation, ou encore à répondre à des questions nouvellement apparues auxquelles les expressions anciennes de la foi ne répondaient pas. Les expressions nouvelles de la foi, fournies parfois, comme nous venons de le voir, avec un vocabulaire radicalement nouveau, ne renient en rien les expressions anciennes et ne les rendent pas caduques. Elles en constituent plutôt des alternatives (qui témoignent, positivement, du caractère inépuisable des expressions de la Vérité), dont la conscience de la Tradition permet de percevoir l'unité profonde avec les précédentes et de s'assurer de la vérité identique.

97. Dans le *De fide et symbolo*, par la non-distinction entre la Révélation et la saisie conceptuelle de la Révélation.

11. Les conditions ascétiques de la fidélité à la Tradition.

Pour être conforme à la Tradition, la pensée théologique et la vie ecclésiale doivent être conformes à la fois à l'Écriture, aux conciles (à leurs définitions de foi et à leurs canons) ainsi qu'aux Pères. Ceux qui rompent avec la Tradition et s'en écartent sont ceux qui veulent penser théologiquement par eux-mêmes et adopter des pratiques et des comportements propres⁹⁸. Comme l'ont souvent montré les Pères, les hérésies naissent moins souvent d'une faute de l'intelligence que d'une volonté d'autonomie et de séparation intimement liée à l'orgueil et au désir passionné de se faire valoir que les Pères grecs appellent *kenodoxia* ou vaine gloire⁹⁹, et plus fondamentalement encore à l'amour égoïste de soi (*philautia*).

Le souci de ne rien dire par soi-même, mais de se conformer en tout point à l'enseignement de l'Écriture et des Pères est exprimé par beaucoup de Pères mêmes, par exemple saint Athanase¹⁰⁰, saint Maxime le Confesseur¹⁰¹, saint Jean Damascène¹⁰², ou saint Syméon de Thessalonique¹⁰³.

Cela suppose un esprit d'humilité, d'obéissance et d'abnégation par amour de Dieu et de l'Église, qui est à l'opposé de toutes les passions aboutissant à une pensée et à un comportement individualistes. Le sens de la Tradition est pour cela intimement lié au sens de la communauté ecclésiale, où la personne vit dans l'Église et pense, se comporte et s'exprime en communion avec tous les autres membres du Corps du Christ,

98. Cf. MAXIME LE CONFESSEUR, *Opusculs théologiques et polémiques*, 9, PG 91, 125C.

99. Cf. par exemple IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, IV, 26, 2 : « Quant à tous les autres, qui se séparent de la succession originelle, il faut les regarder comme des hérétiques à l'esprit faussé, ou des schismatiques pleins d'orgueil et de suffisance, ou encore des hypocrites n'agissant que pour le lucre ou la vaine gloire. »

100. *Lettre à Adelpios*, I, 33 : « En accord avec la foi apostolique qui nous a été transmise des Pères par la Tradition, j'ai transmis cette Tradition, sans inventer quoi que ce soit d'extérieur à elle. »

101. *Lettres*, 15, PG 91, 576A : « Je pense, je crois et je dis l'enseignement des Pères tel que je l'ai reçu d'eux. »

102. *Dialectica*, 2, PTS 7, p. 55 : « Je ne dirai rien de moi-même, mais ce que j'ai glané çà et là, chez les hommes divins et sages. »

103. Dans le titre de son traité *Contre les hérésies*, se trouve cette remarque : « Il n'a rien fait figurer dans ce livre qui lui soit propre, mais a tout recueilli dans les Saintes Écritures et chez les Pères. »

dans la communion au Christ Lui-même et à l'Esprit Saint. Il est aussi pour la même raison étroitement lié à la vie ascétique qui en combattant les passions et développant corrélativement les vertus, élimine l'amour de soi, l'orgueil, la vanité, l'agressivité, et développe l'humilité, le sens de la véritable obéissance et l'amour de Dieu et du prochain.

12. Conclusion.

En conclusion, on peut constater que le sens orthodoxe de la Tradition est très éloigné des deux termes des différentes oppositions avec lesquelles, d'un point de vue sociologique, la notion de tradition est souvent mise en rapport : intégrisme et progressisme, traditionalisme et modernisme, conservatisme et réformisme, fondamentalisme et libéralisme, etc.

Il est fermement attaché à l'intégrité de la foi et à l'*ethos* (ou mode de vie) orthodoxes, mais en même temps admet un progrès dans leur expression et leur manifestation pour autant qu'il n'en altère pas l'essence ; il est attaché à la Tradition, mais sans la confondre avec les traditions, et en faisant passer toujours l'esprit avant la lettre ; il n'est pas fasciné par ce qui est moderne et prêt à l'échanger contre ce qui est ancien, mais a toujours le souci de rendre son Bien accessible à la mentalité et au langage de chaque époque nouvelle ou de chaque contexte nouveau, et d'affronter les défis de la modernité à chaque moment de l'histoire ; il a le souci de conserver le précieux héritage du Christ, des apôtres et des Pères, mais se montre prêt à réformer tout ce qui n'en serait pas une expression adéquate ou un bon mode de vie ; il est attaché aux fondements de la foi et de la vie chrétiennes, mais les connaît et en fait l'expérience dans l'Église avec la liberté des enfants de Dieu que donne l'Esprit.

Loin d'être synonyme de repli sur un passé révolu, la Tradition est ouverte à la fois sur le passé, le présent et l'avenir qu'elle englobe, parce qu'elle est fondée sur le Christ qui englobe la totalité de l'humanité dans la totalité des siècles, et qui est « le même, hier, aujourd'hui et à jamais » (He 13, 8). Loin d'être synonyme de mort, la Tradition est, dans le corps vivant du Christ, par l'Esprit, une source de vie toujours renouvelée. Saint Irénée écrit dans ce sens :

La prédication de l'Église présente à tous égards une inébranlable solidité, demeure identique à elle-même et bénéficie, ainsi que nous l'avons montré, du témoignage des prophètes, des apôtres et de tous leurs disciples, témoignage qui englobe « le commencement, le milieu et la fin », bref la totalité de l'économie de Dieu et de Son opération infailliblement ordonnée au salut de l'homme et fondant notre foi. Dès lors, cette foi, que nous avons reçue de l'Église, nous la gardons avec soin, car sans cesse, sous l'action de l'Esprit de Dieu, tel un dépôt de grand prix renfermé dans un vase excellent, elle rajeunit et fait rajeunir le vase même qui la contient¹⁰⁴.

104. Cf. *Contre les hérésies*, III, 24, 1.

L'organisation de l'Église primitive

1. La notion d'Église locale.

Pour comprendre l'organisation de l'Église primitive, mais aussi l'organisation de l'Église orthodoxe au cours des siècles et la conception que celle-ci a de l'Église, la notion d' « Église locale » est fondamentale.

La localité de l'Église, telle que nous pouvons la concevoir sous sa forme originelle, signifie d'une part qu'elle est liée à un lieu géographique et d'autre part qu'elle rassemble tous les chrétiens de ce lieu, quels que soient leur âge, leur sexe, leur condition sociale, leur origine ethnique, etc.

Nous trouvons dans l'Écriture des indications de ces deux aspects.

Sont mentionnés tout d'abord les lieux où les premières Églises ont été fondées et existent : « l'Église de Jérusalem » (Ac 8, 1 ; 11, 22), « l'Église établie à Antioche » (Ac 13, 1), l'Église de Césarée (Ac 18, 22), l'Église de Cenchrées (Rm 16, 1), « l'Église de Dieu établie à Corinthe » (1 Co 1, 2 ; 2 Co 1, 1), « l'Église des Laodicéens » (Col 4, 16), « l'Église des Thessaloniens » (1 Th 1, 1 ; 2 Th 1, 1), « l'Église d'Ephèse » (Ap 2, 1), « l'Église de Smyrne » (Ap 2, 8), « l'Église de Thyatire » (Ap 2, 18), « l'Église de Pergame » (Ap 2, 12), « l'Église de Sardes » (Ap 3, 1), l'Église de Philadelphie » (Ap 3, 7), « l'Église de Laodicée » (Ap 3, 14).

La dimension catholique de chaque Église, au sens où elle englobe les chrétiens de toute origine, de toute condition et de tout état, est également mentionnée (cf. 1 Co 12, 12-30). On

peut noter que le mot « Église », quand il se rapporte à une cité, est toujours utilisé au singulier, et qu'il est utilisé au pluriel quand il s'agit d'une zone géographique qui dépasse les frontières de la cité, à savoir une région (les « Églises de la Galatie » [1 Co 16, 1 ; Ga 1, 2], « les Églises d'Asie » [1 Co 16, 19], les « Églises de Macédoine » [1 Co 8, 1], « les Églises de Judée » [Ga 1, 22], les « sept Églises d'Asie » [Ap 1, 4]).

Cela signifie, d'après les principes de l'ecclésiologie chrétienne originelle tels qu'on peut les déduire de ces indications, d'une part qu'il ne peut pas y avoir plusieurs Églises coexistant en un même lieu, et d'autre part qu'il ne peut pas y avoir des Églises par catégories de personnes (définies selon les critères précédents).

Ce double principe semble lié au fait que l'Église est avant tout considérée comme une assemblée eucharistique (cf. 1 Co, 11, 17-34 ; Ac 2, 42-47) et que là où est l'Eucharistie, là est le Corps du Christ et donc l'Église en sa plénitude.

L'Écriture mentionne à plusieurs reprises des Églises « rassemblees » dans des maisons particulières (cf. Col 4, 15 : « Nymphas et l'Église qui s'assemble dans sa maison » ; Phl 2 : « l'Église qui s'assemble dans ta maison » [celle de Philémon]). Cela indique non pas des Églises domestiques à proprement parler (c'est-à-dire qui seraient propres à une famille et ne rassembleraient que ses membres), mais le fait que l'assemblée eucharistique se tenait dans des maisons mises à la disposition des communautés locales par des familles qui en étaient les hôtes (cf. Rm 16, 23).

Ce dernier type d'Églises domestiques semble avoir existé jusqu'au milieu du II^e siècle.

2. L'évêque, les presbytres et la naissance de la paroisse.

L'assemblée eucharistique constituant l'Église locale était toujours, dans l'Église primitive, présidée par un presbytre-évêque (dont la célébration eucharistique était considérée comme étant le principal rôle, avec la dispensation des mystères et la prédication, lesquels s'intégraient toutefois à celle-là),

entouré d'un collège de presbytres¹. Originellement, il était lui-même l'un de ces presbytres (et désigné comme tel²), le premier (*prôtos*) d'entre eux, et c'est plus tard que le nom d'évêque lui a été donné³. « Premier » ici ne désigne pas une supériorité de nature ou un pouvoir sur les autres, mais un rôle de présidence. Saint Justin, par exemple, le désigne comme « le président des frères » (*proestos tôn adelphôn*⁴), expression qui indique à la fois son rôle de présidence et une certaine égalité non seulement entre les presbytres, mais entre tous les chrétiens de la communauté, qu'ils soient clercs ou laïcs.

Avec le développement du christianisme et son extension, la multiplication des lieux de célébration a rendu impossibles pour chacun d'eux la présence de nombreux presbytres et la présidence par un évêque. Des « paroisses » ont alors été créées, avec à la tête de chacune un seul presbytre représentant l'évêque. Le caractère épiscopal de la célébration eucharistique s'en est trouvé modifié, mais aussi son caractère collégial.

Dans la perspective épiscopocentrique qui est la sienne, le métropolite Jean Zizioulas considère que dès lors l'Église locale a aussi cessé de s'identifier avec l'assemblée eucharistique tenue en un lieu déterminé (une cité) pour s'identifier plutôt avec le diocèse épiscopal, pour la raison que la notion d'Église locale était garantie par l'évêque et non par le presbytre⁵. Les tenants de l'ecclésiologie eucharistique – en particulier le P. Nicolas Afanassieff et son disciple le P. Alexandre Schmemmann – sont en désaccord avec cette conception et voient plutôt dans la communauté paroissiale la continuité de l'Église locale⁶.

Cette seconde conception peut paraître plus justifiée par les considérations précédentes, relatives au lien étroit qu'il y a entre l'Église locale d'une part et le lieu où les fidèles qui y résident se trouvent pour participer à l'Eucharistie qui est célébrée par un prêtre qui, délégué par l'évêque, est en ce lieu son repré-

1. Voir N. AFANASSIEFF, *L'Église du Saint-Esprit*, Paris, 1975, p. 239-298.

2. Cf. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, III, 2, 2 et *passim*.

3. Sur cette évolution, voir N. AFANASSIEFF, *L'Église du Saint-Esprit*, Paris, 1975, p. 299-303.

4. *Apologie I*, LXV, 3 ; LXVII, 4.

5. Cf. J. ZIZIOULAS, « L'Église locale dans une perspective eucharistique », dans *L'Être ecclésial*, Genève, 1981, p. 185.

6. Cf. N. AFANASSIEFF, « L'Église qui préside dans l'amour », dans N. AFANASSIEFF, N. KOULOMZINE, J. MEYENDORFF, A. SCHMEMMANN (éd.), *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel, 1960, p. 25-35.

sentant au sens propre, c'est-à-dire en tient lieu et place en tant que célébrant⁷, la référence à l'évêque étant cependant faite à travers les différentes commémorations qui en sont faites tout au long de la Liturgie.

Elle est plus justifiée aussi par le fait que la paroisse est une entité plus concrète que le diocèse, où les fidèles ont la possibilité de se connaître, d'avoir des relations personnelles directes, et de vivre réellement en tant que membres du Corps du Christ solidaires les uns des autres, de communier ensemble en un même lieu et au même moment au Corps du Christ et par lui entre eux. Il est donc certain que l'identification de l'Église locale à la paroisse correspond davantage au ressenti des fidèles que son identification au diocèse épiscopal, qui apparaît comme une entité plus abstraite, plus générale, plus lointaine, voire plus « administrative ».

Dans le cadre même de la paroisse cependant, la référence à l'évêque reste essentielle, et vaut toujours le principe énoncé avec force par saint Cyprien : « l'évêque est dans l'Église et l'Église dans l'évêque, et si quelqu'un n'est pas avec l'évêque, il n'est pas dans l'Église⁸ ». La fonction de l'évêque comme tête de l'Église locale est incontestablement confirmée aussi par l'organisation synodale de l'Église.

3. La constitution des métropoles et des patriarchats.

Le christianisme poursuivant son développement, les diocèses épiscopaux se sont trouvés regroupés au sein de métropoles. Ces métropoles ont été définies, par le concile de Nicée (325), en correspondance avec les éparchies, ou provinces de l'empire.

7. L'affirmation du lien intime qui existe entre le prêtre et son évêque ne doit pas conduire à dévaloriser la fonction du prêtre et la réalité de la paroisse, comme tend à le faire, dans la perspective épiscopocentrique qui est la sienne, le métropolitain Jean ZIZIOULAS, qui va même jusqu'à voir dans « l'eucharistie présidée par un presbytre [...] une simple extension de l'eucharistie de la cathédrale épiscopale ». Contrairement à ce que pense le même auteur, l'apparition des presbytres ne doit pas être considérée comme une « catastrophe » (voir « *Episkopè et Episkopos* », dans *L'Église et ses institutions*, Paris, 2011, p. 360-363 ; « L'évêque selon la doctrine théologique de l'Église orthodoxe », *ibid.*, p. 388 ; « Tradition liturgique et unité chrétienne », *ibid.*, p. 428), mais comme une évolution organique de la vie de l'Église.

8. *Lettres*, LXVI, 8, 3.

Les capitales des éparchies devenaient logiquement – sauf exceptions⁹ – les sièges des métropoles et les évêques de ces capitales prenaient rang de métropolitains, c'est-à-dire de primats de ces circonscriptions ecclésiastiques.

À partir du V^e siècle, la plupart des métropoles ont elles-mêmes été regroupées en patriarchats, dont les sièges étaient les capitales des diocèses civils de l'empire.

Les Églises locales en sont ainsi venues, dans la pratique, à correspondre à des unités géographiques plus vastes (provinces, pays) dont le centre était le lieu de réunion des synodes (capitale de la province, puis du pays).

Cependant, tous les évêques restant, selon les canons de l'Église orthodoxe, toujours fondamentalement égaux entre eux (un primat n'étant que *primum inter pares*), le métropolitain et le patriarche n'ont jamais été considérés comme les chefs d'unités qui constitueraient des structures parallèles ou supérieures aux diocèses épiscopaux. Le synode, qui est l'assemblée des évêques des différents diocèses épiscopaux au sein d'une même région ou d'un même pays, est toujours resté – jusqu'à nos jours dans l'Église orthodoxe – l'instance de direction¹⁰.

En principe, le diocèse épiscopal reste l'unité de base de l'Église locale et, comme l'explique J. Zizioulas, « ni une métropole, ni un archidiocèse, ni un patriarchat ne peut en soi être appelé une Église, mais ne peut l'être que par extension, c'est-à-dire en vertu du fait qu'il (ou elle) repose sur un ou plusieurs diocèses épiscopaux/églises locales, qui sont les seuls organismes à pouvoir être appelés Églises en raison de l'Eucharistie épiscopale¹¹ », c'est-à-dire si l'on garde le principe de base selon lequel l'Église est définie par l'assemblée eucharistique présidée par l'évêque.

Le lien fondamental de l'Église locale avec le diocèse, même dans ce cadre plus large, est confirmé par les faits suivants : 1) un métropolitain ou un patriarche ne doivent leur statut qu'au fait qu'ils sont eux-mêmes évêques d'une Église locale particulière (d'un diocèse) ; 2) pour cette raison leur titre est toujours

9. Comme à Chypre où le métropolitain siégeait dans une autre ville que le gouverneur civil.

10. La nature de la synodalité sera analysée ci-dessous.

11. « L'Église locale dans une perspective eucharistique », dans *L'Être ecclésial*, Genève, 1981, p. 186-187, n. 7.

attaché à un lieu déterminé, ce qui apparaît : a) dans la prière de leur consécration¹², b) dans le fait qu'ils sont consacrés au siège de leur diocèse, et c) dans le fait que les canons proscrivent la consécration d'évêques sans siège¹³ ; 3) selon les canons de l'Église orthodoxe, seuls les évêques concrètement en charge d'un diocèse (c'est-à-dire à l'exclusion des évêques « titulaires », ou *in partibus*, ou démissionnaires, ou retraités) sont membres des synodes et peuvent participer à leurs décisions.

Le regroupement de diocèses a pu se fonder, historiquement, sur plusieurs raisons. Politiques tout d'abord : dans l'empire romain/byzantin, les métropoles ecclésiastiques correspondaient aux divisions administratives provinciales (éparchies ou diocèses civils). Nationales ensuite : au XIX^e siècle, les Églises autocéphales se sont constituées sur le principe nationaliste selon lequel chaque nation doit être gouvernée par son propre synode et avoir son propre chef.

Aucun de ces deux principes n'est cependant en lui-même proprement ecclésial. Nous avons vu que primitivement l'Église locale était d'abord l'Église d'un lieu, et que ensuite, dans ce lieu, elle était catholique dans le sens où elle englobait et intégrait tous les fidèles sans distinction de race, de nationalité ou de statut social. Le seul fondement ecclésial d'un regroupement pourrait être soit une extension du lieu (cette notion étant assez floue et donc assez souple) : englober les différents quartiers d'une grande ville, puis ses environs, puis la campagne qui l'entoure... ; soit une unité linguistique et culturelle (qui peut coïncider avec celle de la nation, mais pas nécessairement) : cela a un fondement pentecostal dans le fait que les apôtres sont gratifiés du don des langues pour pouvoir évangéliser les hommes et les rassembler en Église en s'adaptant à leurs particularités linguistiques ; et cela s'appuie aussi sur le fait que, comme le rappelle le métropolite Jean Zizioulas, « l'Église est locale [lorsqu'elle] s'enracine dans une situation particulière avec

12. « La grâce divine [...] désigne le prêtre très aimé de Dieu N. pour être évêque de la ville de N. »

13. Le 6^e canon du IV^e Concile œcuménique stipule : « Nul ne doit être ordonné sans un titre, ni prêtre ni diacre ni aucun clerc en général, s'il ne lui est assigné spécialement une Église de ville ou de bourg ou un martyrium ou un couvent. Au sujet de ceux qui ont été ordonnés sans un titre, le saint concile a décidé que leur ordination sera sans effet et que pour la honte de celui qui l'a conférée, ils ne pourront exercer nulle part leurs fonctions. »

toutes les caractéristiques naturelles, sociales, culturelles et autres qui constituent la vie et la pensée du peuple vivant en ce lieu¹⁴ ». À cet égard, il faut reconnaître que l'Église primitive, tout en abolissant en son sein la hiérarchie et les oppositions qui pouvaient exister entre ses membres d'origines ethniques différentes, s'est tout de même constituée en Églises locales relativement à des groupes ethniques ayant une unité de culture et de langue. Le pape saint Grégoire le Grand (590-604) – qui séjourna longtemps à Constantinople et doit à l'Église byzantine une

14. « L'Église locale dans une perspective eucharistique », dans *L'Être ecclésial*, Genève, 1981, p. 188. Les deux principes précédemment évoqués (unité du lieu - identité linguistique et culturelle) devraient être pris en compte simultanément et, pour chacun, constituer la limite de l'autre dans des cas – ceux, par exemple, des zones de diaspora regroupant en un même secteur géographique des populations déplacées, aux identités linguistiques et culturelles différentes – où la diversité linguistique et culturelle risque d'être un obstacle à l'unité de lieu, et où le respect du principe de l'unité locale risque de porter atteinte au respect des identités linguistiques et culturelles. Dans la situation actuelle de la France ou d'autres pays européens, qui comportent une grande variété d'immigrés de diverses origines, il nous paraît impossible de faire prévaloir de manière absolue le principe selon lequel il ne doit y avoir qu'un seul évêque en un seul lieu. Ce principe doit être atténué par la nécessité de répondre à la diversité linguistique et culturelle des populations concernées, autrement dit de leur offrir une célébration liturgique et sacramentelle et une pastorale dans leur propre langue et adaptée à leur propre mentalité ainsi qu'aux coutumes locales auxquelles elles sont habituées ; de telles activités ne peuvent être réalisées que par des prêtres et ne peuvent être dirigées ou coordonnées que par un évêque qui en connaissent intimement les conditions ci-dessus énoncées. Le nécessaire respect de cette diversité ne doit cependant pas être un obstacle à une recherche d'unité ecclésiale, et doit donc pour cela être exempt de tout nationalisme (lequel est profondément étranger à l'esprit de l'Église, laquelle a d'ailleurs, au XIX^e siècle, condamné, dans le cadre d'un concile, l'ethnophylétisme). Le respect de l'identité ne doit pas créer ou renforcer une mentalité identitaire. Tout en maintenant et en développant, dans les pays de diaspora, des structures ecclésiales permettant le respect des identités culturelles, il convient de ne pas oublier que l'Église est une image et une anticipation du Royaume des cieux, qu'elle constitue une société d'un type supérieur dans laquelle se trouvent dépassées et unifiées toutes les sources de séparation et de division, naturelles et sociales, appartenant au monde déchu actuel, qui existent entre les hommes. Ce qui dans les cultures et dans les traditions (c'est-à-dire les coutumes et les habitudes) contribue à la division et à la séparation doit être dépassé dans l'Église, laquelle, nous l'avons vu, est catholique par sa capacité à englober, à intégrer, à unifier des hommes de constitutions, d'âges, de sexes, de conditions sociales, de races et d'ethnies différents. Toutes les Églises locales que les drames de l'histoire ou les circonstances économiques ont rassemblées et maintenues en leur diversité en un même lieu ont donc le devoir de tendre, à travers l'intégration de leurs fidèles à la culture et à la langue de ce lieu, à constituer une unique Église locale.

grande partie de sa culture – n'hésitait pas à écrire : « Pierre, le premier des apôtres, membre de la sainte et universelle Église, Paul, André, Jean, qu'étaient-ils assurément sinon les chefs de peuples particuliers¹⁵ ? »

4. La communion des Églises locales dans l'Église universelle.

Comme nous l'avons vu précédemment, chaque Église locale s'identifie à l'Église en tant que communauté qui, réunie autour de l'évêque, célèbre le mystère de l'Eucharistie et a en elle le Christ et l'Esprit présents en plénitude. Elle n'est pas une part du Corps du Christ qui devrait s'ajouter à d'autres pour constituer ensemble l'Église universelle, mais elle est le Corps du Christ, et elle est donc l'Église universelle. Cependant, pour cela elle doit être en communion avec toutes les autres Églises locales. Cette communion est assurée d'une part par l'unité de leur foi et du mode de vie (*ethos*) qui en est indissociable, autrement dit par l'unité de la Tradition en laquelle ces deux aspects sont rassemblés. Cela faisait dire à saint Irénée que « tous ceux qui veulent voir la Vérité peuvent contempler en toute Église la Tradition des apôtres manifestée dans le monde entier¹⁶ ». Cette communion est assurée d'autre part par l'intercommunion eucharistique.

5. La synodalité et la conciliarité.

Cette unité de foi et d'*ethos* se manifestent et cette communion s'exprime – plutôt qu'elle ne s'accomplit – d'une manière particulière dans les assemblées (synodes ou conciles) qui, à différents niveaux et plus ou moins régulièrement, réunissent les évêques des différentes Églises locales¹⁷.

15. *Lettres*, 18, PL 87, 740.

16. *Contre les hérésies*, III, 3, 1.

17. Selon une tradition qui remonte aux apôtres, ces assemblées se tiennent toujours à la suite d'une célébration liturgique, témoignant ainsi que l'assemblée eucharistique reste l'archétype et le fondement de toute assemblée (ou synaxe) chrétienne.

Le premier niveau est celui des synodes se réunissant au sein des provinces ecclésiastiques ou éparchies (que l'on appelle souvent « synodes provinciaux » ou « synodes métropolitains ») et, à un niveau plus large au sein des Églises autocéphales ou des Patriarcats. Chaque entité considérée a son synode qui rassemble les évêques de tous ses diocèses.

En principe ces synodes se réunissent dès lors qu'une décision doit être prise qui concerne l'ensemble des diocèses épiscopaux considérés, ou plusieurs d'entre eux et aussi, dans de rares cas, un seul d'entre eux (voir *infra*). Les réunions de ces synodes doivent en principe être dictées par les circonstances (puisqu'elles répondent à la nécessité de trouver une solution à un problème particulier), mais l'organisation régulière de ces réunions a été prescrite et même leur périodicité précisée par le 37^e canon des Apôtres¹⁸, puis par le 5^e canon du 1^{er} Concile œcuménique (Nicée, 325¹⁹) relativement à des difficultés susceptibles de survenir régulièrement ou à des circonstances qui se répètent (consécration d'évêques, excommunications...), si bien que la synodalité a acquis à cette époque un caractère institutionnel et plus seulement événementiel²⁰. Les dispositions des canons précédemment cités ont été par la suite réitérées, précisées et complétées, fixant notamment les conditions de réunions des synodes et leurs attributions²¹.

18. « Que deux fois par an se fasse un synode des évêques de la province et qu'ils examinent entre eux les vérités de la vraie foi et résolvent les difficultés qui surviendraient à l'Église ; la première fois dans la quatrième semaine de Pentecôte, la seconde le neuf du mois d'hyperbérété, c'est-à-dire selon les Égyptiens le douze du mois de phaophi et selon les romains le neuf octobre. »

19. « [...] il a paru bon d'ordonner que dans chaque province on tint deux fois par an un synode [...]. Ces conciles devront se tenir l'un avant le quarantième jour [...], et le second pendant l'automne. »

20. L'institution des synodes métropolitains apparaît non seulement dans le canon précédemment cité, mais également dans les canons 4 et 6 du même concile.

21. Parmi lesquelles on peut relever celles-ci : 1) les évêques doivent se réunir en synode deux fois par an (37^e canon apostolique ; 5^e canon du 1^{er} Concile œcuménique ; 19^e canon du IV^e Concile œcuménique ; 20^e canon du concile d'Antioche) et, si ce n'est pas possible, au moins une fois par an (8^e canon du VI^e Concile œcuménique dit *in Trullo* ; 6^e canon du VII^e Concile œcuménique) ; 2) les évêques sont tous tenus de participer aux synodes (19^e canon du IV^e Concile œcuménique ; 40^e canon de Laodicée ; 6^e canon de Sardique) ; 3) il revient au métropolitain de procéder à la convocation des évêques et de définir le lieu de réunion du synode (19^e canon du IV^e Concile œcuménique ; 7^e et 8^e canons du VI^e Concile œcuménique dit *in Trullo*) ; 4) il revient au synode de juger un évêque accusé d'une faute (74^e canon apostolique).

À un second niveau, les conciles réunissent les évêques d'une province ecclésiastique, d'une Église autocéphale ou d'un Patriarcat (conciles locaux), de plusieurs Églises autocéphales ou patriarchats (conciles généraux), ou de tous (conciles œcuméniques). La notion de concile œcuménique a cependant une certaine souplesse puisque des conciles locaux ont acquis après coup la qualité de conciles œcuméniques (comme le II^e Concile de Constantinople, en 381), ou d'emblée la même autorité que ceux-ci (comme les conciles palamites du XIV^e siècle).

Les conciles sont surtout destinés à exprimer le consensus des Églises en matière de foi (à travers les Définitions dogmatiques ou *Horoi*) et en matière d'*ethos* ou de discipline (à travers la promulgation des canons), et explicitent et précisent leur position commune face à certaines déviations, ou leurs solutions communes face à certains problèmes.

La distinction entre conciles et synodes peut paraître au fond discutable²², car la conciliarité n'est, quant à sa nature, qu'une extension de la synodalité. Leur distinction est cependant justifiée par le fait que, à la différence des synodes, les conciles sont toujours liés aux circonstances. Ils n'ont jamais été conçus comme une institution destinée à permettre la gestion des relations entre les Églises locales d'une façon régulière. Ils ont toujours eu et gardé un caractère événementiel, relativement à des situations critiques, dans des cas exigeant une prise de position particulièrement frappante, manifestant le consensus des Églises et s'exprimant par leur force commune²³.

lique; 6^e canon du II^e Concile œcuménique; 9^e canon du IV^e Concile œcuménique; 14^e, 15^e, 17^e canons du concile d'Antioche; 1^{er} canon du concile de Constantinople de 394; 5) le synode est l'instance d'appel appropriée pour les jugements rendus par le tribunal épiscopal (1^{er} canon du IV^e Concile œcuménique; 1^{er} canon du VI^e Concile œcuménique; 1^{er} canon du VIII^e Concile œcuménique).

22. En réalité, « concile » et « synode » correspondent au même mot grec *synodos*, « concile » étant dérivé de son équivalent latin, *concilium*. L'existence de deux mots en français permet d'exprimer plus clairement la différence de niveau que nous évoquons, mais, l'unique mot grec nous le rappelle, elle ne correspond pas à une différence de nature. Pour une analyse de ces deux notions (dans leur origine, leur évolution historique et leur sens), voir N. DURA, *Le Régime de la synodalité selon la législation canonique, conciliaire, œcuménique du I^{er} millénaire*, Bucarest, 1999, p. 107-118. L'auteur en conclut que « les deux termes furent et sont synonymes. Ils ont toujours désigné la même notion et la même réalité ecclésiologique » (p. 117).

23. C'est notamment parce que ces conditions n'étaient pas réunies que l'archimandrite (aujourd'hui saint) Justin POPOVITCH s'était, en 1977, dans un

Le sentiment intérieur de l'unité dans l'identité de la foi et la communion au même Corps du Christ était depuis l'origine (et est resté suffisamment fort dans l'Église orthodoxe) pour qu'il n'ait pas besoin d'une expression visible continuelle et institutionnelle. Il devait s'exprimer d'une manière manifeste et explicite seulement dans les cas où la voix ou bien la conduite de groupes consistants ou de personnalités marquantes constituaient, par leurs idées ou leurs conduites déviantes, des menaces pour l'intégrité de la foi et de l'*ethos* de l'Église, où plutôt risquaient d'éloigner de celle-ci et de priver de sa grâce des fidèles influencés ou influençables. De ce fait, ils avaient toujours pour projet fondamental d'affirmer et de maintenir l'unité de l'Église²⁴ en témoignant de son unité de foi et d'*ethos* et de la communion de tous ses membres dans le même Christ et le même Esprit.

Il semble que, sous la forme que nous leur connaissons aujourd'hui, les synodes soient apparus à la fin du II^e siècle, en Asie Mineure (lors du développement du montanisme d'une part²⁵ et de la querelle sur la date de Pâques d'autre part²⁶) et qu'ils aient été utilisés de façon plus systématique en Afrique du Nord au III^e siècle après qu'ils eurent semblé être le meilleur dispositif pour manifester, énoncer et proclamer l'esprit commun de l'Église et l'unanimité des Églises locales²⁷.

Les hypothèses de certains historiens selon lesquelles l'institution synodale chrétienne aurait pris sa source dans la vie publique et religieuse des villes helléniques²⁸ ou serait liée à l'ins-

document resté célèbre intitulé *Au sujet de la convocation du « Grand concile » de l'Église orthodoxe*, opposé au (toujours) futur « grand et saint concile » projeté par le patriarche de Constantinople dans des intentions manifestement liées à ses intérêts politiques particuliers.

24. Cf. G. KRETSCHMAR, « Die Konzile der alten Kirche », dans H. J. MARGULI (éd.), *Die ökumenischen Konzile der Christenheit*, Stuttgart, 1961, p. 1.

25. Cf. *ibid.*, p. 17.

26. Cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, V, 16, 10; 23, 2, 3.

27. Cf. G. FLOROVSKY, « The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers », dans *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, « The Collected Works of Georges Florovsky », vol. 1, Belmont, 1972, p. 94.

28. Cf. P. MONCEAUX, *De communi Asiae provinciae*, Paris, 1885, p. 117; C. LÜBECK, *Reichsteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des vierten Jahrhunderts*, Münster, 1901; A. HARNACK, *Ent-*

titution du sénat romain²⁹ doivent être fortement relativisées, d'une part par le fait qu'elle présente une spécificité très nette, d'autre part par le fait qu'elle s'inscrit très clairement dans la continuité de pratiques et d'institutions qui remontent aux origines du christianisme³⁰ : celle de l'assemblée eucharistique où elle trouve sans aucun doute son prototype³¹ ; celle du synode qui s'est tenu à Jérusalem en 51, dont nous trouvons une évocation dans les Écritures (Ac 15, 1-35 ; Ga 2, 1-10³²) mais qui ne fut cependant pas le premier de ce type à cette époque mais sans doute le troisième³³ (voir Ac 1, 15-25, qui évoque l'assemblée d'environ cent vingt personnes réunie pour donner un successeur à Judas, et Ac 6, 2-5, qui mentionne la convocation de « l'assemblée des disciples » par les Douze) ; celle aussi du conseil formé par l'évêque et les presbytres, dont on trouve la mention dans les Actes (21, 17 ; 22, 5), puis dans les épîtres de saint Ignace d'Antioche³⁴ où il est désigné comme « conseil

stehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts, in den zwei ersten Jahrhunderten, Leipzig, 1910, p. 115-116.

29. Cf. F. DVORNIK, « Emperors, Popes and General Councils », *Dumbarton Oaks Papers*, 6, 1951, p. 1-23.

30. Voir J. ZIZIOULAS, « The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council », dans *Councils and the Ecumenical Movement*, Genève, 1968, p. 34-51 ; E. LANNE, « L'origine des synodes », *Theologische Zeitschrift*, 27, 1971, p. 201-222 ; J. GAUDEMET, *La Formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV^e et V^e siècles*, 2^e éd., Sirey, 1979, p. 145-146.

31. Le mot *synodos* désigne, en son sens premier, un rassemblement, et notamment le rassemblement eucharistique (cf. 1 Co 11, 20 ; IGNACE D'ANTIOCHE, *Aux Éphésiens*, V, 2-3). Il gardait encore ce dernier sens à l'époque de saint JEAN CHRYSOSTOME (cf. *Sur l'obscurité des prophéties*, I, 2, 5, PG 56, 182). À l'origine, l'organisation de l'Église fut identique à l'organisation de l'Eucharistie et par la suite celle-ci est restée le modèle de celle-là (cf. MAXIME DE SARDES, *Le Patriarcat œcuménique dans l'Église orthodoxe*, Paris, 1975, p. 30-34 ; A. PAPADOPOULOS, « L'istituzione conciliare : il suo carattere carismatico e unificatore ; una considerazione ortodossa », *Nicolaus*, 19, 1992, p. 290).

32. C'est improprement que ce synode est souvent appelé « synode apostolique », car, s'il est vrai que les apôtres (en particulier Jacques, qui le présidait [cf. Ac 15, 13-21], Pierre, Paul et Barnabé) y jouèrent un rôle de premier plan, ils n'y furent pas les seuls à y participer : y participèrent aussi des évêques-presbytres, par exemple Jude et Silas (qui étaient « prophètes » [Ac 15, 32], c'est-à-dire presbytres) qui furent ensuite envoyés par le synode de Jérusalem comme délégués à Antioche.

33. Cf. J. CABASSUT, *Notitia ecclesiastica, historiarum conciliorum et canonum invicem collatorum*, 2^e éd., Lyon, 1685, p. 18.

34. *Aux Magnésiens*, VI, 1 ; *Aux Tralliens*, III, 1.

de l'évêque³⁵ ». Certains font même remonter l'institution synodale à l'institution, par le Christ, du collège des Douze (cf. Mc 3, 16-19), ou à la réunion des Douze lors de la Pentecôte³⁶. Et l'on peut aller jusqu'à voir dans la Sainte Trinité (plus précisément dans le type de relations qui unit les trois Personnes divines) le modèle suprême de la synodalité³⁷.

Ces premiers synodes n'avaient pas seulement pour objet de décider de la participation ou de la non-participation de tel ou tel membre de la communauté à la communion – comme le pense le métropolite J. Zizioulas³⁸ qui, dans le but de confirmer sa conception trop systématiquement eucharistique de l'Église, en vient ici à confondre l'effet avec la cause – mais de se prononcer avant tout sur des questions d'*ethos*³⁹ puis de doctrine⁴⁰ (comme le feront plus tard aussi les synodes plus institutionnalisés et pour une part aussi les conciles). Le synode de Jérusalem (Ac 15, 1-29) eut lui-même à trancher une question d'*ethos* (touchant à la circoncision et aux comportements alimentaires et de pureté imposés par le judaïsme) liée à une question que l'on peut considérer comme d'ordre doctrinal (touchant à la place que les traditions judaïques devaient garder

35. *Aux Philadelphiens*, VIII, 1.

36. Voir Archevêque Basile KRIVOCHÉINE, « L'autorité des conciles œcuméniques », *Messenger de l'exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale*, 85-88, p. 64.

37. Le 34^e canon apostolique conclut la prescription que les évêques ne fassent rien sans l'avis du primat (métropolitain) ni le primat sans l'accord des évêques par l'affirmation que la concorde ainsi établie sera une façon de rendre gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit.

38. Cf. « La conciliarité et le chemin qui mène à l'unité. Un point de vue orthodoxe », dans *L'Église et ses institutions*, Paris, 2011, p. 155 ; « L'institution synodale. Problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques », *ibid.*, p. 183-184.

39. Dans le chapitre 5 de 1 Co, il s'agit de juger un fidèle qui vit avec la femme de son père, et de prendre position par rapport à l'impudicité qui règne parmi les Corinthiens (cf. 1 Co 5, 1). En Mt 18, 15-18, il s'agit, collectivement, de « reprendre » un frère qui « vient à pécher » ; il n'est dans ce passage nulle question de communion.

40. Le passage de l'*Histoire ecclésiastique* (V, 16, 10) d'Eusèbe cité par ZIZIOULAS (*loc. cit.*) indique clairement que les fidèles d'Asie qui s'étaient réunis « chassèrent de l'Église les sectateurs et les retranchèrent de la communion après avoir condamné l'hérésie ». De même l'autre passage cité de la même œuvre (V, 24, 9) indique que certains frères sont exclus de la communion parce que les communautés auxquelles ils appartiennent sont « hétérodoxes » et ont été d'abord condamnées comme telles.

ou non dans le christianisme) qui étaient très importantes car elles mettaient en péril l'unité de l'Église⁴¹ en risquant de séparer les chrétiens issus du judaïsme et les chrétiens issus des nations païennes.

Les conciles œcuméniques, dont le premier fut le concile de Nicée en 325, eurent une dimension plus large (« œcuméniques » signifiant que généralement ils concernaient l'ensemble du territoire auquel s'étendait l'empire romain), qui incluait l'ensemble des Églises locales – bien que certaines n'y fussent pas en fait représentées où n'y participassent que par un petit nombre de représentants – et acquirent de ce fait un prestige et une autorité plus grands. Malgré cette représentativité universelle (sinon dans les faits, du moins dans le principe) et le rôle important joué par l'empereur dans leur convocation, ces conciles n'acquirent jamais un caractère institutionnel ni ne se virent reconnaître *a priori* une autorité absolue. D'une part, ils gardèrent leur caractère événementiel lié aux circonstances, ce qui les distingue des synodes – qui par leur organisation régulière ont un caractère institutionnel⁴² – et d'autre part leur autorité resta toujours subordonnée à leur réception par l'ensemble de l'Église. Leurs décisions étaient toujours précédées de discussions visant à un consensus entre les évêques participants, et après cela soumises à un vote, de sorte qu'elles apparaissent finalement comme l'expression d'un libre accord.

Il faut signaler que, en dehors des synodes locaux, des conciles généraux et des conciles œcuméniques, les Églises ont disposé de multiples moyens pour vivre et exprimer leur communion et témoigner de leur unité, qu'il s'agisse de la participation de plusieurs évêques à la consécration d'un nouvel évêque, d'assemblées interorthodoxes, de rencontres entre les primats ou des représentants officiels des Églises, ou encore d'échanges

41. Voir les *Constitutions apostoliques*, VI, 12, 1 : « Quand il apparut que l'hérésie même était assez forte pour semer l'erreur et qu'elle représentait un danger pour l'Église entière, nous les Douze, nous nous réunîmes à Jérusalem. »

42. Cette différence est soulignée par le métropolite Jean ZIZIOULAS, « L'institution synodale. Problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques », dans *L'Église et ses institutions*, Paris, 2011, p. 195-196.

de lettres, toutes activités qui constituent, à leur niveau, d'autres formes de manifestation de la synodalité.

Il est important de noter que dans l'Église ancienne comme dans l'Église orthodoxe aujourd'hui les synodes ou les conciles ne constituent pas des structures supérieures aux Églises locales et ne correspondent pas à une conception pyramidale de l'Église⁴³. La somme des évêques réunis ne constitue pas une autorité supérieure à celle de chaque évêque qui est en communion avec les autres, autrement dit le synode n'a pas une autorité *per se*, mais par le fait que chaque évêque qui en est membre est en relation de communion avec les autres. Ses décisions pour être reçues doivent ensuite être approuvées par chaque Église locale. Le synode statue sur des questions où plusieurs Églises locales sont en relation, mais n'a aucun pouvoir en ce qui concerne les affaires propres à une Église locale (ou un diocèse), lesquelles relèvent de la seule autorité de l'évêque qui est à sa tête.

Les synodes ne manifestent pas l'Église universelle en tant que réunion et somme des Églises locales mais témoignent, par l'unité de foi et d'*ethos* et par la communion eucharistique des évêques qui les représentent ainsi que par leurs décisions prises unanimement, que chaque Église locale s'identifie à l'Église universelle, et que pour cette raison toutes les Églises locales sont l'Église universelle. Dans ce sens on peut dire qu'à travers l'institution de la synodalité, la catholicité de l'Église locale est affirmée, garantie et protégée⁴⁴.

On peut ajouter avec le métropolite Jean ZIZIOULAS que le rôle de l'institution synodale est de « maintenir l'équilibre entre, d'une part, l'Église locale, en tant que subsistance de l'Église catholique dans son intégralité, et "l'Église catholique répandue à travers tout l'univers" que constitue l'unité des Églises "réparties dans l'espace" en un seul corps⁴⁵ ».

43. Cf. Métropolite Jean ZIZIOULAS, « L'institution synodale. Problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques », dans *L'Église et ses institutions*, Paris, 2011, p. 194-195.

44. Cf. *ibid.*, p. 220.

45. *Ibid.*, p. 194-195.

6. L'autonomie de chaque évêque et sa relation au synode.

Selon un principe ancien, chaque évêque est seul maître dans son propre diocèse, étant la tête de l'Église locale qui s'identifie au Corps du Christ et donc à l'Église universelle, et étant l'image du Christ auquel il est directement subordonné.

Ce principe est énoncé par saint Cyprien de Carthage de manière radicale :

Pourvu que le lien de la concorde subsiste et que le mystère de l'Église catholique demeure indivisible, chaque évêque règle lui-même ses actes et son administration comme il l'entend, n'ayant à rendre de comptes qu'au Seigneur⁴⁶.

Les deux restrictions qui sont posés au début de cet énoncé indiquent que l'autonomie (*autoteleia*) dont dispose l'évêque (et qui n'est autre que celle de l'Église locale dont il est la tête) excluent toute forme d'individualisme qui viendrait couper l'évêque de la communion avec les autres évêques et diviser l'Église. C'est en union et en communion implicites avec les autres évêques – autrement dit collégialement – et avec toute l'Église que l'évêque doit exercer sa fonction au sein de son diocèse.

L'autonomie de chaque évêque est garantie non par un effort de sa part, mais par le souci de chacun des autres évêques de ne s'occuper que de ses propres affaires, comme le stipule le 34^e canon des Apôtres : « Que chacun ne s'occupe que de ce qui regarde son diocèse et les campagnes dépendant de son diocèse. »

Dans l'Église ancienne, la liberté de chaque évêque s'étendait jusqu'au droit de composer lui-même les paroles de l'anaphore eucharistique, un droit qui a ensuite été resreint en raison du risque d'hérésie.

Bien que doté de charismes de par sa consécration, et notamment d'un « charisme de vérité » (selon l'expression de saint Irénée), aucun évêque n'est personnellement infaillible. Le 5^e canon du 1^{er} Concile œcuménique (Nicée, 325) envisage le cas où il pourrait, par faiblesse personnelle, prendre des décisions arbitraires ou partiales concernant des cas d'excommu-

46. Lettres, LV (LII), 21, 2.

nication, et préconise que de tels cas soient soumis de manière systématique et non seulement à titre de recours ou d'appel à des synodes réunis régulièrement à cet effet :

Pour ce qui est des excommuniés, clercs ou laïcs, la sentence portée par les évêques de chaque province doit avoir force de loi, conformément à la règle prescrivant que celui qui a été excommunié par l'un ne doit pas être admis par les autres. Il faut cependant s'assurer que l'évêque n'a pas porté cette sentence d'excommunication par étroitesse d'esprit, par esprit de contradiction ou par quelque sentiment de haine. Afin qu'un tel examen puisse avoir lieu, il a paru bon d'ordonner que dans chaque province on tint deux fois par an un synode, afin que, tous les évêques de la province étant réunis, l'on fasse toutes les enquêtes nécessaires ; ainsi ceux qui de l'avis commun auraient désobéi à leur évêque seront justement considérés par tous comme excommuniés, jusqu'à ce qu'il plaise à l'assemblée des évêques d'adoucir leur sentence⁴⁷.

Le canon reconnaît clairement ici au synode une fonction de contrôle (« il faut cependant s'assurer que... ») ; mais en même temps il pose très fortement l'autorité absolue de chaque évêque agissant en communion, stipulant que toute décision prise par l'un doit être reçue par les autres, et affirmant de manière nette qu'un clerc ou un laïc qui n'est plus en communion avec son évêque cesse par là même d'être en communion avec les autres évêques : « la sentence portée par les évêques de chaque province doit avoir force de loi, conformément à la règle prescrivant que celui qui a été excommunié par l'un ne doit pas être admis par les autres ». De ce dernier principe on peut déduire aussi que celui qui est reçu dans la communion est par là même reçu dans la communion des autres.

On remarquera que le contrôle du synode s'exerce ici à propos de l'exclusion de la communion considérée non seulement au sein d'une Église locale mais en relation avec les autres Églises locales. Cela nous donne l'occasion de préciser que d'une manière générale le synode est habilité à intervenir dans les affaires d'une Église locale pour autant qu'elles affectent la vie d'autres Églises locales, mais n'a pas le droit d'intervenir dans les affaires propres à un diocèse.

47. Dans P.-P. JOANNOU, *Discipline générale antique (I^{er}-IX^e s.)*, t. I, 1, *Les canons des conciles œcuméniques*, Grottaferrata, 1962, p. 27-28.

L'Église a établi un équilibre subtil entre l'autonomie de l'évêque et l'institution synodale – aucune ne doit mettre l'autre en péril⁴⁸, chacune doit au contraire renforcer l'autre – dont la clé de la compréhension se trouve dans la notion de communion : l'autonomie de l'évêque se fonde paradoxalement sur le fait qu'il est en communion avec les autres ; le synode tient son autorité de la communion des évêques autonomes qui le composent. Cette autonomie et cette autorité sont celles du Christ Lui-même auquel chaque Église locale avec son évêque à sa tête s'identifie dans l'Eucharistie, célébrée identiquement par chaque évêque, tous étant alors en communion dans le Christ par l'Esprit. Cela n'est pas établi, mais seulement rendu manifeste lorsque les évêques concélèbrent, notamment à l'occasion de la réunion de synodes qui, nous l'avons noté, se tiennent toujours à la suite d'une célébration liturgique.

7. Synodalité et collégialité.

Le fait que les évêques d'une Église locale forment un corps uni dont tous les membres sont solidaires peut être désigné par le nom de « collégialité ».

Ce nom cependant est plus souvent utilisé dans l'Église latine que dans l'Église orthodoxe. C'est par le mot *collegium* (provenant du droit associatif romain) que dès la fin du II^e siècle, semble-t-il, le mot grec *synodos* fut rendu dans l'Église romaine, mais comme l'a montré dans une assez longue analyse le P. Nicolae Dura, « le concept juridique de *collegium* employé par l'ecclésiologie et le droit canonique catholique est toujours resté étranger à l'ecclésiologie orientale. Il ne put jamais ni être confronté à la réalité que le mot *synodos* recouvre ou exprime, ni à l'ecclésiologie orthodoxe⁴⁹. » Non seulement la notion de *collegium*, dans l'Église latine a gardé la connotation juridique

48. Cf. J. ZIZIOULAS, « L'institution synodale. Problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques », dans *L'Église et ses institutions*, Paris, 2011, p. 189-201.

49. *Le Régime de la synodalité selon la législation canonique, conciliaire, œcuménique du I^{er} millénaire*, Bucarest, 1999, p. 240-241 ; voir l'argumentation, p. 223-265.

de ses origines⁵⁰ et s'est plus référée à l'autorité ou au pouvoir exercé en commun par les membres du collège que leur communion⁵¹, mais elle a servi dès le V^e siècle à désigner l'ensemble des évêques en communion avec le pape⁵², c'est-à-dire un organisme dont l'un des membres n'était pas pour les autres un collègue (au sens premier du terme), mais un supérieur doté de droits et de pouvoirs qu'eux-mêmes n'avaient pas⁵³.

Ce mot a cependant été utilisé dans un sens acceptable dans le cadre de l'ecclésiologie orthodoxe par les premiers Pères latins, et ce sens mérite d'être examiné en raison de ses apports positifs à l'étude de notre thème.

On peut parler sans aucun doute d'un « collège des apôtres » institué par le Christ. Cela manifeste, comme l'a noté le métropolite Jean Zizioulas, que « les Apôtres ne peuvent être conçus comme des individus, mais constituent un collège indivisible ». L'autorité confiée par le Christ aux Apôtres l'a été collectivement et non individuellement, et c'est ensemble, alors qu'ils étaient réunis dans le cénacle, et non individuellement qu'ils ont reçu à la Pentecôte la grâce du Saint-Esprit (Ac 2, 1-4), même si la multiplicité des langues de feu est une indication que chacun a reçu cette grâce d'une manière particulière, autrement dit personnelle⁵⁴. On peut constater que bien que chaque apôtre, dans le cadre de sa mission, soit à l'origine de la fondation de telle Église locale particulière, c'est tous ensemble qu'ils sont considérés comme les « fondations » de l'Église (cf. Ep 2, 20 ; Ap 21, 14).

On peut remarquer que dans ce cadre collégial qu'Il a voulu, le Christ a donné aux Apôtres un statut d'égalité. On peut cons-

50. Voir A. DE HALLEUX, « La collégialité dans l'Église ancienne », *Revue théologique de Louvain*, 24, 1993, p. 434.

51. Voir H. LEGRAND, « Une éventuelle relance de l'uniatisme pourrait-elle s'appuyer sur Vatican II ? », *Irénikon*, 66, 1993, p. 17.

52. Voir J. LÉCUYER, « La collégialité épiscopale selon les papes au V^e siècle », dans *La Collégialité épiscopale. Histoire et théologie*, Paris, 1965, p. 54.

53. Voir les remarques de D. VALENTINI, « Regard sur les positions des théologiens. Revue des principaux écrits et état actuel de la question », *Concilium*, 230, 1990, p. 49.

54. V. LOSSKY insiste beaucoup sur ce point dans sa *Théologie mystique d'Orient*, Paris, 1944, p. 164-165, mais en soulignant corrélativement le don global du Christ aux Apôtres.

tater que Pierre, en dépit du rôle que lui a accordé le Christ (cf. Mt 16, 18 ; Lc 22, 32 ; Jn 21, 15-17), n'a pas eu sur les autres un pouvoir ou des droits spéciaux qui l'auraient situé au-dessus d'eux, ni même une fonction que les autres n'auraient pas eue : ce n'est pas seulement sur Pierre que l'Église est fondée mais sur tous les Apôtres (cf. Ap 21, 14⁵⁵) ; ce n'est pas seulement Pierre qui a le pouvoir de délier et qui détient les clés du Royaume des cieux (cf. Jn 20, 22), mais tous les apôtres aussi⁵⁶ ; et c'est à tous les Apôtres également qu'il revient d'affermir leurs frères et de paître les brebis du Christ⁵⁷. Saint Paul place toujours Pierre au sein du collège⁵⁸ des Apôtres sans lui reconnaître de place particulière. On voit d'ailleurs que son autorité est contestée par saint Paul au cours du concile apostolique de Jérusalem (cf. Ga 2, 11), lequel n'est d'ailleurs pas présidé par saint Pierre mais par saint Jacques à qui il revient d'en promulguer les décisions (cf. Ac 15, 4-29). La tradition liturgique byzantine montre aussi qu'elle n'accorde pas de privilège à Pierre en célébrant ensemble, le 29 juin, les fêtes de saint Pierre et de saint Paul, et montre aussi qu'elle ne dissocie pas les apôtres en célébrant le lendemain la fête de « la synaxe des douze Apôtres ».

On peut parler aussi d'un collège épiscopal même si, bien que les évêques soient les successeurs des apôtres, on ne puisse considérer que le collège des évêques soit à strictement parler la continuation ou la reproduction du collège des Apôtres, lequel garde un caractère unique de par ses origines et sa nature. On trouve chez saint Cyprien, dont le traité *De l'unité de l'Église* constitue une référence majeure en matière d'ecclésiologie des premiers siècles, une réflexion très intéressante sur cette question. Saint Cyprien est le premier Père à employer le concept de *collegium* pour désigner la communauté des évêques⁵⁹. Il affirme que « l'épiscopat est un et indivis⁶⁰ ». Il note « qu'il n'y

55. Voir aussi ORIGÈNE, *Commentaire sur Matthieu*, XII, 10-11, PG 13, 996-1004.

56. Voir entre autres AUGUSTIN, *Sermons*, 149 ; 295 ; AMBROISE DE MILAN, *Sur les psaumes*, 38.

57. Voir entre autres AUGUSTIN, *Sermons*, 295, 4.

58. Cf. J. DUPONT, « Saint Paul, témoin de la collégialité apostolique et de la primauté de saint Pierre », dans *La Collégialité épiscopale. Histoire et théologie*, Paris, 1965, p. 38.

59. *Lettres*, LXVIII, 3, 2.

60. *De l'unité de l'Église*, V, SC 500, p. 185.

a, de par l'institution du Christ, qu'une Église unique répandue en plusieurs membres dans le monde entier, un épiscopat unique représenté par une multiplicité d'évêques unis entre eux⁶¹ » et parle en conséquence de « l'unité de l'Église dans la diversité de ses parties partout liées et adhérentes⁶² ». Il souligne qu'un évêque « ne peut garder l'épiscopat, même s'il a été nommé régulièrement, s'il en vient à rompre avec le corps de ses collègues (*a coepiscoporum suorum corpore*) et avec l'unité de l'Église⁶³ ». Il utilise l'expression *in solidum* pour exprimer que l'épiscopat est fondamentalement un, qu'il est possédé en commun, et que chacun des évêques le possède sans qu'il soit divisé : « *episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur*⁶⁴ ». Reconnaissant à Pierre un rôle particulier quant à la manifestation de l'unité de l'Église, il affirme cependant que « les autres apôtres étaient ce que fut Pierre, dotés d'une égale possession commune de l'honneur et du pouvoir⁶⁵ » ; les évêques apparaissent comme les successeurs de tous les apôtres, et donc chaque évêque est aussi le successeur de Pierre comme il l'est de tous les autres apôtres. Le principe cher à l'ecclésiologie orthodoxe selon lequel les évêques sont fondamentalement égaux et qu'aucun ne domine sur les autres trouve ici une justification particulièrement forte. Cette conception rend compte du fait que les évêques sont à la fois interdépendants et indépendants. Chaque évêque peut être indépendant parce qu'il possède pleinement l'épiscopat ; il est lié aux autres évêques, parce que cet épiscopat est possédé *in solidum*. De ce fait, ce que font tous les évêques engage chaque évêque, et ce que fait chaque évêque engage tous les évêques, comme nous l'avons déjà noté.

Nous retrouvons ici la notion de corps dont tous les membres sont solidaires, avec toutes les implications que décrit saint Paul dans le passage de sa première épître aux Corinthiens que nous avons déjà analysé.

61. *Lettres*, LV, 24, 2.

62. *Ibid.*

63. *Lettres*, LV, 24, 4.

64. *De l'unité de l'Église*, V, SC 500, p. 184.

65. *Ibid.*, IV, SC 500, p. 181.

8. Le principe de la majorité et son sens.

L'unité et la communion des Églises locales s'expriment avant tout par l'unanimité d'esprit et de cœur de leurs membres, et notamment de leurs représentants et de leurs « têtes », les évêques.

Les Actes des apôtres expriment ainsi ce fait pour l'ensemble de l'Église primitive : « La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme » (4, 32). On trouve une expression semblable dans cette exhortation de saint Paul aux Philippiens : « Menez seulement une vie digne de l'Évangile du Christ, afin que je constate [...] que vous tenez ferme dans un même esprit, luttant de concert et d'un cœur unanime pour la foi de l'Évangile » (Ph 11, 27). On trouve encore la même formule dans le discours que saint Paul adresse aux Corinthiens, mais qui pourrait aussi bien s'adresser à l'ensemble des Églises dont certaines pourraient avoir la tentation de l'individualisme, du particularisme ou du séparatisme en se réclamant de leur propre « tête » :

Je vous exhorte, frères, par le nom de notre Seigneur Jésus-Christ, à tenir tous un même langage, et à ne point avoir de divisions parmi vous, mais à être parfaitement unis dans un même esprit et dans un même sentiment. Car, mes frères, j'ai appris à votre sujet [...] qu'il y a des disputes au milieu de vous. Je veux dire que chacun de vous parle ainsi : Moi, je suis de Paul ! et moi, d'Apollos ! et moi, de Céphas ! et moi, de Christ ! Christ est-il divisé ? Paul a-t-il été crucifié pour vous, ou est-ce au nom de Paul que vous avez été baptisés ? (1 Co 1, 10-13).

Le 34^e canon apostolique pose comme un devoir que la concorde règne entre les évêques, et Jean Zonaras, le célèbre commentateur des canons, dit à ce propos : « Ce canon demande que les évêques soient unanimes et unis par les liens de l'amour⁶⁶. » Rappelons aussi cette exhortation qui est au centre de la Liturgie de saint Jean Chrysostome : « Aimons-nous les uns les autres, afin que, dans un même esprit, nous confessions : le Père, le Fils et le Saint-Esprit, Trinité consubstantielle et indivisible. »

66. G. A. RHALLIS et M. POTLIS, *Σύνταγμα των θεϊών και ιερών κανόνων*, t. II, Athènes, 1852, p. 46.

L'unanimité est un idéal qui doit être recherché dans toute assemblée ecclésiale (synaxe eucharistique, synode, concile), en tant que reflet de l'unicité du Corps du Christ dont tous sont membres et de l'unicité de l'Esprit par lequel tous sont animés et dont tous reçoivent la grâce.

S'il est vrai que l'unité de chaque Église locale reçoit dans la personne de son évêque une expression visible, et s'il est vrai que la fonction de celui-ci est pour une part d'assurer l'unité de son troupeau, cette unité se fonde avant tout dans l'unité de foi et dans la communion (au Christ dans l'Esprit) de tous ses membres. C'est de la même façon que se fonde l'unité des différentes Églises locales, et ce n'est pas dans la personne d'un super-évêque ou même du primat (métropolitain, patriarche) qui, selon les canons (en particulier le 34^e canon apostolique) doit présider chaque synode, que l'unité de leurs évêques trouve une expression visible, mais dans le fait que leur unité de foi s'exprime d'une même voix et que leur unité d'*ethos* s'exprime d'un même cœur, et que cette double unité s'accomplit dans la communion au même Christ et au même Esprit.

S'il est vrai que chaque Église locale est pleinement l'Église et que son évêque dispose d'une grande autonomie comme nous venons de le voir, il est néanmoins important que l'unité des Églises locales soit manifestée et affirmée visiblement à travers les relations de solidarité de leurs représentants.

Cela se fait en amont, par le fait que les canons de l'Église ont très tôt prescrit qu'un évêque devait, dans l'idéal, être choisi puis consacré par l'ensemble des évêques de l'éparchie (ou province) où il exerce son ministère.

Le 4^e canon du 1^{er} Concile œcuménique (Nicée, 325) stipule :

L'évêque doit être *avant tout* choisi par *tous ceux* de l'éparchie ; mais si une nécessité urgente ou la longueur de la route s'y opposait, trois évêques absolument doivent se réunir et procéder à l'élection, munis du consentement écrit des absents. La confirmation de ce qui s'est fait revient de droit dans chaque éparchie à l'évêque métropolitain⁶⁷.

67. Dans P.-P. JOANNOU, *Discipline générale antique (I^{er}-IX^e s.)*, t. I, 1, *Les Canons des conciles œcuméniques*, Grottaferrata, 1962, p. 26.

Le 19^e canon du Concile local d'Antioche, promulgué peu après (341), stipule quant à lui que :

Un évêque ne peut être élu sans synode et sans la présence du métropolitain ; en plus de la présence indispensable de celui-ci, *il serait certes souhaitable* que fussent présents, *tous* les co-ministres de la province, que le métropolitain devra convoquer par lettre. *Si tous viennent, ce sera pour le mieux* ; si cela est difficile, il faut que la majorité des évêques soit absolument présente ou qu'elle envoie par écrit son assentiment à l'élection, en sorte que l'ordination ait lieu soit en présence de la majorité soit avec son approbation écrite. Si l'on contrevient à cette ordonnance, l'ordination n'aura aucune valeur ; si au contraire, tout se passe selon cette ordonnance, et que quelques-uns s'y opposent par esprit de contradiction, le vote de la majorité l'emportera⁶⁸.

J. Zizioulas voit dans ce second canon une évolution qui constitue un écart par rapport à l'ecclésiologie ancienne en ce qu'il introduit pour la première fois le principe de la majorité dans l'institution synodale, principe qui est à la base du droit séculier des régimes démocratiques et qui risque de transformer l'institution synodale en une institution purement juridique⁶⁹. Il semble qu'une telle crainte soit, dans le principe du moins injustifiée : il ressort clairement que la notion de majorité n'a ici rien à voir avec le contexte politique de la démocratie et que la majorité (de même que le minimum de trois posé par le canon du concile de Nicée) ne constitue qu'une solution de repli dans les cas où, notamment pour des raisons matérielles (clairement suggérées par le texte), la présence (le mot est dans le texte) de tous ne peut être obtenue.

La majorité (dans le second cas) ou un minimum (dans le premier cas) est exigé dans le seul but d'obtenir une représentativité significative et visible, comme signe pour tous que l'on est en présence d'un acte posé par l'Église dans son ensemble, que l'évêque choisi et consacré l'est en communion avec les

68. Dans P.-P. JOANNOU, *Discipline générale antique (II^e-IX^e s.)*, t. I, 2, *Les Canons des synodes particuliers*, Grottaferrata, 1962, p. 119.

69. « L'institution synodale. Problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques », dans *L'Église et ses institutions*, Paris, 2011, p. 193, 201, 207-208.

autres, et qu'il ne s'agit pas d'un acte posé isolément, à part de l'Église ou en dehors de sa communion.

Il en va de même dans les synodes et les conciles, qui doivent prendre leurs décisions à l'unanimité si possible, à la majorité à défaut, de sorte que celles-ci paraissent être l'expression de tous les évêques en communion et non d'un petit groupe séparé des autres et n'exprimant que l'opinion de quelques-uns. La décision prise, l'unanimité se fait puisque les évêques minoritaires soit sont exclus de l'Église (dans le cas par exemple où ils ne sont pas en accord avec la Définition de foi promulguée par un concile), soit se rangent à l'avis de la majorité. Il ne s'agit pas ici d'un mécanisme démocratique, mais d'un processus ecclésial étroitement lié à la *praxis* de la communion et au souci d'exprimer visiblement l'unité de foi et d'*ethos* de l'Église. C'est pour cette dernière raison que toutes les décisions conciliaires sont signées par tous les évêques qui ont participé au concile, et avant cela que tous les Pères sont soucieux, dans l'expression de leurs décisions, d'exprimer leur unanimité : « tous les évêques s'exclamèrent ensemble⁷⁰... », « tous ensemble, et à l'unanimité⁷¹... »

L'unanimité est aussi la marque la plus sûre que le concile a pris sa décision sous l'inspiration du Saint-Esprit, en qui il n'y a pas de contradiction ni de division⁷² mais qui est en tout un facteur d'unité.

9. L'égalité essentielle de tous les évêques.

Il faut rappeler que, du fait de leurs fonctions liturgiques, sacramentelles et pastorales, les évêques sont essentiellement égaux entre eux. Aucune hiérarchie de pouvoir et d'autorité ne s'est donc établie dans l'Église orthodoxe, mais seulement une hiérarchie de préséance ou d'honneur, liée à l'importance des communautés que les évêques ont en charge, importance

70. Concile d'Éphèse, Actes de la séance du 22 juin 431, dans A. J. FESTUGIÈRE (éd.), *Éphèse et Chalcédoine. Actes des conciles*, Paris, 1982, p. 226.

71. Actes du VI^e Concile œcuménique (Constantinople III), *Mansi*, XI, 663A.

72. Cf. Y. CONGAR, *L'Ecclésiologie du haut Moyen Âge*, Paris, 1968, p. 115-116.

déterminée par leur fondation apostolique éventuelle, par leur ancienneté, par leur notoriété, par leur résidence en la capitale de l'empire ou d'une province, ou par le nombre de leurs fidèles. La primauté reconnue à l'évêque de Rome au cours du premier millénaire tenait à ce que l'Église de Rome cumulait ces différents caractères comme l'indique saint Irénée en parlant de « la très grande Église, très ancienne et connue de tous, fondée et constituée à Rome par les très glorieux apôtres Pierre et Paul⁷³ ». Avec Rome, Alexandrie, Antioche et Carthage étaient les principales villes de l'empire romain et avaient à ce titre une voix particulière. La primauté d'honneur reconnue, après l'évêque de Rome, à l'évêque de Constantinople tenait uniquement au fait que cette ville était, succédant à Rome, la capitale de l'empire, la « nouvelle Rome ». Mais à chaque fois le primat restait *primum inter pares*, c'est-à-dire que tous les évêques, y compris lui-même, restaient fondamentalement égaux entre eux.

Ici s'applique un principe qui restera toujours celui de l'Église orthodoxe : le primat (*prôtos*) ne peut être supérieur à aucun évêque puisqu'il est lui-même un évêque⁷⁴.

Le premier canon qui évoque la primauté de certains évêques et les modalités de celle-ci pose l'exigence d'un devoir de respect réciproque entre le primat et les évêques dont il est le primat. Il s'agit du 34^e canon apostolique qui a été considéré comme « la base fondamentale et la pierre d'angle du régime synodal et de l'organisation des Églises orientales⁷⁵ » et qui est ainsi énoncé :

Les évêques de chaque nation doivent reconnaître leur primat et le considérer comme chef ; ne rien faire de trop sans son avis et que chacun ne s'occupe que de ce qui regarde son diocèse et les campagnes dépendant de son diocèse. Mais lui aussi, qu'il ne fasse rien sans l'avis de tous ; car la concorde régnera ainsi et seront glorifiés le Père et le Fils et le Saint-Esprit⁷⁶.

73. *Contre les hérésies*, III, 2, 3.

74. Cf. Métropolite Jean ZIZIOULAS, « L'évêque selon la doctrine théologique de l'Église orthodoxe », dans *L'Église et ses institutions*, Paris, 2011, p. 387.

75. P. PALLATH, *The Synod of Bishops of Catholic Oriental Churches*, Rome, 1994, p. 83.

76. Dans P.-P. JOANNOU, *Discipline générale antique (I^{er}-IX^e s.)*, t. I, 2, *Les Canons des synodes particuliers*, Grottaferrata, 1962, p. 24.

Le principal rôle du primat est de convoquer (cf. le 19^e canon d'Antioche) et de présider les synodes, et cela dans le but principal que les synodes soient tenus dans l'ordre et que les Églises locales agissent ensemble, de manière unitaire et non d'une manière dispersée. La fonction du primat est non seulement importante mais indispensable⁷⁷, et l'on voit que dans les faits l'absence provisoire du primat, la vacance de son siège ou son inaptitude à exercer sa fonction (pour cause de maladie par exemple) paralysent l'activité du synode et la partie de la vie de l'Église qui est relative aux décisions de celui-ci (par exemple aucune nomination épiscopale ne peut se faire et aucune décision canonique ne peut être prise en l'absence du primat).

Un rôle secondaire du primat est de manifester symboliquement l'unité du synode, raison pour laquelle : a) celui qui convoque le synode et celui qui le préside doit être la même personne ; b) il ne peut y avoir de présidence collective ni de coprésidence d'un synode ; c) il ne peut y avoir de présidence tournante⁷⁸.

Le primat est le chef en ce sens qu'il est la tête et que « rien de trop » (c'est-à-dire rien de ce qui outrepassé les affaires propres à un diocèse) ne peut se faire sans son avis. Mais en même temps sa fonction et son autorité sont limitées, car en ce qui concerne les décisions du synode, si elles ne peuvent se prendre sans lui, sa voix n'a cependant pas plus de poids que celle des autres évêques, le 34^e canon apostolique stipulant, comme nous venons de le voir, qu'il ne peut rien décider sans l'avis (c'est-à-dire sans l'accord) de tous. La décision même, en amont, de convoquer le synode ne peut être prise par le primat qu'avec l'accord des autres évêques.

77. Cela est particulièrement souligné par le métropolite Jean ZIZIOULAS, « L'institution synodale. Problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques », dans *L'Église et ses institutions*, Paris, 2011, p. 193-195, 209-210 ; « Là où il y a l'Eucharistie, il y a l'Église catholique », *ibid.*, p. 234-238 ; « L'Eucharistie : quelques aspects bibliques », *ibid.*, p. 387-388. L'auteur a cependant tendance à exagérer l'importance de cette fonction, notamment lorsqu'il affirme que « la primauté est la condition *sine qua non* de la catholicité de l'Église » (« La primauté dans l'Église, une approche orthodoxe », *ibid.* p. 221-224).

78. Voir métropolite Jean ZIZIOULAS, « L'institution synodale. Problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques », dans *L'Église et ses institutions*, Paris, 2011, p. 209-211.

Ce mode d'organisation ressemble à celui d'un gouvernement démocratique, mais en réalité il s'inspire de l'esprit de l'Église qui est une société fondamentalement différente des sociétés profanes dont les lois sont celles de ce monde. L'Église est avant tout régie par la loi de l'amour, qui implique au minimum le respect de la pensée et de la volonté de l'autre, qui considère tous les chrétiens comme fondamentalement égaux en tant qu'enfants de Dieu, qui exclut toute forme de domination des uns sur les autres et fait au contraire du service d'autrui le premier devoir de celui qui, dans l'Église, est investi par les autres d'une fonction de présidence. Cet esprit a été établi par le Christ parmi ses apôtres et par là dans toute l'Église. Il en a ainsi énoncé le principe, qui est à l'opposé de celui qui régit les sociétés humaines et les rapports ordinaires entre les hommes :

Les ayant appelés près de lui, Jésus dit : « Vous savez que les chefs des nations dominent sur elles en maîtres et que les grands leur font sentir leur pouvoir. Il n'en doit pas être ainsi parmi vous : au contraire, celui qui voudra devenir grand parmi vous, sera votre serviteur, et celui qui voudra être le premier d'entre vous, sera votre esclave. C'est ainsi que le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir » (Mt 20, 25-28).

Et il en a donné un exemple manifeste à tous, le jeudi saint, en lavant les pieds de ses disciples (Jn 13, 4-5).

Comme nous l'avons vu, dans chaque Église locale étendue comportant plusieurs évêques, les décisions étaient toujours prises (et restent prises aujourd'hui encore dans l'Église orthodoxe) par le synode, c'est-à-dire l'assemblée des évêques, les décisions relevant de la vie courante de l'Église pouvant être prises, pour des raisons de commodité, par un synode restreint élu par celle-ci et périodiquement renouvelable, cette dernière clause étant nécessaire pour éviter que le synode restreint ne finisse par se substituer au synode plénier, et pour bien marquer que tous les évêques sont participants de droit et de fait aux décisions.

Le risque doit être évité, pour chaque Église et pour toutes ensemble, que les structures, comme les synodes et les conciles, qui sont destinés à faciliter et à exprimer la communion entre les Églises locales ne deviennent des superstructures qui les do-

minent ou qui existent à part d'elles. Dans l'Église orthodoxe un tel risque a été évité : a) par le fait qu'aucun évêque supralocal n'a jamais été institué ; b) par le fait que tous les évêques doivent participer aux synodes ou aux conciles et à leurs décisions ; c) par le fait que les décisions des synodes et des conciles doivent être prises à l'unanimité, sinon à la majorité ; d) par le fait que les décisions des conciles ont, comme nous l'avons montré, toujours été de fait soumises à l'accord du peuple et subordonnées dans leur application à la réception par celui-ci ; e) par le fait que toute relation entre le peuple ou le clergé d'une Église locale avec le synode (ou inversement) ne peut faire l'économie de l'évêque mais passe nécessairement par son intermédiaire.

Des structures comme les synodes et les conciles sont destinées à manifester la communion des Églises, non à l'instituer ; elles constituent, comme le dit Jean Zizioulas, « un réseau d'Églises en communion, non une nouvelle forme d'Église⁷⁹ ».

Le fait que l'autorité des synodes soit exercée par tous les évêques *in solidum* et non par un seul ou par quelques-uns est destiné à manifester l'unité de l'Église, mais est aussi une expression de celle-ci. Comme le note le P. Nicolae Dura, « pour les Pères de l'Église primitive, comme saint Cyprien et saint Jean Chrysostome, l'autorité épiscopale se définit et se manifeste comme une autorité indivisible parce que l'Église elle-même est un tout organique [qui est indivisible], le corps du Christ⁸⁰ ».

En vertu de cette solidarité, et conformément à la nature de l'amour chrétien qui inclut parmi ses vertus innombrables la sollicitude et la compassion, conformément aussi aux recommandations de saint Paul qui invite chaque membre du corps à se soucier de tous les autres, chaque évêque ne doit pas se soucier seulement de l'Église particulière dont il est la tête, mais de toute l'Église, comme l'explique saint Jean Chrysostome dans son éloge du saint évêque Eustathe d'Antioche :

79. Cf. J. ZIZIOULAS, « L'Église locale dans une perspective eucharistique », dans *L'Être ecclésial*, Genève, 1981, p. 192.

80. *Le Régime de la synodalité selon la législation canonique, conciliaire, œcuménique du I^{er} millénaire*, Bucarest, 1999, p. 174.

La grâce de l'Esprit lui avait bien fait voir qu'un chef de l'Église ne doit pas s'inquiéter seulement de celle que l'Esprit a confiée à ses mains, mais de toute l'Église répandue sur la terre ; les saintes prières lui avaient fait comprendre cette vérité. En effet, se disait-il, s'il faut prier pour l'Église universelle qui touche à toutes les extrémités de la terre, à bien plus forte raison faut-il s'inquiéter également pour toutes les Églises, les embrasser toutes dans sa sollicitude⁸¹.

10. Synodalité et synergie.

Si la synodalité implique une assemblée de tous les évêques, elle n'exclut pas pour autant, dans la conscience de l'Église, le reste du peuple de Dieu (les autres clercs et les laïcs).

Il y a certes eu une évolution qui a de fait réservé la participation aux synodes et aux conciles aux évêques. Mais il faut rappeler plusieurs faits.

Premièrement, il faut noter que, dans les premiers temps du christianisme, les synodes incluaient l'ensemble du peuple de Dieu⁸². Sans parler de la synaxe eucharistique, qui est le prototype de toute forme de synode (et qui en reste indissociable), on peut le constater dans l'un des premiers synodes, évoqués par les Actes des apôtres, celui de Jérusalem, où la participation de toute l'Église est signalée à plusieurs reprises : « arrivés à Jérusalem, ils furent accueillis par l'Église, les apôtres et les presbytres, et ils rapportèrent tout ce que Dieu avait fait avec eux » (Ac 15, 4) ; « alors, les apôtres et les presbytres, d'accord avec l'Église tout entière, décidèrent de choisir quelques-uns d'entre eux et de les envoyer à Antioche... » (Ac 15, 22 ; cf. 15, 25). Selon le récit des Actes, seuls les apôtres et les presbytres discutent des sujets traités (cf. Ac 15, 6) et prennent des décisions, mais cela semble se faire dans une assemblée (cf. Ac 15, 12) qui inclut tout le peuple de Dieu, et la décision finale et ses suites semblent soumises à l'approbation de celui-ci.

81. Homélie sur saint Eustathe d'Antioche, 2.

82. Contrairement à ce qu'affirme le métropolite Jean ZIZIOULAS qui, selon la conception épiscopocentrique qui est la sienne, considère que la composition des synodes était à l'origine exclusivement épiscopale (« L'institution synodale. Problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques », dans *L'Église et ses institutions*, Paris, 2011, p. 180) et en prend prétexte pour considérer que cette composition est la seule valable (*ibid.*, p. 202-203).

Il est attesté aussi que, dans les premiers siècles, tous les fidèles, clercs et les laïcs, participaient à la désignation des évêques⁸³ (la consécration de ceux-ci restant cependant du seul ressort des évêques). La *Didachè* (ou « Doctrine du Seigneur enseignée aux nations par les douze apôtres ») conseille : « Élisez-vous donc des évêques et des diacres dignes du Seigneur⁸⁴. » Hippolyte conseille dans sa *Tradition apostolique* :

Qu'on ordonne comme évêque celui qui a été choisi par tout le peuple. Lorsqu'on aura prononcé son nom et qu'il aura été agréé, le peuple se rassemblera avec le presbyterium et les évêques qui sont présents, le jour du dimanche. Du consentement de tous, que ceux-ci imposent les mains [...] Que tous gardent le silence priant dans leur cœur pour la descente de l'Esprit. Après quoi, que l'un des évêques présents, à la demande de tous, en imposant la main à celui qui est fait évêque, prie⁸⁵.

Le 2^e canon d'Hippolyte prescrit que l'évêque soit désigné par « l'assemblée tout entière⁸⁶ ». Clément de Rome évoque le fait que les évêques ont « reçu leur charge des apôtres ou, plus tard, d'autres personnages éminents, [...] avec l'assentiment de toute l'Église⁸⁷ ». Dans un certain nombre de cas, en Occident comme en Orient, des évêques furent désignés par le peuple « par acclamation » (l'un des cas les plus connus est celui de saint Ambroise de Milan [fin du IV^e s.]). L'histoire de l'Église comporte des cas où, inversement, des évêques choisis par le synode furent récusés par le peuple⁸⁸.

83. Voir I. KOTSŌNIS, *Η θέση των λαϊκών εντός του εκκλησιαστικού οργανισμού κατά το κανονικόν δίκαιον*, Athènes, 1956 ; G. KONIDARIS, *De la participation de l'élément laïc dans le gouvernement de l'Église et dans l'élection des évêques*, Thessalonique, 1965 (en grec) ; J. GAUDEMET, *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris, 1994, p. 72.

84. *Didachè*, XV, 1. Dans son commentaire de ce passage, A. DE HALLEUX note : « Comme les diacres, les évêques sont élus démocratiquement, par un vote à main levée de l'assemblée » (« Les ministères dans la *Didachè* », *Irénikon*, 53, 1980, p. 20).

85. *La Tradition apostolique*, 2.

86. *Canons d'Hippolyte*, dans *Patrologia Orientalis*, vol. XXXI, fasc. 2. Ce recueil est étroitement lié à l'œuvre précédente.

87. *Épître aux Corinthiens*, XLIV, 1-3.

88. Voir par exemple V. GRUMEL, *Regestes des Actes du patriarchat de Constantinople*, vol. I, fasc. 1, n° 49a, Paris, 1972, p. 38-39.

À partir du IV^e siècle, la législation canonique commença à exclure les laïcs de l'élection des évêques pour la réserver aux seuls évêques (voir les 4^e et 6^e canons du I^{er} Concile œcuménique).

La possibilité de rejeter un candidat choisi par le collège des évêques resta cependant au peuple de Dieu⁸⁹.

On doit pourtant considérer qu'il s'agit d'une participation indirecte puisque, selon une très ancienne tradition conservée aujourd'hui encore par l'Église orthodoxe, le peuple de Dieu donne son consentement à la désignation d'un nouvel évêque en clamant, lors de sa consécration : *Axios !*, c'est-à-dire : « Il est digne ! »

Deuxièmement si la législation canonique a, à partir du IV^e siècle également, réservé aux seuls évêques non seulement les décisions mais les délibérations synodales et conciliaires, il est fréquent que d'autres clercs, des moines et des laïcs aient été invités à y collaborer au niveau des travaux préparatoires et comme conseillers. On peut citer l'exemple de saint Maxime le Confesseur qui, bien que simple moine, joua un rôle actif dans la préparation et la conduite du concile du Latran (649⁹⁰).

Troisièmement il faut rappeler que les évêques ne siègent pas dans les synodes à titre individuel, mais à titre de représentants et de têtes de leurs Églises locales respectives.

Quatrièmement il faut rappeler que les décisions des synodes et des conciles ne deviennent effectives que lorsqu'elles sont reçues par le peuple de Dieu ; c'est seulement cette réception qui donne aux synodes et aux conciles leur qualité et leur autorité. L'exemple le plus connu est celui du concile d'Éphèse de 449, qui fut rejeté aussitôt et ne reste connu dans l'histoire que sous le nom de « Synode des brigands » ; en Orient, les conciles de Lyon II (1274) et de Florence (1439) ont subi le même sort.

Cinquièmement il faut noter le fait que l'Église russe, lors de son concile de 1917-1918 a restauré la participation à ses conciles de représentants des différents diocèses en plus de l'évêque, choisis parmi les prêtres et les laïcs⁹¹ ; lors de différents sy-

89. Voir A. KNIAZEFF, *Cours de droit canon*, II^e partie, Publications de l'Institut Saint-Serge, Paris, 1998, p. 58.

90. Voir les études que R. RIEDINGER a rassemblées à ce sujet dans *Kleine Schriften zu den Konzilakten des 7. Jahrhunderts*, Turnhout, 1998.

91. Voir H. DESTIVELLE, *Le Concile de Moscou (1917-1918). La création des institutions conciliaires de l'Église russe*, Paris, 2006, p. 125-170.

nodes tenus depuis, ceux-ci ont participé à l'élection des différents patriarches, et dans l'Archevêché des paroisses russes en Europe occidentale dont le siège est à Paris, l'élection de l'archevêque est faite avec la participation de représentants de l'ensemble du peuple de Dieu⁹².

Il est donc possible de parler, à différents degrés et à différents niveaux, d'une certaine synergie entre les évêques et le peuple de Dieu dans les synodes, et de considérer que la synodalité s'étend d'une certaine façon (c'est-à-dire sinon effectivement du moins virtuellement et par principe) à toute l'Église⁹³.

Il faut souligner à cet égard que la synodalité est inhérente, dans ses fondements, au mode d'existence chrétien. Nous avons vu que certains théologiens considèrent que la synodalité a son modèle suprême dans la vie de la Sainte Trinité qui est au fondement et au centre de la foi chrétienne. Mais il faut rappeler aussi que le mode d'existence chrétien n'est pas un mode d'existence individuel, mais un mode d'existence en communion. Le Christ dit qu'Il sera présent lorsque deux ou trois seront réunis en Son Nom (Mt 18, 20). Il a établi auprès de Lui non des personnalités isolées, mais un collège d'apôtres en relation et en communion. Nous avons montré comment l'Église en son origine se caractérise par son caractère communautaire et comment l'Église locale est fondamentalement une assemblée réunie pour la célébration de l'Eucharistie, et dont tous les membres ont un même esprit et un même cœur pour mener, dans le Corps du Christ dont ils sont des membres différents, une vie harmonisée par l'Esprit Saint.

Il existe évidemment une autre forme de synergie que l'humaine dans le cadre de la synodalité : c'est la synergie divino-humaine.

L'Église, depuis les origines, considère que les synodes et les conciles, pour autant qu'ils se tiennent dans un esprit de vérité et s'efforcent de se conformer à la Tradition, sont dirigés

92. Voir *ibid.*, p. 254-263.

93. C'est l'un des points sur lesquels insiste le P. N. DURA dans son étude *Le Régime de la synodalité selon la législation canonique, conciliaire, œcuménique du I^{er} millénaire*, Bucarest, 1999. Voir notamment p. 93-95, 97, 133, 135, 137-157.

par le Christ et inspirés par l'Esprit Saint dans leurs débats et leurs décisions. Saint Photios, par exemple, fait part de sa certitude que « les divins canons » promulgués par les conciles « sont l'œuvre et le don de Dieu⁹⁴ ».

Car c'est « Dieu [qui] gouverne l'Église⁹⁵ », c'est le Christ qui est sa tête, et c'est « l'Esprit Saint [qui] confère à ceux qui ont une foi droite la grâce parfaite, afin qu'ils sachent comment doivent enseigner et garder toutes choses ceux qui président dans l'Église⁹⁶ ».

On trouve dans l'un des tout premiers synodes, celui qui fut réuni après l'Ascension pour remplacer Judas, un appel au Christ : « Toi, Seigneur, qui connais le cœur de tous les hommes, montre-nous lequel de ces deux tu as choisi... » (Ac 1, 24). Cette prière au Christ pour qu'Il montre la voie indique aussi le souci des Apôtres qui sera aussi celui des évêques réunis en synodes ou des Pères réunis en conciles, de se soumettre à la volonté du Christ et d'être éclairé par Lui.

Dans les conciles œcuméniques, l'Évangile est placé au centre de la salle des débats⁹⁷, sur un trône (ce dont témoigne, aussi l'iconographie), avec une riche signification symbolique : c'est le Christ le vrai président du concile ; Il en est la référence et la source d'inspiration ; Il est le juge ; Il l'éclaire par Sa parole de vérité ; les décisions du concile doivent être en tout fidèles à Son enseignement ; plus encore : le Christ Lui-même est présent. C'est ce qu'indiquent les Pères du concile d'Éphèse : « étant réunis dans la grande et sainte église dite Marie, alors que le saint Évangile était posé sur le trône au milieu et qu'il nous montrait le Christ Lui-même présent⁹⁸... », auxquels saint Cyrille d'Alexandrie fait écho : « le saint concile se réunit dans

94. *Nomocanon en quatorze titres*, Préface, dans G. A. RHALLIS et M. POTLIS, *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων*, t. I, Athènes, 1852, p. 5.

95. HIPPOLYTE DE ROME, *La Tradition apostolique*, 43.

96. *Ibid.*, Prologue.

97. Cf. F. DVORNIK, *Histoire des conciles de Nicée à Vatican II*, Paris, 1962, p. 33. Pour le concile d'Éphèse, cf. *Relation aux empereurs*, 4, dans A. J. FESTUGIÈRE (éd.), *Éphèse et Chalcédoine. Actes des conciles*, Paris, 1982, p. 316. Pour le concile de Chalcédoine, cf. *Actes*, II^e livre, Session IV, 1, dans A. J. FESTUGIÈRE (éd.), *Actes du concile de Chalcédoine, Sessions III-IV*, Genève, 1983, p. 41. Pour le concile de Nicée II (vii^e œcuménique, 787), cf. *Lettre du patriarche Taraise au pape Hadrien I^{er}*, *Mansi*, XIII, 459C.

98. *Relation aux empereurs*, 4, dans A. J. FESTUGIÈRE (éd.), *Éphèse et Chalcédoine. Actes des conciles*, Paris, 1982, p. 2.

l'église appelée Marie, et il fit du Christ comme son associé dans l'assemblée et comme son président. Le vénérable Évangile était en effet placé sur un saint trône, et c'est tout juste s'il ne disait pas aux saints ministres du culte : « Jugez selon la justice⁹⁹ ». « Assurément, note-t-il ailleurs, le Christ a pris place au milieu d'eux ; comment pourrait-on hésiter à affirmer qu'Il a présidé, de manière invisible, ce saint et grand concile¹⁰⁰ ? » La présence du Christ et Son action dans le concile sont affirmées d'une autre façon par le concile de Constantinople III (680-681), qui rappelle d'une part la parole du Christ « Là où deux ou trois sont réunis en mon Nom, je suis au milieu d'eux » (Mt 18, 20), et cette autre parole : « Je suis la lumière du monde ; celui qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de la vie » (Jn 8, 12¹⁰¹). Les Pères du vii^e Concile œcuménique (Nicée II, 787), quant à eux, déclarent : « Nous nous sommes donné le Christ comme président¹⁰². »

De nombreux Pères expriment leur certitude que les conciles ont été réunis par la grâce de Dieu¹⁰³.

Ils expriment aussi leur conviction d'avoir pris leurs décisions en collaboration avec le Saint-Esprit. Cela est particulièrement frappant dans la formule qui clôt l'un des premiers sy-

99. *Discours apologétique à l'empereur Théodose*, 18, *Mansi*, V, 241AB et A. J. FESTUGIÈRE (éd.), *Éphèse et Chalcédoine. Actes des conciles*, Paris, 1982, p. 443.

100. *Lettre aux moines*, 5, dans A. J. FESTUGIÈRE (éd.), *Éphèse et Chalcédoine. Actes des conciles*, Paris, 1982, p. 30.

101. *Définition de foi*, dans G. ALBERIGO (éd.), *Les Conciles œcuméniques*, II-1, *Les Décrets*, Paris, 1994, p. 126 et 124.

102. *Lettre au pape Hadrien*, *Mansi*, XIII, 459CD.

103. Cf. *Lettre synodale du concile d'Antioche (341)*, dans P.-P. JOANNOU, *Discipline générale antique (II^e-IX^e s.)*, t. I, 2, *Les Canons des synodes particuliers*, Grottaferrata, 1962, p. 102 ; Déclaration du patriarche Nectaire au concile de Constantinople de 394, dans G. A. RHALLIS et M. POTLIS, *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων*, t. I, Athènes, 1852, p. 625 ; Déclaration d'Aurélius, primat de l'Église de Carthage, au concile de Milève (403), dans *ibid.*, p. 326 ; Lettre des Pères du concile d'Éphèse (431) au pape Célestin, 1, dans A. J. FESTUGIÈRE (éd.), *Éphèse et Chalcédoine. Actes des conciles*, Paris, 1982, p. 319 ; Adresse des saints Pères réunis à Constantinople [pour le vi^e Concile œcuménique, in Trullo] à l'empereur Justinien II, dans P.-P. JOUANNOU, *Discipline générale antique (II^e-IX^e s.)*, t. I, 1, *Les Canons des conciles œcuméniques*, Grottaferrata, 1962, p. 101 ; Lettre du patriarche Taraise au pape Hadrien I^{er}, *Mansi*, XIII, 459C ; Canon 1 du vii^e Concile œcuménique [Nicée II], dans P.-P. JOANNOU, *op. cit.*, p. 247 ; PHOTIOS, *Homélies*, XVIII (à propos du concile de Constantinople de 867).

nodes, celui de Jérusalem (Ac 15, 4-29) : « L'Esprit Saint et nous-mêmes avons décidé... » (Ac 15, 28), et que l'on trouvera sous une forme à peine différente dans des conciles ultérieurs. Ainsi dans le 5^e canon du 1^{er} Concile œcuménique (Nicée, 325) : « Il a paru bon à l'Esprit Saint et à nous... »

Avant cela, la réunion des Apôtres à la Pentecôte, parfois considérée comme le prototype de tout synode, est la manifestation la plus claire qui soit de la venue et de l'action du Saint-Esprit pour donner à tous ceux qui sont réunis au nom du Christ l'illumination et la compétence dont ils ont besoin dans leur œuvre apostolique.

Par la suite, de nombreux Pères et conciles évoquent l'assistance du Saint-Esprit. Saint Cyprien parle de « l'inspiration du Saint-Esprit » dont ont bénéficié les participants au concile de Carthage (256¹⁰⁴).

L'empereur Constantin écrit aux Alexandrins que « ce qui a été approuvé par les trois cents évêques [du concile de Nicée] n'est rien d'autre que l'avis de Dieu, surtout lorsque l'Esprit Saint, qui habite la pensée d'hommes si remarquables, les a éclairés sur le dessein divin¹⁰⁵ ».

Saint Cyrille d'Alexandrie se réfère aux « confessions [de foi] des saints Pères qu'ils ont faites alors que parlait en eux le Saint-Esprit¹⁰⁶ » et rappelle à Nestorius que le Symbole de foi de Nicée fut rédigé « par le Saint-Esprit¹⁰⁷ ». Il dit de même ailleurs sa conviction que lorsque les Pères ont publié au concile de Nicée « la Définition de foi sans tache », « le Saint-Esprit les a instruits de la vérité. Car ce n'étaient pas eux-mêmes qui parlaient, selon le mot du Seigneur (Mt 10, 20), c'est l'Esprit de Dieu le Père qui parlait en eux¹⁰⁸ ».

Le pape Léon I^{er} le Grand (440-461) déclare que les Définitions de foi des conciles de Nicée et de Chalcédoine sont l'œuvre du Saint-Esprit parce que les Pères qui y étaient réunis ont décidé « sous l'inspiration du Saint-Esprit¹⁰⁹ ».

104. *Lettres*, LVII, 5.

105. SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire ecclésiastique*, I, IX, 24.

106. *Troisième lettre de Cyrille à Nestorius*, 3, dans A. J. FESTUGIÈRE (éd.), *Éphèse et Chalcédoine. Actes des conciles*, Paris, 1982, p. 59.

107. *Lettre synodique à Nestorius*, ACO, I, III, p. 28.

108. *Lettre aux moines*, 5, dans A. J. FESTUGIÈRE (éd.), *Éphèse et Chalcédoine. Actes des conciles*, Paris, 1982, p. 30.

109. *Lettres*, CIV, 3, PL 54, 995B ; CXLIV, PL 54, 1112B.

La Lettre qui précède l'énoncé des canons du concile d'Antioche de 341 mérite d'être citée longuement sur ce point, car elle est caractéristique de la conscience des Pères conciliaires d'avoir agi par la grâce du Christ et du Saint-Esprit :

La grâce et la vérité de Jésus-Christ notre Seigneur et Sauveur, qui a visité la sainte Église d'Antioche et nous a rassemblés ici en pleine concorde et harmonie et esprit de paix, après les nombreux résultats du passé, a obtenu aussi ce résultat, sous l'inspiration du saint et pacifiant Esprit. Ce que nous avons trouvé bon de décider, après longue délibération et examen de nous tous, évêques réunis des diverses provinces dans cette ville d'Antioche, nous le portons à votre connaissance, confiant dans la grâce du Christ et dans l'Esprit Saint, l'esprit de paix, que vous aussi vous serez du même avis, puisque vous étiez de cœur avec nous et nous aidiez de vos prières, ou plutôt unis à nous et présents dans l'Esprit Saint, vous avez d'accord avec nous édicté ces mêmes ordonnances, en signant et confirmant dans la concorde de l'Esprit Saint les justes décisions prises¹¹⁰.

Si l'on combine ces considérations avec les précédentes, on peut conclure que la synodalité est une expression de tout le Corps du Christ, uni et inspiré par l'Esprit Saint.

110. Cf. *Lettre synodale du concile d'Antioche (341)*, dans P.-P. JOANNOU, *Discipline générale antique (I^{er}-IX^e s.)*, t. I, 2, *Les Canons des synodes particuliers*, Grottaferrata 1962, p. 102-103.

Les évolutions historiques dans l'organisation de l'Église

1. La constitution de la Pentarchie.

Nous avons vu qu'au concile de Nicée (325) fut établi le système métropolitain, qui faisait coïncider des regroupements de diocèses épiscopaux en métropoles coïncidant généralement avec celui des éparchies ou provinces de l'empire, avec la capitale de ces éparchies comme siège du métropolitain ou évêque-primat de ce regroupement de diocèses épiscopaux.

Du IV^e au VI^e siècle, le parallélisme entre l'organisation politique et administrative de l'empire et l'organisation de l'Église fut poussé encore plus loin : alors que le concile de Nicée avait établi comme primats d'une circonscription ecclésiastique regroupant plusieurs diocèses épiscopaux les évêques siégeant dans les capitales des éparchies ou provinces civiles (ceux-ci portant alors le titre de métropolitains), on établit comme primats, à un niveau supérieur regroupant plusieurs métropoles, les évêques siégeant dans les capitales des « diocèses » civils, tout en prenant cependant en compte l'autorité de fait ou les privilèges que certains sièges possédaient déjà¹ ; les primats prirent alors le nom d' « exarques ».

1. Voir le 2^e canon du concile de Nicée (325). La juridiction de l'évêque de Rome s'étendait bien au-delà d'une seule éparchie ; l'évêque d'Alexandrie avait acquis, contre les tenants du schisme méletien, une juridiction de fait sur les six éparchies égyptiennes (c'est-à-dire l'ensemble du « diocèse » civil) ;

Le deuxième canon du II^e Concile œcuménique (Constantinople I, 381) institua ainsi pour l'Orient cinq Églises autocéphales correspondant aux diocèses civils (Égypte, avec comme capitale Alexandrie ; Orient, avec comme capitale Antioche ; Asie, avec comme capitale Éphèse ; Pont, avec comme capitale Césarée de Cappadoce ; Thrace avec comme capitale Héraclée) en marquant bien les frontières de leur autorité respective et par là aussi l'indépendance de chacun par rapport aux autres :

Les évêques qui sont à la tête d'un diocèse ne doivent pas s'immiscer dans les affaires des Églises qui sont hors de leurs limites, ni jeter par là le trouble dans les Églises. Mais, conformément aux canons, l'évêque d'Alexandrie administrera uniquement les affaires de l'Égypte, les évêques d'Orient gouverneront les Églises du seul Orient, tout en gardant la préséance reconnue par les canons à l'Église d'Antioche, et les évêques du diocèse d'Asie administreront les affaires de l'Asie seule, et ceux du Pont uniquement les affaires du Pont et ceux de la Thrace, les affaires de la Thrace seule. À moins d'être appelés, les évêques ne doivent jamais intervenir hors de leurs diocèses pour des élections d'évêques ou quelque autre acte ecclésiastique. Tout en observant au sujet des diocèses la règle prescrite ci-dessus, il est évident que, conformément aux ordonnances de Nicée, le synode provincial décidera des affaires de toute la province. Quant aux Églises de Dieu qui sont parmi les nations barbares, elles doivent être gouvernées selon la coutume établie du temps de nos pères².

Certains sièges, en raison de leur prestige lié à leur statut de capitale de l'empire ou/et à une fondation apostolique se virent reconnaître un statut supérieur : pour l'Occident : Rome, et pour l'Orient : Alexandrie et Antioche (au concile de Nicée en 325), Constantinople (au I^{er} concile de Constantinople, en 381), Jérusalem (au concile de Chalcédoine en 451). Certaines de ces villes devinrent ainsi les sièges des primats des Églises autocéphales correspondantes, alors qu'elles n'étaient pas les capitales des diocèses civils (par exemple Jérusalem ou Constantinople).

¹ l'évêque de Jérusalem disposait d'un privilège d'honneur tout en dépendant du métropolitain de Césarée en Palestine.

² Dans P.-P. JOANNOU, *Discipline générale antique (I^{er}-IX^e s.)*, t. I, 1, *Les Canons des conciles œcuméniques*, Grottaferrata, 1962, p. 46-47.

C'est à l'époque de Justinien (527-565) que ces sièges se virent attribuer le statut de patriarchats³ et que fut reconnue, comme structure ecclésiastique se partageant presque entièrement l'*oikoumène*, la « pentarchie⁴ », comportant les patriarchats de Rome, de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem⁵, énoncés ici dans l'ordre hiérarchique attribué à ces sièges par le 28^e canon du IV^e Concile œcuménique (Chalcédoine, 451) et le 36^e canon du VI^e Concile œcuménique (Constantinople III, in *Trullo*, 680).

2. Les Églises autocéphales.

Sur le plan strictement canonique, l'autocéphalie est le droit reconnu à un diocèse ou à un groupe de diocèses d'élire son ou ses évêques⁶. Dans ce sens, toute Église locale, aux origines du christianisme, était autocéphale. L'indépendance de chaque Église locale, reconnue par le 34^e canon apostolique, a pour premier fondement le fait qu'elle s'identifie au Corps du Christ et reçoit sa sanctification de l'Esprit et ne dépend donc pas d'autres Églises.

L'évolution historique fit que les évêques des grandes villes (métropolitains) auxquels on faisait appel pour consacrer des évêques dans des villes de moindre importance acquièrent le droit de confirmer toutes les consécutions épiscopales de la

³ C'est l'avis général des historiens (voir par exemple A. GRILLMEIER et H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon*, t. 2, Würzburg, 1953, p. 547 s. ; F. DVORNIK, *Byzance et la primauté romaine*, Paris, 1964, p. 66-67), y compris des historiens grecs (B. STEPHANIDIS, *Histoire de l'Église*, Athènes, 1959, p. 358 [en grec] ; E. CHRYSOS, *La Politique ecclésiastique de Justinien*, Thessalonique, 1969, p. 98 [en grec]), à l'encontre de l'avis de V. PHIDAS qui considère que cette institution était déjà établie par le IV^e Concile œcuménique (*Problèmes historiques et canoniques sur le fonctionnement de l'institution de la Pentarchie des Patriarches*, Athènes, 1970, p. 69 [en grec]).

⁴ Voir Nouvelles 109, 123 c. 22, 126 c. 3, 131 c. 2.

⁵ Voir E. MÉLIA, « Pentarchie et primauté » dans *La Primauté romaine dans la communion des Églises*, Paris 1991, p. 74-103.

⁶ Voir par exemple le 8^e canon du III^e Concile œcuménique. Voir Théodore BALSAMON, « Commentaire du 2^e canon du II^e Concile œcuménique », dans G. A. RHALLIS et M. POTLIS, *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων*, t. II, Athènes, 1852, p. 171 ; Matthieu BLASTARÈS, *Syntagme alphabétique*, dans G. A. RHALLIS et M. POTLIS, *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων*, t. IV, Athènes, 1852, p. 258.

province. L'autocéphalie devint ainsi le privilège de provinces comportant plusieurs diocèses épiscopaux.

Le canoniste Balsamon, dans son commentaire du 2^e canon du concile de Constantinople I, considère ainsi comme autocéphales tous les métropolitains des provinces de l'époque du II^e Concile œcuménique (381) : « Remarque qu'il ressort du présent canon qu'autrefois tous les métropolitains diocésains étaient autocéphales et qu'ils étaient ordonnés par leurs propres synodes⁷. »

Par la suite, la plupart des métropoles entrèrent dans l'orbite des cinq grands patriarchats, mais certaines restèrent autocéphales, totalement ou relativement (à propos de ces dernières on parlera plus tard d'Églises autonomes).

Les cinq patriarchats que nous avons précédemment évoqués sont eux aussi des Églises autocéphales, mais qui ont acquis un statut spécial témoignant de leur dignité ou de leur autorité particulières, et cela non seulement en particulier mais ensemble. En Occident comme en Orient, on alla jusqu'à les considérer comme les cinq sens du Corps du Christ qu'est l'Église⁸, et saint Théodore Studite n'hésitait pas à affirmer que l'autorité des cinq patriarchats était celle de l'Église tout entière⁹. Mais l'image des cinq sens témoignait aussi d'une certaine vision collégiale, dans la conscience qu'ils étaient essentiellement égaux, devaient exercer leur activité en collaboration et dans l'harmonie, en étant soumis à la Tête du Corps : le Christ.

Chypre et la Géorgie acquirent très tôt un statut d'autocéphalie complète. L'autocéphalie de l'Église de Chypre fut confirmée par le 8^e canon du III^e Concile œcuménique (Ephèse) en 431 ; elle existait donc déjà avant cette époque. La Géorgie reçut son autocéphalie d'Antioche en 484.

7. G. A. RHALLIS et M. POTLIS, *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων*, t. II, Athènes, 1852, p. 171.

8. Cf. ANASTASE LE BIBLIOTHÉCAIRE, dans MANSI, XVI, 7 ; PIERRE D'ANTIOCHE, *Lettre à l'archevêque d'Aquilée*, dans G. A. RHALLIS et M. POTLIS, *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων*, t. IV, Athènes, 1852, p. 408-409 et PG 120, 760A ; Th. BALSAMON, « Étude, c'est-à-dire réponse en faveur des privilèges patriarchaux », dans G. A. RHALLIS et M. POTLIS, *op. cit.*, p. 542-555 ; NIL DOXOPRATIS, *L'Ordre des sièges des Patriarches*, PG 132, 1097BC.

9. *Lettres*, 124, PG 99, 1417.

Devenue principauté chrétienne au X^e siècle, l'État de Kiev ne posséda pas d'autonomie ecclésiastique jusqu'au XV^e siècle. Les métropolitains de Kiev étaient nommés par le patriarche de Constantinople et ils furent, à quelques exceptions près, des Grecs. Dans le but de mieux contrôler les immenses territoires du Nord, Constantinople ne favorisa pas la nomination d'évêques locaux. Le métropolitain grec siégeant à Kiev, puis à Vladimir, puis à Moscou était dès lors le chef unique d'un immense diocèse.

La situation fut modifiée aux XIV^e et XV^e siècles, lorsque l'Église de Russie se scinda en deux métropoles : celle de Kiev et celle de Moscou. La métropole de Kiev resta attachée au patriarchat de Constantinople jusqu'au XVII^e siècle ; celle de Moscou accéda à l'autocéphalie au XV^e siècle. Le métropolitain devint bientôt patriarche et le nouveau patriarchat accéda à la cinquième place après ceux de Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem ; dans le cadre du Nouvel Empire russe entendant être l'héritier de l'Empire chrétien universel – une perspective ouverte par la chute de Constantinople en 1453 – Moscou se considéra comme la Troisième Rome. Au XVIII^e siècle Pierre le Grand, pour limiter le pouvoir pris par le patriarche dont il redoutait la concurrence, supprima le patriarchat et le remplaça par le Saint-Synode ; le patriarchat fut rétabli par le concile de Moscou de 1917-1918 ; mais il s'agit de péripéties internes qui n'affectèrent pas le statut autocéphale de l'Église russe.

La Bulgarie et la Serbie reçurent de Constantinople le droit d'élire eux-mêmes leurs évêques et leur primat. L'Église de Bulgarie se vit attribuer le rang de patriarchat en 927. L'Église de Serbie, à la demande de saint Sava et avec l'appui de l'empereur Théodore Laskaris, obtint à Nicée, en 1219, l'autocéphalie de la part du patriarche Manuel II. Mais il y eut pour ces deux Églises, jusqu'à l'acquisition de leur pleine autocéphalie à l'époque moderne, des périodes de dépendance par rapport à Constantinople qui équivalurent à une négation sinon

de principe¹⁰, du moins de fait de l'autocéphalie qui leur avait été auparavant reconnue.

L'Église d'Hellade reçut un statut d'autocéphalie au sein du royaume de Grèce en 1850.

Au début du XIX^e siècle, il existait dans les Balkans sept Églises autocéphales ou autonomes : quatre de langue serbe – le Monténégro, le Patriarcat de Carlovitz, l'Archevêché de Belgrade et l'Église autonome de Bosnie-Herzégovine –, deux roumaines – la Roumanie proprement dite et la Transylvanie – et une roumano-serbe – la Bukovine. Après la première guerre mondiale, les quatre Églises serbes se regroupèrent autour de l'Archevêché de Belgrade, élevé au rang de Patriarcat serbe (1920). En 1925, l'union des Églises roumaines s'accomplit dans le Patriarcat roumain. L'autocéphalie de l'Église bulgare fut reconnue en 1945.

Le XX^e siècle vit les Églises de Pologne et d'Albanie accéder au statut d'autocéphalie (la première en 1924 [reconnue par le Patriarcat de Moscou en 1948], la seconde en 1937).

Plusieurs des dates données précédemment restent cependant relatives et discutées pour la raison que l'autocéphalie de certaines Églises fut tantôt restreinte tantôt totale, reconnue par certaines Églises et pas par d'autres, et aussi à certaines époques et pas à d'autres par certaines Églises voire par la même Église, en fonction du contexte ecclésiastique ou politique, et en fonction également d'une structure territoriale variant au gré des circonstances politiques.

L'autocéphalie a été acquise dans des conditions variables, dans certains cas non canoniques, étant parfois arrachée de force par les Églises elles-mêmes, parfois exigée voire imposée

10. De 1185 à 1234, et en 1355, les patriarches de Constantinople ne reconnurent pas l'autocéphalie de l'Église de Bulgarie ; de 1346 à 1375, ils contestèrent celle de l'Église de Serbie (voir F. MIKLOSIC et J. MÜLLER, *Acta patriarchatus Constantinopolitani*, t. I, Vienne, 1860, p. 468, 553-555, 560-564).

par les États auxquels elles étaient liées, parfois octroyée par des Églises dont elles ne dépendaient pas.

Comme l'explique S. Troïtsky dans son excellent article sur l'autocéphalie dans l'Église, trois instances peuvent conférer l'autocéphalie : 1) la volonté des Apôtres ; 2) un concile œcuménique ; 3) la volonté de l'épiscopat d'une Église autocéphale déjà existante qui prend, lors d'un concile local, au nom de l'épiscopat universel, la décision d'accorder l'autocéphalie à une partie de son Église, ou de renoncer à l'autocéphalie de sa propre Église pour se rattacher à une autre Église autocéphale, ou encore de s'unir avec une ou plusieurs autres Églises autocéphales en une seule Église autocéphale¹¹. De la part de ces trois instances, les droits d'autocéphalie conférés sont identiques, à la seule différence que l'autocéphalie reconnue par les conciles œcuméniques ne peut être rapportée que par un concile œcuménique¹². Aucune autre instance ne peut canoniquement conférer l'autocéphalie canonique à une Église, bien que l'histoire de l'Église témoigne de plusieurs tentatives en ce sens, de la part notamment : a) du pouvoir civil, b) d'une partie de l'épiscopat d'une Église autocéphale, c) de l'Église de Constantinople en dehors de ses limites canoniques¹³.

Il est important de souligner qu'une Église autocéphale, quelle qu'elle soit, n'a le pouvoir d'octroyer l'autocéphalie qu'à une partie de l'Église qui est soumise à sa juridiction ; si elle le fait envers une partie d'une autre Église autocéphale, elle est en infraction vis-à-vis du principe d'intangibilité des droits de toute Église autocéphale énoncé explicitement ou implicitement par plusieurs canons de l'Église orthodoxe¹⁴.

11. « De l'autocéphalie dans l'Église », extrait du *Messenger de l'exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale*, 11, 1952, p. 8, 14.

12. *Ibid.*, p. 9. On trouve un exemple de cette dernière situation dans le fait que les Églises de Thrace, du Pont et d'Asie ont été privées de leur autocéphalie par le IV^e Concile œcuménique.

13. *Ibid.* On trouvera une argumentation développée dans les pages suivantes.

14. Notamment le 34^e canon apostolique : « Les évêques de chaque nation doivent reconnaître leur primat et le considérer comme chef ; ne rien faire de trop sans son avis et que chacun ne s'occupe que de ce qui regarde son diocèse et les campagnes dépendant de son diocèse » ; et le 2^e canon du II^e concile œcuménique (Constantinople I, 381) : « Que les évêques qui sont à la tête d'un diocèse n'interviennent pas dans les Églises qui sont au-delà de leur circonscription ni ne mettent de désordre dans les Églises, mais que, conformément aux canons, l'évêque d'Alexandrie administre seulement les affaires

La seule raison qui doit motiver la demande d'autocéphalie par une partie d'une Église autocéphale et l'octroi de l'autocéphalie à celle-ci par l'Église dont elle fait partie est le bien de l'Église.

L'un des motifs les plus recevables pour la demande et l'octroi d'une autocéphalie est l'éloignement du territoire d'une certaine partie d'une Église autocéphale qui rend difficile son administration par l'autorité centrale ; on en trouve plusieurs justifications dans les canons¹⁵.

Un motif fréquent de demande d'autocéphalie, depuis le Moyen Âge jusqu'à nos jours, a été le désir d'indépendance d'un peuple appartenant à une nationalité autre que celui de l'Église-mère. On a souvent pour cela invoqué le 34^e canon apostolique qui stipule que « les évêques de chaque nation doivent reconnaître leur primat et le considérer comme chef... », mais le mot « nation » ici désigne non les nationalités mais les divisions administratives de l'Empire romain, interprétation confirmée par les divers commentateurs autorisés de ce canon, qui n'y voient aucune obligation de diviser l'Église en nationalités¹⁶. Le 2^e canon du II^e Concile œcuménique et le 28^e canon du IV^e Concile œcuménique vont même dans un sens opposé en évoquant la soumission des « allogènes » à la même autorité ecclésiastique¹⁷. Rappelons ici que le concile panorthodoxe de Constantinople en 1872 a condamné l'« ethnophylétisme », c'est-à-dire la tendance à diviser l'Église selon le principe de l'appartenance ethnique.

de l'Égypte, les évêques de l'Orient gouvernent le seul Orient, tout en gardant les prérogatives reconnues par les canons de Nicée à l'Église d'Antioche ; que les évêques du diocèse d'Asie administrent seulement les affaires de l'Asie, ceux du Pont seulement celles du Pont, et ceux de la Thrace seulement celles de la Thrace. À moins d'être appelés, les évêques n'interviendront pas au-delà de leur diocèse pour une ordination ou pour tout autre acte d'administration ecclésiastique. »

15. Voir S. TROITSKY, « De l'autocéphalie dans l'Église », tiré-à-part du *Messenger de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 11, 1952, p. 16.

16. Cf. S. TROITSKY, « De l'autocéphalie dans l'Église », tiré-à-part du *Messenger de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 11, 1952, p. 15.

17. Cf. *ibid.*, p. 15.

On doit admettre au contraire, avec le métropolite Philarète de Moscou, que « la même Église peut s'étendre à plusieurs nationalités¹⁸ ».

Mais il est plus important encore de reconnaître le dépassement par l'Église des nationalités en tant que sources d'individualisme, de particularisme, d'opposition, de séparatisme et de division, toutes attitudes qui sont en opposition avec le caractère fondamentalement unitif et intégrateur de l'Église une et catholique. La parole de saint Paul selon laquelle « là il n'est plus question de Grec ou de Juif, [...] de Barbare, de Scythe, [...] il n'y a que le Christ qui est tout en tous » (Col 4, 11) constitue sur ce point une référence majeure.

Une autre condition canonique de la constitution d'une Église autocéphale est qu'elle comporte au moins quatre évêques diocésains : d'une part, comme nous l'avons dit, les canons prescrivent que pour établir un nouvel évêque il faut au minimum trois électeurs (4^e canon du I^{er} Concile œcuménique) et deux consécrateurs (1^{er} canon apostolique) ; d'autre part plus de trois évêques sont requis pour le jugement d'un évêque (canon du concile de Constantinople de 394). La nécessité d'avoir plusieurs évêques est liée aussi au fait que dans l'Église l'autorité est toujours synodale et que la direction d'une Église doit être assurée par un synode d'évêques et ne peut l'être par un évêque isolé.

En ce qui concerne l'autocéphalie d'une Église, il faut encore noter qu'elle est relative. Une Église autocéphale n'est pas indépendante de la même manière qu'un État. Elle n'est pas une individualité n'agissant que par rapport à elle-même. Elle doit agir en communion, et donc *a fortiori* en accord et en harmonie avec toutes les autres Églises locales qui comme elle s'identifient au Corps du Christ et sont animées par le même Esprit.

Les Églises autocéphales jouissent d'une entière liberté dans le domaine de l'administration (voir par exemple le 2^e canon du II^e Concile œcuménique et le 2^e canon du concile d'Antioche) et de la justice. Dans le domaine canonique, elles doivent se soumettre aux canons en application dans l'Église universelle, mais disposent d'une certaine liberté dans l'application

18. *Recueil d'opinions et de critiques*, V, 2, p. 694.

de certains d'entre eux au contexte qui leur est propre. Dans le domaine liturgique, les Églises autocéphales ont l'obligation de conserver l'unité de forme des offices, seules quelques variantes mineures pouvant être introduites¹⁹. En revanche, elles ne disposent d'aucune autonomie dans le domaine dogmatique. Chacune d'elles doit s'attacher à conserver le dépôt de la foi confié à l'Église universelle. En outre, l'Église orthodoxe ne connaît pas la théorie et la pratique du développement du dogme qui a éloigné d'elle l'Église latine à partir du IX^e siècle. Les Églises autocéphales ont cependant non seulement la latitude mais le devoir de prêcher la foi et d'explicitier son contenu compte tenu des particularités linguistiques et culturelles et des mentalités spécifiques des peuples divers auxquels elles s'adressent : une telle pratique est dans la ligne de l'événement et du message fondateurs de la Pentecôte.

Notons enfin que bien qu'une hiérarchie d'honneur ait été établie entre les Églises autocéphales (voir notamment le 36^e canon du VI^e Concile œcuménique), des droits égaux sont reconnus à toutes (comme en témoigne par exemple le 39^e canon du VI^e Concile œcuménique qui confirme l'égalité des droits de l'archevêque de la petite Église de Chypre et de l'archevêque de la grande Église de Constantinople).

3. Les Églises autonomes.

Les Églises autonomes ont un statut différent des précédentes en ce qu'elles ne sont pas complètement indépendantes : leurs évêques et leurs primats sont consacrés par l'Église-mère, et elles disposent d'un droit d'administration autonome dans les limites posées par celle-ci.

19. Par exemple le patriarcat de Constantinople, en 1838, a procédé à une réforme liturgique (en vigueur aujourd'hui dans toute l'Église grecque, sauf au Mont-Athos) caractérisée notamment par : la suppression de la prière pour les catéchumènes à la Liturgie ; la suppression des Vigiles et la célébration des Matines le matin ; le déplacement de la lecture de l'Évangile des Matines après la 8^e ode du canon. Certaines Églises ont institué de petits offices propres en relation avec leurs coutumes particulières, comme l'Église serbe l'office de la Slava, célébration de la fête du saint patron de la famille.

Le statut d'autonomie a généralement été accordé à des Églises qui se trouvaient sur un territoire séparé et isolé de celui de l'Église-mère.

C'est la raison pour laquelle l'Église russe fut autonome dès sa fondation et jusqu'au moment où elle accéda à l'autocéphalie au XV^e siècle.

L'Archevêché du Sinaï est la plus ancienne des Églises autonomes. Son indépendance est limitée par le fait que l'archevêque du Sinaï est consacré par le patriarche de Jérusalem.

Les autres Églises autonomes sont celles de la République tchèque et de la Slovaquie (son statut a été acquis en 1923), de Finlande, du Japon et de la Chine. On peut y ajouter, en notant que leur statut est sujet à discussion, les Églises d'Ukraine, de Biélorussie, de Bessarabie, d'Estonie, et l'Archevêché d'Ohrid.

4. Avantages et inconvénients de cette organisation.

La valeur de l'organisation précédemment décrite réside dans son caractère très souple qui présente deux avantages principaux. Premièrement, certaines Églises autocéphales peuvent apparaître, disparaître ou réapparaître sans que la structure de l'Église dans son ensemble en soit affectée. Deuxièmement chaque Église peut s'adapter à un contexte politique particulier sans engager les autres Églises ou sans que souffre leur communion avec elles dans la foi et les sacrements²⁰.

L'inconvénient de cette organisation est le risque pour les Églises, indépendantes en droit et en fait, de s'isoler et d'avoir des difficultés à s'organiser et à se coordonner en vue d'actions communes²¹. Mais nous avons vu précédemment que le système de la synodalité et de la conciliarité, ainsi que d'autres moyens, plus ordinaires, d'établir des relations et de manifester la communion palliaient ces inconvénients.

Le nationalisme constitue cependant un risque plus grave inhérent à ce type d'organisation, lié cependant moins à son fondement qu'à une forme de son évolution.

20. Cf. J. MEYENDORFF, *L'Église orthodoxe hier et aujourd'hui*, Paris, 1960, p. 116-117.

21. Cf. *ibid.*

5. Nationalisme et principe territorial.

On peut observer que, au XIX^e siècle, l'autocéphalie a acquis un sens nouveau en s'identifiant avec l'indépendance absolue de nouvelles Églises nationales, c'est-à-dire identifiées à une nation²², en relation avec une conscience identitaire non seulement culturelle mais politique.

Le lien avec des facteurs politiques n'est pas une réalité moderne, mais existait déjà aux IV^e et V^e siècles lorsque la constitution des Églises autocéphales se fit en relation étroite avec l'organisation administrative de l'empire. Cependant celle-là ne s'identifia pas complètement avec celle-ci puisque tous les diocèses civils de l'empire romain ne devinrent pas des Églises autocéphales mais seulement quatorze d'entre eux, et que les capitales administratives de ces diocèses civils ne devinrent pas systématiquement les sièges des Églises autocéphales.

Les cinq patriarchats correspondaient à l'origine à des diocèses de l'empire byzantin. Ils ont, après la chute de Constantinople (en 1453) continué d'exister sur une base territoriale qui n'était pas nationale mais couvrait dans la plupart des cas plusieurs pays ou nations.

Pour les Églises autocéphales qui se constituèrent (ou se reconstituèrent) ensuite (dès le Moyen Âge) le principe national devint au contraire un élément dominant de la conscience de leur identité et des exigences qui en découlèrent.

Ce principe national peut être légitime quand il unit l'identité linguistique et culturelle des fidèles avec un territoire donné (c'est un principe solidement établi dans l'Église orthodoxe, depuis la Pentecôte, qu'il convient de respecter la langue et à la culture des différentes « nations » au sens néo-testamentaire du terme).

Mais il prend la forme d'un nationalisme incompatible avec l'esprit et les canons de l'Église orthodoxe lorsqu'il se fonde sur des bases ethniques et se traduit par une volonté de domination, de séparatisme, ou d'exclusion des autres, ou encore d'orgueil national (car, il faut le dire, les Églises dans leur dimension humaine sont malheureusement sujettes aux mêmes

22. Cf. J. MEYENDORFF, *Orthodoxie et catholicité*, Paris, 1965, p. 44 ; *L'Église orthodoxe hier et aujourd'hui*, Paris, 1960, p. 117.

passions que des individus, voire même à des passions pires dans la mesure où la collectivité les potentialise).

Il est plus inacceptable encore lorsque la promotion d'une Église au statut d'autocéphalie n'a d'autre visée que d'accompagner, de justifier ou de confirmer l'acquisition par un État de son indépendance politique, lorsque « l'Église autocéphale est comprise comme condition *sine qua non* de la souveraineté des États et des nations²³ », quitte à faire passer le clergé et les fidèles par le drame du schisme, comme ce fut le cas pour l'Église grecque pendant dix-sept ans (1833-1850), pour l'Église roumaine pendant vingt et un ans (1864-1885), pour l'Église bulgare pendant soixante-douze ans (1872-1948), pour l'Église albanaise pendant quinze ans (1922-1937), et par des déchirements internes (que l'on peut constater aujourd'hui dans divers pays comme la Macédoine, l'Ukraine, la Moldavie ou l'Estonie).

Le nationalisme ecclésiastique trouva à plusieurs reprises des expressions exacerbées. Ce fut le cas par exemple lorsque les évêques de Bulgarie, faisant des démarches auprès du Patriarcat œcuménique pour obtenir leur autocéphalie, la population bulgare (à cette époque importante) de Constantinople exigeait d'être rattachée à cette autocéphalie bulgare. Cette revendication, qui portait atteinte au principe canonique selon lequel deux évêques ne peuvent coexister au sein d'un même territoire, occasionnèrent la condamnation, par le concile de Constantinople de 1872, de l'« ethnophylétisme²⁴ ». Cette condamnation conciliaire reste aujourd'hui une référence par rapport aux tentatives ou aux tentations de constituer des Églises ou de maintenir leur existence dans des conditions prosrites par les canons, sur des bases purement ethniques ou nationalistes.

Il est cependant à noter que la prise en compte des facteurs politiques et nationaux pour la constitution d'une Église autocéphale fut admise par le Patriarcat de Constantinople quelques années après le concile précédemment évoqué. Le patriarche Joachim III, dans une lettre adressée en 1879 au prince serbe Milan Obrenović et au métropolite de Belgrade Michel qui lui

23. J. PANEV, « Quelques remarques sur l'autocéphalie », *Contacts*, 47, 1995, p. 132.

24. Cf. *Mansi*, 45, col. 417-546.

demandaient l'autocéphalie de l'Église serbe, reconnu que l'autocéphalie « d'une Église locale peut être établie non seulement conformément à l'importance historique des cités et des régions du christianisme, mais aussi conformément à la condition politique des peuples et des nations²⁵ ». Se référant au 28^e canon du concile de Chalcédoine et à l'opinion de saint Photios, le patriarche notait que « les droits ecclésiastiques, spécialement ceux des évêchés, suivent habituellement la subdivision politique du pays et du gouvernement concernés²⁶ », ce qui fut effectivement le cas, nous l'avons vu, lorsque furent formées les Églises autocéphales dans le cadre de l'empire romain/byzantin. Cette prise en compte de facteurs politiques ne revient cependant pas à justifier la constitution d'une Église autocéphale sur des critères proprement ethniques ou sur des critères nationalistes. Elle ne justifie pas non plus la soumission de l'Église à l'État pour la constitution d'une Église autocéphale : si celui-ci peut la solliciter, il ne peut l'imposer ni *a fortiori* en être lui-même l'auteur.

D'un autre côté, cette prise en compte des facteurs politiques montre que la notion de territorialité relative à une Église autocéphale reste assez floue : parce qu'un territoire peut s'étendre ou se restreindre au gré des circonstances politiques (on en a eu des exemples récemment avec l'empire austro-hongrois, avec l'empire russe, avec l'État soviétique puis avec l'État yougoslave), une Église autocéphale peut elle-même étendre ou restreindre l'étendue de sa juridiction au cours du temps.

Cependant la juridiction d'une Église autocéphale reste, en principe (c'est-à-dire conformément aux canons de l'Église orthodoxe) toujours relative à un territoire donné et ne peut être définie par exemple par la seule présence de ses ressortissants en un lieu géographique donné, ce qui reviendrait à subordonner l'autocéphalie à des critères purement ethniques et à contredire la notion, fondamentale dans l'ecclésiologie chrétienne, d'Église locale, dans la mesure où, lorsque des ressortissants de divers pays seraient présents en un même lieu, il n'y aurait plus alors une seule Église pour ce lieu, mais plusieurs.

25. Cité par J. PANEV, « Quelques remarques sur l'autocéphalie », *Contacts*, 47, 1995, p. 125-126.

26. *Ibid.*

6

La hiérarchie ecclésiastique

I. LA PLACE ET LE RÔLE DE L'ÉVÊQUE DANS L'ÉGLISE

Nous avons déjà abordé dans les chapitres précédents la question de la place et du rôle de l'évêque, mais du point de vue surtout de la structure de l'Église et de ses institutions.

Il est nécessaire de compléter cette approche par une approche plus spirituelle, qui présente la place et le rôle de l'évêque par rapport à la communauté particulière, — l'Église locale — dont il a la charge, quitte à rappeler brièvement quelques-uns des aspects évoqués précédemment pour situer la question dans son contexte global¹.

1. Le lien intime de l'évêque et de l'Église.

Il y a un lien très intime entre l'évêque et l'Église locale dont il a la charge, et réciproquement.

1. La place particulière et importante de l'évêque, considérée par rapport à l'Eucharistie et à l'Église, a été étudiée en détail, pour ce qui concerne les trois premiers siècles (à vrai dire déterminants pour la conception orthodoxe), par le métropolite Jean ZIZIOULAS dans sa thèse (*L'Eucharistie, l'Évêque et l'Église durant les trois premiers siècles*, Paris, 1994 ; 2^e éd., Paris, 2010), mais dans une perspective épiscopocentrique excessive, ou beaucoup d'affirmations sont répétées sans être fondées ou sans respecter l'équilibre de l'information donnée par les sources. Cet excès est dû à sa volonté de contrebalancer l'« ecclésiologie eucharistique » défendue (d'une manière également excessive, mais dans l'autre sens) par le P. Nicolas Afanassieff et par son disciple le P. Alexandre Schmemmann (voir *op. cit.*, 1^{re} éd. p. 250 s.).

Nous avons déjà remarqué que, selon les canons de l'Église, un évêque ne peut être consacré que par rapport à un lieu déterminé et à un troupeau réel dont il aura la charge comme pasteur, autrement dit qu'il est toujours élu et ordonné pour une Église locale particulière, existant concrètement.

Dans chaque Église locale, l'évêque et les fidèles sont organiquement liés et indissociables. Un évêque sans fidèles ne peut constituer une Église, pas plus que des fidèles sans évêque. « L'Église, écrit saint Cyprien, est l'union des fidèles et de l'évêque, le troupeau attaché à son berger. L'évêque est dans l'Église, et l'Église est dans l'évêque². » Le patriarche Dositheé note quant à lui : « La dignité d'évêque est si nécessaire à l'Église que sans lui on ne pourrait parler d'Église ni même du nom "chrétien"³. » Saint Cyprien affirme plus brièvement : « L'Église repose sur les évêques⁴. »

La synaxe eucharistique, qui est fondamentalement constitutive de l'Église locale, a toujours dû avoir l'évêque comme président (à l'origine ce fut un évêque-presbytre, premier parmi les presbytres, puis un évêque entouré d'un collège de presbytres, puis, quand les assemblées locales se furent multipliées, des presbytres délégués par l'évêque et qui le représentaient) ; sans lui, la célébration eucharistique n'était pas possible, et par conséquent l'*ekklesia* ne pouvait exister.

D'une manière générale, dans l'Église, tout doit se faire « dans l'évêque », en accord avec lui, et rien ne doit se faire sans lui. Saint Ignace d'Antioche va jusqu'à dire que l'on ne peut prétendre être chrétien ni être dans l'Église si l'on agit en dehors de l'évêque⁵. Il recommande : « De même que le Seigneur n'a rien fait, ni par Lui-même ni par Ses Apôtres, sans Son Père (cf. Jn 5, 19, 30 ; 8, 28), avec qui Il est un, ainsi vous non plus ne faites rien sans l'évêque⁶. » Il dit ailleurs : « Tous ceux qui sont à Dieu et à Jésus-Christ, ceux-là sont avec

2. *Lettres*, LXVI, 8.

3. *Confession*, X.

4. *Lettres*, 33.

5. *Lettre aux Magnésiens*, IV : « Il convient donc de ne pas seulement porter le nom de chrétiens, mais de l'être aussi ; certains, en effet, parlent toujours de l'évêque, mais font tout en dehors de lui. Ceux-là ne me paraissent pas avoir une bonne conscience, car leurs assemblées ne sont pas légitimes, ni conformes au commandement du Seigneur. »

6. *Lettre aux Magnésiens*, VII, 1.

l'évêque⁷. » Et il conseille dans la même ligne : « Suivez tous l'évêque, comme Jésus-Christ suit Son Père [...]. Que personne ne fasse, en dehors de l'évêque, rien de ce qui regarde l'Église. Que cette eucharistie seule soit regardée comme légitime, qui se fait sous la présidence de l'évêque ou de celui qu'il en aura chargé. Là où paraît l'évêque, que là soit la communauté, de même que là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique. Il n'est pas permis en dehors de l'évêque ni de baptiser, ni de faire l'agape, mais tout ce qu'il approuve, cela est agréable à Dieu aussi. Ainsi tout ce qui se fait sera sûr et légitime⁸. »

Face aux confessions chrétiennes qui ignorent ou minimisent la fonction de l'évêque, les Patriarches orientaux écrivent, dans une encyclique qui récapitule aussi divers aspects de cette fonction, mais souligne surtout son caractère indispensable pour l'Église :

Nous affirmons que l'ordre des évêques est si nécessaire à l'Église que sans lui l'Église n'est pas l'Église et un chrétien n'est pas un chrétien, et ne peuvent même pas être désignés ainsi. Car l'évêque est un successeur des Apôtres à travers l'imposition des mains et l'invocation du Saint-Esprit, et il reçoit par succession le pouvoir donné par Dieu de lier et de délier. Il est une image vivante de Dieu sur terre et, grâce à l'activité divine et au pouvoir du Saint-Esprit, il est la source abondante de tous les sacrements de l'Église universelle, à travers lesquels s'obtient le salut. Nous considérons que l'évêque est aussi essentiel à l'Église que la respiration à l'homme et le soleil au monde⁹.

Ce n'est pas seulement d'un point de vue interne que l'évêque est nécessaire à l'existence de l'Église locale : à travers le fait qu'il ait été élu par le synode des évêques, qu'il ait été consacré par plusieurs évêques, qu'il soit par là inscrit dans la succession apostolique, et qu'il participe à l'institution synodale, il témoigne de la communion de l'Église locale dont il a la charge avec les autres Églises locales, et de l'appartenance de son Église locale à l'Église universelle.

7. *Lettre aux Philadelphiens*, III, 2.

8. *Lettre aux Smyrniotes*, VIII, 1-2.

9. *Lettre des patriarches orientaux aux évêques de Grande-Bretagne*, 1723, § 10.

Au sein de son Église, l'évêque est le grand-prêtre, le docteur et le pasteur¹⁰, autrement dit il est celui qui préside la synaxe eucharistique, le célébrant de la Liturgie et le dispensateur des mystères (ou sacrements) ; il est celui qui enseigne et veille au maintien de la vraie foi et de l'*ethos* (mode de vie et comportement) orthodoxe ; il est celui qui veille sur son troupeau, le garde et le dirige (oriente sa marche en lui donnant la bonne direction), cette notion de vigilance étant attachée à sa fonction même, puisque le mot *episkopos* (évêque) signifie littéralement : qui veille sur, surveille, garde, protège.

2. L'évêque comme grand-prêtre.

a. *L'évêque comme président de la synaxe eucharistique et comme unique célébrant.*

La première fonction de l'évêque dans l'Église orthodoxe est de présider à l'assemblée eucharistique. Cette fonction est mise en avant par les Pères qui ont le plus traité de l'épiscopat¹¹, et elle a été rappelée avec force à notre époque par le métropolite Jean Zizioulas¹². Elle signifie que l'évêque est l'unique célébrant, le prêtre (*sacerdos*) par excellence¹³, celui qui exerce le « souverain sacerdoce », autrement dit le « grand-prêtre¹⁴ ». Ce titre cependant est appliqué à l'évêque pour la raison que celui-ci, au niveau de l'assemblée, « tient la place de Dieu¹⁵ »,

10. J. MEYENDORFF, *Orthodoxie et catholicité*, Paris, 1965, p. 24.

11. Voir IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Magnésiens*, VI, 1 ; CYPRIEN DE CARTHAGE, *L'Unité de l'Église*, 5, SC 500, p. 184.

12. Dans sa thèse *L'Eucharistie, l'Évêque et l'Église durant les trois premiers siècles*, Paris, 1994, 2^e éd., 2010 et dans de nombreux articles (voir notamment « L'Église locale dans une perspective eucharistique », dans *L'Être ecclésial*, Genève, 1981, p. 184), non sans excès puisqu'il en vient non seulement à minimiser les autres fonctions, soit qu'il les considère, pas toujours avec raison, comme incluses dans celle-ci, soit qu'il les considère comme secondaires, soit qu'il les tienne pour des déviations (voir « L'évêque selon la doctrine théologique de l'Église orthodoxe », dans *L'Église et ses institutions*, Paris, 2011, p. 369-373 ; « L'évêque, président de l'Eucharistie », *ibid.*, p. 393 s.).

13. Voir HIPPOLYTE DE ROME, *La Tradition apostolique*, 3 et 9 ; CYPRIEN DE CARTHAGE, *Lettres*, 3, 55, 58, 66.

14. Cf. CYPRIEN DE CARTHAGE, *Lettres*, 3.

15. IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Magnésiens*, VI, 1.

ou plus exactement tient la même place que le Christ parmi Ses apôtres, ou encore est l'image du Christ¹⁶. En effet, ce titre est normalement et dans le principe réservé au Christ, qui est dans l'Église « le grand-prêtre souverain » (He 4, 14), l'unique grand-prêtre du Nouveau Testament (cf. He 2, 17 ; 3, 1 ; 4, 14-15 ; 5, 1-10 ; 6, 20 ; 7, 26-28 ; 8, 1 s.) et qui est le célébrant même de la Divine Liturgie, comme un passage de celle-ci l'indique clairement : « C'est Toi qui offres et qui es offert, Toi qui reçois et qui es distribué, ô Christ notre Dieu. »

b. *La « fontaine des sacrements ».*

En tant que prêtre, l'évêque n'est pas seulement le président-célébrant de la Liturgie eucharistique, mais le premier dispensateur des mystères (que les prêtres de son diocèse ne dispensent que par délégation). Le patriarche Dosithée l'appelle pour cela « la source abondante de tous les sacrements de l'Église universelle¹⁷ ». Cela est concrètement signifié par le fait que le saint-chrême dont les prêtres font usage pour dispenser le mystère de la chrismation dans le cadre de l'initiation chrétienne leur a été remis en main propre par l'évêque : il ne s'agit pas là de marquer la dépendance « administrative » des prêtres par rapport à leur évêque, mais bien de manifester que les sacrements ont leur source, au sein de l'Église locale, dans l'évêque, et que c'est lui le garant de leur validité en tant que successeur des apôtres¹⁸.

Le métropolite Jean Zizioulas, dans sa thèse sur l'Eucharistie, l'évêque et l'Église comme dans toute son œuvre ecclésiologique¹⁹, insiste beaucoup sur le fait que l'évêque est le président de la synaxe eucharistique, mais comprend à partir de là la

16. Voir *infra*.

17. *Lettre des patriarches orientaux aux évêques de Grande-Bretagne*, 1723, § 10.

18. Le fait que le saint-chrême soit consacré par un évêque et remis aux prêtres par un évêque témoigne aussi de l'origine et du caractère apostolique de la chrismation, qui est le don du Saint-Esprit au chrétien. Le fait que l'évêque qui consacre le saint-chrême soit le primat de chaque Église autocéphale témoigne quant à lui de l'unité des évêques au sein de l'Église locale entendue dans un sens large.

19. *L'Être ecclésial*, Genève, 1981, p. 57-194 ; *L'Église et ses institutions*, Paris, 2011.

fonction de l'évêque d'une manière trop exclusive, systématique et limitative ; il est important de comprendre aussi la fonction de l'évêque en dehors de la célébration de la Liturgie eucharistique, dans la dispensation des mystères (même s'il est vrai que dans les premiers temps plusieurs d'entre eux – le baptême, la chrismation et le mariage – étaient associés à la Liturgie). Comme le note le P. Serge Boulgakov, c'est en tant que dispensateur de tous les mystères – parce qu'ils sont la source de la grâce et donc de la vie – que l'évêque est naturellement le principe organisateur de la vie de l'Église : « Concentré en la personne du hiérarque, le pouvoir sacramentel, d'une manière aussi naturelle qu'inévitable, devient en général le principe organisateur du pouvoir ecclésial [...]. Portant la plénitude du pouvoir charismatique, l'évêque devient nécessairement le centre autour duquel gravite toute la vie de la communauté ecclésiale, car elle en dépend de la façon la plus essentielle » ; c'est dans ce sens, ajoute le P. Serge Boulgakov, qu'il faut comprendre « la logique de la pensée de l'Église aux premiers siècles, de saint Ignace à saint Cyprien : *episcopum in ecclesia et ecclesiam in episcopo*²⁰. »

On doit cependant faire ici la même remarque qu'à propos de la célébration de l'Eucharistie : c'est le Christ Lui-même qui est le Grand-Prêtre et qui accomplit tous les saints mystères de Son Église ; la véritable source de la grâce est le Christ Lui-même et le véritable donateur en est le Saint-Esprit ; c'est le Christ qui est le véritable centre autour duquel tout s'ordonne, et c'est l'Esprit Saint qui est le véritable ordonnateur. L'évêque et les presbytres ne sont que les ministres du rite par lequel ces dons s'accomplissent dans l'Église.

3. L'évêque comme docteur.

a. La fonction enseignante de l'évêque : nature et fondements.

Après celle de liturge et de dispensateur des mystères, la deuxième fonction de l'évêque est celle de docteur ou, comme

20. *L'Orthodoxie*, Lausanne, 1980, p. 51.

le dit le texte de la Liturgie, de « dispensateur fidèle de la Parole de Vérité ». Cette fonction consiste à enseigner la foi, mais aussi à la garder et à la défendre quand son intégrité est menacée, et enfin à la répandre.

1. En ce qui concerne la fonction d'enseignant ou de « didascale », il faut noter que, dans les tout premiers temps, elle pouvait être confiée à des laïcs auxquels était dévolu ce ministère spécial de la didascalie parce que leur était reconnu un charisme spécial (cf. 1 Co 12, 28-29). Cependant lorsque la multiplication des hérésies rendit la situation compliquée, cette tâche revint exclusivement aux évêques qui disposaient à la fois d'une autorité institutionnelle et d'une compétence charismatique conférée par leur ordination²¹ (voir *infra*).

Il est intéressant de noter que, dans les premiers siècles, la fonction d'enseignement des évêques s'exerçait déjà au niveau le plus élémentaire, puisque c'est l'évêque lui-même qui se chargeait de la catéchèse des catéchumènes.

Cette fonction s'exerce, de nos jours encore, de manière privilégiée, dans l'homélie qui prend place dans le cadre de la Liturgie, à la fin de celle-ci ou après la lecture de l'évangile du jour. Cette homélie prend en principe la forme d'un commentaire des passages des épîtres ou des péricopes évangéliques qui viennent d'être lus. La fonction enseignante de l'évêque est pour cela souvent considérée comme étant prioritairement une fonction exégétique : l'évêque, de par son statut de successeur des apôtres, est, dans l'Église locale, l'exégète par excellence, le seul exégète ayant autorité. Cette fonction exégétique au sein de la fonction d'enseignement est fortement mise en valeur par le canon 19 du concile *in Trullo* qui conseille aux évêques, pour bien accomplir leur tâche, de prendre appui sur les écrits des Pères de l'Église :

Les chefs des diocèses doivent certes chaque jour, mais spécialement le dimanche, instruire le clergé et le peuple dans la vraie foi, en choisissant dans la Sainte Écriture les pensées et les jugements de vérité, sans aller à l'encontre des définitions déjà édictées ou de la tradition des Pères inspirés de Dieu. Et s'il s'élève une difficulté à

21. Cela apparaît déjà au III^e siècle où la prédication d'Origène – alors didascale – à l'Église suscita la protestation de Démétrios d'Alexandrie (voir EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, VI, 19, 17-18).

propos d'un passage de l'Écriture, qu'ils ne l'interprètent que selon l'enseignement transmis par les lumières et les docteurs de l'Église dans leurs écrits ; qu'ils cherchent plutôt à se distinguer sur ce point, que de composer des discours à eux et, pris une fois ou l'autre au dépourvu, de dépasser les bornes de ce qui est permis ; en effet, l'enseignement des Pères précités permettra aux peuples de distinguer ce qui est important et doit être préféré, de ce qui est nuisible et doit être rejeté ; ils reformeront ainsi leur vie vers le mieux et ne seront pas pris par le péché d'ignorance, mais au contraire, attentifs à la doctrine, ils se tiendront en éveil pour ne pas succomber au mal par crainte des peines qui les menacent²².

2. L'évêque a en second lieu pour fonction de veiller (*episkopeō*) au maintien de la foi droite (orthodoxe) ; il en est par excellence le défenseur lorsque surviennent des altérations, des déviations ou des hérésies.

3. En tant que successeur des Apôtres, et en tant qu'apôtre lui-même (cf. la formule de saint Cyprien : « *apostolus id est episcopus* »), l'évêque a enfin une fonction apostolique : celle de répandre la Parole de vérité, de diffuser l'Évangile.

Pour exercer toutes ces fonctions qui relèvent de l'enseignement, l'évêque a reçu lors de sa consécration un « charisme certain de vérité » comme le dit saint Irénée de Lyon²³, et il est investi, de par cette même consécration, institutionnellement et charismatiquement, d'un pouvoir que les prêtres, les diacres et les laïcs ne possèdent pas²⁴. Cependant, il peut déléguer ce

22. P.-P. JOANNOU, *Discipline générale antique (I^{er}-III^e s.)*, t. I, 1, *Les Canons des conciles œcuméniques*, Grottaferrata, 1962, p. 150-151.

23. *Contre les hérésies*, IV, 1, 2.

24. De nos jours, dans certains pays orthodoxes, la prédication est occasionnellement confiée à des laïcs jugés compétents. Cette possibilité est cependant exclue par le canon 64 du concile in *Trullo* : « Un laïc ne doit pas tenir en public des discours sur les dogmes ou enseigner, s'attribuant ainsi un ministère d'enseignement, mais se conformer à l'ordre établi par le Seigneur, et prêter l'oreille à ceux qui ont reçu le don de la parole d'enseignement et apprendre d'eux les choses divines. » Les canons 19 et 64 du concile in *Trullo* réservent très clairement cette fonction aux évêques exclusivement. Selon le commentaire de Balsamon, les membres du clergé sont en position d'enseignants et non d'enseignés, au même titre que les laïcs : « Quelqu'un pourrait demander : cette règle qui interdit aux laïcs de prêcher devant le peuple ou de discuter des choses de la religion, concernerait-elle aussi les moines et les clercs ? Étant donné que seul les archevêques et ceux qui ont été désignés à cet effet ont le droit d'enseigner, celui qui transgressera cette loi canonique devra en répondre. C'est pour cette raison que de nombreux moines et clercs furent punis. » Le problème se posait déjà antérieurement : vers 230, alors

pouvoir aux prêtres lorsqu'il n'est pas lui-même présent²⁵. Il semble même que, historiquement, la fonction d'enseignement est la première à avoir été déléguée aux prêtres, avant même celle de célébration de la Liturgie.

b. Conditions d'exercice et limites.

La fonction de docteur exercée par l'évêque dans l'Église suppose certaines conditions et comporte certaines limites.

Le charisme de vérité reçu par l'évêque lors de sa consécration ne s'exerce pas de lui-même, d'une manière automatique, magique, mais dans le cadre d'une synergie où certaines dispositions sont requises de celui qui en est investi. Pour exercer continuellement son *charisma veritatis* l'évêque doit avoir un mode de vie (*ethos*) orthodoxe, être humble²⁶ et ne pas parler « de lui-même » mais être soumis en tout à l'enseignement de

qu'Origène, didascale laïc d'Alexandrie, effectuait un voyage en Palestine, les évêques de Césarée et de Jérusalem l'invitèrent à prêcher dans les églises, ce qui suscita la protestation de son évêque, Démétrius d'Alexandrie (voir EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, VI, 19, 17-18). Les *Écrits pseudo-clémentins*, dont le contenu le plus ancien semble remonter à l'époque d'Origène, attestent de l'existence à cette époque de catéchètes n'appartenant pas au clergé ; mais cette fonction même semble avoir, quelques décennies plus tard, été confiée aux seuls évêques. L'Église ancienne semble avoir été plus tolérante à l'égard de la fonction de docteur, dont *La Tradition apostolique* (début du III^e s.) admet qu'elle puisse être exercée par des laïcs. Aujourd'hui encore, l'Église orthodoxe accorde une place importante aux théologiens laïcs, appelés souvent à enseigner dans les séminaires ou les facultés de théologie, ou à être consultants des synodes. Sur ces sujets, voir A. FAIVRE, *Les Premiers laïcs. Lorsque l'Église naissait au monde*, Strasbourg, 1999, p. 106-109, 123-125, 231-244 ; « Laïkós », dans ID., *Chrétiens et Églises, des identités en construction*, Paris, 2011, p. 292-296 ; « Théologiens laïcs et laïcs théologiens : position des problèmes à l'époque paléochrétienne », *Irénikon*, 1987-2, p. 193-217 et 1987-3, p. 350-377 ; P. Nicolas AFANASSIEFF, *L'Église du Saint-Esprit*, Paris, 1975, p. 108-120.

25. C'est ce qu'indique Balsamon dans son commentaire du canon 64 : « Instruire le peuple de Dieu et commenter les dogmes du Très Saint Esprit, seuls les évêques le peuvent et ceux qu'ils désignent à cet effet », c'est-à-dire certains presbytres. Il est probable que la délégation du pouvoir d'enseigner aux prêtres dans certaines circonstances ait été instaurée au cours du IV^e siècle. Les homélies d'Augustin à Hippone, lorsqu'il était presbytre, avaient encore soulevé de vives protestations bien qu'il eût parlé avec l'autorisation de son évêque ; mais par ailleurs saint Jean Chrysostome était déjà, avant de devenir évêque, un prédicateur connu.

26. Cf. CYPRIEN DE CARTHAGE, *Lettres*, LXVI, 3.

l'Église transmis par la Tradition à travers l'Écriture, les conciles et les Pères. Il doit aussi rester intégré au collège des évêques et être en communion avec le corps tout entier, et refléter dans sa pensée et son discours la catholicité de l'Église, c'est-à-dire la conscience, la connaissance et l'expérience totale de celle-ci. Chaque évêque, pour manifester la vérité, ne doit pas s'exprimer en tant qu'individu, en son nom propre, mais *ex officio*, au nom de toute l'Église dont il est institutionnellement un représentant attitré, un porte-parole autorisé. En tant qu'individu puisant dans ses propres ressources (et non dans celles que lui a données l'Église), il peut se tromper. Il ne dispose d'aucune infailibilité individuelle, mais seulement de l'infailibilité de l'Église pour autant qu'il s'y intègre et l'intègre en lui. Le P. Georges Florovsky écrit à ce sujet que si, d'une part, « ce n'est que dans l'évêque que l'Église, c'est-à-dire toute communauté ecclésiale [...], a son centre de convergence [...] et est pour ainsi dire contenue dans l'évêque (*"ecclesia in episcopo"*), [...] et [si] c'est seulement à l'évêque qu'est donné le pouvoir et le droit de parler au nom de son troupeau », inversement « l'évêque doit contenir en lui son Église, doit témoigner et manifester l'expérience de la foi de l'Église, et non pas ses propres opinions théologiques : il doit parler non pas en son nom personnel, mais de l'intérieur de la plénitude ecclésiale et au nom de l'Église, ce qui est juste le contraire de l'idée vaticane : non pas *ex sese*, mais *ex consensu ecclesiae*²⁷. »

Si l'évêque parle de lui-même et pas dans l'Église, en son propre nom et pas en celui de l'ensemble de la communauté ecclésiale, selon ses propres opinions et non selon la Tradition, alors il peut se tromper et proférer des erreurs. La plupart des ecclésiologues orthodoxes considèrent que, dans ce cas, tout clerc, tout moine ou tout laïc a non seulement le droit mais le devoir de le reprendre ou d'exprimer face à lui ce qui est la vérité de l'Église. Le P. Georges Florovsky écrit à ce sujet : « Le peuple des fidèles a le droit et même le devoir de vérifier la foi de l'évêque, a le droit d'insoumission et d'objection dogmatique – bien sûr, encore une fois, de l'intérieur de la plénitude catholique. Ce n'est pas de son troupeau, du peuple de

27. « Fragments théologiques », *Messenger de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 105-108, 1980-1981, p. 66.

l'Église que l'évêque tient son magistère, mais du Christ Lui-même, par la succession apostolique – mais ce pouvoir est le pouvoir de témoigner et d'exprimer l'expérience de tout le peuple des fidèles²⁸. » Comme nous l'avons noté précédemment, parfois tel ou tel évêque, parfois plusieurs évêques, voire une majorité d'évêques, voire même l'ensemble des évêques d'une Église locale sont tombés dans l'hérésie. Et dans l'Église ancienne, on trouve de nombreux cas d'évêques qui furent déposés à la demande des fidèles²⁹.

4. L'évêque comme pasteur.

a. *L'évêque comme tête de l'Église locale et chef de son troupeau.*

Une autre fonction majeure de l'évêque est d'être le pasteur de son troupeau. Cela signifie : qu'il en est la tête – en tant qu'il s'avance en premier lieu, le guide et le dirige –, autrement dit le chef ; qu'il veille (selon le sens premier du mot *episkopos*) au bon ordre en son sein ; qu'il en est le gardien, celui qui le protège ; qu'il est celui qui prend soin de chacune des brebis, la fortifiant si elle est faible, la soignant si elle est malade, partant à sa recherche si elle est perdue.

La fonction de pasteur est évoquée dans les Actes des apôtres (20, 28) : « Prenez garde à vous-mêmes, et à tout le troupeau dont l'Esprit Saint vous a constitués intendants pour paître l'Église de Dieu. » Dans la prière de la consécration épiscopale

28. *Ibid.*, p. 67.

29. Par exemple Paul de Samosate. Il est intéressant de citer à ce propos cette remarque de P. DABIN : « Le consentement des fidèles en matière de foi, appelé aussi sens catholique, est un critère certain de la tradition divine, s'il se présente lui-même comme certain, clair et unanime. Les textes scripturaires ordinairement allégués en faveur de ce consentement sont : Jn 17, 20-21 ; Rm 1, 5 ; 1 Co 3, 22 ; Ep 4, 16 ; 1 Jn 2, 20-21.27. L'unité dans la foi véritable est une propriété essentielle de l'Église. Elle serait défailante si elle ne se rencontrait que du côté de l'Église enseignante. Les Pères et les théologiens les plus illustres ont souligné l'importance dogmatique du consentement des fidèles. Saint Hilaire a rendu hommage à la sûreté de leur sens catholique. Certains évêques favorisant l'arianisme, tandis que le peuple demeurait attaché à la foi nicéenne, il écrit : "Les oreilles des fidèles sont plus saintes que le cœur des évêques" » (*Le Sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, Paris, 1950, p. 115).

reproduite par Hippolyte de Rome, il est demandé à Dieu : « Accorde Père, à Ton serviteur que Tu as choisi pour l'épiscopat, qu'il fasse paître Ton saint troupeau³⁰. » Saint Cyprien donne à l'évêque le nom de pasteur et de chef³¹. Il écrit notamment : « L'Église repose sur les évêques et toute sa conduite obéit à la direction de ces mêmes chefs³². »

Les fidèles ont de leur côté le devoir de suivre leur pasteur, c'est-à-dire de marcher ensemble dans la même direction que lui, d'écouter sa parole et de lui être soumis en tout. Saint Ignace d'Antioche conseille ainsi aux fidèles : « Là où est votre berger, suivez-le comme des brebis³³. » Les Pères qui, dans les premiers siècles, ont eu à parler de la fonction de l'évêque, insistent tous sur la nécessité pour les fidèles non seulement d'honorer l'évêque, mais de lui être soumis, d'être en tout point en accord avec lui³⁴ et de ne rien faire dans l'Église non seulement à l'encontre de sa volonté mais à son insu³⁵ et sans lui³⁶.

Dans la mesure où l'évêque est l'image du Christ et où il accomplit dans l'Église la volonté de Dieu, obéir à l'évêque c'est obéir à Dieu et désobéir à l'évêque c'est désobéir à Dieu³⁷. « Celui que le maître de maison envoie pour administrer sa maison (cf. Lc 12, 42 ; Mt 24, 25), il faut que nous le recevions comme Celui-là même qui l'a envoyé (cf. Mt 10, 40 ; Mc 1, 37 ; Lc 7, 48 ; Jn 13, 20). Nous devons regarder l'évêque comme le Seigneur Lui-même », écrit saint Ignace d'Antioche³⁸. Pour cela, la soumission des fidèles à l'évêque doit être semblable à celle du Christ à Son Père : « Suivez l'évêque comme Jésus-Christ suit Son Père », conseille encore saint Ignace³⁹.

30. *La Tradition apostolique*, 3.

31. *Lettres*, XIII, 1 ; XVI, 1 ; LXVI, 5.

32. *Lettres*, XXXIII, 1.

33. *Lettre aux Philadelphiens*, II, 1.

34. Cf. IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Magnésiens*, III, 2 ; XII, 2 ; *Lettre aux Éphésiens*, II, 2 ; XX, 2 ; *Lettre à Polycarpe*, VI, 1.

35. Cf. ID., *Lettre aux Smyrniotes*, IX, 1 : « Celui qui fait quelque chose à l'insu de l'évêque sert le diable. »

36. Cf. *ibid.*, VIII, 1 : « Que personne ne fasse, en dehors de l'évêque, rien de ce qui regarde l'Église » ; *Lettre aux Tralliens*, II, 2 : « Il est nécessaire, comme vous le faites, de ne rien faire sans l'évêque. »

37. Cf. ID., *Lettre aux Magnésiens*, III, 2 ; *Lettre aux Éphésiens*, V, 2.

38. *Lettre aux Éphésiens*, VI, 1.

39. *Lettre aux Smyrniotes*, VIII, 1.

Il faut cependant rappeler que le Christ est l'unique Pasteur de tout le troupeau, et que les évêques sont des pasteurs en tant qu'ils se tiennent visiblement en tête du troupeau en étant l'image du Christ, en accomplissant la volonté du Christ et en étant guidés par l'Esprit Saint, selon l'autorité et le charisme que leur a accordés leur consécration. « Être pasteur, c'est prendre soin de tout le peuple et de chacun de ses membres pris individuellement, afin qu'en tous et en chacun s'accomplisse la volonté de Dieu », note le P. Nicolas Afanassieff⁴⁰.

De leur côté, les fidèles doivent être « soumis à l'évêque comme au commandement du Seigneur⁴¹ », soumis « à l'évêque comme à Jésus-Christ⁴² ». Cela signifie que, à travers l'évêque, ils doivent être soumis à Dieu.

b. L'autorité de l'évêque et sa nature.

Mais cela signifie aussi qu'ils doivent être soumis à l'évêque de la même manière et dans le même esprit qu'ils sont soumis aux commandements du Christ et à Dieu, et non de la manière qu'ils sont soumis aux lois de l'État ou aux autorités de la société (gouvernants, chefs, supérieurs hiérarchiques...). Si l'évêque est un chef, s'il a, dans l'Église qu'il préside, une autorité et si cette autorité doit lui être reconnue, elle n'est cependant pas celle que l'on rencontre au sein de la hiérarchie sociale.

L'autorité de l'évêque doit s'exercer dans le même esprit que ce que le Christ a recommandé à ses apôtres : « Vous savez que les chefs des nations dominant sur elles en maîtres et que les grands leur font sentir leur pouvoir. Il n'en doit pas être ainsi parmi vous » (Mt 20, 25-26).

C'est le mode de vie chrétien qui doit régir les relations de l'évêque aux fidèles et des fidèles à l'évêque. Saint Ignace écrit : « Quand vous vous soumettez à l'évêque comme à Jésus-Christ, je ne vous vois pas vivre selon les hommes, mais selon Jésus-Christ⁴³. »

40. N. AFANASSIEFF, *L'Église du Saint-Esprit*, Paris, 1975, p. 200.

41. IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Tralliens*, XIII, 2.

42. *Ibid.*, II, 1.

43. *Lettre aux Tralliens*, II, 1.

Les Pères placent la soumission à l'évêque dans un contexte plus général de soumission mutuelle des chrétiens, lesquels doivent fondamentalement être soumis à Dieu. Ainsi saint Ignace d'Antioche conseille-t-il : « "Soyez soumis" à l'évêque et "les uns aux autres" (cf. Ep 5, 21), comme le Christ selon la chair fut soumis au Père, et les Apôtres au Christ et au Père et à l'Esprit⁴⁴. »

Il faut rappeler que la seule tête de l'Église reste le Christ (Ep 1, 22 ; 4, 15 ; Col 1, 18), que c'est le Christ qui demeure à jamais le chef de l'Église (cf. Ep 5, 23), et qu'Il est l'unique Seigneur qui a tout pouvoir sur l'Église. S'il est vrai que « le Christ ne gouverne pas parallèlement à une administration ecclésiastique terrestre, mais par elle et en elle⁴⁵ », inversement le pouvoir de l'évêque n'est qu'une expression ou un rayonnement du pouvoir du Christ, qui doit rester transparent à celui-ci et s'exercer à son image.

c. L'évêque comme père et comme serviteur.

La charge d'évêque doit être avant tout conçue comme un service. On peut rappeler ici la suite du passage de saint Matthieu cité dans la section précédente : « Celui qui voudra devenir grand parmi vous, sera votre serviteur, et celui qui voudra être le premier d'entre vous, sera votre esclave. C'est ainsi que le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner Sa vie en rançon pour une multitude » (Mt 20, 25-28).

L'évêque doit être pour les clercs et les fidèles qui sont sous son omophore comme un père, à l'image du Père céleste. Saint Justin, dans ce sens, désigne l'évêque comme « le président des frères⁴⁶ ».

Ayant reçu son ministère « par la charité de Dieu le Père et du Seigneur Jésus-Christ », il doit l'exercer avant tout avec bonté⁴⁷.

44. Cf. IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Magnésiens*, XII, 2.

45. J. ZIZIOULAS, *L'Eucharistie, l'évêque et l'Église durant les trois premiers siècles*, Paris, 1994, p. 74.

46. Cf. IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Philadelphiens*, I, 1.

47. *Apologie I*, LXV, 3 ; LXVII, 4.

Le pouvoir de l'évêque est, selon l'expression du P. Nicolas Afanassieff, « le pouvoir de l'amour⁴⁸ ». Pour cela, le pouvoir de l'évêque est d'une nature tout à fait différente de tout pouvoir s'exerçant au sein de la société civile.

L'autorité de l'évêque tient non seulement à sa place particulière de président et au charisme que lui a conféré sa consécration, mais à l'amour qu'il a pour les fidèles dont il a la charge et à l'amour que ces fidèles ont réciproquement pour lui. Comme le note le P. Serge Boulgakov, « dans l'exercice de son pouvoir, l'évêque agit avec l'Église et non pas sur l'Église, qui est un organisme spirituel de l'amour⁴⁹. »

5. L'évêque comme facteur d'unité.

a. L'évêque facteur d'unité au sein de son troupeau.

L'évêque apparaît au sein de son troupeau comme un facteur d'unité.

J. Zizioulas a insisté sur le fait que c'est surtout dans la présidence de l'assemblée ou synaxe eucharistique et dans la célébration de la Liturgie que se manifeste la fonction unitive de l'évêque⁵⁰. Nous avons vu que s'était très tôt établie une organisation ecclésiale où l'unité de l'Église locale était assurée par le fait qu'il y avait, pour un seul lieu, une seule synaxe eucharistique célébrée par un seul évêque. Lorsque le développement numérique et géographique des communautés a amené la création des paroisses, les presbytres ont été délégués pour représenter l'évêque, et la relation à l'évêque qui, étant essentielle, ne pouvait être perdue de vue, a été manifestée de diverses façons au sein de la paroisse : commémoration de l'évêque aux différentes étapes de la Liturgie eucharistique et lors des principaux offices ; célébration de la Liturgie par le prêtre sur un *antimension* attribué par l'évêque et signé de sa main ; utilisation, pour dispenser le sacrement de la chrismation, du

48. C'est le titre du chapitre final de son livre *L'Église du Saint-Esprit*, p. 347 s.

49. *L'Orthodoxie*, Lausanne, 1980, p. 52.

50. J. ZIZIOULAS, *L'Eucharistie, l'évêque et l'Église durant les trois premiers siècles*, Paris, 1994, 2^e éd., Paris, 2010, *passim*.

saint-chrême (*myrrhon*) remis en mains propres par l'évêque ; interdiction de célébrer le même jour plus d'une Liturgie sur le même autel⁵¹ ; célébration de la Liturgie par l'évêque seul entouré des prêtres, et non concélébration à proprement parler, en cas de présence d'autres prêtres⁵² ; nécessité pour les prêtres qui participent à cette célébration de prendre la bénédiction de l'évêque lorsqu'ils entrent dans le sanctuaire ; nécessité pour un prêtre qui célèbre en l'absence de l'évêque de solliciter le *kairos* (bénédiction et autorisation) du trône de l'évêque comme si celui-ci s'y tenait.

Mais l'évêque apparaît aussi comme facteur d'unité au sein de l'Église locale en dehors de sa fonction liturgique.

En tant que tête, chef et président, il coordonne l'activité des membres de l'Église dont il a la charge.

51. Ce principe qui remonte aux origines du christianisme est toujours respecté dans l'Église orthodoxe. C'est sans doute une tradition unanimement reçue qui fait que, d'un point de vue canonique, il ne soit attesté que par deux canons promulgués lors de synodes mineurs : en Occident le synode diocésain d'Auxerre qui s'est tenu en 578 ou 585 (voir C. J. HEFELE et H. LECLERC, *Histoire des conciles*, t. III, 1909, p. 215) et en Orient le concile local tenu par Héraclius contre Isidore en 613. Il n'est cependant pas certain que, comme l'affirme avec insistance J. ZIZIOULAS (*L'Eucharistie, l'évêque et l'Église durant les trois premiers siècles*, Paris, 1994, p. 233-235, et note 29a, p. 240) ces canons aient eu pour objectif unique ni même principal d'affirmer l'unité de l'évêque (puisque l'évêque lui-même n'est pas autorisé à célébrer le même jour deux liturgies sur le même autel). Le commentaire du 68^e canon apostolique que l'on trouve dans le *Pédalion* donne une raison théologique qui paraît plus probante : « Parce que l'unique mort du Christ ne peut se produire une seconde fois, le concile local tenu par Héraclius contre Isidore en 613 a ordonné que deux Liturgies ne devaient pas être célébrées en un seul et même jour sur un seul et même autel, disant : "Il n'est pas canonique, sur un autel le même jour, de célébrer deux Liturgies ni, sur le même autel sur lequel un évêque a célébré, pour un prêtre de célébrer une Liturgie le même jour." »

52. Nous ne mentionnons pas ici la pratique du *Fermentum* (selon laquelle des diacres portaient aux synaxes présidées par des presbytres un morceau de l'eucharistie célébrée par l'évêque, le presbytre devant mélanger l'eucharistie épiscopale à l'eucharistie qu'il célébrait lui-même) à laquelle se réfère plusieurs fois le métropolite Jean ZIZIOULAS pour souligner matériellement le lien de « l'eucharistie presbytérale » avec « l'eucharistie épiscopale » (voir « Les groupes informels dans l'Église orthodoxe », dans *L'Église et ses institutions*, Paris, 2011, p. 322-323 ; « *Episkopè et Episkopos* », *ibid.*, p. 364 ; « L'évêque selon la doctrine théologique de l'Église orthodoxe », *ibid.*, p. 371, 388 ; *L'Eucharistie, l'évêque et l'Église durant les trois premiers siècles*, Paris, 1994, p. 230), car elle est restée limitée à l'Occident, a été de courte durée (elle a disparu à la fin du IV^e siècle), et peut être, du point de vue de la théologie eucharistique, considérée comme une déviation.

En tant que pasteur, il préserve l'unité de son troupeau. Il résout les conflits, les oppositions et les tensions qui existent inévitablement entre les membres de la communauté au sein de laquelle coexistent – c'est un fait observable depuis les origines du christianisme jusqu'à nos jours – des tendances différentes. Il s'efforce d'éviter les schismes, et il travaille à y mettre fin s'ils existent.

Si l'unité est assurée par l'intervention active de l'évêque vis-à-vis des fidèles, elle est également assurée par l'attitude des fidèles à son égard, en particulier la vénération et l'amour qu'ils ont pour lui, le souci d'accorder leurs dispositions et leur volonté aux siennes dans une attitude de soumission⁵³ aimante, bref dans leur volonté de s'unir à lui et de rester unis avec lui⁵⁴.

Cela ne doit pas faire oublier aussi que l'unité dans l'Église est également assurée par l'attitude des fidèles les uns vis-à-vis des autres : leurs efforts pour qu'il n'y ait rien qui puisse les séparer⁵⁵, leurs efforts aussi pour avoir des dispositions communes, une volonté et des sentiments accordés⁵⁶, une unanimité d'esprit et de cœur, pour « tout faire en commun⁵⁷ » et pour être soumis les uns aux autres⁵⁸.

On ne doit pas oublier non plus que, quelle que soit l'importance de la fonction unitive de l'évêque comme président/célébrant de la synaxe eucharistique pour établir et manifester l'unité de l'Église, c'est, au cœur même de la Liturgie, la communion des fidèles au Christ et des fidèles entre eux dans le Christ, et donc en dernière analyse le Christ Lui-même qui, dans l'Église, est le principal facteur d'unité, de même que le Saint-Esprit qui dans le même temps qu'il répartit judicieuse-

53. Cf. IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Éphésiens*, II, 2 ; XX, 2.

54. Cf. ID., *Lettre aux Magnésiens*, VI, 2.

55. Cf. *ibid.*, VI, 2.

56. Cf. ID., *Lettre aux Éphésiens*, IV, 1.

57. Cf. ID., *Lettre aux Magnésiens*, VI, 1.

58. Cf. *ibid.*, XII, 2 : « "Soyez soumis" à l'évêque et "les uns aux autres" (cf. Paul, Ep 5, 21), comme le Christ selon la chair fut soumis au Père, et les Apôtres au Christ et au Père et à l'Esprit, afin que l'union soit à la fois charnelle et spirituelle » ; *Lettre aux Éphésiens*, II, 2. On peut constater que saint Ignace a une position plus équilibrée et nuancée que celle que laisse apparaître J. ZIZIOULAS dans son étude *L'Eucharistie, l'évêque et l'Église durant les trois premiers siècles*, Paris, 1994, 2^e éd., Paris, 2010, où il se fait souvent abusivement le porte-parole de son interprétation épiscopocentrique de l'Église.

ment les charismes, coordonne harmonieusement leur exercice. Saint Ignace n'évoque pas l'évêque mais le Christ lorsqu'il écrit : « Tous accourez pour vous réunir comme en un seul temple de Dieu, comme autour d'un seul autel, en l'unique Jésus-Christ⁵⁹. »

b. L'évêque facteur d'unité de l'Église locale avec l'Église universelle.

Facteur d'unité au sein de l'Église locale considérée en elle-même, l'évêque est également un facteur d'unité dans le rapport qui s'établit entre cette Église locale et l'Église universelle.

Ce rapport s'établit évidemment en premier lieu par l'unité de foi et la communion eucharistique au même Corps et Sang du Christ, et, comme nous l'avons vu, le Christ et l'Esprit Saint sont, à ce plan-là aussi, les véritables centre et facteur d'unité.

Mais d'autres éléments contribuent à faire vivre et à manifester l'unité qui existe, au sein du Corps du Christ et par l'action de l'Esprit, entre les Églises locales.

Parmi ceux-ci, il faut citer, à titre de rappel, le fait que chaque évêque est élu par un synode d'évêques, est consacré par plusieurs évêques, et se trouve inséré dans la chaîne de la succession apostolique qui le réunit aux évêques du passé et aux Apôtres eux-mêmes ; il faut citer aussi la participation de chaque évêque à l'institution synodale qui, comme nous l'avons vu, n'est pas une structure administrative mais une dimension importante du mode de vie ecclésial, où chaque évêque représente sa communauté et manifeste son union avec les autres ; il faut mentionner aussi les célébrations qui rassemblent plusieurs évêques et manifestent, dans la communion eucharistique, leur union – et par là aussi l'union de leurs Églises locales respectives – de la façon la plus profonde.

Saint Cyprien note à ce sujet : « L'Église qui tout entière est une n'est pas en plusieurs morceaux séparés, mais ne forme qu'un tout dont l'union des évêques est le lien⁶⁰. » Citons aussi cette réflexion plus récente du P. Georges Florovsky :

59. Cf. IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Magnésiens*, VII, 2.

60. *Lettres*, LXVI, 8.

Chaque Église particulière est incluse dans la plénitude catholique de l'ensemble de l'Église à travers son évêque, ou plus exactement en son évêque. À travers lui, elle reste liée au passé et à ses premiers temps. À travers son évêque, elle constitue une partie de l'organisme vivant du Corps de l'Église universelle. Chaque évêque est ordonné par plusieurs évêques au nom de l'épiscopat indivis. En son évêque, chaque Église individuelle dépasse et transcende ses propres limites, entre en contact avec d'autres Églises et se fond en elles non seulement par l'amour fraternel et le souvenir, mais dans l'unité de la vie du Mystère et de la grâce. Ainsi chaque Église locale trouve son centre et son unité dans l'évêque, non pas tant parce qu'il est son chef et son pasteur local, mais parce que, à travers lui, elle est incluse dans la mystérieuse « catholicité » (*sobornost*) du Corps de l'Église dans tous les temps⁶¹.

6. L'évêque comme image du Christ.

L'évêque est considéré par la Tradition comme une image du Christ.

La nécessité, liée au contexte, de souligner la place et le rôle essentiels de l'évêque dans l'Église a parfois amené les Pères à user d'expressions fortes. Saint Ignace d'Antioche, par exemple parle de la présidence « de l'évêque qui tient la place de Dieu⁶² » et dit qu'« il est clair que nous devons regarder l'évêque comme le Seigneur Lui-même⁶³ » après avoir noté que « celui que le Maître de maison envoie pour administrer Sa maison (cf. Lc 12, 42 ; Mt 24, 25), il faut que nous le recevions comme Celui-là même qui l'a envoyé (cf. Mt 10, 40 ; Mc 1, 37 ; Lc 7, 48 ; Jn 13, 20⁶⁴). »

Dans la Liturgie, le fait que l'évêque apparaît est une image du Christ est marqué par plusieurs éléments :

a) lorsque l'évêque entre dans le sanctuaire lors de la Petite Entrée (alors qu'auparavant il se tenait à l'extérieur, et dans l'Église ancienne à l'extérieur même de l'Église), il représente le Christ venant en Son Royaume, et il est caractéristique que

61. « Le Sacrement de la Pentecôte », *Le Messager orthodoxe*, 149, 2009, p. 4-5.

62. *Lettre aux Magnésiens*, VI, 1.

63. *Lettre aux Éphésiens*, VI, 1.

64. *Ibid.*

cette entrée soit accompagnée par le chant : « Venez adorons et prosternons-nous devant le Christ... » ;

b) lorsque l'évêque prend place sur le *synthronon* où il siège au centre et sur la place la plus élevée, il est parmi les membres du clergé comme le Christ parmi Ses apôtres⁶⁵ ;

c) lorsque se déroule la Grande Entrée, l'évêque est le seul à ne pas prendre part à la procession des Dons précieux, mais les attend devant les Portes saintes pour les recevoir et les offrir à Dieu, tel le Christ au Père.

L'évêque, cependant, n'est pas un *locum tenens* ni un vicaire du Christ ; il n'en est qu'une image⁶⁶ ou un symbole ; c'est le Christ qui est le véritable évêque. C'est pour rappeler ce fait que l'iconographie représente parfois le Christ comme un évêque.

En tant que symbole, l'évêque est le signe visible d'une réalité invisible et se fonde sur une analogie et non sur une identité avec ce qu'il représente. L'évêque en tant que président de la synaxe eucharistique (l'une de ses fonctions essentielles comme nous l'avons vu) occupe une place analogue à celle du Christ par rapport à Ses apôtres⁶⁷ comme célébrant de la Cène, comme enseignant et comme pasteur. Lorsque saint Ignace conseille : « "Soyez soumis" à l'évêque et "les uns aux autres" (cf. Ep 5, 21), comme le Christ selon la chair fut soumis au Père, et les Apôtres au Christ et au Père et à l'Esprit⁶⁸, le « comme » n'indique pas une identité ou une substitution, mais signifie « d'une façon analogue » et « d'une manière semblable ». Ce caractère analogique est exprimé de cette autre façon par saint Ignace : « Là où paraît l'évêque, que là soit la communauté, de même que là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique⁶⁹. »

De même que le symbole doit renvoyer à ce qu'il symbolise, l'évêque doit être transparent à Dieu et renvoyer à Lui. Ainsi saint Ignace d'Antioche parle de « l'Évêque invisible » qui est

65. Dans les églises actuelles où il n'y a pas de *synthronon*, l'évêque occupe un siège (qu'il est seul à pouvoir occuper et qui demeure vide en son absence) situé derrière l'autel, devant l'abside, au centre.

66. Le patriarche DOSITHÉE dit que l'évêque est « une image vivante de Dieu sur terre » (*Confession*, X).

67. Cf. IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Magnésiens*, VI, 1.

68. *Ibid.*, XII, 2.

69. *Lettre aux Smyrniotes*, VIII, 2.

derrière « l'évêque visible⁷⁰ ». Il note que ceux qui se soumettent à l'évêque se soumettent en fait « non pas à lui, mais au Père de Jésus-Christ, à l'Évêque de tous⁷¹ ».

7. Les vertus de l'évêque.

En raison de sa place et de ses fonctions, parce qu'il est une image du Christ et parce qu'il dirige, guide et enseigne, mais aussi parce qu'il est pour les fidèles un modèle à imiter (cf. He 13, 7), l'évêque doit être vertueux et irréprochable dans son mode de vie et sa conduite.

À cet égard, les recommandations de saint Paul sont fondamentales :

Elle est sûre cette parole : celui qui aspire à la charge d'évêque désire une noble fonction. Aussi faut-il que l'évêque soit irréprochable, mari d'une seule femme, qu'il soit sobre, pondéré, courtois, hospitalier, apte à l'enseignement, ni buveur ni batailleur, mais bienveillant, ennemi des chicanes, détaché de l'argent, sachant bien gouverner sa propre maison et tenir ses enfants dans la soumission d'une manière parfaitement digne. Car celui qui ne sait pas gouverner sa propre maison, comment pourrait-il prendre soin de l'Église de Dieu ? Que ce ne soit pas un converti de fraîche date, de peur que, l'orgueil lui tournant la tête, il ne vienne à encourir la même condamnation que le diable. Il faut en outre que ceux du dehors rendent de lui un bon témoignage, de peur qu'il ne tombe dans l'opprobre et dans les filets du diable (1 Tm 3, 1-8).

Chaque candidat doit être irréprochable, mari d'une seule femme, avoir des enfants croyants, qui ne puissent être accusés d'inconduite et ne soient pas insoumis. L'évêque, en effet, en sa qualité d'intendant de Dieu, doit être irréprochable : ni arrogant, ni coléreux, ni buveur, ni batailleur, ni avide de gains déshonnêtes, mais au contraire hospitalier, ami du bien, pondéré, juste, pieux, maître de soi, attaché à l'enseignement sûr, conforme à la doctrine ; ne doit-il pas être capable, à la fois, d'exhorter dans la saine doctrine et de confondre les contradicteurs ? (Tt 1, 6-9)

70. *Lettre aux Magnésiens*, III, 2.

71. *Ibid.*, 1.

Saint Ignace présente comme modèle un évêque qui « est accordé aux commandements [du Seigneur] comme la cithare à ses cordes⁷² ». L'auteur de la *Didachè* conseille : « Élisez-vous donc des évêques [...] dignes du Seigneur, hommes doux et désintéressés, véridiques et éprouvés, car pour vous ils remplissent, eux aussi, l'office de prophètes et de docteurs⁷³. » Saint Cyprien quant à lui insiste sur l'importance de l'humilité : « les évêques doivent être humbles parce que le Christ et les apôtres furent humbles⁷⁴. »

II. LA PLACE ET LE RÔLE DU PRÊTRE

1. Le prêtre et l'évêque.

Comme nous l'avons déjà dit, les prêtres (*prebyreroi*) qui à l'origine entouraient l'évêque lorsqu'il présidait la synaxe eucharistique et l'assistaient dans diverses tâches, ont été placés à la tête des paroisses lorsque celles-ci ont été créées.

Les prêtres, nous l'avons vu, sont des délégués et des représentants de l'évêque. À ce titre, non seulement ils sont ses subordonnés et lui doivent obéissance, mais ils restent toujours de diverses façons reliés à lui⁷⁵, de telle sorte qu'il soit manifeste que l'évêque est le seul prêtre de l'Église locale, le seul docteur et le seul pasteur, et que c'est en son nom seulement que les prêtres exercent leurs fonctions sacerdotales, enseignantes et pastorales.

Ces dernières fonctions, le prêtre les exerce pleinement. Les seules fonctions qui, dans ce cadre, distinguent le prêtre de l'évêque, c'est que l'évêque seul a le pouvoir de procéder à des ordinations et de diriger l'ensemble de l'Église locale en assurant son unité⁷⁶.

72. *Lettre aux Philadelphiens*, I, 2.

73. *Didachè*, XV, 1.

74. *Lettres*, LXVI, 3.

75. Voir *supra*, p. 167-168.

76. Le P. Georges FLOROVSKY note : « La fonction particulière des évêques est d'être l'instrument de la succession apostolique. L'évêque diffère du prêtre en ce qu'il a le pouvoir d'ordonner, et en cela seul. Et il ne s'agit pas seulement d'un privilège canonique ou d'un pouvoir de juridiction. C'est un pouvoir d'action sacramentelle qui dépasse celui que possède le prêtre. Dans la célébration de l'Eucharistie, l'évêque ne diffère guère et ne pourra différer

Cependant, quand l'évêque est en visite pastorale dans une paroisse, il y reprend la fonction qui est par principe la sienne : c'est lui qui fait ce que fait ordinairement le prêtre : il célèbre la Liturgie (le prêtre ou les prêtres de la paroisse étant à ses côtés, accomplissant éventuellement à sa demande certaines actions mineures, mais n'étant pas à proprement parler des concélébrants) ; il est canoniquement tenu d'assurer lui-même la prédication et de donner lui-même la communion (même si, pour cela, il peut se faire assister⁷⁷).

2. Le prêtre et les laïcs de la communauté paroissiale.

Certains ecclésiologues modernistes du XX^e siècle ont tenté de minimiser la relation du prêtre à l'évêque et de maximaliser au contraire sa relation au « peuple », tendant à faire du prêtre un représentant du peuple, tout en dissolvant sa fonction sacerdotale propre dans un prétendu « sacerdoce » royal et universel des laïcs.

C'est l'inverse qui est vrai : le prêtre n'est pas un délégué et un représentant du peuple mais de l'évêque, et de par son ordination par l'évêque, le prêtre possède une fonction sacerdotale que les laïcs ne possèdent pas.

Même si une communauté qui a besoin d'un prêtre peut proposer au sacerdoce l'un de ses membres qui accepte ce service et en est jugé digne, c'est à l'évêque qu'il revient de l'ordonner et de le nommer ; et même si le prêtre peut déléguer à des laïcs certaines de ses fonctions (par exemple sa fonction d'enseignement dans la catéchèse, ou pastorale dans les visites aux malades ou aux prisonniers, l'aide aux plus démunis...), il ne peut déléguer sa fonction essentielle qui est la célébration de la Liturgie et la dispensation des mystères (ou sacrements). Cette fonction fait de lui quelqu'un qui se situe non pas en dehors ni à part, mais au-dessus des fidèles. On ne peut accepter la théorie du P. Alexandre Schmemmann qui, dans la continuité

du prêtre, parce que le prêtre a tout pouvoir de célébrer » et de dispenser les mystères ou sacrements (« Le Sacrement de la Pentecôte », *Le Messager orthodoxe*, 149, 2009, p. 4).

77. En particulier lorsque le grand nombre de communiant exige un deuxième calice.

de celle de son maître le P. Nicolas Afanassieff, fait des laïcs membres de la communauté paroissiale des co-liturgies ou des « co-presbytres » dont le prêtre ne serait que le président, le délégué ou l'animateur.

Cette théorie a abouti, dans les paroisses où elle a été appliquée, à diverses dérives, notamment d'une part une minimisation du rôle de l'évêque et un repli de la paroisse sur elle-même identifiée à l'Église universelle (c'est le principe de base de l'ecclesiologie eucharistique du P. Nicolas Afanassieff, que J. Zizioulas, dans son livre sur l'Eucharistie, l'Évêque et l'Église, s'est attaché à rectifier), et d'autre part la transformation de la vie paroissiale en un genre de vie associative animée par le prêtre⁷⁸.

Dans son livre fondamental, *L'Eucharistie, sacrement du Royaume*, le P. Alexandre Schmemmann a le projet louable de redonner à la Divine Liturgie la dimension fondamentalement communautaire (que ce soit entre le clergé et les fidèles, ou entre les fidèles eux-mêmes) qu'elle avait à l'origine. Ce projet amène cependant l'auteur à forcer souvent son argumentation. Il n'est pas exact, par exemple, de parler d'une concélébration entre les ministres et le peuple⁷⁹ ou d'une « concélébration de chacun avec tous⁸⁰ », d'affirmer que « ce n'est pas le clergé qui officie », mais que « tous sont consacrés, tous célèbrent⁸¹ », que la fonction première de l'officiant est de « former, exprimer et maintenir l'unité du peuple de Dieu⁸² ». Il n'est pas exact non plus de présenter la synaxe (réunion ou assemblée) « comme l'acte premier et fondamental de la Liturgie⁸³ » ou la Liturgie comme « le sacrement de l'assemblée⁸⁴ », ni de présenter l'Eucharistie comme étant « d'abord le don et l'accomplissement de l'unité de la foi et de l'amour⁸⁵ ». Le P. Alexandre Schmemmann perd de vue que la grâce de l'ordination confère au prêtre une place et une fonction particulières (si cha-

78. Voir à ce sujet les vives critiques de J.-L. PALIERNE, *Mais où donc se cache l'Église orthodoxe ?*, Lausanne, 2002, p. 41-48 et 64-72.

79. *L'Eucharistie, sacrement du Royaume*, Paris, 2005, p. 4.

80. *Ibid.*, p. 8.

81. *Ibid.*, p. 90.

82. *Ibid.*, p. 97.

83. *Ibid.*, p. 5.

84. *Ibid.*, p. 97.

85. *Ibid.*, p. 151.

que fidèle est « roi, prêtre et prophète », il n'est pas prêtre au même titre que le prêtre, de même qu'il n'est pas prophète au même titre que les prophètes de l'Ancien Testament... ; il perd notamment de vue la fonction médiatrice du prêtre et le fait qu'il est une image du Christ.

La volonté d'abolir la distinction entre le sanctuaire et la nef sous prétexte qu'elle traduit une conception hiérarchique des relations du clergé et du peuple⁸⁶ – volonté qui s'est traduite, dans certaines églises d'Europe occidentale et d'Amérique du Nord, de la part de prêtres influencés par ce livre, par la suppression du voile (ou rideau) situé derrière les portes royales, parfois des portes royales elles-mêmes et parfois de l'iconostase tout entière – témoigne d'un regrettable appauvrissement du sens de la symbolique de l'espace ecclésial (que l'on relise, par contraste, les premiers chapitres de la *Mystagogie* de saint Maxime le Confesseur, ou les commentaires de saint Germain de Constantinople).

De la même manière, l'auteur veut voir dans l'Entrée, qui s'accomplit deux fois au cours de la Liturgie, « l'entrée du peuple de Dieu⁸⁷ », en perdant de vue le symbolisme christique de ce rite, image de Sa venue dans le monde et de la montée vers le Royaume, avec Lui et en Lui, des hommes qu'Il a sauvés. Contrairement à ce qu'affirme le P. Alexandre Schmemmann⁸⁸, ce symbolisme christique n'est pas d'origine récente : on le trouve déjà dans les plus anciens commentaires de la Liturgie, notamment dans la *Mystagogie* de saint Maxime le Confesseur.

L'auteur a raison de souligner les défauts de la lecture « secrète », par le prêtre, de la prière eucharistique, qui était inconnue de l'Église primitive et de militer pour sa lecture à haute voix (que font de plus en plus de prêtres). Mais il va évidemment trop loin lorsqu'il affirme que l'« on peut dire sans exagérer que [de ce fait] l'action de grâce a disparu de la Liturgie⁸⁹ », comme si le rôle du prêtre lui-même était négligeable !

On peut regretter aussi que le P. Alexandre Schmemmann, au prétexte de valoriser la dimension communautaire de la Litur-

86. Cf. *ibid.*, p. 56.

87. *Ibid.*, p. 56, 68, 69.

88. *Ibid.*, p. 55.

89. *Ibid.*, p. 186.

gie, dévalue la dimension personnelle de la participation des fidèles. Si l'on peut déplorer que dans certaines paroisses orthodoxes les fidèles soient *de facto*, plutôt que les membres d'un même corps, une somme d'individus, chacun priant à part soi et participant à la Liturgie indépendamment des autres, se comportant même comme s'ils n'existaient pas, on peut pareillement déplorer que dans d'autres paroisses il y ait une perte du sens de la relation intime de la liturgie avec la spiritualité (et inversement) et que la vie ecclésiale y soit transformée en une forme particulière de vie associative dont le prêtre est devenu l'organisateur et l'animateur.

Le P. Alexandre Schmemmann fut observateur au concile Vatican II, et l'on peut se demander avec le P. Michel Pomazansky – un professeur du séminaire de Jordenville, très connu aux États-Unis, qui a soumis la théologie liturgique du P. Alexandre à une sévère critique⁹⁰ – si celui-ci n'a pas été influencé par le catholicisme social et ses implications liturgiques, très en vogue dans les années soixante ; d'autres ont parlé à ce propos d'une « protestantisation » de la Liturgie orthodoxe...

3. Le mariage des prêtres.

On sait que la plupart des apôtres étaient mariés (1 Co 9, 5), dont saint Pierre (cf. Mt 8, 14).

Plusieurs passages du Nouveau Testament et divers écrits des Pères apostoliques attestent que, à l'origine, les évêques aussi étaient mariés⁹¹. Le mariage des évêques a subsisté pendant plusieurs siècles tant en Occident⁹² qu'en Orient. Saint Grégoire de Nysse, par exemple, était marié, de même que Grégoire de Sasime, père de saint Grégoire de Nazianze, ou saint Spyridon le Thaumaturge, évêque de Trimythonte. Pour les

90. « The Liturgical Theology of Fr. A. Schmemmann », *The Orthodox World*, vol. 6, n° 35, 1970.

91. Cf. 1 Tm 3, 2 ; Tt 1, 6 ; *Didascalie*, IV.

92. Plusieurs papes même furent mariés : S. Félix III (483-492) ; S. Hormidas (514-523) ; S. Silverus (536-537) ; Hadrien II (867-872) ; Clément IV (1265-1268) ; Félix V (1439-1449).

évêques, cette situation ne cessa que lorsqu'il fut décidé de les choisir exclusivement parmi les moines.

Les presbytres, qui se confondaient à l'origine avec les évêques, étaient également mariés. L'Église orthodoxe a conservé jusqu'à nos jours l'institution originelle du mariage des prêtres.

Dans l'Église latine, malgré l'exigence des conciles d'Orange (441) et de Tolède (655) de n'ordonner que des hommes célibataires, ce n'est que tardivement, aux XI^e et XII^e siècles (à la suite des mesures prises par Benoît VIII en 1023, par Grégoire VII en 1074, par Alexandre II en 1130, et finalement par les décisions du 2^e concile du Latran en 1139), que l'obligation de célibat fut progressivement établie pour les prêtres.

En Orient, le concile *in Trullo* (691) a contré les premières tentatives romaines d'imposer le célibat en affirmant le droit au mariage – et à son usage – des prêtres, diacres et sous-diacres⁹³.

93. Canon 13 : « Comme nous avons appris que dans l'Église de Rome il s'est établi comme règle qu'avant de recevoir l'ordination de diacre ou de prêtre les candidats promettent publiquement de ne plus avoir des rapports avec leurs épouses nous, nous conformant à l'antique règle de la stricte observation et de la discipline apostolique, nous voulons que les mariages légitimes des hommes consacrés à Dieu restent en vigueur même à l'avenir, sans dissoudre le lien qui les unit à leurs épouses, ni les priver des rapports mutuels dans les temps convenables. De la sorte, si quelqu'un est jugé digne d'être ordonné sous-diacre ou diacre ou prêtre, que celui-là ne soit pas empêché d'avancer dans cette dignité, parce qu'il a une épouse légitime, ni qu'on exige de lui de promettre au moment de son ordination, qu'il s'abstiendra des rapports légitimes avec sa propre épouse ; car sans cela nous insultons par là au mariage institué par la loi de Dieu et béni par sa présence, alors que la voix de l'évangile nous crie : « Que l'homme ne sépare pas ceux que Dieu a unis », et l'Apôtre enseigne : « Que le mariage soit respecté par tous et le lit conjugal sans souillure » ; et encore : « Es-tu lié à une femme par les liens du mariage ? ne cherche pas à les rompre. » Nous savons d'autre part que les Pères réunis à Carthage, par mesure de prévoyance pour la gravité des mœurs des ministres de l'autel, ont décidé, « que les sous-diacres, qui touchent aux saints mystères, les diacres et les prêtres aussi pour les mêmes raisons, s'abstiennent de leurs femmes » ; « ainsi nous garderons, nous aussi, ce qui fut transmis par les apôtres et observé de toute antiquité, sachant qu'il y a un temps pour toute chose, surtout pour le jeûne et la prière ; il faut en effet que ceux qui s'approchent de l'autel, dans le temps où ils touchent aux choses saintes soient continents en toute chose, afin qu'ils puissent obtenir ce qu'ils demandent en toute simplicité à Dieu ». Si donc quelqu'un, agissant contre les canons apostoliques, ose priver un clerc des ordres sacrés, c'est-à-dire un prêtre ou un diacre ou un sous-diacre, des rapports conjugaux et de la société de sa femme légitime, qu'il soit déposé ; de même, « si un prêtre ou un diacre renvoie sa femme sous prétexte de piété, qu'il soit excommunié, et s'il persiste, déposé » »

Dans l'Église orthodoxe, pour les prêtres exerçant leur sacerdoce dans le monde, le mariage est non seulement un droit mais une obligation. Il n'existe pour les prêtres que deux statuts : celui de prêtre marié, et celui de hiéromoine (moine-prêtre) : mais il n'y a pas de statut de prêtres célibataires. Celui-ci serait contraire à la tradition et constituerait une anomalie, de même qu'est contraire à la tradition et anormal que des hiéromoines soient prêtres de paroisses, alors que selon leur statut ils doivent desservir les monastères où ils vivent et pour lesquels ils sont consacrés.

Le statut de prêtre marié, dans l'Église orthodoxe, est assorti d'un certain nombre de règles : un prêtre doit s'être marié avant son accès au diaconat (26^e canon apostolique) ; il ne doit pas être divorcé et remarié (règle qui a d'abord été posée pour les évêques/presbytres, cf. 1 Tm 3, 2 ; Tt 1, 6) ; il ne doit pas avoir épousé une femme veuve, ni une femme divorcée, ni une prostituée, ni une actrice (18^e canon apostolique) ; il ne peut divorcer (5^e canon apostolique) et, en cas de divorce, il n'a plus le droit de célébrer ; en cas d'adultère il doit être déposé (25^e canon apostolique) ; il ne doit pas introduire sous son toit pour le servir de femme autre que sa mère, une sœur, une tante ou une autre femme ne se prêtant pas à des soupçons (canon 3 du concile de Nicée [325⁹⁴]) ; la veille qui précède la célébration de la Liturgie, le prêtre doit être abstinent (canon 43 du concile d'Elvire [306]).

Dans l'Église catholique romaine, le célibat est devenu pour les prêtres un statut intangible. Cependant, le fait que ce statut n'ait pas de base néo-testamentaire ni patristique, autrement dit qu'il n'ait pas de fondement traditionnel, mais soit d'apparition tardive, lui donne une valeur relative. Ses défenseurs invoquent comme argument en sa faveur le fait qu'un prêtre qui n'a pas d'obligations et de soucis familiaux est plus libre et plus disponible pour exercer son sacerdoce, peut se consacrer plus pleinement à Dieu et à ses paroissiens. Cependant l'expérience prouve que les prêtres, dans l'Église orthodoxe, ne sont pas

94. Comme on peut le voir dans le commentaire de ce canon qui se trouve dans le *Pédalion*, son épouse n'est pas concernée par ces dispositions. Ce que confirme la Novelle 123 de Justinien : « Nous aussi nous interdisons, en accord avec la puissance des divins canons que les prêtres, les diacres et les sous-diacres et tous les autres clercs qui n'ont pas d'épouse légitime gardent avec eux dans leur maison une femme étrangère. »

moins libres ni moins disponibles, du fait de leur mariage, et que les membres de leur famille sont non seulement inclus dans le troupeau dont ils ont la charge, mais leur apportent une certaine aide. La femme de prêtre (*matushka* en russe, *presbytéra* en grec) joue généralement un rôle important au sein de la paroisse⁹⁵ non seulement pour décorer l'église, organiser les rencontres au sein de la communauté, préparer les agapes qui suivent la Liturgie, mais pour s'occuper de l'accueil et de l'insertion des nouveaux venus, mettre en rapport les fidèles entre eux et contribuer à leurs bonnes relations, prendre en charge une partie de la catéchèse, assurer, dans la limite de ses compétences, un soutien matériel, psychologique et spirituel aux personnes en situation de besoin. Elle contribue aussi, au sein de la vie conjugale, à l'équilibre psychologique du prêtre (qui doit assurer la tâche éprouvante de confesseur, porter la charge de compatir à des fidèles éprouvés par toutes sortes de difficultés et de souffrances, écouter souvent pendant des heures des personnes parfois psychologiquement déséquilibrées, faire face à d'inévitables critiques et difficultés relationnelles, etc.⁹⁶). Le mariage des prêtres dans l'Église orthodoxe permet d'éviter très largement les problèmes répandus dans le clergé catholique (immaturité affective, concubinage officieux, homosexualité, pédophilie...), et d'autres problèmes liés à une sexualité refoulée ou qui n'a pas eu la possibilité d'être canalisée dans la voie conjugale. Le mariage permet surtout aux prêtres orthodoxes d'avoir une expérience réelle et concrète du mariage et de la vie familiale, et en conséquence : de pouvoir préparer les fiancés au mariage en connaissance de cause ; de pouvoir apporter des réponses pertinentes et éprouvées aux fidèles qui rencontrent des difficultés au sein de leur couple ou des problèmes dans l'éducation de leurs enfants ; de pouvoir donner des conseils avisés à ceux qui veulent, comme il est normal, faire de leur famille une « église domestique » et y progresser spirituellement.

95. Voir à ce sujet l'excellent petit livre de Matushka Juliana SCHMEMANN, l'épouse du P. Alexandre Schmemmann : *The Joy to Serve*, Montréal, 2009.

96. Confrontés à des charges semblables, de nombreux prêtres catholiques, au mieux ressentent une solitude éprouvante, au pire sombrement dans la dépression ou l'alcoolisme, comme nous le confiait récemment un évêque catholique français qui passe une grande partie de ses journées à faire du soutien psychologique auprès d'une partie de son clergé.

4. La question de l'accession des femmes à la prêtrise.

Le problème de l'accession des femmes à la prêtrise ne s'est posé spontanément que de façon très marginale au sein de l'Église orthodoxe. C'est surtout sous la pression de mouvements féministes, ou d'une influence protestante⁹⁷, ou du développement du phénomène du clergé féminin au sein de la mouvance anglicane que les théologiens orthodoxes ont été amenés à prendre une position explicite par rapport à un statut que la Tradition a toujours rejeté et dont le rejet a toujours globalement été implicitement accepté au sein du monde orthodoxe.

Ce dernier fait est exprimé sobrement par saint Épiphane de Chypre : « L'Église n'a jamais ordonné de femmes à la prêtrise⁹⁸. »

Relativement au débat qui s'est développé de nos jours, en relation notamment avec les confessions chrétiennes qui ont une pratique différente, on ne peut se contenter de la constatation de ce fait, mais on doit présenter les raisons susceptibles de le fonder et de le justifier.

a. Les arguments discutables.

1) Parmi les raisons qui peuvent expliquer une exclusion des femmes du service de l'autel, on peut invoquer les dispositions canoniques qui d'une part interdisent à toute personne de sexe féminin (adulte ou enfant) l'accès au sanctuaire⁹⁹ et d'autre part interdisent la communion eucharistique et même l'accès à l'église des femmes en période menstruelle (certains canonistes y ajoutant l'interdiction de l'accès à l'église et de la participation à certaines pratiques liées au culte comme la réception de

97. Ou de ces deux facteurs. Par exemple É. BEHR-SIGEL, qui fut dans le monde orthodoxe la principale militante en faveur de l'accession des femmes à la prêtrise (voir en particulier : « L'Ordination des femmes. Une question posée aussi aux Églises orthodoxes », dans É. BEHR-SIGEL et Mgr Kallistos WARE, *L'Ordination des femmes dans l'Église orthodoxe*, Paris, 1998, p. 17-50), était à la fois une militante féministe et une ancienne pasteure protestante qui avait toujours gardé la nostalgie de ce ministère.

98. *Panarion*, 79, 4.

99. Canon 44 du concile de Laodicée : « Les femmes ne doivent pas entrer dans le sanctuaire » ; voir aussi le canon 69 du concile in *Trullo*, qui étend cette interdiction à tous les laïcs.

la bénédiction du prêtre et de l'*antidôron*, ou la vénération des icônes¹⁰⁰...).

Notons cependant que ces dernières dispositions font l'objet d'une réception mitigée dans l'Église, parce qu'elles ne figurent pas dans les grands recueils canoniques et que les canonistes qui les ont établies disposent d'une autorité relative¹⁰¹.

Il semble que le fondement de toutes ces dispositions canoniques soient des résidus de coutumes et d'une mentalité héritée de l'Ancien Testament, qui n'ont guère de poids face à la relativisation de la Loi vétérotestamentaire opérée par le christianisme et au changement de perspective introduit par celui-ci.

Quel que soit le respect dû au canon de Denys d'Alexandrie et aux canonistes qui étendent son application, on peut douter de sa pertinence du point de vue de l'esprit du christianisme qui a changé radicalement la notion de pureté et d'impureté qui était celle de l'Ancien Testament, la faisant passer d'un statut objectif et physique à un statut subjectif et spirituel. Cet esprit nouveau est exprimé de plusieurs façons dans les Saintes Écritures (Ac 10, 28 : « il ne faut appeler aucun être humain souillé ou impur » ; Rm 14, 14 : « rien n'est impur en soi »). Enfin il est clair qu'on ne peut lier les menstrues à un état de péché et d'impureté au sens moral comme le faisait l'Ancien Testament

100. Pour l'interdiction de la communion, voir le canon 2 de Denys d'Alexandrie († 265) : « Quant aux femmes en période menstruelle, on demande s'il convient qu'en cette indisposition elles pénètrent dans la maison de Dieu ; je pense qu'il est même superflu de poser la question. Elles n'oseront en effet ni s'approcher de la sainte Table ni toucher au Corps et au Sang du Christ si elles sont fidèles et pieuses. Car la femme qui avait une perte de sang depuis douze ans n'osa pas Le toucher pour obtenir sa guérison, mais seulement la frange de Son vêtement. Il n'y a pas lieu en effet de faire un reproche à quelqu'un qui prie dans l'état où il se trouve, de se souvenir de son Maître en toute situation et de Lui demander de l'aide ; mais celui qui n'est pas totalement pur et d'âme et de corps se retiendra d'approcher du Saint et du Saint des saints. » L'interdiction d'entrer dans l'église, parfois limitée à l'obligation de se tenir dans le narthex, figure dans des textes canoniques de Jean le Jeûneur (VI^e s.), Pierre le Diacre et Balsamon. Ils sont évoqués par le *Pédalion* dans le commentaire du canon 2 de Denys (*Pédalion*, Athènes, 1886, p. 444-446).

101. Le patriarche Paul de Serbie, par ailleurs très acribique, écrit à ce sujet : « Je considère que ces pensées particulières de Balsamon et des autres auteurs mentionnés, ou les idées de leurs contemporains sur cette question, ne sont pas confirmées par une autorité supérieure, un concile œcuménique ou un concile local, et pour cette raison, elles ne peuvent être considérées comme l'attitude de toute l'Église orthodoxe » (*Afin que certaines questions de notre foi nous soient plus claires*, t. I, Belgrade, 2007, p. 402-408).

(cf. Lv 15, 19-30 ; Ba 6, 27), puisqu'il s'agit d'un phénomène totalement involontaire, lié à l'état de « corruption » (au sens de dégradation) inhérent au monde déchu au même titre que la maladie ou les diverses infirmités, dont les femmes ont parfois beaucoup à souffrir physiquement et psychologiquement. Le commentaire du canon 2 que l'on trouve dans le *Pédalion* admet d'ailleurs qu'il n'y a en l'occurrence ni impureté au sens moral ni péché, en se référant à divers Pères comme saint Jean Chrysostome (qui affirme très clairement : « ces choses ne sont pas véritablement péché ou impureté »), Théodoret et Diodore ; il assimile alors les menstrues aux autres types d'excrétion ou d'exsudation que produit naturellement le corps. Mais on sort alors du domaine spirituel pour entrer dans celui de l'hygiène. C'est pourquoi le patriarche Paul de Serbie considère que l'on peut répondre aux exigences canoniques susdites et contourner leurs interdits en prenant les mesures d'hygiène adéquates¹⁰², ce qui de nos jours ne présente pas les mêmes difficultés qu'autrefois.

Pour la question qui nous occupe, c'est un fait en tout cas que l'on ne trouve pas dans les textes patristiques qui affirment l'impossibilité de l'accès des femmes au sacerdoce de références à ces canons, ce qui signifie manifestement que ni eux ni ce qui les inspirait ne sont à l'origine de cette impossibilité.

2) Une hypothèse sérieuse pour expliquer la non-admission des femmes à la prêtrise pourrait être le statut attribué à la femme dans l'Antiquité et le haut Moyen Âge, qui la place dans un rang inférieur à celui de l'homme.

Cette hypothèse est suggérée par plusieurs textes anciens.

Saint Jean Chrysostome, sans donner de précision, affirme que les femmes ne peuvent accéder à la prêtrise pour la raison que cela exige des qualités que par nature elles n'ont pas : « Quand il s'agit d'être à la tête de l'église et de se voir confier le soin des âmes, que la femme, étant donné sa nature, et que la plupart des hommes s'effacent devant la grandeur de la réalité¹⁰³. » On pourrait penser que Jean Chrysostome par « nature » entend le genre féminin, mais en affirmant dans le même texte que certains hommes non plus n'ont pas ces quali-

102. *Loc. cit.*

103. *Traité du sacerdoce*, II, 2.

tés (lesquelles doivent être très élevées, explique-t-il¹⁰⁴) on est obligé de conclure qu'il a en vue quelque chose de plus général¹⁰⁵.

L'idée d'une hiérarchie entre l'homme et la femme à ce sujet se trouvait déjà dans les *Constitutions apostoliques* : « Quant à ce que des femmes baptisent, nous vous informons du danger important où se mettent celles qui osent agir ainsi. C'est pourquoi nous ne le conseillons pas, car c'est incertain, ou plutôt c'est illégal et impie. En effet, si "la tête de la femme c'est l'homme" (1 Co 11, 3), c'est lui aussi qui a été choisi pour le sacerdoce ; il n'est pas juste de mépriser la création et de délaisser ce qui est premier pour aller vers le corps venu en dernier : car la femme, c'est le corps de l'homme, issu de son côté (cf. Gn 2, 21), soumis à lui et distinct de lui en vue de la procréation. En effet, il est dit : "il dominera sur toi" (Gn 3, 16). Car l'homme est le chef de la femme, puisqu'il est la tête (1 Co 11, 3). Si plus haut nous avons interdit aux femmes d'enseigner, comment consentirait-on à ce qu'elles exercent le sacerdoce, contre nature¹⁰⁶ ? »

On peut noter dans ce texte la référence de poids à 1 Co 11, 3, laquelle doit cependant être replacée dans un contexte – relatif à l'obligation pour la femme de porter un couvre-chef – qui doit être relativisé par le fait qu'il est manifestement lié à une obligation et à une coutume vétéro-testamentaire dont l'importance est secondaire et dont beaucoup d'Églises orthodoxes se sont aujourd'hui affranchies.

Quant aux considérations sur la supériorité de l'homme, elle sont contrebalancées par d'autres où est affirmée l'égalité fondamentale de la femme avec l'homme, fondée notamment sur le fait que l'un et l'autre ont été créés à l'image de Dieu (Gn 1, 27) et sur les affirmations que « dans le Seigneur, la femme ne

104. *Ibid.*

105. Il reste vrai que saint Jean Chrysostome a fortement tendance en s'appuyant sur 1 Co 11, 3, à affirmer que, dans différents domaines, c'est l'homme qui doit diriger (voir D. C. FORD, *Women and Men in the Early Church: The Full Views of St. John Chrysostom*, South Canaan, 1996). Il contrebalance cependant ce point de vue dans ses discours sur le mariage (voir en particulier l'Homélie 20 sur l'épître aux Éphésiens), en soulignant fortement les devoirs réciproques de l'homme et de la femme (voir C. P. ROTH et D. ANDERSON (éd.), *St. John Chrysostom on Marriage and Family Life*, Crestwood, 1986).

106. *Constitutions apostoliques*, III, 9.

va pas sans l'homme ni l'homme sans la femme, car si la femme a été tirée de l'homme, l'homme à son tour naît de la femme et tout vient de Dieu » (1 Co 11, 12), et que « en Christ il n'y a ni homme ni femme » (Ga 3, 28¹⁰⁷).

Comme le note É. Behr-Sigel, « l'accusation de misogynie portée contre [les Pères de l'Église] provient surtout de féministes occidentales qui se réfèrent à la tradition latine d'Augustin à Thomas d'Aquin et Bonaventure », et loin d'en trouver une confirmation dans les écrits des Pères grecs, on en rencontre au contraire maints démentis, confirmés par la vision positive de la femme qui se trouve non seulement souvent dans l'hagiographie, mais dans la vie de l'Église orthodoxe où les femmes ont toujours joué des rôles importants¹⁰⁸.

Parmi les rôles les plus en vue, on peut citer : la fonction d'higoumène exercée par des moniales à la tête de grands et puissants monastères féminins ; l'apostolat et la mission (allant jusqu'à la conversion de tout un peuple) exercés par des femmes qui ont reçu le titre d'« égales aux apôtres » comme sainte Hélène, la mère de l'empereur Constantin, sainte Olga de Kiev, la mère du prince Vladimir, ou sainte Nino de Géorgie. Certaines jouèrent un rôle essentiel pour la préservation de la foi orthodoxe (par exemple l'impératrice Théodora lors de la crise iconoclaste), acquirent une grande réputation comme théologiennes (par exemple sainte Catherine d'Alexandrie) ou comme mères spirituelles (par exemple sainte Synclétique¹⁰⁹).

Plus modestement, des ministères divers sont traditionnellement confiés aux femmes au sein de l'Église : d'assistance (matérielle, psychologique et spirituelle) aux malades, aux pauvres, aux réfugiés, aux prisonniers ; d'intercession et de prière ; de catéchèse, d'enseignement, d'éducation religieuse et

107. En ce qui concerne saint Jean Chrysostome lui-même, voir les positions nuancées qu'il développe dans l'*Homélie 20 aux Éphésiens*, avec notamment l'affirmation d'obligations réciproques de l'homme et de la femme dans une commune référence au Christ.

108. « Les femmes dans l'Église orthodoxe », dans É. BEHR-SIGEL et Mgr Kallistos WARE, *L'Ordination des femmes dans l'Église orthodoxe*, Paris, 1998, p. 8-16. Voir aussi E. BEHR-SIGEL, *Le Ministère de la femme dans l'Église*, Paris, 1987, *passim*.

109. Au XIII^e siècle, le moine ISAÏE a constitué un *Méterikon*, qui a été traduit en russe par saint Théophane le Reclus. Voir aussi le recueil composé par le P. Denis GUILLAUME : *Petit Méterikon. Brèves sentences de nos Mères vénérables*, Nîmes, 2005.

de mission ; d'administration d'institutions ou d'associations liées à l'Église¹¹⁰. Toutes ces fonctions sont loin d'être négligeables ou secondaires si l'on considère que l'amour du prochain et tous les actes concrets qui le manifestent sont l'un des devoirs et l'une des vertus essentiels du mode de vie chrétien (cf. Mt 19, 19 ; 22, 39 ; Mc 12, 31 ; Rm 13, 3 ; Ga 5, 14 ; Jc 2, 8).

Nous avons, dans la section précédente, signalé le rôle souvent important joué par les femmes de prêtres dans les paroisses, et dont témoigne le nom qui leur est donné (l'épouse du *presbyteros* ou du *pappas* grec est appelée *presbytera* ou *pappadia* ; l'épouse du *batiushka* russe est appelée *matushka*...). Beaucoup de femmes contribuent aussi de manière indispensable à la vie liturgique en assurant les lectures et le chant.

Il faut enfin rappeler l'institution du diaconat féminin qui, dans les premiers siècles, plaçait certaines femmes au sein même du clergé et situait leur fonction dans l'église même (voir *infra*).

3) Le fait que les femmes ne puissent accéder à la prêtrise n'est certainement pas une question de différence de charismes entre les hommes et les femmes (les hommes ayant ceux qui conviennent à la prêtrise tandis que les femmes en seraient dépourvues) : si l'on a en vue les charismes entendus au sens biblique et les ministères qui leur sont liés, on doit constater qu'ils sont manifestement répartis entre les fidèles indépendamment de leur sexe (cf. 1 Co 12, 4-11.28 ; Ep 4, 7-13) ; quant aux charismes entendus dans un sens psychologisant, ils relèvent de théories hypothétiques et incertaines de notre époque, dont il serait anachronique d'attribuer la référence à la Tradition¹¹¹.

4) On ne peut retenir non plus l'idée, suggérée par la *Didascalie*¹¹² et les *Constitutions apostoliques*¹¹³, que les hommes

110. Cf. Mgr Kallistos WARE, « Homme, femme et prêtrise du Christ », dans É. BEHR-SIGEL et Mgr Kallistos WARE, *L'Ordination des femmes dans l'Église orthodoxe*, Paris, 1998, p. 59.

111. C'est ce genre de charismes qu'invoque P. EVDOKIMOV, dont la pensée est influencée par les théories de Jung (cf. *La Femme et le salut du monde*, Paris, 1979, p. 215, 255-256). Voir les critiques que lui adresse É. BEHR-SIGEL, « L'Ordination des femmes. Une question posée aussi aux Églises orthodoxes », dans É. BEHR-SIGEL et Mgr Kallistos WARE, *L'Ordination des femmes dans l'Église orthodoxe*, Paris, 1998, p. 22-25.

112. Cf. *Didascalie des Apôtres*, IX.

seraient une image du Christ tandis que les femmes seraient une image du Saint-Esprit. Cette idée est liée à l'idée de la maternité du Saint-Esprit qui se rencontre dans un courant de la pensée syriaque ancienne (dont témoigne la *Didascalie*) mais est restée marginale et n'a pas perduré au-delà du IV^e siècle ; de nos jours une théorie semblable a été développée par P. Evdokimov¹¹⁴, mais il dépend sur ce point des spéculations douteuses (en relation avec certains courants de pensée ésotéristes) de son maître le P. Serge Boulgakov et de V. Soloviev.

b) Les vrais arguments.

α) La Tradition.

On pourrait admettre que le fait que l'Église orthodoxe n'ait jamais envisagé comme une possibilité que les femmes accèdent au sacerdoce constitue un argument suffisant. Dans l'Église orthodoxe, en effet, il est un certain nombre de pratiques qui ont une valeur normative du seul fait qu'elles sont constantes depuis les origines de l'Église et acquièrent ainsi la qualité de faire partie de la Tradition et d'être orthodoxes du fait qu'elles répondent, au sein de l'Église, aux trois critères de l'universalité, de l'antiquité, et du consentement général, selon le principe posé par saint Vincent de Lérins : « dans l'Église catholique, il faut veiller soigneusement à s'en tenir à ce qui a été cru partout, et toujours, et par tous¹¹⁵. »

On peut considérer aussi que s'applique à ce cas le canon 87 de saint Basile le Grand, qui considère qu'une coutume établie dans l'Église y prend force de loi¹¹⁶. On peut aussi se référer au canon 91 du même saint Basile qui confirme que la tradition

113. Cf. *Constitutions apostoliques*, II, 26, 5-6.

114. Cf. « Les charismes de la femme », dans *La Nouveauté de l'Esprit*, Bellefontaine, 1977, p. 245-248.

115. *Commonitorium*, II, 5.

116. Voir P. P. JOANNOU, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*, t. II, *Les Canons des Pères grecs*, Grottaferrata, 1963, p. 162. Le célèbre canoniste serbe, Mgr Nikodim MILASH, dans son commentaire de ce canon, note qu'une coutume a toujours eu la même force qu'une loi dans l'Église, pourvu que son institution ait été autorisée par l'Église et qu'elle ait été sanctifiée par une longue existence (*Les Canons de l'Église orthodoxe avec leur interprétation*, vol. II, Novi Sad, 1895, p. 426).

non écrite a une valeur équivalente à la tradition écrite et souligne le risque qu'il y aurait à la relativiser :

Les dogmes et enseignements que l'Église garde en dépôt nous sont en partie parvenus par l'enseignement écrit, tandis que le reste, nous l'avons reçu de la Tradition apostolique transmise jusqu'à nous sous la discipline du secret ; mais les unes et les autres ont la même autorité en matière de foi, et personne, qui ait la moindre idée des institutions ecclésiastiques, n'oserait y contredire. Si en effet nous essayions de laisser de côté les traditions non écrites, parce qu'elles n'auraient point grande valeur, nous porterions, sans nous en apercevoir, atteinte à des points capitaux de l'évangile, bien plus, nous ne laisserions à la prédication catéchétique qu'un vain nom¹¹⁷.

β) L'absence de fondement dans le Nouveau Testament.

La Tradition selon laquelle la prêtrise est réservée aux hommes a son origine dans l'Écriture Sainte. On ne trouve nulle part dans le Nouveau Testament d'indication concernant la possibilité pour une femme d'exercer des fonctions sacerdotales¹¹⁸. Toutes les mentions qui en sont faites sont relatives à des hommes.

Saint Paul pose de manière répétée l'obligation qu'ont les femmes de « se taire dans les assemblées » autrement dit l'interdiction de « prendre la parole » dans l'église (1 Co 14, 34-35), une obligation/interdiction qui semble viser spécifiquement le fait d'enseigner (1 Tm 2, 2, 12) – puisque les femmes restent libres de prophétiser (cf. 1 Co 11, 5) – et plus précisément d'enseigner publiquement, puisqu'elles étaient libres d'enseigner des hommes en privé (cf. Ac 18, 24-26).

Quant à la raison qui fonde cette obligation/interdiction, le premier passage (1 Co 14, 35) se borne à affirmer qu'il est

117. P. P. JOANNOU, *op. cit.*, p. 179-180. Les considérations précédentes s'opposent aux affirmations de Mgr Kallistos WARE selon lesquelles, à ce sujet, 1) « il n'existe pas jusqu'à présent de déclaration panorthodoxe ayant une autorité œcuménique définitive » et 2) « l'appel à la Tradition n'est en fin de compte rien de plus qu'un argument tiré du silence, et qu'aucun argument de ce genre ne peut être concluant » (« Homme, femme et prêtrise du Christ », dans E. BEHR-SIGEL et Mgr Kallistos WARE, *L'Ordination des femmes dans l'Église orthodoxe*, Paris, 1998, p. 53 et 75).

118. Voir l'étude détaillée de G. BARROIS, « Women and the Priestly Office According to the Scriptures », dans T. HOPKO (éd.), *Women and the Priesthood*, 2^e éd., Crestwood, 1999, p. 55-77.

« inconvenant » pour une femme de parler dans une assemblée », tandis que le second passage (1 Tm 2, 13) indique, avec une référence à Gn 2, 18, que la priorité en la matière revient à l'homme.

En tout cas cette obligation/interdiction, en ce qui concerne l'exercice du sacerdoce – dont l'une des fonctions est l'enseignement à travers notamment les homélies qui prennent place dans l'église au cours des célébrations liturgiques –, est rédhibitoire.

On voit des femmes œuvrer auprès de saint Paul dans sa mission apostolique (cf. Ac 18, 26 ; Rm 16, 3-12 ; Ph 4, 2-3). L'Apôtre utilise cependant deux termes différents pour désigner d'une part celles-ci (« mes collaborateurs » [Rm 16, 3 ; Ph 4, 3], terme qui inclut aussi des hommes exerçant des fonctions semblables) et d'autre part les hommes qui exercent des fonctions proprement apostoliques et sacerdotales (« collaborateurs de Dieu » [1 Co 3, 9 ; 1 Th 3, 2]).

γ) L'absence d'institution par le Christ.

Le silence du Nouveau Testament ne fait que refléter la position du Christ, qui a, pour le christianisme, une valeur exemplaire et fondatrice définitive.

La pratique traditionnelle de l'Église a un fondement particulièrement fort dans le fait que le Christ, qui a reconnu cependant une très grande valeur aux femmes – en premier lieu à Sa Mère –, qui en a fait Ses proches au même titre que Ses apôtres, les a admises à Le suivre et à L'assister – comme Marie de Magdala (qui a reçu de l'Église le titre d'« égale aux Apôtres »), Marie, mère de Jacques, Marie de Béthanie et sa sœur Marthe, Jeanne, Suzanne, Salomé et la belle-mère de Simon-Pierre –, n'a inclus aucune femme dans le collège des Apôtres et n'a confié à une femme aucune des fonctions sacerdotales qu'Il a confiées aux Apôtres. Comme le note J.-J. von Allmen :

À aucune femme Jésus ne dit : « Qui vous écoute m'écoute. » À aucune femme Il ne fait la promesse de ratifier au ciel ce qu'elle aura lié ou délié sur terre. À aucune femme Il ne confie le ministère de la prédication publique. À aucune femme Il ne donne le commandement

de baptiser ou de présider à la communion de Son Corps et de Son Sang. À aucune femme Il ne confie Son troupeau¹¹⁹.

En ce qui concerne l'une des fonctions essentielles du sacerdoce, la célébration de l'Eucharistie, les *Canons ecclésiastiques des saints Apôtres* notent :

Quand le Maître priait sur le pain et la coupe et les bénissait, disant « Ceci est mon Corps et mon Sang », il ne permettait pas aux femmes de se tenir avec nous¹²⁰.

Les *Constitutions apostoliques* notent que le Christ n'a pas permis non plus que les femmes baptisent :

Quant à ce que des femmes baptisent [...] nous ne le conseillons pas, car c'est illégal et impie. [...] Cette aberration consistant à instituer des prêtresses pour des déesses féminines provient de l'athéisme des païens et non de l'institution du Christ. Si le baptême avait dû être donné aussi par des femmes, le Seigneur aurait certainement été baptisé par sa propre mère et non par Jean, et en nous envoyant baptiser Il aurait pour cela envoyé des femmes avec nous ; mais sur ce point Il ne nous a rien prescrit ni transmis par écrit¹²¹.

Des considérations semblables concernent même la prédication :

Aux femmes nous ne permettons pas d'enseigner dans l'Église, mais seulement de prier et d'écouter les docteurs. En effet, quand notre docteur et Seigneur Jésus, le Christ, nous a envoyés, nous les douze, instruire le peuple et les Nations, il n'a nullement envoyé des femmes pour la prédication, bien qu'elles n'aient pas manqué : car étaient avec nous la mère du Seigneur et ses sœurs, et encore Marie de Magdala, Marie mère de Jacques, Marthe et Marie, les sœurs de Lazare, Salomé et quelques autres ; car s'il avait été nécessaire que des femmes enseignent, Lui le premier leur aurait ordonné d'instruire le peuple avec nous¹²².

119. « Is the Ordination of Women to the Pastoral Ministry Justifiable ? », dans H. K. LUTGE (éd.), *Sexuality - Theology - Priesthood*, San Gabriel, s. d., p. 35.

120. Dans A. HARNACK, *Die Quellen der sogenannten apostolischen Kirchenordnung*, Leipzig, 1886, p. 28.

121. *Constitutions apostoliques*, III, 9.

122. *Constitutions apostoliques*, III, 6, 1-2.

Certains commentateurs ont expliqué ce fait par la tradition judaïque qui n'admettait que des hommes dans les fonctions sacerdotales, et par le contexte social, qui accordait une suprématie aux hommes. Cette explication a peu de poids si l'on considère que le Christ, apportant un nouveau mode de vie et de nouvelles normes, s'est affranchi et a affranchi ses disciples des traditions et des exigences du judaïsme comme de toutes les conventions sociales et coutumes liées au contexte de son époque comme de toute autre époque, puisque le Royaume qu'il est venu établir pour les hommes « n'est pas de ce monde » (Jn 18, 36) et est au-delà du temps et de l'espace, bien que les fidèles y participent déjà et en reçoivent les arrhes (cf. Lc 17, 21).

δ) La confirmation par les Pères.

Les prises de position des Pères à ce sujet sont relativement rares pour la raison que dans l'histoire du christianisme il y avait un consensus tacite sur la question : il paraissait évident, sur la base des considérations précédentes, que les femmes ne pouvaient accéder au sacerdoce.

Il est caractéristique que les rares fois où des Pères se sont exprimés, ils l'ont fait en réaction à une pratique extérieure à l'Église et étrangère au christianisme, à savoir l'établissement de femmes prêtres par des groupes d'hérétiques (majoritairement gnostiques). Ils ont alors clairement désavoué une telle pratique. Parmi ces Pères, on peut citer : saint Irénée¹²³, Tertullien¹²⁴, Origène¹²⁵, Firmilien de Césarée¹²⁶ et Épiphane de Salamine († 403¹²⁷).

Tertullien écrit : « Il n'est pas permis à une femme de parler à l'église, ni d'enseigner, ni de faire des onctions, ni de faire l'offrande, ni de réclamer pour elle aucune fonction accomplie par les hommes ou aucun ministère sacerdotal¹²⁸. » Quant à Épiphane de Salamine, critiquant les sectes qui ordonnent des

123. *Contre les hérétiques*, I, 13, 2.

124. *De la prescription des hérétiques*, XLI, 5.

125. *Fragments sur la première épître aux Corinthiens*, 74.

126. Dans CYPRIEN DE CARTHAGE, *Lettres*, LXXV, 10-11.

127. *Panarion*, 49, 2-3 ; 78, 23 ; 79, 2-4.

128. *Sur le voile des vierges*, IX, 1.

femmes à la prêtrise, il leur oppose la pratique constante du christianisme :

Jamais et nulle part, aucune femme n'a agi en tant que prêtre pour Dieu. [...] Si les femmes avaient été désignées pour agir en prêtres au nom de Dieu ou pour remplir des fonctions liturgiques au sein de l'Église, il serait apparu d'une manière évidente que Marie elle-même, qui avait reçu le privilège de porter en son sein le Roi souverain, le Dieu céleste, le Fils de Dieu, aurait, dans le Nouveau Testament exercé l'office sacerdotal. Mais elle ne jugea pas cela juste. On ne lui confia même pas le baptême puisque le Christ Lui-même a été baptisé non pas par elle, mais par Jean. [...] Ce furent aux Apôtres que l'on confia ces ministères et ils désignèrent leurs successeurs. [...] On n'a jamais élu de femmes parmi les évêques ni les prêtres. On répondra qu'il y a bien eu les quatre filles de Philippe qui ont prophétisé. Oui, mais elles n'ont pas exercé d'office sacerdotal. Et il est exact aussi qu'il y a l'ordre des diaconesses dans l'Église. Mais on ne leur permet pas d'agir en tant que prêtre ni d'avoir quoi que ce soit à voir avec les fonctions sacerdotales¹²⁹.

Saint Épiphane y voit une sorte de règle de droit divin : « Dieu n'a jamais nommé aucune femme à ce ministère sur la terre¹³⁰. »

ε) La masculinité du Christ et le fait que le prêtre soit une image du Christ.

La raison la plus juste et la plus profonde pour laquelle la prêtrise a toujours été réservée aux hommes est que l'évêque (et le prêtre qu'il délègue et qui le représente) est, comme nous l'avons vu précédemment, une image du Christ. Le Christ étant, en tant qu'homme, de sexe masculin, seul un être humain de sexe masculin peut en être une image fidèle.

Ces affirmations exigent cependant d'être précisées, nuancées et expliquées.

Nous avons vu que les principales fonctions de l'évêque (ou du prêtre en tant qu'il est son représentant) sont d'être un grand-prêtre (président et célébrant de l'Eucharistie, dispensa-

129. *Panarion*, LXXIX, 2-3.

130. *Ibid.*, LXXIX, 7, 4.

teur des mystères ou sacrements), un docteur (enseignant) et un pasteur (guide et dirigeant).

Saint Ignace d'Antioche dit de manière particulièrement forte que « l'évêque tient la place de Dieu¹³¹ » et que « nous devons regarder l'évêque comme le Seigneur Lui-même¹³² ».

À la différence de la conception catholique romaine, la conception orthodoxe ne considère cependant pas l'évêque ou le prêtre comme un *locum tenens* du Christ et ne considère pas par exemple que, lors de la Liturgie, la consécration des saints dons soit opérée par les paroles de l'évêque ou du prêtre agissant et s'exprimant *in persona Christi* (elle considère que la consécration est opérée par l'Esprit Saint que l'évêque ou le prêtre, dans l'épiclese, demande au Père d'envoyer). L'évêque ou le prêtre n'est qu'une image¹³³ ou un symbole du Christ¹³⁴, qui est le seul Grand-Prêtre (donc le véritable président et célébrant de la Liturgie et le véritable dispensateur des mystères), comme cela est d'ailleurs indiqué par une prière qui se trouve au cœur de la Liturgie de saint Jean Chrysostome¹³⁵.

Cependant cette image doit être aussi fidèle que possible. La masculinité du prêtre correspondant à celle du Christ est un des éléments nécessaires à cette fidélité¹³⁶.

131. *Lettre aux Magnésiens*, VI, 1.

132. *Lettre aux Éphésiens*, VI, 1.

133. Saint THÉODORE STUDITE appelle l'évêque/le prêtre « une image du Christ » (*Sept chapitres contre les iconoclastes*, 4, PG 99, 493CD) et une imitation du Christ » (*Lettres*, I, 11, PG 99, 945D). Le patriarche DOSITHÉE dit que l'évêque est « une image vivante de Dieu sur terre » (*Confession*, X).

134. On ne peut admettre l'opposition simplificatrice qu'opère Mgr Kallistos WARE pour s'opposer à cet argument : « dans la consécration selon le rite romain, telle qu'on l'interprète habituellement, le prêtre représente le Christ pour le peuple, tandis que dans la consécration selon le rite byzantin, le prêtre représente le peuple pour le Christ » (« Homme, femme et prêtrise du Christ », dans É. BEHR-SIGEL et Mgr Kallistos WARE, *L'Ordination des femmes dans l'Église orthodoxe*, Paris, 1998, p. 92) : la conception orthodoxe inclut les deux aspects, en donnant cependant dans le premier cas au verbe « représenter » un sens différent (celui d'une image ou d'un symbole, et non celui d'un représentant ou d'un *locum tenens*). La conception réductrice de la position orthodoxe qu'a Mgr Kallistos est influencée par l'ecclésiologie du P. Nicolas Afanassieff (soit directement, soit à travers l'ecclésiologie de son disciple le P. Alexandre Schmemmann) qui est elle-même influencée par l'ecclésiologie protestante.

135. Prière récitée par le prêtre pendant le chant de l'hymne des Chérubins.

136. On ne peut accepter l'affirmation réductrice de Mgr Kallistos WARE selon laquelle « le prêtre représente le Christ non au moyen de caractères physiques mais dans un sens intérieur et spirituel » (« Homme, femme et

Il est vrai que le Christ, en tant qu'être humain, inclut dans Sa nature indifféremment les hommes et les femmes pour les sauver identiquement. Il est vrai aussi que s'abolissent en Lui toutes les divisions et même les polarités sexuelles : « En Christ, affirme saint Paul, il n'y a ni homme ni femme » (Ga 3, 28). Cela reste cependant un fait que le Christ est éternellement en tant que Verbe le Fils (Jn 1, 14.18) – et non la Fille – du Père (et non de la Mère), et qu'Il est venu en ce monde comme un être humain de sexe masculin, et non comme un être humain de sexe féminin, ni comme un être androgyne ou asexué, et qu'Il reste après Sa résurrection même, bien que la modalité d'existence de Son corps ait changé, un homme de sexe masculin¹³⁷. Le Christ est aussi présenté symboliquement dans le Nouveau Testament comme l'Époux (Mc 2, 19 ; 2 Co 11, 2 ; Ep 5, 22-23 ; Jn 3, 29 ; Ap 19, 7.9) – et non l'Épouse – de l'Église, qui est quant à elle l'épouse – et non l'époux – du Christ ; Il est aussi comme un Roi (Lc 19, 38), non comme une reine. C'est en rapport avec le fait qu'Il est éternellement Fils, que le Christ est venu en ce monde comme un être humain de sexe masculin et que lui sont appliquées des dénominations symboliques masculines et non féminines. On peut dire que le Christ « possède une modalité d'être éternellement masculine¹³⁸ », et c'est pour cela que Sa masculinité est sans rapport avec des considérations d'ordre sociologique. Le caractère filial du Christ et Sa masculinité sont évidemment au-delà de la notion que l'on peut en avoir en ce monde, mais un rapport

prêtrise du Christ », dans É. BEHR-SIGEL et Mgr Kallistos WARE, *L'Ordination des femmes dans l'Église orthodoxe*, Paris, 1998, p. 93) : le propre d'une image et d'un symbole est précisément d'être constitué d'éléments sensibles, donc physiques et matériels, en vue d'exprimer une réalité qui peut être d'ordre spirituel, mais qui, en l'occurrence, a aussi une dimension physique : le Christ a vécu parmi nous en tant qu'être humain de sexe masculin, avec un corps correspondant, ce que continuent à nous faire voir les icônes, autrement dit les *images* saintes.

137. Dans le Royaume des cieux, les hommes ne prendront pas femme ni les femmes homme (Lc 20, 34-35), et il n'y aura évidemment aucune forme de relation sexuelle physique ou psychologique, mais la différenciation sexuelle, que Dieu a fondée (Gn 1, 27 : « homme et femme Il les créa ») subsistera. Sur tous ces points, voir les remarques de D. BELONICK, « Testing the Spirits », dans T. HOPKO (éd.), *Women and the Priesthood*, 2^e éd., Crestwood, 1999, p. 199, 204-206.

138. D. BELONICK, « Testing the Spirits », dans T. HOPKO (éd.), *Women and the Priesthood*, 2^e éd., Crestwood, 1999, p. 206.

analogique existe néanmoins entre cette notion et ces caractères.

Cette caractéristique, si secondaire qu'elle soit par rapport à l'essence du salut (qui, dans le Christ en tant que porteur de la nature humaine, s'accomplit de manière égale pour les hommes et pour les femmes), doit être cependant respectée chaque fois qu'une image du Christ doit être donnée dans le cadre de l'Église : qu'il s'agisse des fonctions de présidence et de célébration de la Liturgie, de dispensation des mystères (ou sacrements), d'enseignement ou de pastoralat où, à des degrés divers, les symboles et les signes sensibles occupent une place essentielle. Pas plus que sur une icône, le Christ ne peut y être adéquatement représenté par une femme, car ce serait mentir sur ce qu'Il est, ce serait donner une image fautive et déformée de Lui.

Ce caractère iconique et symbolique est particulièrement important dans la célébration de la Liturgie, qui est, comme l'a souligné le P. Alexandre Schmemmann, une manifestation du Royaume de Dieu sur terre¹³⁹. L'évêque/le prêtre en tant qu'homme, représente tout à la fois le Fiancé qui vient inviter la fiancée à y participer, l'Époux qui vient au-devant de l'Épouse, le Roi de ce Royaume, et le Grand-Prêtre qui célèbre Lui-même le sacrifice non sanglant.

C'est ainsi que, comme l'ont fait remarquer plusieurs théologiens orthodoxes, la question de l'accès des femmes à la prêtrise ne peut être examinée sous un angle purement sociologique et psychologique, mais exige d'être traitée en relation avec les réalités exprimées dans l'ecclésiologie et la théologie liturgique¹⁴⁰.

Ces considérations nous placent loin de toute notion de hiérarchie sociale ou sexuelle : c'est parce que le Christ est éternellement un Fils et surtout historiquement un homme de sexe masculin, et qu'Il S'est montré à nous dans toutes ses actions sacerdotales terrestres comme tel – et non parce que l'homme serait supérieur à la femme – que l'évêque ou le prêtre doit être un homme, et que la femme ne peut exercer aucune des actions sacerdotales fondées par le Christ et où Son image doit être

139. *L'Eucharistie, sacrement du Royaume*, Paris, 2005.

140. Cf. N. V. HARRISON, « Orthodox Arguments against the Ordination of Women as Priests », dans T. HOPKO (éd.), *Women and the Priesthood*, 2^e éd., Crestwood, 1999, p. 165.

donnée à voir pour Le signifier comme célébrant véritable. Une telle explication est aujourd'hui généralement admise dans l'Église orthodoxe¹⁴¹ et n'y a pas rencontré d'objection pertinente, la plupart des objections avancées découlant d'une difficulté à percevoir le caractère multidimensionnel de la notion d'image et le caractère complexe du symbolisme liturgique¹⁴².

III. LE DIACRE

Les diacres sont membres du clergé à part entière, comme troisième ordre de celui-ci après celui des évêques et des prêtres.

Comme l'indique le mot grec qui le désigne (*diakonos*), le diacre a fondamentalement une mission de service (*diakonia*). Cette fonction est loin d'être secondaire : elle est valorisée par les paroles du Christ qui dit de Lui-même : « Je suis au milieu

141. La Consultation de Rhodes qui, en 1988, a réuni des théologiens et théologiennes de presque toutes les Églises orthodoxes pour traiter de la question de l'ordination des femmes, a abouti à une conclusion que É. BEHR-SIGEL résume ainsi : « En fait, seule, au milieu de considérations assez confuses et contradictoires, ressort clairement la conviction que "selon l'expérience du culte et de la vie pastorale de l'Église, le Christ, en tant que Grand-Prêtre, Se présente à nous nécessairement et exclusivement sous la forme masculine dans l'image du grand-prêtre". Il en résulte que "ceux qui, en tant que prêtres [Le] représentent figurativement" doivent être des personnes de sexe masculin, et ce sans exception". L'argument vraiment décisif est celui du symbolisme liturgique : symbolisme révélateur, affirment les *Conclusions*, d'une "vérité qui ne peut s'exprimer totalement en faisant appel à des schémas logiques" » (« L'Ordination des femmes. Une question posée aussi aux Églises orthodoxes », dans É. BEHR-SIGEL et Mgr Kallistos WARE, *L'Ordination des femmes dans l'Église orthodoxe*, Paris, 1998, p. 35). Parmi les réactions plus récentes, voir : A. SCHMEMMANN : « Si le porteur du sacerdoce unique, son icône et celui qui l'accomplit, est homme et non femme, c'est parce que le Christ est homme et non femme » (« Concerning Women Ordination : Letter to an Episcopal Friend », dans H. K. LUTGE (éd.), *Sexuality - Theology - Priesthood*, San Gabriel, s. d., p. 14-15 ; Th. HOPKO, « Presbyter/Bishop : A Masculine Ministry », dans T. HOPKO (éd.), *Women and the Priesthood*, 2^e éd., Crestwood, 1999, p. 139-164 ; N. V. HARRISON, « Orthodox Arguments against the Ordination of Women as Priests », dans T. HOPKO (éd.), *Women and the Priesthood*, 2^e éd., Crestwood, 1999, p. 181 : « puisque le prêtre célèbre en tant qu'icône du Christ, et que le Sauveur S'est incarné comme homme, le prêtre doit aussi être de sexe masculin afin d'exprimer pleinement sa ressemblance » ; 181-187.

142. Comme le fait remarquer N. V. HARRISON, « Orthodox Arguments against the Ordination of Women as Priests », dans T. HOPKO (éd.), *Women and the Priesthood*, 2^e éd., Crestwood, 1999, p. 181-182.

de vous comme celui qui sert » (Lc 22, 27) ; « quiconque veut être grand parmi vous, qu'il soit votre serviteur (*diakonos*) » (Mt 20, 26).

L'ordre des diacres a été créé au sein des toutes premières communautés chrétiennes, dans des circonstances où, en raison de l'accroissement du nombre des fidèles, les évêques/presbytres n'étaient plus en mesure d'assurer à la fois la célébration des services liturgiques et l'assistance matérielle aux chrétiens dans le besoin, comme nous l'indiquent les *Actes des apôtres* :

En ces jours-là, comme le nombre des disciples augmentait, il y eut des murmures chez les Hellénistes contre les Hébreux. Dans le service quotidien, disaient-ils, on négligeait leurs veuves. Les Douze convoquèrent alors l'assemblée des disciples et leur dirent : « Il ne sied pas que nous délaissions la parole de Dieu pour servir aux tables. Cherchez plutôt parmi vous, frères, sept hommes de bonne réputation, remplis de l'Esprit et de sagesse, et nous les proposerons à cet office ; quant à nous, nous resterons assidus à la prière et au service de la parole. » La proposition plut à toute l'assemblée, et l'on choisit Étienne, homme rempli de foi et de l'Esprit Saint, Philippe, Prochore, Nicanor, Timon, Parménas et Nicolas, prosélyte d'Antioche. On les présenta aux apôtres et, après avoir prié, ils leur imposèrent les mains (Ac 6, 1-6).

Ce texte évoque « le service aux tables », c'est-à-dire la répartition de la nourriture, dans le cadre des agapes suivant la synaxe eucharistique, avec les personnes nécessiteuses, dont les veuves que le texte évoque. Mais la fonction des diacres fut, dans les premiers siècles plus généralement de venir en aide de diverses façons à toutes les personnes de la communauté chrétienne qui étaient dans le besoin (cf. canon 16 du concile *in Trullo*). Ils étaient spécialement chargés, à l'église, de recevoir les offrandes et de les distribuer¹⁴³ aux veuves, aux orphelins et aux indigents¹⁴⁴ ; ils assistaient les personnes âgées, les malades et les infirmes¹⁴⁵. Pour cela ils étaient souvent de véritables gestionnaires des biens de l'Église¹⁴⁶.

143. *Didascalie*, IX.

144. Cf. *Didascalie*, XII ; XVIII.

145. *Didascalie*, XVI.

146. Sur cette fonction du diacre et ses autres fonctions dans les premiers siècles, voir J. COLSON, *La Fonction diaconale aux origines de l'Église*, Paris, 1960 ; A. FAIVRE, « "Diakonos", l'histoire d'un idéal, le pouvoir de servir.

Les diacres eurent cependant aussi dès l'origine une fonction de prédication, si l'on en juge à ce que nous disent les Actes sur Étienne (Ac 6, 8-7, 54) et sur Philippe (Ac 8, 5-12 ; 21, 8), et certains, comme Agabus, furent des prophètes (Ac 11, 28).

Dans l'église, ils assuraient pour une part la garde des portes du côté des hommes¹⁴⁷ et le maintien du bon ordre dans les églises¹⁴⁸, et agitaient les rhipidias au-dessus de l'autel pour en éloigner les insectes volants¹⁴⁹.

Dans la seconde moitié du IV^e siècle, les diacres se virent dépossédés de leur rôle caritatif, et au milieu du V^e siècle (voir le canon 26 du concile de Chalcédoine, 451) de leurs fonctions de gestionnaire et d'économe. Leur rôle sera désormais d'être les « serviteurs des évêques » (canon 18 de Nicée I) essentiellement lors de la célébration de la Liturgie et des autres services liturgiques, secondairement dans leurs assemblées (cf. Prologue du concile de Carthage), dans leurs déplacements pastoraux et dans leurs tâches administratives (cf. canon 7 du concile *in Trullo*).

Panorama et problématiques à l'époque paléochrétienne », dans ID., *Chrétiens et Églises, des identités en construction*, Paris, 2011, p. 183-209.

147. Dans d'autres textes, on voit cette fonction assurée par les sous-diacres ou par les portiers. L'accès à la Liturgie des catéchumènes (1^{re} partie de la Liturgie) était interdit aux non-baptisés et aux non-catéchumènes. La participation à la Liturgie des fidèles était interdite aux catéchumènes eux-mêmes. La Liturgie de saint Jean Chrysostome conserve aujourd'hui encore (sauf dans le texte réformé adopté par l'Église grecque au XIX^e siècle), avant le commencement de la Liturgie des fidèles et après l'ecténie pour les catéchumènes, le « renvoi des catéchumènes » prononcé par le diacre : « Tous les catéchumènes, sortez ! Catéchumènes, sortez ! Tous les catéchumènes sortez ! Qu'aucun catéchumène ne reste ! » Une allusion à la garde des portes subsiste également dans la Liturgie des fidèles où, avant la récitation du *Credo*, qui précède l'Anaphore, le diacre dit : « Les portes ! Veillez aux portes ! »

148. Cf. *Didascalie*, XII : « Le diacre veillera à ce que chacun qui entre aille à sa place et ne s'assoie pas ailleurs. Le diacre devra aussi veiller ce que personne ne parle, ne dorme, ne rie ou ne fasse des signes, car il faut que chacun, avec une belle tenue et avec convenance, soit attentif dans l'église et que ses oreilles soient ouvertes à la parole du Seigneur. S'il vient quelqu'un, frère ou sœur, d'une autre assemblée (paroisse), que le diacre l'interroge et qu'il apprenne si c'est une femme mariée ou bien une veuve fidèle, ou une fille de l'Église ou si elle n'appartient pas à une hérésie, ensuite qu'il la conduise et la place à l'endroit convenable » ; cf. *Constitutions apostoliques*, II, 57, 15 ; 58, 1 ; VIII, 11, 8.

149. Cf. *Constitutions apostoliques*, VIII, 12, 3.

Lors de la célébration de la Liturgie à laquelle il prend une part active¹⁵⁰, le diacre, aujourd'hui comme dans les premiers siècles, lit l'Évangile, chante les ecténies¹⁵¹, dirige les prières en commun du peuple (*Credo*, Notre-Père), attire l'attention des fidèles aux moments indiqués (« Tenons-nous droit ! », « Soyons attentifs ! »). Tout au long de la Liturgie il dialogue avec l'évêque célébrant, introduisant et mettant en valeur les paroles de celui-ci. Il présente le pain et le vin à l'évêque lors de la Grande Entrée. Il n'est pas apte à procéder à la consécration des saints dons, mais peut, avec l'autorisation de l'évêque, participer à la distribution de l'Eucharistie aux fidèles à partir d'un deuxième calice. Il ne baptise pas¹⁵² et ne peut dispenser non plus aucun des autres mystères (ou sacrements). Il n'est pas habilité à bénir¹⁵³ (l'eau et l'huile servant dans le cadre de certains rites, les fidèles...). Il semble qu'à l'origine les diacres aient eu la possibilité de prêcher (cf. Ac 6, 8-7, 54 ; 8, 5-12 ; 21, 8 ; canon 2 du concile d'Ancyre), mais que, à la suite de l'exclusivité reconnue aux évêques elle leur ait été retirée (cf. canons 19 et 64 du concile in *Trullo* et leurs commentaires), les exceptions, liées à des cas d'impossibilité, bénéficiant aux seuls prêtres.

Auprès des évêques, dans les services solennels, plusieurs diacres servent, mais il y a une hiérarchie établie selon la date de leur ordination ou leur titre (qui correspond à une hiérarchie purement « administrative », car du point de vue « sacramentel » tous les diacres sont égaux). C'est le premier diacre (souvent un archidiacre [diacre principal attaché à l'évêque], ou un protodiacre [premier diacre d'une église cathédrale ou principale]) qui célèbre avec l'évêque et lit l'évangile, les autres diacres (seconds diacres) ayant des fonctions subalternes¹⁵⁴...

Dans le cadre des paroisses, la relation du diacre à l'évêque se reporte sur le prêtre pour tout ce qui ne concerne pas spécifiquement l'évêque. Le principe de base, tel qu'il est énoncé par S. V. Boulgakov dans son *Manuel pour les servants d'église*, est que « en général le diacre n'est qu'un servant, la

150. Cf. *Constitutions apostoliques*, II, 57, 15 s.

151. *Ibid.*, II, 57, 18 ; VIII, 6, 3-8.

152. Cf. *ibid.*, VIII, 28, 4.

153. Cf. *ibid.*, VIII, 28, 4.

154. Sur les fonctions liturgiques du diacre, voir S. SALAVILLE et G. NOWAK, *Le Rôle du diacre dans la liturgie orientale*, Athènes, 1962.

personne qui assiste l'évêque ou le prêtre dans la célébration des sacrements et des autres actions liturgiques, mais ne peut accomplir aucun service divin sans la participation de l'évêque ou du prêtre¹⁵⁵ ».

Les diacres, dans les textes anciens, sont très souvent étroitement associés aux évêques¹⁵⁶ et tenus avec eux en haute estime et vénération. La *Didascalie* prescrit : « Honorez [l'évêque] comme Dieu parce qu'il tient pour vous la place de Dieu tout-puissant ; le diacre a la place du Messie, et vous l'aimerez¹⁵⁷ » ; « il convient en effet de les honorer comme les apôtres, comme les conseillers de l'évêque et comme la couronne de l'Église, car ils sont les ordonnateurs et les conseillers de l'Église¹⁵⁸ » ; « si un homme parle mal contre un diacre, par parole, ou par action, il a blessé le Christ¹⁵⁹ » ; « sachez donc, ô sœurs, qu'en tout ce que vous commandent les pasteurs et les diacres, quand vous leur obéissez, vous obéissez à Dieu¹⁶⁰ ». Saint Ignace d'Antioche conseille quant à lui : « Pareillement, que tous révèrent les diacres comme Jésus-Christ, comme aussi l'évêque, qui est l'image du Père, et les presbytres comme le sénat de Dieu et comme l'assemblée des Apôtres : sans eux on ne peut parler d'Églises¹⁶¹ » ; « il faut aussi que les diacres, étant les ministres des mystères de Jésus-Christ, plaisent à tous de toute manière¹⁶² » ; « celui qui agit en dehors de l'évêque, du presbyterium et des diacres, celui-là n'est pas pur de conscience¹⁶³ ».

Les qualités et obligations des diacres sont déjà précisées par saint Paul à la suite de celles des évêques :

155. *Manuel pour les servants d'église*, 2^e éd., Kharkov, 1900, p. 682-685 (en russe).

156. Cf. Ph 1, 1 ; CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*, XLII, 5 (Clément note que l'association des évêques et des diacres se trouve déjà annoncée dans Is 60, 17 : « J'établirai leurs évêques dans la justice, et les diacres dans la foi ») ; IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Magnésiens*, VI, 1 ; XII, 1 ; *Lettre aux Philadelphiens*, IV ; X ; *Lettre aux Tralliens*, III, 1.

157. *Didascalie*, IX.

158. *Ibid.*

159. *Ibid.*

160. *Ibid.*

161. *Lettre aux Tralliens*, III, 1.

162. *Lettre aux Tralliens*, II, 3.

163. *Ibid.*, VII, 2.

Les diacres, eux aussi, seront des hommes dignes, n'ayant qu'une parole, modérés dans l'usage du vin, fuyant les profits déshonnêtes. Qu'ils gardent le mystère de la foi dans une conscience pure. On commencera par les mettre à l'épreuve, et ensuite, si on n'a rien à leur reprocher, on les admettra aux fonctions de diacres. Que pareillement les femmes¹⁶⁴ soient dignes, point médisantes, sobres, fidèles en tout. Les diacres doivent être maris d'une seule femme, savoir bien gouverner leurs enfants et leur propre maison. Ceux qui remplissent bien leurs fonctions s'acquièrent un rang honorable et une ferme assurance en la foi au Christ Jésus (1 Tm 3, 8-13).

Saint Polycarpe de Smyrne conseille quant à lui :

Que les diacres soient sans reproche devant sa justice: ils sont les serviteurs de Dieu et du Christ, et non des hommes : ni calomnie, ni duplicité, ni amour de l'argent ; qu'ils soient chastes en toutes choses, compatissants, zélés, marchant selon la vérité du Seigneur qui s'est fait le serviteur de tous¹⁶⁵.

De nombreux canons précisent les droits et obligations des diacres : ils doivent être ordonnés par un évêque (canon 2 des saints Apôtres) ; ils ne peuvent être ordonnés avant l'âge de vingt-cinq ans (canon 16 du concile de Carthage ; canon 14 du concile *in Trullo*) ; ils peuvent se marier¹⁶⁶ (à condition de le faire avant leur ordination [canon 10 d'Ancyre]) et user du mariage (canon 13 du concile *in Trullo*) ; ils doivent se tenir après les prêtres (canon 18 de Nicée I ; canon 7 du concile *in Trullo*) et recevoir la communion après eux (canon 18 de Nicée I) ; ils ne peuvent pas donner la communion aux prêtres (canon 18 de Nicée I) ; en présence des prêtres, ils ne peuvent s'asseoir qu'après y avoir été invités par eux (canon 20 de Laodicée).

Ces dernières dispositions sont l'expression du respect d'une hiérarchie bien établie et préservée¹⁶⁷. Elles sont précédées de

164. Deux interprétations sont possibles ici : il s'agit soit des femmes des diacres, soit des diaconesses évoquées ailleurs par saint Paul (Rm 16, 1).

165. *Lettre aux Philippiens*, V, 1.

166. Relativement au mariage des diacres, il faut noter que comme pour les prêtres, il existe dans l'Église orthodoxe deux catégories de diacres : les diacres mariés et les diacres-moines (hiérodiaques). La situation de diacre célibataire est une anomalie.

167. Sur tous les ordres de la hiérarchie ecclésiastique, leur formation et leur nature dans les premiers siècles, voir J. G. DAVIES, « Deacons, Diaconesses and the Minor Orders in Patristic Period », *Journal of Ecclesiastical*

l'obligation, souvent répétée par les textes anciens, qu'ont les diacres d'être absolument soumis à l'évêque¹⁶⁸. Cette soumission est de type filial et a son modèle en Dieu, soulignent les *Constitutions apostoliques* :

Comme le Christ ne fait rien sans le Père, de même le diacre sans l'évêque ; et comme le Fils n'existe pas sans le Père, de même pas de diacre sans l'évêque ; et comme le Fils est dans la dépendance du Père, ainsi tout diacre par rapport à l'évêque ; et comme le Fils est l'ange et le prophète du Père, de même le diacre est l'ange et le prophète de l'évêque¹⁶⁹.

Le lien qui doit unir le diacre et son évêque (d'autant plus étroit que le diacre est l'assistant permanent de l'évêque) est exprimé en ces termes par la *Didascalie* :

Soyez donc du même avis, ô évêques et diacres, parce que vous ne devez former qu'un corps, le père et le fils, parce que vous êtes sur le modèle de la Divinité. Que le diacre rapporte tout à l'évêque, comme le Messie à Son Père. Que le diacre ordonne par lui-même tout ce qui est de son ressort et que l'évêque juge le reste ; cependant que le diacre soit l'oreille de l'évêque, (qu'il soit) sa bouche, son cœur et son âme, parce que vous êtes deux en une seule volonté et, dans votre unanimité, l'Église aussi trouvera la paix¹⁷⁰.

IV. LES ORDRES DITS MINEURS

En dehors des évêques, des presbytres et des diacres, il existait dans les premiers siècles de nombreux ordres que l'on appelle souvent aujourd'hui « ordres mineurs » ou « ministères subalternes » : diaconesses, sous-diacres, lecteurs, chantres, acolytes (ou céroféraires), exorcistes, portiers¹⁷¹.

History, 15, 1963, p. 1-15 ; A. FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus cléricale*, Paris, 1977.

168. Cf. *Constitutions apostoliques*, II, 30-32 ; VIII, 46, 16-17.

169. *Ibid.*, II, 30. Voir aussi 31.

170. *Didascalie*, XI.

171. Voir *Constitutions apostoliques*, III, 11, 3 ; VIII, 28, 7 ; canon 24 de Laodicée. Pour les études, voir A. FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie*, Paris, 1977 ; S. V. BOULGAKOV, *Manuel pour les servants d'église*, 2^e éd., Kharkov, 1900, p. 682-685 (en russe) ; E. BRANISTE, *Liturgica generala*, 3^e éd., vol. I, Galati, 2002, p. 87-93.

Au début du III^e siècle, le clergé est limité à la triade ministérielle évêques - presbytres - diacres. À la fin du IV^e siècle, il inclut les fonctions subalternes. Mais par la suite on tend à faire une distinction entre les ordres dits majeurs (évêque, prêtre, diacre), et les ordres dits mineurs, selon le critère suivant : les premiers font l'objet d'une « ordination » au sens propre (χειροτονία), tandis que les seconds ne font l'objet, de la part de l'évêque, que d'une « installation » ou d'une « institution » (κατάστασις) par imposition des mains (χειροθεσία).

Cette distinction cependant, bien qu'elle apparaisse à l'aube du III^e siècle dans *La Tradition apostolique*, et soit entérinée par le canon 24 du concile de Laodicée (fin du IV^e s.), s'imposera à partir du VIII^e siècle surtout¹⁷². Dans les textes anciens, les notions mêmes d'« ordres majeurs » et d'« ordres mineurs » n'existent pas, bien que les évêques, les prêtres et les diacres soient souvent cités ensemble (en raison de leur lien intime dans la célébration de la Liturgie) et désignés comme les « clercs » proprement dits, et que les ordres qui suivent soient parfois regroupés sous le terme de « servants »¹⁷³. En tout cas, la frontière entre les deux groupes est assez fluctuante, particulièrement en ce qui concerne les statuts du sous-diacre et du lecteur¹⁷⁴ : tandis que l'ordre du lectorat apparaît très clairement, dans le rite d'institution notamment, comme le premier degré de l'accès à la prêtrise, les sous-diacres apparaissent, dans les textes anciens, énumérés tantôt avec les diacres¹⁷⁵ et les clercs supérieurs¹⁷⁶, tantôt avec les membres des ordres inférieurs¹⁷⁷. Le plus souvent les membres de tous les ordres sont considérés comme faisant partie du clergé, ce

172. Voir C. H. TURNER, « Χειροτονία, χειροθεσία, ἐπιθεσις χειρῶν », *Journal of Theological Studies*, 24, 1923, p. 496-504 ; C. VOGEL, « L'imposition des mains dans les rites d'ordination en Orient et en Occident », *La Maison-Dieu*, 102, 1970, 57-72 ; « Chirotonie et chirothésie : Importance et relativité du geste de l'imposition des mains dans la collation des ordres », *Irenikon*, 45, 1972, p. 7-21, 207-238.

173. Voir *Constitutions apostoliques*, VIII, 28, 8.

174. Voir A. FAIVRE, *Les Premiers laïcs. Lorsque l'Église naissait au monde*, Strasbourg, 1999, p. 125-126, 165-167 ; « Clerc/laïc : histoire d'une frontière », *Revue des sciences religieuses*, 57, 1983, p. 207 ; M. METZGER, *Introduction aux Constitutions apostoliques*, vol. 2, Paris, 1986, p. 53, n. 2.

175. Voir canons 3 et 13 du concile in Trullo.

176. Cf. canon 25 du concile de Constantinople (869).

177. Cf. canon 43 des Apôtres ; canon 10 d'Antioche.

que confirment par exemple les ecténies des services liturgiques qui, après avoir prié « pour l'ordre vénérable des prêtres » et « le diaconat en Christ », prient aussi « pour tout le clergé et tout le peuple ».

Il y a cependant entre les clercs une hiérarchie bien établie, marquée par des degrés d'importance de leurs attributions, mais aussi par le fait que les canons affirment de manière répétée pour chaque ordre qu'il doit être soumis aux ordres supérieurs. À partir du lectorat, chaque ordre est un passage obligé pour l'accès aux ordres supérieurs ; certains éléments appartenant aux rites des ordres inférieurs ne sont pas répétés dans le rite d'accès à l'ordre supérieur, et chaque ordre supérieur inclut donc, dans ses fonctions possibles ou autorisées, celles des ordres inférieurs.

1. Les ordres éteints.

a. Les diaconesses.

Ce ministère consacré attribué aux femmes, qui existait dans les tout premiers temps (cf. Rm 16, 1 ; 1 Tm 3, 11), semble tout d'abord avoir consisté dans une assistance aux apôtres, mais celle-ci reste mal définie dans les sources et nous est donc mal connue. Plusieurs Pères considèrent en tout cas que Phœbé, citée par saint Paul (Rm 16, 1-2), était bien une diaconesse et non une simple servante ou assistante¹⁷⁸. Ce n'est qu'au III^e siècle que le mot « diaconesse » apparaît – dans la *Didascalie* notamment – avec des attributions bien définies, orientées surtout vers le service des femmes adultes : les diaconesses oignaient les femmes avant que le prêtre ne procède à leur baptême, ce qu'il ne faisait pas lui-même « pour des raisons de décence »¹⁷⁹ ; elles étaient chargées de l'accueil et de l'ins-

178. JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie 30 sur l'épître aux Romains* ; THÉODORE DE CYR, *Commentaire de l'épître aux Romains*, PG 82, 217D, 220A..

179. Cf. *Didascalie*, 16 ; *Constitutions apostoliques*, III, 16, 2 ; VIII, 28, 6. De nos jours, l'onction se fait souvent de manière restreinte. Mais si l'on respecte le rituel (comme on le fait en Grèce et au Mont-Athos, par exemple), l'onction de la poitrine, du dos, des oreilles, des mains et des pieds est suivie d'une onction de la totalité du corps, à la manière des lutteurs dans l'Anti-

truction des nouvelles baptisées¹⁸⁰, mais aussi de la visite et de l'assistance aux malades¹⁸¹ (auxquels elles apportaient la sainte communion¹⁸²) et aux pauvres, notamment lorsqu'il s'agissait de femmes et que les diacres devaient éviter de le faire eux-mêmes « à cause de l'opinion des malveillants¹⁸³ » ; à l'église, elles gardaient les portes du côté des femmes¹⁸⁴ et elles donnaient le baiser de paix aux femmes au cours de la Liturgie¹⁸⁵ ; mais, précisent les *Constitutions apostoliques*, elles « ne béniss[ai]ent pas » (ce qui est aussi le cas des diacres) et « n'accompliss[ai]ent rien de ce que font les presbytres et les diacres¹⁸⁶ » (c'est-à-dire leurs fonctions liturgiques) ; elles étaient les intermédiaires obligées lorsqu'une femme voulait s'adresser au diacre (en tant que secondant l'évêque) ou à l'évêque lui-même¹⁸⁷. Le diaconat féminin fut particulièrement florissant aux IV^e-V^e siècles (l'épouse de saint Grégoire de Nysse, sainte Théosébie, fut diaconesse, ainsi que l'une des filles spirituelles bien connues de saint Jean Chrysostome, Olympias) et plusieurs diaconesses sont comptées parmi les saintes (Mélanie [commémorée le 31 décembre], Xénie [le 24 janvier], Apollonie [le 9 février], Gorgonie [le 23 février]). Le concile de Nicée¹⁸⁸ et les *Novelles* de Justinien comptaient les diaconesses parmi les membres du clergé. La Nouvelle 3 de Justinien, datée du 16 mars 535, nous donne un aperçu de leur importance numérique : sur les 425 clercs servant à Sainte-Sophie, il y avait 40 diaconesses. Elles semblent avoir fait l'objet d'une ordination (χειροτονία)¹⁸⁹ – et pas seulement

quité, ce qui signifie symboliquement que le nouveau baptisé aura à mener durant sa vie une lutte spirituelle contre les puissances du mal et en reçoit la force par la grâce du baptême.

180. Cf. *Didascalie*, 16.

181. Cf. *ibid.*

182. Cf. E. THEODOROU, 'H « χειροτονία » ἢ « χειροθεσία » τῶν διακονιστῶν, Athènes, 1954, p. 91-92.

183. Cf. *Constitutions apostoliques*, III, 16, 1.

184. Cf. *ibid.*, II, 57, 10 ; VIII, 20, 1 ; 28, 6.

185. K. K. FITZGERALD, « The Nature and Characteristics of the Order of the Deacones », dans Th. HOPKO (éd.), *Women and Priesthood*, Crestwood, 1999, p. 102.

186. Cf. *Constitutions apostoliques*, VIII, 28, 6.

187. Cf. *ibid.*, II, 26, 6.

188. Cf. Canon 19. Voir aussi Mgr Hieronymos KOTSONIS, « A Contribution to the Interpretation of the 19th Canon of the First Ecumenical Council », *Revue des Études Byzantines*, 19, 1961, p. 189-197.

189. Cf. Canon 15 de Chalcédoine. Le grand défenseur de cette thèse est

une institution (χειροθεσία¹⁹⁰) – de l'évêque, avec une prière proche de celle utilisée pour l'ordination des diacres¹⁹¹, dans des circonstances semblables (dans le sanctuaire, devant l'autel, au cours de la Liturgie, après l'épiclese), elles portaient l'*orarion* et communiaient dans l'autel¹⁹², toutes choses qui les placent en principe au même rang que les diacres¹⁹³. On doit cependant noter que certaines listes anciennes les placent néanmoins après tous les clercs inférieurs¹⁹⁴, peut-être parce que leur fonction n'impliquait pas un service à l'autel et ne s'intégrait pas à la hiérarchie devant mener au presbytérat.

Les diaconesses ne pouvaient être ordonnées avant l'âge de quarante ans (canon 15 de Chalcédoine). Elles devaient être choisies par l'évêque parmi des femmes « fidèles et saintes¹⁹⁵ ».

Le diaconat féminin semble être tombé en désuétude au VI^e siècle, lorsque le baptême des femmes adultes se fit plus rare et où l'assistance des diaconesses pour cette fonction qui leur était essentielle (d'autant que les autres ordres avaient vu s'étendre leurs attributions dans leurs autres domaines d'intervention¹⁹⁶) n'était plus indispensable¹⁹⁷.

b. Les exorcistes.

Les exorcistes sont mentionnés, dans les listes anciennes du clergé, parmi les ordres mineurs.

J. KARMIRIS, 'H Θέσις καὶ ἡ Διακονία τῶν Γυναικῶν ἐν τῇ Ὀρθόδοξῳ Ἐκκλησίᾳ, Athènes, 1978.

190. Voir E. THEODOROU, 'H « χειροτονία » ἢ « χειροθεσία » τῶν διακονιστῶν, Athènes, 1954 ; G. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Église catholique orthodoxe*, vol. 3, Chevetogne, 1968, p. 309.

191. Cf. *Constitutions apostoliques*, VIII, 20, 1-2 ; G. LIMOURIS (éd.), *The Place of the Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women*, Katerini, 1992, p. 229-238.

192. Cf. E. THEODOROU, 'H « χειροτονία » ἢ « χειροθεσία » τῶν διακονιστῶν, Athènes, 1954, p. 56, 60-63.

193. Cf. *Constitutions apostoliques*, VIII, 12, 42 ; 19.

194. Cf. *ibid.*, II, 26, 3 ; VIII, 28, 7 ; 31, 2.

195. Cf. *ibid.*, III, 16, 1.

196. Cf. J. DAVIS, « Deacons, Deaconesses and the Minor Orders in the Patristic Period », *Journal of Ecclesiastical History*, 14, 1969, p. 1-12.

197. Cf. E. THEODOROU, 'H « χειροτονία » ἢ « χειροθεσία » τῶν διακονιστῶν, Athènes, 1954, p. 36 ; J. KARMIRIS, 'H Θέσις καὶ ἡ Διακονία τῶν Γυναικῶν ἐν τῇ Ὀρθόδοξῳ Ἐκκλησίᾳ, Athènes, 1978, p. 50.

Ils faisaient l'objet d'une institution (chirothésie) par l'évêque, ce que rappelle indirectement le canon 28 de Laodicée, sans doute pour contrecarrer un exercice « sauvage » de l'exorcisme par certains fidèles sur une base – charismatique ou autre – non institutionnelle.

L'ordre des exorcistes est également tombé en désuétude, mais non la fonction correspondante, qui figure parmi les attributions de n'importe quel prêtre (il n'y a pas dans l'Église orthodoxe un prêtre habilité par l'évêque pour chaque diocèse comme c'est aujourd'hui le cas dans l'Église catholique romaine).

L'exorcisme subsiste comme première étape du baptême, mais peut faire aussi l'objet d'un office spécial dans lequel figurent des prières composées par saint Basile le Grand¹⁹⁸ et saint Jean Chrysostome¹⁹⁹.

c. Les portiers.

L'ordre des portiers, également tombé en désuétude, est rarement mentionné dans les textes²⁰⁰. Il semble pour une part avoir fait double emploi avec celui des diaconesses et des sous-diacres lorsqu'ils étaient, eux aussi, chargés de veiller aux portes.

Mais le portier avait surtout pour rôle d'assurer la garde des lieux, et en particulier de se tenir en permanence, pour les protéger, près des lieux saints ; il était également chargé de veiller sur les objets sacrés et précieux de l'église²⁰¹.

198. Cf. *Grand euchologe et Arkhiératikon*, trad. Denis Guillaume, Parme, 1992, p. 38-41.

199. Cf. *ibid.*, p. 41-44.

200. Cf. canon 24 de Laodicée ; canon 4 du concile in Trullo. Voir A. FAIVRE, *La Naissance d'une hiérarchie*, p. 229, 236, 287.

201. Voir S. V. BOULGAKOV, *Manuel pour les servants d'église*, 2^e éd., Kharkov, 1900, p. 682-685 (en russe).

2. Les ordres actifs.

a. Les sous-diacres.

Le sous-diaconat est une fonction ancienne, comme en témoignent les *Constitutions apostoliques*²⁰² et les *Lettres* de saint Cyprien de Carthage²⁰³. Certains font remonter sa création aux Apôtres, bien que le Nouveau Testament n'en donne aucune attestation.

Dans les premiers temps, le sous-diaque s'occupait des objets liturgiques (comme l'indique la prière de son institution que l'on trouve dans les *Constitutions apostoliques*²⁰⁴), assurait la sortie des catéchumènes après leur renvoi, gardait les portes du côté des hommes²⁰⁵ (fonction à laquelle la prière d'ordination actuelle continue à faire allusion), apportait aux prêtres l'eau pour se laver les mains²⁰⁶.

Il est devenu par la suite – et reste encore de nos jours – exclusivement un servant de l'évêque lors des services épiscopaux : il se tient auprès de l'évêque pour assurer sa protection et répondre à ses divers besoins ; il l'assiste lorsqu'il revêt rituellement ses vêtements liturgiques ; il lui lave les mains lorsqu'il s'est vêtu, puis, devant les portes royales, au début du chant de l'hymne des chérubins, avant qu'il ne termine la proskomidie ; il lui présente le livre liturgique où figurent les prières qu'il doit lire ; il accompagne, avec le *dikirion* et *trikirion*²⁰⁷, l'évangéliste (lors de la Petite Entrée et de la lecture de l'évangile), ainsi que les saints dons (lors de la Grande Entrée), et il s'occupe, à plusieurs moments de la Liturgie (lors de la Petite Entrée, après la lecture de l'évangile, après la Grande Entrée, après la récitation du *Credo*) de les tendre et de les reprendre à l'évêque puis de les replacer sur l'autel ; il

202. *Constitutions apostoliques*, VIII, 21 ; 28, 7-8.

203. *Lettres*, 8, 9, 20, 29, 34, 35.

204. Voir *Constitutions apostoliques*, VIII, 21, 3.

205. *Constitutions apostoliques*, VIII, 11, 11 ; Canons 22 et 43 de Laodicée.

206. Voir *Constitutions apostoliques*, VIII, 11, 12.

207. Attributs épiscopaux, décrits *infra*.

place les « aigles²⁰⁸ » sous les pieds de l'évêque aux différents endroits de l'église où il se tient ; il assure la lecture de l'épître.

Les sous-diacres ne peuvent être ordonnés avant l'âge de vingt-cinq ans (canon 15 du concile *in Trullo*) ; ils peuvent se marier (canon 14 de Chalcédoine ; canon 13 du concile *in Trullo*) mais pas après leur ordination (canon 6 du concile *in Trullo*) ; il ne leur est pas permis d'épouser une femme hérétique (canon 14 de Chalcédoine) ; quand ils sont mariés, ils ne peuvent se marier une seconde fois (canon 3 du concile *in Trullo*) ; ils ne doivent pas toucher aux vases sacrés (canon 21 de Laodicée) ; ils ne peuvent porter l'*orarion* [des diacres] (canon 22 de Laodicée) ; ils ne peuvent bénir (canon 25 de Laodicée) ni distribuer l'*antidoron* (canon 25 de Laodicée) ; ils sont tenus de pratiquer les jeûnes prescrits (canon 69 des Apôtres).

Comme le lectorat, le sous-diaconat est généralement conçu comme étant un degré de l'accès à la prêtrise et comme ayant celle-ci comme finalité, en conséquence de quoi beaucoup des sous-diacres qui le restent le sont souvent pour des raisons matrimoniales (hommes qui ne sont pas moines et qui veulent rester célibataires ; opposition de l'épouse à l'accès au diaconat...). Dans l'Église russe cependant, le sous-diaconat est parfois conféré à titre honorifique à des hommes se consacrant particulièrement au service de l'Église.

b. Les lecteurs.

Le lecteur est chargé de la lecture des Saintes Écritures (à part l'évangile) lors des services liturgiques, et en particulier de l'épître lors de la Liturgie (selon le canon 14 de Nicée II, une personne non instituée ne peut accomplir cette fonction) ; il assure aussi en principe, au cours de tous les services liturgiques, la partie qui, selon le *typikon*, revient au lecteur, mais dans les faits cette fonction est souvent accomplie par le chan-

208. Tapis de forme généralement circulaire, orné d'un aigle monocéphale aux ailes déployées, droit sur ses pattes, dominant et protégeant une ville avec ses remparts, d'où sortent quatre fleuves. L'aigle est le symbole de la sagesse, et son vol symbolise la mission de l'évêque qui est de veiller, avec l'attention et la hauteur de vue requises, sur l'Église locale qui lui est confiée.

tre. Des fonctions secondaires ont aussi été attribuées au lecteur, comme d'allumer les lampades. Pendant les premiers siècles, le lecteur avait aussi pour tâche de garder chez lui les livres saints (ce qui valut le martyre à un certain nombre de lecteurs) ; il était l'homme instruit de la communauté, et la *Constitution ecclésiastique des apôtres* nous apprend qu'il pouvait être plus cultivé que l'évêque ; à ce titre, il était parfois son secrétaire. On le voit aussi exercer la fonction d'archiviste, servir de messenger ou être l'auxiliaire des presbytres-docteurs chargés de l'enseignement des catéchumènes²⁰⁹.

Les canons mentionnent un certain nombre de règles auxquelles doit se soumettre le lecteur : il ne peut porter l'*orarion* (canon 23 de Laodicée) ; il ne peut faire la salutation au peuple (canon 16 de Carthage) ; il peut se marier (canon 16 de Carthage) même après son institution, mais pas avec une femme hérétique (canon 14 de Chalcédoine) ; il est attaché à l'église pour laquelle il a été institué et ne peut exercer ses fonctions dans une autre (canon 90 de Carthage), sauf avec une lettre de recommandation de son évêque (canon 13 de Chalcédoine). Le canoniste Théodore Balsamon (XII^e siècle) prescrit que les lecteurs soient revêtus de sombre (autrement dit portent la soutane) même en dehors de l'église, mais cette règle n'a guère été mise en application dans les diverses Églises orthodoxes.

Le lecteur est institué par l'évêque selon un rite qui comporte la tonsure (signe de soumission à l'évêque et de sacrifice de soi pour le service de l'Église, mais porteur aussi de nombreuses autres significations spirituelles²¹⁰) et l'imposition des mains accompagnée de cette prière : « Seigneur Dieu tout-puissant, fixe Ton choix sur Ton serviteur que voici et sanctifie-le ; donne-lui de s'appliquer en toute sagesse et intelligence à

209. Voir A. FAIVRE, *Les Premiers laïcs. Lorsque l'Église naissait au monde*, Strasbourg, 1999, p. 125-126, 165-167.

210. Voir DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie ecclésiastique*, VI, III, 3 : « La tonsure symbolise une vie pure et parfaitement dépouillée, qui [...] s'élève spontanément, grâce à des beautés qui n'ayant rien d'humain unifient l'âme [...], jusqu'à la plus haute conformité divine. »

l'étude et à la lecture de Tes paroles divines, et garde-le dans une vie sans reproche²¹¹. »

Cette prière indique que le lecteur, pour accomplir correctement sa tâche, doit mener une vie vertueuse et s'appliquer à l'étude des Saintes Écritures afin que, avec l'aide de la grâce divine, il puisse lire ce qu'il doit lire avec intelligence, de manière à favoriser la compréhension des auditeurs.

Le lectorat étant le premier degré du « cursus » qui mène à la prêtrise, la prière d'institution insiste fortement sur le fait que le lecteur doit s'y préparer par la lecture journalière des Saintes Écritures et une vie vertueuse :

Mon enfant, le premier degré du sacerdoce est le lectorat. Il faut donc que tu lises chaque jour les saintes Écritures, afin que les auditeurs et les assistants soient édifiés et que toi-même, tu te prépares à un degré plus élevé, sans déshonorer d'aucune façon le choix dont tu es l'objet, mais en vivant dans la tempérance, la sainteté, la justice, en trouvant grâce auprès du Dieu qui aime les hommes, en te rendant digne d'un plus haut service, dans le Christ Jésus notre Seigneur, à qui soit la gloire dans les siècles des siècles. Amen.

Cependant, comme l'indique le texte (« afin que les auditeurs et les assistants soient édifiés »), ces prérequis spirituels sont exigés pour la fonction même.

Il s'agit, en raison de son impact sur les fidèles, d'une fonction de responsabilité.

C'est pourquoi le canon 14 du concile de Nicée II exige que les lecteurs aient été établis par l'évêque (ou, dans les monastères, par l'higoumène) :

Il est évident pour tous que l'ordre doit régner dans l'exercice de la charge sacerdotale et qu'il est agréable à Dieu de veiller scrupuleusement sur les fonctions sacerdotales. Comme nous voyons que certains ayant reçu la tonsure cléricale encore très jeunes, sans autre bénédiction de l'évêque, font cependant les lectures du haut de l'ambon durant la synaxe eucharistique, sans que cela soit permis par les canons, nous ne permettons plus que cela se fasse ; la même règle sera

211. La prière est la même selon l'usage grec et l'usage russe, mais le service dans l'usage russe est plus étendu. Voir *Grand euchologe et Arkhiératikon*, trad. Denis Guillaume, Parme, 1992, p. 743-746.

appliquée aux moines. Toutefois, il sera permis à l'higoumène, mais seulement dans son propre monastère, de conférer l'ordination de lecteur, à condition qu'il ait reçu pour gouverner le monastère la bénédiction de l'évêque, évidemment étant prêtre. Les chorévêques aussi, selon l'ancienne coutume, ne doivent promouvoir des lecteurs qu'avec l'autorisation de l'évêque²¹².

Cette exigence était déjà posée par le canon 33 du concile *in Trullo*, sa transgression étant assortie d'une sanction lourde qui en indique toute l'importance :

Il n'est permis à personne de réciter la parole sacrée du haut de l'ambon²¹³, à la manière de ceux qui sont dans la cléricature, sans qu'il ait déjà reçu la tonsure cléricale et la bénédiction du propre pasteur²¹⁴, conformément aux canons. Si quelqu'un est pris en train d'agir contre ces prescriptions, qu'il soit excommunié²¹⁵.

Ces dispositions canoniques excluent *a fortiori* que la lecture soit faite par des personnes qui n'appartiennent pas pleinement à l'Église (catéchumènes).

Dans beaucoup de paroisses, aujourd'hui, il n'y a pas de lecteurs institués, et la lecture est confiée à des paroissiens ou paroissiennes (parfois des adolescents) qui n'ont pas été institués officiellement. Le rappel de cette règle dans toute son acribie devrait inciter les évêques à instituer au moins un lecteur dans chaque paroisse, et en cas d'impossibilité à poser au moins certaines exigences et certaines limites à la pratique de l'économie.

c. Les chantres.

Le chantre est institué par l'évêque selon le même rituel que le lecteur. On peut donc considérer qu'il a un rang égal au sien,

212. P.-P. JOANNOU, *Discipline générale antique (I^{re}-III^e s.)*, t. I, 1, *Les Canons des Conciles œcuméniques*, Grottaferrata, 1962, p. 269-270.

213. Cela ne concerne pas seulement le diacre et la lecture de l'Évangile : autrefois toutes les lectures se faisaient depuis l'ambon, appelé pupitre dans certains textes canoniques. Cela correspond au *kliros* actuel.

214. C'est-à-dire de l'évêque local.

215. P.-P. JOANNOU, *Discipline générale antique (I^{re}-III^e s.)*, t. I, 1, *Les Canons des Conciles œcuméniques*, Grottaferrata, 1962, p. 166-167.

et que le fait que souvent, dans la réalité, la fonction du lecteur soit exercée par un chantre ne pose pas de problème d'un point de vue canonique.

Les canons excluent que puissent chanter et lire au *kliros* (là où se tiennent les chantres et les lecteurs) des personnes non ordonnées.

Ainsi le canon 15 du concile de Laodicée stipule :

À l'exception des chantres ordonnés, qui montent à l'ambon et chantent d'après le livre, personne d'autre ne doit faire le chantre à l'église²¹⁶.

L'institution (ou chirothésie) n'est, dans les faits, effectuée que pour le premier chantre (en grec : *protopsalès*) qui, dans la tradition monophonique byzantine (dont le premier chant *znamenny* est, en Russie, le continuateur) est seul à chanter (les autres chanteurs tenant l'*ison*) ; dans la tradition russe polyphonique plus récente, c'est en principe le chef de chœur (*regent*) qui occupe une place analogue.

Dans ce dernier contexte, l'usage de la chirothésie a cependant pratiquement disparu. La conscience de ce qui est la norme et la pratique traditionnelles de l'Église devrait au moins pouvoir mettre certaines limites à la pratique de l'économie (parfois imposée par la difficulté de trouver des chantres qualifiés) et éviter les abus actuels consistant, non seulement dans les églises mais dans les monastères russes, à recruter des chanteurs professionnels dont certains ne sont même pas membres de l'Église orthodoxe, ce qui pose un sérieux problème canonique et ecclésiologique.

Il est en tout cas absolument exclu qu'un seul chantre, s'il n'est pas orthodoxe, puisse chanter les services liturgiques. Une telle impossibilité se fonde sur les canons précédemment cités, mais aussi sur le canon 45 des Apôtres²¹⁷ et le canon 33 de

216. P.-P. JOANNOU, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*, t. I, 2, *Les Canons des synodes particuliers*, Grottaferrata, 1962, p. 136.

217. « L'évêque, le prêtre ou le diacre qui ne fait que prier avec des hérétiques doit être excommunié ; mais s'il leur a permis d'exercer leurs fonctions de clerc, qu'il soit déposé » (P.-P. JOANNOU, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*, t. I, 2, *Les Canons des synodes particuliers*, Grottaferrata, 1962, p. 30).

Laodicée²¹⁸ qui interdisent la prière commune avec les non-orthodoxes. Elle se fonde aussi sur la raison ecclésiologique suivante : dans l'Église primitive, tous les fidèles participaient au chant des services liturgiques ; le développement numérique des communautés a rendu difficile une telle pratique, et dans chaque église a été institué un chantre (puis par extension un chœur) pour représenter la communauté. Il va de soi que la communauté ne peut être représentée que par l'un de ses membres, qui non seulement partage la foi et le mode de vie (*ethos*) de ceux-ci, mais est en communion avec eux (cette communion se fondant non seulement sur la communion eucharistique, mais sur la communion au Christ et au Saint-Esprit qui s'établit au sein de toute la Liturgie et que mentionne le texte de celle-ci²¹⁹).

La nécessité pour le chantre, d'être institué, est liée, comme pour le lecteur, à l'impact de sa fonction sur la vie liturgique et sur les âmes des fidèles, et donc à sa responsabilité par rapport à la communauté et à l'Église.

Le commentaire du canon 15 de Laodicée contenu dans le *Pédalion* souligne que le recours à des chantres établis et expérimentés contribue au bon ordre dans la communauté :

Ce canon interdit aux personnes de chanter dans l'Église simplement parce qu'elles le veulent, autorisant seulement à le faire les chantres canoniques, c'est-à-dire ceux qui sont comptés parmi le clergé et qui ont été ordonnés dans une église particulière. Les chantres canoniques se tiennent à l'ambon et chantent en se référant à des feuilles [ou figurent les textes et les mélodies]. Car si une personne ignorante qui veut chanter est autorisée à le faire, la discorde et le désordre s'ensuivront, tandis que, au contraire, lorsque des chanteurs établis et expérimentés dans le chant chanteront, il en résultera un bon ordre²²⁰.

Le canon 75 du concile *in Trullo* pose des exigences plus précises en ce qui concerne la façon dont le chantre doit accom-

218. « On ne doit pas prier en commun avec les hérétiques et les schismatiques » (P.-P. JOANNOU, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*, t. I, 2, *Les Canons des synodes particuliers*, Grottaferrata, 1962, p. 144).

219. Par exemple au début de l'anaphore : « Que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu le Père et la communion du Saint-Esprit soient avec vous tous. »

220. *Pédalion*, Athènes, 1886, p. 347.

plir sa fonction : ses dispositions spirituelles (componction et plus généralement « piété », ce qui inclut toutes les vertus), psychologiques (attention), le respect des textes (élément déjà mentionné par le canon 15 du concile de Laodicée qui exige qu'ils « chantent d'après le livre²²¹ » et son commentaire dans le *Pédalion*) et de la forme du chant (qui doit respecter les tons en vigueur, mais aussi exclure toute forme de projection individuelle de type affectif, sentimental ou passionnel, mais au contraire porter les fidèles à une prière authentique et à la contemplation) :

Ceux qui se rendent dans les églises pour y chanter, nous ne voulons pas qu'ils chantent d'une façon bruyante et désordonnée et forcer la nature à pousser des cris, ni qu'ils emploient des textes qui ne sont pas les textes convenables et coutumiers à l'Église ; mais qu'au contraire ils présentent avec beaucoup d'attention et de componction leurs psalmodies à Dieu qui voit les secrets des cœurs ; car la sainte parole nous apprend « que les fils d'Israël doivent être pieux²²² ».

d. Les acolytes ou céroféraires.

Les acolytes (ou servants) sont chargés, lors des services liturgiques, de porter les cierges (d'où le nom, qui leur est aussi donné, de céroféraires), et de présenter l'encensoir et l'encens à l'évêque ou au prêtre dans les cas où le diacre ou le sous-diacre n'en est pas chargé. Ils sont institués par l'évêque par l'imposition des mains accompagnée de cette prière :

Seigneur qui illumines toute la création par l'éclat de Tes merveilles, qui prévois les dispositions de chacun avant qu'elles ne se manifestent et fortifies ceux qui veulent Te servir, orne Toi-même de Tes vêtements irréprochables et immaculés Ton serviteur N., qui désire précéder Tes saints mystères en qualité de céroféraire, afin que, dans Ta lumière, il marche à Ta rencontre en l'au-delà pour recevoir la

221. Les canons prescrivent aussi que les célébrants (évêques, prêtres, diacres), même s'ils connaissent les services ou certaines prières par cœur, les lisent toujours sur les livres liturgiques, de manière à éviter toute distorsion ou tout oubli.

222. P.-P. JOANNOU, *Discipline générale antique (if-III^e s.)*, t. I, 1, *Les Canons des Conciles œcuméniques*, Grottaferrata, 1962, p. 212-213.

couronne incorruptible de la vie et se réjouir en l'éternelle béatitude avec Tes élus²²³.

Cette prière fait principalement allusion au rôle processional de la fonction et indique sa portée symbolique : précéder les mystères du Christ, mais aussi exprimer l'acheminement, dans la lumière, vers le Royaume ; cela suppose la pureté intérieure, exprimée extérieurement par le vêtement liturgique propre à cette fonction, mais que le servant doit aussi réaliser intérieurement par un mode de vie (*ethos*) vertueux.

V. REMARQUES SUR LES VÊTEMENTS LITURGIQUES

Il est intéressant de s'arrêter sur les vêtements liturgiques propres aux différents ordres, car ils sont porteurs d'un riche symbolisme.

1. Significations générales.

Les vêtements liturgiques ont plusieurs significations générales.

1) Leur beauté et leur richesse (liée à la richesse des tissus – des brocarts – et à leur décoration au moyen de fils d'or et parfois de pierres précieuses) témoignent de la nécessité de se présenter devant Dieu avec des vêtements dignes de Lui, ce qui doit s'entendre de manière spirituelle comme un corps et une âme purs, ornés de vertus. Il faut se rappeler ici la parabole évangélique mettant en scène un roi qui avait organisé un festin de noces pour son fils et qui avait trouvé un invité mal vêtu (Mt 22, 2-14) :

Le roi entra alors pour examiner les convives, et il aperçut là un homme qui ne portait pas la tenue de noces. « Mon ami, lui dit-il, comment es-tu entré ici sans avoir une tenue de noces ? » L'autre resta muet. Alors le roi dit aux valets : « Jetez-le, pieds et poings liés,

223. *Grand euchologe et Arkhiératikon*, trad. Denis Guillaume, Parme, 1992, p. 744.

dehors, dans les ténèbres : là seront les pleurs et les grincements de dents » (Mt 22, 11-13).

La leçon de cette parabole est reprise dans l'une des prières avant la communion en usage dans l'Église orthodoxe :

Si j'ose m'approcher de Toi avec ceux qui en sont dignes, ma robe me trahira, car elle n'est pas celle du festin nuptial, et j'attirerai sur mon âme couverte de péchés une sentence de condamnation.

La Liturgie est dans une certaine mesure le Royaume des cieux manifesté et rendu présent sur terre, où sont célébrées les noces du Christ (l'Époux divin) avec Son Église (l'Épouse), et où tous les participants doivent se présenter dignement vêtus, spécialement ceux qui ont à se présenter et à agir dans le « Saint des saints », le sanctuaire, auprès de l'autel où est célébré le Saint Sacrifice du Christ.

2) Dans la suite directe de cette signification, les vêtements liturgiques sont, pour ceux qui pénètrent dans le sanctuaire et qui participent, de près ou de loin, aux services liturgiques et aux rites des sacrements, une protection par rapport à leur inévitable indignité et à leurs faiblesses d'êtres humains, face aux énergies divines qu'ils invoquent et transmettent. Dans de nombreuses prières, récitées au cours de la Liturgie et de la célébration des sacrements, ils font allusion à l'indignité des célébrants, demandent à Dieu pour eux la dignité nécessaire afin que leurs prières ne soient pas rejetées, que Sa grâce puisse agir et qu'eux-mêmes ne soient pas condamnés. Comme nous le verrons en étudiant les sacrements, celui qui reçoit la grâce de Dieu dans un état d'indignité peut en recevoir de par son propre état des effets négatifs au lieu d'effets positifs.

3) En rapport toujours avec les considérations précédentes, par les vêtements liturgiques, tous ceux qui participent au culte accèdent à un autre statut que leur statut d'hommes ordinaires ou de simples individus : le statut de leur ministère, de leur ordre et de leur fonction. Ainsi par exemple, lorsqu'on se confesse en présence d'un prêtre revêtu, comme il se doit, de ses vêtements liturgiques, ce n'est plus auprès d'un homme avec ses qualités et ses défauts que l'on se confesse, mais d'un ministre de l'Église qui écoute et invoque et transmet le pardon de Dieu non avec son individualité mais avec sa fonction de prêtre qui le dépasse lui-même.

4) Enfin la beauté et la richesse des vêtements de tous ceux qui sont au service de l'autel veulent aussi exprimer, à leur niveau et à leur manière, en relation avec tous les autres éléments du culte (l'iconographie, la lumière des bougies, l'encens...) la magnificence – beauté et richesse – du Royaume de Dieu que la Liturgie rend à sa mesure manifeste. Les vêtements sont ornés de motifs qui signifient non seulement le Règne sans partage du Christ (les croix), mais encore la condition paradisiaque du Royaume : fleurs aux formes harmonieuses ; grappes de raisin (symbolisant le Christ, « vigne véritable » [Jn 15, 1.5] et le vin du Royaume des cieux [Mc 15, 25] le vin de la vie éternelle [Mt 26, 29 ; Mc 14, 25]) ; phœnix (symbole de résurrection et de vie éternelle)...

Alors que l'évêque ou le prêtre sont, comme nous l'avons vu, une image du Christ, le diacre et les représentants des autres ordres sont les représentants des anges et des saints qui l'entourent et au milieu desquels, lors des diverses processions qui ont lieu au cours des services liturgiques (Petite et Grande Entrée de la Liturgie, Litie des Vêpres...), Il vient dans le monde et Se manifeste à lui.

5) Les vêtements sont de la couleur liturgique de la fête ou de la période où ils sont en usage et qui est aussi celle adoptée pour les parements qui couvrent les meubles et les lutrins de l'église.

Dans les tout premiers siècles, il n'y avait, semble-t-il, qu'une seule couleur : le blanc, symbole d'une vie nouvelle (c'est aussi la couleur de la robe baptismale), de pureté, mais aussi de lumière, et plus spécialement de la Lumière divine créée : c'est la couleur du Christ transfiguré et ressuscité. Le blanc a en outre l'avantage d'être la somme des sept couleurs du spectre lumineux, et donc d'une part de pouvoir les représenter toutes, et d'autre part d'être un symbole de plénitude. La « couleur » dorée a la même capacité de symboliser la Lumière créée, manifestation de la gloire de Dieu et expression plénière de Sa grâce, et donc de symboliser la plénitude en même temps que la richesse de la Divinité, de Ses manifestations et de Ses dons ; c'est pourquoi l'or et le blanc sont interchangeables.

Il semble que, au début du IV^e siècle, au blanc se soit ajouté le rouge. Certains historiens ont expliqué cela par le fait que le

pourpre était la couleur impériale, et que l'Église fut étroitement liée à l'empire après la période des grandes persécutions. Mais l'explication la plus probable est que le rouge est la couleur du sang et est apte à symboliser le sacrifice. C'est, aujourd'hui encore, la couleur utilisée dans le domaine de la liturgie et de l'iconographie pour la célébration et la représentation des martyrs. Le rouge est apte aussi à symboliser le sacrifice du Christ, Ses souffrances et Sa mort, raison pour laquelle il a été adopté pour les périodes de carême, et aussi pour le service de funérailles. Le noir fut quant à lui adopté par la suite pour la célébration de la Liturgie des Présanctifiés.

Dans la plupart des Églises orthodoxes, les couleurs liturgiques sont restées peu nombreuses. Aux usages signalés ci-dessus se sont ajoutés celui du bleu pour les fêtes de la Mère de Dieu et du vert pour la Pentecôte. Pour les autres fêtes on constate souvent une variété d'usages. L'Église russe a cependant apporté une diversification plus grande et plus codifiée, s'appliquant à six groupes de fêtes et de commémorations :

a) le groupe des fêtes et des jours de commémoration du Seigneur, des prophètes, des apôtres et saints hiérarques, avec comme couleur l'or ;

b) le groupe des fêtes et des jours de commémoration de la Mère de Dieu, des saints anges, des vierges, avec comme couleurs le bleu ciel et le blanc ;

c) le groupe des fêtes et des jours de commémoration de la Sainte Croix, avec comme couleurs le violet et le rouge foncé ;

d) le groupe des fêtes et des jours de commémoration des martyrs, avec comme couleur le rouge ;

e) le groupe des fêtes et des jours de commémoration des saints moines, des fols en Christ, avec comme couleur le vert. La même couleur est adoptée pour les fêtes de la Pentecôte, de l'Entrée à Jérusalem (dimanche des Rameaux) et le jour du Saint-Esprit (lendemain de la Pentecôte) ;

f) les périodes de carême, avec comme couleurs le bleu foncé, le violet, le vert foncé, le rouge foncé. Pendant le Grand Carême, on utilise le noir²²⁴ ; le Jeudi Saint, on utilise cependant le rouge foncé²²⁵, bien que les ornements du sanctuaire soient noirs et la nappe de l'autel blanche ; les dimanches et

224. Cela ne peut être considéré comme normatif. Voir note 221.

225. En référence à la tunique pourpre dont le Christ a été revêtu.

jours de fête du Carême, on utilise une couleur sombre avec des motifs dorés et colorés²²⁶.

Pour la fête de Pâques, l'Église russe adopte le blanc pour les Matines, puis le rouge vif pour la Liturgie et pour tous les jours de la Semaine radieuse (semaine qui suit Pâques) : le blanc symbolise la Lumière de la Résurrection, tandis que le rouge symbolise la victoire du Christ sur le péché, le diable, la corruption et la mort et le salut acquis par le Christ à l'humanité à travers Sa passion qui reste indissociable de Sa Résurrection.

Pour les funérailles, c'est la couleur blanche (couleur de la résurrection) qui doit être normalement adoptée²²⁷.

2. Significations particulières.

Les vêtements des différents membres du clergé (au sens large) sont porteurs de significations particulières²²⁸.

1) Les acolytes (ou céroféraires) de même que le lecteur et le chantre portent le *stikharion*. C'est une longue tunique avec des manches larges, ornée de motifs floraux, qui porte des galons (d'où son nom) à la périphérie et horizontalement au niveau de la poitrine et sous les genoux, ainsi qu'une croix entre les deux

226. Les livres liturgiques sont muets sur le symbolisme des couleurs. C'est dans le domaine de l'iconographie que l'on peut trouver les parallèles les plus intéressants. Parmi les rares études sur le symbolisme des couleurs dans l'Église orthodoxe, voir B. B. ВУЧКОВА, « Эстетическое значение цвета в восточнохристианском искусстве », dans Вопросы истории и теории эстетики, Изд. МГУ, 1975, p. 129-145.

227. C'est sous l'influence du catholicisme que, sous le règne de Pierre le Grand, l'Église russe a adopté le noir non seulement pour les funérailles mais pour le Grand Carême. Il s'agit d'une anomalie en contradiction avec le symbolisme des couleurs tel qu'il est adopté par exemple dans l'iconographie : le noir représente les forces du mal et les ténèbres, raison pour laquelle il est utilisé par exemple pour représenter le fond des enfers dans l'icône de la Descente du Christ aux enfers, ou le monde qui n'a pas encore été illuminé par la prédication inspirée des Apôtres dans l'icône de la Pentecôte. Par ailleurs, chaque fois qu'il s'agit de représenter un objet qui, dans ce monde a la couleur noire et qui n'a pas les connotations précédentes, l'iconographie adopte des couleurs foncées (violet foncé, bleu foncé, rouge foncé, vert foncé...).

228. Sur les vêtements liturgiques des clercs, voir R. JANIN, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, 5^e éd., Paris, 1997 (1^{re} éd., 1922), p. 34-37 ; E. MERCENIER, *La Prière des Églises de rite byzantin*, t. 1, 2^e éd., Chevetogne, 1937, p. XXVIII-XXXIV ; D. GUILLAUME, « Lexique du culte et de la liturgie », dans ID., *Spoutnik*, Parme, 1997, p. 117-118.

épaules. Il est généralement de couleur claire avec des galons et des motifs dorés, symbolisant le vêtement lumineux des anges.

2) Les sous-diacres, sur le *stikharion*, portent l'« orarion croisé », parfois appelé simplement « ceinture » en raison de l'interdiction faite aux sous-diacres par le canon 22 de Laodicée de porter l'orarion²²⁹. Il s'agit d'une longue bande d'étoffe (faite du même tissu que le *stikharion*) portant 5 croix, qui se place sur la poitrine comme une ceinture, se croise sur le dos (symbolisant la Croix), et revient, en passant sur les épaules, se placer, en se croisant, sous la ceinture. Selon l'usage russe, les extrémités dépassent, sous la ceinture, d'une quinzaine de centimètres ; selon l'usage serbe, elles descendent jusqu'au niveau du bas du *stikharion*²³⁰.

3) Le diacre, sur le *stikharion*, porte l'attribut qui lui est propre, l'orarion, qui est une longue bande de tissu (de même nature et couleur que le *stikharion*) portant trois croix et, souvent, l'hymne des anges : le mot *agios* [saint] trois fois répété. Il se porte sur l'épaule gauche ; une partie retombe librement derrière le dos, jusqu'au bas du *stikharion* ; l'autre partie passe sous l'aisselle droite, remonte en biais dans le dos sur l'épaule gauche et retombe sur la poitrine. Cette seconde partie est portée au niveau des deux tiers de sa longueur par le poignet du bras gauche placé horizontalement sur la poitrine ; pour certains actes liturgiques, le diacre en saisit l'extrémité avec les trois premiers doigts de sa main droite qu'il tient légèrement élevée en montrant la direction de la prière. La première partie, qui retombe dans le dos, symbolise l'aile d'un ange : le diacre, en tant que lecteur de l'évangile, est le messager (*angelos*) de la Bonne Nouvelle. Pour ne pas être gêné dans son service au moment de la communion, le diacre croise l'orarion sur la poitrine et sur le dos.

Le diacre porte en outre des surmanches (*epimanikia*) faites du même tissu que le *stikharion* et l'orarion, qui portent une

229. Dans ce canon, il faut cependant entendre par « orarion » l'orarion des diacres. Il y avait à cette époque, selon les historiens, une tendance des sous-diacres à usurper certaines fonctions des diacres, si bien que plusieurs canons, de différentes manières, rappellent les attributs de chaque ordre et invitent à respecter la hiérarchie.

230. En Grèce, le port de l'orarion croisé tend à s'étendre aux acolytes. Mais il s'agit d'un abus.

croix et qui se serrent autour des poignets et du premier tiers des avant-bras avec des cordelettes.

La prière que récite le diacre en revêtant le *stikharion* indique qu'il s'agit du vêtement des Noces qui dispose l'homme au salut et à la joie qui en découle : « Mon âme se réjouira dans le Seigneur, car Il m'a revêtu d'un vêtement de salut et m'a couvert d'une tunique d'allégresse. Il m'a ceint le front d'une couronne comme un époux et, comme une épouse, Il m'a paré de beauté » (cf. Is 61, 10).

La prière qu'il récite en mettant les surmanches indique un double symbolisme : 1) celui de la force de Dieu qui écrase Ses ennemis, une force dont le célébrant demande la grâce, afin de célébrer à l'abri de toute influence démoniaque, autrement dit dans la pureté de l'esprit et du cœur ; 2) celui de la soumission à la volonté de Dieu dont le diacre demande à être instruit des commandements : « Ta droite, Seigneur, est glorifiée dans sa force ; Ta main droite, Seigneur, écrase les ennemis et dans l'immensité de ta gloire, Tu brises les adversaires [Ex 15, 6-7] » (pour la surmanche droite) ; « Tes mains m'ont créé et m'ont façonné ; instruis-moi, et j'apprendrai Tes commandements [Ps 118, 73] » (pour la surmanche gauche).

4) Le prêtre, porte également un *stikharion*, mais qui est fait dans un tissu plus léger que les précédents – pour la raison que d'autres vêtements doivent se placer dessus –, de couleur blanche (symbole de pureté et de lumière), généralement en soie et sans aucune ornementation ; ses manches sont plus étroites que celles des *stikharia* des lecteurs, des sous-diacres et des diacres.

Sur le *stikharion* vient se placer le signe propre au sacerdoce et qui est indispensable pour chaque acte liturgique ou sacramentel que seul le prêtre peut accomplir : l'*épitrakhèlion*. Il s'agit d'une bande de tissu qui, en son milieu, passe derrière la nuque et dont les deux parties viennent se rejoindre en parallèle sur la poitrine et jusqu'aux pieds en étant reliées par des boutons dorés. Ces boutons s'ajoutent souvent à la couture qui les rend en principe inutiles d'un point de vue pratique ; la raison de leur présence est symbolique : d'une part elle est un rappel du passage du diaconat à la prêtrise (l'*épitrakhèlion* est l'orarion du diacre dont le milieu passe autour du cou et dont les deux pans sont rassemblés sur le devant) ; d'autre part il indique le lien sacré qui unit le diaconat et la prêtrise. L'*épitra-*

khèlion porte sept croix, une au niveau de la nuque, et trois sur chacune des deux parties. Pour certains services liturgiques mineurs ou certaines parties de certains services liturgiques en dehors de la Liturgie elle-même, le prêtre peut porter seulement l'*épitrakhèlion* sur le *stikharion* (ou même sur sa soutane).

Lorsque le prêtre revêt l'ensemble de ses vêtements liturgiques, il met une ceinture qui passe au-dessus de l'*épitrakhèlion* et le maintient.

Il porte également des surmanches (*epimanikia*), destinées à contenir les extrémités des manches du *stikharion* pour qu'elles restent immobiles lorsqu'il élève les bras pour prier ou encense, ou pour qu'elles ne touchent pas les saints dons sur l'autel lors de la célébration de la Liturgie, ou bien ne trempent pas dans les fonts baptismaux lors de la célébration d'un baptême.

Lorsque la dignité correspondante lui est accordée par l'évêque, le prêtre porte l'*épigonation* encore appelé *hypogonation*²³¹. C'est un losange rigide recouvert du même tissu que les autres vêtements et orné en son centre d'une croix, ou d'un séraphim, ou d'une épée, ou d'un aigle. L'angle supérieur est suspendu par un ruban que l'on passe en diagonale de l'épaule gauche au côté droit, de sorte que le losange vienne se placer à hauteur du genou ; les autres angles portent des floches.

Par-dessus tous ces vêtements, le prêtre revêt le *phelonion* qui est une sorte de grand manteau sans manche. Dans l'usage grec, il a gardé sa forme ancienne de cloche, fermée sur le devant avec un trou pour passer la tête ; dans l'usage russe, il est plus étriqué, comporte à l'arrière un col raide qui remonte derrière la nuque et est échancré sur le devant jusqu'à la poitrine pour donner de l'aisance aux mouvements des bras. Il porte une croix dans le dos.

En revêtant le *stikharion* le prêtre dit la même prière que le diacre, qui révèle le même symbolisme pour ce vêtement.

En mettant l'*épitrakhèlion*, il dit cette prière, où il demande à Dieu la grâce propre à l'exercice de son ministère : « Béni soit Dieu qui répand sa grâce sur ses prêtres, comme un parfum sur la tête, qui descend sur la barbe, sur la barbe d'Aaron, qui descend sur la frange de son vêtement » (cf. Ps 132, 2). Le fait que l'*épitrakhèlion* symbolise la grâce de la prêtrise n'exclut pas

231. D'abord réservé aux patriarches, l'*épigonation* fut attribué ensuite aux évêques, puis aux archimandrites et aux archiprêtres.

qu'il symbolise aussi, secondairement, la fonction de pasteur du prêtre : originellement, il était fait en laine ; il représentait ainsi clairement le troupeau que le prêtre porte et conduit en tant que pasteur ; de nos jours l'*épitrakhèlion* est fait dans un tissu de même nature que celui des vêtements liturgiques qui s'y ajoutent, mais il comporte plusieurs rangées de franges dorées, qui conservent le symbolisme premier du troupeau, puisqu'elles représentent les âmes dont le prêtre a la charge.

En mettant la ceinture, le prêtre dit cette prière, qui invoque la puissance de Dieu attachée à sa fonction, demande la rectitude de sa conduite et l'élévation d'esprit, hors des choses mondaines, nécessaires à l'exercice de sa tâche : « Béni soit Dieu qui me ceint de puissance [cf. Ps 92, 1] ; Il a rendu ma voie sans défaut. Il rend mes pieds semblables à ceux des cerfs et me place dans les lieux élevés, en tout temps, maintenant et toujours et pour les siècles des siècles. Amen » (cf. Ps 17, 33-34).

En mettant les surmanches, il dit les mêmes prières que le diacre, avec la même signification. Les surmanches rappellent en outre au prêtre qu'il célèbre la Liturgie ou les rites sacramentels non pas par ses propres forces, mais par la grâce de Dieu.

L'*épigonation* a une forme de losange et symbolise une épée, en l'occurrence une épée spirituelle. La prière que le prêtre récite se réfère au Christ comme à un guerrier victorieux (des forces du mal) et régnant (sur le monde qui est Sien) pour qu'y règnent les vertus divines : « Ceins Ton épée à ton côté, ô Puissant, dans Ta splendeur et Ta beauté ; prépare-Toi, sois vainqueur et règne, pour la vérité, la douceur et la justice, et Ta droite Te guidera merveilleusement, en tout temps » (Ps 44, 4-5). Par cette prière qui rend gloire au Christ, le prêtre Lui demande aussi d'être à Son image et par Sa grâce un combattant de Dieu, menant pour Lui le « bon combat » spirituel (cf. 1 Tm 1, 18 ; 6, 12). L'*épigonation* symbolise aussi « le glaive de l'Esprit, c'est-à-dire la parole de Dieu »²³² (Ep 6, 17).

Enfin, en revêtant le *phelonion*, le prêtre prie pour être revêtu par Dieu de la justice qui lui permettra de célébrer dans la dignité et dans la joie spirituelles : « Tes prêtres, Seigneur, se revêtiront de justice, et tes saints seront dans l'allégresse, en

232. Il semble que dans les temps anciens l'*épigonation* servait aussi de poche où le célébrant rangeait le texte de son homélie.

tout temps, maintenant et toujours et pour les siècles des siècles. Amen » (cf. Ps 131, 9).

5) L'évêque revêt tous les vêtements du prêtre sauf le *phelonion*, qui est remplacé par le *sakkos*²³³, une vaste tunique formée de deux parties rectangulaires couvrant l'avant et l'arrière et réunies par des boutons dorés qui sont des grelots. Le *sakkos* est, par sa forme, semblable au vêtement des empereurs byzantins²³⁴, mais il désigne moins l'autorité propre de l'évêque²³⁵ que celle du Roi céleste, dont il est l'image (dans le but de manifester ce lien, le Christ est parfois représenté sur les icônes revêtu des mêmes vêtements que l'évêque, ce qui a un double sens : le Christ est le fondement du sacerdoce et de l'autorité de l'évêque, et l'évêque est une image du Christ Roi et Pontife). Le *sakkos* est plus court que le *phelonion* : il descend jusqu'au niveau du milieu des jambes, et les manches s'arrêtent en principe au niveau du milieu des avant-bras²³⁶, mais les usages sont variables entre les Églises locales²³⁷. Les boutons qui relient la partie avant et la partie arrière du *sakkos* sont des grelots, au nombre de douze : ils sont un rappel de la tunique du grand-prêtre de l'Ancien Testament, mais ont surtout une triple signification symbolique : 1) quant à leur nombre, ils symbolisent les douze apôtres dont les évêques sont les successeurs ; 2) quant au son qu'ils émettent, ils symbolisent « leur parole qui a retenti par toute la terre, et leur message jusqu'aux extrémités du monde » (Ps 18, 5 et *prokimenon* de la Pentecôte), et donc les fonctions de prédicateur et de missionnaire de l'évêque ; 3) quant à leur nature, ils rappellent les clochettes dont sont

233. À l'origine, l'évêque portait un *phelonion*, puis, comme signe distinctif, un *phelonion* couvert de croix juxtaposées appelé *polystavrion* (sur la plupart des icônes représentant des évêques, c'est ainsi qu'ils sont vêtus).

234. C'est seulement au XI^e siècle que le patriarche de Constantinople reçut de l'empereur le droit de le porter, en trois circonstances seulement : pour les fêtes de Pâques, de la Pentecôte et de Noël. Par la suite, son usage fut concédé aux autres patriarches, puis aux métropolitains (XIV^e s.) et enfin à tous les évêques (XVIII^e s.).

235. Contrairement à ce qu'affirme le P. Thomas HOPKO dans le chapitre de son livre *The Orthodox Faith* intitulé « Vestments worn by the Orthodox Christian Clergy ». Cette interprétation politique en effet est sinon contredite du moins relativisée par le fait que le *sakkos* a un usage exclusivement liturgique et que sa signification ne peut être comprise que dans ce cadre.

236. Le *sakkos* impérial était quant à lui dépourvu de manches.

237. Dans l'Église russe, par exemple, le *sakkos* descend jusqu'aux pieds et les manches jusqu'aux poignets.

porteuses les brebis d'un troupeau, et symbolisent les ouailles dont l'évêque a la charge en tant que pasteur.

Par-dessus, l'évêque porte son attribut spécifique qui est l'*omophorion*. C'est une très large bande d'étoffe en laine blanche ou en tissu précieux, ornée de quatre croix ; elle est placée en son milieu sur la nuque, les deux côtés descendent sur le devant puis le côté droit est replié à hauteur du milieu de la poitrine, passe dessus l'épaule gauche et tombe sur le dos ; dans les premiers siècles, les deux extrémités s'arrêtaient au niveau de la ceinture, mais de nos jours elles descendent au niveau des genoux. Outre ce grand *omophorion*, l'évêque dispose d'un petit *omophorion*, de même composition mais moins large et moins long, dont les deux parties retombent à égalité sur la poitrine. Il est utilisé lors de la célébration de la Liturgie depuis l'évangile jusqu'aux prières après la communion, afin que l'évêque, au cours des actes liturgiques accomplis à l'autel, soit plus libre dans ses mouvements.

Par-dessus l'*omophorion*, l'évêque met un autre de ses attributs spécifiques : l'*encolpion*, médaillon de forme ovale soutenu par une chaîne dorée, où est peinte une icône du Sauveur ou, plus couramment, de la Mère de Dieu, raison pour laquelle on l'appelle aussi *panagia*. Si l'évêque est primat d'une Église locale, il porte deux *encolpia*. Lorsqu'il célèbre la Liturgie, tout évêque met en outre une croix.

L'évêque a comme coiffe la couronne ou mitre (*mitra*, *stephanos*), qui est surmontée d'une croix et qui porte sur le pourtour des médaillons où sont peintes des petites icônes ; la couronne est en outre ornée de perles et de pierres précieuses.

L'évêque porte enfin un bâton pastoral (*rabdos*) qu'il tient à certains moments de la Liturgie pour des bénédictions ou pour la prédication. Ce bâton, en métal orné, porte en son sommet un petit globe surmonté d'une croix et portant deux serpents enroulés qui se font face. Le globe symbolise le monde, sur lequel domine le Christ, et les deux serpents symbolisent la prudence (cf. Mt 10, 16) et la sagesse qui doivent être les vertus de l'évêque dans l'exercice de son ministère.

Lorsqu'il fait son entrée solennelle dans l'église ou participe à des services autres que la Liturgie, l'évêque revêt seulement, sur son *rason*, la *mandyas*. C'est une ample cape qui recouvre tout le corps, dont le tissu, plissé dans le dos, se prolonge en

une longue traîne, qui est de couleur variable (violette pour les évêques, bleue pour les archevêques, verte pour les patriarches), qui est traversée sur toute sa longueur par des bandes de soie triples (une bande centrale de couleur rouge, deux bandes de chaque côté de celle-ci, de couleur blanche) appelées « fleuves » (*potamoi*), et dont les quatre coins sont constitués de carrés d'étoffe richement brodés, qui sont attachés deux par deux sous le menton et sous les genoux. Les fleuves symbolisent « les fleuves d'eau vive » qui jaillissent du sein du Christ et abreuvant ceux qui croient en Lui (Jn 7, 38), et que l'évêque dispense dans l'Église à travers la Liturgie et les mystères dont il est le grand-prêtre à l'image du Grand-Prêtre.

Lorsqu'il s'habille, l'évêque récite les mêmes prières que le prêtre énoncées ci-dessus pour les vêtements qui leur sont communs (la prière pour le *sakkos* est la même que pour le *phelonion*²³⁸).

L'*omophorion* symbolise très clairement, notamment par son nom (qui signifie : « qui se porte sur les épaules ») et par sa composition canonique en laine d'agneau, la fonction de pasteur de l'évêque, qui consiste à porter, dans tous les sens du terme, son troupeau, à soutenir et à assister les membres de celui-ci qui sont faibles, et à partir à la recherche de la brebis perdue (la nature humaine déchue) pour la ramener au bercail (l'Église) où elle trouve son salut. En mettant l'*omophorion*, l'évêque dit cette prière : « Sur Tes épaules, ô Christ, ayant pris notre nature égarée, en montant au ciel Tu l'as portée à Ton Père divin. Le Seigneur l'a juré et ne se dédira point : Tu es prêtre à jamais selon l'ordre de Melchisédech. » Comme on le voit, dans cette prière, l'évêque fait référence au Christ et non à lui-même, ce qui a un double sens : 1) le Christ est le seul Pasteur et le seul Prêtre ; 2) l'évêque est Son image ; 3) il a le Christ pour modèle et Lui est soumis en tout. Le fait que, à plusieurs reprises au cours de la Liturgie (avant la lecture de l'Évangile, pendant la Grande Entrée, et de la fin de l'épiclese jusqu'à l'élévation), l'évêque enlève l'*omophorion* montre qu'il s'efface devant la présence du seul véritable et suprême Pasteur.

En mettant le premier *encolpion*, l'évêque dit cette prière, dont le sens est parfaitement clair : « Ô Dieu, crée en moi un

cœur pur, renouvelle en mon cœur un esprit de droiture » (cf. Ps 50, 12).

Pour le second *encolpion* (s'il en a un), il dit cette prière : « Mon cœur a fait jaillir un verbe excellent ; et je dis : mon œuvre est pour le Roi. Ma langue est le roseau d'un scribe agile. Tu es beau, le plus bel enfant des hommes » (Ps 44, 2-3). Cette prière comporte d'abord une référence à la fonction de prédication de l'évêque. Elle est riche de significations : 1) l'évêque demande à Dieu de proférer une parole « excellente », c'est-à-dire à la fois vraie, bonne et convaincante ; 2) il s'engage à parler en ayant en vue Dieu seul (et non des intérêts mondains ou personnels) ; 3) il demande l'inspiration du Saint-Esprit ; 4) il reconnaît le Christ – dont il est l'image et dont sa parole exprimera la Parole dans les meilleurs termes possibles – comme la source de toute beauté et le seul détenteur de la perfection.

En mettant la croix, il dit cette prière : « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il renonce à lui-même, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive » (Mt 16, 24). L'évêque s'engage ici à renoncer à lui-même devant Dieu, à se sacrifier pour Lui dans sa vie et dans l'exercice de son ministère, et à Le suivre en tout coûte que coûte.

En plaçant la mitre sur sa tête, il dit : « Le Seigneur a mis sur ta tête une couronne de pierres précieuses. Tu lui as demandé la vie et Il t'a donné de longs jours » (Ps 20, 4-5). La couronne, semblable à celle des empereurs byzantins, n'est pas seulement le signe de l'autorité de l'évêque sur l'Église locale dont il a la charge (et qui lui vaut aussi le titre de « Maître » (*despota* en grec, *vladika* en slavon) : c'est aussi et surtout un symbole de la royauté du Christ (signifié par la croix qui est sur la mitre, et par l'icône du Pantocrator qui est sur la partie avant de son pourtour), tandis que les pierres précieuses sont un symbole de la gloire de Dieu, mais aussi de Sa grâce. Par cette prière, l'évêque reconnaît que c'est à Dieu qu'il doit l'autorité inhérente à sa fonction et le charisme qui lui est lié, et qu'il n'est qu'une image du « Roi de toutes choses ».

En prenant le bâton pastoral, là où c'est l'usage, l'évêque dit : « Sceptre de droiture, le sceptre de Ton règne. Tu aimes la justice, tu détestes l'iniquité ; c'est pourquoi Dieu, ton Dieu, t'a consacré d'une huile d'allégresse, en tout temps, maintenant et

238. En réalité c'est l'inverse.

toujours et dans les siècles des siècles. Amen » (Ps 44, 7-8). L'évêque demande à Dieu que, à Son image, il gouverne avec droiture et justice l'Église locale dont il a la charge, et reconnaît que c'est à cette condition seulement qu'il bénéficie de la grâce divine attachée à son ministère.

Il faut enfin mentionner les autres attributs de l'évêque que sont le *dikirion* et le *trikirion* : ce sont des groupes de deux et trois cierges croisés et reliés entre eux, qui symbolisent respectivement les deux natures du Christ unies en Son unique hypostase, et les trois Personnes de la Sainte Trinité unies en Leur nature commune ; portant ceux-ci respectivement dans la main gauche et dans la main droite, l'évêque procède à la bénédiction du peuple à plusieurs moments de la Liturgie, et à la prière spécifique interpolée dans le chant du *Trisagion*, le reste du temps de la Liturgie, le *dikirion* et le *trikirion* restent posés respectivement sur le côté gauche (nord) et le côté droit (sud) de l'autel. Le *dikirion* et le *trikirion* signifient que l'évêque bénit au nom de la Sainte Trinité et du Sauveur, le Verbe incarné, et est le dispensateur de la grâce qu'ils donnent au monde, mais aussi qu'il est le confesseur, le docteur et le gardien des dogmes fondamentaux de la foi orthodoxe.

7

La place des laïcs dans l'Église

Le problème de la place des laïcs dans l'Église exige d'être abordé surtout par rapport à des lecteurs occidentaux sensibilisés par l'importance qui lui a été donnée, à une époque récente, par l'Église catholique romaine, en particulier dans le cadre du concile Vatican II et de ses applications.

Ce problème, dans l'Église latine, est apparu surtout en raison du caractère fortement hiérarchique et de la cléricatisation qui se sont de plus en plus manifestés en son sein au cours du second millénaire (avec un renforcement lors du concile de Trente, en réaction à l'égalitarisme et au laïcisme protestants), et qui ont abouti à diviser le corps de l'Église en deux parts, l'une active, l'autre passive, l'une instruite et enseignante, l'autre ignorante¹ et enseignée, l'une dominante, l'autre soumise, avec pour résultat que les laïcs ont fini par être définis de manière purement négative comme « ceux qui n'appartiennent pas au clergé », une définition qui figure encore dans de nombreux dictionnaires. Le concile Vatican II a remédié à cette situation, mais en partie seulement, car les laïcs se sont vu attribuer un rôle moins dans l'Église même que dans le monde, ce rôle consistant essentiellement dans l'apostolat².

1. Au XI^e siècle, le mot *lai* a le sens d'illettré et s'oppose à *clericus* (du clergé, au sens de « savant »).

2. Voir le « Décret sur l'Apostolat des laïcs », dans G. ALBERIGO (éd.), *Les Conciles œcuméniques, II-2, Les Décrets*. Paris, 1994, p. 1991-2031.

Dans l'Église orthodoxe, bien que le rôle inaliénable du clergé dans la célébration de la Liturgie et la dispensation des mystères (ou sacrements) aient naturellement conduit à donner à celui-ci une place privilégiée³, bien que le clergé lui-même n'échappe pas toujours, de ce fait, à la tentation du cléricalisme et que, à certains égards, la participation des laïcs aux services liturgiques soit moins manifeste que dans l'Église catholique (pour prendre l'exemple le plus frappant, ce n'est pas tout le peuple qui chante ou répond, mais un chœur, un chantre unique ou un lecteur qui le représentent), le problème de la place des laïcs dans l'Église non seulement ne se pose pas de la même manière, mais apparaît comme un faux problème.

Comme nous l'avons vu çà et là dans les précédents chapitres, l'Église orthodoxe a une conscience aiguë de l'unité du Corps du Christ qui la constitue et, tout en gardant un sens très fort de la place particulière et inaliénable du clergé, a toujours associé, selon des modalités diverses, l'ensemble des fidèles à la vie de l'Église, reconnaissant à chacun une place, une fonction et une dignité également particulières et inaliénables.

Nous avons vu en particulier que, aux origines du christianisme, l'ensemble du peuple (cf. Ac 15, 22 : « les apôtres et les

3. C'est dans l'œuvre de Tertullien (composée entre 197 et 220) qu'apparaît le terme « clercs » pour désigner un groupe de ministres, dont il va bientôt être partout admis qu'ils constituent un groupe à part se distinguant des « laïcs », sans que pour autant ces derniers se voient attribuer un statut particulier. Tandis que le clergé sera généralement considéré comme constitué par ceux qui ont été consacrés (les évêques, les prêtres et les diacres) et sont les célébrants de la Liturgie, les membres des ordres subalternes resteront parfois assimilés au clergé ou seront considérés comme des servants ou comme se préparant au sacerdoce, mais ne seront jamais assimilés aux laïcs ; il en va de même des moines qui, lorsque le monachisme se développera au IV^e siècle, constitueront une troisième catégorie entre les clercs et les laïcs (voir A. FAIVRE, *Chrétiens et Églises, des identités en construction*, Paris, 2011, p. 45-49). La place privilégiée reconnue aux clercs se traduira par quelques dispositions canoniques restrictives pour les laïcs, par exemple celle qui leur interdit l'accès au sanctuaire (canon 69 du concile in *Trullo*), due au fait que le sanctuaire est le lieu de la célébration de la Liturgie (cf. N. MILACH, *Les Règles de l'Église orthodoxe et leurs commentaires*, Saint-Petersbourg, 1911, t. I, p. 558 [en russe]). Sur la place des laïcs dans l'Église ancienne, voir surtout A. FAIVRE, *Les Laïcs aux origines de l'Église*, 1984 ; *Les Premiers Laïcs. Lorsque l'Église naissait au monde*, Strasbourg, 1999 ; « Laïkós », dans ID., *Chrétiens et Églises, des identités en construction*, Paris, 2011, p. 277-305.

anciens, d'accord avec l'Église tout entière ») participait aux conciles, une pratique qui perdura pendant plusieurs siècles⁴, fut ensuite abandonnée, mais qui a été restaurée au début du XX^e siècle par l'Église russe. Nous avons vu aussi que, dans tous les cas, les décisions des conciles ne peuvent être considérées comme reçues par l'Église et ne deviennent effectives que lorsqu'elles sont entérinées par tout le peuple. Nous avons vu encore que certaines Églises locales ont conservé la pratique, ancienne⁵ et normative, de faire participer les laïcs à l'élection des nouveaux évêques et que, en tout cas, lors des consécutions épiscopales et presbytérales, le peuple donne son assentiment en proclamant *Axios*, « Il est digne ! ». Sans pouvoir être considérés comme co-liturgies, les laïcs sont étroitement associés à la célébration de la Liturgie, notamment à travers des prières essentielles où le prêtre ne s'exprime pas en son nom propre mais au nom de l'ensemble du peuple, en tant que *proestós* (président) de la Synaxe (assemblée) liturgique, qui en représente tous les participants⁶. La célébration de Liturgies « privées » (ou de ce que l'on a appelé les « messes basses » dans l'Église catholique romaine) n'est pas autorisée dans l'Église orthodoxe, de même que la célébration de sacrements par un prêtre seul : le chœur ou au moins un lecteur, représentant le peuple, doit être présent pour dialoguer avec le célébrant, et selon une tradition ancienne hélas perdue pendant des siècles mais aujourd'hui restaurée dans bon nombre de paroisses⁷, le peuple joint son *Amen* à celui du diacre ou du prêtre lors de l'épiclese dans le cadre de la Liturgie⁸ ou de la célébration d'un

4. Voir R. GRYSON, « Les élections ecclésiastiques au III^e siècle », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 68, 1973, p. 353-401 ; « Les élections épiscopales en Orient au IV^e siècle », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 74, 1979, p. 301-345. A. FAIVRE, *Les Premiers laïcs. Lorsque l'Église naissait au monde*, Strasbourg, 1999, p. 176-178.

5. Voir par exemple CYPRIEN DE CARTHAGE, *Lettres*, XXIX, 1 ; XXXVIII, 1 ; XXXIX, 1 ; XLV, 3 ; LV, 8 ; LIX, 6 ; LXVII, 3 et 5.

6. Cet aspect est bien analysé (en dépit de certains excès d'interprétation que nous critiquons *infra*) par le P. N. AFANASSIEFF, *L'Église du Saint-Esprit*, Paris, 1975, p. 72-85.

7. Il est souhaitable que toutes les Églises donnent officiellement leur aval à cette pratique.

8. Cf. S. JUSTIN : « Lorsque nous avons achevé la prière, on apporte du pain, ainsi que du vin et de l'eau, et le président [de la Synaxe liturgique], pareillement, fait monter des actions de grâces, de son mieux, et le peuple exprime son accord en proclamant l'*Amen* » (*Apologie I*, 67, SC 507, p. 310) ;

sacrement⁹. On peut ajouter à tout cela que les laïcs sont ordinairement associés à l'administration de l'Église¹⁰ et au fonctionnement concret des églises (qui ont toutes un président – épitrope, *starosta* – élu, et un comité directeur laïc dont les membres sont également élus par l'ensemble des paroissiens, et qui disposent d'une certaine autonomie par rapport au clergé). Nous avons évoqué aussi la participation des laïcs à la catéchèse et à l'enseignement théologique, leur participation à l'accomplissement de la liturgie par le chant ou divers services annexes ; nous avons encore noté le rôle joué par l'épouse du prêtre – *presbytera*, *matushka* – pour seconder son mari dans l'organisation de la vie sociale de la paroisse et les relations ordinaires avec ses membres.

Bien d'autres fonctions ou services peuvent exister pour les laïcs au sein de l'Église, que saint Paul évoque dans plusieurs passages de ses épîtres :

— Il y a diversité de ministères (1 Co 12, 5).

— C'est Lui qui a donné aux uns d'être apôtres, à d'autres d'être prophètes, ou encore évangélistes, ou bien pasteurs et docteurs, organisant ainsi les saints pour l'œuvre du ministère, en vue de la construction du Corps du Christ (Ep 4, 11-12).

— De même que notre corps en son unité possède plus d'un membre et que ces membres n'ont pas tous la même fonction, ainsi

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, VII, 9, SC 41, p.175 ; THÉODORE DE CYR, *Commentaire sur 2 Corinthiens*, 1, 20 : « En répondant "Amen" après la lecture des prières, le laïc participe à la récompense autant que celui qui lit ces prières. »

9. Par exemple au baptême, lorsque le prêtre dit « Je te baptise au Nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ».

10. Nous avons en vue des tâches administratives et financières, non la fonction de direction, qui revient au Pasteur, c'est-à-dire à l'évêque. Voir sur ce point l'étude détaillée du P. N. AFANASSIEFF, *L'Église du Saint-Esprit*, p. 95-108. Il est à noter que dans les premiers siècles, à partir du moment où les clercs ont été distingués des laïcs, l'Église a fait volontiers appel à la contribution financière de ces derniers (voir A. FAIVRE, *Les Premiers laïcs. Lorsque l'Église naissait au monde*, Strasbourg, 1999, p. 91-92), mais s'est en revanche montrée réticente à leur confier des responsabilités économiques : l'évêque fut d'abord l'économe attitré de la communauté (un rôle confirmé par le canon 25 du concile d'Antioche en 341) ; lorsque ses tâches étaient trop nombreuses, il pouvait déléguer cette fonction à un diacre ; au cours du IV^e siècle, ce rôle fut confié à un économe membre du clergé, une disposition que le canon 26 du concile de Chalcédoine rendit obligatoire (voir A. FAIVRE, *op. cit.*, p. 204-206).

nous, à plusieurs, nous ne formons qu'un seul corps dans le Christ, étant, chacun pour sa part, membres les uns des autres. Mais, pourvus de dons différents selon la grâce qui nous a été donnée, si c'est le don de prophétie, exerçons-le en proportion de notre foi ; si c'est le service, en servant ; l'enseignement, en enseignant ; l'exhortation, en exhortant. Que celui qui donne le fasse sans calcul ; celui qui préside, avec diligence ; celui qui exerce la miséricorde, en rayonnant de joie (Rm 12, 4-8).

Les ministères sont des services (*diakoniai*) qui sont pour la plupart institués. Ils sont divers comme le sont les membres du corps, et comme eux contribuent, en symbiose, au bon fonctionnement de l'organisme qu'est l'Église. La liste qu'en donne saint Paul n'est pas limitative ; elle reflète la situation qui était celle de son époque, situation qui a ensuite évolué, certains ministères ayant disparu sous leur forme première, d'autres étant apparus selon les besoins particuliers de l'Église. En tout cas, cette liste s'étend manifestement au-delà de la sphère du ministère sacerdotal au sens strict (qu'elle ne cite pas nommément, tout en incluant certains de ses attributs¹¹).

Comme les fonctions, les activités et les services évoqués précédemment, les ministères ne sont pas exercés par l'ensemble des fidèles bien que tous y aient en principe accès.

Saint Paul, dans les trois textes cités précédemment, insiste beaucoup sur leur diversité. Cette insistance a plusieurs raisons qui la légitiment et la valorisent : elle correspond à la diversité des personnes ; elle correspond à la diversité des dons qui leur sont attribués par l'Esprit Saint et leur sont reconnus par l'Église ; elle contribue au bon fonctionnement du corps et à la richesse de ses activités, ce qui ne serait pas le cas si tous ses membres étaient identiques. Saint Paul revient sur tous ces points dans un long passage de la première épître aux Corinthiens, à la fin duquel il fait remarquer qu'il serait incongru que tous eussent dans l'Église la même fonction et le même statut : « Tous sont-ils apôtres ? Tous sont-ils prophètes ? Tous sont-ils docteurs ? Tous ont-ils le don des miracles ? Tous ont-ils le don des guérisons ? Tous parlent-ils en langues ? Tous interprètent-

11. Cette notion telle qu'elle existe chez saint Paul et dans les premiers textes chrétiens pose d'innombrables problèmes et a suscité de nombreux débats. Pour une réflexion orthodoxe sur la question, voir N. AFANASSIEFF, *L'Église du Saint-Esprit*, p. 123-152.

ils ? » (1 Co 12, 30-31). Tous, pourrait-on ajouter, sont-ils évêques ? Tous sont-ils prêtres ? Tous sont-ils diacres ?

Au-delà de cette participation des laïcs à la vie de l'Église par le biais des ministères ou services, qui reste partielle en tant qu'elle n'implique pas tous les fidèles, il existe une implication à la fois plus universelle et plus spirituelle des fidèles à la vie de l'Église. C'est celle qui se manifeste à travers l'exercice de leurs différents charismes. Parce que les ministères sont liés à des charismes, saint Paul évoque ensemble ces deux notions. Mais l'exercice par les fidèles des charismes qu'ils ont reçus dépasse manifestement le cadre des ministères.

Comme l'explique saint Paul dans un texte déjà plusieurs fois cité mais sur lequel il convient de revenir tant il est riche et fondamental pour l'ecclésiologie, chaque fidèle, sans exception, est doté par l'Esprit Saint d'un ou plusieurs charismes (ou don(s), ou « talent(s) » [cf. Mt 25, 14-30]) qu'il est appelé à exercer dans l'Église et dans le monde. Chaque fidèle, par ce charisme, est un membre du corps qui y occupe une place inaliénable, qui est appelé à y jouer un rôle non seulement utile mais indispensable, en complément de tous les autres membres du corps et en harmonie avec eux (comme dans tout corps biologique constituant un organisme dont toutes les parties sont dépendantes l'une de l'autre et solidaires entre elles, au point que l'absence de l'une implique un dysfonctionnement de toutes), sans préjudice causé par les différences (qui, comme nous l'avons déjà noté, constituent la richesse du corps et sont nécessaires à son bon fonctionnement) ou par les inégalités (qui doivent être compensées par la compassion, la mutuelle sollicitude, le sentiment de solidarité et l'amour, et par la conscience que tous les dons sont des fruits du même Esprit et tous ceux qui en sont porteurs des membres du même Christ) :

Il y a diversité de dons, mais le même Esprit ; diversité de ministères, mais le même Seigneur ; diversité d'opérations, mais le même Dieu qui opère tout en tous. Or, à chacun la manifestation de l'Esprit est donnée pour l'utilité commune. En effet, à l'un est donnée par l'Esprit une parole de sagesse ; à un autre, une parole de connaissance, selon le même Esprit ; à un autre, la foi, par le même Esprit ; à un autre, le don des guérisons, par le même Esprit ; à un autre, le don d'opérer des miracles ; à un autre, la prophétie ; à un autre, le discer-

nement des esprits ; à un autre, la diversité des langues ; à un autre, l'interprétation des langues. Un seul et même Esprit opère toutes ces choses, les distribuant à chacun en particulier comme il veut. Car, comme le corps est un et a plusieurs membres, et comme tous les membres du corps, malgré leur nombre, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il de Christ. Nous avons tous, en effet, été baptisés dans un seul Esprit, pour former un seul corps, soit Juifs, soit Grecs, soit esclaves, soit libres, et nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit. Ainsi le corps n'est pas un seul membre, mais il est formé de plusieurs membres. Si le pied disait : Parce que je ne suis pas une main, je ne suis pas du corps, ne serait-il pas du corps pour cela ? Et si l'oreille disait : Parce que je ne suis pas un œil, je ne suis pas du corps, ne serait-elle pas du corps pour cela ? Si tout le corps était œil, où serait l'ouïe ? S'il était tout ouïe, où serait l'odorat ? Maintenant Dieu a placé chacun des membres dans le corps comme il a voulu. Si tous étaient un seul membre, où serait le corps ? Maintenant donc il y a plusieurs membres, et un seul corps. L'œil ne peut pas dire à la main : Je n'ai pas besoin de toi ; ni la tête dire aux pieds : Je n'ai pas besoin de vous. Mais bien plutôt, les membres du corps qui paraissent être les plus faibles sont nécessaires ; et ceux que nous estimons être les moins honorables du corps, nous les entourons d'un plus grand honneur. Ainsi nos membres les moins honnêtes reçoivent le plus d'honneur, tandis que ceux qui sont honnêtes n'en ont pas besoin. Dieu a disposé le corps de manière à donner plus d'honneur à ce qui en manquait, afin qu'il n'y ait pas de division dans le corps, mais que les membres aient également soin les uns des autres. Et si un membre souffre, tous les membres souffrent avec lui ; si un membre est honoré, tous les membres se réjouissent avec lui. Vous êtes le corps de Christ, et vous êtes ses membres, chacun pour sa part. Et Dieu a établi dans l'Église premièrement des apôtres, secondement des prophètes, troisièmement des docteurs, ensuite ceux qui ont le don des miracles, puis ceux qui ont les dons de guérir, de secourir, de gouverner, de parler diverses langues. Tous sont-ils apôtres ? Tous sont-ils prophètes ? Tous sont-ils docteurs ? Tous ont-ils le don des miracles ? Tous ont-ils le don des guérisons ? Tous parlent-ils en langues ? Tous interprètent-ils ? (1 Co 12, 4-31).

La liste des charismes donnée ici par saint Paul n'est pas limitative ; d'autres pourraient être cités, d'autant que ces charismes ne sont pas seulement des ministères, des fonctions ou des services définis et institués, mais différentes formes d'activités ou d'actions spirituelles pouvant manifester des vertus autant que des capacités spirituelles spécifiques, et pouvant se

traduire dans l'Église ou en dehors d'elle par toute parole utile à la proclamation de la vérité, à l'édification, à la consolation, etc., et par toute action bonne manifestant l'amour de Dieu et du prochain.

On ne trouve en vérité dans l'Église aucun fidèle, en tant qu'il a un mode d'existence chrétien, qui soit non charismatique et sans activité inspirée par la grâce.

Tout fidèle est valorisé par son ou ses charisme(s). Mais il ressort aussi de ce passage de saint Paul que la valeur d'un membre tient fondamentalement au fait d'être membre du Corps du Christ, donc au Christ Lui-même, et non à sa seule fonction, et au fait d'être mû par l'Esprit, et non à sa seule activité propre. Il y a bien dans l'Église des fonctions supérieures aux autres, autrement dit une hiérarchie (ce que reconnaît saint Paul dans le texte précédent). Toute fonction supérieure doit cependant être comprise, dans l'Église, non en termes de pouvoir, de privilège et de supériorité, mais en termes de service et de don de soi, à l'image du Christ et selon Ses propres recommandations aux Apôtres :

Vous savez que les chefs des nations dominant sur elles en maîtres et que les grands leur font sentir leur pouvoir. Il n'en doit pas être ainsi parmi vous: au contraire, celui qui voudra devenir grand parmi vous, sera votre serviteur, et celui qui voudra être le premier d'entre vous, sera votre esclave. C'est ainsi que le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour une multitude (Mt 20, 25-28),

et aussi selon les paroles de saint Paul qui fait aux plus honorés le devoir de donner plus d'honneur à ceux qui en manquent (« ceux que nous estimons être les moins honorables du corps, nous les entourons d'un plus grand honneur » [1 Co 12, 23]), les inégalités étant compensées par le sentiment que tous ont également une place et un rôle indispensables (cf. 1 Co 12, 21-22).

Il est important également de souligner que, dans l'Église, aucun membre ne peut, par nature et en tant que personne, être supérieur aux autres. Et ce qui importe finalement pour les fonctions elles-mêmes, c'est qu'elles contribuent toutes ensemble, en se complétant mutuellement, à la vie harmonieuse

du Corps du Christ en un même Esprit, par « l'opération du même Dieu qui opère tout en tous ».

Outre cette place et cette fonction éminentes qu'ils ont tous dans l'Église du fait de ces charismes, les laïcs sont tous appelés à exercer au sein de l'Église une certaine forme de sacerdoce, appelé « sacerdoce royal » d'après la parole de saint Pierre : « Vous, vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple acquis » (1 P 2, 9), qui fait suite à la promesse de l'Exode : « Je vous tiendrai pour un royaume de prêtres et une nation consacrée » (Ex 19, 6), et dont on trouve aussi un écho dans l'Apocalypse : « À Celui qui nous a faits rois et prêtres pour Dieu Son Père... » (Ap 1, 6) ; « Tu nous as faits rois et prêtres pour notre Dieu » (Ap 5, 10) ; « ils seront prêtres de Dieu et du Christ » (Ap 20, 6).

La notion de « sacerdoce royal » a été judicieusement mise en valeur, à notre époque, par le P. Nicolas Afanassieff¹² et, à sa suite, par Paul Evdokimov qui en a fait un thème récurrent de son œuvre¹³. Leur tort est cependant de mettre le « sacerdoce royal », attribué aux laïcs, en parallèle avec le « sacerdoce d'ordre » (ou sacerdoce ministériel) relatif aux clercs, et de placer ainsi les deux types de sacerdoce sur un pied d'égalité¹⁴.

12. Il a consacré à ce thème les premiers chapitres de son livre *L'Église du Saint-Esprit*, Paris, 1975, p. 35-121 ; ces chapitres ont été publiés pour la première fois en 1955. Observateur au concile Vatican II, le P. Nicolas Afanassieff a influencé sa réflexion sur ce thème et sur celui de la théologie eucharistique.

13. Voir *La Femme et le salut du monde*, Tournai et Paris, 1958, p. 99-109 ; *Les Âges de la vie spirituelle*, Paris, 1964, p. 209-226 ; *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, 1965, p. 165-166 ; *La Vie spirituelle dans la ville*, Paris, 2008, p. 125-147.

14. Le P. N. AFANASSIEFF multiplie les expressions générales et par là confuses : « L'Église est une maison spirituelle [...] ; [...] tous les fidèles constituent le sacerdoce dans la maison spirituelle » (*op. cit.*, p. 40) ; « on pourrait dire que chaque laïc, membre du peuple de Dieu, est un clerc, membre du *klêros* de Dieu » (*ibid.*, p. 41) ; « les actes sacramentels sont effectués par tout le peuple ensemble avec son *proestós* » (*ibid.*, p. 78) ; « quand l'Église officie, tous y sont prêtres et tous possèdent le charisme sacerdotal » (*ibid.*, p. 128). P. EVDOKIMOV écrit : « L'accent est fortement placé sur la participation sacerdotale de tous, mais au moyen de deux modes, de deux sacerdoce » (*L'Orthodoxie*, Neuchâtel, 1965, p. 166). Il va jusqu'à confondre les deux sacerdoce en parlant de « la participation de tous à l'unique Prêtre divin au moyen de deux sacerdoce » (*Les Âges de la vie spirituelle*, p. 212), en écrivant : « Christ seul est prêtre, mais tous sont prêtres par participation » (*La Femme et le salut du monde*, p. 102), ou en affirmant : « si l'évêque

Parmi les conséquences de cette position, il y a l'idée, développée par ces deux auteurs et reprise par le P. Alexandre Schmemmann (dont les positions, en matière de théologie liturgique, sont fortement influencées par celle du P. Nicolas Afanassieff, qui fut son professeur), que les clercs et les laïcs sont, à l'église, « co-liturgies¹⁵ ». Une telle position n'est pas acceptable du point de vue de l'ecclésiologie orthodoxe traditionnelle, et elle exige d'être recadrée à la lumière de la vraie nature du « sacerdoce royal » telle que la conçoivent les Pères.

Selon plusieurs Pères qui évoquent cette notion, les fidèles acquièrent le statut du sacerdoce royal par l'onction qu'ils reçoivent dans l'Église.

Selon les auteurs précédemment cités, il s'agit de l'onction reçue lors de la chrismation qui suit le baptême.

Le rite de la chrismation lui-même ne porte pas cette connotation, mais elle est présente deux fois dans la prière de consécration du saint-chrême :

Seigneur de miséricorde et Père des lumières, [...] envoie sur ce saint-chrême Ton Esprit Saint. Fais-en un chrême royal, un chrême spirituel, pour la sauvegarde de la vie, pour la sanctification des âmes et des corps, une huile d'allégresse, celle qui, préfigurée dans l'ancienne Loi, a brillé dans le nouveau Testament ; celle de l'onction des prêtres et des grands prêtres, des prophètes et des rois, celle que tu as répandue sur tes saints Apôtres et sur tous ceux qui, par leurs

participe au Sacerdoce du Christ par sa fonction sacrée, tout laïc le fait par son être sanctifié, par sa nature sacerdotale » (*Les Âges de la vie spirituelle*, p. 214). La confusion se retrouve dans cette affirmation générale : « Le sacrement de l'Onction chrismale est le sacrement du Sacerdoce universel » (*Les Âges de la vie spirituelle*, p. 216).

15. N. AFANASSIEFF écrit : « dans le Nouveau Testament, chaque fidèle se tient devant Dieu en tant que prêtre (*leitourgos*) dans l'assemblée eucharistique » (*op. cit.*, p. 66) ; « chaque fidèle concélébre avec les autres dans l'Assemblée eucharistique » (*op. cit.*, p. 67) ; « chaque laïc célèbre la liturgie [...] » (*ibid.*, p. 70) ; « les laïcs sont co-liturgies de l'évêque ou du prêtre, car les actes sacramentels sont effectués au cours de leur célébration en commun [...], l'évêque ou le prêtre ne peuvent les accomplir qu'en concélébration avec le peuple » (*ibid.*, p. 71). P. EVDOKIMOV note : « Pendant la liturgie, tout fidèle est co-liturgie avec l'évêque » (*Les Âges de la vie spirituelle*, p. 219). Le P. A. SCHMEMMANN parle quant à lui d'une « concélébration de chacun avec tous » (*L'Eucharistie, Sacrement du Royaume*, Paris, 2005, p. 8), et affirme que « ce n'est pas le clergé qui officie », mais que « tous sont consacrés, tous célèbrent » (*ibid.*, p. 90).

maines et celles des évêques et des prêtres à leur suite, ont reçu jusqu'à ce jour le bain de la nouvelle naissance. Oui, Seigneur, Dieu tout-puissant, par la descente de ton Esprit Saint, fais-en un enduit d'immortalité, une marque de perfection, imprimant en ceux qui reçoivent le baptême le droit de porter Ton Nom divin afin de devenir à Tes yeux Tes proches, Tes familiers, Tes concitoyens, Tes serviteurs et servantes, sanctifiés d'âme et de corps, éloignés de tout mal, affranchis de tout péché, pour avoir endossé le vêtement de ta gloire immaculée ; afin d'être reconnus, à ce sacrement, par les saints Anges et Archanges et par toutes les célestes Puissances, et d'inspirer l'effroi aux démons impurs, aux esprits du mal ; devenant ainsi un peuple choisi, *un sacerdoce royal*, une nation sainte, marqués par le sceau de Ton saint mystère que voici et portant dans leur cœur ton Christ, pour qu'il y habite avec Toi le Dieu et Père en l'Esprit saint. Car Tu es saint, ô notre Dieu, et dans le sanctuaire trouves Ton repos, et nous te rendons gloire, Père, Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours, et dans les siècles des siècles¹⁶.

On doit toutefois noter que les autres onctions reçues dans l'Église (avec une huile simplement bénie) en sont aussi la marque, comme celle du sacrement de l'Onction destiné aux malades, dont l'une des prières du rituel dit : « C'est par l'huile sainte qu'Il nous signe de Sa croix, pour que nous devenions le troupeau du Christ, *un sacerdoce royal*, un peuple saint. »

Cela se fonde sur le fait que le Christ est l'Oint par excellence (Ac 4, 26 ; 10, 38 ; He 1, 9), qui a reçu au degré le plus haut les statuts de Roi, de Prêtre et de Prophète – de Roi du monde, des siècles et du Royaume des cieux (He 1, 8) ; de Grand-Prêtre pour l'éternité (He 5, 5-10) ; de Prophète de la Bonne Nouvelle du salut qu'Il apporte (Lc 4, 18-19) –, et qui faisant des oints de ceux qui s'unissent à Lui dans l'Église qui est Son Corps, les rend participants, par le Saint-Esprit, de Sa dignité.

Cela est en continuité avec le fait que, dans l'Ancien Testament, l'onction était conférée aux rois (1 S 10, 1 ; 1 R 19, 16) – auxquels elle communiquait la force de l'Esprit (1 S 16, 13) –, aux prêtres (Ex 30, 30) et aux prophètes (1 R 19, 16).

Mais, comme on le voit dans les textes scripturaires et liturgiques, ainsi que dans les références christologiques précédemment citées, c'est à tort que les auteurs modernes qui

16. Dans *Grand euchologe et Arkhiératikon*, Parme, 1992, p. 736-737.

mettent en avant la notion de « sacerdoce royal » focalisent sur elle : dans tous ces textes en effet elle n'est pas isolée ni centrale, mais va de pair avec d'autres notions : celle de « peuple saint », de « race élue », de même que la notion de « prêtre » n'est pas privilégiée mais va de pair avec celle de « prophète » et de « roi ».

La signification de l'onction commune à ces différents cas est qu'elle mettait ceux qui la recevaient à part des autres¹⁷, étant la marque de leur accès à un état différent, à un autre statut, à une dignité supérieure (cf. Ex 30, 31-33). Ce sens se trouve globalement appliqué au peuple élu d'Israël : « Maintenant, si vous écoutez ma voix et gardez mon alliance, je vous tiendrai pour mon bien propre parmi tous les peuples, car toute la terre est à moi. Je vous tiendrai pour un royaume de prêtres, une nation sainte. Voilà les paroles que tu diras aux Israélites » (Ex 19, 5-6).

Dans le contexte du Nouveau Testament, et en rapport avec le sens précédemment dégagé, la notion de « sacerdoce royal » – comme les notions de « race élue » ou de « peuple saint », aux côtés desquelles on la trouve évoquée par saint Pierre (2, 9) – peut être reliée au baptême en général (et non à la seule chrismation) en tant qu'il introduit l'homme dans un nouveau statut – celui de créature nouvelle entrée dans le Christ et animée par l'Esprit, de chrétien vivant dans l'Église –, celui d'une dignité qu'il n'avait pas dans son état de créature déchue et de « vieil homme », menant une existence purement biologique et sociale.

Mais on peut y voir aussi une référence au but assigné au baptisé d'atteindre la perfection, d'être sanctifié et déifié, de devenir à part entière citoyen du Royaume céleste, oint avec le Christ, co-régnant avec Lui. C'est ce sens que saint Macaire l'Égyptien met en évidence :

Le christianisme n'est pas chose quelconque. En effet, ce mystère est grand (cf. Ep 5, 32). Reconnais donc ta noblesse, la dignité royale à laquelle tu as été appelé : « Race élue, sacerdoce et peuple saint » (1 P 2, 9). Le mystère du christianisme est étranger à ce monde. La gloire visible et la richesse du roi sont choses terrestres, corruptibles et

17. Cf. X.-L. DUFOUR, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, 1975, p. 395.

éphémères, mais ce Royaume et ces richesses sont choses divines, célestes et glorieuses, qui ne passent jamais et ne seront jamais détruites. Les chrétiens en effet règnent avec le Roi céleste dans l'Église ciel¹⁸.

Ailleurs il note :

En vérité, nous n'avons pas encore atteint la simplicité de la conduite ni l'illumination de l'intelligence. Nous ne sommes pas jugés dignes du lait spirituel et sans mélange (cf. 1 P 2, 2), ni de la croissance de l'intellect. Le jour n'a pas encore brillé pour nous, et l'étoile du matin ne s'est pas encore levée dans nos cœurs (cf. 2 P 1, 19). Nous ne sommes pas encore mêlés au Soleil de justice ni rendus éblouissants de ses rayons. Nous n'avons pas encore reçu la ressemblance avec le Seigneur et ne sommes pas devenus participants de la nature divine (2 P 1, 4). Nous ne sommes pas devenus une authentique pourpre royale, ni une image de Dieu non falsifiée. Nous ne sommes pas blessés de l'amour divin, ni transpercés par l'amour spirituel envers l'Époux. Nous n'avons pas connu la communion ineffable ni la force et la paix de la sanctification. Pour tout dire en bref, nous ne sommes pas encore une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple acquis (1 P 2, 9), mais nous sommes encore des serpents et une race de vipères (cf. Mt, 23 33¹⁹).

Et ailleurs encore :

Les parfaits chrétiens, qui ont été jugés dignes de parvenir aux degrés qui constituent la perfection et de se trouver très près du Roi, sont consacrés pour toujours à la croix du Christ. Au temps des prophètes, l'huile d'onction était plus précieuse que tout, puisqu'elle servait à oindre les rois et les prophètes. C'est ainsi qu'à présent les hommes spirituels, oints de l'huile céleste, deviennent des christs selon la grâce, en sorte qu'ils sont des rois et des prophètes des mystères célestes. Ils sont encore fils, seigneurs et dieux, liés, captifs, submergés, crucifiés, consacrés. L'huile d'onction, qui était le produit d'une plante visible, d'un arbre sensible, avait une telle puissance que ceux qui en étaient oints recevaient une dignité que nul ne contestait : il était statué que les rois devaient être ainsi établis [...]. Combien davantage ceux qui sont oints selon l'intellect et l'homme intérieur par l'huile sanctifiante et donneuse de joie, l'huile d'allégresse, céleste et

18. *Homélies spirituelles (coll. II)*, XXVII, 4.

19. *Ibid.*, XXV, 5.

spirituelle, reçoivent-ils le sceau céleste et spirituel du Royaume incorruptible et de la puissance éternelle, le « gage de l'Esprit » (2 Co 1, 22 ; 5, 5), l'Esprit Saint et Paraclet²⁰.

On voit que selon ces textes le sacerdoce royal consiste en un mode d'être ou à un devoir-être et non en une fonction ou un ministère (au sens large), ce qui correspond d'ailleurs au texte de l'épître de saint Pierre précédemment cité, qui ne dit pas « vous exercez » ou « vous devez exercer un sacerdoce royal », mais « vous *êtes* un sacerdoce royal ».

D'autres Pères cependant donnent aux notions évoquées par saint Pierre un sens ascétique (au sens large) qui ne contredit pas le précédent mais le complète en posant en quelque sorte ses préalables, et qui lui donne aussi le sens d'une activité exercée et non plus simplement d'un statut présent ou à venir.

La dignité de roi est définie par le pouvoir (acquis par le Christ et exercé par la grâce reçue de l'Esprit), de se maîtriser soi-même, de contrôler ses pensées, ses sentiments, ses impulsions, ses actes, etc., et par là de dominer ses passions.

Le sacerdoce quant à lui est compris comme la capacité de s'offrir soi-même en sacrifice à Dieu. Cela se situe dans la ligne de l'affirmation de saint Pierre : « Vous-mêmes, comme pierres vivantes, prêtez-vous à l'édification d'un édifice spirituel, pour un sacerdoce saint, en vue d'offrir des sacrifices spirituels, agréables à Dieu par Jésus-Christ » (1 P 2, 5) et du conseil de saint Paul : « Je vous exhorte donc, frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos personnes en sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu : c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre » (Rm 12, 1).

Récapitulant ces deux points, saint Cécilien écrit, en commentaire à la parole de saint Paul « Dieu nous a donné l'onction » (2 Co 1, 21) :

Ceux qui, dans l'Ancien Testament étaient oints, étaient ou rois, ou prêtres, ou prophètes ; et maintenant, dit-il, nous sommes oints, afin que nous agissions comme des rois, ayant la domination sur nos

20. *Homélies spirituelles (coll. II)*, XVII, 1.

passions ; comme des prêtres aussi, sacrifiant nos propres corps selon cette parole : « Offrant nos corps en sacrifice vivant²¹. »

Origène fait le lien entre l'onction baptismale et le sacerdoce royal pour montrer que, dans l'Église, tous les chrétiens deviennent prêtres, mais dans ce sens où ils offrent à Dieu le sacrifice d'eux-mêmes :

Tu as entendu qu'il y a deux sanctuaires, l'un comme visible et ouvert aux prêtres, l'autre comme invisible et inaccessible : à l'exception du seul pontife, tous les autres sont au dehors. Le premier sanctuaire, je pense, peut être compris comme cette Église où maintenant nous sommes établis dans la chair ; les prêtres y servent « à l'autel des holocaustes », où est allumé ce feu dont Jésus a dit : « C'est un feu que je suis venu jeter sur la terre, et comme je voudrais qu'elle soit embrasée. » Et je ne veux pas que tu t'étonnes que ce sanctuaire soit ouvert aux seuls prêtres. Car tous ceux qui ont été oints de l'onguent du saint chrême sont devenus prêtres, comme Pierre le dit à toute l'Église : « Mais vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte. » Vous êtes donc une « race sacerdotale », c'est pourquoi vous avez accès au sanctuaire. Chacun de nous a en lui son holocauste, et il embrase l'autel de son holocauste pour qu'il brûle toujours. Pour moi, si je renonce à tout ce que je possède, si je prends ma croix et si je suis le Christ, j'offre un holocauste à l'autel de Dieu ; ou « si je livre mon corps aux flammes, en ayant la charité » et obtiens la gloire du martyr, je m'offre en holocauste à l'autel de Dieu. Si j'aime mes frères jusqu'à « donner ma vie pour mes frères », « si pour la justice et la vérité je lutte jusqu'à la mort », j'offre un holocauste à l'autel de Dieu. Si « je fais mourir mes membres » à toute convoitise de la chair, si « le monde est crucifié pour moi et moi pour le monde », j'offre un holocauste à l'autel de Dieu et je deviens moi-même le prêtre de ma victime. Voilà donc la manière dont s'exerce le sacerdoce et s'offrent les victimes dans le premier sanctuaire²².

Saint Grégoire de Nazianze comprend dans un sens analogue le sacerdoce de tous les fidèles dans l'Église :

Je savais que nul n'est digne de celui qui est à la fois victime et grand prêtre du Dieu grand, s'il ne s'est auparavant lui-même offert à

21. *Commentaire sur la seconde épître aux Corinthiens*, 11, PG 118, 932CD.

22. *Homélies sur le Lévitique*, IX, 2, SC 287, p. 114-116.

Dieu en victime vivante, sainte, s'il n'a manifesté le culte spirituel agréable à Dieu (Rm 12, 1), s'il n'a présenté à Dieu ce sacrifice de louange (Ps 49, 14) et cet esprit contrit (Ps 50, 19) qui constituent le seul sacrifice que Celui qui a tout donné réclame de nous²³.

Il est intéressant de noter que dans la suite du même texte, saint Grégoire de Nazianze précise que ces conditions doivent être remplies par ceux qui veulent exercer les fonctions de prêtre au sens courant du terme, c'est-à-dire le « sacerdoce d'ordre » (ou « sacerdoce ministériel »). Cela signifie que le « sacerdoce d'ordre » n'est pas opposé au « sacerdoce royal » ni mis en parallèle avec lui, mais s'inscrit au sein de celui-ci et en est une émanation particulière, qui relève d'un choix de Dieu et est consacrée par Lui (cf. Jn 15, 16).

Le mot « laïc » dérive du mot grec *laos*, qui signifie le peuple. Le laïc se définit avant tout comme un membre du *laos Theou*, c'est-à-dire du peuple de Dieu. Dans certains textes patristiques, le mot « peuple » désigne tous les membres de l'Église ; il inclut donc dans un même ensemble, comme nous l'avons vu dans un chapitre précédent, les clercs et les laïcs. Du point de vue de leur « nature spirituelle », celle qui est conférée à tout chrétien par le baptême, les laïcs et les clercs sont membres à part entière et à égalité du Corps du Christ. Ils sont en outre tous appelés à réaliser la même vocation, celle de la perfection en Dieu (cf. Mt 5, 48), de la sainteté (cf. Ep 2, 19) et de la déification (cf. Jn 10, 34). C'est pourquoi, lors de la Liturgie, certains passages évoquent les fidèles comme un ensemble unique et un tout unifié (voir par exemple le début de la liturgie des fidèles, après le renvoi des catéchumènes : « Et nous, les fidèles, encore et encore en paix prions le Seigneur... » ; voir aussi les prières où le prêtre utilise un « nous » qui se rapporte à la fois au clergé et aux fidèles).

Dans ce sens le « sacerdoce royal » qu'évoque saint Pierre ne correspond pas à un statut ou à une vocation propre aux laïcs au sens étroit du terme où ils sont distingués des clercs, mais à tous les membres du peuple de Dieu, laïcs et clercs.

23. *Discours*, II, 95, SC 247, p. 212.

Néanmoins, dans d'autres textes liturgiques, clercs et laïcs sont distingués tout en étant associés. C'est le cas par exemple dans les ecténies où l'on prie pour « tout le clergé et tout le peuple ».

L'affirmation que les clercs appartiennent au peuple de Dieu, sont issus de lui et continuent par nature à en faire partie en tant qu'étant par essence chrétiens, membres de l'Église, ayant aussi personnellement la même vocation que tous, n'abolit pas le fait de la hiérarchie, selon laquelle les clercs sont, dans l'Église, les seuls habilités à célébrer la Liturgie, à dispenser les sacrements et donc à être les médiateurs de la grâce²⁴, les seuls aussi à être les pasteurs conduisant le peuple et les seuls à pouvoir l'enseigner, en vertu d'un charisme transmis par succession apostolique.

Cela implique pour les clercs une différence de fonction, mais non de nature par rapport au reste du peuple de Dieu. Tous, en tant que baptisés, restent à égalité des membres du Corps du Christ animés par le même Esprit.

On voit ainsi que selon la tradition orthodoxe il n'y a pas de division du corps de l'Église entre clercs et laïcs, et que malgré la différence des ministères qui donne aux clercs un statut spécial, subsiste entre eux une égalité fondamentale du fait de l'appartenance de tous au même Corps du Christ. La dignité de tous est égale aussi du fait que tous sont pourvus de ministères et de dons par le même Esprit qui opère en tous. Le « sacerdoce d'ordre » (ou sacerdoce ministériel), loin de s'établir au-dessus d'une masse de « non-clercs », s'inscrit au contraire au sein du « sacerdoce royal » qui est commun à tous les baptisés, et qui confère à tous la même dignité, la même tâche spirituelle personnelle de maîtrise et de sacrifice de soi, et la même finalité qui est celle de la sanctification et de la déification.

24. Voir DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie ecclésiastique*.

Table des matières

Introduction	7
<i>Chapitre 1 : Origine, fondements et nature de l'Église</i>	<i>9</i>
I. Origine de l'Église	9
II. L'Église comme nouveau peuple de Dieu	12
III. L'Église comme assemblée et comme communauté	13
IV. L'Église comme fraternité	15
V. L'Église comme organisme	17
<i>Chapitre 2 : Les qualités de l'Église</i>	<i>23</i>
I. L'unité de l'Église	23
1. L'unité du Corps du Christ	24
2. L'unité donnée par le Saint-Esprit	25
3. L'unité de foi et de Tradition	27
4. L'unité d'amour	28
5. L'unité de mode de vie	29
6. La communion eucharistique comme principe, condition et manifestation de l'unité de l'Église ..	30
7. Unité interne et unité externe	32
8. L'unité comme unicité	33
II. La sainteté de l'Église	34
III. La catholicité de l'Église	37
1. Catholicité et universalité	38
2. Les fondements christologiques et pneumatologiques de la catholicité	43
3. La catholicité comme plénitude	46
4. La catholicité comme intégrité de la foi et de la vie	47
5. La catholicité comme orthodoxie	49

6. La catholicité comme unité, communauté et conciliarité	52
IV. L'apostolicité de l'Église	57
1. Le fondement apostolique de l'Église	57
2. La succession apostolique et son sens	59
3. Le caractère missionnaire de l'Église	67
V. La relation entre les quatre attributs de l'Église	69
VI. L'infailibilité de l'Église	70
<i>Chapitre 3 : La Tradition ecclésiale</i>	81
1. Ébauche de définition	81
2. Les critères de l'universalité, de l'antiquité et du consentement général	82
3. Les trois piliers de la Tradition : l'Écriture, les Pères et les conciles	84
4. Complémentarité des Écritures, des Pères et des conciles	89
5. La Tradition comme chaîne de transmission	91
6. La Tradition opposée aux innovations	92
7. La Tradition comme mode de connaissance et mode de vie en Christ par l'Esprit	94
8. Le caractère divino-humain de la Tradition	96
9. La Tradition comme conscience	97
10. La capacité d'adaptation de la Tradition	99
11. Les conditions ascétiques de la fidélité à la Tradition	101
12. Conclusion	102
<i>Chapitre 4 : L'organisation de l'Église primitive</i>	105
1. La notion d'Église locale	105
2. L'évêque, les presbytres et la naissance de la paroisse	106
3. La constitution des métropoles et des patriarchats	108
4. La communion des Églises locales dans l'Église universelle	112
5. La synodalité et la conciliarité	112
6. L'autonomie de chaque évêque et sa relation au synode	120
7. Synodalité et collégialité	122
8. Le principe de la majorité et son sens	126
9. L'égalité essentielle de tous les évêques	129
10. Synodalité et synergie	134

<i>Chapitre 5 : Les évolutions historiques dans l'organisation de l'Église</i>	143
1. La constitution de la Pentarchie	143
2. Les Églises autocéphales	145
3. Les Églises autonomes	152
4. Avantages et inconvénients de cette organisation	153
5. Nationalisme et principe territorial	154
<i>Chapitre 6 : La hiérarchie ecclésiastique</i>	157
I. La place et le rôle de l'évêque dans l'Église	157
1. Le lien intime de l'évêque et de l'Église	157
2. L'évêque comme grand-prêtre	160
3. L'évêque comme docteur	162
4. L'évêque comme pasteur	167
5. L'évêque comme facteur d'unité	171
6. L'évêque comme image du Christ	175
7. Les vertus de l'évêque	177
II. La place et le rôle du prêtre	178
1. Le prêtre et l'évêque	178
2. Le prêtre et les laïcs de la communauté paroissiale	179
3. Le mariage des prêtres	182
4. La question de l'accession des femmes à la prêtrise	186
III. Le diacre	201
IV. Les ordres dits mineurs	207
1. Les ordres éteints	209
2. Les ordres actifs	213
V. Remarques sur les vêtements liturgiques	221
1. Significations générales	221
2. Significations particulières	225
<i>Chapitre 7 : La place des laïcs dans l'Église</i>	235

Cet ouvrage a été achevé d'imprimer en février 2012
dans les ateliers de Normandie Roto Impression s.a.s.

61250 Lonrai

N° d'édition: 15398

N° d'impression : 12-0170

Dépôt légal : février 2012