

le poids, ni l'espace, ni la quiddité, rien de tout ce qui se manifeste comme qualité, mais chacun d'eux est *logos* (Grégoire de Nysse, P.G. 16, 124 C). L'harmonie « rationnelle » de l'univers présuppose la conscience unifiante de la personne humaine, en relation personnelle avec le Verbe (*Maxime le Confesseur* P.G. 81, 1909 A - 1912 B). La *théosis* de la nature se réalise dans la personne de l'homme qui se trouve en relation avec le Verbe.

2. — *Le Christ, commencement de l'histoire.*

a) A cause de la chute de l'homme, la relation « personnelle » s'interrompt, la distance « naturelle » entre l'homme et Dieu se révèle comme abîme (*a-byssos*), l'harmonie « rationnelle » du monde se désagrège, puisque l'appropriation de la Grâce offerte, du *Logos* « illuminateur » est interrompue par la liberté humaine. La limite de cette marche désagrégeante est la mort.

b) Le Verbe, par son incarnation, rétablit la communion de la nature humaine avec la nature divine. La relation personnelle du Verbe avec les êtres se révèle comme chair et sang. Le rétablissement de la relation signifie la participation à la Chair et au Sang du Christ, c'est-à-dire à la réalité eucharistique de l'Eglise. Ainsi l'Eglise se révèle comme le commencement dynamique de la nouvelle nature, comme l'essor de la nature vers la *théosis*. Cet essor forme l'histoire.

c) Il faut distinguer entre la succession des événements et l'histoire. L'histoire présuppose une tendance concrète à l'universalité avec une fin non moins concrète. La vie de l'humanité, avant l'Incarnation, se justifie comme histoire surtout dans le cas d'Israël, c'est-à-dire dans la mesure où elle prépare l'avènement du Christ. La différence est entre « l'ombre » et « l'icône » des réalités (*Heb. 10, 1*). L'Incarnation du Verbe est le commencement de l'histoire. Et la fin eschatologique de l'histoire est la Résurrection. La Création marche progressivement vers cette fin, ayant comme Centre « cosmique », c'est-à-dire universel, l'Eglise. L'Eglise est l'« icône » de la fin eschatologique de l'histoire du nouveau ciel et de la nouvelle terre, de la cité de Dieu, de la nouvelle Jérusalem.

3. — *Le Christ comme Verbe incarné, fin du monde et de l'histoire.*

a) L'histoire chemine dans le temps vers la fin qui a déjà été réalisée par le Christ sur la terre. Le fait de la Transfiguration est la clé pour comprendre cette marche eschatologique de l'histoire et du monde. L'Eglise, centrée sur la nouvelle nature humaine du Verbe, communique avec le Père dans le mystère que remplissent les énergies du Saint-Esprit. L'effort « personnel » pour mettre en valeur la grâce offerte par les sacrements dans l'Eglise forme l'histoire, comme élan vers la transfiguration. Cet élan a été rétabli par l'abolition de la mort, c'est-à-dire grâce à la Résurrection du Christ.

b) L'Eglise comme histoire, c'est-à-dire comme processus de

« récapitulation » (*anakephalaïosis*) de l'homme et de la nature, révèle le Verbe « aujourd'hui, certes, dans un miroir » mais alors « face à face ». En d'autres termes, l'Eglise est la « gloire » du Verbe, son apparition et sa manifestation. Non relativement et symboliquement, mais réellement et directement par les Energies du Saint-Esprit : le fait de la Transfiguration est le présent continu de l'Eglise (saint Grégoire Palamas) et, par conséquent, de la *théosis* du monde. Le monde, comme nature de l'histoire, constitue la gloire du Verbe, la manifestation et la révélation de la personne du Verbe.

c) L'Eglise comme histoire nous présente aujourd'hui la personne du Verbe dans la forme de « kénose » du Jésus historique. Le fondement de la vie spirituelle reste le dogme de Chalcedoine. La seule façon de « vivre » et d'exister est celle de la « kénose » : l'humble acceptation « avec joie, de l'humiliation de notre nature » (*saint Isaac le Syrien*). L'Eglise comme corps total, mais aussi comme histoire personnelle de chacun de ses membres, porte la croix de l'humanité, « complétant ce qui manque aux épreuves du Christ » (*Col. 1, 24*). Ainsi, la gloire du Verbe comme commencement et fin de l'histoire reste le mystère de la foi et la possibilité de la vie. Car « nous cheminons dans la foi, non dans la claire vision » (*II Cor. 5, 7*).

Christos YANNARAS.

CONTACTS 19 (1967) (1)

LA VISION EUCHARISTIQUE DU MONDE

ET L'HOMME CONTEMPORAIN

La tradition orthodoxe est profondément liturgique. Pour l'orthodoxie, « l'Eglise est dans l'Eucharistie et par l'Eucharistie » et sa forme concrète est le Temple dans lequel se célèbre l'Eucharistie et qui s'appelle aussi — non par hasard, bien sûr — l'Eglise. L'univers entier est une liturgie, une liturgie cosmique qui offre devant le trône de Dieu la création totale. La théologie orthodoxe aussi est au fond une doxologie, une liturgie, et c'est une théologie eucharistique.

Mais quelle est l'importance de tout cela pour l'homme contemporain ? La conception du monde et de la vie a tellement changé par rapport à celle de Byzance et elle continue à changer si rapidement sous l'influence des transformations scientifiques, philosophiques et sociologiques, qu'on doit poser la question : qu'est-ce donc que la vie liturgique orthodoxe peut offrir aux hommes de notre époque ?

Cette question prend des dimensions angoissantes devant la crise très grave que traverse l'homme contemporain en ce qui concerne sa relation avec l'Eglise. La civilisation occidentale, qui est nourrie des idéaux du christianisme, se déchristianise rapide-

Z. Zoulas

ment, et l'Église, qui parle encore le langage et suit la problématique du passé, atteint de moins en moins l'homme d'aujourd'hui. Le monde chrétien occidental prend conscience du problème de la sécularisation dans toute son ampleur. Mais sa tradition — une tradition qui vit sous le poids de la dissociation du monde en sacré et en profane — multiplie les problèmes plus qu'elle ne les résout.

Dans cette situation, la vie liturgique orthodoxe se présente comme un témoignage d'espérance. En effet, la vision eucharistique du monde et de l'histoire qui s'y trouve — et qui, malheureusement, à cause d'un manque d'éducation liturgique, n'est pas toujours comprise par les orthodoxes eux-mêmes — ne partage pas le destin des formes philosophico-théologiques dont la disparition dans la pensée contemporaine a provoqué une telle crise dans les relations entre la théologie et la vie. La vie liturgique orthodoxe a sa propre vision du monde qui non seulement peut, mais doit être transposée dans la vie actuelle; elle recèle une conception de l'homme qui pourrait se révéler particulièrement nécessaire aujourd'hui; elle donne, enfin, une interprétation de l'histoire et de ses problèmes, de la vie morale et de ses possibilités qui, semble-t-il, devrait être particulièrement soulignée de nos jours.

Mais comment entendons-nous l'Eucharistie quand nous parlons d'une « vision eucharistique du monde » ? La réponse à cette question est fondamentale. Car l'Eucharistie est très mal interprétée et son sens très déformé surtout depuis la scolastique. Ainsi, l'utilisation de son ancien sens orthodoxe et patristique présuppose certaines explications.



Dans notre conscience, l'Eucharistie est liée à l'expression d'un piétisme qui la considère comme un *objet*, une *chose*, un *moyen* d'exprimer notre piété ou de favoriser notre salut. Or, l'ancienne conception de l'Eucharistie la voit non seulement ni principalement comme une chose, mais comme une *action*, comme une *liturgie* (ce terme orthodoxe est très caractéristique) et surtout comme un acte de *rassemblement*, comme l'expression commune, catholique, de l'Église totale et non comme la relation verticale de chacun avec Dieu. Il est caractéristique que l'Orient — qui a conservé cette ancienne conception, mais d'une manière plutôt inconsciente — n'ait jamais introduit ni des liturgies individuelles ni l'adoration des Saints Dons sous une forme qui les eût réduits en permanence à l'état d'un objet de piété et de culte. L'Eucharistie est essentiellement un événement qui *se fait*, un acte et non un acte de chacun, mais un acte de l'Église totale.

Souvent nous considérons l'Eucharistie comme un sacrement parmi d'autres (par exemple parmi les sept). L'ancienne Église avait la conception d'un *seul et unique sacrement*, le sacrement

du Christ, comme l'appelle l'Écriture Sainte. La seule compréhension possible de l'Eucharistie est christologique: elle est le corps du Christ, le Christ Lui-même, le Christ total. Donc nous ne devons pas voir en elle un moyen de grâce — d'une grâce abstraite et indépendante de la christologie, comme malheureusement nous la présentons encore nos traités de dogmatique. Nous devons la voir comme le Christ Lui-même qui sauve l'homme et le monde et nous réconcilie avec Dieu. Par conséquent, tous les problèmes sur les *éléments* de l'Eucharistie, sur la présence réelle ou non (transsubstantiation, etc., qui ont tant préoccupé le Moyen Âge, sont secondaires et nous font retourner à la vision de l'Eucharistie comme *chose*. Le caractère fondamental de l'Eucharistie consiste dans le fait qu'elle est un rassemblement et un acte et que le *mystère total du Christ*, le Christ total, le salut du monde se révèle, se vit et se concentre en elle.

Si donc nous regardons l'Eucharistie de ce point de vue, nous devons nous approcher d'elle comme elle se présente à nous dans la liturgie concrète d'une église orthodoxe — et non dans une doctrine autonome et abstraite des sacrements. Cette célébration de la liturgie nous révélera que l'Eucharistie contient une vision particulière de l'histoire.



La liturgie est l'acceptation du monde et de la création la plus positive et dans l'action. Si le monachisme comme acte (non comme théorie et comme pratique) se caractérise comme un mouvement au dehors du monde (nous entendons par là la fuite du monde en tant que lieu), la liturgie se caractérise par le mouvement inverse. Tout fidèle qui va à la liturgie porte en lui le monde (et nous entendons cela de la manière la plus réaliste). Il ne porte pas simplement sa chair d'homme, son être concret avec ses faiblesses et ses passions. Il porte sa relation avec le monde naturel, avec la création. Dans l'Église ancienne, mais aujourd'hui aussi dans les milieux où la simple piété traditionnelle n'a pas été encore totalement évincée par des dissociations intellectuelles, les fidèles ne venaient pas seuls à l'Église: ils amenaient avec eux les dons de la création: le pain, le vin et l'huile. Et ces dons — combien cela est caractéristique, étaient portés en procession (en défilé) liturgique pour parvenir aux mains de l'Évêque qui attendait à l'entrée (l'actuelle « Grande Entrée » de la liturgie) et devait les offrir à Dieu comme Eucharistie. Au lieu de faire oublier les besoins temporels en venant à l'Église — comme on pourrait l'attendre — la Liturgie demande aux fidèles de les y apporter et de prier pour « des saisons élémentes, l'abondance des fruits de la terre... pour ceux qui sont en mer, les voyageurs, les malades », pour la défaite des ennemis de l'État, pour la victoire du roi, etc., La quête aussi — ce scandale pour certains esprits pieux — est un acte qui nous révèle qu'un

cours de la Liturgie a lieu très exactement un *cheminement* (un défilé, pourrait-on dire) du monde total devant l'Autel, du monde tel qu'il est et tel qu'il sera de nouveau quand l'éclair eschatologique, l'avant-goût du Paradis donné par la liturgie s'occultera et que les fidèles seront appelés à « sortir en paix » dans le monde.

Cette expérience du cheminement de la vie humaine totale vers le lieu liturgique n'ignore pas que, du fait du péché, le monde n'est plus cette réalité « très bonne » que vit Dieu au moment de la Création. Le péché est un élément tragique qui revient à plusieurs reprises à la conscience de l'Église célébrante : « Aucun de ceux qui sont liés par les désirs et les voluptés de la chair n'est digne de venir à Toi, de T'approcher et de Te rendre ce culte, ô Roi de gloire... » Mais le péché pour la liturgie n'est pas — comme cela arrive dans la théologie actuelle du jugement — un problème du monde, angoissant et irrésolu. La corruption qui suivit la création n'est pas affirmée mais n'est pas davantage niée dans la liturgie (ne nous laissons pas aller à ce dilemme). Le monde qui entre dans l'espace liturgique est le monde déchu lui-même et cette admission souligne d'emblée sa densité ontologique. Mais il y a plus. Ce monde n'entre pas dans l'Église pour rester tel qu'il est. La liturgie est « un remède d'immortalité » (saint Ignace d'Antioche) précisément parce que, dans son acceptation et son affirmation du monde, elle refuse sa corruption, le sanctifie et l'offre au Créateur : « Tes dons que nous prenons parmi Tes dons nous Te les offrons en tout et pour tout ».

Cette acceptation du monde par la liturgie montre donc que, pour la vision liturgique de la création, le monde n'a jamais cessé d'être le *cosmos de Dieu*, que le péché et la destruction ne sont pas démiurgiques comme le pensait Marcion (et Harnack !), que tout ce que nous sommes, tout ce que nous faisons, tout ce qui nous intéresse dans le monde peut et doit passer par les mains du célébrant comme offrande à Dieu. Non pour qu'il reste tel qu'il est. Pas davantage pour qu'il cesse d'être ce qu'il est au fond. Mais pour qu'il devienne ce qu'il est vraiment et que le péché déforme.

Ce paradoxe de l'affirmation et de la négation du monde par la liturgie, à savoir la transfiguration du monde qui ne le détruit pas et son renouvellement qui ne le crée pas *ex nihilo* sont par l'Eucharistie, dans l'espace et le temps, la manifestation même du mystère du Christ en qui l'ancien Adam se renouvelle sans se détruire, la nature humaine est assumée sans changer, l'homme se déifie sans cesser d'être homme.

Une telle vision du monde par l'expérience eucharistique ne laisse pas de possibilités à la dissociation entre le naturel et le surnaturel, dissociation dans laquelle la théologie occidentale a enfermé l'homme en le plaçant devant le dilemme de choisir entre les deux. A notre avis, ce fait peut grandement faciliter l'ouverture de l'Église à l'homme de notre époque. Celui-ci fait très

difficilement la distinction, s'il n'en est pas tout à fait incapable, entre le naturel et le surnaturel. A cause des transformations scientifiques et philosophiques récentes, il ne saisit plus le surnaturel comme un « au-delà » de la nature. Sous le poids de cette dichotomie héritée de la théologie occidentale, sa conscience chrétienne conduit l'homme ou à la négation totale du surnaturel ou à une dissociation interne, c'est-à-dire à un état de schizophrénie que tantôt il accepte (pour ne pas trahir sa foi) et tantôt ne remarque pas (dans l'entraînement de la vie quotidienne). Or, pour la vision liturgique du monde, il n'y a ni naturel ni surnaturel. Ce qui existe, c'est l'unique réalité de la nature et de la création complète jusqu'à l'identification entre la réalité céleste et la réalité terrestre (« Nous qui, mystiquement, représentons les chérubins... »). Dans cette rencontre, Dieu même cesse de s'entendre comme un « au-delà » de la nature et, dans la Personne de Son Fils, Il devient « Celui qui siège au ciel avec le Père et qui est invisiblement présent ici avec nous ». C'est ainsi que l'Eucharistie peut sauver l'homme de la dissociation qui pousse l'homme contemporain à refuser Dieu, ce Dieu que la théologie a placé dans une sphère que l'homme ne peut plus comprendre.

La vision eucharistique du monde élimine une autre opposition devant laquelle une théologie gnostique et hellénistique a placé l'homme : l'opposition entre l'éternité et le temps. L'éternité et le temps — entendu ou comme un mal obligatoire pour l'homme ou comme l'antichambre de l'éternité — se croisent dans l'Eucharistie avec l'éternité qui, par conséquent, cesse d'être avant ou après le temps et devient exactement la dimension dans laquelle le temps peut s'ouvrir. De cette façon, nous devenons contemporains de l'histoire totale du dessein pré-éternel de Dieu pour notre salut dans une unité du passé, du présent et du futur qui permet l'acceptation complète et la sanctification du temps et de l'histoire. « Nous souvenant de ce commandement salutaire et de tout ce qui a été fait pour nous : la Croix, le Tombeau, la Résurrection au troisième jour, l'Ascension, le Siège à la droite (du Père), le second et glorieux Avènement, Tes dons que nous prenons parmi Tes dons, nous Te les offrons en tout et pour tout. »

Tout ceci pourrait bien constituer une réponse fondamentale à certaines attentes contemporaines.



La vie liturgique orthodoxe a encore sa propre vision de l'homme lui-même qui, elle aussi, semble aller à la rencontre de l'homme d'aujourd'hui et de ses besoins. Il a hérité d'une tradition théologique séculaire l'angoisse de sa dichotomie en corps et âme, esprit et matière, le dilemme d'un choix entre les deux puisque le domaine proprement spirituel lui est incompréhensible. Au contraire, la vie liturgique orthodoxe prête une attention

extrême au corps et à ses besoins, la matière est présente au point que le pain et le vin s'identifient avec le Seigneur lui-même, le bois et les couleurs deviennent les icônes des saints dont les reliques, par ailleurs, portent et expriment une présence personnelle sanctifiante; dans cette tradition, l'homme participe tout entier et non en fermant les yeux — selon le modèle de la piété occidentale pour rencontrer Dieu dans une relation prétendument immatérielle (qui n'est au fond qu'une simple relation psychologique). Une telle sauvegarde de la nature unifiée de l'homme ne correspondrait-elle pas profondément à l'homme d'aujourd'hui qui a cessé — et qui l'en accuserait ? — de penser selon les catégories anthropologiques d'Aristote et de Platon ?

Outre la sauvegarde de son intégrité, il retrouve dans l'Eucharistie une autre de ses dimensions fondamentales dont la perte a déterminé une crise de conscience et de vie. Nous avons souligné tout à l'heure — et nous devons toujours souligner — que la Sainte Eucharistie n'est pas le domaine d'une simple rencontre verticale de chacun avec Dieu. Elle est essentiellement *sociale* et *ecclésiale* et, comme telle, s'est conservée — d'une manière plus ou moins vécue — en Orient. Il n'y a peut-être aucune autre manifestation de l'existence ecclésiale où les chrétiens cessent à ce point d'être des individus pour devenir Eglise. Dans l'Eucharistie, la prière, la foi, l'amour, la charité (c'est-à-dire tout ce que les fidèles pratiquent individuellement) cessent d'être « mien » et devient « nôtre » et la relation entière de l'homme avec Dieu devient relation de Dieu avec son peuple, avec son Eglise. L'Eucharistie n'est pas seulement communion de chacun avec le Christ; elle est aussi communion des fidèles entre eux et unie dans le corps du Christ, « non plusieurs corps, mais un seul corps » selon saint Jean Chrysostome interprétant fidèlement saint Paul. Ainsi la vérité biblique que la voie vers Dieu résume et implique la vraie voie vers le prochain est particulièrement vivante dans l'Eucharistie, qui est l'acte le plus anti-individualiste de l'Eglise.

De cette façon, l'homme cesse d'être individu et devient personne, c'est-à-dire une réalité qui ne constitue pas un fragment, l'appendice d'une machine, d'une organisation ordonnée à son propre but — serait-ce le plus sacré (collectivisme). Il n'est pas un moyen vers un but; il est lui-même le but, l'image et la ressemblance de Dieu qui trouve son accomplissement dans sa communion avec Dieu et avec les autres et seulement ainsi.

L'homme moderne vit tous les jours sous le poids de l'opposition entre l'individu et la collectivité. Sa vie sociale n'est pas *communio* mais *societas*. Et puisqu'il n'a pas d'autre choix, sa violente réaction contre le collectivisme le conduit à l'individualisme et inversement : car l'un et l'autre, paradoxalement, se pré-supposent. Notre tradition chrétienne ne lui a pas donné l'anthropologie qui pourrait le justifier comme personne puisque, même dans l'Eglise, il était considéré tantôt sous le prisme de l'indivi-

dualisme, tantôt sous le prisme de la collectivité. Mais la liturgie, au contraire, présuppose — et en même temps elle y conduit — une anthropologie qui pense uniquement l'homme comme « nouvelle création en Christ ». Elle ne fait pas de théologie, elle ne précise pas, elle montre et révèle. A la question : « Qu'est-ce que l'homme ? », elle répond en montrant le Christ comme l'homme par excellence, c'est-à-dire comme l'homme uni à Dieu, déifié. Dans la communion « aux choses saintes » offertes « aux saints », la boussole s'aimante immédiatement vers Celui qui est le « Seul Saint, le Seul Seigneur, Jésus-Christ », Celui en qui l'homme, par la sainte communion, devient ce qu'il est : l'homme total.

*
*
*

Telle est l'expérience de celui qui participe à la liturgie. Mais que se passera-t-il lorsqu' « il sortira en paix » et rentrera dans le monde ? Nous avons l'habitude de dire que l'homme, par le sacrement de l'Eucharistie, puise des forces divines, surnaturelles, qui l'aideront dans sa lutte contre le péché. Indépendamment de cette transfusion de force, l'Eucharistie, comme action et comme communauté, donne le sens concret et plein de la vie morale.

Notre tradition théologique a transformé la morale en un système de règles de conduite et en un domaine autonome de la théologie. Ainsi certaines formes de conduite sont devenues des dogmes absolus et désincarnés, sans rapport ni avec les diverses époques de l'histoire, ni avec la diversité des hommes et qui, réduits aux types d'un piétisme conformiste, jugent d'une manière répétitive et condamnant moralement le monde. Sous cette influence, le rapport de l'homme avec Dieu est devenu un rapport *juridique*, selon une vieille tentation de l'Occident.

Contrairement à cette tradition, la vision eucharistique du monde et de la société ne permet pas et n'admet pas une autonomie de la morale ou sa réduction à des règlements juridiques absolus. La vie morale découle d'une *transfiguration* et d'un *renouveau* de la création et de l'homme en Christ, de sorte que chaque commandement moral apparaisse et se comprenne uniquement comme la conséquence de cette transfiguration *sacramentelle*. Dans une telle vision de la morale — par exemple, celle qu'on trouve dans l'Épître de saint Paul aux Colossiens — la conduite morale est saisie comme un prolongement de l'expérience liturgique : « Puisque donc vous êtes ressuscités avec le Christ... mortifiez vos membres terrestres, vous vous êtes dépouillés du vieil homme avec ses agissements et vous avez revêtu le nouveau, celui qui va se renouvelant... » (Col. 3, 1-5 9-10). (Notons que les termes « se dépouiller » et « revêtir » sont ici des termes liturgiques et se lient particulièrement, ainsi que toute la terminologie de ce passage, à l'expérience sacramentelle du Baptême). C'est pourquoi la liturgie reconnaît une seule

sorte de terminologie morale : la *sanctification* des âmes et des corps afin que, en communion avec « la Vierge Sainte, et tous les Saints », nous nous confions « nous-mêmes, les uns les autres et toute notre vie au Christ notre Dieu ».

De cette façon, l'Eucharistie n'offre pas au monde un système de règlements moraux, mais une société transfigurée et sanctifiée, un levain qui animera la création tout entière non par la contrainte de commandements moraux, mais par une *présence sanctifiante*. Présence de *témoignage* qui ne forge pas des chaînes insupportables aux hommes mais les *invite* à la liberté des enfants de Dieu, à une communion avec Dieu qui apportera la renaissance.

L'homme d'aujourd'hui semble rejeter totalement, avec indignation, les règlements moraux, imposés depuis des siècles, d'une civilisation chrétienne. Laisant de côté les causes de cette situation, bornons-nous à remarquer que l'édifice que nous avons construit avec tant de zèle en rassemblant nos bonnes valeurs morales est désormais ressenti comme une prison pour l'homme et que ses fondements menacent ruine.

Pourquoi la décadence des valeurs dites morales dans la société sécularisée ? Pourquoi notre voix de chrétiens résonne-t-elle dans le vide ? Nous avons recours à des prédications morales, à des déclarations de principes pour convaincre le monde et nous échouons, personne ne nous entend. Nous offrons le *Logos* et le monde ne l'accepte pas. Nous oublions que le *Logos*, ce ne sont pas des mots, mais une Personne; ce n'est pas une voix, mais une Présence vivante, une Présence qui s'incarne dans l'Eucharistie, une Eucharistie qui est avant tout *rassemblement et communion*. Cette société qui se transfigure pour transfigurer n'existe plus. Elle est dissoute par notre individualisme pieux qui a cru que, pour travailler dans le monde, il n'était plus besoin de la paroisse, de la communauté eucharistique, et qui l'a remplacée par notre instructive logocratie, croyant qu'il suffit de *parler* au monde pour le changer. Notre Eglise comme présence dans le monde est devenu un ambon sans sanctuaire et une somme de chrétiens sans unité ni communauté. Nous ne puisons pas nos attitudes morales dans la nouvelle vie que nous goûtons lors du rassemblement eucharistique et la société semble avoir perdu le levain de la communion divine qui, seule, peut y susciter un authentique renouveau.



Nous ne voulons pas dire pour autant qu'une vision eucharistique donnera une solution aux problèmes moraux de notre société. Au contraire, il faut souligner que, dans une telle vision, il n'y a aucune place pour l'« opium » d'un « évangile social ». L'attente du paradis terrestre d'une société moralement parfaite est une création du rationalisme occidental qui ne peut être

assumée par le témoignage de l'Eucharistie. Car l'Eucharistie, dans sa nature intime, a une dimension eschatologique : bien qu'elle entre dans l'histoire, elle ne se transforme pas entièrement en histoire. Elle est le témoignage le plus dramatique d'une rencontre entre l'*eschaton* et l'histoire, entre le parfait et le relatif dans l'existence humaine, ici et maintenant. Elle est le témoignage d'une morale qui n'est pas évolution historique mais grâce ontologique, acquise pour être à nouveau perdue jusqu'au dernier jour où elle sera acquise définitivement. Cette pénétration eschatologique n'est pas un développement historique qu'on puisse comprendre logiquement et par expérience; elle est une *déscente verticale* du Saint-Esprit, par l'*épiclesse* — cette épiclesse qui est si fondamentale et si caractéristique dans l'Eucharistie orthodoxe — qui transfigure le « siècle présent » et le transforme dans le Christ en « nouvelle création ». Cette descente du ciel sur la terre, qui rend possible la montée de la terre jusqu'au trône céleste, remplit la terre de lumière, de grâce et de joie et fait de la liturgie une fête, une célébration solennelle d'où les fidèles rentrent dans le monde joyeux et pleins de charismes. Mais en franchissant la porte de l'Eglise, ils retrouvent une lutte qui ne peut se relâcher. Jusqu'à la fin des siècles, ils devront poursuivre leur pérégrination eucharistique, recevant seulement la saveur de la communion divine qui se mêle bientôt à l'amer goût du mal. L'Eucharistie leur aura donné l'assurance la plus vive de la victoire du Christ sur le diable. Mais sur cette terre, cette victoire ne sera jamais qu'une victoire « de kénose », la victoire de la croix, la victoire de l'ascèse héroïque, telle que l'a comprise et vécue l'Orient dans le monachisme.

C'est pourquoi l'Eucharistie ouvrira toujours la voie non au rêve d'une perfection progressive du monde, mais à l'exigence d'une ascèse héroïque, d'une expérience de la « kénose » et de la croix, la seule dans laquelle peut être vécue dans le monde jusqu'à la fin des temps la victoire de la Résurrection. En même temps, elle offrira au monde l'expérience de cette dimension eschatologique qui pénètre dans l'histoire par la communion eucharistique et rend possible notre déification dans l'espace et le temps. Sans cette dimension, aucune méthode missionnaire, aucune diplomatie intelligente de « dialogue avec le monde », aucun système de morale ne transfigurera dans le Christ le monde d'aujourd'hui.



La crise de la relation de l'homme contemporain avec le Christ et l'incapacité du christianisme à rencontrer l'homme contemporain viennent sans doute, pour une grande part, de la tradition théologique abâtardie que nous enseignons. Cette tradition a dissocié l'homme, l'a rendu schizophrène, l'a asphyxié par des conceptions dualistes et des constructions moralisantes, a détruit son

intégrité. Et, tandis qu'autrefois, dans nos pays, cette façon de penser était celle du commun des hommes, aujourd'hui ces formes psycho-sociales disparaissent au profit d'une nouvelle vision de la vie apportée par la science et par une radicale mise en cause philosophique; les hommes se débattent dans les dichotomies que nous leur avons transmises et nous, nous nous cantonnons dans une défense de formes mortes — d'où la crise qui grandit entre l'Eglise et le monde.

Devant cette situation, l'Eglise orthodoxe va vers l'échec théologique de son témoignage si elle se borne, elle aussi, à la défense de ces formes. Au contraire, elle apparaîtra *liturgiquement* comme l'espérance du monde si les dichotomies se résolvent dans son Eucharistie, si l'homme y retrouve son intégrité dans la communion avec Dieu. Que l'Eglise orthodoxe prenne conscience de la vision eucharistique qu'elle recèle et elle sera conduite à des révisions théologiques créatrices, à une pratique renouvelée, qui la sauveront elle-même de la sécularisation et sauveront le monde de sa solitude loin de Dieu.

Jean ZIZIOULAS.

CRÉATION D'UN COMITÉ ÉPISCOPAL PERMANENT EN FRANCE

Lors d'une réunion qui s'est déroulée à Paris le 23 février dernier au siège de la métropole grecque de France, le métropolite Mélétios, chef de l'Eglise orthodoxe grecque de France (5, rue Georges-Bizet, Paris 10^e), le métropolite Antoine Bloom, exarque du patriarcat de Moscou en Europe occidentale (26, rue Péclet, Paris, 15^e) et l'archevêque Georges, chef de l'archevêché orthodoxe de France et d'Europe occidentale (12, rue Daru, Paris 8^e), ont décidé de créer un Comité permanent épiscopal, en vue de coordonner les efforts de leurs Eglises respectives, dans le cadre du Mouvement œcuménique. Le Comité sera présidé par le métropolite Mélétios, exarque du patriarcat œcuménique de Constantinople.

Communication en a été faite à S.E. le cardinal Marlin, de Rouen, président pour la France de la Commission pour l'Unité chrétienne, et à M. Charles Westphal, président de la Fédération protestante de France.

d'après S.O.E.P.I., n° 3 du 2 mars 1967

BIBLIOGRAPHIE

LE VISAGE DE LUMIERE. Reflets d'Évangile.

(Un Moine de l'Eglise d'Orient). Editions de Chevetogne, 1966.

Les lecteurs de « JESUS. Simples regards sur le Sauveur » (1959) et de « PRESENCE DU CHRIST » (1960), ont accueilli avec la même joie reconnaissante « LE VISAGE DE LUMIERE ». Commenter un tel ouvrage risque d'en ternir la fraîche, la précieuse limpidité. Aussi nous bornerons-nous à quelques remarques.

Le caractère propre de ces méditations centrées sur les paraboles évangéliques, est leur concision et leur extrême simplicité; transparence décaillée de toute problématique purement intellectuelle, exégétique ou théologique, dépouillement *volontaire*. En effet, sous-jacente à cette limpidité, l'on pressent un parti pris, une option personnelle: volonté d'*écouter* l'Évangile comme parole du Christ toujours « nouvelle », « goulée de jeunesse » et toujours actuelle; parole qui aujourd'hui, ici et maintenant, m'interpelle et me place — pour parler le langage de l'existentialisme chrétien — dans une situation de décision.

Ainsi s'explique et l'extrême objectivité et l'accent personnel de ces méditations écrites, telles certaines cantates de Bach, en quelque sorte au ras du texte évangélique mais où jaillit parfois le cri de l'âme.

C'est pourquoi aussi l'auteur attache une importance particulière aux paraboles, « sources primitives et toujours fraîches », « images » douées d'une « puissance propre d'émotion » qui « peuvent susciter la décision dont dépend toute une vie » (p. 8).

Par leur exploration aimante et perspicace, par la grâce d'un style sobre et dépouillé mais qui tantôt sait se faire incisif tantôt s'ouvre à l'évocation poétique, ces réflexions nous aident à « contempler » ce que nous avons regardé maintes fois sans recevoir de choc, à « écouter » dans les paroles déjà lues, celle « qui surgit devant nous comme un éclair, et plonge un glaive de feu au dedans de nous-mêmes » (p. 220).

Un tel message reste audible à nos contemporains, comme en témoigne le succès étonnant rencontré, dans les milieux les plus divers, par les opuscules précédents du Moine de l'Eglise d'Orient. Puisse de même le « Visage de Lumière », grâce à ces « reflets », éclairer, pour un grand nombre, les chemins obscurs de l'existence.

E.B.S. et G.R.A.

LA SPIRITUALITE ORTHODOXE ET LA SPIRITUALITE PROTESTANTE ET ANGLICANE.

(Louis Bouyer). Paris, Aubier, 1965.

Essentiellement consacré à l'étude des courants spirituels issus de la Réforme du XVI^e siècle, ce tome III de l'*Histoire de la Spiritua-*