

## 2. VÉRITÉ ET COMMUNION \*

Fondements patristiques et implications existentielles de l'ecclesiologie eucharistique

### I. INTRODUCTION

La christologie est le seul point de départ d'une intelligence chrétienne de la Vérité. La prétention du Christ d'être la Vérité (Jn 14, 6) constitue un présupposé fondamental de la théologie chrétienne. Sur ce point l'Orient et l'Occident ont toujours été d'accord. Il serait tout à fait inutile de se référer à des exemples concrets de l'histoire de la pensée chrétienne pour démontrer ce présupposé commun à toutes les traditions chrétiennes.

Néanmoins ce présupposé n'est nullement facile à interpréter. Comment faut-il comprendre que le Christ est la Vérité ? « Qu'est-ce que la Vérité ? » (Jn 18, 38). Le Christ a laissé sans réponse cette question de Ponce Pilate et au cours des âges l'Eglise n'y a pas répondu de manière unanime. Nos problèmes d'aujourd'hui en ce qui concerne la Vérité paraissent dériver directement de ces compréhensions différentes de la Vérité au cours de l'histoire de l'Eglise.

Les différenciations fondamentales, qui se sont produites en relation avec ce sujet, paraissent remonter à la rencontre de l'Eglise primitive avec la pensée grecque. Même si nous devons toujours garder présent à l'esprit que dans la Bible elle-même la pensée hellénique est enchevêtrée très souvent avec ce que l'on a coutume d'appeler la pensée sémitique ou la mentalité juive, nous devrions être attentifs néanmoins à l'existence d'une forme de pensée particulière que l'on pourrait appeler « hellénique » et qui tend à affirmer ses caractéristiques propres dans sa rencontre avec l'Evangile.

---

\* Etude publiée dans la revue *Irenikon*, 4 (1977) et revue par l'auteur.

Ceci dit, il serait erroné d'en déduire trop aisément, comme l'ont fait souvent certains savants, que la pensée biblique, spécialement dans sa forme néo-testamentaire, serait à identifier avec ce que l'on pourrait appeler des formes de pensée « hébraïques » ou « juives ». Quand saint Paul présente le Christ comme le contenu de sa prédication, il s'oppose à la fois à la mentalité grecque et à la mentalité juive: le kérygme chrétien ne peut être confondu ni avec la « sagesse » des Grecs ni avec la préoccupation des Juifs pour les « signes » (I Cor. 1, 22).

Cette opposition entre le contenu christologique du kérygme, d'une part, et la mentalité tant « juive » qu'« hellénique », de l'autre, se rattache directement au problème de la Vérité. On considère communément que la caractéristique principale de la pensée hébraïque, ce par quoi elle s'oppose à celle des Grecs, réside dans l'intérêt des Juifs pour l'histoire. Les « signes » que recherchent les Juifs, selon saint Paul, sont précisément des manifestations de la présence de Dieu et de son activité dans l'histoire. Par ces « signes » la Vérité s'en trouve vérifiée historiquement comme fidélité de Dieu envers son Peuple. Quand dans l'Ancien Testament est proférée la 'emeth (« vérité », NDIR) de Dieu, il s'en suit que la Parole de Dieu est solide, sûre et consistante<sup>1</sup>. La Vérité en devient ainsi identique au « serment » de Dieu qui est sans repentance<sup>2</sup> et qui, pour cette raison, offre la sécurité<sup>3</sup>. Tout cela prend place dans le champ de l'histoire qui est créée par la promesse de Dieu à son Peuple. En conséquence, la réponse de ce Peuple constituée elle-même une partie de la définition de la Vérité. La loyauté envers Dieu, l'exécution de sa volonté ou l'accomplissement de sa Loi reviennent à « faire la vérité »<sup>4</sup>. Selon cette manière de comprendre la Vérité, c'est la promesse de Dieu qui peut être considérée comme la Vérité ultime et cette promesse coïncide avec la fin ou l'accomplissement de l'histoire. C'est, en définitive, une vérité eschatologique qui oriente l'esprit humain vers le futur.

L'esprit grec, de son côté, cherche la Vérité d'une manière qui transcende l'histoire. Prenant son point de départ dans l'observation du monde, la pensée grecque a posé la question de l'Être d'une manière qui la rattache organiquement et indissolublement à l'esprit qui observe et perçoit. Dès l'époque des Présocratiques, la pensée grecque s'appuie sur

le lien fondamental entre l'Être (εἶναι) et l'intelligence (νοεῖν)<sup>5</sup>. En dépit des développements ultérieurs et de la variété des nuances dont est marquée son histoire<sup>6</sup>, la pensée grecque n'a jamais abandonné l'unité existant entre le monde intelligible (νοῦρα), l'esprit pensant (νοῦς) et l'Être (εἶναι)<sup>7</sup>. Grâce à l'unité de ces trois éléments, l'esprit grec est parvenu à un sens merveilleux du κοσμος, terme qui signifie l'harmonie et la beauté. Dans cette unité précisément se trouvait la Vérité. Essentiellement elle était identique à la vertu (ἀρετή) et à la beauté (το κάλον)<sup>8</sup>. C'est la raison pour laquelle la Vérité était en premier lieu pour les Grecs une question cosmologique.

En conséquence de cette manière de penser, la place de l'histoire est devenue problématique dans l'ontologie grecque. Les événements historiques devaient être attribués à quelque raison qui en rendrait compte<sup>9</sup>, ou bien on devait s'expliquer à leur sujet, c'est-à-dire les écarter comme non signifiants par rapport à l'Être<sup>10</sup>. Expliquer l'histoire ou s'expliquer à son sujet sont deux démarches qui ne sont pas aussi éloignées l'une de l'autre qu'il peut paraître à première vue. Le néoplatonisme qui s'explique sur l'histoire et sur la matière était aussi grec de mentalité que l'étaient les grands historiens et artistes de l'époque classique. Les uns et les autres partageaient le même pré-supposé ontologique, à savoir que l'Être constituait une unité, un cercle clos qui est « formé » par le λογος ou par le vous. L'histoire et la matière ou bien devaient se conformer à cette unité ou bien ensemble elles devaient déchoir de l'Être. L'histoire, en tant que do-

<sup>5</sup> Par ex. PARMÉNIDE, *Fragments* 5 d, 7: « La pensée et l'Être sont une même chose. La pensée et ce pour quoi la pensée existe sont une même chose ». Cf. PLATON, *Parménide* 128 b. Cf. CLEMENT, *Strom.* VI.

<sup>6</sup> Sur ces nuances concernant la relation entre εἶναι et λογος voir les observations de M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, 1953, spéc. pp. 88 ss.

<sup>7</sup> On trouve cela aussi tardivement dans l'histoire de la pensée grecque qu'à l'époque du néoplatonisme. Voir par ex. PLOTIN, *En. V, 1, 8*, etc. Cf. K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, 1966 (1971), pp. 79 ss. Sur le fait qu'on a ici une survivance du monisme originel de la pensée grecque, voir C. J. DE VOGEL, *Philosophia I. Studies in Greek Philosophy* (Philosophical Texts and Studies, 19), I, 1970, pp. 397-416.

<sup>8</sup> La notion du « Bien » semble aussi identique à la Vérité et c'est le λογος qui crée cette identité en sorte que ἀρετή et γνῶσις deviennent une même chose (par ex. dans le *Ménon* tout entier et dans la *République*).

<sup>9</sup> L'historiographie grecque classique utilisait cette méthode. Voir C. N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture*, 1944, pp. 457 ss.

<sup>10</sup> La pensée néoplatonicienne traduit cette attitude. Selon son biographe Porphyre, Plotin avait honte d'être dans une chair et refusait de parler de ses ancêtres ou de poser pour un sculpteur ou un peintre (PORPHYRE, *Vita Plot., I*).

<sup>1</sup> Par ex. II Sam. 7, 28; Ps. 119, 160. Cf. Deut. 7, 9; Is. 49, 7 etc.

<sup>2</sup> Ps. 132, 11.

<sup>3</sup> Ps. 40, 12; 61, 8, etc.

<sup>4</sup> I Rois 2, 4; 3, 6; II Rois 20, 3; Is. 38, 3; Ps. 86, 11, etc.

maine de la *liberté* où la personne — divine ou humaine — apparaît si souvent comme opérant de manière « irrationnelle » et arbitraire, contre-disant ainsi l'unité ontologique close que crée la jonction entre l'être et le *λογος*, ne pouvait pas être le biais qui permît l'approche de la Vérité<sup>11</sup>.

Cette « ontologie close » ou monisme de l'esprit grec constitue à notre avis le point vraiment crucial où se situe la lutte entre la pensée grecque et la pensée biblique à l'époque des Pères grecs. C'est cette question qui, avec le problème de l'histoire et de la matière qui lui est lié inséparablement, illustre le défi que la pensée grecque a lancé à la Bible au sujet de la Vérité, non seulement à l'époque des Pères grecs, mais encore au moyen âge et dans les temps modernes, y compris à notre époque. On peut ainsi présenter le problème de la manière suivante:

- a) Comment un chrétien peut-il maintenir l'unité de la Vérité au sens ontologique, alors qu'il parle de deux êtres *différents*, Dieu et le monde ? Cette différence n'introduit-elle pas deux modes d'être et par là, en définitive, l'absurdité de deux modes ontologiques de la Vérité ? Et le même problème sous un autre angle :
- b) Comment un chrétien peut-il tenir l'idée que la Vérité opère dans l'histoire et dans la création, puisque le caractère ultime de la Vérité et son unicité paraissent inconciliables avec le changement et le déclin auxquels sont sujets l'histoire et la création ?

La manière dont le Nouveau Testament comprend la Vérité avec son caractère christologique paraît contredire à la fois les deux notions juive et grecque de Vérité telles que nous les avons présentées ici. En se référant au Christ comme à l'Alpha et à l'Oméga de l'histoire, le Nouveau Testament a transformé de manière radicale l'historicisme linéaire hébraïque, puisque, d'une certaine manière, la fin de l'histoire en Christ devient *déjà* présente ici et maintenant. De même, en affirmant que le Christ, c'est-à-dire un être historique, est la Vérité, le Nouveau Testament

<sup>11</sup> Il vaut la peine de noter que, quelle que soit la perspective historique rencontrée dans le platonisme moyen, elle signifie que la vérité originelle subit une privation et une chute en traversant l'histoire. Citons comme exemple la pensée de Celse, in: C. ANDRESEN, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelso wider das Christentum*, 1955, pp. 146 ss. De même, quant à la pensée de Némèse, voir: J. H. WASZINK, *Timaeus a Calcidio translatus...* 1962, pp. XLII ss.

lance un défi à la pensée grecque, puisque c'est dans le flux de l'histoire et à travers lui, à travers ses changements et ses ambiguïtés, que l'homme est appelé à trouver la signification de l'être, chose que la pensée grecque ne peut accepter.

Si nous voulons donc être fidèles au caractère christologique de la Vérité, nous devons affirmer l'historicité de cette Vérité et ne pas la mépriser en raison de la « signification » de cette histoire<sup>12</sup>. A cet égard les réactions modernes contre telles approches « démythologisantes » du Nouveau Testament sont pleinement justifiées<sup>13</sup>. On doit affirmer, néanmoins, que, si par cette « historicité » de la Vérité nous entendons l'historicisme linéaire juif pour lequel le futur constitue une réalité encore à venir, comme s'il n'était pas déjà arrivé dans l'histoire, nous nous séparons radicalement de la conception de la Vérité qu'a le Nouveau Testament.

C'est pourquoi le problème qu'a présenté à l'Eglise dès les origines le caractère christologique de la Vérité peut être résumé dans la question suivante: Comment pouvons-nous tenir à la fois et en même temps la nature historique de la Vérité et la présence de la Vérité dernière *hic et nunc* ? Comment, en d'autres termes, la Vérité peut-elle être considérée simultanément sous l'angle de la signification permanente de l'être (préoccupation des Grecs)<sup>14</sup>, sous celui du Christ historique (préention des chrétiens) — et tout cela en préservant « l'aliénité » de l'être de Dieu par rapport à la création ?

Le propos de cette étude est de tenter de donner une réponse à cette question à l'aide de la pensée patristique grecque. Nous croyons que tant la question que la réponse élaborée par les Pères grecs pour leur époque, sont pleines de signification pour nous aujourd'hui. Nous pensons aussi que

<sup>12</sup> Comme on peut le dire aujourd'hui, par exemple, en relation avec l'approche du Nouveau Testament par l'école de R. Bultmann.

<sup>13</sup> Voir, par ex., W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, 1964, p. 97; et aussi: *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 70 (1959) pp. 1-45.

<sup>14</sup> L'association de la Vérité à la « nature » de l'être (ὄντως) dans la tradition chrétienne provient de la conception grecque de la Vérité. Cf. T. F. TORRANCE, *Truth and Authority: Theses on Truth*, in: *The Irish Theological Quarterly* 39 (1972), p. 222. Ceci est établi principalement à travers Aristote dont la métaphysique « n'est pas déclinée entre l'ontologie et la théologie, comme on l'affirme encore souvent, à la suite de Jaeger, mais qu'elle trouve dans l'ousiologie son centre de gravité », la substance étant pour Aristote le fondement de toute ontologie. H. BARREAU, *Aristote et l'analyse du savoir* (Philosophes de tous les temps, 81), I, 1972, p. 113. Le problème ainsi créé et la manière dont les Pères grecs l'ont surmonté seront discutés dans la IIIe section, § 3, de ce chapitre.

la notion de « Communion » a été l'instrument décisif entre les mains des Pères grecs pour leur permettre de répondre à cette question et qu'elle continue à être la clef de notre propre réponse à ce problème aujourd'hui. C'est pourquoi nous procédons en essayant d'abord de comprendre les efforts des Pères grecs, leurs échecs et leurs succès pour arriver à une compréhension de la Vérité qui ait un sens pour une personne de mentalité grecque sans trahir et sans déformer le message de la Bible. Puis à partir de là nous passerons à une application de cette compréhension de la Vérité aux requêtes essentielles de la foi chrétienne, c'est-à-dire à la relation entre la Vérité et le salut. Enfin nous essaierons de voir l'importance de tout cela pour l'ecclésiologie dans ses implications tant théoriques que pratiques pour la structure et le ministère de l'Eglise.

## II. VÉRITÉ, ÊTRE ET HISTOIRE:

La synthèse patristique grecque

### 1. *La perspective du « logos »*

Une des tentatives les plus dramatiques pour concilier la notion grecque de Vérité avec la prétention chrétienne selon laquelle le Christ est la Vérité, a été celle faite aux trois premiers siècles en s'aidant de l'idée de *logos*. Cette tentative semble avoir eu pour initiateurs les Apologètes grecs, particulièrement saint Justin, mais elle a trouvé ses représentants les plus audacieux chez les théologiens alexandrins: Clément et surtout Origène.

Comme on sait, le concept de *logos* est devenu entre les mains de Philon un instrument pour harmoniser la cosmologie grecque et l'Ancien Testament (Gen. I: le monde a été créé par le *logos* de Dieu). En appliquant cette idée au Christ sur la base du Prologue du IV<sup>e</sup> évangile, Justin établissait le fondement sur lequel s'appuyer pour communiquer aux Grecs l'affirmation que le Christ est la Vérité. Mais bien que cela ait offert la possibilité de convertir la pensée grecque au christianisme — possibilité dont tous les chrétiens sont redevables aux Apologètes —, cela néanmoins était rempli de danger pour l'Evangile chrétien. Chose évidente quand on considère la question de la Vérité.

En affirmant que le Christ est la Vérité précisément parce qu'Il est le *logos* dans lequel et par lequel le monde a été fait et l'être trouve son fon-

dement et sa signification, Justin a développé une notion de la Vérité similaire, sinon identique, à celle du platonisme. Dieu, en tant que Vérité ultime, est compris « comme celui qui est toujours le même en lui-même et à l'égard de toutes choses »<sup>15</sup>, et qui est connu « seulement par l'esprit »<sup>16</sup>. La Vérité est ainsi entendue au sens platonicien d'objet fixe qui établit son lien avec le monde dans et à travers l'esprit. Cet esprit (*vovs*) a été donné précisément, selon Justin, « pour voir (*καθοραω*) cet être même qui est la cause de tous les êtres intelligents (*νοητων*) »<sup>17</sup>.

Le point significatif dans cette manière d'aborder la Vérité est que la possibilité de connaître Dieu-Vérité est due pour Justin à la *συγγενηα* (= relation de caractère ontologique) entre Dieu et l'âme ou *vovs*<sup>18</sup>. D'une manière typiquement platonicienne, Justin évite d'attribuer l'erreur ou *ψευδος* à toute autre raison qu'à la présence des choses sensibles et spécialement au corps. Le *vovs* est là de manière égale pour tous les hommes et l'affinité (*συγγενηα*) entre Dieu-Vérité et l'homme est permanente. Il suffit que l'homme se libère des influences du corps pour voir la Vérité<sup>19</sup>.

En raison de ce que nous venons de dire, il est évident que non seulement le dualisme entre le sensible et l'intelligible, mais — ce qui est plus important — le lien de nécessité ontologique entre Dieu et le monde, est sous-jacent à la manière dont Justin comprend la Vérité<sup>20</sup>. La *συγγενηα* permanente entre Dieu et l'homme au moyen du *vovs* conduit à entendre la notion du *logos*, que Justin emploie en un sens christologique, comme liaison entre Dieu et le monde, entre la Vérité et l'esprit. Le Christ, en tant que *logos* de Dieu, devient précisément ce lien entre la Vérité et l'es-

<sup>15</sup> JUSTIN, *Dial.* 3, 5: « το κατα τα αυτα και οσαυτως και εχον ». Cf. PLATON, *Republique* 6, 484 b: « του αει κατα τα αυτα οσαυτως εχοντος ». La leçon το ον au lieu de θεον, que préfèrent certains, ne change rien essentiellement à ce que l'on entend montrer ici.

<sup>16</sup> *Ibid.* 3, 7 « το θεον... μουν νο καταληπτον ». Comparer cela à l'idée d'« incompréhensibilité » (*ακαταληπτον*) des Pères grecs.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 4, 1.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 4, 2.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 4, 3.

<sup>20</sup> On doit souligner cela contre les tentatives visant à dissocier Justin du platonisme. Voir, par ex., J. N. HYLDAHL, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*, 1966. Comme l'a dit H. CHADWICK, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, 1966, p. 12: « Pour un platonicien accepter le christianisme, comme l'a fait Justin lui-même, n'est pas une démarche révolutionnaire qui implique un rejet radical de sa conception du monde antérieur ».

prit, et la vérité de la philosophie n'est rien d'autre qu'une partie de ce logos<sup>21</sup>.

Le danger d'ontologie moniste apparaît en tout cela, mais à l'époque de Justin ce danger n'était pas évident au point de constituer un problème pour l'Eglise. La raison en est probablement que Justin n'a pas élaboré de théologie sur la base de ce monisme ni revendiqué une place officielle pour la philosophie dans la vie de l'Eglise. Ce furent Clément d'Alexandrie qui introduisit officiellement la philosophie dans l'Eglise<sup>22</sup> et Origène qui essaya d'élaborer un système théologique à partir de la philosophie grecque. L'application du concept de *logos* dans ce contexte a mené à la crise de l'arianisme qui a contraint l'Eglise à réviser radicalement ce concept.

La manière dont Clément comprend la Vérité se développe dans la ligne que nous venons de mentionner à propos de Justin<sup>23</sup>. L'influence de la pensée grecque sur la façon dont Clément conçoit la Vérité peut être relevée dans sa manière d'envisager l'idée de Dieu-Vérité comme *nature* d'être. Cette manière de voir devait avoir une importance décisive pour la théologie postérieure, tant en Orient, comme nous le verrons<sup>24</sup>, qu'en Occident. Dans les fragments de Clément que nous ont conservés les œuvres de saint Maxime le Confesseur, « nature » y est équivalent à « la vérité des choses »<sup>25</sup>. Cette conception de la Vérité comme « nature » amène Clément à comprendre la nature de Dieu comme « esprit » (en se fondant sur Jn 4, 24)<sup>26</sup>. En conséquence, « l'esprit » est défini comme « nature »,

<sup>21</sup> D'où l'idée de Justin du *λογος σπευματικος* (Apol. I, 44, 10). Il considère que les philosophes ne se séparent de la Vérité que s'ils se contredisent l'un l'autre (*ibid.*). La distinction entre le *λογος σπευματικος* et les *σπευματα του λογου* faite par R. HOLTE (*Logos spermatikos, Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies*, in: *Studia theologica* 12 (1958), pp. 170 ss.) et qui a conduit J. DANIELOU (*Message évangélique et culture hellénistique*, 1961, p. 45) à une sorte de déplatonisation de Justin, doit être vue dans le cadre de la *συγγενεια* entre l'esprit et Dieu à laquelle semble adhérer Justin. Que le Logos implante la sémence de la Vérité ou que ces sémences fassent partie du *logos* humain, le fait est que c'est cette *συγγενεια* fondamentale qui rend possible l'œuvre du Logos incarné.

<sup>22</sup> Cf. G. KRETSCHMAR, *Le développement de la doctrine du Saint-Esprit du Nouveau Testament à Nicée*, in: *Verbum Caro* 22 (1968), p. 20.

<sup>23</sup> L'idée que la Vérité existe « partiellement » (*μερικως*) en dehors du Christ (cf. n. 21) continue à jouer un rôle fondamental chez Clément aussi. Voir J. DANIELOU, *op. cit.*, pp. 50 ss. et 67 ss.

<sup>24</sup> Voir plus bas, la section II, § 3.

<sup>25</sup> MAXIME LE CONFESSEUR, *Op. th. et pol.* (PG 91, 254): « φωτισ εστιν η των σπευματων αληθεια ». Cf. plus haut, note 14.

<sup>26</sup> Voir *Fragm.* dans l'édition de O. STAEBLIN, *Clemens Alexandrinus*, 1909, p. 220.

ce qui conduit à l'idée développée par Origène que l'esprit est la « corporéité » de Dieu<sup>27</sup>.

Origène, à la différence de Clément, ne se voulait pas philosophe, mais *ecclésiastique*, homme de la tradition. Dès lors, il essaya de construire un système sur la base du Credo, en ne niant rien de ce que professait l'Eglise, mais en tentant d'expliquer la tradition de manière philosophique. S'il y est parvenu tout en conservant la perspective biblique sur la Vérité, on ne peut en décider qu'après avoir examiné deux aspects fondamentaux de son enseignement: la création et l'interprétation de l'Écriture.

Malgré sa doctrine de la création *ex nihilo*, Origène a rattaché si étroitement la notion de Dieu à celle de création qu'il en vint à parler de création éternelle, arguant que Dieu ne serait pas éternellement tout-puissant sans un objet sur lequel exercer sa puissance<sup>28</sup>. Dieu en devient éternellement créateur et le lien entre le Logos de Dieu et les *logoi* de la création en arrive ainsi à être organique et infrangible, comme dans la notion grecque de Vérité<sup>29</sup>. L'interprétation des Écritures implique également chez Origène une notion de la Vérité qui est essentiellement grecque. Bien qu'Origène ne nie pas la réalité ou l'historicité des événements bibliques, ce qui compte, en définitive, dans l'interprétation de la Bible, c'est *la signification* de ces événements. Même la Croix du Christ est le symbole de quelque chose de plus élevé et seuls les *simpliciores* peuvent se contenter du pur fait de la crucifixion<sup>30</sup>. La Vérité réside dans la signification des choses et une fois qu'on a saisi cette signification, les choses qui la portent perdent leur importance<sup>31</sup>. De façon assez intéressante, cela conduit Origène à mettre l'accent sur l'eschatologie, encore que cette eschatologie ne soit pas orientée vers une consommation de l'histoire, mais vers la signification éternelle des événements.

Cette vue des choses a des implications très claires lorsqu'il s'agit de

<sup>27</sup> ORIGÈNE, *De Princ.*, I, 4. C'est là le résultat de l'influence stoïcienne (G. KRETSCHMAR, *op. cit.* p. 23), mais montre clairement les difficultés inhérentes à aborder Dieu par le biais de Sa « nature ». Voir plus bas, section II, § 3-4.

<sup>28</sup> ORIGÈNE, *De Princ.*, I, 4, 3.

<sup>29</sup> Sur l'influence stoïcienne chez Origène en ce domaine, voir J. DANIELOU, *Origène*, 1948, p. 258.

<sup>30</sup> *In Jo.*, I, 9: Prêcher « le Christ et le Christ crucifié » est « l'évangile somatique » destiné au simple peuple, alors que pour les « spirituels » l'évangile est celui de l'être du Logos en Dieu depuis le commencement. Cf. G. FLOROVSKY, *Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy*, in: *Church History* 19 (1950) pp. 77-96, spéc. 88.

<sup>31</sup> Ainsi les Prophètes de l'Ancien Testament ont essentiellement connu autant la Vérité que les Apôtres eux-mêmes. Voir *In Jo.*, I, 24. Cf. G. FLOROVSKY, *op. cit.*, p. 89.

comprendre la prétention du Christ à être la Vérité. Le Christ est « la Vérité en soi » (αυτοαληθεία)<sup>32</sup>, mais non pas à cause de son humanité: « Personne parmi nous n'est assez naïf pour penser que l'essence de la Vérité n'existait pas avant le moment de sa manifestation dans le Christ »<sup>33</sup>. Cela ne signifie pas que l'humanité du Christ doit être rejetée, mais qu'elle a à l'égard de la Vérité une relation de *participation*<sup>34</sup>.

Le point crucial qui permet de juger de la position d'Origène sur ce sujet délicat est précisément l'importance du Christ historique pour la Vérité. En interprétant Jean 1, 17 (« la vérité est venue (εγενετο) par Jésus-Christ ») et en essayant de le concilier avec Jean 14, 6 (« Je suis la vérité »), Origène écrit: « Rien n'est produit par son propre intermédiaire. Mais celui-ci (c'est-à-dire le mot « εγενετο ») doit être pris comme signifiant que la Vérité-en-soi, la vérité essentielle (ουσιωδης)..., le prototype de la vérité qui se trouve dans les âmes spirituelles, cette vérité dont une sorte d'image a été imprimée en ceux qui pensent selon la vérité, n'a pas été produite par l'intermédiaire de Jésus-Christ ni par aucun autre intermédiaire, mais a été réalisée (εγενετο) par Dieu »<sup>35</sup>. Origène paraît ainsi comprendre le « est venue » de Jean 1, 17 non comme événement historique, tel que l'Incarnation, mais en termes cosmologiques<sup>36</sup>: la vérité a été imprimée directement par Dieu — évidemment dans la création éternelle du monde. Pour cette raison, la Vérité existe comme la nature même de l'être (ουσιωδως)<sup>37</sup>: « Tout homme de sagesse dans la mesure de sa participation à la sagesse, participe au Christ qui est la sagesse »<sup>38</sup>. La remarque à faire ici, délicate mais fondamentale, est que la « sagesse » ne dépend pas de l'événement Christ, mais qu'en un sens le Christ participe à la sagesse. Nous ne pouvons pas retourner l'affirmation « le Christ est la Vérité » et dire que « la Vérité est le Christ », puisque le Christ historique paraît être la Vérité en raison précisément de sa participation à la Vérité, en étant le Logos de la création, et non parce qu'il est Jésus de Nazareth.

Aussi le problème qu'Origène et le courant tout entier de la théologie

du logos laissent sans réponse est-il: comment faire que le Christ historique soit la Vérité? Si le Christ historique est la Vérité en vertu de ce qu'il est simultanément le Logos de Dieu et celui de la création, cela semble indiquer que l'Incarnation ne réalise pas la Vérité d'une manière fondamentale, mais qu'elle ne fait que révéler une Vérité préexistante. Cette notion de *révélation* paraît se trouver au cœur même du problème, puisque la révélation unifie toujours l'être à travers une notion ou une signification singulière et compréhensive qui rattache le créé à la rationalité incréée. Une des critiques que la théologie moderne peut faire à Origène, est que, s'il a sauté le Christ historique, c'est parce qu'il s'est précipité avant tout de la révélation<sup>39</sup>. Ce point est essentiel et la critique est pleinement justifiée, car il semble y avoir une contradiction intrinsèque entre la révélation et l'histoire<sup>40</sup>, en ce que la première tend à conduire à une unification de l'être pour appréhender sa signification, alors que la seconde présente l'être sous la forme de fragmentations et d'antinomies. Si l'intérêt pour la Vérité comme révélation éclipsé l'intérêt pour la Vérité comme histoire, il en résulte inévitablement que l'esprit humain devint le Dieu de la Vérité et le lien décisif entre la Vérité et la création. Cela nous ramène au problème posé dans l'Introduction, celui de la synthèse entre l'idée de Vérité comme être et celle de la Vérité comme histoire. De ce que nous avons vu ici, on constate que la manière dont les Apologètes et Origène ont abordé le problème ne réussit pas à créer cette synthèse. Passons maintenant à d'autres courants de la pensée patristique grecque pour voir comment cette synthèse a été opérée.

## 2. La perspective eucharistique

Si l'intérêt pour la connaissance et la révélation, la recherche de la signification de l'être, a conduit les théologiens du Logos des trois premiers siècles à comprendre la Vérité comme cosmologie, la préoccupation des évêques pour la vie et la lutte de leurs communautés les a amenés à la notion de Vérité par une démarche entièrement différente. Déjà dans les

<sup>32</sup> *In Jo.* VI, 6.

<sup>33</sup> *C. Cels.* VIII, 12.

<sup>34</sup> Sur la notion de participation et sur sa place dans la conception qu'Origène a de la Vérité, voir H. CROUZEL, *Origène et la connaissance mystique*, 1961, p. 34.

<sup>35</sup> *In Jo.* VI, Praef. 8.

<sup>36</sup> Sur ce que le projet d'Origène est essentiellement cosmologique, voir: E. VON IVANKA, *Hellenisches und Christliches in frühbyzantinischen Geistesleben*, 1948, ch. I.

<sup>37</sup> Remarquer comment la notion de « nature » réapparaît dès lors que l'on aborde la Vérité du point de vue cosmologique. Cf. *supra* les notes 14, 25 et 28.

<sup>38</sup> *In Jo.* I, 34.

<sup>39</sup> E. DE FAYE, *Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, III, 1928, p. 230. Cf. H. KOCH, *Pronota und Paidensis, Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, 1932, p. 63.

<sup>40</sup> On trouve une tentative significative pour surmonter cette contradiction dans la théologie moderne chez W. PANNENBERG. Voir spécialement son *Revelation as History*.

écrits de saint Ignace d'Antioche<sup>41</sup> il est évident que la notion de Vérité n'a rien à voir avec l'épistémologie — au sens strict du terme — et se rattache à ce que nous pouvons appeler la *vie*. Dans nos esprits d'Occidentaux, formés par une éducation grecque, l'emploi du mot « *vie* » implique la notion de ce que nous appelons « pratique » par opposition à « contemplatif » ou à « théorique », et par là l'emploi de ce mot nous ramène automatiquement à la notion véterotestamentaire de Vérité comme *praxis*. Cela nous écarte de la question ontologique de la Vérité et prive l'Évangile de tout contact réel avec la pensée grecque. Mais pourquoi la *vie* devrait-elle être opposée à l'être ? N'est-ce pas précisément que la *vie* et l'être sont identiques ?

Le problème se pose à nouveau avec la conception grecque de l'être qui, spécialement sous sa forme aristotélicienne, s'est introduite dans nos esprits occidentaux. Pour Aristote la *vie* est une *qualité ajoutée à l'être* et non pas l'être lui-même. La Vérité de l'être ne se trouve pas dans sa *vie*, mais elle le précède: une pierre sans *vie* peut prétendre au verbe « être » pour elle-même tout autant qu'un animal. Autre chose est que l'animal ait la *vie* et que la pierre ne l'ait pas. Alors qu'à l'être nous appliquons le verbe *être*, à la *vie* nous appliquons le verbe *avoir*: la *vie* est *possédée* par l'être, comme le dynamisme ou le *telos* est possédé par les choses en général (en-tel-*echeta*)<sup>42</sup>. C'est précisément parce que la *vie* est possédée et ne peut pas précéder l'être, que la Vérité, comme signification de l'être, se rapporte finalement à l'être comme tel et non à la *vie*. Or si un esprit grec ne pouvait pas dire *d'un même souffle* « être et *vie* », le chrétien devait dire l'un et l'autre en même temps. Cette identification de l'être avec la *vie* affecte la notion de Vérité de manière décisive. Cela peut se voir dans le courant de la pensée patristique grecque qui remonte au second siècle.

Nous avons déjà relevé qu'Ignace d'Antioche préfère parler de Vérité en relation avec la *vie*. Ceci n'est, en réalité, que la continuation de la définition de la connaissance dans le IV<sup>e</sup> évangile comme « *vie éternelle* » ou

« *vie véritable* » (Jn 3, 15, 36; 14, 6; 17, 3, etc.)<sup>43</sup>. Mais si la définition johannique de la connaissance se prête à une compréhension de la Vérité comme *praxis* au sens de l'Ancien Testament — compréhension que les spécialistes tendent à accepter trop rapidement, en négligeant les différences entre la pensée de l'Ancien Testament et celle du Nouveau —, la combinaison ignacienne de la connaissance et de la *vie* oriente plus clairement vers une approche ontologique de la Vérité. C'est ce qu'il faut percevoir dans l'intérêt d'Ignace pour l'immortalité et pour l'incorruptibilité. La *vie* pour Ignace ne signifie pas seulement *praxis*, mais *être pour toujours*, c'est-à-dire: qui ne meurt pas<sup>44</sup>. Nous avons là la première identification profonde de l'être et de la *vie*.

Ce thème réapparaît sous une forme plus élaborée dans la théologie de saint Irénée. L'intérêt grec pour l'être s'y fait plus évident, alors que la réponse qui lui est apportée demeure entièrement biblique. Irénée aussi se sert de la notion d'incorruptibilité<sup>45</sup>. Il voit le Christ comme étant la Vérité non pas de l'esprit — sa lutte contre le gnosticisme, le mouvement religieux le plus intellectuel de l'époque, l'en détourne — mais de l'*incorruptibilité de l'être*. C'est là une assimilation extrêmement profonde de la conception grecque de la Vérité comme « nature » des choses avec la conception johannique et ignacienne de la Vérité comme *vie*. Le Christ est la Vérité, non parce qu'il est un principe épistémologique qui explique l'univers, mais parce qu'il est la *vie*, et l'ensemble des êtres trouve sa signification dans son être incorruptible en Christ<sup>46</sup> qui récapitule (αὐταξοφαλαίωσις) la création et l'histoire tout entières. L'être est inconcevable en dehors de la *vie* et pour cela la nature ontologique de la Vérité réside dans la notion de *vie*.

Cette identification de l'être avec la *vie* est si décisive pour l'histoire de la théologie chrétienne que, selon nous, c'est sur cette base seulement que les grandes réussites de la théologie trinitaire du IV<sup>e</sup> siècle peuvent être mesurées à leur pleine valeur. C'est pourquoi il est important de considérer les raisons qui expliquent ce phénomène. Qu'est-ce qui a rendu possible chez les Pères grecs l'identification de l'être avec la *vie* ?

On ne peut répondre à cette question en essayant de faire remonter les idées d'Ignace et d'Irénée à un courant intellectuel, pour la simple rai-

<sup>43</sup> Sur la connaissance qu'avait Ignace du IV<sup>e</sup> évangile, cf., entre autres, C. MAURER, *Ignatius von Antiochien und das Johannesevangelium*, 1949.

<sup>44</sup> IGNACE, *Eph.* 17, 1; 20, 2. La Vérité est identique à « l'enseignement d'incorruptibilité » (βίωσθαι ἀφθαρτός): *Magn.*, 6, 2.

<sup>45</sup> Par ex., IRÉNÉE, *Adv. Haer.* III, 19, 1; IV, 38, 4.

<sup>46</sup> *Ibid.*, IV, 36, 7.

son qu'un tel courant n'existe pas. Ce qui paraît fonder la pensée de l'un et de l'autre de ces Pères n'est pas une tradition intellectuelle, mais l'expérience, qui leur est commune, de l'Eglise comme communauté, et spécialement comme communauté *eucharistique*. Le rôle joué par l'eucharistie dans la théologie d'Ignace est tellement décisif qu'il serait surprenant qu'il n'ait pas eu d'influence sur cette identification de l'être avec la vie. En fait, la notion d'immortalité se rencontre dans ses écrits en relation avec l'eucharistie<sup>47</sup>. Chez Irénée on trouve le même caractère central de l'eucharistie et il n'y a pas de doute que c'est elle qui influence sa conception de l'incorruptibilité<sup>48</sup> avec ses connotations ontologiques, comme cela ressort de la relation qu'il établit entre la création et l'eucharistie<sup>49</sup>.

Comment une théologie de l'eucharistie pouvait-elle conduire à une identification de l'être avec la vie ? La réponse se trouve en premier lieu dans les racines bibliques de la relation de l'eucharistie avec la vie. Le IVe évangile fournit une base suffisante pour établir cette relation. En second lieu, tant Ignace qu'Irénée ont à lutter pour la *réalité* à l'égard de l'eucharistie, l'un en combattant le docétisme<sup>50</sup> et l'autre en combattant le gnosticisme<sup>51</sup>. Si l'eucharistie n'est pas *véritablement* le Christ, au sens historique et matériel du mot vérité, alors la Vérité n'est pas vie et être à la fois, puisque pour l'un comme pour l'autre l'eucharistie donne la vie. Ainsi la Vérité devait-elle devenir historique sans cesser d'être ontologique. Enfin il y avait l'aspect communautaire de l'eucharistie<sup>52</sup>. La vie de l'eucharistie est la vie de Dieu Lui-même, mais ce n'est pas la vie au sens du dynamisme aristotélicien qui découle mécaniquement de l'intérieur de l'être; c'est la vie de *communio* divine, comme elle existe dans la Trinité et comme elle est réalisée dans les membres de la communauté eucharistique. La connaissance est identique à la communion<sup>53</sup>.

Tout cela mène naturellement aux développements théologiques du IVe siècle. Mais on doit souligner fortement que, sans ce fondement de

l'expérience eucharistique de l'Eglise telle que l'ont exposée Ignace et Irénée, la théologie trinitaire du IVe siècle reste problématique. Pour cette raison nous devons nous arrêter un peu sur ce point avant de passer au IVe siècle.

L'identification de l'être avec la vie par la notion d'immortalité et d'incorruptibilité conduit inévitablement à la théologie trinitaire. Si l'incorruptibilité n'est possible que dans et par la communion avec la vie même de Dieu, la création ou l'être ne peuvent exister et vivre que dans la mesure où la source de l'être, Dieu, est elle-même vie et communion. L'expérience eucharistique implique que la vie n'est donnée et réalisée que dans l'événement de la communion<sup>54</sup>, et dès lors la création et l'être en général ne peuvent être fondés que sur ce Dieu vivant de la communion. Ainsi l'acte divin, qui opère la création, implique *simultanément* pour Irénée le Père, le Fils et l'Esprit<sup>55</sup>.

Irénée semble s'arrêter là. Il ne s'occupe que de l'être créé et il situe dans la Trinité la réalité de l'existence. Mais qu'en est-il de l'être incréé ? N'est-il pas possible de dire, peut-être, qu'en dernier ressort — c'est-à-dire dans notre référence à Dieu comme être — l'être précède la vie et que la vie jaillit de l'être ? N'est-il pas possible, en d'autres mots, de postuler une nature divine (φύσις ou οὐσία) comme Vérité ontologique ultime et de faire que la vie et la communion en dépendent sous la forme de la Trinité ? La réponse à cette question est donnée par les Pères grecs dans la tentative historique de pousser l'identité de l'être et de la vie avec la communion à la pointe extrême de l'être, Dieu Lui-même. C'est ce qui s'est produit au IVe siècle.

### 3. La perspective trinitaire

La crise de l'arianisme a mis en lumière que l'origénisme et l'approche

<sup>47</sup> IGNACE, *Eph.* 20, 2

<sup>48</sup> Noter le remarquable parallélisme entre la compréhension de l'eucharistie comme « remède d'immortalité, antidote contre la mort » chez Ignace (*ibid.*) et sa description par Irénée comme « antidotum vitae » (*Adv. Haer.*, III, 19, 1).

<sup>49</sup> IRENÉE, *Adv. Haer.*, IV, 18, 4-5; V, 2, 2; IV, 17, 5; IV, 18, 1; IV, 18, 4. Cf. A. W. ZIEGLER, *Das Brot von unserer Feldern. Ein Beitrag zur Eucharistielehre des hl. Irénäus*, in: *Pro mundi vita* (Festschrift zum eucharistischen Weltkongress 1960), 1960, pp. 21-43.

<sup>50</sup> IGNACE, *Sm.* 7, 1.

<sup>51</sup> IRENÉE, *Adv. Haer.*, IV, 20, 5.

<sup>52</sup> Pour une discussion détaillée des sources concernant cet aspect du problème, voir: J. D. ZIZOULAS, *L'Unité de l'Eglise dans l'eucharistie et l'évêque durant les trois premiers siècles*, 1965 (en grec), spéc. pp. 87-148.

<sup>53</sup> IRENÉE, *Adv. Haer.*, IV, 20, 5.

<sup>54</sup> Ceci doit être souligné en connexion avec Ignace et Irénée. L'un et l'autre de ces Pères ont été présentés, spécialement par les exégètes, comme ayant introduit des notions plus ou moins païennes dans l'eucharistie. Tel serait le cas, par exemple, avec la célèbre expression d'Ignace « remède d'immortalité ». L'étude soignée de la pensée d'Ignace dans son ensemble révèle pourtant que pour lui l'eucharistie est *φαρμακον αθανασιας* non parce qu'elle posséderait dans sa « nature » un potentiel de vie ou une possibilité de vie, au sens que suggère la notion grecque *φύσις*. Ce qui chez Ignace définit l'eucharistie est surtout l'événement de la communion exprimée par le rassemblement de la communauté autour de l'évêque. « L'immortalité » de l'eucharistie est à chercher dans cet événement de communion et non pas dans la « nature » de l'eucharistie comme telle.

<sup>55</sup> *Ibid.*, V, 28, 4. Cf. IV, *Praef.*, 4.



cosmologique de la Vérité devaient être révisés radicalement. Le moyen d'y parvenir ne pouvait être qu'une révision de la doctrine du logos, et l'arianisme en fournit justement l'occasion. La doctrine du logos pouvait-elle servir dans un discours sur l'être ultime, la Vérité des Grecs ? L'Eglise durant un moment se trouva ballottée dans l'incertitude, mais la réponse vint du grand théologien alexandrin, saint Athanase. Sa réponse, qui était la base théologique de la définition de Nicée, était positive, mais à une condition essentielle: la doctrine du logos ne peut être maintenue *que si le logos devient identique au Fils dans la Trinité.*

Cette position d'Athanase, qui se montra d'une importance décisive dans la lutte de l'Eglise contre l'arianisme, était une conséquence directe de l'ontologie de communion qu'avait préparée la courant de théologie eucharistique qui, d'Ignace, à travers Irénée, rejoint Athanase. Qu'Athanase appartienne théologiquement à ce courant plutôt qu'à la tradition catéchétique d'Alexandrie ressort avec évidence d'une étude d'ensemble de sa théologie. Il suffira ici pour notre propos de considérer la manière dont il se sert de la pensée ontologique dans sa lutte contre l'arianisme. Il est intéressant de noter à quel point sa réflexion est redevable à la pensée ontologique d'Ignace et d'Irénée, telle que nous avons essayé de la présenter dans cette étude.

Dans son combat contre l'arianisme Athanase a développé une ontologie dont les caractéristiques sont les suivantes:

En premier lieu, il a fait une nette distinction entre la substance, qu'il regardait comme dernière, et la volonté<sup>56</sup>, attribuant ainsi à l'être ce caractère dernier dont il a toujours joui dans la pensée grecque. Cette distinction était nécessaire pour faire voir que l'être du Fils dans sa relation à Dieu n'était pas de la même sorte que l'être du monde: l'être du Fils appartient à la substance de Dieu, alors que l'être du monde appartient à la volonté de Dieu. Elle était nécessaire pour argumenter contre les Ariens, mais son importance dépasse l'opportunité du moment. Sa signification plus large réside dans le fait que par cette distinction entre la substance et la volonté Athanase était en mesure de faire éclater l'ontologie fermée des Grecs qui liait Dieu et le monde par une *syngeneia* ontologique. Il évitait ainsi le piège où étaient tombés Justin et Origène, et cela non en abandonnant la pensée ontologique, mais au contraire en l'élevant à ce

<sup>56</sup> Contra Ar. I, 33; II, 2, etc. Cf. G. FLOROVSKY, *The concept of Creation in Saint Athanasius*, in: *Studia Patristica IV* (ed. by F. L. CROSS), 1962, pp. 36-57. Au sujet de la terminologie ontologique de saint Athanase, voir, entre autres, l'étude de R. BERNARD, *L'image de Dieu d'après saint Athanase*, 1952, pp. 29 ss.

caractère dernier que requiert sa nature<sup>57</sup>. Etre n'est pas la même chose que vouloir et donc qu'agir. Cette affirmation apparemment grecque et non hébraïque se révélait être le moyen de protéger les racines bibliques de l'Evangile contre les dangers de l'ontologie grecque. En un sens ultime l'être de Dieu restait libre à l'égard du monde, en sorte que l'esprit grec pouvait l'identifier comme être sans le lier nécessairement au monde par une nécessité ontologique.

Mais ce n'était pas tout. En ramenant l'être du Fils à la substance même de Dieu, Athanase transformait aussi la notion de substance elle-même. Et c'est ici que sa séparation d'avec le courant cosmologique de Justin et d'Origène apparaît être de fait l'adoption du courant eucharistique d'Ignace et d'Irénée. Dire que le Fils appartient à la substance de Dieu implique que la substance possède *presque par définition* un caractère relationnel. « Dieu a-t-il jamais existé sans ce qui Lui appartient ? »<sup>58</sup>. Cette question est d'une importance ontologique extrême. Le mot « jamais » dans cette phrase n'est pas temporel, bien sûr, mais logique ou plutôt ontologique. Il ne se réfère pas à un temps en Dieu, mais à la nature de son être, à son être en tant qu'être (*quâ*). Si par nature l'être de Dieu est relationnel et si on peut l'indiquer par le mot « substance », ne doit-on pas en conclure alors presque inévitablement que, étant donné le caractère dernier de l'être de Dieu pour toute ontologie, la substance, en tant qu'elle indique le caractère dernier de l'être, ne peut être conçue que comme communion<sup>59</sup> ?

<sup>57</sup> Contra Ar. II, 2: « υπεργαβεβηκεν δε της βουλησεως το περιουκεναι ».

<sup>58</sup> *Ibid.*, I, 20.

<sup>59</sup> Entre autres, les passages suivants appuient d'une manière étonnante l'interprétation d'Athanase que nous présentons ici: sans la relation entre le Père et le Fils, « la perfection et la plénitude de la substance du Père sont évacuées » (c. Arian. I, 20). Ceci conduit Athanase à l'étonnante conclusion suivante: « Si le Fils n'existait pas avant de naître, la vérité ne serait pas en Dieu ». Ceci sous-entend que *ce n'est que la relation et la communion entre le Père et le Fils qui fait que Dieu est Vérité*. Toute identification entre les ontologies platonicienne et athanasienne (voir p. ex. l'ouvrage de E. P. MEIJERING, *Orihodoxy and Platonism of Athanasius: Synthesis or Antithesis?*, 1968) s'éroule justement en ce point. Il existe en effet plusieurs similitudes entre Athanase et le platonisme-moyen ou néoplatonisme et l'ouvrage mentionné de E. P. MEIJERING les signale avec beaucoup de succès. Mais nulle part dans la pensée platonicienne ou plus généralement grecque ancienne ne se rencontre la thèse exprimée par Athanase, à savoir que « la perfection et la plénitude de la substance sont évacuées » s'il y manque une relation. Au contraire, une pareille thèse serait presque quelque chose d'impossible pour la mentalité grecque: Athanase lui-même (voir *De Syn.* 51) semble conscient de la différence entre son ontologie et celle des Grecs anciens lorsqu'il rejette tout concept de la substance divine *per se*, c'est-à-dire sans sa qualification automatique par le terme Père, en qualifiant un tel usage du terme *substance*, privé de la dimension relationnelle contenue dans le terme Père, de « mode de pensée des

S'il s'agit ici d'un changement révolutionnaire concernant la signification de la substance dans la pensée grecque, ou si, en fait, ceci se fonde sur des perceptions de cette pensée qui échappent à notre attention, c'est là une question que l'auteur de ces pages n'a pas l'intention d'aborder<sup>60</sup>. Ce qui ressort, par contre, comme conclusion assez évidente d'une étude d'Athanase, c'est que la distinction entre substance « première » et « seconde », dont ont fait usage certains spécialistes pour interpréter la théologie trinitaire des Pères grecs, induit réellement en erreur<sup>61</sup>. Comme nous le remarquerons de nouveau en traitant brièvement des Cappadociens, une telle distinction n'a pas de sens et elle crée de sérieux problèmes quand on considère la relation dans la Trinité entre la substance et la personne.

Aussi est-ce là la principale contribution d'Athanase au développement de l'ontologie chrétienne. A l'aide de la notion de communion qui était devenue une catégorie ontologique dans et par l'approche eucharistique de la question ontologique, Athanase développe l'idée que la *communio* n'appartient pas au niveau de la *volonté* et de l'*action*, mais à celui de la *substance*. Elle entre ainsi dans une catégorie ontologique. C'était là un progrès significatif dans le sens d'une ontologie fondée sur des présupposés bibliques, un pas décisif vers une christianisation de l'hellénisme. Mais sans nuire à sa grandeur ni au prestige dont il jouit en théologie, on doit reconnaître que dans cette ontologie Athanase a laissé sans réponse quelques problèmes fondamentaux. L'un d'eux est celui du statut — pour ainsi dire — ontologique que nous devons attribuer à l'être qui résulte non de la substance, mais de la volonté et de l'action, à savoir la création. Si l'être du monde est un produit non pas de la substance de Dieu, mais de sa volonté, quel est alors son fondement ontologique ? Si

Grecs » ελληνογεν εοικημεναι). Etant donné que par définition le terme Père est un terme relationnel (il n'y a pas de Père sans relation au Fils), l'usage du terme substance (ουσια) diffère radicalement de celui des Grecs anciens. Il est clair qu'en ce point une nouvelle ontologie voit enfin le jour. (Cf. infra, n. 66).

<sup>60</sup> Le Prof. D. M. MACKINNON dans sa profonde analyse de la notion de substance chez Aristote (*Aristotle's Conception of Substance*, in: R. BAMBROUGH (éd.), *New Essays on Plato and Aristotle*, 1965, pp. 97-119) nous a révélé bien des subtilités de cette notion chez Aristote et il serait sage assurément de la part des patrologues de les prendre en sérieuse considération. Voir aussi son *Substance in Christology. A Crossbench View*, in: S. W. SYKES and J. P. CLAYTON (éd.), *Christ, Faith and History*, Cambridge Studies in Christology, 1972, pp. 279-300.

<sup>61</sup> Voir G. L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique*, 1955, spéc. pp. 208 et 233; J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, 1950, pp. 243 s.

nous disons que ce fondement est la volonté de Dieu, ne risquons-nous pas d'attribuer à nouveau un contenu ontologique à la volonté de Dieu, rendant ainsi inutilisable la distinction élaborée pour affronter la position arienne ? Cette question est si difficile et si fondamentale qu'elle contribue à renforcer le monisme ontologique des Grecs de l'époque classique en tant qu'alternative plus sensée pour toute ontologie chrétienne basée sur l'altérité ontologique de Dieu. C'est la question de savoir si l'altérité peut avoir un sens en ontologie, si l'ontologie peut faire autre chose que de s'appuyer sur la notion de totalité. Dans une large mesure cette question est encore ouverte<sup>62</sup>, bien que la première tentative pour apporter une solution à ce problème ait déjà été faite par S. Maxime le Confesseur lorsqu'il faisait usage, mais en la transformant radicalement, de l'idée d'*ekstasis* du Pseudo-Denys l'Aréopagite.

Le second problème soulevé par les principes ontologiques d'Athanase, concerne l'être de Dieu Lui-même.

L'ontologie d'Athanase repose, comme on vient de le voir, sur l'affirmation qu'entre Dieu et le monde il existe une altérité qui est fondée sur le fait que l'être du monde est basé sur la volonté de Dieu, et non sur sa substance. En ce sens l'usage de l'idée de substance en théologie a joué un rôle indispensable pour l'élaboration d'une ontologie dans la ligne de la Bible. Mais qu'en est-il de l'altérité dans la substance même de Dieu impliquée dans l'assertion d'Athanase que le Fils a « toujours » appartenu à l'être de Dieu ? Athanase fait voir que l'altérité ontologique résulte inévitablement de la distinction entre volonté et nature, mais il ne montre pas dans quelle mesure la communion « à l'intérieur » de la même substance implique une altérité d'ordre ontologique.

On ne pouvait répondre à une question aussi fondamentale sans clarifier ultérieurement l'idée de substance relationnelle que développait l'apôtre eucharistique de l'ontologie et qu'Athanase avait exploitée. Tel devait être le grand apport des Pères cappadociens. Tournons-nous un moment vers leur pensée ontologique.

Une des difficultés pour développer une ontologie de communion qui soit claire, était le fait que la substance comme catégorie ontologique ne différait pas essentiellement de l'*hypostasis*. Athanase laisse voir clairement que pour lui — et pour ses contemporains — *ousia* et *hypostasis* signifient exactement la même chose<sup>63</sup>. De la sorte, si l'on désire parler

<sup>62</sup> En ce sens la théologie chrétienne peut profiter considérablement du remarquable travail d'E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, 1971.

<sup>63</sup> Voir ATHANASE, *Ep. ad episc.* etc. (PG 26, 1036 B).

d'une altérité « à l'intérieur » de la même substance (c'est-à-dire d'une altérité qui ne soit pas basée sur la volonté), comment l'exprimer ? Celui qui étudie l'histoire de cette époque sait quelle confusion et quelles méprises la terminologie a pu créer alors. Un terme comme « personne » sentait le sabellianisme et n'était pas suffisamment ontologique pour certains, alors qu'*hypostasis* impliquait pour d'autres des vues trithéistes. Mais ce qui est significatif, c'est que la solution élaborée par les Cappadociens conduisait en fait à une étape ultérieure de la révision de l'ontologie grecque et de la formation d'une ontologie chrétienne.

Jusqu'à l'époque où les Cappadociens entreprirent d'élaborer une réponse aux problèmes trinitaires, l'identification d'*ousia* et d'*hypostasis* impliquait que l'individualité concrète de quelque chose (l'*hypostasis*) signifiait simplement que quelque chose *est* (c'est-à-dire son *ousia*). Maintenant, par contre, les choses changeaient. Le terme *hypostasis* est dissocié de celui d'*ousia* et identifié avec celui de personne (*prosopon*). Mais ce dernier terme est *relationnel*, et il était tel quand il a été adopté en théologie trinitaire. Cela voulait dire que désormais un terme relationnel entraînait pour la première fois dans l'ontologie et également qu'une catégorie ontologique comme *hypostasis* entraînait dans les catégories relationnelles de l'existence. Etre et être en relation deviennent identiques. Pour que quelqu'un ou que quelque chose *soit*, deux choses sont nécessaires en même temps : *être lui-même (hypostasis)* et *être en relation* (c'est-à-dire être une personne). Ce n'est que dans la relation que l'identité apparaît comme ayant une signification ontologique et si une relation n'impliquait pas une telle identité ontologiquement significative, ce ne serait pas une relation<sup>64</sup>. C'est ici bien sûr une ontologie dérivée de l'être de Dieu.

Quelle a été en ontologie l'importance de cette étape franchie par les Cappadociens ? C'est tout d'abord que cela place l'être de Dieu sur une base nouvelle, plus biblique. En usurpant, pour ainsi dire, le caractère ontologique de l'*ousia*, le terme de *personne-hypostasis* devenait capable d'indiquer l'être de Dieu *dans un sens ultime*. Les développements subséquents de la théologie trinitaire, surtout en Occident avec Augustin et les

<sup>64</sup> Les Cappadociens en sont arrivés là par leur thèse selon laquelle aucune nature n'existe « à l'état pur » (νυμνν), mais qu'elle a toujours son « mode d'existence » (τοπος υνασθησος). Voir par ex. BASILE, Ep. 38, 2 (PG 45, 337). Il est intéressant de relever comment G. L. PRESTIGE (*op. cit.*, p. 233) critique l'idée de saint Basile selon laquelle il y a en Dieu coïncidence entre nature et personne. Cela rend difficile, dit-il, de défendre l'unité de la divinité, puisque cela implique un glissement de la signification de la substance du sens de substance première en celui de substance seconde. Mais cela fait voir précisément à quel point l'application de cette distinction devient discutable dans le cas des Pères grecs.

scolastiques, nous ont ramenés au terme d'*ousia* — et non d'*hypostasis* — comme expression du caractère ultime et du principe causal (αεχην) dans l'être divin. Il en est résulté que, dans les manuels de dogmatique, la Trinité a été placée après le chapitre sur le Dieu Unique (= l'unique *ousia*) avec toutes les difficultés que nous rencontrons encore quand nous essayons d'accommoder la Trinité à notre doctrine sur Dieu. Par contre l'originalité des Cappadociens qui demeure caractéristique de tous les Pères grecs, était, comme Karl Rahner le remarque<sup>65</sup>, que l'affirmation ontologique dernière sur Dieu doit être trouvée non dans l'unique *ousia* de Dieu, mais *dans le Père*, c'est-à-dire dans une *hypostasis* ou personne.

Cette identification de l'être dernier de Dieu avec une personne plutôt qu'avec l'*ousia* permet non seulement à la doctrine sur Dieu de se présenter comme biblique (Dieu = le Père, dans la Bible), mais elle résout aussi des problèmes comme ceux qui sont inhérents à l'*homousion* concernant, par exemple, la relation du Fils au Père. En faisant du Père la « cause » de l'être de Dieu — ou la raison dernière de l'être — la théologie acceptait une sorte de subordination du Fils au Père sans être obligée de réduire le Logos à une créature. Mais ce n'était possible que parce que l'altérité du Fils était fondée sur *la même substance*. Ainsi, dès lors que la question de la relation ontologique de Dieu au monde est en jeu, la notion d'*hypostasis*, désormais ontologique, doit être complétée par celle de substance, si l'on ne veut pas retomber dans le monisme ontologique. L'identification de Dieu avec le Père risque de perdre son contenu biblique, si notre doctrine sur Dieu n'inclut pas, en même temps que les trois personnes, l'unique *ousia*<sup>66</sup>.

#### 4. La perspective « apophatique »

Dans le développement de la théologie apophatique, la compréhension platonico-origénienne de la Vérité allait être retrouvée, mais ce n'était

<sup>65</sup> Voir K. RAHNER, *The Trinity*, 1970, *passim* et spécialement pp. 58 s.

<sup>66</sup> L'*homousion* présume que l'*ousia* représente pour les Pères grecs l'ultime catégorie ontologique. (C'est avec raison que E. P. MEIJERING, *op. cit.*, insiste sur ce point au sujet d'Athanase). Néanmoins, compte tenu du caractère relationnel de la substance chez Athanase, nous pouvons conclure qu'au fond les Pères cappadociens ne sont pas éloignés de la pensée d'Athanase mais qu'ils en ont tiré les conclusions au sujet de l'être de Dieu. Le sens relationnel de la substance chez Athanase conduira, à travers la pensée des Pères cappadociens, à l'ontologie de la Personne.

que pour être niée en son cœur même, dans ses prétentions épistémologiques et ontologiques. Alors que pour Origène la forme la plus haute pour indiquer la Vérité s'exprime par le préfixe *αυτο-* (« lui-même »), par exemple *αυτοαληθεια*, *αυτοδικαιοσυνη*, etc., pour les théologiens apophatiques l'expression préférée est le préfixe *υπερ-* (« au-delà », « au-dessus ») : *υπεραληθεια*, *υπερουσια*, etc. Ceci suppose une réorientation radicale de la gnoseologie et une séparation de la Vérité de sa base grecque. Car la pensée grecque se satisfaisait de la détermination de la Vérité au moyen du terme « *αυτο-* », mais jamais elle n'aurait été au-delà de l'être ou, surtout, au-delà du *vous* qui, pour les Grecs, demeure toujours attaché à la Vérité comme à son lieu théologique ultime <sup>67</sup>.

Le message de la théologie apophatique était précisément que l'ontologie grecque close devait être brisée et transcendée, puisque nous ne pouvons lui emprunter les concepts de l'esprit humain ou de la création, y compris et spécialement celui d'être, pour indiquer Dieu — la Vérité. L'altérité absolue de l'être de Dieu qui se trouve au cœur de la théologie biblique, est affirmée de telle sorte que la conception biblique de Dieu contraste de manière aiguë avec celle des Grecs <sup>68</sup>. L'apophatisme refuse la perspective grecque de la Vérité en soulignant que ce que nous connaissons de l'être, c'est-à-dire la création, ne doit pas être identifié ontologiquement avec Dieu. Dieu « a une existence simple, inconnaissable, inaccessible à toute chose et entièrement inexplicable, car il est *au-delà de l'affirmation et de la négation* » <sup>69</sup>. C'est pourquoi la Vérité se trouve au-

<sup>67</sup> Il est vrai que les philosophes platoniciens, néoplatoniciens et gnostiques ont parlé de « départ » (*εξδημια*) des êtres, certains d'entre eux utilisant le préfixe *υπερ-* dans leur vocabulaire. Mais ce qui est significatif, c'est que le « départ » était toujours pour ces philosophes non pas un mouvement *au-delà* du *vous*, mais un mouvement *loin des autres choses pour pouvoir arriver au vous à l'état pur*. Pour la tradition philosophique grecque, que sur ce point partageaient aussi Origène et ses successeurs, le *vous* reste toujours capable de connaître Dieu (cf. plus haut § 1). Si la théologie apophatique s'est séparée radicalement de cette tradition, cela tient au fait que pour elle la Vérité ne réside pas dans le *vous* mais au-delà de lui (voir Ps. DENYS, *De myst. theol.* 1, 3, PG 3, 1001 A. Cf. I. HAUSHERR, *Ignorance infinie*, in: *OCF* 2 (1936) p. 357; aussi pour les textes R. ROQUES, *Contemplation, extase et ténèbres selon le Ps. Denys*, in: *Dict. Spir.* II (1952) 1898).

<sup>68</sup> La vive opposition entre cet apophatisme et la conception grecque de Dieu apparaît clairement quand on considère la notion de Dieu chez Platon. Pour Platon nous parvenons à la notion de Dieu par la considération préalable de « l'âme », spécialement en tant qu'elle devient « génération » et fournit « un continué courant d'être », puis par la considération de « l'ordre inhérent au mouvement des étoiles », c'est-à-dire « l'intelligence qui établit le tout dans l'ordre » (*Lois* 966 d).

<sup>69</sup> MAXIME, *Myst.*, Praef.

delà du choix entre l'affirmation et la négation <sup>70</sup>. L'imagerie néoplatonicienne de la « hiérarchie » dont se servent les écrits de Denys « l'Aréopagite », a fourvoyé les spécialistes qui ont parlé d'une influence néoplatonicienne sur ses écrits. L'important, toutefois, ne se trouve pas dans l'imagerie elle-même, mais dans la signification qu'elle revêt dans ces écrits. Le point essentiel concernant cette imagerie est que, contrairement aux émanations néoplatoniciennes, la « hiérarchie » dionysienne n'implique pas la production de l'être inférieur à partir de celui qui lui est supérieur <sup>71</sup>. C'est pourquoi, du point de vue de l'ontologie, le néoplatonisme et les écrits de Denys s'opposent.

Pour mieux comprendre cela, il serait nécessaire de considérer attentivement deux traits caractéristiques de la théologie apophatique tels qu'ils apparaissent surtout chez Denys et chez Maxime le Confesseur, à savoir les notions d'*ekstasis* et la distinction entre l'essence et l'énergie en Dieu. La notion d'*ekstasis* indique que Dieu est amour et que comme tel il crée une relation immanente d'amour *au-dehors de lui-même*. L'accent mis sur les mots « au-dehors de lui-même » est particulièrement important, puisqu'il indique que l'amour comme ekstasis produit non une émanation au sens néoplatonicien, mais une altérité de l'être dont on entend qu'il réponde et qu'il retourne à son être originel <sup>72</sup>. Chez Maxime cette idée reçoit un traitement plus complet et plus sûr parce que l'être n'est pas référé en dernier ressort à la cosmologie, comme c'est le cas chez Denys, mais à l'être trinitaire de Dieu <sup>73</sup>. De même la distinction entre l'essence et

<sup>70</sup> La signification profonde de cette idée réside dans le détachement de la Vérité d'une situation déchu où s'impose le choix entre le « vrai » et le « faux » (cf. plus bas, section III, §§ 1-2). Ceci est essentiel pour maintenir l'identification de la Vérité avec Dieu lui-même, puisque Dieu existe au-delà de la possibilité de choisir entre le « vrai » et le « faux ». Dans un passage profond (*Amb.* PG 91, 1296 C) Maxime fait précisément cette remarque concernant la Vérité: Le Christ est *υπερ αληθειαν* parce qu'il n'existe rien qui puisse être soumis au même examen que lui et lui être comparé, alors que la « vérité » dont nous faisons l'expérience s'oppose à la « fausseté ».

<sup>71</sup> Voir R. ROQUES, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Ps. Denys*, 1954, p. 77, n. 6 et p. 135, n. 3.

<sup>72</sup> DENYS L'ARÉOP., *De div. nom.*, 4, 14. Et aussi MAXIME, *Amb.* 23: Dieu « est mu en tant qu'il implante une relation immanente d'éros et d'amour en ceux qui sont capables de le recevoir; il meut en attirant naturellement le désir de ceux qui sont mus vers Lui ».

<sup>73</sup> Cf. P. SHERWOOD, *St. Maximus the Confessor, The Ascetic Life — The Four Centuries on Charity* (Ancien Christian Writers, 21), 1955, p. 32. L'emploi de la notion d'*ekstasis* à la fois par rapport à l'œuvre créatrice de Dieu et par rapport à son existence trinitaire a cette implication importante que ni dans un cas ni dans l'autre l'altérité ou l'être ne sont dus à l'*ousia* comme telle. La génération du Fils (et la procession de l'Esprit) à partir de l'*ousia* du Père est elle-même question d'*ekstasis*, c'est-à-dire événement

*l'énergie* en Dieu sert à indiquer la relation entre Dieu et le monde comme altérité ontologique transcendée par l'amour, mais *non* par la « nature » ou par l'« ousia »<sup>74</sup>. Aussi cette distinction, jointe à l'idée d'ekstasis, représente-t-elle dans l'histoire de la pensée chrétienne la première tentative réussie pour concilier sur une base philosophique l'idée biblique de l'altérité de Dieu avec le souci des Grecs de l'unicité de l'être. C'est là un développement philosophiquement élaboré de ce qui était implicite dans les perspectives eucharistiques et trinitaires que nous avons considérées précédemment. L'importance de tout ceci apparaîtra mieux quand nous traiterons de la relation de la Vérité avec l'existence humaine.

La théologie apophatique de cette période n'implique donc pas du tout d'agnosticisme théologique, si on l'étudie attentivement en ce qu'elle veut être essentiellement<sup>75</sup>. Le propos principal de cette théologie est de séparer la question de la Vérité et de la connaissance d'avec le domaine de l'ontologisme grec pour la situer dans celui de l'*amour* et de la communion. Le fondement « érotique » de la théologie apophatique est si évident qu'on doit s'en servir comme clef pour la comprendre et la juger. Les perspectives de l'approche « érotique » de l'être auxquelles arrivaient les théologiens mystiques et ascétiques de cette période, menaient par un autre itinéraire à la conclusion à laquelle aboutissaient les perspectives

d'amour et de communion — et non une émanation de l'ousia. L'application de la notion d'ekstasis tant à la création qu'à la génération trinitaire (et à la procession) implique l'être de Dieu et l'être du monde sont liés non par la notion d'ousia mais par celle d'amour: c'est le même amour de Dieu — son mouvement « ek-statique » — qui opère tant à l'égard de l'être de Dieu qu'à l'égard de l'être du monde. Tant l'être de Dieu que celui du monde sont dus à un événement de communion. La seule différence, mais elle est fondamentale, est que dans le cas de la création le mouvement ek-statique est « voulu », c'est-à-dire sujet à la possibilité de non-existence, ce qui n'est pas le cas pour la génération et la procession trinitaire. L'être du monde, par conséquent, ne survit (ou n'est véritablement) qu'à cause du Fils et « en lui », c'est-à-dire en ce que saint Maxime appelle la « relation d'amour » (αγαπητική σχέση) entre le Père et le Fils. Création et amour sont unis; la création est grâce.

<sup>74</sup> Les racines de cette distinction sont à chercher chez Grégoire de Naziance (*Or.* 38, 7). Le développement de cette distinction conduit à la théologie de Grégoire Palamas. Cf. V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, 1944, p. 83. Que l'intention de cette distinction soit de sauvegarder l'altérité du Créateur d'avec la création, voir P. SHERWOOD, *op. cit.*, p. 32.

<sup>75</sup> L'équation entre « apophatique » et « négatif » peut induire en erreur. Voir les expressions répétées de Denys ou κατ'ἐλλείψιν (De div. nom. 3, 2, PG 3, 869 A), μη κατὰ ἀρεσκίαν (Ep. 1, PG 3, 1065 A) etc., par lesquelles il entend marquer le contenu positif de la théologie apophatique qui est théologie καθ' ἀρεσκίαν (De div. nom. 3, 2, PG 3, 869 A). C'est une théologie qui transcende la structure « positive contre le négatif » ou « la connaissance contre l'ignorance ».

eucharistiques et trinitaires de la période précédente: ce n'est que par son identification avec la communion<sup>76</sup> que la Vérité peut être conciliée avec l'ontologie grecque. Il ressort surtout de la pensée de Maxime le Confesseur que cela n'implique ni agnosticisme ni fuite hors de la matière et de l'histoire. Le mérite de ce grand esprit a été de parvenir à la conciliation la plus élaborée et la plus complète des conceptions grecques, juives et chrétiennes de la Vérité. La question que nous posons dans l'Introduction semble trouver dans la théologie de ce Père sa réponse la plus englobante.

### 5. La perspective christologique

Nous avons vu que, dans la théologie des trois premiers siècles, l'approche de la notion de Vérité par le logos a échoué de deux manières dans sa tentative de relier la conception biblique de la Vérité à celle de la pensée grecque: elle n'a pas concilié la conception grecque de l'être avec l'altérité ontologique de l'être divin; et elle n'a pas identifié pleinement le contenu ontologique de la Vérité avec son contenu christologique au sens historique. La notion de logos a aidé à expliquer l'unité de Dieu et de la création, mais non pas la différence qu'il y a entre eux deux. La théologie patristique fut ainsi amenée à abandonner cette notion et le problème demeura sans réponse: comment la vérité de l'être créé et historique peut-elle être une vérité *ontologique*, alors qu'est maintenue pleinement l'altérité ontologique de l'être divin à l'égard de la création et de l'histoire? Comment, en d'autres termes, la Vérité ultime peut-elle être reliée ontologiquement à la création et à l'histoire de telle manière que la création et l'histoire conservent leur être propre, différent, alors que Dieu demeure la seule Vérité de l'être?

La réponse à ce problème fondamental, comme nous l'avons vu, n'était pas entièrement absente de la pensée patristique grecque avant saint Maxime, mais elle manquait d'élaboration et surtout d'explication philosophique. Nous avons essayé de montrer que le début d'une réponse à cette question se trouve dans la théologie eucharistique d'Ignace et d'Irénée chez lesquels on trouve pour la première fois l'identification de l'être

<sup>76</sup> Remarquer l'importance du préfixe συν- dans l'usage que fait d'ekstasis le Ps. Denys (De div. nom. 3, 1-2, PG 3, 681-684). Il indique que la communion dans laquelle l'altérité de chaque partenaire est respectée. Cf. R. ROQUES, *Contemplation, supra cit.*, col. 1899 ss.

avec la vie, et qu'elle était approfondie ensuite chez les théologiens trinitaires du IV<sup>e</sup> siècle par l'identification faite entre la vie, la communion et l'être de Dieu lui-même. Mais si la Vérité n'est identifiable, en dernier ressort, avec l'être que dans et par la communion, qu'est-ce qui nous empêche de revenir à l'ontologie grecque du logos et d'unir Dieu et le monde en vertu précisément de l'identification entre l'être et la communion ? En fait, c'était parce qu'il s'agissait de l'idée de *participation* et qu'Origène en avait fait large usage pour relier Dieu et le monde. Cela conduisait à se poser la question: En quoi la « participation » diffère-t-elle de la « communion » ?

La réponse à cette question cruciale fut donnée au IV<sup>e</sup> siècle par la manière dont furent employés ces deux termes « participation » (*μετοχη*) et « communion » (*κοινωνια*). A première vue ces termes paraissent interchangeables chez les Pères grecs, et pourtant avec une insistance significative une distinction claire était faite dans l'emploi de ces termes: « Participation » n'est utilisé que pour les créatures dans leur relation à Dieu, mais jamais pour Dieu dans sa relation à la création<sup>77</sup>. Cela devient spécialement évident au IV<sup>e</sup> siècle en relation avec les controverses christologiques et leurs implications eucharistiques<sup>78</sup>. Si nous envisageons ce que cela signifie pour la notion de Vérité, la conclusion s'impose: la Vérité en tant que créée ou historique est une vérité *dépendante*, alors que la vérité de l'être de Dieu est la *communio elle-même*.

En plus de la priorité ontologique de la vérité divine cette conclusion implique deux choses qu'il faut souligner. D'une part, cela signifie que la réalité ou le « vrai » de l'existence créée par elle-même ne peut s'affirmer elle-même: *Dieu et le monde ne peuvent être ontologiquement juxtaposés l'un à l'autre comme deux entités qui se définissent par elles-mêmes*. De l'autre, cela signifie que la dépendance de Dieu d'une existence de création n'est pas simplement celle de la causalité logique ou de la séquence chronologique; ce n'est pas une dépendance dans le sens d'une production ontologique et d'un développement d'une espèce d'être à une autre. Au contraire, c'est comme *communio constante* avec Dieu que cette dépendance doit être comprise et expliquée. La notion de « participation » vient de cette manière un excellent moyen d'expression, parce qu'elle in-

<sup>77</sup> Par ex. ATHANASE, *C. Av.* I, 9; I, 46-48; III, 40; BASILE, *C. Eun.* 2, 22. Cf. A. HOUSSIAU, *Incarnation et communion chez les Pères grecs*, in: *Irenikon* 45 (1972), pp. 457-468.

<sup>78</sup> Cf. H. CHADWICK, *Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy*, in: *JThSt N. S.* 2 (1951), pp. 145-164. Et aussi HOUSSIAU, *op. cit.*, pp. 463 ss.

dique simultanément deux choses: a) que la vérité de la création est dépendante de quelque chose d'autre à laquelle elle participe; c'est la vérité comme *communio par participation* (et cela l'oppose à Dieu qui est vérité comme *communio sans participation*<sup>79</sup>); et b) que la dépendance de la vérité de la création de la vérité de l'être divin n'est pas pure causalité naturelle ou ontologique, mais événement d'amour. Cela autorise à établir une corrélation de la Vérité avec la « nature » ou l'« ousia », en sorte que nous puissions dire que Dieu est Vérité selon sa propre « nature », et que la création est Vérité selon sa propre « nature ». Toutefois l'usage du terme « nature » devrait être immédiatement qualifié par celui de communion: la « nature » créée tout autant que la « nature » divine sont vérité non comme « natures », mais comme *communio de natures*, la première en tant que communion par participation et la seconde en tant que communion en elle-même, sans participation. Ainsi, une fois de plus, la notion de Vérité ne nous conduit pas, en dernier ressort, à la « nature » des choses, comme chez les Grecs, mais à la vie et à la communion des êtres, à la structure trinitaire de la Vérité.

Ces données, que l'on pourrait tirer d'une étude des Pères Grecs du IV<sup>e</sup> siècle, paraissent offrir une explication de la manière dont la Vérité ontologique dernière se relie à l'aspect de vérité dans la création sans détruire l'altérité de l'être de Dieu. La question qui reste ici sans réponse est celle de la relation de la Vérité à l'histoire: Comment la Vérité ontologique dernière se relie-t-elle à celle de création quand on aborde celle-ci non comme une entité statique, mais comme mouvement dans le temps et comme déclin ? Il semble que, pour la première fois dans l'histoire de la pensée chrétienne, saint Maxime le Confesseur ait élaboré une réponse à cette question.

Ce par quoi les Pères Grecs se distinguent dans leur manière d'aborder l'histoire, c'est qu'ils considèrent celle-ci en étroite connexion avec l'ontologie. A la différence de la manière d'aborder ce problème que l'on trouve en Occident dès saint Augustin<sup>80</sup>, le problème de la relation de la Vérité avec l'histoire n'est pas affronté sous l'angle du temps par rapport à l'éternité, mais sous celui de l'être et de la vie par rapport à la mort et

<sup>79</sup> Cf. la distinction de saint Cyrille d'Alexandrie entre « communion *κατα φησιν* » (la communion du Christ avec Dieu) et la « communion *κατα μετοχην* » (notre participation dans l'Incarnation). Pour les textes, voir HOUSSIAU, *op. cit.*, p. 477.

<sup>80</sup> En déplaçant la notion d'histoire de l'ontologie à la psychologie on a préparé la voie à l'opposition moderne entre histoire et nature, la première étant exclusivement une caractéristique de l'homme.

au déclin. Aussi dans cette approche le point crucial se trouve-t-il dans la notion du *mouvement de l'être*: peut-il y avoir vérité dans le mouvement de l'être, puisque dans l'histoire ce mouvement est associé avec le déclin et la mort ?

Maxime avait hérité de l'origénisme une description de la création comme triade: devenir-fixité-motion (γενεσις-στασις-κίνησις) où le caractère ultime du mouvement (placé après la fixité) entend offrir une indication sur la nature pécheresse de la création qui, selon le mythe origéniste de la chute, fait suite à l'éternel repos ou fixité<sup>81</sup>. Cette vue des choses est consciemment ruinée par Maxime qui place la fixité après la motion (γενεσις-κίνησις-στασις)<sup>82</sup>. Ce changement a un double résultat. D'un côté, il rend l'histoire provisoire et, pour cette raison, impossible à reporter dans l'existence de Dieu, alors que, de l'autre, il rend l'histoire significative puisqu'elle a un πέρας, c'est-à-dire un *terme*, au sens positif du mot « terme » (accomplissement)<sup>83</sup>.

Cela ramène la notion d'histoire à sa base vétero-testamentaire, avec cette différence pourtant qu'elle est maintenant conçue de manière ontologique. La vérité de l'histoire est identique à la vérité de la création elle-même, l'une et l'autre étant orientées vers le futur. La perfection n'est pas un état originel auquel est appelé à retourner la création, mais un πέρας qui l'appelle à regarder en avant<sup>84</sup>. La vérité du temps n'est pas un intermédiaire inexplicable ontologiquement entre le commencement et la fin, le domaine de l'*anamnèse* psychologique du passé et l'espérance également psychologique du futur; elle est période de croissance vers la fin qui, elle, est plus grande que le commencement du devenir. La vérité de l'histoire se trouve dans l'avenir, ce qui est à comprendre au sens ontologique: l'histoire est vraie, en dépit du changement et du déclin, justement parce qu'elle est mouvement vers un terme; si la consommation de l'existence historique n'est pas une existence sans déclin et sans mort (telle est la signification existentielle du fait de placer la στασις après le mouve-

<sup>81</sup> Cf. P. SHERWOOD, *op. cit.*, pp. 47 ss.

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> Maxime fonde tout cela sur la notion de *volonté* comme *motion*. A l'aide de l'aristotélisme il définit la motion comme « une puissance naturelle tendant à sa propre fin »; il la qualifie cependant par les notions de *volonté* et d'*amour* qui écartent la motion de sa base aristotélicienne. Voir spéc. *Amb.* 1 et 23. Cf. plus haut la distinction de la notion d'*ekstasis*, section II, § 4.

<sup>84</sup> Maxime récupère ici essentiellement le thème d'Irénée sur l'enfance d'Adam et développe sur cette base une théologie de l'histoire. Comparer cela à la conception augustinienne selon laquelle l'homme avait été créé parfait.

ment), il est inévitable que l'être en vienne à cesser d'être et nous devons conclure avec les Grecs que l'histoire est non-être et non-vérité. La vérité de l'histoire est identifiée de la sorte avec la vérité de l'être, justement parce que l'histoire est mouvement de l'être vers son terme.

Mais si on ne comprend la signification de l'histoire que comme expectative, comment pourra-t-on trouver le lieu propre et décisif qui revient à la christologie dans notre conception de la Vérité ? Le problème se complique encore quand on veut le rattacher à l'ontologie: comment le « terme » de l'histoire peut-il être identique, en tant que Vérité, au processus de l'histoire elle-même (l'Incarnation), comme aussi à la permanence de l'être ? Une fois encore le problème est le même que celui que nous avons posé dans notre introduction.

L'importance de la théologie de Maxime et son caractère unique résident en ce qu'il a réussi à développer une synthèse christologique dans laquelle tous ces éléments pouvaient cesser de s'exclure mutuellement et devenir organiquement rattachés les uns aux autres. A l'aide de la récupération courageuse du concept de logos qui était resté longtemps sans emploi en raison des dangers qu'il impliquait, Maxime parvenait à sa synthèse christologique: Le Christ est le Logos de la création et on doit trouver en lui tous les logoi des êtres<sup>85</sup>. C'était aussi ce que disaient les Apologètes et Origène, mais Maxime s'en sépare en faisant passer le concept de logos de la cosmologie à l'Incarnation à l'aide de la notion dynamique de *volonté* et d'*amour*<sup>86</sup>. De la sorte ni les logoi des êtres ni le Logos de Dieu ne sont conçus à part du mouvement dynamique de l'amour. Le substrat de l'être n'est pas l'être, mais l'amour. La Vérité du logos de l'être n'est sujette qu'à l'amour et non à une structure objective de rationalité qui pourrait être conçue en elle-même. Ceci est d'une extrême importance pour comprendre le concept du Logos, car cela conduit à identifier les logoi des êtres non point avec l'être lui-même, mais avec *la volonté aimante de Dieu*. Ainsi, alors qu'une approche du concept de logos à partir de la notion de « nature » oblige à dire que Dieu connaît les êtres créés suivant leur nature propre, Maxime pose le doigt sur ce point crucial et le refuse avec force: « Dieu ne connaît pas les choses suivant leur nature propre, mais il les reconnaît comme les réalisations de sa propre volonté (δύνα

<sup>85</sup> Cf. I. H. DALMAIS, *La théorie des logoi des créatures chez S. Maxime le Confesseur*, in: *Rev. Sc. Ph. Th.* (1952), pp. 244-249.

<sup>86</sup> Voir, par ex., *Amb.* 23.

θελημα), car il les fait par sa volonté (θελων) »<sup>87</sup>; sa connaissance n'est rien d'autre que son amour.

La séparation d'avec la notion grecque de Vérité est radicale, puisque les logoi des êtres ne sont plus une nécessité pour Dieu. Mais la chose importante est que cette séparation est opérée d'une manière christologique, et c'est celle-ci qui conduit à une synthèse de la Vérité à la fois comme être et comme histoire. Puisque Dieu connaît les êtres comme les réalisations de sa volonté, ce n'est pas l'être lui-même, mais la volonté dernière de l'amour de Dieu qui unifie les êtres et indique la signification de l'être. Et c'est là précisément le rôle de l'Incarnation. *Le Christ incarné est tellement identique à la volonté dernière de l'amour de Dieu que la signification de l'être créé et l'objet de l'histoire ne sont que ce Christ incarné.* Toutes choses ont été faites avec le Christ dans l'intention, ou plutôt dans le cœur, et sans tenir compte de la chute de l'homme, l'Incarnation aurait eu lieu<sup>88</sup>. Le Christ, le Christ incarné, est la Vérité, car Il représente la volonté ultime et incessante de l'amour extatique de Dieu qui entend amener l'être créé à la communion avec sa propre vie, à le connaître dans cet événement de communion.

Tout cela écarte la Vérité de sa fixité platonicienne tout autant que de la nécessité d'un dynamisme aristotélicien de son propos. L'histoire n'est ni bannie à la manière platonicienne, ni transformée en mouvement inhérent à l'être lui-même. La vérité de l'histoire se trouve simultanément au substrat de l'être créé (puisque tous les êtres sont des réalisations voulues de l'amour de Dieu), à l'accomplissement ou au futur de l'histoire (puisque l'amour de Dieu dans sa volonté et ses expressions, c'est-à-dire l'être créé, s'identifie avec la communion ultime de la création à la vie de Dieu) et dans le Christ Incarné (puisque de la part de Dieu la personification de cette ultime volonté d'amour est en Christ Incarné). Par là le Christ devient la récapitulation de toutes choses, celui qui non seulement meut l'histoire de l'intérieur même de son déroulement, mais aussi l'être de l'intérieur même de la multiplicité des êtres, vers l'être véritable, en tant que vie véritable et communion véritable.

La vérité est ainsi située en même temps au cœur de l'histoire, à la base de la création et au terme de l'histoire, et tout cela en une synthèse

<sup>87</sup> Amb. θεληματα et ποσοισμοι sont synonymes dans la pensée de Maxime. Voir, par exemple, *Quaest. ad Thal.* 60.

<sup>88</sup> On trouvera une discussion des textes chez G. FLOROVSKY, *Cur Deus homo? The motive of the Incarnation in St. Maximus the Confessor*, in: *Eucharisterion* (Mélanges H. Alivisatos), 1958, p. 76 ss.

qui nous permet de dire que *le Christ est la Vérité pour les Juifs et pour les Grecs à la fois*. C'est peut-être la première fois dans l'histoire de la Philosophie dans son ensemble que pouvait être exprimée une telle chose, parce qu'il n'y a pas d'autre cas, pour autant que nous sachions, où le langage philosophique ait réussi à unir le commencement et la fin de l'être sans s'enfermer dans un cercle vicieux. Ce que Maxime a réussi n'est rien moins que le miracle de rendre compatible le cercle et la ligne droite. La manière dont il y est parvenu, à savoir l'heureuse relation de l'ontologie à l'amour et l'élaboration d'une ontologie de l'amour dans la notion d'ekstasis, peut avoir une valeur immense même dans la théologie et la philosophie contemporaines.

#### 6. La perspective de l'« eikon »

Si le Christ fait que l'histoire est vraie et que la Vérité est une part de déroulement de l'histoire, et si ce n'est ainsi que parce que le Christ est le « terme » de l'histoire, la vérité de l'histoire paraît résider dans un paradoxe: elle est déterminée par la fin, alors que la fin est une part de son déroulement. Comment cela peut-il être exprimé en termes théologiques? Il suffira de commenter ici un des passages de Maxime.

« Les choses de l'Ancien (Testament) sont ombre (σκια), celles du Nouveau Testament sont image (εικον), et celles de l'état futur sont vérité (αληθεια) »<sup>89</sup>.

A première vue c'est là une affirmation curieuse qui fait de l'Incarnation une réalité moins vraie que celle de la Seconde Venue. Accoutumés à une notion de la réalité déterminée par le rationalisme et l'historicisme, nous avons tendance à considérer comme « vérités » et comme « faits » les choses que l'expérience vérifie ou celles qui correspondent à certaines normes et à certains concepts que nous avons admis comme vrais. Mais l'emploi du terme εικον dans le cas présent n'indique pas ce genre de facticité de la vérité, ni un manque de réalité. Pour tous les Pères grecs l'exception de la tradition origéniste<sup>90</sup>, εικον signifie toujours quelque chose de réel et d'aussi vrai que αληθεια. La longue lutte sur la place des icônes dans l'Eglise durant les VIIIe et IXe siècles a été centrée justement sur la question de savoir s'il est possible, en quelque manière, de présen-

<sup>89</sup> MAXIME, *Sch. in eccl. hier.* 3, 3, 2.

<sup>90</sup> Cf. *supra*, n. 28.



ter la vérité sous la forme d'une icône, et la ligne de démarcation entre les deux partis se trouve précisément dans l'acceptation ou le rejet de la vérité de l'Incarnation dans sa relation à l'histoire et à la création<sup>91</sup>. Ceux qui combattaient les icônes empruntaient leurs arguments à l'origénisme dont on a déjà discuté ici la conception de l'histoire, alors que ceux qui défendaient les icônes insistaient justement sur le fait que l'Incarnation ne rend pas seulement possible, mais bien inévitable de concevoir la Vérité comme icône<sup>92</sup>. Mais si l'εἰκὼν ou la vérité de l'histoire n'est pas moins vraie que celle de l'eschaton, quel sens cela a-t-il d'appliquer le terme de « Vérité » à « l'état futur » ?

La notion d'εἰκὼν chez les Pères grecs est souvent comprise dans la ligne du platonisme. Le passage de Maxime mentionné ci-dessus montre clairement que cela est faux. Selon la manière de penser platonicienne l'image ne doit pas avoir dans le futur sa vérité; c'est toujours le passé qui est décisif, faisant de la Vérité la matière de l'ἀναμνησις, de la connexion de l'âme avec le monde fixe des idées. L'authentique tradition patristique grecque n'a jamais accepté la conception platonicienne — adoptée entre autres par saint Augustin — selon laquelle la perfection appartient à l'état *original* des choses. Elle est aussi demeurée étrangère à une compréhension de l'ἀναμνησις dans un sens psychologique rétrospectif et a rejeté explicitement au Concile in Trullo le symbolisme dans l'iconographie. Dans ce passage crucial Maxime montre une fois encore que pour la pensée patristique grecque la Vérité est radicalement différente de celle du platonisme. C'est ailleurs qu'il faudrait chercher les racines du langage iconique des Pères.

Ce problème est très complexe, naturellement, et on ne peut en traiter ici correctement. Qu'il suffise de dire par manière de suggestion que le langage iconique des Pères grecs a davantage de sens si on le voit à la lumière de la théologie apocalyptique primitive, telle qu'elle s'était d'abord développée dans la tradition chrétienne primitive syro-paléstinienne et qu'elle a pénétré dans les liturgies eucharistiques de l'Orient. Cette tradition présente la vérité non comme un produit de l'esprit, mais comme une « visite et un tabernacle » (cf. Jn 1, 14) de la réalité eschatologique métahistorique qui entre dans l'histoire pour l'ouvrir en événement de communion. Cela crée une *vision* de la Vérité, non au sens de la contemplation platonicienne ou mystique qui unit l'âme ou l'esprit de l'in-

<sup>91</sup> Voir J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, 1969, pp. 235-263.

<sup>92</sup> Pour les sources, voir la note précédente.

dividu au divin, mais en tant que reproduction d'un nouveau jeu de relations, d'un monde nouveau dont la destinée est assumée par une communauté.

Ainsi le langage iconique par ses racines apocalyptiques libère la Vérité de notre « con-ception » et la protège de la manipulation et de l'objectivation. Il la rend aussi *relationnelle* en ce sens que la vérité d'un être n'est « concevable » que dans et à travers le « miroir » d'un autre être. Pour employer une remarquable explication donnée par Athanase de la notion d'εἰκὼν qu'il réfère à Dieu, le Christ est l'icône du Père justement parce que c'est en lui que le Père se voit<sup>93</sup>. Le langage iconique émerge dès lors que la Vérité s'identifie à la communion. C'est l'indication que la Vérité est toujours plus grande que notre perception; elle est un « futur » qui exige la foi, l'espérance et l'amour.

\* \* \*

En résumant cet essai de synthèse de la conception patristique grecque concernant la Vérité, nous pouvons dire que la principale réussite des Pères grecs sur le sujet réside dans l'identification de la Vérité avec la communion.

Ici il faut souligner clairement le mot *identification*, parce que cette synthèse ne doit pas être confondue avec d'autres combinaisons de la Vérité et de la communion qui ont pris place dans l'histoire de la théologie chrétienne. Si la communion est une notion qui s'*ajoute* à l'être, nous n'avons plus le même tableau. Le point crucial se trouve dans le fait que l'être est *constitué* comme communion et alors seulement Vérité et communion peuvent s'identifier.

Que cette identification constitue pour la théologie le problème le plus difficile, cela est perceptible lors de l'application de la Vérité à l'existence. Notre condition d'existence déchuée est caractérisée précisément par le fait que dans notre approche de la Vérité l'être est constitué *avant* la communion. Le salut par la Vérité dépend ainsi en dernier ressort de l'identification de la Vérité avec la communion. La section suivante de notre étude va être consacrée à ce problème. La synthèse patristique grecque que nous avons tenté de présenter dans cette section servira de toile de fond aux deux parties de cette étude qui vont venir.

<sup>93</sup> ATHANASE, *C. Ar. I*, 20-21.

### III. VÉRITÉ ET SALUT. — LES IMPLICATIONS EXISTENTIELLES DE LA SYNTHÈSE PATRISTIQUE GRECQUE

#### 1. La Vérité et la condition d'existence déchue

Pour les Pères grecs la chute de l'homme — et partant le péché — ne doit pas être entendue comme apportant quelque chose de nouveau (il n'y a pas de puissance créatrice dans le mal), mais comme *révélant et actualisant les limitations et les dangers potentiels inhérents à l'état de créature, si la création est laissée à elle-même*. Car, puisque la chute résulte de la prétention de l'homme créé à être le point de référence ultime dans l'existence (à être Dieu), elle est en dernière analyse l'état d'existence par où le monde créé tend à poser son être de manière ultime en référence à lui-même et non pas à un être incréé, Dieu. L'idolâtrie, c'est-à-dire faire de l'existence créée un point de référence ultime, est la forme prise par la chute; mais ce qui se trouve derrière, c'est le fait que l'homme refuse de référer l'être créé à la communion avec Dieu. En d'autres mots, du point de vue de l'ontologie, la chute consiste dans le *refus de faire que l'être dépende de la communion*, dans une rupture entre la vérité et la communion.

Cette rupture entre l'être et la communion résulte automatiquement de ce que la *vérité de l'être* prend le pas sur la *vérité de la communion*. Ceci est *naturel* pour une existence créée. C'est inévitablement le cas si l'on a un être *créé* comme point de référence ultime, parce que « créé » signifie « donné »: l'homme peut vouloir placer la communion comme fin ultime, mais le fait de l'existence est une « donnée » qui l'accompagne et ainsi ne peut-il jamais échapper au fait que l'être précède la relation. La « substance » ou *ousia* des choses devient le contenu dernier de la Vérité, si la Vérité doit être rattachée à l'être. La seule alternative serait de faire en sorte que la communion soit *constitutive* de l'être, mais cela impliquerait alors la négation de la faute — ou la rédemption de celle-ci.

Etant donné que la communion n'est plus constitutive de l'être dans l'état d'existence déchue et que l'être des choses doit être reconnu avant qu'il n'y ait relation, chaque être singulier acquiert un statut ontologique, pour ainsi dire d'après son propre mérite. Ainsi le monde consiste-t-il en objets, en choses dont le statut ontologique doit être reconnu avant que l'on puisse entrer en relation avec eux. La vérité de ces « objets » devient partant une provocation pour le connaissant; connu et connaissant exis-

tent comme deux partenaires opposés; le *res* et l'*intellectus* doivent parvenir en quelque manière à une *adaequatio*<sup>84</sup>, sujet et objet forment une paire dont la présence détermine l'épistémologie.

Inhérent à tout cela est le rôle décisif de la notion d'*individualité* en ontologie. Celle-ci aussi doit être expliquée, en dernière analyse, par référence à la rupture entre l'être et la communion. Puisque l'être des choses est dernier et qu'il est antérieur à la communion et que tout ce qui existe pose son être propre comme un « donné » pour l'Homme, le monde en dernier ressort consiste en une existence fragmentée dans laquelle les êtres sont particuliers *avant* de pouvoir être en relation les uns avec les autres: on *est* d'abord, ensuite seulement on est en relation. Ce caractère ultime de l'individu dans l'ontologie se rattache, comme nous le verrons, au problème par excellence de la création, au problème de la mort, mais il aboutit aussi au défi que représente la Vérité pour la liberté de l'homme. Car il lui est demandé de se *soumettre* à, c'est-à-dire de reconnaître obligatoirement, la vérité de l'être en tant qu'il est quelque chose d'autre que lui-même, qu'il soit un homme comme lui ou une chose. L'autorité de la Vérité devient par là autoritaire et repoussante, mais parce que, comme on l'a noté, elle est si fermement fondée dans la nature de l'existence créée, dans la vérité de l'être, tout effort pour l'ignorer ou la rejeter se solda par l'absurdité. Depuis Kierkegaard toute la pensée existentialiste moderne n'a cessé de souligner l'impassibilité à laquelle aboutit l'existence créée toutes les fois que la Vérité et la Liberté ont à s'accorder l'une à l'autre<sup>85</sup>. Tout, une fois encore, paraît revenir à la rupture entre l'être et la communion qui implique la priorité du premier sur la seconde.

Un autre résultat de cette situation se manifeste dans la relation de la Vérité à l'amour. En rattachant la Vérité à la nature ou à la substance des choses et à la compréhension inhérente à cette individualisation de l'être, l'homme est contraint de n'arriver à une relation de communion et d'amour qu'après avoir obtenu la connaissance de l'« objet » de son amour. L'« autre », tant sous la forme d'une « personne » que d'une « chose », se pose comme objet de connaissance *avant* que n'ait lieu une

<sup>84</sup> La philosophie cartésienne donne un bon exemple de cela. Lorsque Kant définit l'*adaequatio* comme « accord avec les lois de l'intellect » (*Critique of Pure Reason*, B, 350), il introduit la dimension transcendentale de la Vérité. Cela pourtant ne retire pas la notion de Vérité de ce que l'on décrit ici comme sa condition déchue d'existence, puisque selon Kant c'est l'unité synthétique de l'expérience humaine qui en dernier ressort détermine ce qu'est la Vérité (*ibid.*, B, 197).

<sup>85</sup> Voir, par exemple, pour Dostoïevsky *infra*, n. 104, et pour J.-P. Sartre, n. 102.

relation de communion. La connaissance précède l'amour et la Vérité précède la communion. On ne peut aimer que ce que l'on connaît, puisque l'amour vient de la connaissance, nous dit saint Thomas d'Aquin<sup>96</sup> — sauf que cela a lieu dans notre condition déchue et ne devrait pas devenir un élément de notre anthropologie métaphysique et encore moins de notre approche de la théologie trinitaire, comme c'est le cas avec S. Thomas. Cette dichotomie entre amour et connaissance implique une distance non seulement entre la personne et la nature, mais aussi entre la pensée et l'action à l'intérieur même de l'être humain. Dès lors que la possibilité de la connaissance apparaît antérieure à l'acte de communion (amour) et indépendante de lui, il devient possible à l'homme de dissocier sa pensée de son acte et de falsifier ainsi l'avènement de la Vérité. L'homme devient ainsi un *hypocrite* et il n'y a en effet que l'être humain qui soit capable d'hypocrisie.

Les conséquences en apparaissent clairement quand on considère le problème de la relation de la vérité et de l'acte, la *praxis*. « Faire la vérité », ce qui est un thème biblique, devient une impossibilité pour l'homme précisément parce que dans son existence déchue la foi et la *praxis* ne peuvent coïncider que pour « un moment », et ce « moment d'existence » n'est que la révélation de ce que l'existence entendait être mais n'est pas. La découverte par Kierkegaard du moment authentique d'existence a porté le plus grand coup à la structure sujet-objet de la Vérité en Occident, mais n'a conduit qu'à identifier la Vérité avec le doute<sup>97</sup>. Ainsi la seule alternative qui reste ouverte à l'homme déchue, s'il veut identifier Vérité et *praxis*, c'est d'en venir à l'identification marxiste de l'une et l'autre, d'identifier la vérité à l'activité de l'homme et de reconnaître une eschatologie de la Vérité comme développement de l'homme lui-même dans la société<sup>98</sup>. Le problème de l'ontologie grecque réapparaît sous sa forme aristotélicienne d'un dynamisme et d'un développement inhérent à l'être (d'un « darwinisme historique », comme on peut appeler le marxisme), réconcilié avec la perspective juive de l'histoire comme développement vers le futur, alors que la réconciliation avec la perspective de la

Vérité telle qu'elle ressort du Nouveau Testament, demeure impossible. Le caractère inévitable du collectivisme dans une approche marxiste de la Vérité comme *praxis* montre clairement que le problème tout entier se rattache en dernière analyse à ce que nous avons appelé plus haut dans cette section l'individualisation de l'être. Il en est ainsi parce que l'être est fragmenté et individualisé avant d'être référé à la Vérité. La communion et le rassemblement d'êtres individuels sert de forme à une communion faussée, et la Vérité surgit de ce traitement collectiviste de l'être.

On pourrait poursuivre l'énumération des conséquences de l'individualisation de l'être dans notre existence déchue, eu égard à la vérité, mais la plus tragique d'entre elles doit être vue dans ce fait qu'est la *mort*. Il n'y a pas de falsification plus évidente de la Vérité au niveau ontologique qu'un « être mourant » ; c'est une pure contradiction dans les termes. Le problème de la mort se rattache à la Vérité dans l'existence précisément à travers l'identification de la Vérité avec la nature elle-même, en même temps qu'avec l'individualisation et la fragmentation de cette nature. Quand on nous dit qu'Adam mourut parce qu'il était tombé en se faisant lui-même Dieu, on nous dit justement que se faire Dieu, c'est-à-dire la référence ultime de l'être, ce n'est pas de l'ordre du psychologique mais de l'ontologique. La mort n'intervient pas comme le résultat de la punition de la nature à laquelle est soumis le résultat de cette individualisation de la nature à laquelle nous sommes nés par la forme présente de la dualisation dans laquelle nous sommes nés par la forme présente de la dualisation dans laquelle nous sommes nés par la forme présente de la procréation, et c'est ce qui manifeste exactement ce que signifie avoir une vie qui n'est pas la « vie véritable » (ζωή ἀληθινή).

Être sauvé de la chute signifie donc essentiellement que la vérité s'applique pleinement à l'être et fait ainsi que la vie soit *vraie*, c'est-à-dire ne mesure pas. C'est pour cela que le IVe évangile identifie vie éternelle, c'est-à-dire vie sans fin et sans mort, avec Vérité et connaissance. Mais cela ne peut être accompli que si l'individualisation de la nature se transforme en communion, c'est-à-dire si la communion devient identique à l'être. La Vérité, à nouveau, doit être communion pour être vie.

## 2. Vérité et Personne

Le lieu le plus immédiat du dépassement de la condition déchue de l'existence que l'on vient de décrire, est la réalité de la Personne. La signification de la personne réside dans le fait qu'elle dénote deux choses

<sup>96</sup> Voir THOMAS D'AQUIN, *Summ. théol.* I a II ae 4. Cela remonte à Augustin (*De Trin.* 10, 1).

<sup>97</sup> Selon KIERKEGAARD (voir, par ex., *Existence I*, II), la Vérité est l'acte d'un individu et sa base est l'existence, mais « faire la vérité » est un paradoxe existentiel qui rend la foi et le christianisme comme un tout, incompatibles avec la raison.

<sup>98</sup> Selon MARX (voir par ex., sa *Seconde thèse sur Feuerbach*) la Vérité surgit de la *praxis* dans son évolution avec la société.

simultanément qui, à première vue, sont contradictoires: la particularité et la communion. Être une personne est fondamentalement différent d'être un individu ou une « personnalité », car une personne ne peut pas être conçue en elle-même mais seulement dans sa *relation*. En empruntant nos catégories à la condition déçue de l'existence nous identifions habituellement la personne avec le « soi » (individuel) et avec tout ce qu'il possède en fait de qualités et d'expérience (la personnalité). Mais les philosophes modernes appellent à bon droit que ce n'est pas ce que signifie la personne. Quelle est la relation de la personne à la Vérité, à la fois en tant que particularité et en tant que communion ?

L'essence de la personne réside précisément en ce qu'elle est une révélation de la Vérité de l'être non comme « substance » ou « nature », mais comme « mode d'existence »<sup>99</sup>. Cette profonde perception des Pères capadociens<sup>100</sup> montre que la vraie connaissance n'est pas une connaissance de l'« ousia » ou de la nature des êtres, mais de la manière dont ceux-ci se rattachent à l'événement de la communion. On a vu plus haut que le thème de l'*ekstasis* était une idée-clé dans la notion de vérité de la patristique grecque, mais son application à la notion de personne doit être complétée par un autre thème, celui de l'*hypostasis*. Alors que l'*ekstasis* signifie que la personne est la révélation de la Vérité par le fait d'être en communion, l'*hypostasis* signifie que dans et par sa communion la personne affirme son identité et sa particularité propres; elle « supporte sa propre nature » (*υποστασις*) d'une manière particulière et unique. Aussi la personne est-elle l'horizon sur lequel se révèle la vérité de l'être, non comme simple nature, sujette à l'individualisation et à la combinaison, mais comme image unique (*εικων*) de la totalité et « catholicité » de l'être. De la sorte, si l'on voit un être comme une personne, on voit en lui la nature humaine tout entière, et détruire une personne humaine, c'est commettre un meurtre contre toute l'humanité, c'est-à-dire, en dernière analyse, contre la vérité de l'être humain.

Pour cette raison le mystère de la personne réside dans le fait qu'elle elle altérité et communion ne sont pas contradictoires mais coïncident l'une avec l'autre. La Vérité comme communion ne conduit pas à la dissolution de la diversité des êtres dans le vaste océan de l'être, mais à l'affirmation de leur altérité dans et par l'amour. La différence entre celui-ci et

<sup>99</sup> Voir sur ce point l'ouvrage de Chr. YANNARAS, *Le contenu ontologique de la notion théologique de la personne*, 1970 (en grec). La distinction qu'il y fait entre *ousia* et *par-ousia* est particulièrement éclairante pour le sujet.

<sup>100</sup> Cf. *supra*, section II, § 3.

la vérité de la « nature en soi » se trouve en ceci: alors que la seconde est sujette à la fragmentation, à l'individualisation, à la conception, à la compréhension, etc., l'amour ne l'est pas. Ainsi, dans le contexte de la communion, l'opposé de l'altérité est la *division*<sup>101</sup>.

Cette identification de l'altérité avec l'unité est incompatible avec l'existence déçue dans laquelle nous naissons comme individus avec la tendance évidente à saisir, à dominer et à posséder l'être. En nous cet Adam individualisé et individualisant est notre péché originel et à cause de cela l'« autre », c'est-à-dire les êtres individuels hors de nous, devient finalement notre ennemi et « notre péché originel » (Sartre)<sup>102</sup>. L'être humain, s'il est laissé à lui-même, ne peut pas être une personne. L'*ekstasis* de l'être vers l'humain ou vers le niveau créé mène à l'« être pour la mort »<sup>103</sup>. C'est pourquoi toute tentative de définir la Vérité comme « être pour la vie » requerrait automatiquement la notion d'être au-delà de l'un créé.

### 3. La Vérité et le Sauveur

Quand le Christ dit qu'Il est la Vérité et en même temps la vie du monde, Il introduit un contenu de la Vérité qui comporte des implications ontologiques. Si la Vérité sauve le monde, c'est parce qu'elle est vie. Le mystère de la christologie, comme l'a affirmé la définition de Chalcedoine, indique que le salut comme Vérité et vie n'est possible que dans et par une personne *vraie* c'est-à-dire quelque chose que la création, comme on vient de le voir, ne peut pas offrir à cause de son individualisation. La seule possibilité pour qu'existe une véritable personne, c'est que l'être et la communion coïncident. Le Dieu trine offre en Lui-même la seule possibilité d'une telle identification de l'être avec la communion; Il est la révélation de la Personne véritable.

La christologie est précisément fondée sur le présupposé que seule la Trinité peut offrir à l'être créé la base réelle de la personne et, dès lors,

<sup>101</sup> La distinction entre l'« altérité » (*διαφορα*) et la « division » (*διασπασε*) est développée par S. Maxime sur la base de la christologie de Chalcedoine. Sur ces termes et leurs synonymes chez Maxime, voir L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, 1965, pp. 54 ss. Cf. aussi YANNARAS, *op. cit.* pp. 73 ss.

<sup>102</sup> J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, 1949<sup>17</sup>, p. 251.

<sup>103</sup> Cette observation de M. Heidegger est de grande importance pour l'ontologie du monde pris *tel qu'il est*, c'est-à-dire sans référence à un au-delà.

du salut. Cela signifie que le Christ doit être Dieu pour être sauveur, mais cela signifie aussi quelque chose de plus: *Il ne doit pas être un individu*, mais une personne véritable. Dans l'expérience de l'existence individualisée il est impossible de trouver une analogie quelconque avec un être qui soit *pleinement* et par-dessus tout *ontologiquement personnel*. Notre expérience de la personne par la communion et l'amour nous donne une idée de cette sorte d'existence, mais elle n'offre aucun changement ontologique. La vie véritable, sans mort, n'est pas possible pour nos personnes sans qu'elles soient ontologiquement affectées. Ainsi pourrions-nous parvenir, à l'aide de l'analogie de l'amour, à comprendre la christologie sous son aspect de la Croix (une personne qui nous a tant aimés qu'elle est morte pour nous), mais à moins de pouvoir la poursuivre jusqu'au point de la Résurrection (une personne qui a vaincu la mort), la christologie n'apporte rien ontologiquement. Le Christ est la Vérité précisément parce qu'en Lui-même il ne montre pas seulement l'être, mais la persistance, c'est-à-dire la *survie de l'être*. Par la Résurrection, la christologie montre que l'être créé est tellement vrai que même la liberté humaine ne peut le supprimer<sup>104</sup>, comme en réalité on a essayé de le faire sur la Croix. Vérité et être ne sont identifiés existentiellement que dans la Résurrection du Christ où la Liberté cesse d'être déçue, c'est-à-dire cesse d'être une menace pour l'être.

C'est pourquoi la christologie déplace le problème de la Vérité du domaine de l'individu et de la « nature » pour le placer au niveau de la Personne. Dès lors il serait erroné de comprendre le Christ-Vérité comme « nature »<sup>105</sup> ou comme personnalité individuelle; il faut voir en Lui une

<sup>104</sup> Dostoïevsky dévoile les implications ontologiques de la liberté lorsqu'il indique la tentative de terminer l'existence en s'annihilant soi-même comme une expression de la liberté humaine de s'affirmer. Par les mots de Kirilov dans *Les Possédés* il ne peut prouver qu'il est Dieu, c'est-à-dire la référence ultime de l'existence, que s'il peut mettre un terme à son existence en se tuant. Le fait que l'existence continue en dépit de la capacité qu'a l'homme de se tuer, est la preuve ontologique que l'homme n'est pas le fondement dernier de l'être, malgré la menace qu'il représente pour l'être en ayant la possibilité de détruire des êtres par la mort. On notera l'importance de tout ceci pour les implications ontologiques de la Croix et de la Résurrection du Christ.

<sup>105</sup> On trouvera une défense de l'emploi du terme « nature » en christologie chez D. M. MACKINNON, « *Substance* » in *Christology* — *A Cross-Bench View*, in: *Christ, Faith and History* (publié par S. W. Sykes - J. P. Clayton), 1972, pp. 279-300. L'objet de cette défense est d'indiquer le caractère immédiat et direct de la présence de Dieu en christologie et de répondre à la question fondamentale: « Comment un acte particulier peut-il être l'acte de quelqu'un qui est rattaché au Père, identique au Père, si ce n'est dans la nature de sa relation ? » On ne peut qu'apprécier positivement ce propos dans le contexte de la pensée occidentale qui tend à séparer l'être ou l'ousie de la relation ou personne. Toutefois

personne dans laquelle la division des « natures » est changée en altérité dans la communion<sup>106</sup>. Ce déplacement de la christologie loin de notre existence individualisée paraît conduire à une image du Christ qui n'est pas « humaine » et cependant ce que l'on vient de dire montre que, bien que cette « désindividualisation » du Christ prenne place en christologie, les implications existentielles de ceci cesseront d'avoir une importance ontologique<sup>107</sup>.

Qu'en christologie l'individualisation du Christ crée des problèmes insurmontables, du point de vue des implications existentielles de l'affirmation que le Christ est la Vérité, cela doit être envisagé clairement en relation avec l'ecclésiologie. Car si l'être du Christ est établi à la manière d'un individu, c'est-à-dire comme un état individuel qui se trouve *au-delà* de nous ou *parmi* nous, une question se pose inévitablement: comment l'homme et en général la création peuvent-ils être rattachés *existentiellement* à cet « individu », c'est-à-dire non seulement psychologiquement ou moralement, mais *ontologiquement*<sup>108</sup>. Ce problème est lié tout entier à la

ce que nous essayons de montrer ici sur la base de la pensée patristique grecque (cf. *supra*, section II, § 3), c'est que l'être et la relation doivent être identifiés et que ce n'est que dans le « mode d'existence » que la « nature » ou « substance » est Vérité. Ce qui unit le Fils au Père (et rend l'acte salvifique du premier identique à celui du second) n'est pas la « communauté de nature » de ces deux personnes, mais le « mode d'être » du Père — et à-dire le fait qu'il est *Père*. C'est l'aspect hypostatique, personnel de l'être de Dieu — et non sa substance — qui rend l'œuvre du Christ à la fois identique à la volonté du Père et propre au Fils seul (car seul le Fils s'est incarné). Il en est ainsi parce que le mystère de la Personne réside dans le fait qu'elle implique simultanément unité et altérité. La substance en tant que telle n'unit ni ne différencie, car simplement elle n'existe pas sans un « mode d'existence », c'est-à-dire sans la personne ou l'hypostase. La personne ou hypostase, en revanche, à la fois unit — par l'événement de communion — et différencie — par ce même événement.

<sup>106</sup> La notion patristique d'*union hypostatique*, telle que l'a développée principalement Cyrille d'Alexandrie, fait de la *personne (hypostasis)* et non pas des natures le point ultime de l'être du Christ. Il y a là une distinction subtile mais significative qui doit être faite entre cette perspective et celle suggérée par l'idée de *communicatio idiomatum* qui paraît assigner, au moins par supposition, un statut ontologique aux deux natures prises en elles-mêmes.

<sup>107</sup> Toutes les christologies qui veulent prendre la personne *humaine* comme base de l'identité du Christ peuvent offrir une sotériologie de type éthique ou psychologique, mais en lui donnant difficilement un contenu ontologique. Le problème de la mort comme menace pesant sur l'être personnel, ne peut être résolu si l'hypostase du Sauveur est soumise à l'individualisme et à la nécessité ontologique à laquelle toute hypostase humaine est soumise (voir le chapitre précédent).

<sup>108</sup> Le problème entraîne aussi des difficultés de logique et d'expérience que la christologie ne peut résoudre pour l'homme d'aujourd'hui aussi longtemps qu'elle conçoit le Christ comme un individu. Comment un individu peut-il avoir vécu en Palestine il y a tant d'années et avoir une relation avec moi *hic et nunc*? Introduire le Saint-Esprit comme *Deus ex machina* pour résoudre ce problème en crée davantage qu'il n'en résout et en tout

relation entre la christologie et la pneumatologie, et il faudra y réfléchir avant qu'il soit possible de voir comment l'Eglise peut se situer dans la présentation du Christ comme Vérité et communion.

#### IV. LA VÉRITÉ ET L'ÉGLISE CONSEQUENCES ECCLESIOLOGIQUES DE LA SYNTHÈSE PATRISTIQUE GRECQUE

##### 1. *Le corps du Christ constitué dans l'Esprit*

Le point de départ christologique de notre compréhension de la Vérité, ou plutôt l'identification de notre concept de Vérité avec le Christ, soulève la question de l'espèce de christologie que nous avons à l'esprit quand nous faisons cette identification. Ici il est possible d'envisager au moins deux espèces de christologie. D'une part, nous pouvons comprendre le Christ comme un individu, conçu de manière objective et historique qui se présente là pour nous comme la Vérité. Dans cette façon de comprendre le Christ, la distance entre Lui et nous est comblée à l'aide de certains *moyens* qui servent de véhicules de communication de la Vérité jusqu'à nous, comme par exemple Ses paroles incorporées dans les Écritures, et peut-être la Tradition, transmise, interprétée et même exposée par un certain ministère de magistère — tout cela étant réalisé avec l'*assistance ou sous la conduite* du Saint-Esprit.

D'autre part, il est possible d'envisager une espèce de christologie où le Christ, bien que personne particulière, ne peut pas être conçu comme se présentant là en Lui-même. Quand nous posons l'affirmation qu'Il est la Vérité, nous entendons, dans ce second type de christologie, Son *existence personnelle* tout entière, c'est-à-dire Sa *relation* avec Son corps, l'Eglise, nous-mêmes. En d'autres mots, quand en ce cas nous disons « Christ », nous signifions une Personne et non un individu; nous signi-

cas ne semble pas persuasif au plan existentiel ou ontologique. La seule alternative sensée dans le contexte d'une telle christologie individualiste est de comprendre notre relation au Christ comme *imitatio Christi* ou par des théories substitutionnelles de sotériologie. Toute tentative pour comprendre cette relation comme *ontologique* conduit nécessairement à abandonner une conception individualiste du Christ (cf. la notion biblique de « personnalité corporative »).

fions une réalité relationnelle qui existe « pour moi » ou « pour nous »<sup>109</sup>. Ici le Saint-Esprit n'est pas quelqu'un qui nous *assiste* en comblant la distance entre le Christ et nous-mêmes, mais il est la personne de la Trinité qui réalise actuellement dans l'histoire ce que nous appelons le Christ, cette entité absolument personnelle et relationnelle de notre Sauveur. En ce cas notre christologie est conditionnée *essentiellement* — et non seulement secondairement, comme dans le premier cas — par la pneumatologie; en fait, elle est *constituée* pneumatologiquement. Entre le Christ-Vérité et nous-mêmes, il n'y a *pas de distance* à combler par des moyens de grâce. Le Saint-Esprit en actualisant l'événement Christ dans l'histoire, réalise *en même temps* Son existence personnelle comme corps ou communion. Le Christ n'existe pas *d'abord* comme Vérité et *ensuite* comme christologie; Il est les deux simultanément. Toute distance entre la christologie et l'ecclesiologie disparaît dans l'Esprit.

Une telle pneumatologie constituée comme christologie est indubitablement biblique. Dans la Bible, le Christ ne devient une personne historique que *dans l'Esprit* (Mt. 1, 18-20; Luc 1, 35), ce qui signifie que les fondements mêmes de la christologie sont posés de manière pneumatologiquement. Le Saint-Esprit n'intervient pas *a posteriori* dans le cadre christologique, comme une assistance qui comble la distance entre un Christ existant objectivement et nous-mêmes; il est celui qui donne naissance au Christ et à une activité salvifique tout entière en l'oignant et en le faisant  $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$  (Luc 4, 13). S'il est possible, de quelque façon de confesser le Christ comme la Vérité, ce n'est qu'en raison du Saint-Esprit (I Cor. 12, 3). Et comme le montre une étude attentive de I Cor. 12, le Corps du Christ pour saint Paul est littéralement composé des charismes de l'Esprit (appartenance au Corps = charisme)<sup>110</sup>. Ainsi pouvons-nous dire sans risque d'exagération que le *Christ n'existe que de manière pneumatologique et non en Lui-même*, tant dans sa particularité de personne distincte que dans Sa capacité de corps de l'Eglise et de récapitulation de toutes choses. Tellement grand est le mystère de la christologie, que l'événement Christ est non un événement qui se définit par lui-même — il ne peut pas se dé-

<sup>109</sup> Cf. la christologie de D. BONHOEFFER (*Gesammelte Schriften*, III, 1960, pp. 166-242) où cette expression est utilisée comme une clef. Cette vue de Bonhoeffer est très importante en tant qu'elle prend ses distances par rapport aux théories sotériologiques de la théologie d'après la Réforme basée davantage sur l'action du Christ que sur sa personne. La dimension pneumatologique manque pourtant totalement dans l'œuvre de Bonhoeffer et cela fait de l'idée de « pro-me » un schéma sans contenu ontologique.

<sup>110</sup> Cf. chap. 5.

finir par lui-même pour un seul instant même de manière théorique — mais il est partie intégrante de l'économie de la Sainte Trinité. Parler du Christ signifie en même temps parler du Père et de l'Esprit <sup>111</sup>, et cette vérité ne devrait pas être obnubilée par le fait que seul le Christ est incarné, et non le Père ou l'Esprit. Car l'Incarnation, comme nous venons de le voir, est constituée par l'œuvre de l'Esprit et elle n'est que l'expression et la réalisation de la volonté du Père.

Le mystère de l'Eglise naît ainsi de l'intégralité de l'économie trinitaire et de la christologie constituée de manière pneumatologique. L'Esprit comme « puissance » ou « donateur de vie » rend notre être apte à devenir relationnel pour qu'il soit en même temps « communion » (κοινωνία: 2 Co. 13, 13). C'est pourquoi le mystère de l'Eglise n'est rien d'autre essentiellement que celui de l'« Un » et du « multiple » simultanément — non pas de l'« Un » qui existe d'abord comme « Un » et ensuite comme « multiple », mais de l'« Un » qui est en même temps « multiple » <sup>112</sup>.

Dans le contexte d'une telle christologie constituée de manière pneumatologique, la Vérité et la communion deviennent, une fois de plus, identiques. Ceci se produit au niveau de l'histoire comme à celui de l'anthropologie. Si le Christ-Vérité, existence dans l'Esprit, ne peut être conçu de manière individuelle, la Vérité est elle-même inévitablement et constamment réalisée dans l'Esprit, c'est-à-dire dans un événement de Pentecôte. Dans la description de la Pentecôte d'Actes 2, la signification de cet événement paraît se référer en même temps tant à l'histoire qu'à l'anthropologie: par l'effusion de l'Esprit les « derniers jours » entrent dans l'histoire, alors que l'unité de l'humanité est affirmée comme diversité de charismes. La signification profonde paraît s'en trouver dans le fait que ce qui arrive dans le Christ, à la fois du point de vue de l'histoire et de celui de l'anthropologie, est désormais réalisé, ici et maintenant. L'objectivation et l'individualisation de l'existence historique qui impliquent la distance, le déclin et la mort, sont transformés en existence de communion et, partant, de vie éternelle pour l'homme et pour la création.

<sup>111</sup> L'unité de l'opération divine *ad extra* est très fortement soulignée par les Pères. Voir, par ex., ATHANASE, *Ad. Ser.* I, 20; BASILE, *De Spir.* 19, 49; CYRILLE D'ALEXANDRIE, *In Jo.* 10, etc. C'est aussi vrai des Pères occidentaux. Cf. Y. CONGAR, *Pneumatologie ou « Christomonisme » dans la tradition latine ?*, in: *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta* (Mélanges G. Philips), 1970, pp. 41-63.

<sup>112</sup> Ceci est discuté plus longuement dans J. D. ZIZIOULAS, *Die pneumatologische Dimension der Kirche*, in: *Communio* (1973).

D'une manière semblable l'individualisation de l'existence humaine, qui aboutit à la division et à l'opposition, est maintenant transformée en existence de communion où l'altérité des personnes (« sur chacun d'eux séparément »: Act. 2, 3) est identique à la communion dans le corps. L'existence du Christ, telle qu'elle a été décrite précédemment, s'en trouve historisée et personnalisée par ce même mouvement de l'Esprit-Dieu qui a fait du Christ Lui-même un être historique. La Vérité comme Christ et la Vérité comme Esprit sont identiques, c'est pourquoi l'Esprit Lui-même est appelé « Esprit de Vérité » (Jean 14, 17; 15, 26; 16, 13). Seul diffère le mode d'opération, celui du Christ et celui de l'Esprit, comme Vérité, en sorte que l'unique amour divin peut être adapté (= l'économie) à nos besoins et à nos limites.

Or, la description de l'événement de la Pentecôte dans Actes 2 continue à montrer la même chose d'une manière plus concrète. L'existence du Christ est appliquée à notre existence historique non pas *in abstracto*, ou de manière individualiste, mais dans et par la *communauté*. Cette communauté est formée à partir de l'existence ordinaire, par une conversion radicale de l'individu en personne dans le baptême. Le baptême comme mort et résurrection dans le Christ signifie le passage décisif de l'existence de la « vérité » de l'être individualisé à la vérité de l'être personnel <sup>113</sup>. C'est pourquoi l'aspect de résurrection du baptême n'est rien d'autre que l'*incorporation dans la communauté*. La Vérité existentielle qui provient du baptême est précisément la Vérité de la personne, la Vérité de communion. Une *nouvelle naissance* (ἀναγεννησις) est requise pour cela, précisément parce que la naissance par la procréation ordinaire, comme on l'a dit dans la section précédente de ce chapitre, est pour l'être une cause d'individualisation et donc une naissance d'êtres destinés à la mort. La vie éternelle requiert la nouvelle naissance du baptême comme naissance « de l'Esprit », tout comme la propre naissance du Christ était « de l'Esprit », pour que chaque baptisé puisse devenir lui-même « Christ » <sup>114</sup>, c'est-à-dire un être de communion et, partant, de vie véritable <sup>115</sup>.

<sup>113</sup> Cf. supra, section III, § 1.

<sup>114</sup> Cf. CYRILLE DE JERUSALEM, *Catech.* 21, 1; TERTULLIEN, *De Bapt.* 7-8; *Const. Apost.* III, 16.

<sup>115</sup> Toute cette « désindividualisation » du Christ, son identification à un « corps » pneumatique, ne peut avoir de sens que si l'on introduit dans l'histoire les réalités eschatologiques. L'Esprit est associé aux « derniers jours » (Act. 2, 17) et une christologie pneumatique ne tire sa « vérité » que du fait du Christ *ressuscité*, c'est-à-dire de la « vérification » historique de cette Vérité eschatologique. Si l'on accepte le Christ ressuscité, il n'est plus

Ainsi l'application de l'existence du Christ à notre propre existence revient à la réalisation de la communauté de l'Eglise. Cette communauté naît comme corps du Christ et vit la communion même que nous trouvons dans l'existence historique du Christ. Sa « vie véritable » est identique à la vie éternelle du Dieu trine; elle devient elle-même, ainsi, « la colonne de la Vérité » en un sens existentiel. Tout cela, qui a son ἀληθεύεια dans les eschata, lui est donné comme une « eikôn »<sup>116</sup> de manière sacramentelle, pour qu'elle puisse réaliser en elle-même la Vérité du Christ sous la forme de foi, espérance et amour, comme avant-goût de la vie éternelle qui la fait aspirer à la transfiguration du monde dans cette communion qu'elle expérimente elle-même.

Mais cette expérience de la Vérité dans l'existence de l'Eglise est réalisée au maximum, au cours de la vie de l'Eglise, dans l'eucharistie. La communauté eucharistique est le corps du Christ *par excellence*, justement parce qu'elle incarne et réalise notre communion dans la vie et la communion même de la Trinité d'une manière qui préserve le caractère eschatologique de la Vérité en en faisant une partie intégrante de son histoire. Aussi, si nous voulons voir comment le Christ-Vérité est relié à l'Eglise, nous ne pouvons que considérer d'abord la divine Eucharistie.

## 2. L'Eucharistie comme lieu de la Vérité

Comment l'Eucharistie révèle-t-elle le Christ comme Vérité ? Que signifie l'assertion que le Christ est la Vérité pour la vie et la structure de l'Eglise, à la lumière de son expérience eucharistique ? Ici on fera les observations suivantes:

possible de faire une christologie individualiste. Toute référence à la personne du Christ impliquera inévitablement ce que nous avons appelé ici une désindividualisation, c'est-à-dire qu'elle présentera le Christ comme *personne* (non comme individu), comme être dont l'identité est établie dans et par la communion. Le Nouveau Testament a été écrit par ceux qui ont accepté la résurrection de Jésus comme un fait historique et, pour cette raison, l'identité du Christ est toujours donnée dans le Nouveau Testament en termes pneumatologiques (pour certains évangélistes, comme Matthieu et Luc, même au moment de la conception biologique de Jésus). Cela fait, il était dès lors impossible pour l'Eglise de parler autrement du Christ qu'en termes de communion, c'est-à-dire en l'identifiant avec la « communauté des saints ». Tant l'approche eschatologique du Christ que l'approche pneumatologique impliquent sa communauté. Le Christ ressuscité est inconcevable comme individu; il est le « Premier-né de beaucoup de frères », établissant son identité historique dans et par l'événement de communion qu'est l'Eglise.

<sup>116</sup> Cf. *supra*, section II, § 6.

a) L'eucharistie révèle le Christ-Vérité comme « visite » et comme « tabernacle » (Jean 1, 14) de Dieu dans l'histoire et dans la création pour que Dieu puisse être « contemplé » dans la gloire de Sa Vérité et participé dans Sa communion de vie. C'est pourquoi l'Eglise n'a pas d'autre réalité ni d'autre expérience de la Vérité comme communion aussi parfaite que l'eucharistie. Dans l'assemblée eucharistique la Parole de Dieu atteint l'homme et la création non comme une interpellation du dehors, comme elle le faisait dans l'Ancien Testament, mais comme « chair », c'est-à-dire de l'intérieur de notre propre existence, en tant que partie de la création. Pour cette raison la Parole de Dieu n'habite pas dans l'esprit humain comme connaissance rationnelle ou dans l'âme humaine comme expérience mystique intérieure, mais comme communion à l'intérieur d'une communauté. Ce qu'il est plus important de noter, c'est que, dans cette manière de comprendre le Christ comme Vérité, le Christ se révèle lui-même comme la Vérité non pas *dans* une communauté, mais en tant que communauté. Ainsi la Vérité n'est pas quelque chose d'« exprimé » ou d'« entendu », ni une vérité de proposition ou de logique, mais quelque chose qui *est*, c'est-à-dire une vérité ontologique: la communauté elle-même devient Vérité.

Parce que le Christ-Vérité n'est pas seulement révélé, mais aussi réalisé dans notre existence comme communion dans une communauté, la vérité ne nous est pas imposée, mais elle jaillit au milieu de nous. Ce n'est pas une autorité au sens de l'*authoritas*, mais elle est grâce et amour qui nous embrasse dans son être impliqué en nous existentiellement. Toutefois cette Vérité n'est pas le produit d'une expérience sociologique ou d'une expérience de groupe; elle vient certainement d'un autre monde et comme telle elle n'est pas produite par nous.

b) Cette sorte de Vérité ne vient pas à nous comme le résultat d'une *transmission historique*. Ici le problème devient très délicat et demande à être considéré soigneusement.

Il est certain que le christianisme est fondé sur un fait historique, et les Pères de l'Eglise étaient les chrétiens de leur époque qui pensaient le plus selon la dimension de l'histoire, si nous les comparons aux hérétiques qu'ils combattaient (l'hérésie est pour les Pères « innovation »). Cependant l'histoire, comprise à la lumière de l'expérience eucharistique, n'est pas la même que l'histoire telle que nous la comprenons habituellement; elle est conditionnée par le caractère *anamnétique* et *épiciétique* de l'Eucharistie qui de la distance et du déclin transfigure le temps en communion et vie. Ainsi l'histoire cesse d'être une succession d'événements qui



va du passé au présent en direction linéaire et acquiert la dimension du futur, comme aussi une dimension *verticale* qui transforme l'histoire en événements charismatiques, en événements de Pentecôte. Dans l'histoire ainsi conçue la Vérité ne vient pas à nous uniquement par voie de *délegation* (le Christ — les Apôtres — les évêques, en développement linéaire). Elle vient comme événement de Pentecôte qui assume l'histoire linéaire en un présent charismatique. L'ordination de l'évêque a lieu exclusivement durant l'eucharistie (et dans la liturgie orientale la fête de la Pentecôte est célébrée à chaque ordination épiscopale) pour cette raison.

Ceci jette de la lumière sur notre compréhension de « l'infaillibilité » de l'Eglise et sur son expression à travers certains ministères. Irénée parle déjà des évêques comme de ceux qui possèdent un certain *charisma veritatis*, et l'Eglise primitive a développé l'idée de succession apostolique par les évêques, tout comme aussi la pratique de la conciliarité, elle aussi par les évêques. Pourquoi l'évêque était-il associé depuis les origines à la *veritas* ? Dans la perspective que nous présentons ici, cette association ne peut être comprise comme une délégation de la vérité à des ministres individuels. Le fait que chaque évêque ne reçoit ce *charisma veritatis* que dans la communauté eucharistique et comme événement de Pentecôte, montre que la succession apostolique passe nécessairement par la communion à la communauté. *L'évêque est dans sa fonction un successeur des Apôtres en tant qu'image du Christ dans sa communauté* — l'Eglise primitive ne pouvait pas voir séparément ces deux aspects (Christ-Apôtres)<sup>117</sup>. De la même manière les conciles étaient l'expression de la Vérité justement parce que les évêques étaient les chefs de leurs communautés, c'est pourquoi seuls les évêques diocésains peuvent participer aux conciles. *L'unité dans l'identité* des communautés est le fondement de l'infaillibilité conciliaire.

c) On pourrait faire des observations semblables au sujet de la *formulation* de la Vérité dans l'Eglise. Les définitions dogmatiques peuvent être comprises de deux manières différentes: 1. Comme des exposés systématiques de la Vérité pour que l'on puisse être conduit à une meilleure connaissance de Dieu; ou bien, 2. Comme des *signes* et des indicateurs orientés vers le Christ-Vérité par le moyen des formes historiques et culturelles d'une époque et d'un lieu particuliers. Si on tient ici la thèse fondamentale

<sup>117</sup> Ceci est particulièrement clair chez HIPPOLYTE, *Trad. Apost.* 3 (prière d'ordination de l'évêque).

tale que la Vérité ne peut pas être « comprise », la première manière d'entendre les définitions dogmatiques est à rejeter. Si on accepte la seconde, on doit situer tout le problème du dogme dans la perspective de la Vérité et de la communion, avec toutes les implications ontologiques de la Vérité, comme elles ont été exposées précédemment en relation avec la synthèse patristique grecque. Si la Vérité comme Communion ne doit pas être séparée de l'ontologie de la vie, les dogmes sont alors principalement des affirmations *sotériologiques*; leur objet est de libérer l'*εκκλῆσιον* originelle du Christ, la Vérité, des distorsions de certaines hérésies pour aider la communauté de l'Eglise à maintenir la juste vision du Christ-Vérité et à vivre dans et par cette présence de la Vérité dans l'histoire. L'intention dernière de tout cela est de mener à la communion à la vie de Dieu, de faire que la Vérité soit communion et vie. C'est pourquoi les anciens conciles terminaient leurs définitions par des anathèmes comme si l'objet principal du concile n'était pas tant la définition que l'anathème. L'existence de la communion avait dès lors un fondement *pastoral*, celui de protéger la communauté des distorsions de l'*εκκλῆσιον* de la Vérité pour que le contenu sotériologique de la Vérité ne soit pas mis en danger. Si la communion n'était plus possible après une définition et un anathème conciliaire, c'est parce que l'Eucharistie requiert la même vision du Christ. Le but des conciles était la communion eucharistique et en produisant ou en adoptant des credos on entendait non pas fournir du matériel pour la réflexion théologique, mais donner l'orientation correcte aux communautés eucharistiques. On peut donc dire qu'en elles-mêmes les définitions symboliques ne comportent pas de relation avec la vérité, mais seulement en tant qu'acclamations doxologiques de la communauté culturelle.

Pourtant ces « définitions » possèdent une certaine réalité qui leur est propre. Quelle relation avec la vérité ces formes comportent-elles à la lumière de la vision eucharistique de la Vérité ? Nous avons à considérer ici un autre problème délicat.

Au cours de ce chapitre, nous avons insisté sur le fait que la Vérité ne peut pas être comprise et partant, ni objectivée ni définie. Comment doivent être entendus les dogmes si ce n'est pas comme des « formulations » ou des « définitions » de la Vérité asservissant cette Vérité par des liens de formes historiques et culturelles ?

Si nous faisons partir notre réflexion d'une vision historique de la vérité, c'est-à-dire des dogmes dans leur caractère sotériologique et doxologique mentionné ci-dessus, ces dogmes représentent alors une forme d'ac-

ception, de sanctification et en même temps de *transcendance* de l'histoire et de la culture. C'est une forme similaire à celle de l'Eucharistie elle-même qui emprunte à la création et à la vie ordinaire du peuple ses éléments fondamentaux et les transcende en communion. Lors d'une formulation dogmatique qui passe par un processus conciliaire charismatique, certains éléments historiques et culturels (langage, concepts, etc.) deviennent *porteurs et signes de communion*. En pénétrant dans la structure de pensée des différentes communautés qui les utilisent dans leur communion eucharistique, ces éléments historiques et culturels deviennent des composantes de la communion et acquièrent ainsi un caractère sacré et une permanence dans la vie de l'Eglise. L'histoire et la culture sont ici acceptées mais en même temps *eschatologisées* pour que la Vérité ne soit pas assujettie en étant incarnée dans l'histoire et la culture. Pour illustrer cela nous pourrions revenir sur certains termes et concepts empruntés par l'Eglise à la culture grecque à des fins de définitions dogmatiques. Prenons, par exemple, le terme de *καθολικος* ou celui de *προσωπων* ou d'*υποστασις*. Historiquement et culturellement ce sont des mots grecs. Aristote aurait-il compris leur sens si on lui avait donné à lire le credo de Nicée-Constantinople ? Il l'aurait dû si ces mots étaient seulement histoire et culture. S'il ne l'avait pu, comme on est en droit de le soupçonner, il devrait alors être arrivé quelque chose de décisif à ces éléments historiques et culturels pour avoir été associés à la structure de pensée de l'Eglise et à sa vie. C'est en ce sens que nous comprendrions la fidélité aux dogmes. Non parce qu'ils rationalisent et exposent certaines vérités ou la Vérité, mais parce qu'ils sont devenus expressions et signes de communion à l'intérieur de la communauté de l'Eglise. La communion étant relationnelle, elle est inévitablement de l'ordre de l'incarnation et c'est pourquoi elle réalise la Vérité *hic et nunc* en acceptant l'histoire et la culture. Il y a en même temps un élément prophétique et critique dans la Vérité comme communion. Cela se produit par l'acceptation, et non par le rejet, des formes historiques. Le Christ-Vérité est le juge du monde du fait même qu'il l'a assumé en Lui.

Cela signifie que toute rupture du lien entre le dogme et la communauté revient à une rupture du lien entre la Vérité et la communion. Les dogmes, comme le ministère, ne peuvent pas survivre comme Vérité en dehors de l'événement de communion créé par l'Esprit. Il n'est pas possible qu'un concept ou une formule incorporent la Vérité en elle-même, car cela conduirait directement à la conception grecque de la Vérité. La théologie académique peut s'occuper de doctrine, mais c'est la

communion de l'Eglise qui fait que la théologie est Vérité<sup>118</sup>. Dans une telle approche des dogmes, la mise en garde de la synthèse patristique grecque contre la conceptualisation de la Vérité est maintenue, mais sans conduire à un refus de l'historicité de la Vérité.

d) L'Eucharistie montre que la Vérité n'est pas seulement quelque chose qui concerne le seul être humain, mais qu'elle a des dimensions *cosmiques* profondes. Le Christ dans l'Eucharistie est révélé comme la vie et la récapitulation de tout le créé. Une des difficultés fondamentales, inhérente à la conception grecque de la Vérité implique que celle-ci peut être saisie et formulée par la raison humaine. Bien sûr, dans la création toute entière seul l'homme est doué de raison et c'est son *λογος* qui en fait le prince de la création suivant les Pères grecs. Mais à nouveau, comme le révèle l'expérience eucharistique, cette « raison » de l'homme est comprise comme devant être l'élément qui unifie la création pour la ramener à Dieu par les mains de l'homme en sorte que Dieu — et non l'homme — soit « tout en tous ». Cette fonction eucharistique ou sacerdotale de l'homme rattache la nature créée à l'existence infinie et la libère ainsi de l'esclavage de la nécessité en lui permettant de développer ses possibilités au maximum. Si, comme on y a insisté dans ce chapitre, la communion est la seule voie par laquelle la vérité peut exister comme vie, la nature, qui ne possède ni personne ni communion, « gémit et est en travail » dans l'attente du salut de l'homme qui peut la mettre dans l'événement de communion créé par Dieu. La responsabilité de l'homme est de faire surgir la nature une réalité eucharistique, c'est-à-dire de rendre la nature elle-même capable de communion. Si l'homme fait cela, alors la Vérité prend son sens pour le cosmos tout entier, le Christ devient un Christ cosmique et le monde comme totalité habite la Vérité qui n'est que la communion avec son Créateur. Par là la Vérité devient la vie de l'être.

Les implications de ceci vont plus loin que la vérité « théologique » au sens étroit du terme, et elles atteignent la Vérité des sciences de la nature. Durant longtemps science et théologie paraissaient avoir été à la recherche d'espèces différentes de Vérité, comme si la Vérité n'était pas une dans la totalité de l'existence. C'était là le résultat de l'assujettissement de la Vérité à la dichotomie entre le transcendant et l'immanent, et,

<sup>118</sup> Ainsi s'explique le fait que l'Eglise primitive ait exprimé sa foi officiellement à travers des conciles d'évêques, c'est-à-dire des présidents de communautés eucharistiques, et non à travers des théologiens.

en dernière analyse, du fait que tant l'espèce « théologique » de la vérité que l'espèce « scientifique » étaient détachées de la notion de communion et considérées sous l'aspect de structure sujet-objet tout comme la méthode analytique de recherche. La révolution opérée par Einstein en science a signifié pourant une réorientation radicale de la recherche scientifique de la Vérité<sup>119</sup>. Les conséquences dernières doivent encore être perçues, mais une chose paraît claire, c'est que la conception grecque de l'être a été affectée de manière décisive par la notion de relation: pour les sciences de la nature après Einstein, l'être est devenu relationnel. Cela ramène essentiellement la Vérité scientifique à ce à quoi les Pères grecs ont abouti au niveau philosophique<sup>120</sup> et donne la possibilité de parler d'une unique Vérité dans le monde, qu'on l'aborde scientifiquement ou théologiquement. Si la théologie fait un usage créateur de la synthèse patristique grecque concernant la Vérité et la communion et l'applique courageusement au domaine de l'Eglise, la dichotomie entre l'Eglise et la Science pourra être surmontée. Le savant qui est membre de l'Eglise peut être capable de réaliser qu'il accomplit une *œuvre para-eucharistique*, et cela peut conduire à la libération de la nature de son assujettissement aux mains de l'homme « technologique » moderne. La conception eucharistique de la Vérité peut ainsi libérer l'homme de son avidité à dominer la nature et lui faire prendre conscience que le Christ-Vérité est là pour la vie du cosmos tout entier et que la déification qu'apporte le Christ en tant que communion à la vie divine (2 P. 1, 4) se rapporte à « toute la création » et non juste à l'être humain<sup>121</sup>.

e) Enfin une conception eucharistique de la Vérité montre comment la Vérité devient *liberté* (Jn 8, 32). Comme on l'a relevé en connexion avec la relation de la Vérité à la condition déchue de l'existence, la liberté signifie réellement dans ce contexte un choix entre différentes possibilités ou entre la négation et l'affirmation, le bien et le mal. Cette possibilité du choix est fondée sur les individualisations et les dichotomies de l'être qui naissent de l'insistance de l'homme à référer, en dernier ressort, l'être à lui-même. Le dépassement de ces dichotomies est précisément ce que signifie pour nous la « catholicité » de l'existence dans le Christ et dans Son corps, l'Eglise catholique. C'est cette sorte de catholicité de l'existence

<sup>119</sup> Cf. T. F. TORRANCE, *Space, Time and the Incarnation*.

<sup>120</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>121</sup> Cf. ATHANASE, *Ad Ser. I*, 23.

que la communauté eucharistique dessine dans sa structure même<sup>122</sup>. Aussi la liberté, que le Christ-Vérité donne à la création, est-elle précisément cette libération de la division et de l'individualisation, en créant la possibilité de l'altérité dans la communion.

Mais si c'est là le fondement de la Vérité comme liberté dans l'Eglise, il est évident que naît un nouveau concept de la liberté qui n'est pas déterminé par le choix, mais par le mouvement de l'affirmation constante, de l'« Amen » continu. Le peuple de Dieu rassemble dans l'Eucharistie réalise sa liberté sous la forme de la seule affirmation: ce n'est pas le « oui » et « non » ensemble qu'offre Dieu dans le Christ, mais seulement le « oui » qui équivaut à l'« Amen » eucharistique (2 Co. 1, 19-20)<sup>123</sup>. Il est donc clair que l'Eucharistie contient une notion de la Vérité qui n'est pas de ce monde et qui apparaît irréaliste et inapplicable à la vie. Mais, comme on l'a souligné précédemment en connexion avec la christologie, le contenu ontologique de la Vérité n'est pas évacué dès lors que l'on n'impose pas d'autre existence que celle de l'état déchu. L'individualisation de l'être par la chute nous fait rechercher la sécurité en des objets ou des choses variées, mais la Vérité de communion n'offre pas cette sorte de sécurité; elle nous libère plutôt de l'esclavage des « choses » objectives en situant toutes choses et nous-mêmes dans l'événement de communion. C'est par là que l'Esprit est à la fois liberté (2 Co. 3, 17) et communion (2 Co. 13, 13).

L'homme n'est libre que dans la communion. Si l'Eglise veut être le lieu de la liberté, elle doit situer constamment tous les « objets » qu'elle possède, quels qu'ils soient (Ecriture, Sacrements, Ministère, etc.) dans l'événement de la communion pour les rendre « vrais » et pour rendre ses

<sup>122</sup> On trouvera une discussion plus détaillée de ce point dans le chap. 3.

<sup>123</sup> A la lumière de la pensée patristique grecque, comme nous avons tenté de la présenter dans cette étude, la liberté est située au-dessus de ce que nous appelons la *liberté morale*. La possibilité de choix qui définit la liberté morale provient de l'individualisation de l'être inhérente à la chute (voir plus haut, III, 1) et est, en fait, une limitation de la liberté, puisqu'elle repose sur des possibilités *données* et par conséquent contraignantes. En plaçant l'être de Dieu au-dessus du niveau de la volonté (Athanasie) ou au-dessus de l'affirmation et de la négation (Maxime) — voir plus haut section II, 3 et 4 — les Pères grecs désiraient situer la liberté elle-même au-dessus des limitations inhérentes au choix et au donné: Dieu est vraiment libre parce qu'il n'est confronté avec rien qui lui soit « donné » et ainsi il existe au-dessus de toute affirmation et négation. Mais ceci ne doit pas rester une déclaration négative. Dieu est réellement libre en un sens positif parce que, « éternellement » (c'est-à-dire sans être confronté avec rien de « donné » comme le serait tout être qui a un commencement), Il *affirme* son existence par un événement de communion: Il est le Père parce qu'il a éternellement un Fils par lequel il s'affirme lui-même comme Père, etc. Ainsi l'être de Dieu apparaît-il véritable dans la liberté à l'égard d'un

membres libres à leur égard en tant qu'objets, — bien qu'en eux et par eux —, en tant que canaux de communion. Les chrétiens doivent apprendre à s'appuyer non sur des « vérités » objectives, sur des garanties de la Vérité, mais à vivre de manière *épiciclétique*, c'est-à-dire à s'appuyer sur l'événement de la communion dans lequel les implique la structure de l'Eglise. La Vérité libre en mettant les êtres en communion.

### 3. LA COMMUNAUTÉ EUCHARISTIQUE ET LA CATHOLICITÉ DE L'ÉGLISE \*

#### I. Introduction

Les lignes qui suivent représentent un essai pour saisir le concept de catholicité de l'Eglise à la lumière de la communauté eucharistique. Ce n'est pas par accident que, en empruntant le terme *catholique* au langage aristotélicien<sup>1</sup>, les premiers chrétiens ne l'ont pas conceptualisé. Au lieu de parler de « catholicité », comme nous le faisons aujourd'hui<sup>2</sup>, ils parlaient d'une « Eglise catholique », ou même — cela est plus significatif

\* Etude publiée dans la revue *Istina*, 14 (1969).

<sup>1</sup> L'usage aristotélicien du terme καθολικόν par opposition à celui de κατά μέρος ou de καθ'εαυτόν a survécu à l'époque de l'Eglise primitive, surtout sous la forme adjectivale καθολικός (voir p. ex. POLYBE VI, 5, 3; DENYS D'HALICARNASSE, *Comp.*, 12; PHILON, *Vita Moses*, II, 32, etc.).

<sup>2</sup> Cette transformation en concepts s'est produite non seulement dans la théologie occidentale, mais aussi dans celle de l'Eglise orthodoxe, comme on le voit par exemple dans la fameuse idée de *sobornost* qui apparaît dans la théologie russe du XIXe siècle, surtout dans les œuvres de Khomiakov. Cette idée est une conceptualisation opérée sur la base d'une traduction de καθολικὴ par *Sobornaya* dans le Credo slavon sous l'influence des tendances philosophiques du XVIIIe siècle. Il serait fort intéressant d'étudier le sens exact de ce terme slavon lors de ses premières apparitions, car il se peut qu'à l'époque ce mot ait précisément signifié le *rassemblement concret*, c'est-à-dire un *συνεχὸς* non au sens technique de concile, mais dans celui de *συνεχόμεθα* en το αὐτο comme on le trouve chez Paul (1 Cor. 11, 20 s.) et Ignace (Eph. 5, 2-3) et il était explicitement employé même à l'époque de Chrysostome, lorsque *συνεχὸς* signifiait simplement le rassemblement eucharistique (cf. CHRYSOSTOME, *De Proph. obsc.* 2, 5, Migne, P. G. 56, 182; cf. ci-dessous note 22). Si c'est le cas, il convient de noter que des idées comme l'identification de « catholique » avec « universel », telles qu'elles se sont développées en Occident, mais aussi celle de *sobornost* telle qu'elle s'est constituée en Orient n'ont eu d'autre effet que d'obscurcir le sens concret originel de καθολικὴ ἐκκλησία.

« donné » et par une altérité qui n'est pas individualisation. Une liberté de cette sorte est offerte à l'homme dans le Christ comme « gloire » eschatologique « des enfants de Dieu ». L'Esprit permet d'en avoir « l'avant-goût » lorsqu'il amène dans l'histoire la communauté de l'Eglise, et, en ce sens, la communion eucharistique, qui est l'événement eschatologique par excellence de l'Eglise, est une affirmation, un « Amen », et elle révèle une condition d'existence qui est libre de la possibilité de nier, et même libre à l'égard de cette négation de l'être et de la vie qu'est la mort. La liberté qui repose sur l'affirmation à travers la communion, est une liberté à l'égard de l'individualisation et de la mort, et donc une affirmation de l'être. Ce n'est pas une liberté morale, mais ontologique qui dérive de l'identification de l'être et de la vérité avec la communion.