

Pensée orthodoxe sur l'unité de l'Église

Les penseurs russes considèrent unanimement l'Église catholique comme une organisation administrativement et juridiquement constituée dont toute l'unité tiendrait dans l'obéissance de tous à l'autorité souveraine d'un seul. Ceux même à qui l'on ne peut dénier une certaine information, voire une certaine sympathie en ce qui concerne les choses catholiques, ne jugent pas autrement, tant cette manière de voir a pour eux le caractère d'une évidence. Cueillons, parmi tant d'autres, cette formule : « Pour l'Église romaine, où se trouve réalisée en quelque sorte une assimilation du droit romain par le christianisme, l'organisation ecclésiastique possède une valeur décisive; l'Église consiste dans l'unité du pouvoir ecclésiastique entre les mains de son représentant unique; en un mot, cette unité est réalisée par le pape de Rome et par le loyalisme de toute l'Église, de tout l'univers, à l'égard du pape. » « Du point de vue romain, l'unité de l'Église est l'unité administrative, concentrée aux mains du pape. C'est une monarchie spirituelle, et de type centraliste (1). » Une telle unité, fondée seulement sur l'autorité et l'obéis-

(1) S. BOULGAKOV, *L'Orthodoxie*, Alcan, 1932, pp. 125-126 et 131. — « Qu'on nous pardonne si nous nous trompons, mais il nous semble que le caractère intrinsèque du catholicisme romain est avant tout une stricte obéissance aux enseignements et aux autorités religieux », écrit le P. S. TCHETVERIKOFF (*Irénikon-Revue*, nov. 1927, pp. 386-387).

sance, est purement extérieure ; conçue à l'instar de l'unité des sociétés humaines, elle assimile l'Église à un corps politique. Historiquement, le catholicisme s'est constitué, disent-ils, sur le type de l'empire romain ; il s'en est incorporé le génie juridique et administratif. Qu'il ait trouvé en cela d'appréciables avantages, le fait est bien certain. Une telle constitution lui apportait en particulier cette cohésion extérieure qui a fait du corps ecclésiastique un merveilleux instrument d'influence. Le catholicisme, en se constituant au plan des forces historiques sur le type des autres sociétés humaines, devenait une puissance de civilisation, un agent de progrès ; il pouvait se mêler, pour les dominer, aux activités culturelles, politiques, économiques du monde.

Mais de quelle déchéance intime étaient payés de tels avantages ! On perdait de vue le mystère tout surnaturel de l'Église, réalité divino-humaine incommensurable à toute réalité de ce monde ; dès là qu'on acceptait de tracer le contour précis de la sainte cité sur le plan des réalités politiques et juridiques, on quittait la sphère du mystère surnaturelle. Il faut se rappeler ici que la pensée russe voit une antinomie radicale entre ce qui est juridique, réglé, extérieurement défini et ce qui est religieux, libre, surnaturel (1) ; le « juridique » est, pour elle, essentiellement extra-moral ; l'État, pour autant qu'il n'était pas conçu comme une promotion et une préparation de l'Église, lui apparaissait comme une contrainte provisoire, héritage du paganisme et relatif à notre condition de pécheurs (qu'on se rappelle Tolstoï) ; mais l'homme spirituel aspire à réaliser, dans la liberté de l'amour, l'image

(1) Ce sont deux ordres de réalités absolument différents : d'un côté ce qui est spirituel, intérieur, divin : la grâce, la foi, l'amour, l'Esprit ; d'un autre côté ce qui est matériel, extérieur, humain, rationnel, juridique : la loi, l'obéissance, la justice.

lumineuse de Dieu au sein d'un monde transfiguré par l'Esprit-Saint et tout irradié de la résurrection du Christ.

Ce n'est donc pas sur le plan de sa constitution sociale extérieure ni en fonction des idées de « pouvoir » et d' « autorité » qu'il faut envisager l'unité de l'Église; mais c'est dans l'ordre de la vie que les âmes régénérées trouvent dans le Christ, et en fonction de ces grandes réalités que sont le Saint-Esprit, la charité, le Corps mystique. « L'Église du Christ n'est pas une institution; c'est une vie nouvelle avec le Christ et en Christ, dirigée par l'Esprit-Saint » : ainsi commence l'ouvrage récent du P. Boulgakov, *L'Orthodoxie*.

Les anciens Pères et théologiens de l'Église orientale ne connaissaient pas une telle disjonction entre l' « institution » et l' « Esprit »; même après la séparation des Églises, soit par tradition soit peut-être sous des influences latines, les théologiens orthodoxes posèrent longtemps le problème de l'Église dans les mêmes termes que les catholiques. Ils concevaient autrement que nous la distribution des pouvoirs dans l'Église, se refusant particulièrement à reconnaître une tête unique en qui résiderait la double souveraineté du magistère et de la juridiction; mais ils concevaient encore l'Église comme une communauté de vie surnaturelle de constitution essentiellement hiérarchique et, s'ils parlaient charité et Corps mystique, ils ne se refusaient pas pour autant à parler institution et pouvoirs. C'est au XIX^e siècle que s'est formée au sein de l'orthodoxie russe une idéologie particulière présentant l'Église comme un pur organisme spirituel et concevant son unité comme l'unité d'une vie autrement profonde que l'unité d'une institution. Deux laïques, russes l'un et l'autre, ont donné à cette idéologie une expression également puissante. Ce sont Alexis Stepanovitch Khomiakov (1804-1860) et Feodor Dostoïevski (1821-1881).

Dostoïevski n'est pas seulement le prestigieux romancier, le seul romancier, peut-être, chez qui la tragédie humaine se déroule à la fois à tous ses plans et dans toutes ses dimensions ; il est encore le prophète du peuple russe théophore et de la libre théocratie. C'est surtout dans *Le Journal d'un écrivain* et dans les *Frères Karamazov* que nous trouvons sa pensée sur l'Église (1). La fameuse *Légende du Grand inquisiteur* (*Les Frères Karamazov*, liv. V, ch. v), sur laquelle il nous faudra revenir un jour, est l'expression même, combien puissante sous sa forme symbolique, de l'irréconciliable opposition qui existe entre une Église d'autorité et une Église où l'on trouve le Christ dans la liberté de l'amour.

Mais si Dostoïevski est plus connu du grand public, Khomiakov mérite de l'être davantage encore des théologiens. Ancien officier, grand propriétaire foncier, d'une irréprochable pureté de vie, Khomiakov est, du moins sur le plan philosophique et religieux, le fondateur et le chef de l'école slavophile. Son effort s'insère dans une période où, réagissant contre l'occidentalisme, la Russie prenait conscience de son génie, de ses ressources propres et de sa mission. C'est donc dans une situation historique définie que va se formuler la notion orthodoxe et plus particulièrement russe de l'Église. Il ne faut pas oublier cela. Par ailleurs, le catholicisme auquel va s'opposer Khomiakov n'était plus tel qu'il avait été à l'époque de saint Léon par exemple ; il avait évolué dans sa forme par la nécessité de répondre aux deux grands faits que constituaient, en occident, la révolution protestante et la naissance du monde économique et politique moderne.

(1) Dans *L'idiot* (voir IV^e partie, § 7) c'est surtout le côté négatif et polémique de sa pensée qui est exprimé : une condamnation violente et massive du catholicisme identifié au jésuitisme et qualifié de religion anti-chrétienne.

Le protestantisme niait les éléments visibles, institutionnels et hiérarchiques de l'Église. La naissance du capitalisme industriel au XVIII^e siècle, le développement du rationalisme, l'ébranlement des vieilles monarchies catholiques, la constitution d'un monde nouveau, d'une culture entièrement rationnelle et laïque, tout cela créait à l'Église une situation nouvelle, extrêmement difficile. Contre le protestantisme, les théologiens catholiques, chez qui la controverse apologétique prenait le pas sur la contemplation des mystères, construisirent un traité de l'Église où l'affirmation des éléments visibles et hiérarchiques occupait toute la place, commandait l'ordre et la distribution des matières; la résistance au gallicanisme sous toutes ses formes n'était pas faite pour atténuer le caractère unilatéral de cet effort, puisque la constitution hiérarchique et monarchique de l'Église représentait tout l'enjeu de cette bataille. Parallèlement, dans un monde laïcisé où les croyants se sentaient en danger d'émiettement, le mouvement était tout naturel de se resserrer, de se concentrer, de s'organiser : en quoi les éléments administratifs trouvaient l'occasion de s'affirmer plus que jamais.

En face de ce catholicisme amené à montrer au monde l'armature de son organisation plus que le mystère de sa sainteté, l'orthodoxie se trouvait, particulièrement en Russie, dans des conditions historiques tout à fait autres : une culture matérielle très peu développée; la vie familiale et civile trouvant spontanément dans l'Église leur sens, leur cadre et leur atmosphère; l'état des problèmes théologiques rappelant par bien des traits celui qu'avait connu l'occident avant l'introduction et le triomphe de la scolastique; quelque influence de la pensée religieuse protestante, surtout luthérienne, et de la philosophie allemande, celle-ci portée à concevoir d'une façon particu-

lière la synthèse du visible et de l'invisible, de la forme et de l'esprit, du social et du personnel qu'il est dans le génie de celle-là de dissocier sans cesse. — Ajoutons que les Églises orientales, et très précisément l'Église russe à la suite des réformes de Pierre le Grand, avaient été allégées — nous dirons privées — de leur rôle juridictionnel et de leurs attributs administratifs au bénéfice de l'État (1). Si l'Église s'appliquait seulement à la célébration des mystères et à une activité liturgique et sacramentelle, c'est que le pouvoir civil, assumant les activités d'organisation et d'administration, l'avait réduite à cela. En quoi d'ailleurs l'État n'était que le complice de tendances beaucoup plus profondes que nous nous réservons d'indiquer tout à l'heure.

C'est au milieu de ces conjonctures que s'est formulée, dans les écrits de Khomiakov (2), la notion russe de l'Église une.

L'Église est une union entre l'humanité et Dieu, rendue possible par l'Incarnation du Christ et le don du

(1) Le fait a été fort bien mis en lumière par le P. TONDINI dans l'édition qu'il a faite du *Règlement ecclésiastique* de Pierre le Grand, Paris, 1874.

(2) Les écrits qui nous intéressent ici sont presque tous en français. Ce sont : *L'Église latine et le Protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, Lausanne et Vevey, B. Benda, 1872; *Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les Communions occidentales*, à l'occasion d'un Mandement de Mgr l'Archevêque de Paris; *Encore quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les Confessions occidentales*. — Un petit traité, le premier écrit théologique de Khomiakov, que l'on peut dater des environs de 1850, est intitulé *L'Église une*. On le trouve dans le tome II des *Œuvres* de Khomiakov en russe; il nous est plus accessible dans une traduction anglaise publiée par Birkbeck dans le t. I de *Russia and the English Church*, Londres, 1895, pp. 193-222, ou dans une traduction allemande publiée par N. von Bubnoff et H. Ehrenberg dans le t. II de *Oestiches Christentum, Dokumente*, Munich, 1925, pp. 1-27.

Saint-Esprit. Elle est entièrement fondée sur la foi, au-delà de toute possibilité de la raison humaine; tout homme qui vit dans la foi a le Christ vivant en lui. Mais la foi n'est pas une connaissance de type abstrait, logique et rationnel; c'est une connaissance qui suppose l'amour et qui naît de l'amour. A vrai dire, toute connaissance profonde en est là. Le savoir purement logique et rationnel, qui ne vient pas de la vie, est un savoir bien superficiel et bien partiel; il pourra être utilitairement fécond, provoquer d'immenses progrès dans l'ordre de la technique et des éléments matériels de la culture. Mais c'est l'amour qui trouve le véritable sens des choses; la connaissance est une œuvre de vie, et l'âme, sans l'amour, est morte. Cette idée, si foncière chez Khomiakov (1), on pourrait la retrouver également dans toute l'œuvre de Dostoïevski où toujours la clairvoyance, une espèce d'instinct de divination, est donnée aux humbles, à l'« amour humble et servant »; car c'est l'amour qui, transfigurant tout, découvre la vérité profonde des choses.

De plus, si la foi suppose la sainteté et la pureté du cœur, il n'y aura la plénitude de la foi et de la vérité que là où il y a la plénitude de la sainteté, dans le corps total de l'Église où habite le Saint-Esprit. C'est seulement lorsqu'un fidèle est uni à tous les autres par l'amour qu'il possède dans l'unité la plénitude de la vérité. Car la foi a été remise en dépôt à l'Église comme le Saint-Esprit a été donné pour toute l'Église aux apôtres assemblés dans l'unité de l'amour; l'Église seule, en sa totalité, a l'intégrité de la foi comme celle de la sainteté, et l'intelligence très pure du mystère divin. Aussi la liturgie nous dit-elle, avant le chant solennel du *Credo*: « Aimons-nous les uns

(1) Cf. A. GRATIEUX, *L'élément moral dans la théologie de Khomiakov*, dans *Bessarione*, avril-sept. 1910, pp. 358-366.

les autres pour pouvoir d'un accord unanime confesser le Père, le Fils et le Saint-Esprit (1). » Par contre, l'Église a ainsi en elle, dans sa vie même, la perfection de la foi ; il n'y a pas à chercher en elle un organe spécial à qui reviendrait l'infaillibilité de la foi ; il lui suffit d'exprimer ce qu'elle croit en le vivant ou de reconnaître l'expression de ce qu'elle croit dans les énoncés des docteurs (2).

La manière catholique d'envisager l'infaillibilité de l'Église et de la réserver au Pape méconnaît radicalement les caractères essentiels de la connaissance religieuse et de la vie dans la foi. Le catholicisme, en attribuant l'infaillibilité au Pape, pense qu'un homme seul peut, indépendamment de son union à tous les fidèles dans l'amour, posséder la totalité de la vérité ; il pense également que la vérité de la foi est assimilable à une quelconque vérité rationnelle et que l'intelligence, pour la posséder, n'exige pas la sainteté de la vie (3). A l'origine même de la séparation de l'orient et de l'occident, il y a, de la part de celui-ci, un changement de la foi, une addition introduite dans le *Credo* (le « Filioque ») sans l'agrément et même, par la suite, contre le gré des fidèles d'orient ; décider seuls une telle chose, c'était, de la part des romains,

(1) C'est la dernière phrase (p. 308) de *Encore quelques mots...*

(2) Khomiakov est fier de pouvoir citer à ce sujet la déclaration des évêques orientaux dans leur réponse à l'encyclique de Pie IX (1848) : « Chez nous la sauvegarde de la religion réside dans le corps entier de l'Église, c'est-à-dire dans le peuple lui-même qui veut que son dogme religieux reste éternellement immuable et conforme à celui de ses pères. » (MANSI, *Amplissima Coll. Concil.*, t. 40, col. 408 c). — Ce point a trouvé un développement tout spécial chez les théologiens russes contemporains, en particulier chez le P. S. Boulgakov.

(3) « La corruption de tous les chrétiens n'influe pas sur l'infaillibilité du pape ; sa propre corruption n'influe pas davantage. C'était un oracle involontaire, une statue de chair et d'os mue par des ressorts invisibles... » *L'Église latine...*, p. 38 ; cf. aussi, p. 41.

s'arroger le monopole de la grâce et en dénier la plénitude à l'orient (1). La séparation est née d'une hérésie autant que d'un schisme, par la rupture du sacrement de l'amour mutuel.

L'unité de l'Église, en effet, fruit de la Pentecôte qui se continue par la mission invisible de l'Esprit, est basée sur la loi morale de l'amour mutuel et de la prière. Le principe de tout, dans l'Église, est l'amour, loi vivante et unique de son unité. L'Église est essentiellement loi morale, la grâce même du Saint-Esprit dans les cœurs, la vie de Dieu en nous. C'est pourquoi son unité n'est nullement celle de l'obéissance à un pouvoir central, unité toute extérieure et venant de la contrainte; c'est une unité de vie venant de la grâce de Dieu mise dans nos âmes par le Saint-Esprit, une unité dont la loi est « Dieu lui-même dans la révélation de l'amour mutuel » (2). Or Dieu, le Christ, le Saint-Esprit, ne sont pas, pour l'âme, une « autorité »; ils sont la vie du fidèle, la vivante vérité intérieure qui se révèle au chrétien dans la mesure où, par l'amour et la prière, il communie avec tous. Et comme la loi morale de l'unité est ici Dieu lui-même avec sa grâce, principe intérieur de ma vie, la liberté spirituelle en est à la fois le signe et l'inaliénable propriété. Ce qui s'impose à nous de l'extérieur nous rend esclaves; le Christ lui-même, s'il s'imposait ainsi à nous, nous traiterait en sujets et en esclaves, comme fait le pape de Rome à l'égard des catholiques (3). Mais puisque Dieu, le Christ et le Saint-Esprit sont *vie*, puisque la grâce est vie, dynamisme immanent, c'est d'un mouve-

(1) Cf. entre autres *Encore quelques mots...*, pp. 213 et 217.

(2) *Encore quelques mots...*, p. 241.

(3) « Le Christ visible, c'était la vérité imposée, et elle devait être librement acquise... » *Encore quelques mots...*, p. 281. C'est la thèse même de Dostoïevski dans *La Légende du Grand inquisiteur*.

ment spontané et dans la liberté de l'esprit que nous réalisons l'unité par l'amour. Unité et liberté, ici, ne s'opposent plus, comme c'est le cas dans le protestantisme et le catholicisme : dans le catholicisme parce qu'il conçoit l'unité comme une uniformité sans vie, obtenue par voie de contrainte et d'autorité; dans le protestantisme parce qu'il conçoit la liberté comme une vie purement individuelle, livrée à toutes les dispersions du libre examen. L'Église orthodoxe est unité libre, liberté dans l'unité, parce que l'unité y est conçue comme l'unanimité spontanée des membres de Jésus-Christ dans l'amour.

Unanimité en ce sens encore que l'unité y est l'œuvre unanime et commune de tous. Khomiakov dit du catholicisme : « L'autorité papale, qui avait remplacé l'infailibilité universelle, était une autorité tout extérieure. Le chrétien n'était plus un des membres de l'Église, mais un de ses sujets. Il n'était plus solidaire de ses décisions. Elle et lui ne faisaient plus un. Il était hors d'elle tout en restant dans son sein (1). » Dans l'orthodoxie telle qu'il la conçoit, les fidèles ne sont plus *sujets* mais *membres* de l'Église, puisque l'Église c'est la grâce de Dieu qui réside en eux, et qu'elle n'a pas d'autre chef que le Christ, dont l'Esprit les anime. Nous avons déjà vu l'application faite de ces pensées à l'infailibilité doctrinale de l'Église (2).

Khomiakov était un laïque; il a donné à sa thèse la formulation la plus extrême, et l'on ne voit pas bien chez lui ce que peut représenter la hiérarchie en dehors du pouvoir proprement sacerdotal et sacramentel dont les laïques ne sont pas investis. Le P. Boulgakov, lui, donne plus de relief à la hiérarchie; celle-ci apparaît bien chez

(1) *L'Église latine...*, pp. 37-38.

(2) Au concile pan-russe de 1917 et à celui d'octobre 1925 étaient réunis non seulement des évêques, mais des prêtres et des laïques.

lui non comme la simple expression du corps des fidèles, mais comme dépositaire des charismes hiérarchiques valablement transmis. Pour marquer la différence entre la conception orthodoxe et la conception catholique, il trouve ceci que la hiérarchie est, chez nous, un pouvoir *sur* l'Église, tandis qu'elle est, selon lui, un pouvoir dans l'Église : « En usant de son pouvoir, l'évêque agit *avec* l'Église, mais non pas *au-dessus* de l'Église, qui est un organisme spirituel, un organisme d'amour » (*Op. cit.*, p. 63). Ceci est susceptible d'une interprétation exacte; mais il nous faut expliquer brièvement en quel sens les pouvoirs hiérarchiques sont aussi des pouvoirs *sur* l'Église.

Le Christ est à la fois immanent et transcendant à l'Église. Il lui est immanent par sa grâce; il lui est transcendant par sa puissance sacerdotale comme la cause reste extérieure et supérieure à son effet. Le Christ agit *dans* l'Église, mais il est bien vrai de dire aussi qu'il agit *sur* l'Église par le pouvoir de sanctification, d'illumination et de gouvernement qu'il a *sur* l'Église. Dans la mesure où le Christ investit des hommes de pouvoirs dérivés des siens; dans la mesure où il lui plaît de prolonger son incarnation non pas seulement en s'unissant intimement l'humanité par la grâce, mais en continuant, dans le monde et sous un mode humain, la présence de ses pouvoirs sacerdotaux, prophétiques et royaux; dans la mesure, en un mot, où il institue des hommes comme *vicaires* de ses pouvoirs, dans cette même mesure ces hommes pourront être dits avoir un pouvoir *sur* l'Église. Dès lors, la question de savoir si la hiérarchie possède réellement, dans ses pouvoirs et charismes, en partie du moins, le *vicariat* de Jésus-Christ, est une question de fait. Il ne nous appartient pas de la discuter ici. Mais Khomiakov nous paraît avoir négligé cet ordre de réali-

tés. Il ne considère dans l'Église que l'immanence de Dieu à l'humanité par la grâce, et dans son unité que l'unité de vie qui en résulte. Il ne considère pas, dans l'Église, l'action exercée par la *hiérarchie* investie *vicarialement* de *pouvoirs* reçus du Christ, ni, dans son unité, l'unité proprement sociétaire, extérieure et visible résultant de cette activité. Il semble que pour lui toute l'action du Christ consiste à verser secrètement la grâce au fond des cœurs ; comme si son Incarnation ne se continuait pas également en ceci qu'il emprunte la figure et le moyen des hommes afin d'agir *sur* l'humanité visiblement et du dehors, par le triple canal des rites sacramentels, de l'enseignement et du gouvernement. Il n'y a pas seulement dans l'Église l'ordre d'immanence, mais aussi l'ordre de transcendance et de causalité ; pas seulement une unité de vie avec Dieu, mais aussi une coopération des moyens visibles à l'acquisition et au développement de cette vie : et donc, nécessairement, les éléments d'une société extérieure de type « politique » ou humain.

Ce n'est pas que Khomiakov dénie à l'Église toute unité extérieure ; mais cette unité n'est, selon lui, que l'expression visible de l'unité intérieure de vie, par la prière, la liturgie, les sacrements. L'Église est dans son essence une communion de foi, d'espérance et d'amour ; et les chrétiens animés de la même foi, de la même espérance et du même amour rendent visible leur unanimité et l'expriment spontanément dans un même ensemble de signes (1). On ne fait pas pour autant entrer un confor-

(1) Notez ce beau texte : « Qu'est-ce que le rite ? Le rite, c'est la libre poésie des signes ou des paroles dont se sert l'Église, unité organique, pour exprimer soit sa connaissance des vérités divines, soit son amour sans borne pour son Créateur et son Sauveur, soit l'amour qui unit les chrétiens les uns aux autres sur la terre et dans le ciel. » *Encore quelques mots...*, pp. 206-207 ; cf. aussi *L'Église une*, § 9.

misme extérieur quelconque dans la définition de l'unité de l'Église. L'accord extérieur suit à la loi morale de liberté et d'amour en quoi consiste l'unité de l'Église. Cette unité est toute dans la grâce et dans l'amour mutuel dont la grâce est le principe ; elle a seulement son expression dans le monde visible.

On aura déjà noté qu'une semblable notion de l'Église est aussi vraie de l'Église du ciel que de l'Église terrestre, aussi vraie des anges que des hommes. C'est là un trait assez commun qu'on a maintes fois relevé dans l'ecclésiologie des théologiens orientaux (1). Khomiakov en est parfaitement conscient et prend soin de nous en avertir : « L'Église est une malgré sa partie visible pour les hommes vivant encore sur la terre. C'est au regard des hommes seulement qu'on peut admettre la division de l'Église en visible et invisible ; mais son unité est véritable et inconditionnée. Ceux qui vivent sur la terre, ceux qui accomplissent leur pèlerinage terrestre, ceux qui n'ont pas été faits pour un tel pèlerinage (comme les anges), ceux qui ne s'y trouvent pas encore engagés (les générations à venir), tous sont unis en une même Église, en une même grâce divine (2). »

Aucun catholique ne ferait difficulté à signer ces lignes. Tous les justes, anges et hommes, forment une seule Église, un seul corps mystique du Christ. On trouverait non seulement chez des théologiens anciens, comme saint Augustin et saint Thomas, mais chez des modernes

(1) Cf. par ex. Th. SPACIL, *Conceptus et doctrina de Ecclesia juxta theologiam Orientis separati*. III. *Doctr. theol. recens.* (*Orient. christ.*, n° 8). Rome, 1924, pp. 49-51 et 73 ; F. GRIVEC, dans *Bogosloveni Vestnik*, 1926, pp. 35-36, et dans les *Acta Conv. Pragensis...* MCMXXXIX. Olmütz, 1930, pp. 34-35.

(2) *L'Église une*, § 1.

comme Franzelin, dom Gréa, Clérissac, d'innombrables textes en ce sens.

Faut-il le dire, d'ailleurs? Nous admettons toutes les données positives de cette conception mystique et intérieure de l'Église. Pour nous aussi, la loi intérieure qui organise et unifie l'Église est principalement la grâce : avec saint Paul, un saint Thomas ne cesse de le répéter (1) ; pour nous aussi, l'unité de l'Église est d'abord unité de foi, d'espérance et de charité : en pleine scolastique, après Grégoire VII et Innocent III, saint Thomas nous le dit encore (2) ; pour nous aussi l'Église est une communauté d'amour et c'est le Saint-Esprit qui, inspirant nos âmes du dedans, est l'auteur de cette unanimité dans l'amour mutuel : nul ne le dira mieux qu'un commentateur de saint Thomas, devant qui Luther comparut (3).

Que nous ayons trop laissé dans l'ombre de telles données qui étaient pourtant, et de beaucoup, les principales, c'est un fait ; serait-ce trop dire que de parler de notre repentir, et le mouvement unanime du catholicisme vers les sacrements, la liturgie, le Corps mystique, la contemplation, n'est-il pas assez manifeste aujourd'hui? Encore une fois, tout le positif de l'ecclésiologie slavophile est nôtre. Nous y ajoutons quelque chose ou, plutôt, les slavophiles en soustraient quelque chose. Ce que nous ajoutons et ce qu'ils soustraient, ce sont les éléments propres de l'Église militante... Nous ne reprendrons pas ici, à l'adresse des Églises d'Orient, l'accusation de passivisme qu'on lui a souvent adressée ; mais nous rappellerons le

(1) S. PAUL, *Rom.*, III, 27 ; VIII, 2 ; cf. XIII, 8 et 10. — S. THOMAS, *Somme théol.*, I^o II^o, q. 106, a. 1 et II ; q. 108, a. 1.

(2) Souvent, et en particulier dans son commentaire du *Credo*, aux mots « Et unam... »

(3) CAJÉTRAN, *Commentaire sur la Somme théol.*, II^o II^o, q. 39, a. 1.

reproche à la fois affectueux et sévère que le grand Soloviev formulait à leur endroit « de renfermer le christianisme dans le temple et d'abandonner la place publique aux principes païens (1) » ; nous marquerons surtout qu'une même logique lie l'une à l'autre leur aversion pratique pour l'action de l'Église dans la société, les lacunes de leur théologie quant aux éléments de la hiérarchie enseignante et gouvernementale, leur négation enfin des prérogatives du Pape. Ceci demande un mot d'explication.

Il se fait une seule Église des hommes, des anges et des Saints par l'unité de la vie que la même grâce met en eux : et cette Église est le Corps mystique du Christ, un tout vivant de la même vie par l'Esprit de Jésus. Mais pour autant qu'il comprend les hommes encore engagés dans cette vie, le Corps mystique reçoit un état spécial et des conditions également spéciales. Il n'est pas réalisé en ce monde d'une manière parfaite et entièrement pure. Ce monde est un monde où tout est en mouvement, où toute chose s'achemine vers son épanouissement total ; monde de l'imperfection et du progrès, monde de la possession partielle et fragmentaire des réalités supérieures et dernières. Mais la même raison qui rend l'humanité à la fois imparfaite et susceptible de progrès veut que les hommes fassent ensemble société pour s'entr'aider à réaliser leur destinée. La communication de la vie divine obéit à cette logique. Dire que Dieu nous appelle, nous sanctifie et nous sauve en corps, en Église, cela ne veut pas dire seulement qu'il nous unit mystiquement en lui par le don d'une même vie ; cela veut dire qu'il établit ici-bas pour nous une société de salut et de sainteté d'un type analogue — *positis ponendis* — à celui des sociétés

(1) Cf. VI. SOLOVIEV, *La Russie et l'Église universelle*. Éd. Stock, pp. XLVIII, LI, LXIV, 36, 129 et 302.

humaines. Du fait qu'il entre dans la logique de l'activité humaine, le Corps mystique se produit dans une société de type humain ; l'Église, en devenant Église des hommes, Église militante, réalise sa nature intime, qui est communauté de vie divine, sous les espèces d'une société visible hiérarchiquement constituée. On ne peut pas parler de l'Église militante et terrienne tout à fait et seulement comme de l'Église glorieuse.

Si nous possédions en plénitude la substance de la vie divine, nous n'aurions plus besoin d'un enseignement de la foi, ni de cette célébration symbolique des mystères qui fait le centre du culte chrétien ; encore moins d'un gouvernement ecclésiastique. Aussi saint Jean, parlant de l'Église du ciel, la sainte cité aux douze portes, dit-il : « Je n'y vis point de temple, car le Seigneur Dieu tout-puissant en est le temple, ainsi que l'Agneau. La ville n'a besoin ni du soleil ni de la lune pour l'éclairer, car la gloire de Dieu l'illumine et l'Agneau est son Flambeau » (*Apoc.*, XXI, 22-23). Quand la destinée de tous les élus sera réalisée, que l'Église sera définitivement construite et que « Dieu sera tout en tous » (*I Cor.*, XV, 28), alors le Christ « remettra le royaume à Dieu et au Père après avoir anéanti toute principauté, toute puissance et toute force » (*I Cor.*, XV, 24). L'unité de l'Église naîtra alors de la radieuse convergence de la vie divine jaillissant en chacun de nous en pleine lumière. Mais tant que cette vie divine est possédée par nous d'une manière imparfaite, précaire, cachée ; tant que l'unité de l'Église doit se réaliser entre des hommes pécheurs, ignorants, trop tentés de n'agir que selon leurs petites vues à eux et peu capables d'accorder spontanément leur pensée et leur action aux besoins de tous, tant que l'Église est une Église en marche, et qui marche par la foi, non par la vue, tant que l'Église, en un mot, est une Église militante, elle

doit être aussi une Église enseignée, une Église gouvernée, organisée, menée au combat par des chefs.

Ainsi l'Église de la terre ajoute à l'Église tout court, qui est le Corps mystique du Christ, une organisation terrienne en rapport avec la condition de l'homme ici-bas. Son unité s'en trouve évidemment modifiée, comme son être; elle se réalise à un double plan : elle est une unité de vie et une unité sociétaire de coopération. L'unité de vie est la plus profonde et tout, dans l'Église, est finalement ordonné à la procurer : c'est l'unité invisible de tous les hommes dans le Christ par la grâce. L'unité sociétaire de coopération avec tout ce qu'elle comporte d'organisation, d'autorité gouvernementale, etc., constitue à la fois une expression et un service de l'unité intérieure de vie. Elle lui sert à la fois de figure et de sacrement, de « symbole », dirons-nous avec le P. Boulgakov (*L'orthodoxie*, pp. 9-10); elle lui sert aussi d'instrument, le « dogme » étant au service de la « foi », le « droit » au service de l'amour, la « loi » au service de la liberté, la « liturgie » de la « piété », bref tout ce qui, dans l'Église, est « forme » rituelle ou institutionnelle étant au service de l'« esprit », comme le corps est au service de l'âme.

Nous avons entendu Khomiakov affirmer que les fidèles, dans l'Église, ne sont pas seulement *sujects*, mais *membres*. Il ne faut pas remplacer une exclusive par une autre exclusive, une affirmation unilatérale et partielle par une autre affirmation unilatérale et partielle. Il serait tout aussi vrai de dire que les fidèles, dans l'Église, ne sont pas seulement membres, mais sujets : parce que l'Église n'est pas seulement Corps du Christ, mais Cité sainte : pas seulement un fait de vie, mais aussi un fait d'organisation au service de cette vie. Mystère très saint du Corps du Christ : « Unum corpus multi sumus » : mais du Christ ne vient pas seulement l'unité vivante du corps (*unum*

corpus) ; du Christ vient aussi l'organisation de ce corps, l'ordonnance de la multitude (*multisumus*) en un peuple, la distribution des différents charismes en différentes fonctions, toutes formant par leur exercice une unité sociétaire de coopération : « C'est de lui que tout le corps, coordonné et uni par les liens des membres qui se prêtent un mutuel secours et dont chacun opère selon sa mesure d'activité, grandit et se perfectionne dans la charité » (*Éphésiens*, IV, 16).

* * *

Nous ajouterons — et ceci achèvera de préciser pour nous l'idée russe de l'Église — que l'oubli du caractère militant de l'Église, et l'affirmation exclusive de ce qui est en elle unité de vie, communication de vie divine, nous paraissent avoir des motifs très profonds tenant à l'inspiration même de la mystique orientale. Sous la conception catholique, qu'il serait vain de ne pas avouer pétrie de latinité, et sous la conception orientale ou orthodoxe de l'Église, il y a en réalité deux spiritualités, deux manières différentes de concevoir le don précieux de la même vie divine. Ce que nous énonçons là supposerait des développements auxquels nous ne pouvons songer ici (1). Voici, très en bref, comment nous verrions les choses.

Pour l'orient, la nature humaine elle-même est théophore, faite à l'image de Dieu ; comme telle, elle porte en soi le désir de s'assimiler à Dieu, d'entrer dans le *genos* de Dieu et, en partageant pour ainsi dire les conditions de sa vie immortelle et glorieuse, d'entrer en part de son bonheur. C'est ce désir de divinisation et d'athanasie ou

(1) Renvoyons du moins à l'étude très pénétrante de M. Lot-Borobine, *La doctrine de la désification dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle*, dans *Rev. d'Hist. des Relig.*, t. CV (1932), pp. 5-43 ; CVI (1932), pp. 525-574 ; CVII (1933), pp. 8-55.

d'immortalité glorieuse qui court comme un frisson sacré dans toute la pensée religieuse grecque, même païenne (1) dont le christianisme apporte l'apaisement et la satisfaction. Dans cette perspective, le fait chrétien de l'Incarnation rédemptrice sera envisagé comme une restauration de la nature humaine dans son ontologie divine atteinte par le péché, une restauration des énergies divines de l'humanité. Toute l'œuvre du Christ, et l'action de l'Église qui la continue, vise cette transfiguration charismatique de l'homme, cette divinisation. Tout est ici envisagé sur le plan *ontologique*.

Le génie latin concevra les choses beaucoup plus dans la catégorie de l'action et du mouvement des hommes vers leur fin. La grâce, dira-t-il, était pour Adam ce qu'elle est encore pour nous, un don gratuit surajouté à la nature en vue de la rendre capable d'actions saintes et apte à monter jusqu'à Dieu : qu'on se rappelle tout l'itinéraire spirituel de saint Augustin et cette doctrine dont on a pu dire qu'elle était une « métaphysique de la conversion ». Les orientaux parlent de l'édification, consubstantialité de l'homme avec Dieu ; les occidentaux parlent de béatitude, bien souverain, fin surnaturelle d'actions rendues bonnes et saintes par le don de la grâce.

Et c'est, du même coup, deux orientations très différentes en ecclésiologie. L'Église sera, pour l'orient, un milieu d'opération déifiante par les sacrements, le culte, par une descente de l'éternel dans le temps, de l'invisible dans le visible, de l'incrédé dans le créé : « L'essence de l'Église est la vie divine se dévoilant dans la vie des créatures ; c'est la déification de la créature par la force de l'Incarnation et de la Pentecôte (2). » Tout le relief y sera

(1) Voir sur ce point A.-M. FESTUGIÈRE, O. P., *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*. Paris, Gabalda, 1933.

(2) S. BOULGAROV, *L'Orthodoxie*, p. 5.

donné au sacerdoce, aux sacrements, à la liturgie, qui rendent présent le ciel sur terre (1); le sommet de la vie chrétienne sera la fête de Pâques, transfiguration de l'humanité par le Christ ressuscité et glorieux renouvelant mystérieusement toutes choses à son image (2). La connaissance religieuse sera conçue non comme une activité de l'entendement seul, mais comme une illumination charismatique et pneumatique de l'être tout entier, une transformation de toute la vie dans la lumière.

L'Église sera, pour l'occident, plutôt un milieu d'action morale, organisé au mieux pour nous aider à gagner le Souverain Bien, à conquérir la réalité de la Béatitude; la hiérarchie de gouvernement, le magistère, le mérite sur-naturel, y prendront une place inconnue aux orientaux. Église plus militante, leur semble-t-il, qu'aimante et contemplative. Mais nous savons, nous, que notre Église n'est pas seulement belle comme une armée rangée en bataille, mais belle comme l'épouse du Christ, toute radieuse des clartés de la Croix, de Pâques, de l'Ascension et de la Pentecôte.

On ne peut donc pas méconnaître qu'au principe des divergences entre les deux conceptions de l'Église et de son unité, il y a deux tempéraments spirituels différents. Mais nous avons déjà noté l'importance, en cette matière, des circonstances historiques et de l'état économique, culturel et politique des peuples. La Russie n'avait connu

(1) « Dans l'église le Russe se sent entouré des habitants du ciel, comme on lit dans une des prières de la liturgie : « Quand nous sommes dans l'église de Ta gloire, il nous semble être dans le ciel. » S. TCHETVERIKOFF, *Piété orthodoxe*, dans *Irenikon*, 1927, pp. 385-390 et 459-467 : cf. p. 387.

(2) Ceci a été merveilleusement bien mis en lumière par N. ARSENIËV, *L'Église d'Orient (Irenikon-Coll.*, 1928, n° 3-4). Cette brochure donne l'idée la plus synthétique et la plus exacte de l'âme religieuse des Russes.

jusqu'ici rien qui ressemblât à notre moyen-âge, à notre Renaissance, au protestantisme, au mouvement de la Contre-Réforme, au rationalisme laïciste, à la Révolution française. Hélas ! Toutes ces choses qui ont marqué les étapes de notre évolution historique, que sont-elles en face des événements formidables par lesquels a passé, ces dernières années, le christianisme russe ? La chute du tzarisme, en qui le corps de l'Église trouvait son cadre et son appui, la persécution, le changement radical des conditions économiques et politiques, la nécessité où l'on se trouve déjà, où l'on se trouvera surtout demain, d'enseigner des masses ignorantes du Christ et, pour les enseigner, de les atteindre, pour les atteindre, enfin, de les chercher et de les encadrer : autant de faits qui imposeront bientôt à l'Église russe de redevenir une Église militante. Elle le redeviendra selon sa tradition et son génie propres. Mais il nous paraît impossible qu'un tel problème n'engage pas l'orthodoxie russe à restaurer dans sa vie, dans sa conscience intime et dans sa pensée théologique toute la substance de l'Église militante ; à compléter, par conséquent, dans ce sens, la réalité de son unité ; à refaire enfin, collectivement, le chemin solitaire de Soloviev. Du coup, les valeurs de hiérarchie, de société visible, de magistère et de gouvernement retrouveront leur place. Et si, de notre côté, nous ne mettons pas trop d'obstacles à l'action unifiante du Saint-Esprit, peut-être verrons-nous aussi rendre toute sa place, en Orient, à celui à qui Jésus n'a pas confié la totalité de sa bergerie sans lui demander d'abord le témoignage de plus d'amour.

Le Saulchoir, jour de la Pentecôte 1934.

M.-J. CONGAR, O.P.

Signatur:

Titel: M.-J. Congar: Pensée Orthodoxe sur l'unité

de l'Église * In: La vie intellectuelle. - , 1934 *

Band: XIX (1934), Heft: 3 Seiten: 394-414