

1. ALEXANDRE M. STAVROPOULOS,
Sciences Humaines et Théologie Orthodoxe, Questions d'anthropologie

2. ΙΩΑΝΝΟΥ ΖΗΖΙΟΥΛΑ, ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΠΕΡΓΑΜΟΥ, *'Εκκλησία καὶ Θεία Εὐχαριστία, Έκκλησιολογικὰ Μελετήματα* (únò ἔκδοση)

3. π. ΦΙΛΙΠΠΟΥ ΖΥΜΑΡΗ, *Ηίστορική, δογματική καὶ κανονική σπουδαιότητα τῆς Συνόδου Κωνσταντινουπόλεως* (879-880) (únò ἔκδοση)

Les développements internationaux violents multiplient les phénomènes du refus de l'autre. Espérons que leur contrôle sera efficace et en même temps il sera possible d'avancer une attitude sociale apte à les affronter. Selon l'anthropologie orthodoxe l'autre n'est pas un exclu. Même l'ennemi peut être considéré comme (le) prochain puisque le Seigneur charge les chrétiens d'aimer leurs ennemis. Rappelons que pour le chrétien l'autre n'existe pas comme quelqu'un qui est complètement étranger et sans possibilité d'entrer dans le corps de l'Église. Pour l'anthropologie orthodoxe l'autre fonctionne comme une personne ouverte aux autres et non comme un individu, un entier qui ne peut pas se couper, enfermé en soi-même. Personne signifie, selon son étymologie grecque (pros-pon), quelqu'un qui est en face, un vis-à-vis qui envisage un autre visage; il ne détourne pas son regard d'autrui. Il le regarde « avec l'âme dans le regard », avec un cœur ardent comme nous dirait Saint Isaac le Syrien. L'impossibilité d'envisager l'autre comme personne détériore la relation et crée l'enfer. Les questions d'anthropologie traitées dans ce livre sont des réponses et des échanges d'un dialogue profond entre les sciences humaines et la théologie orthodoxe.



Alexandre M. Stavropoulos, né en 1937 à Athènes, est professeur émérite de la Faculté de Théologie, Département de Théologie Sociale, de l'Université d'Athènes. Il a étudié la Théologie aux Universités d'Athènes et d'Erlangen (Allemagne), la Psychologie et les Sciences Familiales et Sexologiques à l'Université de Louvain (Belgique). Il est docteur en Théologie (Athènes), docteur en Sciences Familiales et Sexologiques et licencié en Psychologie (Louvain). Il a enseigné aux Universités de Bochum (Allemagne) et de Louvain. Il a enseigné à Athènes la Théologie Pastorale, la Psychologie, la Pastorale et la Consultation du mariage et de la Famille et Questions approfondies de Bioéthique. Il est membre des plusieurs associations et sociétés scientifiques en Grèce et à l'étranger. Il est aussi membre des plusieurs comités du Saint-Synode de l'Eglise de Grèce qui s'occupent avec la Pastorale, le mariage, la famille et le tourisme religieux. Il collabore aussi aux publications du Conseil de l'Europe : *Regard éthique*, représentant le point de vue orthodoxe (L'euthanasie, Les transplantations, Le bien-être animal). Son champ de recherche en cours se concentre aux relations de la Théologie et des Sciences Humaines et plus particulièrement de la Psychologie, des Sciences Familiales et de la Bioéthique afin d'élaborer une *Anthropologie clinique et thérapeutique*. Il est auteur de plusieurs monographies et articles scientifiques et d'essais sur l'état de la situation actuelle de notre société et du monde contemporain.

ISBN 978-960-88892-5-5

ALEXANDRE M. STAVROPOULOS

Professeur émérite de la Faculté de Théologie
Université d'Athènes

ANALECTES DE LA REVUE
THEOLOGIA

Collection dirigée
par Stavros Yangazoglou

La langue de la théologie et du culte, la théologie et l'art de l'icône, comme toute autre forme de l'expression et de la vie ecclésiastiques, demeure inconcevable en l'absence de dialogue entre la théologie et la culture. La théologie, mais aussi la vie elle-même de la communauté ecclésiale, repose toujours sur la relation et l'interaction avec, au sens large du terme, l'environnement socioculturel, et ceci même dans la version eschatologique du christianisme.

SCIENCES HUMAINES ET THÉOLOGIE ORTHODOXE

Questions d'anthropologie

ALEXANDRE M. STAVROPOULOS:
SCIENCES HUMAINES ET THÉOLOGIE ORTHODOXE



Athènes 2011

Image de couverture: Stephen Antonakos
Untitled silver Relief, Alphavitos Series
Copyright © Stephen Antonakos 1987

Le défi de l'époque, mais plus particulièrement les besoins théologiques et pastoraux de l'œuvre ecclésial, rendent nécessaire et pressante l'exigence d'ouvrir plus largement la parole ecclésiale, de rapprocher les idées et d'inaugurer un débat fécond, de mettre en évidence son actualité et sa permanence. Cette nouvelle collection d'études et d'essais théologiques, les « Analectes », prolongement de la publication trimestrielle de la revue « Theologia » du Saint Synode de l'Église de Grèce, a pour objectif d'une part d'engager un dialogue fructueux entre la théologie et la culture et d'autre part de faire entendre le témoignage de l'Église dans le monde contemporain.

ΘΕΟΛΟΓΙΑ

Τριμηνιαία Ἐκδοση τῆς Ιερᾶς Συνόδου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος

Ἐκδίδεται μὲ τὴν πρόνοια τοῦ Μακαριωτάτου Ἀρχιεπισκόπου

Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος κ. Ιερωνύμου

Ἀνάλεκτα Θεολογίας

Διευθυντὴς σειρᾶς

Σταῦρος Γιαγκάζογλου

Analecta of the Journal *Theologia*

edited by

Stavros Yangazoglou

1

Alexandre M. Stavropoulos, *Sciences Humaines et Théologie Orthodoxe, Questions d'anthropologie*

SCIENCES HUMAINES ET THÉOLOGIE ORTHODOXE
Questions d'anthropologie

ALEXANDRE M. STAVROPOULOS
SCIENCES HUMAINES ET THÉOLOGIE ORTHODOXE
Questions d'anthropologie

Première édition, Athènes 2011

ISBN 978-960-88892-5-5

© 2011, A. M. Stavropoulos, Aphroditis 5, GR - 17561 (Athènes) Palaio Phaliro
&
Theologia, Communication and Formation Service - Department of Editions

Στοιχειοθεσία καὶ ἐκτύπωση
Τυπογραφικὸ ἐργαστήρι «Δόμος»

Ίδιοκτησία τοῦ Κλάδου Έκδόσεων
τῆς Επικοινωνιακῆς καὶ Μορφωτικῆς Υπηρεσίας τῆς Εκκλησίας τῆς Ελλάδος
Ίωάννου Γενναδίου 14, 115 21 Αθήναι
Τηλ.: 210.7272313, 210.7272288, Φαξ: 210.7272251

ALEXANDRE M. STAVROPOULOS
Professeur émérite de la Faculté de Théologie
Université d'Athènes

SCIENCES HUMAINES
ET THÉOLOGIE ORTHODOXE
Questions d'anthropologie



Athènes 2011

PRÉFACE

L'auteur des textes suivants avait, déjà à l'époque de ses premières années d'études, la conviction que la connaissance est multiforme. Pour acquérir une image globale, sphérique des choses, il lui fallait examiner toutes les dimensions de cette sphère qui est en mouvement permanent et qu'il est impossible d'immobiliser. Il a donc jugé indispensable, outre ses études théologiques orthodoxes de base à la Faculté de Théologie de l'Université d'Athènes, de se spécialiser en Théologie Pratique à la Faculté de Théologie Evangélique de l'Université d'Erlangen en Allemagne et d'étudier –en acquérant une licence et un doctorat en Psychologie et Sciences Familiales et Sexologiques– à l'Université Catholique de Louvain en Belgique. Il a donc entrepris, à part une ouverture sur les diverses confessions chrétiennes, une ouverture sur les Sciences de l'homme. Et cela en toute conscience, pour prendre connaissance du point de vue des autres, mais également pour faire connaître et transmettre les points de vue que lui-même représentait, en enseignant en tant qu'assistant à la Faculté de Théologie Evangélique de l'Université de Bochum ainsi qu'à la Faculté de Théologie de l'Université Catholique de Louvain.

Tout au cours de sa carrière académique de plus de quarante ans, il a eu l'opportunité de représenter la théologie orthodoxe et d'examiner une multitude de questions anthropologiques non pas unilatéralement, mais faisant une approche en utilisant toutes les facettes de la connaissance, les yeux grands ouverts et les oreilles bien tendues, pour sélectionner toutes les informations, tous les indices, pour collaborer avec d'autres sciences et d'autres scientifiques, pour vivre d'autres expériences et pour pouvoir harmoniser de manière créative toutes ces approches. Étant membre de diverses sociétés interdisciplinaires, il a pris part à plusieurs congrès avec des communications, il a effectué de nombreuses conférences, il a organisé des séminaires et a enseigné de manière exhaustive une multitude de sujets de sa spécialisation et ce avec pour but permanent que ses considérations se situent à un niveau interdisciplinaire, prenant en compte les opinions des autres parties, toujours orienté vers une anthropologie illuminée par divers projecteurs de connaissance.

La plupart des textes contenus dans cet exemplaire sont, d'une certaine manière, des réponses à des défis qu'on lui posait et qui le provoquaient à fouiller et

à extraire des trésors anciens et nouveaux pour répondre à des questions comme le chaos de l'existence humaine, la maladie et la mort qui attendent sournoisement au coin de la rue et qui obligent l'homme à rechercher des solutions et à se mouvoir sur d'autres niveaux d'intermédiation et de dialectique. Dans ces cas, il se devait de développer une morale dans l'acceptation de la différentiation de ses semblables, de rechercher la coexistence pacifique et de se mouvoir avec amour, remettant son désir sur le droit chemin du développement humain, pour qu'il puisse se confirmer dans l'amour, malgré les chemins impraticables sur lesquels les nouveaux exploits des sciences l'emmènent. Et cela parce qu'il ne peut trahir un plan primaire qui lui a été imposé à exécuter et malgré les difficultés apparentes à garder l'espoir, vivant dès lors l'aboutissement eschatologique de son cheminement dans le vécu de la Sainte Liturgie et revivant le sens de son histoire, dans le code palimpseste d'une cité qui n'est pas permanente mais que nous recherchons dans l'avenir. Et tout cela vivant d'ailleurs la quotidienneté dans une dimension d'une existence sexuée qui peut être vécue dans le mariage tout comme dans le célibat, sans revendications entre les sexes, mais à égalité entre hommes et femmes sans différences au niveau de l'offre et de l'acceptation du salut.

Le regroupement de sa part de tous ces textes et leur tri en catégories thématiques de façon à faire apparaître la ligne directive qui l'anime tout au long de ces années d'échanges ainsi que la résultante entre les sciences humaines et la théologie orthodoxe sur des questions anthropologiques, ne fut pas du tout facile. Une difficulté particulière fut celle du transfert de textes dispersés sous diverses formes (dans diverses revues spécialisées, actes de congrès, annales, manuscrits etc.) en forme électronique. C'est grâce à son précieux collaborateur Dr. Stéphanos Koumaropoulos que cette entreprise est devenue réalité et est prête à être livrée aux lecteurs, qui seront d'ailleurs les seuls qui pourront juger le dessein de cette approche.

Les textes ont été écrits et prononcés en langue française. La version française présente est due aux interventions linguistiques subtiles de plusieurs bons amis francophones de l'auteur.

De chaleureux remerciements sont dus à tous ceux qui ont participé à la présentation impeccable de cette édition.

Stavros Yangazoglou

TABLE DES MATIÈRES

<i>Préface</i>	7
----------------------	---

PREMIÈRE PARTIE APPROCHE INTERDISCIPLINAIRE D'UNE HUMANITÉ EN SITUATIONS

Ressources personnelles et spirituelles pour faire face de façon créative au chaos	13
Mort et eschatologie	31
Théorie de la Médiation et Théologie Orthodoxe	43
Raison dialectique et théologie pastorale	55

DEUXIÈME PARTIE VERS UN ÉTHOS ORTHODOXE

Être autre? Le droit (et le devoir) d'être différent	63
La paix, l'envers de la violence	73
Les six formes de charité de l'évangile du jugement dernier	85
L'amour-charité et la vertu dans les fondements de la morale orthodoxe ..	101
Certitudes et expérience de la limite sous la lumière du désir	111
Dialoguer avec les jeunes sur la gourmandise et le jeûne	121
Veritatis splendor (lecture orthodoxe)	127
Bioéthique et religions	131

TROISIÈME PARTIE LE PROCESSUS THÉRAPEUTIQUE

De l'image à la ressemblance	141
La formation et l'enracinement de l'espérance dans la consultation pastorale de l'Église d'orient du VIème siècle	155
La pastorale orthodoxe du dimanche	163
Activation pastorale des mémoires d'une ville	171

*QUATRIÈME PARTIE
LA VIE SEXUELLE*

L'optique orthodoxe du célibat	179
La conception du mariage dans l'Église orthodoxe	185
Mariage et famille dans la Théologie et la Pastorale	193
Genre et religion: Sexes et fait religieux	203

PREMIÈRE PARTIE

*APPROCHE INTERDISCIPLINAIRE
D'UNE HUMANITÉ EN SITUATIONS*

RESSOURCES PERSONNELLES ET SPIRITUELLES
POUR FAIRE FACE DE FAÇON CRÉATRICE AU CHAOS
ou
Du chaos à la personne dans l'Esprit Saint*

En guise d'introduction

Nous entendons souvent la phrase que «nous vivons dans un siècle chaotique»¹. «Il est vrai: le monde, certains jours, ressemble à un immense chaos. Sa confusion est grande, si grande, qu'à nous regarder nous-mêmes, il nous arrive d'être pris de vertige devant notre existence même»². Le problème le plus essentiel pour l'homme consiste à savoir comment pouvoir s'acheminer «du chaos vers la personne». Dans un premier moment de notre exposé il est nécessaire de préciser comment ce *chaos* est entendu.

Il faut d'abord constater, que nous tous, plus ou moins souvent ou rarement, nous nous trouvons ou nous avons l'impression que nous nous trouvons devant des *situations* où nous sommes obligés de faire face à des *événements*, intérieurs ou extérieurs que nous pourrions qualifier de *chaotiques*. Mais comment est-elle comprise par la plupart des gens, la notion de *chaos*?

Afin de pouvoir répondre à cette question je me suis basé surtout sur des *discussions* directes que j'ai eues avec des gens qui me consultent pour des raisons psychologiques ou pastorales, aussi bien que des discussions avec des confesseurs, conseillers pastoraux ou prêtres et avec des collègues psychologues. La plu-

* Ce texte constitue une des quatre conférences principales au cadre d'un Congrès de «European Conference on Pastoral Care and Counselling (ECPCC)» au thème *Pax et Bonum: Coping Creatively with Chaos*, qui a eu lieu à Assise (Italie) du 3 au 10 Septembre 1989. Nous n'avons pas pris en considération le point de vue philosophique ou physique de la notion du *chaos* comme celle-ci continue à se développer jusqu'à nos jours. Le texte a été publié en grec dans un volume dédié au Professeur Évangélós Théodorou, *Valeurs et Culture*, Éd. «Tinos», Athènes 1991, p. 65-83. Notons que 20-25 Août 2009 aura lieu à Leuven (Belgique) le prochain Congrès de ECPCC ayant comme sujet *Prophetic Pastoral Care and Counselling*.

¹ Nicolas, Métropolite d'Achride, La grande mission de l'Orthodoxie à nos temps, revue «Enoria» (Paroisse), 24, 1969, p. 119a.

² Pierre Teilhard de Chardin, *Sur le bonheur*, Paris Éd. du Seuil, 1966, p. 71.

part d'entre eux ont une plus ou moins longue expérience pastorale, consultative et psychothérapeutique. Il est possible que leurs réponses ne puissent pas constituer un *échantillon* représentatif d'une enquête sur le terrain, néanmoins elles établissent une approche essentielle du sujet. Des descriptions données et des explications fournies d'habitude, nous avons l'impression que le chaos dont nous parlons, pour qu'il soit illustré emprunte et emploie un *langage* de caractère topologique, *géographique*, spatial, sans qu'une *dimension temporelle* soit exclue.

Nous tâcherons donc *dans une première partie de classifier*, ne fût-ce que d'une manière très succincte, des élucidations qui portent sur les *différentes conceptions* de la notion du chaos; comment le *chaos intérieur* est *illustré* par des images du chaos extérieur; comment il est compris; quels sont les sentiments qu'il provoque; quelles sont les *attentes* des gens. Je me hâte de vous signaler dès le début et de mentionner d'avance une certaine sensation que nous ressentons, que dans de pareilles situations il existe un désir ardent et une *attente de dépasser le chaos* et de faire revenir les gens de l'abîme au sol ferme, du désordre à l'ordre, de l'im-passe à la sortie, des ruines à l'édifice. On attend que des moyens soient désignés et que des solutions soient trouvées qui permettront de regarder en face ce chaos multifacial et à plusieurs sens. Nous procérons donc tout de suite à un rapport analytique *d'une approche spatio-temporelle* du chaos sous les aspects mentionnés ci-dessus.

I. Chaos: Approche spatio-temporelle

1. Dans les descriptions avancées par les individus interrogés ce sont les *images du vide*, du précipice au bord duquel on se trouve, d'un *abîme* sans pont, qui reviennent particulièrement.

Lorsque tu te trouves devant ce *vide*, tu as l'impression que le sol se retire sous tes pieds comme par l'effet d'un tremblement de terre, la terre s'ouvre pour t'en-gouffrer, tu ne peux t'appuyer nulle part, tu es absorbé, tu es submergé comme dans un étang. Devant le précipice, tu glisses et tu tombes dans le gouffre. Dans ta chute, tu ne trouves rien pour te retenir. Devant l'abîme, tu constates que tu ne peux pas ou tu n'oses pas le franchir parce que tu aperçois le danger de tomber dans la profondeur et de te casser le cou. Le manque d'audace est lié probablement à la crainte que tu as, qu'une fois tombé tu ne pourras plus te lever.

Cette image du chaos extérieur *objective* la sensation qui est commune à plusieurs gens d'un chaos, d'un *vide intérieur*, d'une profondeur sans fond immense, et si nous nous laissons rouler dedans il n'y aura plus de moyen qui va nous ramener en haut. Le chaos extérieur («signifiant») «signifie» le chaos existant inté-

rieur (“signifié”), lui assigne une forme représentative; d’une certaine façon lui donne une forme de fin du monde.

Le point essentiel de ce chaos perçu dans notre vie quotidienne apparaît comme une situation qui te comble de *désespoir* et te prive de la force nécessaire qui te lancerait vers la vie une fois enfoncé dans l’abîme. Tu es arrivé à une telle profondeur que tu ne peux plus espérer qu’il existe une force qui va te ramener à la surface. Le chaos est devenu un *désastre* pour toi. «Ton âme est rassasiée de maux et ta vie est au bord du shéol. On t’as mis au tréfonds de la fosse» (Ps 88,4,7). Mais, toi “garde ton esprit dans l’Enfer et ne te désespère pas³.

2. *Image parallèle* d’ordre “spatial” est celle qui met en avant un ensemble des matériaux en état de *désordre*, en état de *confusion*. A ces matériaux tu ne peux pas donner une forme, les mettre dans un ordre (“des briques, des pierres et des tuiles jetés sans ordre”).

Dans ce cas-ci, le chaos n’est pas compris comme une immense profondeur, mais comme confusion, désordre, difformité, laideur dans le sens *d’absence de forme* (ἀ-σχημία: a-schémia; a privatif+schéma=forme, latin schema). Tandis que tu as tous les éléments, tu ne sais pas comment agir, sur quel schème, *d’après quelle image* les articuler afin qu’ils prennent une forme concrète. Tout est confus, tu ne peux pas trouver le bout, tu ne sais pas comment commencer ou comment en finir. C’est comme si tu avais à jouer avec un *jeu de cubes* ou à façonner un *puzzle* et les instructions te manquent; malgré tous tes efforts, les morceaux que tu mettras l’un auprès de l’autre ou bien ne vont pas du tout correspondre l’un à l’autre et resteront informes ou bien correspondront à un minimum et restitueront une image défectueuse, déformée. Dans le cas que nous envisageons maintenant le chaos est rendu visible par l’image du désordre et de la confusion d’un matériel non articulé.

Ce désordre qui crée l'impression de chaos peut aussi régner dans une série d'éléments qui, étant dans un état de confusion, ne peuvent pas contribuer à une prise de décisions vers l'une ou l'autre direction et mettre en oeuvre un comportement approprié. Tout est obscur, la logique interne nous échappe, nous ne pouvons pas distinguer ce qu'il faut faire. Nous pouvons qualifier ce dernier désordre comme un *désordre fonctionnel*. Dans ce cas-là nous restons embarrassés, indécis, inactifs, découragés.

3. La notion de chaos comme désordre et confusion peut être rapprochée

³ Sophronios (Archimandrite), *Le Vieux Silouanos d'Athos* (1866-1938), Éd. «Orthodoxos Kypseli», Thessalonique s.d., p. 43. Le sens de cette phrase est analysé en profondeur aux pages 217-222 du livre.

avec la *dimension du temps*, avec un “avant” et avec un “après”. D’après quoi nous supposons que le chaos n’est pas un et unique. À savoir, il existe un chaos que nous pourrions appeler *primaire*. Il serait désigné comme un état de choses dans lequel plusieurs éléments structuraux existent mais dans un état informe. Leur forme est à ce stade invisible du fait qu’elle est encore privée de forme⁴. Il est possible, qu’à un certain moment ce chaos soit amené à prendre telle ou telle forme ou bien de ne pas se former du tout.

Nous pouvons aussi envisager le cas éventuel selon lequel une fois ce chaos formé, il va revenir de nouveau dans un état d’informité chaotique. Ce deuxième chaos nous pourrions l’appeler *chaos secondaire*. Par conséquent, il est facile à comprendre qu’un danger d’un mouvement rétrograde continu menace toujours d’entraîner des situations chaotiques successives après un premier ou un second ordre élémentaire réussi.

Si nous voulons illustrer la notion de chaos secondaire nous allons employer l’image de la maison tombée en ruines. Je trouve très significative la citation d’un entretien que j’ai eu avec une dame que je suis de près:

«J’ai l’impression, me disait-elle, que tout croule en moi, que ma maison tombe en ruines. Les pierres, les enduits qui tombent, la poussière qui se lève ne me permettent pas de voir clair. Un grand chaos prédomine dont je ne sais pas comment m’échapper, je m’étoffe. Je me demande néanmoins si je pourrai un jour la rebâtir, la reconstruire et de quelle façon»!

Nous situons ce cas du point de vue chronologique peu de temps après les tremblements de terre qui ont secoué Athènes en 1981. Des événements extérieurs peuvent modeler nos représentations.

Cette description du chaos à l’aide de l’image d’une maison tombé en ruines ne se rencontre pas seulement dans des dialogues pastoraux ou psychothérapeutiques. Les mêmes expériences sont représentées en dehors des textes bibliques dans les prières de l’Église comme par exemple dans celle qui prépare les fidèles à la Sainte Communion:

«Seigneur, mon Dieu, je sais que je ne suis pas digne ni préparé pour que tu entres sous le toit de mon âme, car je suis entièrement vide et délabré et tu n’as pas en moi de place pour reposer ta tête. Mais de même que tu es descendu pour nous des hauteurs du ciel et tu t’es abaissé, descends à présent jusqu’à ma bassesse»⁵.

4. Un quatrième état chaotique est celui qui est donné par les *images* de l’im-

⁴ Cf. tout ce qui est dit à propos de la terre au récit de Génèse 1,2.

⁵ *Office de la Sainte Communion*. Première prière attribuée à Saint Jean Chrysostome, Éd. «Tinos», Athènes s.d., p. 30-31.

passee, du *labyrinthe*, du *chemin perdu* ou des chemins qui conduisent nulle part (*Holzwege*), mais qui nous conduisent à des impasses continus où des grandes murs empêchent le passage au delà. Toute possibilité d'évasion vers l'extérieur est exclue. Ariane et son fil qui pourraient te conduire en dehors du labyrinthe manquent.

Dans de pareils cas tu as le sentiment que *tu erres sans but, sans espoir de trouver ni issue ni salut*. Tu es condamné et *désespéré*. Tu n'attends et tu n'espères aucune aide de nulle part.

Cette *quadruple image* spatio-temporelle du chaos comme abîme, comme désordre, comme ruines et comme impasse rend tangible une diversité des *états humains intérieurs*. Toutes ces *quatre versions* du chaos nous pouvons les renconter rassemblées et très bien illustrées dans nos *rêves*. Sous la forme particulière de "cauchemars" chaotiques, ils nous font prendre conscience de tout ce qui se rapproche de la notion et de la sensation du chaos. Dans les rêves, de façon très intense et condensée se relâchent tous les sentiments et les affects qui naissent lorsque nous nous trouvons sous l'influence de situations et d'événements chaotiques que nous avons mentionnés dans les paragraphes précédents.

II. Moyens pour faire face au chaos

1. Existence d'une image conductrice: le Christ

Étant arrivés à ce point de notre exposé il est naturel de nous demander de quelles façons et par quels moyens nous allons affronter *ce chaos polymorphe et à plusieurs sens*. En ce qui concerne l'homme en particulier nous sommes à la recherche d'une image qui pourrait le conduire de l'informe à la forme, du chaos à la personne. Existe-t-il une image conductrice à l'aide de laquelle nous pourrions faire face et de façon créatrice à ce chaos? Chacun de nous séparément pour son propre compte et les responsables ecclésiastiques pour ceux dont ils ont la responsabilité?

Quand je dis ceci, je ne pense pas en premier lieu à des situations et à des événements *chaotiques de tous les jours*, qui ont bien sûr leur valeur et nous tourmentent et qui doivent être affrontés. Ceux-ci à vrai dire sont habituellement des symptômes d'un *chaos plus profond* qui existe en nous. Je pense surtout à l'existence d'une *image conductrice* qui va ranger et façonner ce chaos plus profond et qui va aider à dépasser les chaos partiels quotidiens. Je pense à une image qui serait très profondément *personnelle*; elle ne serait donc pas étrangère à la personne

et imposée du dehors, mais elle correspondrait à la *nature* la plus *profonde* de l'homme. Pour qu'elle puisse prendre forme elle aurait besoin non seulement de ses *propres ressources personnelles*, mais d'*autres ressources* aussi, que nous pourrions nommer *ressources spirituelles* positives. Nous signalons à ce propos qu'à côté de ces ressources positives il en existe d'autres, négatives, qui s'opposent à la prise de forme de ce chaos (voir plus loin).

Pour que nous puissions à partir du chaos existant arriver à obtenir la personne (humaine), des efforts créateurs seront exigés du fait que la "mise en image", la réalisation de l'image (conductrice, dont nous avons parlé) presuppose une *confrontation dynamique* et non statique. De cette façon "nous mettons nos doigts dans la marque des clous" (*Jn 20,25*) et nous nous approchons ainsi de *notre sujet délicat à traiter*, à savoir «*Ressources personnelles et spirituelles pour faire face de façon créatrice au chaos*». Je préférerais abréger le titre et vous proposer la formule suivante: «*Du chaos à la personne*» ou plutôt «*Du chaos au Christ*». Je suis profondément convaincu que la personne du Christ propose de façon très concrète l'unique image qui, à partir des existences chaotiques que nous sommes, peut nous aider à nous constituer comme des personnes dignes de porter ce nom.

La seule chose qui me rassure en face des éventuelles objections de votre part au sujet de la modification du titre est que le choix de cette *image* ne se fait pas de façon arbitraire, n'est pas imposée du dehors, mais elle est *liée* à l'être le plus profond de l'homme, du fait que l'homme est créé «à l'*image*» de Dieu (*Gn 1,25*). D'ailleurs, l'intention de Dieu Trine, comme celle-ci se voit dans la Sainte Écriture, était de faire l'homme «à notre image comme notre ressemblance» (*Gn 1,26*). Dès le premier moment de la conception de l'homme comme créature apparaît le principe formateur qui déterminerait son épanouissement. L'homme deviendrait ce qu'il était, c'est-à-dire à l'*image*, *image de Dieu*. Ce qui n'avait pas encore paru, se trouvait dans son noyau le plus intime. C'était «invisible et sans forme» (cfr. *Gn 1,2*), c'était à faire.

La tentation et la chute de l'homme ne lui permettent plus d'avoir une perception et une connaissance claire sur l'*image* et la ressemblance. L'*image* a été obscurcie et difficile à distinguer. L'homme a tourné son attention vers d'autres dieux et des idoles. Il fallait «que la plénitude du temps vienne pour que Dieu envoie son Fils» (*Gal 4,4*), qui comme Saint Paul signale «est l'*image du Dieu invisible*, Premier-né de toute créature» (*Col 1,15*), afin que puisse apparaître nettement ce qui signifiait la création de l'homme «à l'*image* et à la ressemblance de Dieu». Nous pouvons ainsi prétendre que l'œuvre du Christ constitue la continuation de la Création ou plutôt la répétition de Celle-ci.

Saint-Irénée de Lyon exprime de façon très appropriée cette doctrine quand il soutient que:

Dans les temps antérieurs, en effet, on disait bien que l'homme avait été fait à l'image de Dieu, mais cela n'apparaissait pas, car le Verbe était encore invisible, lui à l'image de qui l'homme avait été fait: c'est d'ailleurs pour ce motif que la ressemblance s'était facilement perdue. Mais, lorsque le Verbe de Dieu se fit chair, il confirma l'une et l'autre: il fit apparaître l'image dans toute sa vérité, en devenant lui-même cela même qu'était son image, et il rétablit la ressemblance de façon stable, en rendant l'homme tout à fait semblable au Père invisible par le moyen du Verbe dorénavant visible⁶.

En Jésus-Christ, qui «devint semblable aux hommes et s'est comporté comme un homme» (*Ph 2,7*) il a été possible «qu'habite corporellement toute la Plénitude de la Divinité» (*Col 2,9*). «Qui m'a vu a vu le Père» (*Jn 14,9*). *Le Christ* nous a laissé un modèle afin que nous suivions ses traces (*1 Pier 2,21*). La «suivance du Christ» nous protège d'errer à l'aventure, parce qu'elle est «retour vers le pasteur et le gardien de nos âmes» (*1 Pier 2,25*). Par conséquent, *l'image* qui va nous conduire en dehors du chaos, du vide, du manque de clarté, de la confusion, de l'erreur et de l'égarement est concrète, elle porte un Nom, «qui est au-dessus de tout nom» (*Ph 2,9*; cfr. *Éph 1,21*), c'est Jésus-Christ. Cette image a un contenu concret, touchable, complet. Le Chrétien peut dès lors avancer dans sa métamorphose (transformation) selon elle. Saint Paul, afin de rendre claire l'idée de la transformation, emploie –et c'est une trouvaille– *l'image du vêtement*.

2. *L'image de l'habit: vieux et homme nouveau*

Il est vrai qu'avec les vêtements on change de présentation, et il est à noter que ce changement oblige quelqu'un se comporter différemment. L'habit oblige(!). L'habillement exige une attention spéciale, il faut porter ton habit convenablement et tu dois t'habiller selon ton rang. Or, le chrétien, à la place où il se trouve à présent doit subir une *réformation*, une transformation. *Le péché* l'a obligé à une *déformation* et il se trouve avec de vieux habits, utilisés et usés, avec des lambeaux, avec les habits du «vieil homme», de l'«enfant prodigue». Il faut donc revêtir la plus belle robe (*Lc 15,22*); *revêtir l'Homme Nouveau*, porter ses nouveaux habits, se renouvelant selon les caractéristiques, c'est-à-dire «à l'image» de son Créateur; «revêtir l'Homme Nouveau, qui a été créé selon Dieu» (voir *Eph 4,2-24*; cfr. *Col*

⁶ *Contre les hérésies*, livre V, 16, 2, (Sources Chrétiennes No 153, 1969, p. 217).

3,10). L'exhortation de Saint Paul pour un nouveau mode de vie est liée à ce renouveau: «Vous vous êtes dépouillés du vieil homme avec ses agissements, et vous avez revêtu le nouveau, celui qui s'achemine vers la vraie connaissance en se renouvelant à l'image de son Créateur» (*Col 3,9-10*).

Tout le processus de cette constitution «à l'image» nous rappelle un *rituel de dépouillement et d'habillement*. Petit à petit le vieil habit disparaît et apparaît le nouveau.

Mais, pour que tout cela arrive, le chrétien doit rejeter colère, emportement, malice, outrages, vilains propos, mensonge, et être épuré de fornication, impureté, passion coupable, mauvais désirs et de la cupidité. Dans la suite, il doit *revêtir* des sentiments de tendre compassion, de bienveillance, d'humilité, de douceur, de patience, pardon mutuel, charité (voir *Col 3,1-17*).

Comme vous le constatez, ici, nous avons à faire à un *renouvellement complet de «garde-robe»*. Il ne s'agit pas d'un simple changement de vêtements. Nous ne portons pas ceci au lieu de cela. L'embellissement se fait pour réussir un renouvellement «à l'image», pour revêtir le Christ, et *devenir christomorphe*. Les propositions que Saint Paul nous fait, à propos des vêtements que nous devons revêtir, ne constituent qu'un échantillon minime de traits de l'image que nous devons porter. D'autres traits se trouvent partout dans la Bible.

Tous *les traits* que nous avons mentionnés *incitent à l'action*, suscitent un comportement, impliquent un passage à l'acte (praxis). L'accentuation christocentrique apparaît très nettement au verset 13 dans lequel Saint Paul exhorte au pardon mutuel: «Supportez-vous les uns les autres et pardonnez-vous mutuellement, si l'un a contre l'autre quelque sujet de plainte; comme le Seigneur vous a pardonné faites de même à votre tour». Les deux adverbes (comme, de même) désignent *le rapport entre image et ressemblance*. L'homme, maintenant, afin de donner une forme à sa vie, n'a plus besoin d'improviser. La figure du Christ est *la seule image conductrice* pour le dépassement de l'informe chaos. Le *chaos* peut maintenant *revêtir une forme* qui va vers une direction concrète. Il est certainement très important de pouvoir nous orienter nous-mêmes d'abord et d'orienter le monde par après vers une telle direction. La *Christologie*, comme *Théanthropologie* va montrer l'image sur la base de laquelle l'homme va se constituer sans aller se perdre dans le chaos. Cette image, permettez-nous de la qualifier comme une constante divino-humaine.

3. Révélation énergique de la volonté: transcription de l'image

Il ne faut pas perdre de vue ce que nous avons dit un peu plus haut, à savoir que les éléments qui constituent l'image du Christ sont des éléments actifs, énergiques, *opérationnels*; ils contiennent une mobilité, *un vouloir* qui est orienté vers la réalisation mais en même temps expriment *une volonté* qui doit être faite. Mais pour que cette volonté puisse être vérifiée on réclame *un renouvellement de notre esprit* qui va nous rendre capables de distinguer quelle est cette volonté de Dieu. «Je vous exhorte, frères, . . . ne vous modelez pas sur le monde présent, mais que le renouvellement de votre jugement vous transforme et vous fasse discerner quelle est *la volonté de Dieu*, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait» (*Rm 12,1-2*).

En fin de compte *l'observance* de notre part *des commandements* de Dieu, dans lesquels Sa volonté est transcrise, a pour but que *le Christ* soit formé en nous (*Gal 4,19*) que l'homme revête une forme à l'image de Celui qui l'a créé. N'oublions pas ce que les grands ascètes prétendent, que «le Seigneur se cache dans ses propres commandements et ceux qui sont à Sa recherche Le trouvent en raison de cette observance»⁷.

Je crois que *la révélation énergique par Jésus-Christ de la volonté de Dieu* a été une aide précieuse pour les hommes qui se trouvent sur la voie de la ressemblance. Lui-même déjà avait commencé une autre marche: à la désobéissance des protoplastes (premiers hommes), il avait opposé Son *obéissance* au Dieu Père.

Mais il fallait qu'on trouve d'autres *imitateurs de Dieu*. Saint Paul le signale: «Oui, cherchez à imiter Dieu» (*Eph 5,1*). Lui-même avance son propre exemple afin d'aider les chrétiens. Il apparaît que *l'imitation* n'est pas une affaire facile, c'est pour cela qu'il propose une *approche successive*, une approche intermédiaire: «Montrez-vous mes imitateurs comme je le suis moi-même du Christ» (*1 Cor 11,1; 4,16* et ailleurs). Cette *formation du Christ* en nous c'est une nouvelle création, *une seconde naissance*. Comme père spirituel il connaît très bien cela. Il compare ce processus avec une gestation, un accouchement: «mes petits enfants, vous que j'enfante à nouveau dans la douleur jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous» (*Gal 4,19*).

L'imitation du Christ est devenu un sujet très important en Orient et en Occident. Soit comme «*imitation de Jésus-Christ*» soit comme «*suivance du Christ*» soit comme «*vie dans le Christ*» ce sujet a été dans les préoccupations majeures

⁷ Saint Marc l'Ascète, *De la loi spirituelle*, chapitre 190, *Philocalie*, t. 1, Éd. «Astir», Athènes 1972, p. 107.

de plusieurs écrivains qui ont essayé par leurs écrits de transcrire l'Évangile dans la vie des fidèles et de conduire les Chrétiens de «mener une vie digne de l'Évangile du Christ» (*Ph* 1,27)⁸.

Tous les efforts qui ont été entrepris pendant toute l'histoire de l'Église démontrent que cette *transcription de l'image dans la vie des hommes* n'a jamais été considérée comme allant de soi. Il ne s'agit donc pas d'une simple copie, d'une reproduction copiée exactement conforme à un schéma conducteur qui se fait de façon automatique et mécanique, comme une stérile imitation mimétique. Cette transcription a toujours été considérée comme une *transcription (refonte) libre* dans la vie personnelle de chacun de nous qui est de caractère *unique*. Dans la mesure où cette imitation se fait de façon authentique, elle est véritable. Mais d'habitude on distingue quelque chose qui est imitation du véritable.

L'unicité de la personne humaine suggère la diversité de la transcription autant de l'image que de la manifestation active de la volonté de Dieu dans la vie de chacun de nous. Le résultat n'est pas déterminé d'avance. J'oserais prétendre que nous avons à faire plutôt à une sorte de mutation qu'à une imitation stéréotypée. *Les différenciations* qui apparaissent ne doivent pas être considérées comme des déviations; elles s'inscrivent dans la règle de la ressemblance. N'oublions pourtant pas que l'homme est prédestiné par Dieu à reproduire l'image de son Fils (*Rm* 8,29).

4. *L'exemple de l'iconographie byzantine*

J'aimerais maintenant vous apporter un exemple de l'iconographie byzantine afin de mieux pouvoir approcher ce sujet de l'image – ressemblance et saisir les variations et les différenciations possibles qu'elle permet. Il est connu que l'iconographie byzantine n'utilise pas comme modèles des modèles qui posent, pour la représentation du visage du Christ ou d'autres personnages, comme c'est le cas pour la peinture profane. Je dois quand même signaler que le peintre byzantin a aussi sous ses yeux une certaine tradition «iconographique» qui s'étend jusqu'à la (légende de la) «sainte face».

Chaque iconographe byzantin par la Grâce qui lui est accordée forme en lui une conception du visage du Christ et par la force artistique et le talent dont il dispose, il donne forme à ce visage sur une surface (planche ou mur). En raison de la vision que le peintre se fait du visage du Christ, ce visage se reflète au peintre et s'intériorise. C'est «selon son cœur» ou plutôt selon l'état de son cœur que l'iconographe constitue et façonne l'icône du visage du Christ.

⁸ A ce sujet voir Thomas Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, Roma 1978, p. 41-44.

Cette représentation différenciée du visage du Christ par une série d'iconographes byzantins, révèle plus ou moins *l'empreinte diverse de l'«image» sur des hommes différents* dans leur cheminement vers la «ressemblance». L'icône que l'iconographe crée est une projection de ce qui se passe dans son cœur. *L'iconographie devient un test «projectif» cardiaque par excellence*⁹.

Je peux aussi vous rappeler un autre aspect presque du même mode d'approche. Et je veux employer pour cela un exemple de la *peinture religieuse occidentale* qui utilise dans plusieurs cas des modèles vivants pour ses œuvres. Dans l'histoire qui raconte que Leonardo da Vinci lorsqu'il peignait la Cène a utilisé le même modèle pour représenter la figure de Jésus et celle de Judas mais dans un intervalle de quelques années de distance l'une de l'autre, nous rencontrons le même principe de la dépendance de ce que nous *vivons* avec ce que nous *présentons* extérieurement ou, mieux dit, de ce que nous *projetons*. Le visage de l'homme dépend de la vie qu'il mène. Ainsi s'explique que le même homme peut inspirer par son visage à un peintre la face du Christ ou la face de Judas et ceci selon le mode de vie qu'il menait à un certain moment donné, comme dans le cas rapporté de da Vinci.

5. Unicité de personnes et des circonstances – Assistance pastorale

Revenons maintenant, après cet exemple qui avait comme intention d'illustrer cette unicité de la personne humaine, pour dire que c'est *sur cette base d'unicité* que s'appuie *tout effort d'imitation, de formation du Christ en nous et d'application de la volonté de Dieu*.

Nous devons aussi, d'autre part, relever *l'unicité des circonstances* et des conditions dans lesquelles vivent les personnes concrètes. Je dirais que dans ces circonstances les gens vivent des situations et des événements chaotiques et ils doivent prendre des décisions qui vont contribuer à ce que la Volonté de Dieu soit faite sur la terre comme aux cieux. Mais ceci n'est pas aussi simple à faire qu'à dire, lorsque rien n'est clair et univoque autour de nous et tout est plutôt confus. Sous ces conditions les gens sont appelés à ciseler dans le quotidien la Volonté de Dieu en obéissant à celle-ci et à sortir de la sorte du chaos.

Dans cette recherche, *l'homme ne peut pas être seul*, il ne peut pas s'en sortir seul parce que des équilibres très fins doivent être gardés, et il ne peut pas les garantir seul. *L'attitude de l'Église* est et doit être très délicate dans l'exercice de son

⁹ Voir le liminaire du numéro 24 de la revue «Synaxi» (Octobre-Décembre 1987), p. 3, sur «la fonction de l'icône dans la tradition orthodoxe et le monde contemporain».

conseil pastoral. Parce que d'une part elle doit être ouverte à l'écoute de n'importe qui venant lui exposer ses problèmes et chercher une solution. D'autre part, nous, hommes et femmes de l'Église nous sommes conscients que notre référence doit être en premier lieu ecclésiale. La *solution* même qui concerne le problème posé doit provenir *de ses propres sources* (celles de l'Église) indépendamment du fait que nous pouvons employer avec succès d'autres sources et méthodes profanes. Or, tout ce qui va être demandé de nous comme solution ou comme décision doit être considéré à travers le prisme d'un *accord avec la Volonté de Dieu*. La non conformité avec la volonté de Dieu comme péché crée le chaos, la confusion, obscurcit l'image, détruit et fait disparaître ses traits.

Il est certain que nous n'avons pas la capacité d'imposer l'application de la volonté de Dieu ou d'éviter le péché même pour notre propre compte. Mais ce que nous pouvons faire c'est, durant notre *service de dialogue*, de rechercher cette volonté, de la proposer aux gens, et de les soutenir dans leur décision d'appliquer la volonté de Dieu ou d'éviter le péché.

Si comme nous avons rapporté plus haut *l'image conductrice* du Christ est une révélation dynamique d'un mode de vie et une manifestation active de la volonté divine, alors il est naturel qu'elle fasse appel chez l'homme, créé «à son image comme sa ressemblance», à une action analogue. Or, nous considérons la *recherche de la volonté de Dieu* telle qu'elle a été réalisée par notre frère Premier-né le Christ et comme elle peut être réalisée par nous dans des besoins présents, des circonstances et situations quotidiennes comme *un effort créateur* pour regarder en face et *dépasser le chaos* existant. En conséquence, sommes ainsi portés à prétendre qu'une confrontation créatrice avec le chaos signifierait la transcription sur une base personnelle de la vie du Christ et de Sa volonté dans le quotidien.

Pourtant, cette *transcription* ne peut pas être *soutenue* par les moyens, les possibilités, les forces personnelles seules soit du conseiller, soit du consultant soit de deux ensemble. L'«information», «sur ce qu'est la volonté de Dieu et ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait» (*Rm 12,1-2*), qui les concerne dans leur cas particulier et concret dépasse la relation duelle étroite personnelle entre conseiller et consultant; elle s'inscrit dans des *cadres multipuissants* s'inspirant et se renforçant par la *présence du Saint-Esprit*.

6. Coalition de puissances positives dans l'Esprit Saint

N'oublions pas que la promesse du Père, l'envoi du Saint-Esprit de la part du Fils le jour de la Pentecôte, le revêtement par les disciples de la force d'en haut (*Lc*

24,49) constitue la réalité de l'Église. Le Saint-Esprit, le Paraclet console et introduit les disciples dans la vérité toute entière (*Jn* 16,13), enseigne tout et rappelle tout ce que Lui leur avait dit durant Sa présence terrestre (*Jn* 14,26). L'Église, dès son début, a eu conscience de l'assistance et de la guidance du Saint-Esprit dans Sa vie; et tout ce qui s'appelle spirituel a en premier lieu son point de départ, son principe et sa référence dans l'Esprit Saint. D'ailleurs, «le but de la vie chrétienne n'est pas autre que l'obtention du Saint-Esprit» comme disait Saint Séraphin de Sarov.

Or, le Saint-Esprit, la troisième Personne de la Sainte Trinité tournoyant dès le début de la vie humaine sur l'ensemble des forces psychosomatiques de l'individu, –comme au temps de la Création il tournoyait sur les eaux– contribue à la transformation du chaos en personne, essaie de rendre visible l'invisible, de façonner ce qui est non travaillé (non formé, non construit; cfr. *Génèse* 1,2 mais dans la version de Septante). Nous évoquons ce processus lorsque nous nous exclamons avec le Psalmiste: «C'est toi qui as formé mes reins, qui m'a tissé dans le ventre de ma mère; ... mon embryon (mon ensemble non travaillé, selon la Septante), tes yeux le voyait» (*Ps* 138/139,13, 16).

Ce processus continue après la naissance, parce que comme nous le savons, la personne ne naît pas, elle devient; elle subit un long développement vers la perfection. Ce développement peut être achevé seulement dans son encadrement «naturel» qui est l'encadrement du Saint-Esprit. Par conséquent on peut *affronter le chaos* seulement lorsque tout ce qui est «personnel» dans l'ensemble de ses forces et facultés psychosomatiques sera mis *sous l'influence des énergies transformatrices* du Saint-Esprit.

La *coopération* (synergie) du Saint-Esprit, mais aussi de tous ceux qui collaborent avec Lui, sous Son inspiration, est tout à fait indispensable. Nous avons besoin de gens pneumatophores, des gens motivés par l'Esprit qui vont nous assister durant ce long processus du chaos à la personne et de la manifestation créatrice de la volonté de Dieu dans notre vie. Tous ceux qui vont se tenir pour *nos guides* durant cette longue marche doivent eux-mêmes avoir subi cette énergie transformatrice du Saint-Esprit, être devenus eux-mêmes *des personnes* de sorte qu'ils puissent *nous assister* dans notre effort de créer la forme de notre propre personne (autoportrait) en évitant le chaos, l'informatité.

Ce travail n'est pas du tout *facile*, qu'il s'agisse de faire face à un chaos primaire ou à un chaos secondaire, de courte ou de longue durée. Le discernement du chaos concret, l'élucidation du manque de clarté, la constatation des causes de la confusion, la découverte des possibilités existantes pour sortir du problème, le

choix d'une solution concrète, l'assistance durant l'application de cette décision une fois qu'on a montré sa préférence envers les mesures à prendre et les moyens à utiliser, exigent une coalition de plusieurs puissances sous l'inspiration créatrice de la guidance du Saint-Esprit.

Je crois que c'est tout *cet ensemble des actes* mentionnés que *la cure pastorale et la consultation pastorale* comme art des arts et science des sciences doivent *assumer*, de sorte qu'avec cette mise en œuvre spirituelle des facultés personnelles, le chaos existant puisse être dépassé et que la personne continue son cheminement spirituel, c'est-à-dire sa marche en avant et dans la présence du Saint-Esprit.

Certes, après toutes ces élaborations, les contributions, les interventions, les collaborations etc. on se demande quelle est la partie «personnelle» de ce que nous considérons comme «personnel» dans l'homme? En quoi consiste *l'unicité de l'homme concret*, qui vit sous des conditions concrètes, qui est en échanges avec des personnes concrètes et qui a des données naturelles concrètes? Je crois que malgré les influences, les modèles qu'il suit etc., ce qui constitue le noyau le plus profond de l'homme c'est lui-même qui vit de façon originale tout cela pour la première et la dernière fois¹⁰.

Je voudrais à ce point de mon exposé –afin de montrer comment comprendre ce long processus de changement et de *cheminement du chaos à la personne* par l'assistance pastorale et l'aide du Père spirituel- citer *un témoignage* de Tatiana Gorisheva, une auteur Russe orthodoxe bien connue en l'Occident qui vit à Paris, dans son livre *Il est dangereux de parler de Dieu*.

«Après chaque entretien avec notre Père spirituel nous changions. Des hommes brusques et nerveux devenaient ouverts et doux; des gens lâches devenaient actifs. Nous apprenions la notion de la mesure. Sans le rechercher nous devenions beaux. Les efforts du Père Léonidas avaient comme but de faire de nous, hommes chaotiques et déformés, une image parfaite de Dieu. Il voulait nous aider à devenir des Personnes» (p. 47).

Permettez-moi de citer encore *un autre extrait*, une variation de la précédente citation, d'un autre livre d'elle *Comment ai-je trouvé Dieu en Union Soviétique*. L'auteur exprime de façon très illustrative son expérience :

«De nous, gens présomptueux et bohèmes indisciplinés, on a pu faire de vrais (types) ecclésiastiques. Il avait un grand charisme: de voir l'image idéale de

¹⁰ Cf. O. Clément, *L'esprit de Soljenitsyne*, Librairie de Estia, s.d. p. 176-177. La manière avec laquelle l'auteur définit la notion *d'originalité* me paraît très intéressante. «L'originalité n'est pas une propriété du même ordre que les autres, mais le mode unique d'existence de toutes les propriétés» (p. 175).

chaque homme, disons «l'archétype divin», «modèle» existentiel comme l'appellent les existentialistes. Et il avait encore un plus grand charisme, c'est-à-dire il avait l'habileté d'élaborer patiemment, plein d'amour et de sagesse, l'homme selon cet archétype comme un sculpteur fait sur la base de son modèle la statue en l'extrayant de la masse informe de la pierre»¹¹.

7. Puissances négatives et confrontation non créatrice du chaos

Si la coalition d'autant de forces s'avère nécessaire et indispensable, en l'occurrence des forces propres à nous, des forces d'autres personnes sous l'inspiration du Saint-Esprit, mais également l'alliance des puissances qui n'appartiennent pas seulement à l'Église en combat mais aussi à celle en triomphe (la Très Sainte Mère de Dieu, les Saints, les Anges), ceci se fait parce que auprès des puissances positives –et permettez-moi de les appeler ainsi– il en existe d'autres, des puissances négatives qui, à leur propre manière, combattent à mettre des obstacles à la sortie du chaos, voilent les choses, troublent les issues, mettent en doute les décisions, retiennent tout effort de renforcement, trompent et conduisent à des impasses.

Même si nous ne sommes pas toujours en pleine conscience de l'affaire, personne ne peut contester qu'à côté du Saint-Esprit et des autres forces spirituelles positives du monde de Dieu, se trouvent les puissances du malin qui inspirent à leur propre manière maligne une série de gens. Ces puissances influencent des situations dans le but de provoquer la perte des individus concrets qui se trouvent à ce moment-là en difficulté. Parfois ces forces conduisent l'homme au crime et empêchent la croissance.

Nous rencontrons un exemple caractéristique dans les Apophthegmes des Pères du désert (Gérontikon) dans un récit sur l'abbé Apollo de la Scète:

«L'abbé Apollo était un berger non instruit. Une fois, il a aperçu dans un champ une femme enceinte et incité par le diable il s'est dit: «Je veux voir comment l'enfant est placé dans son ventre». Il l'a donc ouvert et a regardé le bébé. Mais à l'instant, il a ressenti un grand chagrin dans son cœur. Plein de contrition, il est allé à une scète où il a avoué au pères ce (le crime) qu'il avait commis»¹².

¹¹ Les citations ont été fait de ses livres: *Il est dangereux de parler de Dieu*, Éd. «Tinos», Athènes 1987, p. 47 et *Comment j'ai trouvé Dieu en Union Soviétique*, Éd. «Apostoliki Dia-konia», Athènes 1984, p. 70-71.

¹² Abbé Apollo, Logos (Parole) 1(a), Gérontikon (Sentences des Pères du désert), Éd. «Astir», Athènes ³1981, p. 20b.

En ce qui concerne le *mode d'approche et d'influence* des hommes par les puissances malignes je voudrais remarquer que, comme les bonnes puissances s'appuient sur les points bons et forts des individus afin de les aider à leur progrès, de la même façon les puissances malignes s'appuient sur les points mauvais et faibles, sur leurs défauts, leur manque d'expérience, leur penchant vers le péché, l'absence de guidance, de sorte que cet individu concret soit obligé de rester dans l'inactivité, la mollesse, le désespoir, le chaos. Et en conséquence, elles le conduisent et le poussent vers une *confrontation non créatrice du chaos* ou à la confusion sur ce qu'il faut faire au moment présent. Parce que nous devons noter qu'à côté d'une confrontation créatrice du chaos il existe une confrontation non créatrice qui est destructive pour la personne.

Suivons de près, mais de manière succincte, sans épuiser le sujet, afin de voir *comment fonctionne* cette confrontation non créatrice chez le consultant mais aussi chez le conseiller. Envisageons en premier lieu *le cas du consultant*.

La confrontation non créatrice d'une situation ou d'un événement consiste en un examen non éprouvé des données du moment, une répétition et application stéréotypée des préceptes, des conseils ou d'ordres, des pratiques instinctives de solutions préconstruites en temps opportun ou à contretemps, sans possibilité de percevoir «le moment (le Kairos) favorable du salut» (*2 Cor 6,2*).

Bien souvent cette attitude se rencontre comme une certaine paresse de chercher une solution quand le conseiller n'est pas facile à trouver. Ou comme un manque de confiance vis-à-vis du conseiller habituel et recherche des conseils successifs par d'autres avec l'arrière-pensée de trouver quelqu'un qui va être d'accord avec sa propre opinion.

Tout ce que nous avons rencontré chez le consultant peut arriver aussi *chez le conseiller, chez le pasteur (prêtre)*. Dans ce dernier cas la confrontation non créatrice de la part du conseiller devient une sorte de casuistique, on ne donne que des conseils-recettes; le cas est envisagé de façon généralisée et pas individualisée. Et même si le conseiller s'occupe de façon individuelle, c'est-à-dire personnellement d'un individu sans le confondre avec un autre, il ne distingue pas l'évolution de cet individu concret d'un moment à l'autre et le regarde de façon générale.

Cette attitude se caractérise aussi par une certaine mentalité qui se fixe chez le conseiller et qui suppose que *pour l'application* par le consultant de son conseil ou de sa proposition *la seule annonce suffit*. Il oublie certes que la confrontation créatrice du consultant signifie enfantement dans la douleur «jusqu'à ce que le Christ soit formé» (*Gal 4,19*), assister quelqu'un, l'assumer, le porter.

Nous devons prêter *attention* afin que la confrontation ne devienne quelque chose de statique, de non dynamique, de non créateur, une simple copie, ou même photocopie à bon marché. Nous devons signaler en faisant un petit jeu de mots avec les verbes anglais «cope» et «copy», «coping creatively» ne signifie pas simplement de copier (aucun copyright). Tout est à faire du début, à refaire.

8. L'armure de Dieu

N'oublions pas encore que faire face à une situation ou à un événement chaotique c'est les affronter, donner un combat de front, sans échappatoire, un face à face, avec attention pour être en position de percevoir les méthodes, les artifices, les ruses de l'ennemi, et l'ennemi même. *Il s'agit d'un vrai travail*. Nous devons être inventifs et ne pas nous trouver dans l'embarras, afin que nous puissions résister et tenir tête au Diable; il est grand temps de *revêtir l'armure de Dieu* (*Eph 6,13*).

Si, un peu plus haut dans notre exposé, en parlant de *l'image conductrice*, nous avons fait allusion à *l'image du vêtement* en connexion avec la constitution de l'Homme Nouveau à l'image de son Créateur, ici, je voudrais lier cette image conductrice, –toujours en relation avec le Christ comme modèle de référence pour le dépassement du chaos– à *l'image* citée de *l'armure de Dieu*. Pour que *les nouveaux habits*, la belle robe soient mis en sûreté, il est nécessaire de *les défendre* avec un autre équipement, l'armure de Dieu (voir *Éph 6,10-12*). Cette armure a la Vérité pour ceinture, la Justice pour cuirasse, le Zèle à propager l'Évangile, la Paix pour chaussières, elle a la Foi pour bouclier, le casque du Salut, le glaive de l'Esprit (la Parole de Dieu); encore sont nécessaires la prière et les supplications, la vigilance inlassable. Mais ce dont nous avons besoin le plus c'est que nous soyons «revêtus de la force d'en haut», que Dieu le Père nous a promis et le Fils nous a envoyé, en l'occurrence de l'Esprit Saint (*Lc 24,49*)¹³.

Le résultat est connu, du moment que le Royaume de Dieu arrive. *L'issue* de ce combat sera *la victoire* (cfr. *Lc 11,20-22*). Mais pour en arriver on a besoin de nous tenir en vigilance, en sobriété et en souvenir continual de Dieu. L'oubli est impardonnable. L'oubli ramène en arrière, à l'informité, à la laideur (ἀ-σχημία: a-

¹³ Voir un commentaire caractéristique de Nikolaos Cabasilas dans l'*Interprétation de la Divine Liturgie*, Chapitre 29,1: «Et quelle est cette force? C'est l'Esprit Saint, cette force d'en haut qui a armé les apôtres, selon ce qui leur a été dit par la Seigneur»: «vous, donc demeurez dans la ville jusqu'à ce que vous soyiez revêtus de la force d'en haut» (*Philokalia ton Niptikon kai Askitikon*, tome 22, Éd. «Grigorios Palamas», Thessalonique 1979, p. 144).

sckémia), au chaos; la mémoire garde la forme vivante, la beauté ($\epsilon\upsilon\text{-}\mu\omega\rho\phi\alpha$ = belle forme) de l'image et *nous met en œuvre* de façon créatrice pour le dépassement du chaos et de la confusion et la reconstitution en nous de l'image à l'image de notre Créateur.

Le fait que nous ayons abouti après un long et difficile cheminement à une image conductrice qui pourrait conjurer la confusion, l'égarement, le chaos et aider avec clarté à faire face à des situations et des événements chaotiques ne signifie *pas* que nous nous trouvons devant *des solutions déjà prêtes* à être livrées ou prêtes à être portées, et qui puissent fonctionner tout de suite.

En réalité ce n'est ni si simple ni comme allant de soi «que de mener une vie digne de l'Évangile du Christ» (*Ph 1,27*) et de suivre les traces de Celui qui est devenu un modèle pour nous (voir *1 Pier 2,21*). Des difficultés existent même si tu as accepté de plein cœur l'Évangile et tu veux l'appliquer dans ta vie. A partir de ce point-ci c'est un travail dur qui commence entre le conseiller et le consultant; c'est un abîme qui appelle un autre abîme («l'abîme appelant l'abîme», *Ps 41/42,8*) et tous deux appellent le Saint-Esprit Créateur. «*Veni spiritus creator*». Oui, *viens Esprit Créateur*.

MORT ET ESCHATOLOGIE: UN POINT DE VUE (ET DE VIE) ORTHODOXE*

Questions et réponses sur la mort

Ce serait certainement une banalité de dire que le phénomène de la mort a préoccupé et préoccupe tous les hommes. Plusieurs sont cependant les questions qui se posent quant aux causes de la mort, sa nature, son essence, ses résultats. Plusieurs interprétations sont proposées pour la solution de ce problème important, qui, de la part de notre Église, est caractérisé comme un mystère qui nous entoure¹. La destruction et la mort restent des phénomènes incompréhensibles et en dehors de l'ordre divin, tel que Dieu créateur l'avait déterminé. La désobéissance de l'homme au commandement de Dieu a conduit l'humanité loin de Dieu vivant, ayant comme résultat pour l'homme d'être séparé de la source de la vie et d'aboutir à la mort (*Gn 2,16-17; 3,19; cf. Dt 30,15,19*).

Ce qui se trouvait pourtant dans l'intention de Dieu, à propos de l'homme, ce n'était pas sa mort. Pour Dieu, la destinée de l'homme était de vivre auprès de Lui. Ceci est formulé de manière catégorique, lorsque le Christ atteste la raison de son incarnation et de son arrivée sur la terre: «moi, je suis venu pour qu'on ait la vie et qu'on l'ait surabondante» (*Jn 10,10*). L'insubordination à la volonté de Dieu, considérée comme péché, a conduit l'homme à sa conséquence «naturelle», à la mort, que Dieu lui-même avait annoncée. Dès lors, c'est la mort qui détermine, comme une *constante mathématique*, la condition humaine.

* Texte de participation à une Table Ronde intitulée *Aspects théologiques*. Publié dans *L'assistenza al morente. Aspetti socio-culturali, medico-assistenziali e pastorali. Atti del Congresso Internazionale*, Roma, 15-16 marzo 1992. Vita et Pensiero, Milano 1994, p. 275-286. Un texte grec est publié dans la revue «*O Ephimérios*» 1992, p. 104-106, 128-131, 152-155.

¹ Voir différents tropaires de l'Office pour les défunts qui sont attribués à Saint Jean Damascène. N. Vassileiadis intitule son livre, *Le mystère de la mort* (O Sotir, Athènes 1991). A. Théodorou a écrit un commentaire détaillé sur l'office des défunts, «*Impeccables en leur voie alléluia*», Commentaire interprétatif à l'Office des défunts (en grec), Apostoliki Diakonia, Athènes 1990. Père Ph. Pharos a fait une approche pastorale de cet office dans son livre sur le deuil: *Le deuil. Approche orthodoxe, folklorique et psychologique* (en grec), Akritas, coll. «Psychologie Pastorale», Nea Smyrni² 1981, p. 156-169).

La mort corporelle supprime, comme il est évident, toute ligne de communication avec le défunt et certifie d'une manière tragique la fin de l'existence humaine. Il n'est plus possible, par des forces humaines, d'avoir la certitude sur la continuité de la vie au-delà de la mort. Ce que nous avons qualifié, un peu plus haut, comme condition humaine, reste un mystère profond, devant lequel l'homme est incapable par lui même de donner une réponse quelconque. L'incertitude concernant l'au-delà est partagée par toute l'humanité.

La philosophie antique avait comme préoccupation majeure la *μελέτη θανάτου* (meléti thanátou, littéralement l'étude de la mort) dans le sens d'un entraînement à la mort, de sorte que les termes philosophie et «meleti thanátou», étude de la mort, ont été considérés pendant une longue période de l'histoire de la philosophie comme termes alternatifs et identiques².

Les différentes religions ont essayé aussi de donner des réponses diverses à ce sujet discutable. Je ne tiens pas pourtant à y insister, puisque d'autres orateurs auront l'occasion d'en parler.

La réponse que le christianisme a donnée, a été donnée à un niveau personnel; cette réponse était une personne: Le Seigneur Ressuscité. Saint Paul a adressé ce *message personnel* au cœur même de cette philosophie, considérée comme *étude de la mort*, à Athènes. Comme nous le savons très bien, ce message a été repoussé de la plupart de ses auditeurs (*Act 17,22-34*). Ce refus n'empêche pas que Jésus-Christ soit l'origine de la victoire sur la mort. «Il est Premier-né d'entre les morts» (*Col 1,18; Ap 1,5*), «prémices de ceux qui se sont endormis» (*1 Cor 15,20*). Par sa mort, Il a empiété la mort, il a annulé la distance entre l'homme et Dieu; comme Dieu-Homme, Il a rétabli les différences et l'homme s'est approché de la vie et lui a été donnée la possibilité de vivre tant qu'il le désirait.

Les droits de la mort et leur dépassement

Certes la mort demeure encore une forme d'abolition de la vie. Dans notre condition humaine, la mort a ses propres droits. Ses résultats décomposants sont évidents. Elle continue d'exercer son oppression sur le corps et de le dissoudre en éléments dont il est constitué. En apparence, il lui est permis d'avoir les mêmes

² Sur la perception traditionnelle de la mort dans la pensée grecque et la modification apportée par Socrate, voir l'article de J. Bels, Socrate et la mort individuelle. Sur la modification socratique de la perception traditionnelle de la mort dans la pensée grecque, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 72 (1988), p. 437-442.

droits sur le corps comme avant – avant la victoire du Christ sur elle. Mais, en réalité, elle n'a plus sa raison d'être, ayant perdu son aiguillon. La mort peut être envisagée maintenant comme un serpent qui mord, mais qui ne dispose plus de poison; comme une abeille qui pique, mais qui ne dépose plus son aiguillon empoisonné. Elle continue sûrement d'occasionner des catastrophes, comme un ennemi vaincu qui se retire et, en s'éloignant du pays occupé, fait tout disparaître par la vengeance. Cependant la mort, même ses droits, elle ne les exerce plus que de façon provisoire. Un jour, ils lui seront enlevés définitivement. Saint Paul certifie que le dernier ennemi détruit sera la Mort (*1 Cor 15,26*). En ce moment «tous revivront dans le Christ. Mais chacun à son rang: comme premices, le Christ, ensuite ceux qui seront au Christ, lors de son avènement» (*1 Cor 15,22-23*).

Toutefois, les chrétiens ont vaincu dès maintenant la mort par Notre Seigneur Jésus-Christ. Pour eux, la mort n'est pas la fin de la vie mais une nouvelle gestation; comme le grain qui «ne reprend vie s'il ne meurt» (*1 Cor 15,36*), les fidèles éprouvent cette vie dès maintenant par la «mortification vivifiante» de l'aiguillon de la mort qui est le péché (*1 Cor 15,56*). Celle-ci n'est obtenue que par l'obéissance à la volonté de Dieu. Les chrétiens deviennent d'une certaine façon, au modèle de Notre Seigneur Jésus-Christ, «obéissants jusqu'à la mort» (*Phil 2,8*), «en crucifiant la chair avec ses passions et ses convoitises» (*Gal 5,24*). En imitant le second Adam, ils remplissent les manques du premier Adam. À la désobéissance d'Adam et d'Ève, ils opposent leur obéissance. À leur paresse, et à la solution proposée par le serpent, qui leur paraissait facile, en l'occurrence de soustraire la perfection (déification) une fois pour toutes par le goût immédiat du fruit défendu (*Gn 3,1-5*), ils opposent un travail ardu et appliquent des commandements de Dieu pour une durée de temps, que le Seigneur leur accordera. Ils recherchent le temps perdu d'Adam et d'Ève non pas d'une manière rétrospective, mais prospective. Ils visent l'avenir en le vivant dès maintenant, en mettant l'accent sur la vie, et de cette manière ils contrebalancent la mort. Ils vivent la fin avant la résurrection au dedans de la mort et vainquent la mort ensevelis avec le Christ et vivent une vie nouvelle (*Rm 6,4-5*). Ils vivent la fin comme une fin interminable et le début comme un début sans commencement, parce que le commencement ne commence pas avec eux et la fin ne finit plus avec eux.

Approche eschatologique

Par ce que nous venons d'exposer, il apparaît que «des choses restent ensemble, qui autrement sont séparées». On dirait précisément que ceci constitue l'œuvre de l'eschatologie ou plutôt l'œuvre de l'approche eschatologique des choses. Une telle considération ramène ici et maintenant un certain sens de la réalité eschatologique³. Comme il est bien connu, ceci est obtenu de façon certaine et unique, dans le cadre du culte de l'Église, selon les règles de ce que nous appelons temps et espace liturgique vécu. Comme pour toutes les choses vécues dans l'Église, *l'approche eschatologique est la meilleure.*

a. En premier lieu, sous cette perspective eschatologique, l'œuvre que nous entreprenons dans la vie, et la peine que nous nous donnons, ne sont pas vaines. Nous devons travailler toujours en progrès dans nos œuvres et dans l'œuvre du Seigneur (*1 Cor 15,58*). La mort ne signifie pas la fin, le terme qui marque notre vie. La phrase: «mangeons et buvons, car demain nous mourrons» (*1 Cor 15,32*), qui pourrait retentir comme un cri de résignation, en relation avec un avenir sans espoir, peut aussi être comprise comme une exigence pour une vraie nourriture et une vraie boisson (cf. *Rm 14,17*), qui auraient la possibilité de nous conduire à la vie. Cette phrase mentionnée pourrait être une réplique à l'invitation du Seigneur «prenez, mangez, ceci est mon corps», «buvez-en tous; car ceci est mon sang» (*Mt 26,26-27*). A une vie qui pourrait être comprise comme une simple survivance, les chrétiens s'intéressent pour une vie qualifiée, pour cette vie qui résulte de Celui qui nous assure que Lui-Même est la Vie (*Jn 14,6*; cf. *6,47-59*).

b. En second lieu, l'œuvre que nous opérons durant notre vie terrestre, n'a qu'une valeur relative; elle n'est pas d'une valeur absolue. Elle s'effectue en référence à quelque chose d'autre; elle ne nous réduit pas dans les limites d'ici et maintenant, au-deçà; elle nous joint avec l'au-delà, le là et l'après.

c. Ajoutons encore que l'évaluation de notre œuvre, autant que nous la jugeons encore comme une œuvre valable, ne dépend pas de nos seuls critères. Elle est jugée maintenant, au moment de notre mort et au jugement dernier. La conscience, que notre vie est jugée, et plus particulièrement qu'un jugement de notre œuvre aura lieu quand le Christ viendra dans sa gloire (*Mt 25,31 s.*), nous rend très attentifs; elle nous aide à nous rappeler de notre mort et de notre res-

³ Voir l'article d'A. Schmemann, Liturgie et eschatologie (en grec), «Grigorios o Palamas», 69 (1986), 709, p. 49, et O. Clément, *Transfigurer le temps. Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1959, p. 159-167.

pponsabilité à rendre compte devant le Tribunal terrible du Christ. Nous sommes alors portés à cultiver la *mémoire* et l'étude de la mort sur laquelle les Pères de l'Église ont autant insisté⁴.

d. Cette mémoire et étude de la mort, ne consistent pas en une attitude de plainte et de reproche envers notre condition humaine. Elle est plutôt une considération de vue d'ensemble sur notre vie, de manière à ne pas nous limiter aux données du moment. Il existe un avenir. Il existe la mort, mais la Résurrection est aussi une réalité. Essentiellement, cette étude de la mort devient une étude de vie, une étude de la résurrection. C'est une application de l'impératif du Seigneur: «veillez donc» (*Mt 24,42*), ce que Clément d'Alexandrie interprète comme «meletáte zein», «étudiez à vivre». Bien sûr, ici étude (*meléti*) ne signifie pas une préoccupation théorique au sujet de la mort ou de la vie; elle signifie plutôt mort, mortification, vie, résurrection. Étude signifie ici ascèse, exercice, entraînement, pratique, comme Lazare qui, à son éveil par le Seigneur, a éprouvé par expérience la Résurrection commune qui aura lieu lors du jugement dernier⁵.

e. Le chrétien peut réussir quelque chose d'équivalent, par son combat quotidien contre les chutes, et se lever après sa chute. La mort naturelle qui viendra, atteindra chacun de nous, dans l'état dans lequel il se trouvera. C'est dans cet état qu'il partira pour le voyage éternel: soit dans le bien soit dans la chute. Il doit alors prendre soin de se lever encore et encore après chaque chute, afin que la mort le trouve debout. Une telle attitude désigne dans sa trente huitième parole l'Abbé Sisoe le Grand, envers un frère, qui lui demanda conseil, que faire après une chute qu'il avait subi. Nous ne pourrions pas trouver un exemple plus illustratif de cette étude sur la vie, la mort et la résurrection et décrire le chrétien si non comme l'homme en effort continu de se lever et de ne pas rester dans sa chute⁶.

⁴ I.A. Fischer, *Mελέτη θανάτου*, Eine Skizze zur frühen griechischen Patristik, dans *Wegzeichen*, Augustinus Verlag, Würzburg 1971, p. 43-54; A. M. Haas, Mort mystique. 1. Période patristique, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, 1980 (LXX-LXXI), coll. 1777-1782 ; C. Malandrakis, The mindfulness of death according to the ascetic patristic tradition, "Theologia", 1988, 59/2, p. 346-360 ; S. Sophrony (Archimandrite), The Grace of mindfulness of Death, dans son livre *We shall see him as he is* (1 John 3,2), Stavropegic Monastery of St. John the Baptist, Essex 1988, p. 10-18.

⁵ Les deux citations de Clément «meletáte zein» et «meletásas ten anastasin» provenant des *Stromates* V 106, 1: GCS 52, 397 et du *Pédagogue* I 6, 3: GCS 12, 93, sont reprises de l'article de Ficher, *Mελέτη...*, p. 54, notes 92 et 95.

⁶ Gerontikon 197, p. 114. Cf. A. M. Stavropoulos, La psychologie pastorale comme la psychologie de l'homme en effort continu de se lever et de ne pas rester dans sa chute, dans J.

f. La mémoire de la mort qui rend présent, qui présenterifie l'avenir, peut aussi conduire à une réconciliation permanente de l'homme avec Dieu et les autres. Elle peut nous inspirer une attitude de pardon. Ce qui a lieu d'habitude, c'est que nous pardonnons tout le monde, même ceux qui nous haïssent ou ont commis une injustice envers nous, ceci se répète dans la pratique quotidienne, lorsque nous demandons mutuellement pardon l'un à l'autre. Dans les pays orthodoxes, nous rencontrons une forme caractéristique de salutation. L'un salue en disant: «pardonne-moi» ou «pardonnez-moi». Les autres répondent «pardonné» (participe passé, dont le verbe auxiliaire est sous-entendu), avec la signification sous-jacente «que tu sois pardonné». On utilise aussi l'expression «que Dieu te pardonne». Ces allocutions remplacent les expressions courantes ailleurs: «salut» «au revoir» etc.⁷.

Remarque: Une autre attitude très courante dans les sociétés contemporaines est celle qui évite de prononcer le terme de civilité et d'amitié «adieu» (à Dieu). Comme si cette expression cacherait un renvoi, une référence médiate au jugement dernier où tous et toutes, après toutes les salutations successives sur la terre, nous allons nous rencontrer devant Dieu. Un tel refus se combine parfaitement avec la pratique contemporaine qui essaie d'éviter dans nos discussions de parler de la mort: la mort est absente. Au lieu de pratiquer la mémoire de la mort on s'exerce aujourd'hui à l'oubli de la mort. La plupart de nous essaie d'oublier la mort. D'autres orateurs ont déjà analysé ce phénomène.

Approche pédagogique de la mort

Cependant, ce n'est pas du tout vrai qu'en oubliant la mort, nous allons résoudre la question. Tôt ou tard, chacun de nous sera affronté à la mort. Il n'est pas possible que la crainte de la mort nous fasse repousser l'idée ou éloigner la réalité de la mort. À ce qui se fait dans nos sociétés aujourd'hui, nous pouvons prétendre que notre Église tend à exercer une préparation pédagogique de l'homme à la mort. Les Saintes Écritures, les textes des Pères de l'Église, les histoires de moines du désert, les Vies des Saints, le culte, offrent un matériel très riche, qui, exploité d'une manière convenable, pourrait rendre une aide nécessaire et précieuse concernant l'éducation des fidèles à la mort. Dans toutes ces sources et sous di-

Kornarakis - A. M. Stavropoulos, *Psychologie pastorale et vie spirituelle*, Kyriakidis. Thessaloniki 1981, p. 83-94.

⁷ Sur les difficultés du pardon voir: A. M. Stavropoulos, Si amas veni, «O Ephimérios», 1991, 1 octobre, p. 296-298.

verses formes, l'enseignement de l'Église est exposé et illustré par différents modes de réalisation des vérités de la foi.

Plusieurs attitudes de vie y sont proposées; des témoignages sur la confrontation de cas difficiles sont déposés. Nous rencontrons des récits présentant des exemples didactiques. Les reliques non corrompues des Saints témoignent dès maintenant sur le dépassement des conséquences extrêmes de la mort. Des histoires à propos des animaux sauvages (fauves) qui restent tranquilles en présence des personnes saintes, montrent que la Sainteté, par la grâce de Dieu, peut arrêter les puissances qui attirent la destruction, parce que l'homme «garde l'image et la ressemblance sans tache».

La mort n'est pas un mot tabou que nous nous forçons, au moment de sa prononciation, à l'exorciser ou à le supprimer de notre conversation. Par contre, l'Église sait, de façon merveilleuse, établir dans son culte, la mémoire de la mort. Dans son cycle des prières du jour et de la nuit, l'Église met aux lèvres des fidèles de sollicitations qui se réfèrent à la mort, à sa mémoire. Les chrétiens prient, afin que notre fin soit chrétienne, que nos actes trouvent grâce devant le Christ, le juge. D'autres prières se réfèrent à l'attente de la Résurrection des morts, à la vie du siècle futur, à l'avènement du Royaume de Dieu. L'Église prie le Seigneur de se souvenir de tous ceux qui sont endormis dans l'espérance de la résurrection pour une vie éternelle. Les fidèles adressent leur prière à la Vierge pour qu'Elle les assiste au moment de leur sortie (exode) de la vie terrestre vers la vie éternelle et ils prient aussi leur Ange de ne pas permettre au méchant démon de dominer sur eux en exploitant les faiblesses de leur corps mortel. Une telle éducation quotidienne aide finalement au dépassement peu à peu de la crainte de la mort. Ainsi se crée lentement un espace de passage de la mort à la vie même dans la vie quotidienne (cf. Jn 5,24).

Exemples vivants – Nécessité des guides habiles

Pour un tel passage, nous sommes encouragés par des exemples vivants des gens (hommes et femmes) qui ont dépassé cette crainte de la mort et qui nous le témoignent par leur vie propre. C'est avec une très grande émotion que j'ai lu le journal d'un moine du Mont Athos, en me préparant pour ce congrès international.

En se référant à la Sainte Montagne, l'auteur dit que «c'est le seul endroit où la mort est attendue heureusement et elle est si tranquille» (p. 29). Un peu plus loin, il fait la remarque suivante: «Quelle intrépidité concernant la mort. Il n'est

pas facile de se moquer de la mort. De faire venir les défunts dans la discussion comme des vivants» (p. 12). «De vivre le présent comme la fin. De vivre toujours la fin» (tó éschaton, p. 59-60)⁸.

Le même auteur raconte le cas suivant, celui d'un moine qui chaque matin se prosternait devant le tombeau de son père spirituel et lui demandait sa bénédiction (p. 42). On raconte aussi des cas où des enfants spirituels arrivés au bout de leurs forces à cause de la maladie, demandent la permission du Prieur de leur Monastère afin de partir pour leur voyage vers l'éternité.

Ayant pratiqué toute une vie l'obéissance, ils n'osent même pas mourir sans la permission-bénédiction de leur père spirituel. Les mêmes attitudes traversent les siècles. Je me souviens d'un cas analogue passé au sixième siècle. Il s'agit d'une conversation entre le jeune Dosithée mourant qui s'adressait à son abbé Dorothée (moitié du sixième siècle dans la région de Gaza à Palestine). Voici ce dialogue d'une extrême subtilité, qui pourrait être une source d'inspiration pour notre travail pastoral. Je cite: «Comment va la prière, Dosithée? (il s'agit de la prière de Jésus dont nous parlerons plus tard).

– Pardon Seigneur, je n'ai plus la force de la soutenir.

– Laisse donc la prière; souviens-toi seulement de Dieu et pense qu'il est devant toi».

Il souffrait beaucoup, et manda au Grand Vieillard (il s'agit de Barsanuphe): «Laisse-moi partir, je n'en peux plus!» Le vieillard lui fit répondre: «Patience, mon enfant, car la miséricorde de Dieu est proche».

Le bienheureux Dorothée le voyait souffrir beaucoup et craignait qu'il en eût détriment. De nouveau, après quelques jours, Dosithée fit dire au Vieillard: «Maître, je suis à bout de forces!». Alors le Vieillard lui répondit: «Va en paix. Prends place auprès de la Sainte Trinité, et intercède pour nous»⁹.

Une telle attitude, ne correspond-elle pas à cette approche eschatologique dont nous avons parlé au début de notre exposé? Tout ce qui a été déjà acquis dans le culte, dans la liturgie, est transposé dans la vie quotidienne. Mais pour que ce transfert ait lieu nous avons besoin de l'assistance de guides habiles. Chacun de nous n'est pas toujours capable de réussir ce transfert par ses propres moyens. Heureux, tous ceux qui se sont trouvés auprès de gens pareils.

⁸ M. Moïse (L'Hagiorite), *Veillée à la Sainte Montagne* (en grec), Akritas, Nea Smymi 1990, pp. 29, 42, 59, 60.

⁹ Dorothée de Gaza, *Œuvres Spirituelles*, «Sources Chrétiennes», n. 92, Éd. du Cerf, Paris 1963; Vie de S. Dosithée, paragraphe 10, p. 139, versets 11-22.

Sur ce point j'aimerais vous rapporter le témoignage concret d'un vénérable, d'éternelle mémoire, Vieillard (Géron), qui s'est endormi dernièrement en Grèce. Il a été moine au Mont Athos et guide spirituel de milliers et de milliers d'hommes. Sa renommée a été mondiale. Nous pouvons prétendre que le Père Porphyrios –tel est son nom– a été *témoin de la Résurrection* selon le sens que donnent les textes évangéliques (*Act 1,22*). Vous allez le constater vous mêmes, par la lecture des lignes que je vous propose. Ce témoignage m'est parvenu par l'intermédiaire d'un ami qui a été un de ses fils spirituels. Je cite: «Quand je suis devenu moine je me sentais mieux. Je suis devenu plus puissant, même du point-de-vue de ma santé corporelle. Tandis qu'avant j'étais maladif, depuis ce temps-là je suis devenu plus sain et résistant à la fatigue, avec un courage psychique. À proprement parler *je me sentais éternel*. L'Église est un mystère. Celui qui entre dans l'Église *ne meurt pas*, il est sauvé, *il est éternel*. C'est ainsi que je me sentais toujours éternel, comme si j'étais immortel». En disant ces paroles, le visage du Vieillard s'illuminait et il continuait avec un air réfléchi: «Depuis que je suis devenu moine je crois que la mort n'existe pas. Cette idée me possède ... Et je vous le confesse mes frères, que toujours je sens l'amour de Dieu ... Et dès ce moment-là, c'est que je comprends, que je vois certaines choses!».

Telle était la conviction que le Père Porphyrios a essayé de transmettre à ses enfants spirituels, et insuffler dans leurs coeurs.

Direction spirituelle de peuples entiers

En agissant ainsi, ce père spirituel a voulu par son attitude, leur inspirer ce que notre Église essaie depuis des siècles de réussir auprès des peuples avec lesquels elle entre en contact et de le faire imprégner dans leurs sociétés. En l'occurrence «influencer la formation d'une civilisation saine». Nous avons de bonnes raisons à croire que «la doctrine orthodoxe constitue la base de la tradition culturelle du peuple grec en général et de son attitude dans la confrontation de la mort et du deuil. Ceci n'exclut certainement pas des influences et des résidus préchrétiens»¹⁰. En tout cas, la juste évaluation de la grandeur des influences diverses reste toujours difficile.

De toute façon, nous avons l'impression que la spiritualité byzantine a in-

¹⁰ Pharos, *Le deuil...*, p. 22. Il a raison quand il prétend que «l'office orthodoxe pour les défunts est un exemple excellent de la manière par laquelle la théologie orthodoxe influence la formation d'une civilisation saine». Id., L'Orthodoxie comme expression culturelle (en grec) «Grigorios o Palamas», tiré à part du volume 60 (1977) N° 661, p. 16.

fluencé l'âme populaire et a cultivé les peuples balkaniques. Certains d'eux ont été plus influencés que d'autres. Dans la tradition, par exemple, roumaine «la mort, comme un événement d'ordre naturel, occupe une place secondaire et ne provoque pas le désespoir, la désorientation, la crainte que l'homme contemporain ressent devant elle ... Parce que la mort n'est pas une fin, un bout, une disparition de la personne humaine, mais un passage dans d'autres horizons, où l'âme continue son existence, ses occupations habituelles»¹¹.

Les peuples balkaniques influencés ainsi par la foi orthodoxe ont pu se tenir courageusement face à la mort, pourchasser l'exercice libre de leur foi et entreprendre la libération de leurs pays du joug étranger. Ils se sont insurgés contre les occupants turcs –qui étaient des musulmans– «pour la foi sainte au Christ et la liberté de la patrie» selon leur cri de guerre. La même foi a inspiré et inspire même aujourd'hui des combats respectifs (Chypre et ailleurs). Le cri patriotique «liberté ou mort» est imprégné fortement par le message chrétien sur la liberté, la dignité de l'homme et de l'audace envers la mort. Cette audace est cultivée sur deux niveaux, un niveau collectif et un niveau personnel.

La prière de Jésus

Cette audace est surtout le fruit du contact continu du chrétien orthodoxe avec «le prince de la vie» (*Ac 3,15*), Notre Seigneur Jésus-Christ, que nous le supplions d'avoir pitié de nous par l'invocation de son nom. La *prière de Jésus*¹² (la formule connue: Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu. aie pitié de moi) devient une sorte de véhicule, pour le passage du chrétien de la mort à la vie (*Jn 5,24*); c'est l'invocation nostalgique qui réalise la liaison de l'ici vers l'au-delà, du maintenant vers l'avenir; une invocation dramatique afin que notre existence mortelle soit engloutie par la vie (cf. *2 Cor 5,7*). Cette invocation est comme si elle répète cet appel archaïque de Saint Paul: Marán athá, «Seigneur viens» (*1 Cor 16,22*; cf. *Ap 22,20*).

¹¹ L. Staniloae, La foi chrétienne dans la tradition populaire roumaine (en grec), traduit du français par P. Lialiatis, «Synaxi», 1985, 14, p. 25-33: cf. les notes 1 et 2 du traducteur de l'article en grec P. Lialiatis, p. 27 et 29.

¹² Sur la *prière de Jésus* voir T. Špidlík, *La spiritualité de l'orient chrétien, Manuel systématique*, «Orientalia Christiana Analecta», 206, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Rome 1978, p. 305-310 ; O. Clément, *Transfigurer le temps. Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe*, Delacheux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1959, p. 169-171.

Les chrétiens témoins de la Résurrection

La question qui se pose maintenant est, comment pouvoir faire résonner ce message de vie, afin que les gens puissent dépasser la crainte de la mort, même s'ils vivent dans le cadre de cette énorme nécropole qu'est devenue notre planète. Certes, l'homme contemporain n'est pas du tout enthousiasmé avec l'idée de la mort, et plus particulièrement lorsque l'espoir lui manque.

Est-il possible que quelque chose puisse vraiment être changé rien que par le fait que nous, chrétiens, devenions les porteurs de cet espoir, les témoins de la Résurrection? D'une résurrection qui s'accomplit lentement, dès maintenant. Et comment! Notre corps et notre âme deviennent de façon paradoxale impérissables par notre participation au corps et au sang du Christ à la Sainte Eucharistie, qui est appelée «médicament d'immortalité» (*phármakon athanassias*). C'est ainsi que rien ne nous séparera de l'amour du Christ, de l'amour de Dieu (*Rm 8,35-39*).

Cet amour reçu de Dieu, s'il est dirigé vers nos frères et partagé avec eux, «surmontera la crainte que la mort fait naître aux âmes des hommes; l'amour encourage la foi à Dieu et à l'immortalité de l'âme» (Dostoïevski). Le suprême garant pour tout cela, est Notre Seigneur Jésus-Christ, qui nous rassure, en posant sur nous sa main droite, et dit: «Ne crains pas, je suis le Premier et le Dernier, le Vivant; je fus mort et me voici vivant pour les siècles des siècles détenant la clef de la Mort et de l'Hadès (de l'enfer)» (*Ap 1,17-18*).

Bibliographie

- Allen J., The Orthodox Pastor and the Dying, «St. Vladimir's Theological Quarterly», 23 (1979), 1, p. 23-39.
- Clément O., *L'esprit de Soljenitsyne* (en grec), Librairie de «Hestia», Athènes, 337 p.
Voir 1a première partie «Près de la mort» p. 5-48.
- Gerontikon (To), Apophtegnata patrum* (en grec), «Astir», Athènes 1970, 166 p.
- Mantzaridis G., La valeur de la vie humaine selon les Pères de l'Église (en grec), «Grigorios o Pallamas», 69, No 709 (janvier-février 1986), p. 12-21.
- Méan F., L'au-delà et l'enfer chez les pères du premier millénaire chrétien, dans *Quelle religion pour l'Europe? Un débat sur l'identité religieuse des peuples européens*, Textes et propos rassemblés par Démètre Théraios, Georg éditeur, Genève 1990, p. 197-211 (discussion p. 212-230).

- Mitsopoulos N., *La mort. Spirituelle, corporelle, éternelle*, Athènes 1973 (en grec); Id., *La soi-disant euthanasie*, Athènes 1980, 121 p. (en grec).
- Papavasileiou A., *Le devoir à vivre*, Nicosie 1985, 64 p. (en grec).
- Paraskevaidis Ch. (Métropolite de Volos), *Nouveaux aspects du problème d'euthanasie*, Athènes 1986, 20 p. (en grec).
- Stavropoulos A. M., *Mémoire et oubli dans la Sainte Liturgie* (en grec), Éd. «Lychnos», Athènes 1989, 129 p.; ID., En discutant sur la mort, «O Ephimérios», 15 Octobre 1991, p. 312-313 (en grec).

THÉORIE DE LA MÉDIATION ET THÉOLOGIE ORTHODOXE

Lecture Médiationniste de la Liturgie Orthodoxe
ou Lecture Liturgique de la Théorie de la Médiation? *

De façon paradoxale, notre point de contact avec la Théorie de la Médiation (TdM) a été une des notions les plus critiquées par elle, celle de la Mémoire¹. Au moment auquel le Professeur Regnier Pirard m'avait proposé de participer à ce programme Erasmus et a voulu m'initier à cette Théorie², je venais d'achever une

* Ce texte constitue une communication de l'auteur au cadre d'un programme intensif en anthropologie clinique. A l'initiative des Universités d'Athènes, Braga, Lisbonne, Louvain, Namur, Rennes II et Trèves, des cours d'introduction à la Théorie de la Médiation d'une durée de deux semaines ont été organisés avec le soutien financier des Communautés Européennes (Programme Erasmus). La première session de ce programme a eu lieu à Soutelo près de Braga (Portugal) du 4 au 16 septembre 1994. Ma communication a été exposée et discutée dans l'après-midi du 15 septembre 1994. Le texte a été publié dans *l'Annuaire Scientifique de la Faculté de Théologie de l'Université d'Athènes*, dédié au professeur Nikolaos A. Nissiotis, vol. 31 (1996), p. 571-582.

¹ Voir à ce propos: J. Gagnepain (1994): *Leçons d'introduction à la théorie de la Médiation*. Louvain-la-Neuve, Peeters, p. 35-36, 115-116, 202-209. Jean Gagnepain est Professeur (émérite à partir de 1993) à l'Université de Rennes II. Il travaille depuis longtemps sur base cliniquement expérimentale, à l'épistémologie des «sciences humaines». Il a surtout attaché son nom à l'élaboration de cette parfaite antithèse des «données immédiates de la conscience» qu'est la Théorie de la Médiation. Son ouvrage principal: *Du vouloir dire. Traité d'épistémologie des sciences humaines*, se déploie en trois volumes. Les deux premiers: I. *Du signe, De l'outil*; II. *De la personne, De la norme* ont été publiés à Paris par Livre et Communication en 1990 (1982) et 1991 (276 et 282 p.). Le troisième: *Guérir l'homme, Former l'homme, Sauver l'homme*, a été publié à Bruxelles par De Boeck Université en 1995 (158 p.). Il est fondateur de la revue «Tétralogiques» (Rennes), inspirateur de la revue «Anthropologiques» (Louvain-la-Neuve) et directeur de la collection «Raisonnances» (Bruxelles). Cfr. A. M. Stavropoulos, *Ποιμαντική πολλαπλῶν διαδρομῶν* (Pastorale des parcours multiples), Athènes 1995, p. 57 et 62.

² Regnier Pirard est Professeur au Département de Psychologie Clinique de l'Université Catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve, Belgique). Sur proposition de notre commun Professeur Jacques Schotte, Regnier Pirard m'avait invité le mois de mai 1990 à collaborer comme représentant de l'Université d'Athènes à la préparation d'un Programme Erasmus

monographie intitulée *Mémoire et oubli dans la Sainte Liturgie*³.

Fort impressionné dès mon enfance de la place de la mémoire et de l'oubli dans la liturgie et aussi dans la vie des humains, j'avais entrepris une longue recherche à leur propos. Habituellement, l'homme se souvient des choses qu'il doit oublier et il oublie les choses dont il doit se rappeler. J'avais l'impression que dans la liturgie l'homme était en train de trouver un juste équilibre entre ce qu'il doit oublier et ce dont il doit se rappeler.

La Sainte Liturgie devenait une école d'apprentissage et pour la mémoire et pour l'oubli, une sorte de mnémagogie (*μνημαγωγία*) et de léthagogie (*ληθαγωγία*), une éducation à la mémoire, une éducation à l'oubli.

Mais de quelle mémoire et de quel oubli parlons-nous? S'agit-il d'une somatisation de la représentation, d'une incorporation qui se fait ou ne se fait pas? D'une mémoire qui peut, une fois que l'information a laissé ses «traces», conserver, reconnaître et reproduire ces informations? Dans la liturgie nous pouvons sûrement trouver des éléments qui relèvent des possibilités (fonctions) de la mémoire telles qu'une Psychologie classique a pu les constater et les exploiter⁴. Mais j'avais l'impression avant ma recherche, et je suis persuadé maintenant après ma recherche, que le profil de la Mémoire comme elle est présente et comprise dans la liturgie dépasse de loin ces possibilités mentionnées.

Je dirais que la Mémoire dans la liturgie orthodoxe paraît d'emblée comme unifiant l'ensemble des possibilités psychosomatiques de l'homme et le conduit d'une vision partielle à une vision catholique –je dirais holistique, mais je n'ose

avec d'autres universités européennes au sujet de l'Anthropologie Clinique. Depuis cette date j'ai eu plusieurs contacts avec lui qui ont abouti à une étroite collaboration universitaire et personnelle. Il m'avait même proposé de poursuivre durant deux mois (février et mars 1993) à Louvain-la-Neuve l'enseignement de Jean Gagnepain qui y avait durant cette période animé des cours et séminaires à l'Université Catholique de Louvain. En profitant d'un congé sabbatique j'ai pu me déplacer et préparer avec les autres collègues les cours intensifs Erasmus ultérieurs. Auteur d'ouvrages et des nombreux articles et un des principaux leviers de la Théorie de la Médiation en Belgique, le Professeur R. Pirard a rassemblé dernièrement certains de ses travaux dans: *Anthropies. Prolégomènes à une anthropologie clinique*, Bruxelles, De Boeck Université: Bibliothèque de Pathoanalyse, 1991, 220 p.

³ A. M. Stavropoulos (1989): *Mémoire et oubli dans la Sainte Liturgie*. Athènes, «Lychnos» (en grec). voir aussi du même auteur: *Ποιμαντική πολλαπλῶν διαδρομῶν*, Athènes 1995, p. 118-124.

⁴ Voir par exemple le livre de A. Lieury (1986): *La mémoire, résultats et théories*. Bruxelles, Pierre Mardaga: Psychologie et Sciences Humaines 55.

pas employer le terme à cause des connotations dangereuses– de soi-même, d'autrui, du monde et de Dieu. Mais à part cette fonction fondamentale qu'elle assume, la Mémoire apparaît après l'analyse que nous avons effectuée, sous quatre dimensions: la dimension «lectique», poétique, interpersonnelle et eschatologique. En premier lieu, nous allons exposer comment l'analyse des textes liturgiques constitue et conçoit ces dimensions. À un second moment nous allons faire les approches nécessaires afin de constater ou pas des correspondances entre dimensions et plans proposés par la TdM. Il est vrai que durant ce premier moment de l'analyse des textes liturgiques, nous allons rester près de nos sources et notre exposé gardera un style et un langage théologique dont notre auditoire n'est éventuellement pas habitué.

a) D'abord, on est impressionné par la richesse du soi-disant «vocabulaire» (lexique) qui est employé pour désigner la mémoire et l'oubli. Il existe toute une gamme «des mots (et non seulement) pour le dire»⁵. Des mots, qui ont la même racine que les verbes se rappeler, mentionner (*μιμήσκω, μνημονεύω*), sont employés dans tout l'éventail des temps, des inclinaisons, et déclinaisons, avec presque toutes les parts de la parole (substantifs, prépositions etc.). Des synonymes et des périphrases sont aussi utilisés. Des mots qui ont affaire à des fonctions psychologiques «parallèles» comme l'intérêt, l'attention, les sens. Des références sont faites à la mémoire ou l'oubli des hommes ou de Dieu. Des signes, des symboles, des mouvements font aussi partie de ce vocabulaire. L'homme par ses sens peut arriver à dégager le sens de tout ce «vocabulaire» et se rapporter à d'autres situations et faire les transferts nécessaires⁶. L'invocation des noms est susceptible de rappeler à la mémoire les personnes qui portent ce nom et, d'une certaine façon, les rendre présentes. Cette présence par invocation du nom ne doit pas être considérée comme une nécessité magique mais elle doit être comprise sous l'aspect de l'omniprésence de Dieu. Ici, je dois mentionner aussi certains *mots d'ordre* qui de temps à autre durant la liturgie rappellent l'attention, l'attitude correcte que les fidèles doivent adopter pour être à la hauteur de l'office

⁵ A. M. Stavropoulos 1989, p. 19-30.

⁶ Sur cette question importante, voir les numéros 187 et 188 (3e et 4e trimestre 1991) de la revue «la maison-Dieu». Y sont publiées les contributions majeures d'un colloque qui se tint les 21 et 22 mars 1991 à Paris sur le thème: *Le culte chrétien dans son espace de sensibilité*. Les couvertures portent le titre: Voir, Entendre, Goûter I et II. L'auteur de ces lignes se sent heureux de voir qu'une partie de la problématique de sa monographie a été développée par tout un colloque des spécialistes.

auquel ils assistent et participent. Ce sont des rappels parce que «la tyrannie de l'oubli est très grande»⁷.

Après cette première soi-disant dimension «lectique» nous examinons la deuxième que nous qualifions comme «poétique».

b) Comme nous le savons bien, au centre de la Liturgie se situe la Sainte Eucharistie. Jésus Christ avait inauguré celle-ci par une recommandation: «Faites ceci à ma mémoire» afin que vous puissiez vous rappeler de moi (*Lc 22,19; 1 Co 11,24-25*). A plusieurs reprises l'assemblée eucharistique s'adresse à Dieu en priant qu'Il se souvienne dans Son Royaume de ceux qui se souviennent des pauvres (*Mνήσθητι Κύριε ... τῶν μεμνημένων τῶν πενήτων*). Qu'est-ce que cela signifie? Que pendant la liturgie on doit se rappeler des pauvres et qu'on prie Dieu de prendre soin d'eux? Pas du tout. Indépendamment de la prière et de la pensée accordée à eux (les pauvres) le verbe *μμνήσκω* (se souvenir) dans la forme du participe passé qui est employé ici comme forme du présent, renvoie à une manifestation de soin qui a eu lieu tout récemment, juste avant ou durant .

Comme on connaît bien de par l'histoire de la liturgie, les fidèles amenaient à l'église, en dehors des dons pour la Sainte Eucharistie (du vin et du pain), aussi d'autres espèces (nourriture etc.) que l'Evêque, par les soins des diacres, distribuait aux pauvres directement après la messe, sur place ou en visitant les maisons des malades, des veuves et des orphelins.

De ce qui vient d'être rapporté on peut dégager une seconde dimension de la mémoire que nous appelons *la fonction «poétique» de la mémoire*, c'est-à-dire une fonction qui a affaire au verbe faire (*ποιεῖν*). Ce «faire» peut être compris dans un double mouvement. Je me souviens de quelqu'un signifie je fais (ou j'ai fait ou je dois faire) quelque chose pour quelqu'un, mais en faisant quelque chose pour lui je peux me souvenir de lui. En l'occurrence, en célébrant l'Eucharistie je me souviens de Jésus Christ et de ce qu'il a fait et de ce qu'il va faire pour nous dans l'accomplissement de son œuvre salvifique. Mais je peux me rappeler aussi de Lui, dans le quotidien de ma vie, en faisant quelque chose pour mon frère, en poursuivant les conséquences du récit du jugement dernier. Selon le commentaire de Clément d'Alexandrie au verset de Matthieu (25,40) «tu as vu donc ton frère, tu as vu ton Dieu». Ici la fonction poétique de la mémoire devient identificatoire. «Je me souviens, donc je m'identifie», «je m'identifie, donc je me souviens». Du sacrement de la Sainte Eucharistie dans la liturgie nous passons au

⁷ Voir N. Cabasilas (1967): *Explication de la divine liturgie*, chapitre XXI, 3. Paris, Éditions du Cerf: Sources Chrétiennes 4 bis, p. 150-151.

mystère du Frère hors liturgie et ce passage n'est pas un passage dans un genre différent (*εἰς ἔτερον γένος*)⁸.

c) En traitant un peu plus haut du vocabulaire de la mémoire utilisé au cours de la liturgie, nous avons remarqué que l'invocation des noms rappelle à la mémoire les personnes qui portent ce nom et les rend présentes. Nous pouvons en conséquence prétendre que la mémoire détectée dans la liturgie a une dimension et une fonction interpersonnelle, sociale. En intensifiant la mémoire, la liturgie intensifie tous les rapports possibles entre personnes vivantes et défuntes, entre Dieu, les anges, la Sainte Marie, les Saints, personnes absentes et présentes. Tout le monde littéralement est présent. Dans la liturgie a lieu un appel général. Le pain qui est offert pour l'Eucharistie est scellé par un sceau auquel est représenté le tout; l'ensemble de l'Église est rassemblée dans ce «type représentatif» (*παραστατικός τύπος*). Ce type présente une sorte de «sociogramme liturgique de la mémoire». Tout le monde se souvient de tout le monde.

Durant la liturgie on a des formules par lesquelles on demande aux autres de prier pour que Dieu se souvienne de nous maintenant et toujours. On constate une sorte de médiation successive. Chacun se sent indigne pour prier pour lui-même et se confie aux prières des autres. C'est une escalade de mémoire: «Souviens-toi de prier pour moi afin que Dieu se souvienne de moi». C'est une commémoration à plusieurs niveaux et à plusieurs personnes⁹.

Mais ce qui est à remarquer c'est que cette communion des personnes est appelée à une communion de paix après pardon et réconciliation. La mémoire de ressentiment (*μνησικακία*) est présente; mais le conflit doit être dépassé afin que l'Eucharistie puisse être offerte. Aucun don, aucune Eucharistie sans pardon, sans oubli de la rancune. Ceci est faisable par la présence entre nous du Christ, qui est la seule garantie pour qu'une telle réconciliation soit possible. Le baiser de la paix le confirme¹⁰.

d) Ce qui est important aussi dans la liturgie c'est que le temps liturgique est vécu comme une *anticipation du Royaume*, une mémoire du jugement dernier et de ses critères, une mémoire de la Parousie du Christ tout court. Nous trouvons dans le texte liturgique la formule d'un souvenir des choses à venir, *d'une mémoire*. Le fidèle, sans perdre le présent ni le passé, vit en vue du Royaume, suivant les *critères du jugement dernier*, ici et maintenant, en présentifiant (rendant pré-

⁸ A. M. Stavropoulos 1989, p. 101-111

⁹ A. M. Stavropoulos 1989, p. 101-111

¹⁰ A. M. Stavropoulos 1989, p. 61-99.

sent) l'avenir. Le fidèle souhaite qu'il puisse avoir une apologie (défense) adéquate devant le tribunal terrible du Christ. Sa vie prend une *valeur* s'il peut vivre conformément aux critères du jugement annoncés par le Christ dans le fameux récit de Matthieu 25, 31-46. Sa vie est alors justifiée et digne d'entrer dans le Royaume déjà préparé dès le début du monde, Le fidèle opère toute une orientation qui transfigure sa vie. J'oserais qualifier cette dimension comme *eschatologique ou téléologique* (*ἔσχατα τέλη* - fins dernières) à partir du fait que la prospective des fins et ses critères réorientent la vie dès maintenant et apporte un changement de perspectives¹¹.

Par notre analyse des textes liturgiques nous avons pu déceler quatre dimensions de la Mémoire (et de l'Oubli). Nous les avons déjà annoncées. La première dimension, je l'appellerais «lectique», la seconde «poétique»; la troisième interpersonnelle; la quatrième dimension eschatologique.

Le mot «dimensions» que nous employons pourrait être alterné par d'autres termes comme fonctions, modes, modalités, ou tout autre mot adéquat. Nous voulons simplement désigner quatre groupes qui se différencient et se recoupent. Pour revenir à ce paradoxe que nous avons mentionné au début de notre exposé, nous pouvons prétendre que si nous analysons les *modalités* sous lesquelles la *mémoire* est présente dans la Sainte Liturgie, nous retrouvons les quatre plans que la Théorie de la Médiation suppose que la rationalité humaine est recoupée. Il faut noter que selon cette Théorie de la Médiation (TdM), bien que la rationalité humaine soit une dans son principe, elle est cependant polymorphe et réfractée dans son actualisation.

On peut aussi dire sans exagérer que la rationalité humaine est implicite à la capacité de l'homme de se souvenir, d'oublier. *Par la médiation de sa mémoire* l'homme se découvre comme un être parlant, opérant, entrant en relation avec d'autres personnes et ouvert aux valeurs. La mémoire fonctionne donc par un *dire*, par un *faire*, par des rapports des *personnes*, par l'anticipation d'un jugement selon certains *critères*.

Notre approche de la TdM a été suggérée par une supposée correspondance entre les quatre plans de cette Théorie (langage, art, société, droit) et les quatre fonctions ou dimensions ou modes ou modalités de la Mémoire constatées et analysées dans la liturgie. Cette correspondance est un malentendu ou un *bien-tendu*?

En tout cas l'analyse de la liturgie et les résultats obtenus par l'approche de la

¹¹ A. M. Stavropoulos 1989, p. 41-60.

mémoire (et de l'oubli) ont été effectués avant toute connaissance de ma part de la TdM. Toute la liturgie dans son ensemble pourrait d'ailleurs être un champ privilégié d'analyse où nous pouvons retrouver les quatre plans de la TdM et non seulement par la «médiation» de la mémoire et de l'oubli.

Les quatre disciplines fondamentales des sciences humaines que la TdM propose (la Glossologie, l'Ergologie, la Sociologie et l'Axiologie) peuvent trouver dans la liturgie un champ de recherche idéal.

Ce propos n'est pas facile à avancer. Les apparences comme d'habitude peuvent s'avérer trompeuses. Les correspondances apparemment correctes doivent être établies après des longues démarches de contrôle.

Le monde liturgique, le monde qui est en train de se constituer durant la liturgie, est un monde vrai, malgré ses différences avec le monde hors liturgie, le monde du quotidien. C'est un monde soi-disant transfiguré, que le fidèle vit et le transfère par la suite dans la quotidienneté. Il est le lieu et le temps par excellence de la *référence* et de la *conversion*.

Mais comme le monde liturgique dans sa constitution est logique, du fait que le culte que nous rendons à Dieu est supposé et attendu d'être logique (*λογικὴ λατρεία*), conforme à notre condition humaine, cette logique est apparente et saisissable sous diverses formes. La logique qui a institué la liturgie peut aussi l'analyser et être retrouvée dans différentes facettes ou modalités dans la liturgie. L'analyse de la mémoire nous a rapproché aux quatre plans de la TdM «après coup». À la base de notre analyse de la Mémoire ne se trouvaient pas les données d'une clinique neurologique. Peu importe. Notre analyse a indiqué certaines constances dans les deux démarches. S'agit-il d'une coïncidence purement superficielle, occasionnelle, ou d'une unité beaucoup plus profonde qui se repose sur la condition humaine? Qu'on s'approche d'elle (de la condition humaine) par l'analyse de la clinique neurologique ou autre par laquelle on découvre des modalités cliniquement dissociables ou par l'analyse pas nécessairement clinique de n'importe quelle autre manifestation humaine, on arrivera probablement à retrouver le recoupage de cette condition humaine «en diverses façons d'être homme» (Regnier Pirard).

En ce qui concerne la qualification de la liturgie comme *logique* nous ne nous sentons pas mal à l'aise comme si nous identifiions logique et logos, comme si la logique serait réductible au logos seul, compris comme verbe. Nous connaissons la distanciation que le professeur J. Gagnepain fait entre rationalité et logique, entre raison (*νοῦς*, mode d'analyse à qui seul l'homme accède) et logos (strictement lié au langage).

Le logos, d'où dérive étymologiquement la logique, peut être comme la rationalité, un dans son principe mais polymorphe ou réfracté dans son actualisation et pas strictement lié au langage. Il faut d'abord envisager cette polymorphie. Pour cela, nous nous basons sur notre héritage grec et judéo-chrétien repris et intégré par les Pères Grecs de l'Église¹².

Le logos dans sa première signification est verbe, langage, parole, connaissance. Ce logos est en même temps un logos qui passe à l'acte, il est un verbe opérant, une parole incarnée («λόγος ἐμπρακτος») et de ce fait cet acte qui en résulte est un acte qui présuppose le logos, la connaissance («πρᾶξις ἐλλόγυμος»)¹³.

Si, chez les Grecs, représentation et activité s'opposaient, chez les Pères Grecs la θεωρία et la πρᾶξις se conjuguaient et la praxis était condition de la théoria, son support («πρᾶξις θεωρίας ἐπιβασις»). Ici l'héritage hébraïque d'un logos opérant, surtout de la Parole de Dieu («dabar»), pesait sur cette conception (*Gn 1; Ps 32/33,6-9*). Cet aspect reste même lié dans la conception johannique du Logos comme Verbe avec un grand V, c'est-à-dire la seconde Personne de la Sainte Trinité. Il suffit de voir le début de l'Évangile de Saint Jean: «Au commencement était le Verbe et le Verbe était avec Dieu et le Verbe était Dieu. Il était au commencement avec Dieu. Tout fut par lui, et sans lui rien ne fut» (*Jn 1,1-3*). En réalité c'est un verbe «poétique», opérant.

Ce Logos comme seconde personne de la Sainte Trinité, comme Verbe incarné est devenu la somatisation de l'image selon laquelle l'homme a été créé par Dieu et a facilité la ressemblance à Dieu et aussi la fraternité ou la société fraternelle entre hommes qui ont Dieu le Père comme père. Le Christ comme le Fils unique et Logos de Dieu incarné est la personne humaine par excellence¹⁴. *Ecce homo.*

¹² Voir à ce propos les articles de A. Feuillet et P. Grelot, «Parole humaine» et «Parole divine» dans le *Vocabulaire de Théologie Biblique* de X. Léon-Dufour (1974). Paris, Éditions du Cerf (traduction grecque, Athènes 1980, p. 606-614) et le vocable λόγος (word) dans Lampe G. W. N. (1961): *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, p. 807-811.

¹³ Ce fameux «binôme»: Θεωρία-πρᾶξις, λόγος ἐμπρακτος-πρᾶξις ἐλλόγυμος, nous le trouvons dans l'enseignement de Saints Grégoire le Théologien, dit de Nazianze (4ème siècle) *Λόγος* (Discours) 40, 113, Migne PG 35, 649B-652A), Maxime le Confesseur (7ème siècle) *Ἐπερα κεφάλαια* (Autres chapitres), Migne PG 90, 1401B) et Gregoire Palamas (14ème siècle) *Ὑπέρ τῶν ἱερῶν ἡσυχαζόντων* (Triades pour la défense des saints hésychastes) 2, 2, 10 dans Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Συγγράμματα* (Écrits), tome A, éditeur scientifique P.K. Christou, Thessalonique 1962, p. 515, versets 11-13.

¹⁴ Cfr. ce que Saint Irénée de Lyon (2ème siècle) écrit à propos du Verbe et de l'homme créé à l'image de Dieu: «Dans les temps antérieurs, en effet, on disait bien que l'homme avait été

Le dois signaler à votre attention que j'ai été surpris, lorsque dans un texte de l'abbé Isaac le Syrien (7ème siècle) j'avais rencontré l'expression qui désignait la chair du Christ comme une *médiation de Dieu* (*μεσοτέα*). La chair comme forme d'humilité permettait cette rencontre des hommes avec Dieu de façon médiate. Bien que réalité concrète, la chair humaine du Christ fonctionnait pourtant comme un phénomène –pas dans un sens de docétisme– médiatisant l'instance et rendant possible cette rencontre¹⁵.

Très souvent dans les rêves ou les visions des moines nous constatons des apparitions des Saints qui se présentent autrement, sous une forme différente de celle qu'on rencontre à l'hagiographie habituée. Le Saint choisissait pour se présenter une figure beaucoup plus appropriée au moine. Ceci permet au moine une rencontre beaucoup plus à l'aise avec le Saint et moins terrifiante et ceci après même une demande du moine¹⁶. Le Saint est donc médiatisé par une figure plus proche au moine. Il est aussi habitué dans les vies des martyrs auxquels le Christ assiste avant ou durant leur supplice qu'il se présente sous la figure d'un prêtre¹⁷.

Le logos est aussi appréhendé comme la parole divine qui est synonyme de la volonté de Dieu –comme loi et règle de vie, et commandements divins- qu'Elle doit être accomplie sur la terre comme aux cieux. C'est un discours adressé à l'homme qualifié de normatif.

Après cette analyse des différentes facettes de la notion du Logos nous pouvons peut-être prétendre que le qualificatif «logique» comme il est attribué dans l'expression *λογική λατρεία*, ne peut pas se limiter à une notion du logos comme verbe, parole, langage. Il inclut d'autres dimensions qui pourraient coïncider avec la répartition de la Raison (du *Noûs*) en quatre modalités.

fait à l'image de Dieu, mais cela n'apparaissait pas, car le Verbe était encore invisible, lui à l'image de qui l'homme avait été fait; c'est d'ailleurs pour ce motif que la ressemblance s'était facilement perdue. Mais, lorsque le Verbe de Dieu se fit chair, il confirma l'une et l'autre; il fit apparaître l'image dans toute sa vérité, en devenant lui-même cela même qu'était son image, et il rétablit la ressemblance de façon stable, en rendant l'homme tout à fait semblable au Père invisible par le moyen du Verbe dorénavant visible» (*Contre les hérésies* V 16, 2, «Sources Chrétiennes» 153, p. 217).

¹⁵ Saint Isaac the Syrian, Homily seventy-seven, dans *The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian*. Boston Massachusetts, Holy Transfiguration Monastery, 1984, p. 381-382.

¹⁶ Voir à ce propos l'histoire racontée sur la vie du *Bienheureux Iakovos Tsalikis* dans sa biographie écrite par le Professeur Stylianos G.Papadopoulos, Athènes 1994, p. 74-75 (en grec).

¹⁷ Durant le martyre de Saint Pantéléimon (305 après J.C.) le Christ lui assiste sous la figure du presbytre Hermolas. Voir dans le *Livre d'offices* pour les saints du mois de juillet, le 27 juillet, Athènes, Éd. Φῶς (Lumière), sans date, p. 249 (en grec).

Le *νοῦς* (*noûs*) et le *λόγος* (*logos*) peuvent être multiples et polymorphes dans leur actualisation. Le choix pour l'utilisation de l'un des deux, *νοῦς* ou *λόγος* dépendrait des présupposés culturels du chercheur.

Pour être plus précis dans l'utilisation du vocabulaire, ce *νοῦς* que la TdM utilise comme rationalité correspond plutôt au mot *διάνοια* (*raison*) et elle est identique à ce que les Pères Grecs appellent la *λογική ἐνέργεια* (*énergie logique*). Le *Noūs* est quelque chose, un supposé instrument qui dépasse la Rationalité. Si nous sommes humainement présents au monde par la médiation de notre rationalité, c'est par la médiation de notre *Noūs* que nous sommes humainement présents à Dieu.

Est-ce que nous avons alors à faire à une raison, un intellect (*διάνοια*) en conversion (*μετάνοια*)?

La notion du logos que nous venons de développer peut être recoupée en quatre et assumer sa forme tétra-logique qui dépasse sa seule fonction lectique. Sa correspondance aux plans de la TdM pourrait être retrouvée sous forme d'une *-όμολογία* (s'exprimer en mettant sous forme langagière ce qui est pensé; en trouvant des mots pour le dire).

-έργολογία (parole activée; à l'opposé d'une *ἀργο-λογία* qui signifie passer le temps en parlant et sans faire passer les paroles en acte, le terme *έργολογία* a affaire à une mise en œuvre (*έργαζειρο* = travail manuel)).

-διάλογος (dialogue, échange des paroles entre personnes sous forme de langue cohérente; établissement d'une communication et dépassement d'un conflit. Deux mots-clés pour la compréhension différentielle culturelle: ce qu'est une affaire de *νοῦς* pour les grecs (*όμο-voua*), c'est une affaire de cœur pour les latins (*con-cordia*)¹⁸.

-ἀπολογία (attitude axiologique dans le sens de «rendre compte» du comportement envers un corps des valeurs).

Il est certain que par ces propos avancés nous n'épuisons pas tous les rapports possibles entre la Théorie de la Médiation et la Théologie Orthodoxe. Nous avons pu montrer, sans nécessairement démontrer, notre point de départ et nos hypothèses sur une certaine correspondance des quatre plans de la TdM et les dimensions de la liturgie orthodoxe envisagée sous l'aspect d'une analyse de la Mé-

¹⁸ La rencontre des deux pourrait être effectuée dans le lieu privilégié humain du cœur comme dans la formule patristique («*νοῦς ἐν καρδίᾳ*», la descente de la raison dans le cœur dans le sens d'une intégration de la raison dans l'ensemble des fonctions psychosomatiques de l'homme.

moire, telle qu'elle est comprise dans le cadre de cette liturgie. Nous nous sentons assez préoccupés avec cette démarche déjà faite et nous voulons avant d'entreprendre d'autres analyses, être sûrs que notre discours peut trouver une résonance et même une «raisonnance» auprès de ceux qui sont d'une certaine façon responsables pour le développement et l'élaboration de cette Théorie. Nous serions heureux si nous pouvions être des répondants à leur appel à repenser l'épistémologie des sciences humaines.

Une série de questions devrait alors être abordée et examinée afin de faire avancer un dialogue possible.

1) Sous l'aspect épistémologique de la TdM, en l'occurrence après le découpage nouveau des disciplines proposé par la TdM, la Théologie Orthodoxe peut être considérée comme une science humaine?

2) Si la Théologie Orthodoxe dispose d'une théorie propre sur la rationalité et la connaissance, comment pouvons-nous mettre en contact et sous quelles conditions et présupposés la Théologie Orthodoxe et la TdM, qui prétend orienter vers une théorie plus correcte de la rationalité et de la connaissance?

3) La Théologie Orthodoxe peut-elle s'inspirer des rapports précédents qu'elle a eu dans son histoire avec d'autres courants de pensée pour se mettre en contact avec la TdM? (Rapports entre hellénisme et christianisme, théologie orientale et scolaistique e.a.).

4) Y-a-t-il des points communs ou des points différents dans les deux «pensées» qui concernent leur conception sur l'homme et sur le monde? Quelles sont leurs sources et leurs méthodes réciproques pour arriver à une telle conception?

5) Existe-t-il une sorte d'analogon dans la Théologie Orthodoxe comme la Clinique neurologique dans l'Anthropologie Clinique? Une certaine analyse des passions et des pensées, pourrait conduire à une patho-analyse et éventuellement à une thérapeutique.

6) Est-il possible que, certaines conceptions de la Théologie Orthodoxe (ou certains passages de la Bible) pourraient inclure ou être interprétées comme incluant les plans de la TdM? Je pense au récit de la création (Génèse); l'enseignement de l'Église qui concerne l'image de Dieu en l'homme etc.

Il est possible que les questions posées puissent conduire à un dialogue fécond et à des liaisons plus profondes. Ces liaisons pourraient aussi s'avérer dangereuses mais je crois que nous devons prendre nos risques. D'ailleurs les risques ne signifient pas toujours des dangers.

RAISON DIALECTIQUE ET THÉOLOGIE PASTORALE*

Ce serait sûrement une erreur de prétendre que la Théologie comme enseignement théorique, et même comme expérience vécue, c'est-à-dire comme science et art de vie, pourrait se mettre en correspondance absolue avec la Théorie de la Médiation. Et ceci non seulement parce qu'elle a comme point de départ une position essentiellement post-scientifique –elle part d'un principe, l'existence de Dieu, et par ce point de vue perçoit le monde– mais parce que de cette manière nous serions conduits tôt ou tard à des interprétations unidimensionnelles (à une surinterprétation). L'histoire même de l'Église et de la pensée patristique nous indique qu'il existe une marge d'interprétations des textes qui nous sont livrés. Les textes en tout cas restent "ouverts" et n'ont pas un sens unique, surtout en ce qui concerne les thèmes qui ne se réfèrent pas immédiatement à la foi. Nous nous contenterons donc, en cherchant à enrichir ces textes, d'essayer de les interpréter sous l'angle de la Théorie de la Médiation.

De son côté, la Pastorale, comme science du possible et de l'impossible, exploite dans ce but les sources de la vérité ecclésiale, que nous pouvons caractériser comme le Culturel de l'Église. D'une part, il y a l'Évangile, qui constitue d'une certaine façon la théorie qui provient de l'action du Christ et des actes des Apôtres, et d'autre part se trouve l'interprétation de la Tradition sacrée, qui crée une pratique comme résultat de l'exercice de la théorie. Dans certains cas, cette dernière (la pratique) pourrait être mise en relation avec la clinique. L'alliance des deux sources qui viennent d'être mentionnées conduit à l'émergence de l'homme historique, mais aussi à l'émergence de l'homme que la tradition chrétienne caractérise comme homme authentique.

«Partout et avant tout erre le jeu du rapport voilé d'annoncer quelque chose et du chemin qui conduit (vers cet annoncement)» prétend Heidegger (*Unter-*

* Communication au 5ème Colloque d'Anthropologie Clinique (*Médiations culturelles*) tenu à Rennes, septembre 1999, publié dans «tétralogiques 14», Éd. Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2001, p. 137-141. «L'auteur revisite la théologie pastorale à partir de la diffraction de la rationalité proposée par le modèle de *l'anthropologie clinique ou théorie de la médiation*» (Clément De Guibert, p. 5).

wegs zur Sprache). C'est cette annonce de l'Évangile (Εὐαγγέλιον) que la Pastorale effectue essentiellement. Mais le chemin (όδός) –terme qui dans le vocabulaire grec est lié étymologiquement au vocable “méthode” (μέθοδος)– n'est autre que le Christ, qui est en même temps chemin et méthode. Si l'on donne à la préposition meta qui se trouve dans μέθοδος (meta + οδός), le sens de *après*, on déduit qu'on *suit* le chemin de quelqu'un, qu'on suit les traces du Christ. Mais si on lui donne le sens de *avec*, on porte le Christ comme “méthode”. Ce dernier sens est illustré par l'image de Saint Christophe (abréviation de Christophe, Χριστόφορος, celui qui porte le Christ), c'est-à-dire celui qui porte “le chemin” (la méthode) sur son dos. Comme tout saint, Saint Christophe est celui qui dit sans dire, qui fait sans faire, qui est sans être, et veut sans vouloir. Il est celui qui finalement révèle dans sa vie l'hommage à Dieu de sa pensée (prière), de son activité (miracle), de sa personne (âme), et de sa liberté (grâce).

Mais qu'est-ce que la Pastorale?

La Pastorale est définie dans un livre que j'ai récemment publié¹ comme discipline théologique dans un double sens: comme science et comme art. Une définition extensive comporte les principes, les présupposés, l'étendue, les formes, les fonctions et le but de l'œuvre pastorale de l'Église. L'exercice de l'œuvre pastorale exige un approfondissement et un réexamen de la connaissance et de l'expérience pastorale antérieure, pour que la théorie puisse être construite sur l'expérience dans un recyclage continu d'action et de théorie.

La Pastorale, ainsi définie, ne se réfère pas exclusivement à la personne du pasteur, et l'accent est mis sur la construction d'une relation nouvelle: Un Troupeau sous Un Pasteur unique. Ceci peut être considéré comme un changement de “paradigme”, par rapport à la conception que nous pouvons avoir de l'exercice de l'œuvre pastorale. Cela constitue aussi un changement d'apercevoir les affaires pastorales non plus dans une optique centrée sur le pasteur (*poïménocentrique*), mais dans une optique centrée sur le troupeau (*poïnniocentrique*). Ceci ne signifie pas l'exclusion du pasteur, qui reste comme toujours coordinateur de l'ensemble de l'œuvre pastorale. Le pasteur continue à collaborer avec toutes les forces charismatiques de l'Église, et à fonctionner comme le “passeur” qui fait passer les dons de Dieu aux hommes.

Sur ce point, nous pourrions peut-être nous rapprocher des notions de la Théorie de la Médiation qui distinguent, en sociologie (troisième plan), deux vi-

¹ Alexandre M. Stavropoulos (1997), *Science et art de la Pastorale*, Athènes, Harmos, 162 p.

sées dialectiques: une visée synallactique et une visée anallactique. La *visée synallactique* correspondrait à l'optique poïmniocentrique, et la visée anallactique à l'optique poïménocentrique.

Une certaine opposition apparente entre les deux optiques pourrait trouver une issue humainement "légale" dans la Personne du Bon Pasteur (du Christ) qui rassemble les deux (troupeau *et* pasteurs) dans la célébration commune de l'Eucharistie. C'est pourquoi nous proposons, en Annexe, de représenter ce changement de perspective par le passage de l'ellipse à celle du cercle.

Cette autre optique d'une Pastorale centrée sur le troupeau ouvre de nouvelles perspectives sur la construction de la théorie et de la recherche, sur la formation et l'action pastorale, et sur les méthodes qui vont être utilisées.

La division en catégories de l'œuvre pastorale à l'aide de huit questions suivantes: "Qui exerce l'œuvre pastorale et en tant que quoi?, en face de qui?, en quoi?, où?, comment?, quand?, pourquoi?, vers quoi?"², s'avère très utile pour rendre compte de l'ensemble des exigences de l'œuvre pastorale sous tous ses aspects.

La référence ecclésiologique des fonctions pastorales (*témoignage* = μαρτυρία, *culte* = λατρεία, *communion* = κοινωνία, *service* = διακονία) thématise leur dimension pastorale et leur signification principale sans mettre à part les biens parallèles qui s'ensuivent quant à leur engagement dans l'œuvre pastorale. Ces fonctions s'avèrent en plus très efficaces pour classer les disciplines de la Théologie Pratique ou Pastorale. L'éducation théologique acquiert ainsi structure et unité intérieure.

La discussion entamée autour des modèles de l'œuvre pastorale hier et aujourd'hui a été libératrice. Elle situe en tout cas Jésus-Christ comme le modèle par excellence, en laissant tout de même des marges de choix, au-delà de tout usage exclusif, pour l'adoption d'autres modèles ou types encore, permettant en

² Ici brièvement développées:

<i>Catégorie</i>	<i>Approche</i>	<i>Dimension</i>
Qui?	point de vue du sujet	exercée par plusieurs personnes
En face de qui?	point de vue de l'objet	comprend tout (générale)
En quoi?	thématique	multidimensionnelle
Où ?	topologique	universelle (en tout lieu)
Comment?	méthodologique	multiforme
Quand?	chronologique	en tout temps
Pourquoi?	causale	apostolique
Vers quoi?	téléologique	du salut

même temps leur transmodélisation. L'utilisation simultanée de plusieurs modèles nous donne la liberté d'examiner de nouveaux modèles provenant de la réalité moderne et d'entrer en dialogue avec les sciences en général et les sciences humaines plus spécialement, dans une communication à direction double. Cette communication est rendue possible par le principe de l'intégration (*πρόσληψις*), de la synergie (*συνεργία*), de la philocalie (*φιλοκαλία*), et de l'empirie (*ἐμπειρία*), dans un effort d'inculturation, que suppose la "mise au monde" (*ἐγκοσμίευσις*) de Dieu, tout à fait à l'opposé de la "sécularisation" (*ἐκκοσμίευσις*). Il faut préciser qu'il ne s'agit pas pour nous d'un effort d'acculturation, lequel présuppose une imposition de l'extérieur. Par contre, l'inculturation comporte "l'accueil de la diversité des cultures dans la vie des Églises".

Bien entendu, l'utilisation de ces différents concepts pour éclairer l'œuvre pastorale ne se fait pas de manière imperméable. On peut constater des correspondances entre les fonctions et les principes et même avancer l'idée que ces correspondances pourraient être examinées sous la tétralogie de la Théorie de la Médiation. C'est ainsi que le témoignage correspond à l'intégration, et se situe au niveau du logos (dire). Le service comme diaconie correspond à l'empirie, qui se réfère au niveau du faire. En outre, la communion présupposant la synergie trouve sa position au niveau de la personne. Et finalement le culte, qui actualise l'anticipation du renouveau de l'humain, se réfère au principe philocalique. Ce dernier principe ne se comprend pas comme esthétique, mais renvoie à la beauté archétypique, qui inclut la ressemblance à l'image de Dieu, source de toute valeur. Cela suffirait à essayer d'approcher ce principe du quatrième plan (celui de la norme). La philocalie, ancrée dans la vie des fidèles, devient biocalie (beauté de la vie). Soit le tableau de correspondances conceptuelles suivant:

<i>Fonctions</i>	<i>Principes</i>	<i>Médiation</i>
Témoignage	Intégration	Logos (dire)
Service	Empirie	Tropos (faire)
Communion	Synergie	Nomos (personne)
Culte	Philocalie	Dikè (norme)

Ce schéma, que nous avons juste décrit, constitue sûrement une hypothèse de travail qui court le risque de ne pas respecter exactement les correspondances partielles entre fonctions-principes et plans, mais il pourrait nous conduire à un chemin fécond et utile pour la Science et l'Art de la pastorale.

Avec ces principes, qui sont toujours des propositions à débattre, un discours des méthodes s'avère possible, qui, dans une division en quatre parties, déve-

lоппе les présupposés fondamentaux pour la construction d'une méthodologie pastorale. Ce discours répondrait à ces besoins fondamentaux: construire une théorie, explorer ses multiples aspects, former ses cadres et soigner pastoralement le peuple de Dieu.

Annexe

DEUXIÈME PARTIE
VERS UN ÉTHOS ORTHODOXE

ÊTRE AUTRE? LE DROIT (ET LE DEVOIR) D'ÊTRE DIFFÉRENT

*Approche et perspective orthodoxe**

En guise d'introduction

Au début de notre effort afin de constater dans la société grecque les symptômes des phénomènes qui sont retenus au thème général du Congrès, nous avons jugé utile de poursuivre de près et de faire la lecture de la presse quotidienne et périodique. Nous sommes convaincus que la presse reflète dans sa plus grande partie cette réalité. Ceci n'excluait pas évidemment notre recours à la bibliographie existante qui pouvait éclaircir les questions surgissantes. Nous avons cru que dans un premier moment il était nécessaire de contrôler si et dans quelle mesure la vie néo-grecque était caractérisée par des phénomènes de fanatisme, d'intégrisme, de refus de l'autre, de narcissisme. En tout cas il était intéressant d'enregistrer les formes sous lesquelles ont paru ces phénomènes ou bien dans une revue historique ou bien dans une description de la vie quotidienne. Un pas en avant serait fait en cherchant la pathologie du refus de l'autre, son dépassement et sa thérapie.

Les problèmes que nous avons rencontrés nous conduisaient lentement à formuler une question assez importante: quelles marges la société grecque contemporaine laisse-t-elle à des personnes isolées ou à des groupes concrets de conserver leur identité et d'avoir le droit d'être différents des autres? Cette question ne concerne pas de façon générale la société grecque seule, mais nous force à nous interroger dans quelle mesure le citoyen grec moyen permet à autrui d'exister dans sa particularité. Si ce n'est pas le cas, d'où provient ce refus de l'altérité? Quelles sont par conséquent les présuppositions de l'acceptation ou du refus de

* Communication en collaboration avec Maria Tremouli au cadre du XIVème Congrès de l'Association Internationale des Études Médico-Psychologiques et Religieuses (A.I.E.M.P.R.): *Être autre ? Fanatisme, intégrisme, altérité, narcissisme* tenu à Bossey (Suisse) du 21 au 25 juillet 1993. Les Actes de ce Congrès ont été édités par les soins du Président de l'Association le Professeur Thierry de Saussure aux Éditions Labor et Fides, Genève 1996: *Les miroirs du fanatisme. Intégrisme, narcissisme et altérité*, 204 p.

l'autre? Comme vous constatez, le thème du Congrès «être autre?» a été dès le premier moment déterminant pour la poursuite de notre recherche.

Les développements en Europe

Certes, lorsque nous étudions des phénomènes qui se passent en Grèce, il n'est pas possible de les isoler de ce qui se passe dans l'espace proche des Balkans, ou dans l'espace plus vaste européen ou dans l'espace international. Il est impossible de ne pas envisager comment ces événements peuvent influencer la situation à la société grecque et ses attitudes face aux étrangers et aux autres, indépendamment de leur provenance.

Les changements troublants qui ont eu lieu dans l'espace européen ont été déterminants pour la création d'un climat assez étendu de xénophobie. Les causes de cette expansion des diverses formes de nationalisme et de racisme social, sont plus ou moins connues; leur début est localisé dans l'effondrement des états totalitaires de l'Europe de l'Est. Avec cet écroulement sont en même temps tombés tous les obstacles qui empêchaient la grande issue des forces opprimées qui cherchaient un mode d'existence dans une identité particulière (nationale, étatique ou autre) ou qui cherchaient un lieu de réalisation du rêve individualiste d'un paradis économique.

La recherche d'un mode d'existence sous forme d'identité particulière conduit au morcellement des peuples et des unités administratives. Ce processus est relativement facile, d'autant plus qu'il paraît aisément de trouver ou d'inventer à un peuple concret l'élément caractérisé comme "autre", qui pourrait être considéré déterminant pour la distinction, la prise de distance et le détachement de certaines populations. Cet élément va servir à la formation d'une nouvelle identité et ensuite faire graduer sa particularité en singularité et se sont historiquement avérées dans leur majorité désastreuses.

Ces changements dans l'espace européen sont survenus à une époque où l'idée d'une Europe unifiée, d'une Europe à la circulation libre des idées et des valeurs culturelles se trouvait en exaltation. Mais toute communication exige paix, sagesse et prudence. Au contraire les explosions violentes conduisent à la rupture de la communication, à la confusion et à la réaction envers n'importe quel "autre". Il est vrai que les peuples européens, au début de cette affluence accroissante des populations qui avaient besoin d'asile, de travail et d'aide financière, ont montré sympathie et assistance à leur égard. Ceci jusqu'au moment où sont apparuées les premières craintes qui concernaient le bouleversement de leur sécurité

économique. Ces premières craintes informes qui ont été par la suite ingénieusement cultivées par des groupements politiques et sociaux opposés à toute idée d'œcuménicité ont réussi à créer un fondement politique ou social sous une forme menaçante (phénomènes de racisme, de nationalisme, de reviviscence du nazisme).

L'éruption mentionnée a eu son contre coup en Grèce également. Mais comme les évènements historiques se développent et se déroulent en relation avec le terrain social, politique et culturel sur lequel ils surgissent, il est nécessaire de nous rapporter, ne fût-ce que très brièvement, à l'histoire grecque récente afin que nous puissions mieux comprendre la confrontation des Grecs envers l'autre, le différent.

Aperçu historique en Grèce

Les Grecs ont très bien connu durant la guerre civile entre 1944 et 1949 la férocité du fanatisme, le tragique de la division des humains en "nôtres" et en "autres". Durant cette période morne pour la dignité humaine, chaque groupe des adversaires a été fanatiquement lié à ses buts politiques. En même temps chaque groupe était de façon narcissique et autosuffisante attaché à sa propre identité politique. Tous les deux camps, les communistes d'une part et les défenseurs d'une Grèce indépendante d'autre part, ont montré les plus extrêmes formes de violence, le refus de quiconque provenait d'une autre identité politique. Des formes de fanatisme et de division se sont perpétuées et ont repris de la force durant la période de la dictature des colonels (1967-1974). Plusieurs de ces histoires ont trouvé leur place dans la littérature grecque d'après-guerre. Les conséquences sociales, politiques, idéologiques et culturelles de cette guerre civile ont dépassé ses limites historiques et situent sa fin en l'année 1974, l'année juste après l'abolition de la dictature.

Sur ce point nous devons, entre parenthèses, faire remarquer que les dernières oppositions politiques décrites ci-dessus se sont continuées en une très longue rivalité entre les deux partis politiques traditionnels. Ces deux partis, le parti libéral et le parti populaire conservateur ont lutté pendant plus de cinquante années dès le début du siècle pour le pouvoir en Grèce. Ces deux partis nationaux, alliés durant la guerre civile, ont fait obstacle à l'expansion communiste. Nous ne devons pas aussi oublier que dans les grandes lignes des oppositions en Grèce il faut dégager la dimension religieuse qui a été présente sous la forme des conflits entre adeptes du nouveau et de l'ancien calendrier; des oppositions entre

l'Église officielle et certains mouvements spirituels; des confrontations entre l'Église orthodoxe et le prosélytisme exercé par certains groupes venus de l'étranger.

Les mouvements d'effondrement dans l'Europe de l'Est et surtout ceux près des frontières de la Grèce durant les deux dernières années ont trouvé le pays au grand moment du consentement mutuel. Tous les partis politiques ont décidé de fermer les anciennes blessures et de construire ensemble avec l'aide du Marché Commun un avenir paisible, démocratique et humain. La conjoncture historique se révèle pourtant tragique. À ce moment si important pour notre pays, l'explosion du nationalisme, l'affluence des réfugiés, la contestation des frontières et de l'histoire par nos voisins mettent à l'épreuve la résistance du peuple grec devant toute revendication.

Il est vrai qu'après la période de la guerre civile et de ses conséquences dans la société grecque des phénomènes de nationalisme ou de racisme n'ont pas fait leur apparition dans une grande étendue. Tout effort de modernisation du pays était accompagné par la liberté d'expression des minorités et le respect de leurs droits comme citoyens grecs. Le sens commun a contribué à l'effacement de toute distinction, de toute omission et de toute diminution des populations minoritaires.

Nous ne pouvons certainement pas prétendre qu'ont manqué des phénomènes isolés du refus de l'autre; ces phénomènes étaient pourtant portés à la condamnation de l'opinion publique. Les valeurs traditionnelles de l'hospitalité et le principe chrétien de l'amour ont contribué non seulement à accepter mais aussi à montrer de la sympathie envers l'étranger. Il est à signaler que la Grèce à cause du manque des postes de travail n'a pas connu dans le passé un nombre considérable d'immigrés. Par conséquent nous n'avons pas eu comme résultat la création de sentiments de xénophobie ou de misophanie. Par contre, le peuple grec a connu très largement l'émigration avec comme résultat la création d'une littérature folklorique, populaire ou même lettrée autour du sentiment d'être étranger, différent, autre.

Quotidienneté et conjoncture internationale

Le refus de l'autre ne se rencontre pas seulement dans des formes concrètes et précises, qui d'ailleurs n'ont pas l'appui étendu de la population. Il se rencontre surtout dans la réalité quotidienne, où chacun de nous commet –sans être toujours conscient de ce qu'il fait– et sans remords des petits et des grands refus de

l'autre. L'individualisme quotidien est impitoyable et peut être formulé dans le schéma expressif suivant: «j'existe, donc tu n'existes pas»!

Il est fort probable que les phénomènes quotidiens du refus de l'autre ne semblent pas être menaçants. Leur importance consiste en la formation d'une attitude sociale caractérisée par une sensibilité affaiblie envers les phénomènes du racisme, de xénophobie entre autres. Dans une société sans éclatements racistes nous rencontrons l'autre en la personne de notre adversaire politique, du supporteur d'une autre équipe athlétique, du revendicateur d'un poste de travail ou simplement d'une place dans les moyens des transports publics, du manifestant qui dérange le calme de notre quotidenneté. Ici nous devons nous rappeler du rôle prépondérant que la famille peut jouer dans la formation des attitudes et dans la qualité des relations interpersonnelles. L'éducation serait aussi un facteur très important dans cette direction. Par contre on ne peut pas ignorer l'influence de la télévision sur la promotion de modèles qui poussent à une attitude de dispute, de querelle.

En général tout homme dans la réalité quotidienne et sous certaines circonstances peut devenir autre, l'autre. Si nous prenons en considération que le climat international est chargé d'une telle explosion de nationalisme et de racisme, l'autre acquiert des dimensions menaçantes. Il représente un autre groupe d'altérité, il dispose une force plus grande que nous et c'est pour cela que sa rencontre n'exige pas une attitude personnelle. Sa rencontre exige le renforcement du groupe d'identité qui va se fortifier autour de sa particularité hermétique qui va être à la suite cristallisée à son unicité. Cette unicité va tenter d'affronter, d'éloigner, d'humilier ou encore faire disparaître ce groupe insidieux d'altérité.

Nous avons relaté même brièvement quelques étapes de l'escalade des réactions psycho-sociales envers autrui qui croissent dans un climat international négatif dont les conséquences sont lourdes. Il apparaît qu'à certains moments historiques on agit au nom de la particularité de l'autre qui est présentée si différente de nous. Ceci permet d'affaiblir ou même d'oublier certains principes qui expriment et en même temps protègent la dignité humaine.

L'éthos orthodoxe, un espoir de dépassement

Les développements internationaux violents multiplient les phénomènes du refus de l'autre. Espérons que leur contrôle sera efficace et en même temps il sera possible d'avancer une attitude sociale apte à les affronter.

En ce qui concerne la Grèce, notre espoir peut être fondé sur le fait que dans

la plupart des cas des oppositions vécues, le peuple grec n'est pas arrivé à agir de façon extrême. Cela pourrait être attribué dans sa plus grande partie à la place occupée dans le passé –et malgré le pluralisme apparent actuel encore aujourd'hui– par l'enseignement orthodoxe chrétien, qui a imprégné la société grecque et a formé un mode et un éthos de vie sociale. L'Etat grec avec sa Constitution accepte et protège l'enseignement de l'Église Orthodoxe. Plusieurs manifestations de la vie sociale se distinguent par les relations d'amour qui sont dominantes. Ces relations présupposent une anthropologie orthodoxe qui concerne l'autre.

Selon cette anthropologie l'autre n'est pas un exclu. Même l'ennemi peut être considéré comme (le) prochain puisque le Seigneur charge les chrétiens d'aimer leurs ennemis. Rappelons que pour le chrétien l'autre n'existe pas comme quelqu'un qui est complètement étranger et sans possibilité d'entrer dans le corps de l'Église. Même l'hérétique est attendu de retourner au sein de l'Église; il conserve sa place dans l'Église puisqu'il tient sa place dans ses prières. Un seul peut être considéré comme autre, comme étranger, comme ennemi; en l'occurrence le Malin qui est caractérisé comme l'autre par excellence, *allótrios* (= qui appartient à un autre et pas à nous). Or, même le diable qui a été déchu de sa place auprès de Dieu a sa place dans l'espoir chrétien, puisque comme enseigne Saint Isaac le Syrien (Vème siècle) «le cœur miséricordieux du chrétien est un cœur qui brûle pour toute la Création, ... même pour les démons» (Discours 81).

L'acceptation de l'autre comme prochain ne signifie pas l'abolition des différences. Les différences ne sont pas supprimées, elles cessent pourtant d'être des séparations (cf. Ga 3, 28). L'autre devient respectable. Le fait que les personnes diffèrent, le fait qu'elles se distinguent l'une de l'autre ne signifie pas que cette altérité est diminutive pour l'une ou l'autre personne; la différence comme telle n'établit pas une différence qualitative. L'altérité comme telle n'est pas chargée négativement. Elle ne crée pas non plus une condition de supériorité de l'un sur l'autre. Une analyse linguistique sur la signification de ce vocable, l'autre, peut nous amener aux mêmes résultats.

L'enseignement de l'Église sur la Sainte Trinité et plus spécialement sur la différenciation des Personnes Divines peut aussi faire avancer notre compréhension. La différenciation n'abolit pas l'unité; elle ne déprécie pas non plus les relations mutuelles entre Dieu le Père, Dieu le Fils et Dieu le Saint-Esprit. L'homme créé à l'image de Dieu est une personne unique, différente, qui ne peut pas être répétée; il est une altérité existentielle destinée à la ressemblance de Dieu Un et Trine.

Une telle conception de la dignité de l'autre apparaît lors de l'exercice de la Mission où la langue locale, d'habitude moyen par excellence de division et de sé-

paration des peuples, est acceptée et adoptée comme instrument de communication et de transmission du message de salut. Par et avec sa langue l'autre est accepté dans l'ensemble de sa tradition culturelle et son originalité.

Pour l'anthropologie orthodoxe l'autre fonctionne comme une personne ouverte aux autres et non comme un individu, un entier qui ne peut pas se couper, enfermé en soi-même. Personne signifie, selon son étymologie grecque (*pros-pon*), quelqu'un qui est en face, un vis-à-vis qui envisage un autre visage; il ne détourne pas son regard d'autrui. Il le regarde «avec l'âme dans le regard» selon l'expression d'une poétesse grecque (Maria Polydouri), avec un cœur ardent comme nous dirait Saint Isaac le Syrien. L'impossibilité d'envisager l'autre comme personne détériore la relation et crée l'enfer.

Dans cette perspective l'incident que Saint Macaire d'Egypte rapporte sur l'état des hommes dans l'enfer est très illustratif. Saint Macaire discute avec un crâne qui appartient à un prêtre des païens. À la question de Saint Macaire «Qui es-tu?», le crâne lui répond: «J'étais un prêtre des païens. Quand tu pries pour les hommes en enfer, ils sentent un fort soulagement». Saint Macaire continue à interroger le crâne: «Comment est l'enfer? Et quelle sorte de soulagement?». À quoi le crâne donne la réponse suivante: «Nous sommes debout au milieu des flammes qui montent jusqu'au ciel, mais notre véritable tourment consiste en ce que nous y sommes enchaînés dos-à-dos et que nous ne pouvons pas voir le visage les uns des autres. C'est cela, l'enfer! Mais quand tu pries pour nous, les chaînes se relâchent et nous pouvons nous voir les uns les autres. C'est cela qui nous soulage» (*Gerontikon = Apophthegmes des Pères du désert*, Macaire, 26). Il n'est pas nécessaire d'insister sur les résultats bienfaisants de la contemplation du visage. Le regard se repose sur le visage du père spirituel et ceci est suffisant pour le disciple. Saint Antoine raconte l'histoire de quelqu'un qui venait lui rendre visite une fois par an. Il ne lui demandait ni conseil ni parole. Il lui disait qu'«il lui suffisait seulement de le regarder» (*Apophthegmes*, Saint Antoine, 26).

Ce n'est peut-être que par ce passage de la notion de l'individu qui ne regarde nulle part, à la notion des personnes qui se regardent face à face, avec toutes les conséquences de ce regard, que pourrait être surmonté l'individualisme auquel sont dû le refus de l'altérité, la dépréciation de l'autre.

Approche iconographique

L'enseignement anthropologique orthodoxe exposé ci-dessus pourrait être illustré par une approche iconographique.

Au premier plan nous situons la fameuse icône nommée «l'hospitalité d'Abraham» et de Sara qui accueillent près du chêne de Mambré (*Gn 18,1-15*) la Sainte Trinité, comme la tradition interprète la visite de trois anges. L'accueil est mutuel. Nous y trouvons la disponibilité à donner et à recevoir.



L'hospitalité d'Abraham, 14ème siècle. Musée Benaki 2973, Athènes.



Le Seigneur et la femme Samaritaine, 1970. Œuvre de P. Vampoulis, Éd. "Astir" Al. et B. Papademetriou.

Un second plan d'accueil se présente à la rencontre de Jésus avec une femme de Samarie (*Jn 4,1-42*). Jésus entre en relation avec les Samaritains que les Juifs les évitaient et surtout avec une femme.

Une troisième rencontre met en évidence la possibilité du retour même après un départ volontaire. L'accueil chaleureux et l'abondance des offres accentuent la joie des retrouvailles. C'est l'histoire de l'enfant prodigue (*Lc 15,11-32*).



Le retour de l'enfant prodigue, 1993.
Icône sur plâtre de D. Antonopoulos.



Face à face, 1984. Toile de Roula Kanelli-Kanaki exposé à l'Académie Orthodoxe de Crète.

La quatrième reproduction illustre l'état des hommes dans l'enfer après la condamnation. Même ces autres sont nos prochains auxquels nous sommes attachés par nos prières; seul espoir d'être détachés de leurs liens qui les empêchent de voir les uns les autres le jugement dernier qui n'est qu'une répétition du jugement quotidien, nous met devant cette identification paradoxale de Jésus avec n'importe quel étranger accueilli: «venez les bénis de mon père» (*Mt 25,31-46*).

Le jugement dernier qui n'est qu'une répétition du jugement quotidien, nous met devant cette identification paradoxale de Jésus avec n'importe quel étranger accueilli: «venez les bénis de mon père» (*Mt 25,31-46*).



Le jugement dernier, 1566, Monastère Varlaam, Météores.

LA PAIX, L'ENVERS DE LA VIOLENCE

La divine liturgie comme cadre de dépassement des relations humaines négatives, de réconciliation et de pacification*

A la recherche de «l'envers» de la violence

Dans le programme des Études post-graduées «Théologie pastorale et éducation» du Département de Théologie Sociale de la Faculté de Théologie de l'année académique 2004-2005, nous avons voulu nous occuper de la thématique du XVIIème Congrès de l'Association Internationale d'Études Médico-psychologiques et Religieuses (A.I.E.M.P.R.), qui a eu lieu à Strasbourg du 10 au 14 Juillet 2006: Religions et violences?

Nous avons débuté avec une hypothèse de base: nous considérons qu'une fonction fondamentale de l'œuvre pastorale est de réussir la communion et la communication entre les hommes et c'est cette fonction que l'Église est appelée à servir. La violence, sous n'importe quelle forme, est l'interruption de communion et de communication. Au contraire, la paix entre les hommes contribue à la communion et la communication. Elle est communion et communication.

Si nous nous référons à l'étymologie du mot grec pour la paix (*eirene*) nous constatons qu'il provient du verbe «*eiro*» qui veut dire «nouer, unir, joindre» mais également «dire, parler, parler de, interroger». Cela veut dire que je suis en état de paix quand je suis capable de parler, de converser, d'adresser la parole à quelqu'un, et que j'accepte la parole d'autrui et par conséquent je suis en com-

* Communication au XVIIème Congrès: *Religions et violences?* de l'Association Internationale d'Études Médico-Psychologiques et Religieuses (A.I.E.M.P.R.), Strasbourg (France), 10-14 juillet 2006. En annexe (p. 81-84) nous avons ajouté le texte et les icônes d'un poster que nous avons affiché et même distribué aux participants de ce Congrès, intitulé: *Les saints martyrs comme objet de violence*, partie d'une recherche beaucoup plus large menée sous notre direction avec le collaboration des étudiants post gradués *Chrysoula Chatzilia, D. Georgiou*, et des Dr. E. Yiannis et Dr. Stéphanos Koumaropoulos membres de notre Association. Le texte français se trouve aussi au site de l'Association: www.aiempr.org. Une version grecque du texte, enrichie des notes et des références bibliographiques a été publié dans la revue «*Ekklesia*», décembre 2006, p. 895-901. Un tiré à part de 32 p. contient en plus des résumés en grec, en français, en espagnol et en italien de notre communication.

munion et en accord avec lui. La violence, au contraire, entraîne non communion, non communication. Nous pourrions donc soutenir que *la paix* peut être «l'autre aspect», «l'envers» de la violence. De toutes façons, le terme «violence» peut contenir plusieurs autres aspects (haine, inimitié, guerre, égoïsme – amour, amour de Dieu).

D'ailleurs, l'objectif du Congrès, dès le premier moment de la formulation de son titre, était la certification de cet envers, de l'autre aspect de la violence. Mais, comment allons-nous traiter la question de la paix?

La formulation finale du titre du Congrès «Religions et violences?» avec un point d'interrogation laisse une grande marge de réflexions. Si, en principe, toutes les religions sont reliées à des manifestations de diverses formes de violence. Si les religions elles-mêmes infligent de la violence à leurs adeptes ou à d'autres qui n'adoptent pas leurs crédos religieux. Si les religions deviennent objets de violence par d'autres qui sont contre leurs principes et leurs crédos. Ou si ces crédos entraînent une pratique de violence envers eux-mêmes par les membres eux-mêmes des divers groupes religieux. Cette dernière réflexion pourrait conduire, entre autres, à la conclusion que, pour le dépassement d'une violence portant des traits négatifs, il serait nécessaire d'exercer une violence envers nous-mêmes, afin de ne pas se comporter violemment envers les autres.

On se demande alors sur l'envers de la violence, c'est-à-dire le contraire de la violence. Dans un premier temps, nous défendrions que l'envers de la violence est une violence imposée par nous-mêmes à nous-mêmes, pour vaincre des sentiments et des dispositions violentes envers les autres. Ce genre de violence conduit, selon une terminologie ascétique, à la maîtrise des mauvaises pensées et des passions. Cet état nous conduit à une disposition et une conduite pacifiques envers nous-mêmes et les autres. La formulation de Saints Barsanuphe et de Séraphin de Sarov: «gagne ta paix intérieure et tout le monde deviendra pacifique autour de toi» est caractéristique. D'ailleurs, comme le souligne Saint-Denis l'Aréopagite: «tout être vivant tire satisfaction d'être en paix avec lui-même ... La paix parfaite (de Dieu) est celle ... qui protège tout, par des soins apportant la paix, loin des conflits contre eux-mêmes et les autres».

Paix. Violence négative et violence positive

Ici, nous touchons à un autre aspect, différent, de la violence, que nous pourrions qualifier de *paix* et nous la définirions comme une disposition aimante envers nos semblables. Paix et Amour vont de pair.

Le fait d'être en paix envers les autres signifie être d'une disposition aimante envers eux. Ce n'est qu'en aimant que l'on peut être en paix car l'envers de l'amour se résume par le mot «violence» qui contient la haine, la colère, la rançune, l'hypocrisie, la guerre (Saint Grégoire de Nysse).

On peut, par conséquent considérer la paix comme l'envers de la violence même si, pour acquérir la paix, il faut comme nous l'avons vu, là aussi de la violence. *Si vis pacem para bellum.* («Si tu veux la paix, tiens-toi prêt à la guerre»). Dans ce cas particulier, la maxime latine y trouve son application parfaite. Nous avons donc à faire à un double aspect de la violence, ainsi qu'à un double effet: positive et négative. La violence négative abolit tout, elle est catastrophique. La violence positive affronte de manière créative et transforme le négatif en positif, avec pour résultat la paix et la sérénité. De fait, la paix n'est jamais conquise une fois pour toutes.

«*La paix*» comme d'ailleurs le dit la poète grec Odysseas Elytis – prix Nobel de la Littérature – «*Il nous faut de la force pour la supporter*» On accède à un cercle de combat continu, de lutte spirituelle. Un aspect intéressant de la violence se présente dans celui de la vie spirituelle, où le sujet en est lui-même l'objet, et donc un combat avec lui-même est amorcé, pour vaincre sa propre violence et sa conversion en force pacifique, afin d'affronter les autres.

Cependant, la paix ne dépend pas de toi, de nous. Saint Paul le formule si bien: «en paix avec tous, si possible, autant que cela dépend de vous» (*Rm 12,18*). Les autres n'ont pas toujours une disposition pacifiste envers nous. Mais la condition humaine est comme cela. Nous sommes, d'une certaine façon, «condamnés» à la communion et à la communication avec les autres. Le poète que nous avons mentionné précédemment l'exprime de manière idéale:

*Vois-tu... il y a les Autres
et Eux, ne sont pas sans Toi
et Toi, tu n'es pas sans Eux*
(Odysseas Elytis).

L'exhortation de l'Apôtre est: «ne te laisse pas vaincre par le mal, sois vainqueur du mal par le bien» (*Rm 12,21*). D'ailleurs, «la paix est bien le terme de l'appel qui vous a rassemblés en un même corps» (*Cal 3,15*).

Mais, de quelle paix l'Apôtre parle-t-il? La paix de Dieu! Saint Jean Chrysostome prétend que «la vraie paix provient de Dieu» (Homélie aux Corinthiens 1, PG 61, 14). Et comme le rapporte un autre grand père de l'Église, Saint Basile le Grand: «Celui qui cherche avec soin la paix, recherche le Christ» (Homélie aux Ps

33,10, PG 29, 37b C). N'oublions pas que le Seigneur est considéré comme «Prince de Paix» (*Is 9,5*), «car c'est lui qui est notre paix» (*Eph 2,14*) et «félicite les artisans de paix» c'est-à-dire tous ceux qui apportent la paix aux hommes (*Mt 5,9*).

Mais Lui-même attire notre attention de ne pas aller croire qu'il soit venu apporter la paix sur la terre. Il n'est pas venu apporter la paix, mais le glaive (*Mt 10,34*). «Jésus sait fort bien qu'à cause de Lui on se divisera. Sans doute veut-il apporter la paix sur la Terre. Mais les hommes ne veulent pas de cette paix-là. Le conflit est donc inévitable» (Bagot, 1979, p. 1517). «Le Seigneur est très réaliste dans ses confirmations. Il sait très bien que les hommes, par eux-mêmes, n'y arriveront pas. La paix entre les hommes en général et entre les fidèles plus spécialement est, avant tout un don divin et non un exploit humain. Lui seul peut affranchir les fidèles de l'état pitoyable de la division et restaurer la "paix originelle"» (Petrou 1983, p 208).

La paix, un exploit difficile

L'Église du Christ connaît bien les difficultés qui surviennent entre ses membres ainsi que la difficulté à atteindre la paix. Elle recommande la paix avec tous les hommes, si possible, et dans la mesure où cela dépend de nous. Le «*si possible*» de Saint Paul signale que cela n'est pas toujours facile. Et cette non facilité ne dépend pas seulement des autres mais, en grande partie, de nous mêmes.

Cela est démontré par l'ordre de notre Seigneur, lorsqu'il se rapporte à la présentation de l'offrande à l'autel. Il n'exige pas de laisser là ton présent sans l'offrir, si c'est toi qui as quelque chose contre un frère, de courir te réconcilier et revenir présenter ton offrande. Mais, principalement, si là tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi, de façon justifiée ou non, aller d'abord te réconcilier avec lui et puis revenir et alors présenter ton offrande (*Mt 5, 23-24*).

Le témoignage de «Didaché» (entre 80-100 Après J.C.) est représentatif, selon lequel ceux qui sont en relations hostiles entre eux, doivent se réconcilier et pardonner l'un l'autre et seulement après participer à la Sainte Liturgie. Sinon, l'offrande du sacrifice de la part de la communauté risque d'être considérée comme «impure» et Dieu aime l'offrande pure. La réconciliation est elle aussi une offrande. Saint Chrysostome le formule très bien: «et la réconciliation avec le frère est une offrande». Le même Père, lors d'une homélie, dit: «qu'aucun de ceux qui ont un ennemi n'approche la Sainte Table et n'accueille le corps du Seigneur; qu'aucun de ceux qui approchent n'aie d'ennemi. Tu as un ennemi? N'approche pas. Veux-tu approcher? Réconcile-toi, et alors viens et touche le sacré».

La sainte liturgie: un cadre de réconciliation et de pacification

Les conditions de participation à la Sainte Liturgie sont élevées. Tout le développement de la Sainte Liturgie trace un chemin entre l'hostilité et le pardon et la réconciliation; et les prières sont des invocations pour la paix universelle et pour la paix entre les participants. Et nous arrivons au baiser de la paix entre les fidèles un peu avant l'offrande et la sanctification des oblats de la Sainte Eucharistie. Le baiser de la paix, en tant qu'aboutissement, présuppose toute une série de processus psychologiques très fins ainsi que la difficulté psychologique qui existe lorsqu'on nous demande de pardonner et, encore plus, lorsqu'on demande d'être pardonné. C'est pourquoi, il faut rechercher des moyens (soit déjà existants soit nouveaux) pour faciliter le processus de cette demande de pardon et de rémission, pour pouvoir dépasser les difficultés psychologiques mentionnées ci-dessus. Le fondement théologique devra aller de pair avec une proposition concrète d'un schéma qui facilitera cette réconciliation. Je suis d'avis que l'Église a beaucoup aidé et facilité le dépassement de telles difficultés psychologiques ou autres, par l'instauration du *baiser de paix*.

Les prières précédant le baiser de paix des liturgies anciennes (de Saint Jacques, de Saint Marc et des Arméniens) sollicitent que Dieu du pardon fasse que nous soyons plus stables dans notre disposition et notre décision pour le pardon et la rémission, qu'Il nous offre sa paix, qu'Il éloigne la haine, qu'Il disperse son amour parmi tous et qu'Il nous conduise vers l'immense et divine tendresse. Tout cela est bien sûr impossible pour les hommes, mais possible pour Dieu (*Lc 18,27*) car Il est «Dieu de paix, de pitié; de charité, de miséricorde et de philanthropie». La présence du Christ au cours de la liturgie rend tout possible et même ce qui est impossible pour les hommes. Et donc les doutes et les appréhensions, les haines et les hostilités et tout ce que nous avons signalé comme difficultés psychologiques, peuvent être dépassées, non pas par nos capacités propres mais parce que «le Christ est présent» et Sa présence est la seule garantie.

Pour ressentir dans sa plénitude cette fête de réconciliation, permettez-moi de citer en entier l'hymne chanté par le peuple de l'Église Arménienne au cours du baiser, lequel se répand à tous les participants, selon la tradition ancienne:

Diacre: *Embrassez-vous les uns les autres en baiser saint.*

Peuple: *Le Christ a paru parmi nous;*

Etant Dieu, il est assis ici.

La voix de la paix a été entendue,

Donnant l'ordre pour le baiser saint;

*L'Église est devenue un seul corps;
 Le baiser est donné comme lien de perfection;
 La haine est éloignée;
 L'amour est diffusé parmi tous.
 C'est pour cela, vous, les serviteurs, élevant votre voix,
 Louez en une voix, le Dieu unique
 Sanctifié par les séraphins.*

En ce moment, l'amour est incarné par le saint baiser de la paix. Cela suppose qu'il soit sans hypocrisie et sans tromperie. Le fidèle est tenu à ce que son baiser ne soit pas comme celui de Judas.

Difficultés psychologiques. Le baiser de la paix: Processus de valeur pédagogique et thérapeutique

Que se passe-t-il dans le cas où le baiser extérieur n'exprimerait pas ce qui est tenu dans le cœur? Ce serait une simulation, une minauderie, un mensonge, «une contradiction entre l'aspect extérieur et la réalité intérieure», un acte impie, irrespectueux? Bien sûr, nous devons nous demander si un tel geste, c'est-à-dire sembler avoir dépassé momentanément notre rancune, peut être considéré comme un crime de trahison envers nous-mêmes principalement; car sur ce point, un doute est soulevé: comment paraître différent de ce que je suis dans le fond?

Mais, je me demande par cette conduite extérieure, malgré ce qui se passe en moi-même, est-ce que je peux influencer ce qui se passe en moi par ce que je montre extérieurement? Est-ce que l'intérieur peut suivre l'extérieur? Et si, de cette manière, un processus psychologique s'amorçait, ne serait-ce pas dans l'intérêt et le bénéfice de tous? Est-ce que l'Église, ayant instauré ce genre d'échanges entre les fidèles, fait «rompre la glace», fait diminuer les inhibitions intenses et «entraîne» dans un mouvement unifiant toute l'assistance? Est-ce que l'Église, par ses exhortations «aimons-nous les uns les autres», «embrassons-nous les uns les autres en baiser saint» n'aide-t-elle pas, ne fût-ce que pour l'amorce du dépassement de tous ces obstacles? Les hommes, semble-t-il, ont besoin de signes. Le baiser en Seigneur, bien sûr «n'est pas un symbole liturgique simple mais bien un acte sacré. Une expérience liturgique. Le baiser liturgique n'est pas l'image de l'amour qui unit les fidèles mais bien l'expérience de cette union» (hiéromoine Grégoire).

Cependant, les choses ne se font pas dans la perfection. Il est évident que le

chemin de la rancune à la réconciliation et celui de la réconciliation au baiser de la paix ne sont pas toujours faciles, sans obstacles et régressions. Le dépassement de toutes ces appréhensions et inhibitions exige encore un grand effort.

Bien sûr, l'Église ne veut pas forcer les choses, ni influencer les intentions. Mais en créant un premier terrain de réconciliation, elle nous pousse vers une ambiance pas simplement sentimentale mais dans un cadre où l'on peut agir et être à la hauteur des circonstances, et là se lie et s'unit l'un à l'autre «dans le lien de paix et d'amour, un corps et un esprit» (Saintes Liturgies de Saint-Jacques et de Saint-Marc). L'Église primitive, par l'instauration du «baiser de la paix» durant la Sainte Liturgie, a mis sur rails des processus d'une valeur pédagogique et thérapeutique très élevée pour son époque.

Le baiser de la paix dans la pratique liturgique contemporaine entre les membres du clergé qui font l'office (évêques, prêtres, diacres) dans l'autel sauvegarde cette fonction conciliatoire et (psycho)thérapeutique dans la Sainte Liturgie. Même de cette façon, l'exhortation «aimons-nous les uns les autres» peut jouer le rôle d'un rappel de réconciliation qui doit exister parmi toute l'assistance. Citons un passage très illustratif, de la *Sainte Liturgie* de N. Gogol:

... chacun de ceux qui assistent à la liturgie, pensant à tous les chrétiens, et pas seulement à ceux présents dans l'Église, mais aussi à ceux qui sont absents, pas seulement à ceux qui sont près de son cœur mais aussi à ceux qui se trouvent éloignés, se précipite pour se réconcilier avec tous ceux pour qui il nourrissait des sentiments de haine, d'inimitié et de dédain, et donne en pensée le baiser de paix et se dit en lui-même: "le Christ est parmi nous" et répond à leur place: "Ainsi est-il et ainsi sera-t-il", car sans cette réconciliation, il sera comme un mort pour le reste de la liturgie.

Notons encore que le baiser comme geste extérieur d'une disposition intérieure ne se limitait pas au seul moment du «baiser de la paix» durant la Sainte Liturgie. On le trouve à l'office du baptême et à l'ordination des évêques. Le «baiser de l'amour» le jour de Pâques est, jusqu'à nos jours, représentatif de cette tradition.

L'œcuménicité de la paix: vers une culture et un humanisme de paix

Pour nous, la question qui se pose est de savoir comment nous allons exploiter ce que nous avons appris au cours de la Sainte Liturgie. Lorsque le célébrant exhorte, à la fin de la liturgie: «sortons en paix», comment retournons-nous dans le monde? Le passage du liturgique au réel, de la fête au quotidien, est incroyable-

ment facilité par notre préparation, qui se fait de manière intensive, dans «l'école d'apprentissage de paix» que constitue la Sainte Liturgie. Il est de notre devoir de distinguer la profonde relation existant entre la fête et le quotidien, entre le liturgique et le réel. La Sainte Liturgie, prenant le quotidien, le transforme et nous indique les transformations que nous devons faire dans notre vie. La Sainte Liturgie et le temps liturgique vécu au cours d'elle est le moment privilégié qui nous montre ce qui peut advenir si nous prenons sérieusement en considération ce qui s'y déroule. Tout ce qui s'y est passé peut être transféré en dehors d'elle. Ce n'est pas virtuel, ce n'est pas irréel ou imaginaire; tout cela n'appartient qu'au monde du réel. Donc, «sortons en paix» «à la messe, après la messe».

Mais, le monde dans lequel nous sortons, est, dans une grande mesure monde de violence. Dans certains cas, ce sont les religions qui contribuent à cette violence. Les religions, qui pourraient être des facteurs de paix, selon l'opinion de certains, sont à l'origine des conflits et des guerres. C'est pourquoi le nombre de livres en rapport avec la relation violences – religions a augmenté. La «violence sacrée» devient de plus en plus l'objet d'études minutieuses.

Malgré cela, nous pouvons retenir la sentence de Saint Séraphin de Sarov que: «Si nous pouvons gagner notre paix intérieure, nous pouvons la transférer vers l'extérieur et ainsi, le monde autour de nous deviendra un monde pacifique». D'ailleurs, au cours de la Sainte Liturgie, l'individu, en devenant personne, vit sa coexistence pacifique avec la communauté. En sortant de là, il peut montrer *la proposition culturelle* qu'il y a vécue, pour *une culture de paix*. Celle-ci n'est pas acquise en une fois, ni par une unanimité et un accord en tout. C'est par étapes que l'on accède au chemin vers la paix.

A une époque où l'on recherche les convergences, pensons cependant que celles-ci ne sont pas toujours le résultat d'un regroupement ou d'une homogénéisation ou de mixages ou imprégnations idéologiques. Les réconciliations et la paix peuvent être fondées sur la multiplicité de petites expériences communes, indépendamment du fait qu'elles soient ou qu'elles aient été vécues différemment. Notre communauté et notre identité, nous pouvons les vivre de manière multiple («*identité multiple*»). Nous pouvons les amorcer par toutes les petites choses simples, «prenant en charge les identités multiples, sans vouloir les réconcilier, sans rechercher une synthèse impossible, revendiquant une «*polyphonie*» qui nous autorise à relier les fils de plusieurs réseaux». Ces réseaux de paix qui s'étendent de l'Orient à l'Occident, unissent et construisent cette culture de paix, culture qui illustre de mille façons la paix.

Finalement, cette culture de paix est *un humanisme de paix*. Nous en trouvons

une description dans le serment attribué à Alexandre le Grand à Opi (au nord de Bagdad) en 324 av JC:

Je vous souhaite, maintenant que les guerres prennent fin, d'être heureux en paix. Que tous les mortels vivent, à partir de maintenant, comme un peuple, conciliés pour le progrès commun. Considérez le monde entier comme votre patrie, avec des lois communes, où règneront les meilleurs, indépendamment des races. Je ne discrimine pas les hommes, comme le font les bornés, en Grecs et en barbares. L'origine des citoyens ne m'intéresse pas, ni la race à laquelle ils appartiennent. Je les divise avec un seul critère: la vertu. Pour moi, tout bon étranger est grec et tout mauvais grec est pire qu'un barbare. Si adviennent des différends, ne recourrez jamais aux armes. Résolvez-les pacifiquement. Au besoin, je serai, moi-même l'arbitre. Ne considérez pas Dieu comme un gouverneur autoritaire mais comme le père commun de tous, de façon à ce que votre conduite ressemble à la vie que font les frères d'une même famille. De ma part, je vous considère tous égaux, blancs ou noirs, et je voudrais que vous ne soyez pas seulement des sujets de ma communauté de peuples mais des participants, tous des associés. Tant que cela dépend de moi, je vais essayer d'appliquer ce que je promets. Le serment donné avec la libation aujourd'hui, gardez-le comme un contrat d'amour.

La réalisation, cependant, de ce rêve-serment dépend des «artisans de paix» qui puisent la force dans le «Prince de paix».

L'hellenisme œcuménique rencontre ainsi le christianisme œcuménique dans un humanisme et une culture de paix. Ainsi, une voie peut s'ouvrir pour clarifier quel est «l'envers» de la violence ou des violences: Paix et Amour.

Sur ce fait la réponse donnée par un enfant à la question d'un journaliste le jour de Noël: «Qu'allons-nous faire, aujourd'hui, avec l'amour?» «Mais l'amour se trouve dans la paix!» est illustrative!

ANNEXE

Les saints martyrs comme objet de violence

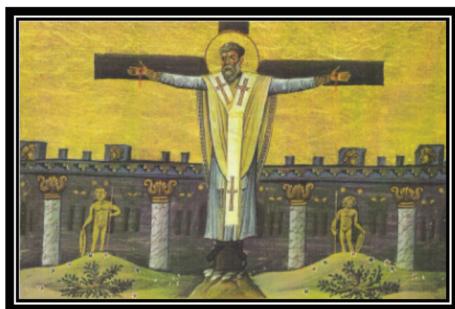
Les martyrs occupent une grande place dans l'histoire du Christianisme. Dès sa naissance, ses persécuteurs ont essayé d'étouffer la Vérité par le sang innocent et saint des chrétiens indépendamment du sexe, de l'âge et de la classe sociale. Le premier martyr a été le Seigneur, Jésus Christ. C'est Lui que les premiers chrétiens avaient comme exemple, et ce sont Ses pas que tous les martyrs ont suivis dans leur vie. Le Christ n'abandonne pas Son troupeau; il devient martyr et lutte

contre le diable, il souffre et combat avec eux. C'est la raison pour laquelle les saints acquièrent des capacités surnaturelles.

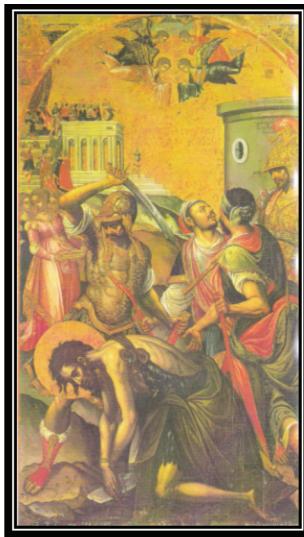
On rencontre plusieurs catégories de martyrs. L'Eglise compte parmi eux des laïcs, des clercs qui ont subi la passion, ceux qui ont souffert une multiplicité de coups et de blessures, des ascètes et des moines, des vierges.

Tant que le fidèle accepte le martyre, il doit être prêt à envisager une multitude de méthodes dures de mise à mort. Chaque catégorie de passion correspond à une méthode douloureuse de mise à mort particulière. La mort par décapitation est des plus dures, puisqu'elle provient d'une ischémie cérébrale. La mort par pendaison est aussi douloureuse, parce qu'il advient une enflure cérébrale. Une torture très courante aux premiers siècles était la lapidation. Plusieurs saints ont été conduits au bûcher; d'autres sont devenus la proie des fauves; d'autres ont été immergés dans des chaudières pleines d'huile ou de goudron bouillants. À d'autres, leurs bourreaux leur ont infligé un casque rougi au feu ou ont rempli leurs blessures de sel. Chaque supplice contient une double dimension, corporelle et psychologique, dans la mesure où leurs bourreaux se moquent des martyrs et les menacent.

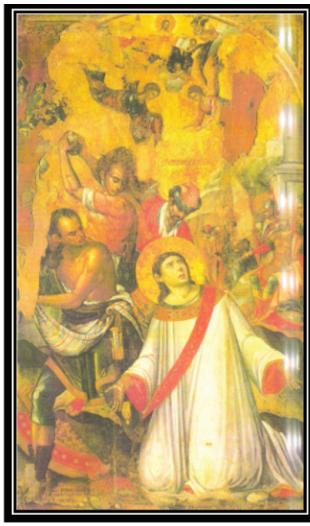
Le jour de la passion d'un martyr est très important et s'appelle «jour natal», car par le martyre le chrétien renaît. Le martyre est une preuve de fait de l'amour que nous éprouvons pour le Christ; il constitue une imitation du modèle du Christ, enterrement et résurrection avec Lui.



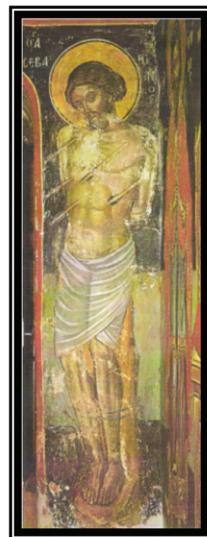
Passion de S. Siméon.
Biblioteca Apostolica Vaticana, 985



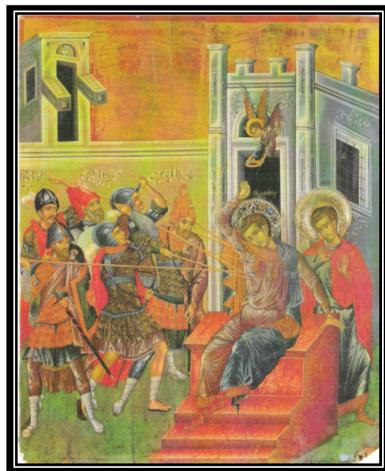
La décollation de S. Jean.
Michael Damaskinos, Corfou 1590



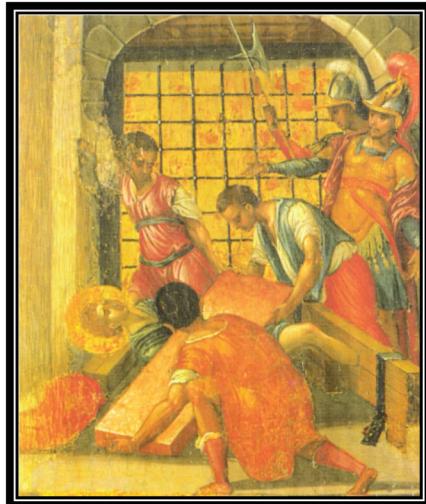
Lapidation de S. Etienne.
Michael Damaskinos, Corfou 1590



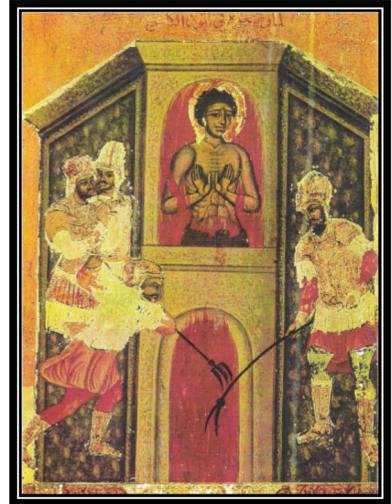
S. Sébastien. Théophane
le Crétien, Monastère
de Stavronikita,
Mont Athos 1545



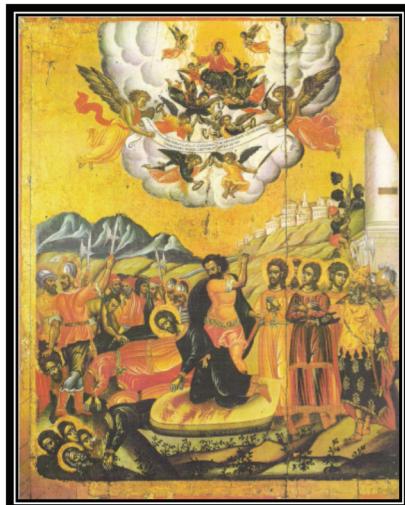
Le massacre de S. Dimitrios, fin du 16ème
siècle



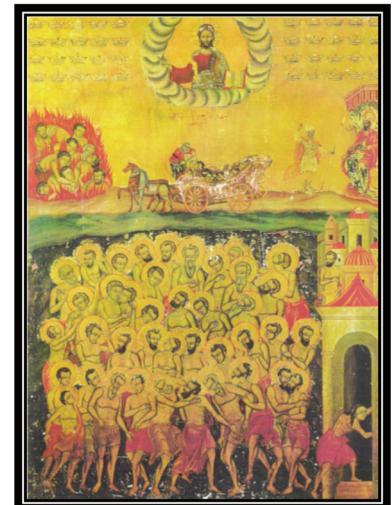
Passion de S. Georges.
Michael Damaskinos, Corfou 1590



S. Georges jeté au feu inextinguible.
Nemez d'Alep, 1701



Supplice des dix martyrs.
Victor, Corfou 1668



Les quarante martyrs de Sevasteia.
Nemez d'Alep, 1701

LES SIX FORMES DE CHARITÉ DE L’ÉVANGILE DU JUGEMENT DERNIER*

D’autres, plus experts que moi, analyseront la signification de la «société de l’information» dans laquelle, tant la théologie orthodoxe que le travail social, sont appelés à trouver des occasions de collaborer entre eux, après avoir examiné leurs principes. Mon exposé va tenter de faire l’approche des besoins humains profonds que le travail social entreprend de couvrir, au moyen du message du Christ, adressé par lui-même aux hommes. L’Évangile nous donne certaines informations importantes car elles constituent une connaissance qui peut se transformer en sagesse, pour que nous puissions connaître le sens de la vie et pour ne pas y passer à côté, sans s’en rendre compte¹.

La plénitude du temps et le Jugement dernier

L’apôtre Paul, lorsqu’il s’adresse aux Galates, les informe que «quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils» (*Gl 4,4*). Sa mission était très concrète: Jésus parcourait toute la Galilée, enseignant dans les synagogues, proclamant la

* Communication dans le cadre d’une Journée Scientifique organisée par le Département de Travail Social de la Faculté des Métiers de Santé et de Soins de l’Institution d’Enseignement Technologique d’Athènes, dans son Grand Auditoire, à Egaleo, le 3 Juin 1999, avec pour thème: *Théologie orthodoxe et Travail Social. Principes communs et occasions de collaboration dans la Société de l’information*. Le Département de Théologie Sociale de la Faculté de Théologie de l’Université d’Athènes a été représenté par deux autres exposés également de collaborateurs de la Section du Culte Chrétien, d’Éducation et de Théologie Pastorale: par Angelos Vallianatos (Dr. Th.): «La tradition orthodoxe comme moyen de communication dans le travail social» et par Eftichia Giannoulaki (assistante sociale, théologienne): «La méthodologie du Travail Social dans l’exercice de l’œuvre pastorale». Dans le texte publié, nous avons conservé la structure du discours oral. Ce texte a été traduit du grec en français par notre amie madame Stella Haski. Le texte grec a été publié dans l’«Annuaire Scientifique de la Faculté de Théologie de l’Université d’Athènes», volume 35, Athènes 2000, p. 267-279. Il a servi comme base à une présentation sous forme de PowerPoint au même titre dans le cadre du Colloque de la Société Internationale de Théologie Pratique (S.I.T.P.) tenu au Québec (Manoir du Lac Delage) du 18 au 22 août 2004. Thème du Colloque *La Bible: modes d’emploi. Les pratiques bibliques et leurs enjeux théologiques*. Un sommaire de cette présentation se trouve attaché à la fin de la communication.

¹ Ici, je me réfère aux vers connus de choral de la pièce théâtrale «Rocher» de T. S. Eliot.

Bonne Nouvelle (*Mt 4,23*). La prédication déclarait le rétablissement général auquel conduit la prédication du Royaume de Dieu, où tout rentre dans l'ordre, grâce à leur intégration au monde de Dieu. Cette mission avait été prophétiquement annoncée, bien des siècles auparavant par Isaïe. Jésus adopte le message d'Isaïe dès le début de son Œuvre publique, à la synagogue de Nazareth. La mission de Jésus consistait en la force de l'esprit «porter la bonne nouvelle aux pauvres, annoncer aux captifs la délivrance et aux aveugles le retour à la vue, renvoyer en liberté les opprimés, proclamer une année de grâce du Seigneur» (*Lc 4,18*).

Ce texte, tout comme ceux qu'il sous-entend et auxquels il se réfère, renvoie à des actes et des activités concrets, qui sont principalement entrepris par le Messie Christ mais également par tous ceux qui veulent le suivre et qui transmettent son action à ces plus petits de Ses frères, pour lesquels la moindre chose que l'on fasse, il considère qu'elle est reflétée sur Lui: «C'est à moi que vous l'avez fait» Matthieu (25,31-46)².

Je pense qu'il est intéressant, dans notre intérêt également, de faire l'approche entre la déclaration et Son premier avènement et les exigences qu'il a l'intention de nous exposer lors de Son deuxième avènement. Car ainsi, par cette approche, nous comprendrons que l'intervalle du temps compris entre les deux avènements du Seigneur est le moment opportun pour la réalisation de ce programme concret qui s'adresse aux pauvres et aux meurtris, aux captifs et aux aveugles, aux opprimés, à ceux qui ont faim et soif, aux étrangers et aux sans-abri, aux nus, aux malades, aux prisonniers, et à tous ceux qui peuvent être considérés appartenir à une de ces catégories, dans le but de leur donner de la joie, de les guérir, de les libérer, de les éclairer, de les rassasier, d'assouvir leur soif, de les accueillir, de les loger, de les habiller, de les visiter. Ainsi, nous accédons tout doucement à cette partie de l'Évangile intitulée «Le Jour du Jugement Dernier» et qui est lu le dimanche gras (sexagésime), c'est-à-dire une semaine avant le Grand Carême, pour nous montrer la direction dans laquelle nous devons nous mouvoir, si nous avons vraiment pris le chemin qui conduit au Royaume de Dieu. La lecture évangélique se trouve dans l'Évangile selon Saint Matthieu, chapitre 25 vers 31-46.

Là sont décrites les six formes de charité, lorsque nous l'appliquons de manière active (positivement) ou lorsque nous l'omettions (négativement). Cette charité peut également être réalisée corporellement (matériellement) et psychiquement (spirituellement), conformément à l'interprétation de Saint Théophylacte, Archevêque de Bulgarie, lequel a vécu jusqu'au début du 12ème siècle.

² Voir aussi A. M. Stavropoulos, Développement. Nouvelles Perspectives, approche théologique, Athènes 1988, p. 12-17 (en grec, tré-à-part de la revue «Ephimérios»)

«Tous ces genres de charité –qui sont mentionnés dans la parabole du Jugement Dernier–, accomplis-les corporellement et psychiquement; du fait que nous sommes de nature double, âme et corps, ces tâches peuvent être réussies de manière double»³. Ces sortes de charité, bien que le Christ semble vanter ou dénoncer les hommes, dans la mesure où ils l'ont ou ne l'ont pas fait, à Lui, sont adressées aux plus petits des frères du Seigneur. En la personne du frère, nous rencontrons Dieu lui-même. L'homme est devenu capable d'«imager» Dieu lui-même et le Christ s'identifie à lui. «Tu as vu ton frère, tu as vu ton Dieu»⁴. Saint-Nil prétend qu'«un moine qui considère tout homme comme étant Dieu après Dieu peut être caractérisé de bienheureux»⁵. De même, je dirais qu'à cette catégorie peut accéder n'importe quel chrétien qui pense ainsi. À chaque époque, une étape de gloire brillante d'application du message du Christ s'ouvre devant nous. Ce message est diachronique et peut être appliqué partout et toujours et par tous, parce que les besoins humains profonds mentionnés dans le texte évangélique existent partout et toujours. Cette quadruple approche et cette division en application positive et négative, corporelle-matérielle et psychique-spirituelle, libère les forces de l'homme afin qu'il puisse, avec imagination, développer et planifier l'amour avec ses indices. Sur ce point, je voudrais me référer à un autre texte fondamental sur l'amour, du Nouveau Testament. J'entends par là l'hymne à la Charité de l'Apôtre Paul, qui se trouve dans la 1ère Epître aux Corinthiens, chap. 12,31–14,1⁶.

Nous pouvons nommer ce texte dans lequel sont décrites les six formes de charité «Charte du service (diakonia) social de l'Église et –pourquoi pas– du travail social»⁷. L'Évangile du Jugement dernier pourrait même constituer une critique sociale face à ce qui se fait ou ne se fait pas par les sociétés et les Etats, par rapport à

³ PG 123, 433D (dans N. Th. Bougatsos, *L'enseignement social des Pères Grecs*, Textes, t. III, Athènes, Éd. Apostoliki Diakonia, 1984, p. 380).

⁴ Clément d'Alexandrie dans Albert Huck - Hans Lietzmann, *Synopse der drei Evangelien*, Tübingen, Verlag J. C. B. Mohr, 1950, p. 181. Voir aussi A. M. Stavropoulos, *Mémoire et oubli dans la Sainte Liturgie*, Athènes, Éd. Lychnos, 1989, p. 107-111.

⁵ Nil l'Ascète, *Discours sur la prière*, chapitre 121.

⁶ Pour une définition opérationnelle de l'amour-charité sur la base de l'hymne à la charité voir A. M. Stavropoulos, *L'art de l'amour*, Paphos, Éd. du Monastère de Saint Néophyte, 1998, p. 24-28.

⁷ Cette idée me préoccupe dès le début de mon enseignement universitaire et surtout depuis que j'enseigne –après le départ du professeur émérite Evangélós Théodorou– le cours d'«Histoire, théorie et pratique du service social de l'Église». Elle a été renforcée après une discussion, il y a quelques années, avec le métropolite de Moldavie et Boukovine Mgr Da-

ces besoins, en vue du Royaume, et pas seulement une critique à un niveau individuel ou personnel. Il est *inutile* de souligner que, dans l'histoire, l'Église a développé toute son œuvre sociale en se basant sur ces six formes de charité⁸.

Par la suite, voyons succinctement ce que peut signifier:

- J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger ou ne m'avez pas donné à manger. *Nous t'avons nourri.*
- J'ai eu soif et vous m'avez donné à boire ou ne m'avez pas donné à boire. *Nous t'avons désaltéré.*
- J'étais un étranger et vous m'avez accueilli ou vous ne m'avez pas accueilli. *Nous t'avons accueilli.*
- J'étais nu et vous m'avez vêtu ou vous ne m'avez pas vêtu. *Nous t'avons vêtu.*
- J'étais malade et vous m'avez visité ou vous ne m'avez pas visité. *Nous sommes venus te voir.*
- J'étais prisonnier et vous êtes venus me voir ou vous n'êtes pas venus me voir. *Nous sommes venus te voir.*

J'ai eu faim.

Faim (corporelle et matérielle)

- Je réponds au manque de nourriture d'autrui, je lui donne à manger.

niel Giobotea (l'actuel Patriarche de Bucarest et de toute Roumanie), lequel a insisté sur la nécessité pour l'Église orthodoxe de construire un «Rituel de diaconie» analogue au rituel liturgique. Un congrès, auquel ont participé des Orthodoxes et des Protestants de 26 pays, représentant de l'œuvre diaconale dans diverses sections de travail, s'est prononcé pour un processus de construction d'une Charte œcuménique de Diaconie pour l'Europe. Le texte du Congrès, connu sous le nom de «Déclaration de Bratislava» (c'est là que se déroula le congrès du 13 au 18 octobre 1994) avait pour sous-titre explicatif: «Sur la voie d'une vision de la diaconie en Europe». La Conférence des Églises Européennes qui a principalement organisé ce congrès, a adressé une invitation –et pourquoi pas un appel?– envers tous ceux intéressés par les problèmes de diaconie, à participer au processus de mise en œuvre et de préoccupation relative. Le texte, traduit par Ath. Vletsis a été publié dans la revue «en route» (*kath'odón*), No 12, Février 1997, p. 13-19.

⁸ Voir le chapitre Mémoire et anticipation du Royaume, de mon livre *Mémoire et oubli dans la Sainte Liturgie* p. 41-60 ainsi que les p. 108-109. Une investigation détaillée des dimensions de l'Évangile du Jugement Dernier, sur la base de l'œuvre de saint Jean Chrysostome, a réalisé Rudolf Brändle dans sa monographie *Matth. 25, 31-46 im Werk des Johannes Chrysostomos*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1979.

- Je réunis et j'envoie des denrées alimentaires, j'organise des repas communs, je concentre de l'argent par des dons etc.
- J'agis à travers des organismes internationaux.
- J'organise des cultures agricoles et je promeut l'apprentissage de nouvelles méthodes.
- Je programme la production et le stockage de nourriture.
- Parallèlement, je m'emploie à créer de nouveaux postes de travail et je lutte contre le chômage.

A l'opposé:

- Je diminue les postes de travail et je cause du chômage par mon inattention ou mon manque d'organisation ou de prévision.
- Phénomènes négatifs: le gaspillage, la surconsommation, la vie de luxe.
- Par la pollution chimique et les déchets industriels, je pollue à long terme la terre et tous les produits agricoles.
- Le même résultat peut être atteint par le manque ou la diminution de mesures de protection en raison de leur coût élevé.
- Les incendies, la plupart des fois dues à la négligence et à la spéculation, détruisent la faune et la flore et entraînent des destructions écologiques avec des conséquences sur la production des aliments et sur l'élevage.
- Je pousse vers des monocultures et je contrains à des ventes exclusives.
- Je diminue les prix des produits par des jeux du marché. Une de ses expressions est la réévaluation boursière ou la dévaluation des actions.

Faim (psychique et spirituelle)

- Je couvre les besoins spirituels par l'alimentation spirituelle, en renouvelant la vie liturgique et la vie de la prière. Il faut souligner que le mystère de la Sainte Eucharistie est considéré comme la source unique de nourriture et de vie.
- Je m'occupe de la qualité de l'enseignement pour des études à bas prix, pour des bourses, pour des séminaires d'éducation et de formation de la jeunesse.
- Je crée des bibliothèques publiques.
- Je m'occupe de la qualité des programmes qui approvisionnent spirituellement petits et grands (presse, radio, télévision, mass média électroniques).

Je me comporte négativement lorsque:

- Je néglige ou reste indifférent à tout ce qui précède.
- Je ne cultive pas la mission pour transmettre le message du Christ dans la société et dans le monde.
- Je ne promeux pas la nomination de personnes et d'enseignants éclairés.
- Par la publicité, je promeux des choix spirituels sans valeur.
- Je suis indifférent aux besoins spirituels du Tiers et du Quart-monde.
- J'abandonne le monde à sa faim spirituelle, ce qui le conduit à sa mort.

J'ai eu soif

Soif (corporelle et matérielle)

Beaucoup de remarques mentionnées pour la faim peuvent être appliquées à la soif. Remarquons l'importance de l'eau, à une époque qui se trouve au seuil d'une période d'aridité et de sécheresse, quand au même moment, on entend dire que la cause majeure des guerres, sera à l'avenir, la possession d'eau potable. Ici, en tant qu'attitude positive soulignons:

- Le financement de forages et la prise de soin de la qualité de l'eau: L'église prévoit une prière à l'occasion du forage d'un puits. Entre autres, des travaux d'irrigation et la prise de mesures pour garantir la suffisance d'eau – dont le manque peut conduire à des dizaines de maladies (cf. l'œuvre des missionnaires pour la garantie d'eau potable dans le Tiers-monde) – sont d'une importance majeure. Rappelez-vous que c'étaient les constructeurs d'aqueducs et ceux qui finançaient la construction de fontaines dans les villages qui étaient considérés comme de grands bienfaiteurs.
- Tout gaspillage d'eau, comme toute pollution, doit être condamné. Aujourd'hui, avec la guerre, nous voyons les conséquences énormes de la pollution et la contamination. Mais il existe aussi d'autres moyens. Dans le temps, l'on bloquait les conduits d'eau d'une ville assiégée pour le contraindre à se livrer. Actuellement également, nous utilisons des méthodes analogues et même plus dangereuses. Je me rappelle avec effroi le cas d'un tuberculeux qui crachait dans tous les puits de son village, afin de contaminer les eaux, pour prendre vengeance de ce que, lui, était malade et les autres étaient sains. Il en avait fait confession à son père spirituel.

Soif (psychique et spirituelle)

La soif également peut avoir un sens spirituel et métaphorique, soit positive-

ment soit négativement. Ainsi, nous pouvons répondre à la soif de vivre de l'homme actuel, (non pas en lui proposant un Coca-Cola ou un Pepsi-Cola, selon la publicité), soif de justice, de manière positive:

- En offrant de l'eau claire qui assouvit la soif spirituelle. Un enseignement vivant, le catéchisme, la consultation spirituelle qui rafraîchit la flamme qui brûle les entrailles de l'homme moderne. Prédication essentielle, posée, donnant des solutions orthodoxes aux problèmes quotidiens. Pour conduire les hommes vers le Christ, qui est l'eau vive.
- En exploitant sa soif d'apprentissage, de connaissance, pour ne pas le condamner à un analphabétisme permanent, en lui offrant des sources claires et propres et non pas des eaux souillées d'origine suspecte.
- En détournant l'homme moderne de la soif de vengeance et de sang. Voyez-vous, il existe plusieurs sortes de soif.
- Nous pouvons continuer de la même manière pour les autres formes de charité.

Étranger

Combien d'applications peut avoir ce que le Christ a appelé l'«accueil de l'étranger»:

- Des initiatives pour les étudiants étrangers en Grèce, pour les étrangers de toute sorte, les réfugiés, les immigrés, les Gitans, pour ceux qui sont étrangers dans leur propre ville, à l'époque où personne ne se sent «chez soi»
- Lutte contre la xénophobie, le racisme et l'exclusion des minorités. Renforcement de Grecs de la diaspora. Approche par l'Église des Organismes internationaux.

Parallèlement aux initiatives positives: hospices dans les monastères, orphelinats etc., nous avons à lutter contre une série de causes qui créent des conditions de dépaysement et d'exil dans notre monde: concurrence entre États, entre personnes, entre sociétés, guerres, racisme.

La création de conditions que vont anéantir la sensation de solitude et d'abandon, est d'une importance primordiale. Cela peut se faire par le soutien des relations humaines et la compréhension réciproque, par le renforcement des liens entre les hommes, pour qu'ils constituent une société de fraternité. Bien sûr, l'homme actuel ressent cela très difficilement puisqu'il ressent:

- Qu'il est étranger dans sa propre maison, dans sa famille.
- Qu'il est étranger à lui-même (manque de connaissance de soi).

- Qu'il est étranger envers les nouvelles expériences: tant de choses nouvelles l'assiègent et le bombardent qu'il s'auto-exclut dans un monde sans points de repère.
- Qu'il est étranger face à son travail, lorsque celui-ci ne répond pas à ses besoins intérieurs et à ses aspirations. Par exemple, beaucoup de nos étudiants voulaient étudier autre chose, étudient quelque chose d'autre, exercent une profession qu'ils n'ont jamais choisi. Ils exercent tout simplement, –s'il s'en trouve–, un métier de gagne-pain.

Nu

La nudité est un paramètre fondamental de la Charte du service social et qui n'existe pas seulement dans nos sociétés occidentales. La nudité est étroitement liée aux étrangers du paragraphe antérieur. Il y a un grand champ d'action pour la prise d'initiatives. Nous savons que l'Église promeut et entreprend beaucoup d'initiatives dans cette direction et couvre beaucoup de besoins. Il pourrait y avoir également une coopération entre manufactures et industries du textile, pour planifier des programmes en faveur des mendiants et des clochards. En dépit de l'esprit de consommation, une contribution substantielle serait la lutte contre le gaspillage et l'habillement de luxe. La vue d'un homme vêtu de haillons à côté de quelqu'un luxueusement habillé est provocante. Le problème ne se résout pas en donnant nos vieux vêtements et en achetant des nouveaux. Dans l'esprit de l'Évangile, il faudrait que, par exemple à Noël, je garde mon vieux manteau et j'en offre un nouveau à mon prochain. Et il existe beaucoup de moyens pour découvrir mon prochain, qui est dans le besoin réel.

La nudité psychique, c'est elle la plus importante. Mais, la nudité provocante, qui n'est pas le résultat d'indigence, comment peut-elle être cantonnée?

Arrêtons-nous, cependant, à une nudité qui est très douloureuse. Nous sommes, la plupart d'entre nous, nus de sentiments, nus de sens de vie et d'espoir, nus parce que nous nous sommes «déshabillés» de Dieu et nous avons oublié l'habillement spirituel. Avec le baptême, cependant, le Chrétien s'habille au Christ lui-même, se débarrasse du Vieil Homme et revête l'Homme Nouveau, qui a été créé selon Dieu. Il existe toute une procédure d'expulsion des mauvaises actions et de revêtement des vertus. Pour que cet uniforme soit protégé, le Chrétien doit porter, en surplus, la panoplie de Dieu, et par dessus tout cela, être revêtu da la force d'en Haut, le Saint Esprit⁹.

⁹ Pour plus de détails en ce qui concerne le déshabillement et l'habillement voir ma commun-

Nous les hommes, nous devons étendre notre tunique sur le pécheur et le couvrir, dit l'abbé Isaac le Syrien¹⁰.

Je rapporte la réponse de l'abbé Poimen à une question relative d'un frère:

– «Dois-je couvrir la faute de mon frère, si je m'en aperçois?».

– «Lorsqu'on couvre la faute de son frère, Dieu couvrira la nôtre. Si nous révélons la faute de notre frère, Dieu fera de même avec la nôtre»¹¹.

L'Église combat la méchanceté, l'offense, tout ce qui mène quelqu'un à se sentir «nu aux yeux de tous».

Les images et les scènes qui se déroulent devant nous, autour de nous, tout ce que nous avons rapporté symboliquement et schématiquement, représentent des situations réelles et aident à comprendre matériellement et spirituellement la grandeur de notre mission, qui implique l'application des aspects plus particuliers de l'Évangile du Jugement Dernier et des formes de Charité.

J'étais malade

Venons-en au cinquième paramètre de la charité invoqué par le Seigneur: *la maladie*. Je ne m'étendrai pas. Récemment, lors d'une Journée d'étude organisée par le Saint Synode de l'Église de Grèce, *Le service de l'Église dans les institutions hospitalières*, a été examiné de manière globale¹². Là, divers aspects du service des malades et des problèmes qui en découlent, ont été considérés:

- L'Église s'est toujours occupée des malades, non seulement individuellement mais aussi socialement, avec la création d'hospices dans les monastères, dans les hôpitaux. Au cours de la période byzantine, lors de la domination turque, elle était la seule à offrir ce genre de service à un point tel que même les empereurs-apostats comme Julien, enviaient l'œuvre de charité des Chrétiens. Nous avons des exemples plus récents de cette œuvre, avec les pays de mission, mais également au niveau local des paroisses, des groupes de charité qui prennent soin et qui soutiennent nos frères malades.

nication qui a comme titre «Ressources personnelles et spirituelles pour faire face de façon créatrice au chaos» dans le tome dédié au professeur Evangelos Théodorou, *Valeurs et culture*, Athènes, p. 71-72, 81-82 (en grec). Version française dans le volume présent, p. 13-30.

¹⁰ *Les discours ascétiques*, Athènes, Éd. «Astir», 1961, p. 211.

¹¹ Apophthegme 64, *Le Vieillard a raconté...*, *Le Gérontikon (sentences des pères du désert)* traduit en grec moderne par Vasileios Petras, Athènes. Éd. «Astir» 1974, p. 203.

¹² Le 16 mars 1999. Les Actes de la Journée seront publiés par le Comité synodal des affaires du culte divin et de l'œuvre pastorale.

- Rapportons également l'envoi de médicaments dans d'autres pays, tout comme toute sorte de matériel médical et de personnel.

Certains points négatifs:

- Les omissions et les négligences à un niveau personnel mais également au niveau de l'État où l'État de Prévoyance recule et fait place à l'exploitation de la Santé par des institutions privées. Nous savons que les intérêts en jeu sont énormes.
- Le maintien des prix des médicaments à un niveau élevé.
- Le manque d'information qui conduit à la surmédication et à une politique pharmaceutique unilatérale, qui exclut d'une part certains médicaments chers et qui canalise d'autre part la consommation exclusive d'autres médicaments.
- La négligence dans la prise de mesures protectrices dont les conséquences sur la santé n'ont pas été estimées. Prenez l'exemple de la guerre des Balkans et les énormes difficultés au niveau de la Santé: épidémies, manque de médicaments et de règles d'hygiène élémentaires pour les réfugiés, difficultés dans le fonctionnement des hôpitaux à cause du manque d'eau et d'électricité etc.

Mais, *au niveau spirituel* également, il faut mentionner les efforts faits ou qui devraient être faits pour la santé mentale, ainsi que les manques:

- La prévoyance face aux malades mentaux. L'aide fournie, avec les connaissances de l'époque, dans les monastères, et pas seulement dans le cas de possédés démoniaques. Des initiatives récentes de l'Église pour la prise en charge des malades de l'hôpital psychiatrique de Leros, en dehors de celui-ci.
- Soulignons l'effort plus global pour la santé mentale à travers le fonctionnement thérapeutique plus général de la Religion et de l'Église, en tant que facteur de santé mentale.

Dans *les points négatifs* de cette dimension,

- sont compris non seulement les omissions à l'affrontement de la santé mentale, mais également tous les facteurs qui contribuent à la création d'un mauvais climat spirituel, d'une pression, d'angoisses, de stress, de situations maladiives.
- Il est bon de signaler ces facteurs pour pouvoir les affronter.

J'étais prisonnier

Nous aurions beaucoup de choses à dire concernant le sixième paramètre de charité.

A rechercher: la signification de «j'étais prisonnier et vous êtes venus me voir» ou de «vous ne m'avez pas visité» ou «nous ne t'avons pas secouru». Une petite revue de l'histoire et de l'action du service social de l'Église serait suffisante pour démontrer l'ampleur de l'offre et, potentiellement, l'ampleur des omissions qui peuvent exister au niveau de l'Église, de l'État, de la Société, envers les prisonniers¹³. Il y a quelques années, une Journée d'étude ayant pour thème «Le service pastoral de l'Église dans les prisons» a été organisée par le Saint Synode, avec l'aide du Comité Synodal de l'œuvre pastorale, Journée dont le compte-rendu a déjà été publié et où un rapport détaillé du sujet y est fait¹⁴. Beaucoup de choses peuvent être faites, tant individuellement que collectivement, tant à un niveau d'offre personnelle qu'à un niveau d'assistance sociale, tant matériellement que spirituellement. Par exemple:

- Amélioration des installations, des bâtiments et des conditions de vie dans les établissements pénitentiaires.
 - Visite et offre de cadeaux aux prisonniers et assistance à leur famille ainsi que création des comités de soutien tant par l'Église que par l'initiative privée.
 - Promotion et vente des produits et œuvres des prisonniers.
- Libération sous caution. Les paroisses se trouvant aux alentours des prisons ou dont des paroissiens sont emprisonnés ont déjà pris des initiatives. Il y a cependant toujours moyen d'élargir ces activités.
- Prise en charge de prisonniers politiques.
 - Lutte contre le mauvais traitement dans les prisons et contre la torture. Ici, la collaboration avec des comités spécialisés comme «Amnesty International» est indispensable.

¹³ En guise d'exemple –parce qu'à la date de la journée (3 juin) l'Église honore la mémoire du Saint martyr Lucillien et de Paule– je mentionne que selon le synaxaire de la vie de la Sainte «elle entrait dans les prisons et guérissait, servait, et nourrissait tous ceux qui souffraient au nom du Christ» (Livre d'office pour les saints du mois de juin, p. 21a-22a).

¹⁴ La Journée a eu lieu le 26 juin 1993. Les Actes ont été édités par les Éditions de Apostoliki Diakonia, Athènes 1994, 92 p. avec le sous-titre: Constatations, Perspectives pour une meilleure mise en œuvre de cette pastorale.

Les points négatifs:

- Le manque d'orientation professionnelle et de recyclage après la libération.
- L'existence d'une indifférence sociale et la prédominance d'un racisme et d'un isolement sociaux.

Au niveau spirituel, beaucoup de choses peuvent être faites et se font, comme:

- L'amélioration de la législation, condition indispensable pour la prise de mesures institutionnelles et pour l'amélioration de la prise en charge des prisonniers et des libérés.
- Nécessité, avant toute initiative, de se mettre à la place du prisonnier, de s'y identifier momentanément: connaître sa psychologie, savoir ce que signifie la privation de la liberté, savoir ce qu'est l'isolement total ou le manque d'isolement, apprendre à vivre avec ses culpabilités («tempête émotionnelle»). Avoir une expérience différente de la notion du temps, faire quelque chose non pas par obligation mais par force (travaux forcés). Etre privé de ses objets personnels. Et toute cette psychologie étant accompagnée soit de sentiments de culpabilité soit d'un sentiment d'injustice pour ce qui nous arrive, et de rage envers cette injustice. Prenez même le cas des enlèvements, sorte d'emprisonnement d'initiative privée, ou des actes terroristes, où l'on devient l'objet de négociations et de marchandages.

Un tel déplacement contribuerait beaucoup au changement de notre mentalité, pour voir les choses et les situations de l'intérieur. Il s'agit d'une sorte de repentir, de changement d'attitudes et de pensées. C'est alors que l'on est prêt à agir et à se prononcer.

Et à comprendre, encore, son propre emprisonnement: l'absence de liberté à laquelle nous conduit notre aliénation à nos passions, lorsque nous ne pouvons pas protéger notre esprit et nos sentiments des mauvaises pensées et stimulations.

La nécessité de se libérer de ce qui précède, lorsque l'on prend conscience que l'on est emprisonné et prisonnier à tant de situations:

- Prisonnier de conditions qui conduisent à la privation de la simplicité et de la vie authentique.
- Prisonnier de soi-même, où l'on s'auto-emprisonne et l'on se «referme sur soi» et l'on «s'enferme».
- Prisonnier-partisan d'équipes (sportives), de partis politiques, de personnalités ou d'idoles artistiques ou sportives (acteurs - chanteurs - footballeurs etc.)

Lorsque tu réaliseras tout cela et que tu ressentiras que, soit intérieurement soit extérieurement, tu t'y retrouves, tu es donc toi aussi prisonnier et emprisonné, tu changeras ton attitude envers les autres. Tu accepteras que ta liberté est ailleurs et tu adopteras ce que l'apôtre Paul dit: «C'est pour que nous restions libres que le Christ nous a libérés» (*Gal 5,1*).

Ta liberté, c'est le Christ. Nous sommes des affranchis du Christ. C'est lui qui s'est porté garant et qui garantit notre liberté, comme cet évêque qui, n'ayant pas les moyens de payer la rançon pour la libération d'un captif, a pris sa place et est lui-même devenu esclave, pour le libérer¹⁵. Cette liberté est précieuse et chère. Il s'agit de liberté intérieure qui, même en cas d'emprisonnement injuste et même en cas d'impuissance d'agir, l'on se sent libre intérieurement.

De telles conditions peuvent nous conduire à transmettre l'espoir là où il n'y a pas d'espoir, à prier pour ceux qui, justement ou injustement sont emprisonnés, à communiquer avec eux par correspondance pour les tirer de leur solitude et leur isolement, à s'occuper de compléter le manque de travail systématique pour l'information dans et en dehors des prisons, à agir contre l'aliénation de l'homme moderne qui, voyant les autres aliénés et différents, ne peut s'y identifier, ne peut le considérer comme un frère et, pourquoi pas, comme un Dieu, après Dieu. Une telle aliénation conduit loin de toute pensée et de référence à Dieu.

Nous l'exilons, nous le déplaçons et, quand il n'y a pas de place pour Dieu, il n'y a pas de place pour l'homme. Sur ce point, je voudrais vous rappeler une interprétation paradoxale de la citation «j'étais prisonnier et vous êtes venus me voir» de l'Abbé Jean Colovos. Il disait que «prison» signifie que quelqu'un reste dans une cellule et se réfère sans cesse à Dieu, et que cela est le sens de la phrase mentionnée¹⁶. Coïncidence paradoxale de la cellule du moine et de la cellule de la prison et interprétation bizarre qui nous mène, cependant, sur une voie pour progresser.

Nous sommes déjà arrivés à la fin de notre exposé. Comme je vous l'ai déjà remarqué, le développement de ces paramètres était illustratif, montrant une voie pour vous aider à agir et à activer votre imagination à des échelles mineures et majeures. Particulièrement, pour montrer les équivalences entre le service de l'Église et le travail social, comme celles-ci sont décrites dans un texte constitutif

¹⁵ Il a suivi les exemples de ceux qui mentionne Saint Clément de Rome à sa Première Epître aux Corinthiens, LV, 3 «qui se sont livrés eux-mêmes aux liens, afin que soient libérés d'autres».

¹⁶ Discours 27, *Le Vieillard a raconté...,* p. 112.

de l'Église Orthodoxe. J'estime que ce texte offre des appuis capables de faire converger ces deux approches, ainsi qu'une bonne occasion de collaboration et d'acceptation de toutes les forces qui travaillent pour le bien et le salut de l'homme et du monde.

SOMMAIRE

Titre: «Les six formes de charité de l'Évangile du Jugement Dernier»

- *Identité:* Créé dans le cadre du cours: «Questions spéciales de la Communication Pastorale» du programme post-gradué «Théologie pastorale et Education» du Département de Théologie Sociale de la Faculté de Théologie de l'Université d'Athènes. Se base et complète par son et image la problématique sur un texte de travail du même titre du professeur et responsable du programme Alexandre M. Stavropoulos.
- *Organisation –mise en scène– production:* Angelos N. Vallianatos.
- *Enquête –enregistrement– collaboration:* les étudiants post-gradués du programme.
- *Groupe auquel il s'adresse:* les étudiants du lycée et d'universités.
- *But:*
 - la présentation d'une lecture évangélique avec des moyens modernes;
 - la mise en évidence de l'actualité de la parole évangélique;
 - la transmission du message évangélique au monde actuel;
 - le déclenchement de discussions et d'aspirations pour des sujets touchés par les lectures évangéliques.

Particularités du programme

- Le contact principal des membres de l'Église Orthodoxe grecque avec le texte du Nouveau Testament se fait à travers la lecture des passages évangéliques dans la Sainte Liturgie: c'est pour cela que le texte du nouveau testament qui est présenté est considéré dans son aspect liturgique comme une lecture évangélique («Sagesse. Debout; on va lire dans le Saint Évangile»).
- Le matériel visuel est combiné à des textes d'hymnes ecclésiastiques et à des extraits littéraires.
- La musique est moderne, grecque, sans paroles. La plupart des morceaux

musicaux sont des chansons connues dont les paroles sont en rapport avec le chapitre de la présentation où il est utilisé: il s'établit une association entre les paroles qui ne sont pas entendues, qui contribue ainsi à l'élaboration de la présentation.

- Le bombardement des sens de l'homme moderne par des images crée souvent une familiarisation et donc anéantit sa sensibilité face aux problèmes humains et aux besoins. Les jeunes actuels affrontent l'indigence avec la sûreté de l'observateur. Les images utilisées dans la présentation ne sont pas un but en soi mais bien un moyen. La combinaison d'images alternatives ne cherche pas à surexciter les sens du spectateur avec encore plus d'images mais bien à induire des discussions autour des causes plus profondes de la faim, de la soif etc. ainsi que de leur affrontement.
- Une importance particulière est donnée pour la présentation de l'évident. La faim de connaissance, la soif de vivre, l'emprisonnement du narcissisme constituent des champs de préoccupation actuels du chrétien.
- Le message que l'on recherche à faire passer, finalement, est lumineux et plein d'espoir. À la fin de chaque chapitre (faim, soif, etc.) l'on présente le dépassement de chaque refus, le message de la résurrection par l'Église.
- L'Église connaît deux manières d'affronter la réalité. *Glorifier* Dieu pour chaque bien reçu et *prier* pour surpasser le péché. La présentation se termine par une prière de demande pour les frères en besoin et par une invocation de la Mère de Dieu pour Son assistance.



L'AMOUR-CHARITÉ ET LA VERTU DANS LES FONDEMENTS DE LA MORALE ORTHODOXE*

1 *Quelques questions*

Jusqu'à quel point les fondements de notre comportement moral sont-ils solides? Combien sûrs sommes-nous des mandats éthiques que nous nous imposons ou que nous suggérons aux autres? Y a-t-il des limitations morales à notre conduite? Qu'est-ce qui pourrait limiter la fondation de la morale vers l'une ou l'autre direction? Qu'est-ce qui nous ne fait croire en l'existence d'appuis moraux ou de normes, alors qu'ils n'existent pas, ne pouvant par conséquent justifier ou consolider aucune attitude morale? De telles questions sont aujourd'hui très habituelles, à une époque où toutes les certitudes sont mises à l'épreuve et où l'homme vit l'expérience de ses limites personnelles, mais également celles de la connaissance, de la langue, de la science, de l'art, de l'économie, de la politique, de la religion, de l'éthique.

Venons-en à poser, cependant, une question plus spécifique quant à la position orthodoxe concernant une problématique morale. Qu'est-ce qui soutient jusqu'à présent le Grec dans son comportement moral? Pour ne pas me référer au Grec en général, je vais me limiter aux Grecs orthodoxes et, par extrapolation, aux orthodoxes tout court. Qu'est-ce qui guidait l'homme orthodoxe dans la formation de son éthos et de sa vie, et, par la suite, dans la formation de sa civilisation, c'est-à-dire de la culture orthodoxe? Et comment, finalement, cette culture formait – donnant en retour ce qu'elle avait collecté – la vie et l'éthos des fidèles et de tous les habitants de cette région de vie, et bien au-delà d'elle? Pouvons-nous, par conséquent, supposer l'existence d'une sorte d'«interpénétration» (*perichorèse*¹,

* Texte de participation à une *table ronde* intitulée: Certitudes et limites dans les fondements de la morale aujourd'hui, au cadre du XIVème Congrès de l'Association Internationale des Études Médico-Psychologiques et Religieuses (A.I.E.M.P.R.): *Certitudes et expérience de la limite* tenu à Rome (Grottaferrata) du 14 au 18 juillet 1999. Le texte a été publié aux *Actes de ce Congrès*, édités par Franco Angeli, Milano 2001, p. 499-510, avec l'assistance scientifique de Luigi Silvano Filippi (Président de l'Association) et Anna Maria Lanza. Voir version grecque de ce texte dans «Ephimérios» (Le Curé) 1999: 7, 12-14; 8, 5-7.

¹ La transcription en caractères latins a été faite selon la phonétique classique pour s'uniformiser avec le reste de ce livre (note de l'éditeur scientifique).

περιχώρων), c'est-à-dire des échanges mutuels de principes chrétiens et de données culturelles qui formait l'éthos orthodoxe?

2 *L'existence d'un modèle*

Une première conviction et *certitude* pour la fondation de la morale découle du fait de l'existence d'un *modèle* que nous imitons, imitant ainsi d'autres personnes qui l'ont imité avant nous: *Nous le suivons et nous les suivons*. L'emphase de Saint-Paul: «Montrez-vous mes imitateurs, comme je le suis moi-même du Christ» (1 Cor 11, 1) prescrit aux fidèles cette poursuite et instaure une *sui generis* «succession apostolique». *Les générations se succèdent l'une à l'autre*, suivant le chemin tracé par le Christ lui-même et réalisent dans leur vie le modèle dans la force et la communion du Saint-Esprit.

L'imitation du modèle n'est pas quelque chose de général et d'indéfini, ni quelque chose comme «le stade du miroir» ou «je fais ce que je vois». Elle est déterminée par un ensemble d'ordres conductifs dont l'observation révèle petit à petit le Seigneur caché et forme en nous le Christ (cf. Gal 4,19). L'observation des commandements fait apparaître notre amour pour Lui et nous conduit à une *communion d'amour* avec la Sainte Trinité et nos frères en le Christ. Il s'agit d'un processus d'identification (fonction identificatoire) et de transfert (déplacement).

3 *Communion d'amour*

L'amour, qui est la base de cette communion d'amour, est activé et nous connaissons ses effets de manière empirique. De façon telle que nous pouvons donner une définition opérationnelle de cet amour, incluant des aspects fondamentaux (indices) qui peuvent se matérialiser dans la vie quotidienne au niveau des relations interhumaines. Nous osons prétendre qu'une telle définition de l'amour est offerte par l'hymne à la charité de St Paul, dans son premier épître aux Corinthiens (12, 31–14, 1).

Si maintenant nous voulons analyser attentivement cette définition, nous découvrirons des indices distinctifs de l'amour, indices qui peuvent être groupés en diverses catégories, bien distinctes l'une de l'autre. Ces indices se différencient quant aux attitudes partielles d'amour, dont chacune d'elles nous oriente vers un affrontement concret et différent de l'autre personne, comme par exemple:

- a. en nous mettant à sa place, en nous réjouissant du progrès d'autrui et non des injustices à la charge des personnes aimées;

b. en faisant valoir et promouvoir les autres dans un sens allocentrique (centripète) de notre part. Notre attention est concentrée sur autrui et nous recherchons son bien. De ce fait, il n'y a pas de grande marge pour l'arrogance, l'exhibition, la jalousie;

c. en acceptant autrui, dans la dimension déficiente et inférieure de son comportement et de son être. Ainsi, notre charité est non seulement longanime, mais supporte et excuse tout. Le mal que nous procure l'autre non seulement ne sera pas pris en compte, mais nous faisons confiance et espérons en l'avenir de la personne aimée.

Si nous voulons rassembler tous les indices de l'amour «assignés par une marque positive ou négative» nous pouvons les résumer en deux mots, dont chacun inaugure tout un programme, tout un plan de vie: l'amour, la charité est serviable, la charité ne fait rien d'inconvenant. La charité ne fait que le bien et évite toute inconvenance.

Cet amour conduit, comme nous l'avons constaté, à des attitudes et des actions d'accueil et d'hospitalité analogues à celles proposées par la psychologie humaniste, comme la *compréhension*, la *tolérance*, le *respect* et l'*acceptation*. C'est-à-dire que l'amour appuie des relations qui presupposent et qui sont fondées sur le pardon et construisent une civilisation du pardon.

4 L'édifice des vertus de l'âme

Si l'hymne à la charité est une base solide et certaine pour l'élaboration de l'éthos, il en est de même pour les *vertus* qui contribuent à la construction de l'édifice de l'âme.

Nous nous trouvons ainsi devant une sorte de comportements formés et développés spécialement par les ascètes et les moines, sans cependant constituer leur particularité exclusive. Nous faisons allusion à ces qualités qui, non seulement peuvent contribuer à notre progrès spirituel individuel, mais également être exploitées pour l'élaboration saine des relations interpersonnelles et des rapports entre sociétés et états. L'abbé Dorothée de Gaza –un higoumène du VIème siècle– les développe avec une virtuosité excellente dans ses *Instructions diverses* à ses disciples². Leur application dépend de notre inventivité et de notre disponibilité à les traiter à plusieurs niveaux:

C'est ainsi que, pour bâtir une maison pour y habiter, nous avons besoin de *fondements* qui, dans le cas précis, est la *foi*. Il nous faut des *pierres*, comme la

² Dorothée de Gaza (1963), pp. 420-457 (Construction de la maison des vertus).

pierre d'*obéissance*, de *patience*, de *tempérance*, de *compassion*, de *retranchement de la volonté*, de *mansuétude*. Mais pour consolider ces pierres, il nous faut des pierres d'*angle*, qui sont la *constance* et le *courage*. Mais les pierres d'angles ne suffisent pas. Il nous faut du *mortier* pour fixer les pierres entre elles: voilà l'*humilité*. Pour la construction, il nous faut des *chaînages*: la *discrétion*.

Quand tout cela est prêt, le *toit* peut être posé: la *charité*. Il faut aussi une *balustrade* à la terrasse, pour protéger des chutes les *petits enfants*. Ceux-ci symbolisent les pensées qui naissent dans l'âme. L'*humilité* est encore une fois nécessaire, et joue le rôle de balustrade qui empêche la chute des enfants. Pour que la construction soit réussie, il ne suffit pas de tous ces matériaux jusqu'à présent mentionnés. Il est indispensable que le *bâtisseur* soit *habile* et qu'il agisse «avec *science*».

Il serait très intéressant de voir comment ces vertus pourraient trouver une application au niveau des rapports entre les pays de l'Union Européenne et les autres pays qui sont en relation avec eux.

5 Pensées et passions

Contribuent également à la formation de l'éthos, ce que nous sommes habitués à appeler dans notre tradition spirituelle d'Évagre de Pont, de Cassien, de Grégoire de Nazianze, «pensées mauvaises et passions de l'âme» qui sont à éviter. Bien sûr, ces «qualités» ne se limitent pas à un niveau individuel; elles le dépassent et passent au niveau interpersonnel et social.

Les passions, sous un aspect général, apparaissent comme les forces intérieures ou les mouvements de l'âme. Les passions, en tant que telles, ne sont pas mauvaises. Elles peuvent se transformer en mauvaises ou bonnes selon l'usage qu'en fait l'individu. Elles se rapportent essentiellement à une réfraction du désir dans son actualisation psychosomatique.

Nous n'avons pas l'intention de tracer ici l'histoire et la génèse de ces passions et ces mauvaises pensées, dont le nombre –sept ou huit– est différent selon les époques et qui sont parfois confondues avec les sept péchés capitaux. Dans la conception des Pères de l'Église, les vertus représentaient le volet positif de ce que les passions faisaient apparaître comme négatif. Si les passions constituaient une certaine pathologie de l'individu, les vertus révélaient une certaine santé et un cheminement vers la perfection.

Les huit passions ou mauvaises pensées sont les suivantes: la *gourmandise* (*gastrimarghia*, *γαστριμαργία*), la *fornication* (*pornéia*, *πορνεία*), l'*avarice* (*philargyria*,

ria, φιλαργυρία), la tristesse (lype, λύπη), la colère (orghé, ὄργή), l'acédie (akedia, ἀκηδία), la vaine-gloire (kenodoxia, κενοδοξία) et l'orgueil (hyperepháneia, ὑπερηφάνεια).

Les Pères de l'Église distinguent les différents degrés de pénétration d'une mauvaise pensée dans le cœur: la *suggestion* (*prosbolé, προσβολή*), le *rapprochement* (*syndyasmós, συνδυασμός*), le *consentement* (*sygkatáthese, συγκατάθεση*), la *lutte intérieure* (*pále, πάλη*), la *captivité* (*aichmalosia, αἰχμαλωσία*) et la *passion* (*páthos, πάθος*), qui est la mise en acte de la pensée. Une notion qui revient souvent dans la littérature spirituelle est celle de l'*apathie* (*apátheia, ἀπάθεια*). L'*apathie* «ne consiste pas à ne pas sentir les passions mais à ne pas les accueillir» (Abbé Isaac le Syrien, *Sermons ascétiques*)³. Ces passions ont été habituellement classées selon la division tripartite de l'âme⁴.

Il serait d'un grand intérêt de voir non seulement comment ces passions nous pénètrent et se transforment en chacun de nous individuellement, mais également comment, en même temps, elles sont impliquées dans notre réalité sociale actuelle pour constituer à peu près ce que Konrad Lorenz (1973) nommerait «les huit péchés mortels de notre civilisation». La question est de voir comment transformer ces huit péchés mortels en miracles qui –comme prétend le poète Georges Thémelis (1977)– annoncent la résurrection.

6 Métabolisme culturel

L'éthos d'un chrétien orthodoxe s'inspire donc, comme nous avons eu l'occasion de développer précédemment, d'un triple schéma qui se compose de l'*Amour-Charité*, de la culture de la *vertu* et du rejet des *mauvaises pensées* et des *passions*. Ces trois volets se retrouvent non seulement à un niveau individuel mais aussi au niveau interpersonnel et social. Il existe un «métabolisme culturel» qui se transforme lentement en un éthos et une attitude, un mode de vie. Les constantes fondamentales que nous avons traité jusqu'à présent prédisposent à des attitudes de

³ Sermon 81, p. 273 (en grec). Sur l'*apathie* voir aussi Špidlík (1978 pp. 261-270).

⁴ La tripartition: élément rationnel (*loghistikón, λογιστικόν*), élément irascible (*thymoeides, θυμοειδές*), élément concupiscible (*epithymetikón, ἐπιθυμητικόν*), d'origine platonicienne (*République*, IV, 444 c-e), est devenue classique dans la spiritualité orientale, à partir d'Évagre de Pont (Asie Mineure, 345-399): cf. Larchet (1992 p. 35, note 62). À l'élément rationnel correspondent les passions de la vaine gloire et de l'orgueil; à l'élément irascible, la tristesse, la colère et l'acédie; à l'élément concupiscible, la gourmandise, la fornication et l'avarice.

vie et se traduisent dans la vie quotidienne en une conduite de vie. Cette conduite s'est élaborée durant une très longue période, qui se continue encore aujourd'hui, ayant derrière elle une tradition de plusieurs siècles. En jetant un coup d'œil en arrière, nous distinguons les racines byzantines du chrétien orthodoxe, que l'Orthodoxie a appuyé durant l'occupation turque (de quatre siècles) et même après, jusqu'à nos jours.

Le Grec moderne ou néo-Grec se comporte comme imprégné de cette tradition qui lui offre une conception globale de la vie et du monde. Sur des questions de modernisation, les arguments logiques ne suffisent pas à le convaincre. Il faut qu'une «intelligence sentimentale» de type spécial intervienne: celle qui s'approcherait de ce que nous appelons dans notre tradition «*νοῦς ἐν καρδίᾳ*» = la descente de la raison (*noûs, νοῦς*) dans le cœur (en *kardia, ἐν καρδίᾳ*). Pour que la raison fonctionne, elle doit être intégrée dans l'ensemble des fonctions psychosomatiques de l'homme. Parfois, nous devons accepter, comme disait Blaise Pascal (1623-1662), que «le cœur a des raisons que la raison ignore» (*Pensées*, IV, 277).

1. Au cours d'un récent débat sur l'incinération des morts, la majorité de la population grecque orthodoxe n'a pas accepté les arguments techniques, économiques ou écologiques avancés pour une telle option. Elle s'en tient à la conception enseignée par l'Église, que l'homme a été modelé à partir de la glaise du sol et est devenu un être vivant par l'insufflation d'une haleine de vie (*Gn 2,7*) et retournera au sol puisqu'il en provient, car il est glaise et retournera à la glaise (*Gen 3, 19*) et attendra là la résurrection. C'est toute une culture qui a été développée autour du respect des défunt, des restes de l'homme et des reliques des Saints. Ce respect a été développé en s'appuyant sur les Écritures Saintes et sur l'enseignement des Pères de l'Église qui ont fondé un patrimoine culturel et un ensemble de valeurs et de normes intelligibles par elles-mêmes.

Si on voulait définir la culture, la civilisation, on ne pourrait trouver de meilleure définition que celle qui prétend que la culture est l'ensemble des choses intelligibles par elles-mêmes d'une certaine société.

2. Ainsi, il va de soi pour le Grec orthodoxe -qui a le sentiment d'être accueilli dans un monde appartenant à Dieu- de proposer à son tour l'hospitalité à qui-conque la lui demanderait, et même de le protéger de tout danger. Nous considérons comme très typique l'attitude de tout le peuple grec envers le leader kurde Abdullah Otsalan. Indépendamment des manipulations politiques et des initiatives maladroites de certains facteurs non gouvernementaux, nous avons été té-

moins d'une clamour politique contre le gouvernement, lorsque l'opinion publique a suspecté que le chef kurde avait été livré aux Turcs en pleine conscience par le gouvernement grec. Le Grec ne pouvait supporter la culpabilité d'avoir –ne fût-ce qu'involontairement– contribué à une telle sorte de livraison.

3. Nous avons eu les mêmes réactions en faveur du peuple serbe. Nous pouvons bien sûr prétendre que les Grecs ont assisté un peuple orthodoxe ressenti comme frère et dans la foi orthodoxe. Mais le motif réel était plutôt la grandeur de l'injustice des attaques aériennes contre le peuple serbe et non le manque d'information sur ce qui se passait réellement au Kosovo. Nous étions bien conscients que, de l'autre côté, de grandes injustices se déroulaient sûrement, et le peuple grec est particulièrement sensible à tout ce qui touche les droits de l'homme. Ce qui a provoqué la réaction et la colère du Grec, non seulement contre les alliés mais aussi contre son gouvernement, ce sont les arguments utilisés pour justifier une guerre «juste» par des injustices.

Sur ce point, les Grecs ont bien appris des Romains au cours d'un long échange interculturel, ce que signifie l'adage latin de droit «*summum jus, summa injuria*» (excès de justice - excès d'injustice). Dans ce cas-là ils étaient bien conscients de la parole évangélique que «notre justice devait surpasser celle des scribes et des Pharisiens, sinon nous ne pourrons entrer dans le Royaume des Cieux» (cf. Mt 5,20).

4. Mais, comme je trace la physionomie de ce Grec imprégné par sa tradition orthodoxe, j'aimerais ajouter quelques caractéristiques encore.

Nous pouvons prétendre qu'il présente une certaine droiture, qu'il est très direct. Dans ses transactions, sa parole joue le rôle d'un contrat, s'appuyant sur la parole évangélique où le oui doit être un oui, et un non un non (Mt 5,37). Il lui suffit de donner sa parole pour sceller l'accord afin d'entreprendre une affaire, soit pour se marier, ou pour d'autres cas de sa vie quotidienne. Une fois donnée, la parole ne peut être dérogée. Cette parole est confirmée par le serrement des mains. Aujourd'hui ce que nous craignons en général c'est que même un contrat signé ne sera pas exécuté et nous agissons indépendamment de ce que nous nous sommes engagés à faire «en signant un papier» et différemment de ce que nous avons promis de faire!

7 Les nouvelles frontières

Dans tout cela, une particularité principale de l'orthodoxe est qu'il est en connaissance de ses limites, chose qui le protège de l'hybris (ὕβρις = arrogance).

Il dépassera ses limites seulement par la sainteté, qui réussit ce dépassement par la force d'en Haut. Ainsi, il ne se sent pas autonomisé et par conséquent étranger ou isolé. Ayant eu l'expérience de ses limites, il recherche l'aide au moment où il en a besoin –de Dieu ou des hommes– et se sent membre de la nouvelle humanité. Il s'évertue (*philótimos*, φιλότιμος = empressé) à progresser, en cédant sa place, laissant les autres le devancer et être honorés plus que lui.

Cette description idéale pourtant de l'éthos orthodoxe et de son fondement, ne se réalise pas sans entraves. Pour une simple raison: l'homme concret a ses propres limites, ses propres capacités, ses embûches qu'il se met lui-même ou d'autres puissances spirituelles qui le combattent. Les obstacles provenant aussi du monde extérieur, de la société, des idéologies, qui ont une toute autre mentalité et conception en ce qui concerne l'appui de la morale. Ce qui est moral pour l'un peut être indifférent ou immoral pour l'autre. C'est ainsi que l'on assiste à l'élaboration de règles de vie et de valeurs contradictoires. Tout le monde ne professera pas les mêmes principes. Chacun ne se sent pas obligé de respecter et d'observer les crédos d'autrui.

La question est de voir comment arriver à un minimum de certitudes pour se mettre d'accord sur le point de tolérance, sur les limites au delà desquelles nous ne pouvons pas céder la place aux exigences des autres ou au delà desquelles les autres ne peuvent céder aux nôtres.

Sur ce point, nous avons besoin d'un accord à la base duquel le droit du moins fort et non pas celui du plus fort serait en vigueur. Que la diversité soit respectée et que le fanatisme –qui considère la diversité comme une altérité et donc hostile et dangereuse– soit écarté.

Le christianisme, avec son immense respect de la liberté d'autrui, de son unicité et de l'égalité, avec sa proposition de paix et avec le sentiment de justice et de respect des droits de l'homme qu'il proclame, peut poser les fondements pour la construction des limites non exclusives mais inclusives. Poser des frontières non pas pour exiler mais pour accueillir, en respectant le différent et en observant les distances qui aident à ne pas étouffer et non à créer des conflits.

Bibliographie

- Dorothée de Gaza (1963), *Œuvres spirituelles*, Cerf, Paris.
- Isaac le Syrien abbé (1961), *Sermons ascétiques*, Astir, Athènes, (en grec).
- Kesselopoulos A. (1982), *Passions et vertus dans l'enseignement de Saint Gregoire Palamas*, Domos, Athènes (en grec).
- Larchet J.-C. (1992), *Thérapeutique des maladies mentales*, Cerf, Paris.
- Lorenz K. (1973), *Les huit péchés mortels de notre civilisation*, traduction grecque, Thymari, Athènes 1978.
- Sainte Communauté du Mont Athos (1990), *La Sainte Montagne et l'éducation de notre nation*, De la Sainte Communauté, Mont Athos (en grec),
- Špidlík Th. s.j. (1978), *La spiritualité de l'orient chrétien: manuel systématique*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum: Orientalia Christiana Analecta No 206, Roma, 244-256.
- Stavropoulos A. M. (1994), Mort et eschatologie. Le point de vue (et de vie) orthodoxe.
Actes du congrès de bioéthique: L'assistenza al morente: aspetti socioculturali, medico-assistenziali e pastorali, Vita e Pensiero, Milano, 275-286.
- Stavropoulos A. M. (1998), *L'art de l'amour*, Monastère de Saint Néophyte, Paphos (en grec).
- Stavropoulos A. M. (1999), La pesanteur des choses à venir, *O Ephimérios* (Le curé), 3, 14-15 (en grec).
- Stavropoulos A. M. (1999), Des années difficiles, *O Ephimérios* (Le curé), 5, 18-20 (en grec).
- Stavropoulos A. M. (1999), Ascèse et technologie, *O Ephimérios* (Le curé), 4, 22-23 (en grec).
- Stavropoulos A. M., Angelis D. (1999), Certitudes et limites sous la lumière du désir (dans ce volume même).
- Thémelis G. (1977), *La colombe et les sept miracles qui annoncent la résurrection*, Nea Porreia, Thessaloniki (en grec).

CERTITUDES ET EXPÉRIENCE DE LA LIMITÉ SOUS LA LUMIÈRE DU DÉSIR*

1 Introduction

Lorsque nous parlons des limites de l'homme, nous nous référons à l'ultime risque de l'existence. Nous nous trouvons entre existence et inexistence, vérité et mensonge, parole et silence, mémoire et oubli, présent, passé et avenir, bien et mal: se trouvant au lieu où se tranchent des choses opposées, l'homme met en doute mais en même temps confirme son existence dans la perspective de la fin. N'importe quelles limites constituent en premier lieu l'horizon de sa vie terrestre, ce sont des preuves tangibles de son existence limitée et de son cheminement corporel et spirituel dans un contexte spatio-temporel concret. Essentiellement, l'unique chose pour laquelle l'homme est certain, bien qu'il essaie de l'oublier, c'est qu'à un certain moment il va traverser cette terrible et extrême limite: celle de sa mort personnelle.

Cette certitude ambiguë, pour quelqu'un qui réfléchit et pose des questions, le chrétien la combat avec une autre: la certitude de la Résurrection. À son tour la Résurrection fournit une autre certitude qui en même temps indique une vision, celle de la sainteté qui a son début au moment de la bénédiction, signe par excellence de la certitude. À son tour la bénédiction est confirmée par une limite d'un autre genre, celle de l'Eucharistie célébrée dans le culte d'une paroisse concrète. Par définition le mot grec qu'on utilise pour la paroisse, *enoria*¹ (ἐνορία) signifie une grandeur locale qui s'étend dans certaines limites (préposition ἐν = dans + ὅρια = limites). La paroisse porte de façon intègre l'expérience catholique de l'histoire de l'Église. En même temps l'expérience vivifiante de la Grâce, que

* Communication en collaboration avec Dimitris Angelis, Théologien et Dr. en Philosophie, au cadre du XIVème Congrès de l'Association Internationale des Études Médico-Psychologiques et Religieuses (A.I.E.M.P.R.): *Certitudes et expérience de la limite* tenu à Rome (Grottaferrata) du 14 au 18 juillet 1999. Le texte a été publié aux *Actes* de ce Congrès, édités par Franco Angeli, Milano 2001, p. 427-438, avec l'assistance scientifique de Luigi Silvano Filippi (Président de l'Association) et Anna Maria Lanza.

¹ La transcription en caractères latins a été faite selon la phonétique classique pour s'uniformiser avec le reste de ce livre (n.d.é.).

l’Église conserve, est vécue par chacun de nous malgré notre existence délimitée: la sainteté devient encore une fois une provocation vivante. Cette sainteté est finalement le contact définitif entre Dieu et homme: leurs bouts de doigt déjà très proches dans la synthèse bien connue de Michel Ange sur la Création, se touchent après tout, les limites sont dépassées et la Rencontre est atteinte dans cette Présence (*parousia, παρουσία*). C’est Présence qui rend certaine notre référence à un Dieu tout proche (cf. *Gn 28,16; Act 17,27-28*).

2 *L’homme frontalier*

Selon la tradition patristique, l’homme se situe «aux frontières d’une nature rationnelle et irrationnelle»². Il se trouve à la ligne frontière «de la mort et de la vie»³. Saint Grégoire de Nysse, cependant, est celui qui prétend que l’homme a été créé comme un être «frontalier» (*methórios, μεθόπιος*), c’est-à-dire entre le monde matériel et la nature spirituelle; la dernière se réfère aux anges et pas à Dieu. Un trait fondamental de la nature humaine est le mouvement entre des limites: la création de l’homme constitue un «progrès» ou un «mouvement» du non être à l’être, et toute sa vie c’est un mouvement de s’éloigner de Dieu ou de se ressembler à Lui.

«Le genre humain se trouve au milieu de la nature divine et des êtres incorporels et celle de la vie irrationnelle et animale». Comme «être frontalier» l’homme n’est pas un «microcosme», un cosmos réduit⁴, mais il a une «grandeur», une majesté qui est due au fait qu’il est image et affin de Dieu. Ces qualités dues à sa constitution lui offrent la possibilité de s’élèver vers Dieu et d’éléver avec lui le monde matériel, auquel il participe, en sorte que toute la création unifiée rende gloire à Dieu: «L’homme se trouve d’une certaine façon dans la ligne frontière entre la nature variable et invariable; il intercède de manière convenable entre les extrêmes, il présente à Dieu des supplications pour tous ceux qui sont altérés par le péché, et fait passer la pitié de l’autorité supérieure à ceux qui ont besoin d’elle»⁵.

² Némésios (IVème-Vème siècle), *Sur la nature de l’homme*, PG 40, 532 C (PG = Patrologie Grecque, de J.-P. Migne).

³ Grégoire de Nysse, (~335 - ~394), *Grand discours catéchétique*, PG 45, 33 A.

⁴ Grégoire de Nysse, *De hominis opificio*, PG 44, 177 D.

⁵ Grégoire de Nysse, *Aux inscriptions des Psaumes*, Livre I. chapitre 2, PG 44, 436 B - 437 C.

3 Limites imposées: langue, connaissance, âge-temps, corps

Nous essayons ici de parler des limites en négligeant peut-être les limites que pose notre langue, qui sont en même temps limites de notre monde, de notre possibilité à connaître⁶. Bien que nous vivons à une époque qui se caractérise par une «avidité des limites», au fond nous sommes conscients que nous nous trouvons bien loin de nos convoitises cognitives et bien éloignés d'une omniscience pourchassée par tous nos moyens disponibles. C'est exactement la même chose qui se passe avec notre langue: nous sommes toujours en train d'articuler des mots et des sens qui approchent seulement ce que nous voulons vraiment exprimer sans prétendre être l'équivalent; les mots semblent finalement ne pas satisfaire notre profond désir d'expression. Afin de compléter ce qui ne peut pas être inclus dans notre langage, nous utilisons en plus des images. Mais même, si nous réunissons mots et images, la narration et la description, il y a toujours quelque chose qui resterait indicible. Quelque chose qu'on ne peut pas la dire mais la pressentir, pas dans son essence, en soi, mais juste soupçonner son existence. Nous supposons donc que dans cette chose qui nous échappe et reste non formulée, dans le silence, Dieu pourrait faire indiquer ses assises comme un Dieu caché (*deus absconditus*). Mais Dieu se trouve au delà des limites de nos possibilités cognitives; par contre Il peut se trouver dans la certitude de la foi chrétienne qui nous fait connaître et percevoir de façon différente que notre potentiel naturel. Cette capacité de connaissance de Dieu par la foi que nous pouvons la caractériser comme post scientifique n'a pas son début dans des questions mais dans une certitude: «nous avons vu le Seigneur!» (*Jn 20,25*).

Les limites ont à faire aussi avec l'innocence. Ce qui fait que l'enfance est souvent caractérisée par plusieurs, comme «l'âge de l'innocence», c'est la connaissance insuffisante du monde que l'enfant possède et l'ignorance de ses limites. L'enfant a beaucoup plus de possibilités de développement et un horizon beaucoup plus large qu'un adulte. Pourtant, l'organisation sociale qui impose à l'homme de tout âge l'accomplissement d'un certain nombre des valeurs, elle est moins astreignante envers les enfants. En tout cas le temps laisse ses marques lourdes sur l'homme et intervient en altérant son corps et sa psychologie. Le temps, le corps, l'âge constituent pour lui des limites presque insurmontables. Leur dépassement signifie une démarche (passage, *pésah*, Pâques) au delà des

⁶ Sur la notion des limites cf. Tsipopulos (1992), p. 293-305. Sur la question des limites de la connaissance cf. Siasos (1989). Sur les questions de la langue et du silence cf. Wittgenstein (1922).

constances de la vie naturelle; ceci a à faire pour une fois de plus avec la sainteté. L'homme cesse d'être sans issue (*á-póros, ἀ-πόπος*); il trouve le chemin pour échapper le danger des limites ressenties comme limitations (qui impliquent une menace de mort) et de se trouver dans un état de «certitude vigilante»: vraiment, l'innocence ne consiste pas en cela? Ceci signifie que le saint, en connaissant à fond soi-même et en s'approchant de Dieu, qui est toujours une limite très éloignée et continuellement incalculable, il ressentit son impuissance comme certitude et son salut comme incertain; ce fait le pousse de lutter davantage. Pourtant, en même temps son milieu considère le saint comme une certitude: une preuve certaine de sainteté et aussi une certitude de l'existence de Dieu.

4 Limites dépassées: la sainteté

Le corps du saint: souffrant, blessé, fustigé, poignardé, corps cependant dans sa composition habituelle, resplendit toujours à travers les icônes des églises qui constituent la mémoire de l'Église et reste souvent comme les reliques sacrées inaltérables dans le temps, en confirmant ainsi les paroles de Platon: «le corps est pour nous signe de mémoire» (*Gorgias*, 493a). D'ailleurs, le corps du saint est sanctifié, fait qui signifie non seulement que l'homme constitue une unité psychosomatique, mais il argumente aussi de façon convaincante que le temps ne le défait pas. Comme pour Jésus, ainsi que pour tout saint, s'applique la phrase de Saint-Paul aux Colossiens (2,9): «en lui habite corporellement la plénitude de la Divinité». C'est pour cela que le corps des saints, de la façon qu'il est figuré à travers les icônes qui se trouvent dans l'Église –lieu de rencontre et en même temps ligne frontière entre Église combattante et Eglise triomphante– signale le bouleversement de nos certitudes en ce qui concerne notre connaissance sur la vie et la mort, le temps, les âges, la condition corporelle de l'homme. Sur ce corps s'avère vraie la parole importante de Paul Valéry (1871-1945): «un corps ne fût-ce que par sa force et son action seules, est suffisamment fort pour altérer plus profondément la nature des choses» (*L'âme et la danse*, 1921)⁷. Or, cette force et cette action, qui met ce corps en exercice afin d'être sanctifié, n'est qu'une marche sur une corde, une voltige perpétuelle. Sur la ligne visible de la corde les pas d'un saint suivent les traces de la ligne intelligible de la volonté de Dieu. Le saint ne risque pas un bond mortel, n'obéit pas aux ordres tentateurs comme ceux du type: «Jette-toi en bas» (*Mt 4, 6*). Se mouvant dans les limites entre volonté personnelle et la Volonté de Dieu, il choisit la certitude de la dernière (qui en même

⁷ Cité par Tsiropoulos (1992, p. 171).

temps constitue une certaine incertitude, comme nous avons juste avant mentionné). Pour un tel choix le facteur du désir joue un rôle prépondérant⁸.

5 Sous la lumière du désir

En reprenant, nous pouvons prétendre que tout près des certitudes que nous pouvons avoir et qui nous offrent une certaine assurance, c'est une autre certitude qui guette, celle de l'expérience de nos limites. Cette dernière certitude se confirme aussi par le désir humain.

Le désir⁹ est l'épreuve de l'homme, au sens qu'il le tire de ses limites et en même temps il lui révèle son identité et ses possibilités. Il place en face de lui un certain objet comme but, une limite, une sensation de manque. C'est ainsi qu'il le met sur une trajectoire pour approcher ce but. Et du coup il le met dans une situation qui lui fait apprécier ses propres limites en vue d'acquérir une limite qui vient de l'extérieur. C'est la force motrice qui le tire de l'inertie et c'est pourquoi il reste en relation immédiate avec les passions¹⁰. Selon son désir, l'homme se dirige vers les «passions de l'honneur» ou «les passions du déshonneur» et par cette orientation il donne un sens au monde. Car, de son désir il résulte ce qu'on appelle «le double sens des passions»: nous aimons tout ce qui a affaire avec l'objet de notre désir/passion et nous détestons son contraire.

De la réalisation ou non du désir s'en suivent plusieurs types de comportement:

- a. recherche continue jusqu'à l'accomplissement des désirs de l'homme;
- b. découragement et arrêt de tout effort comme condamné d'avance;
- c. arrêt temporaire jusqu'au moment où il verra plus clair dans quelle mesure ses désirs peuvent être accomplis ou que lui-même peut les satisfaire. La connaissance de soi est une ressource indispensable pour le combat de l'homme: son manque peut le faire avide, disposé à dépenser ses forces dans plusieurs buts. C'est pourquoi les Pères recommandent toujours une attention sans sommeil: «sois attentif à toi-même»;

⁸ Cf. aussi Tsipopoulous (1992), chap. «Le poète et le saint», p. 183-199.

⁹ Sur le désir cf. Laplanche J., Pontalis J. B. (1967), mot «désir», p. 120-122 ; Léon-Dufour X. et al., mot «désir» dans l'édition grecque (1980), p. 386-388 ; Stavropoulos (1998) ; Vergote (1964), paragraphe «L'homme, être de pulsion et de désir», p. 163 et suite.

¹⁰ Sur les passions cf. Avgoustidis (1997), p. 167-172; Tsipopoulous (1992), p. 21-77. Sur la relation entre passions et désir cf. Stavropoulos (1997 b). Sur le décalage entre le désir et la possibilité de sa réalisation ou la réalisation par des tiers cf. Stavropoulos-Kokkotakis (1969), p. 76-77, 79-80).

- d. en plus, il est possible, qu'au moment où on constate qu'il ne peut pas lui-même accomplir ses désirs, de bien vouloir qu'ils soient accomplis par des tiers, ses enfants, sa parenté, les idéologies ou autres. En ce cas, il oppose son imaginaire, l'idéal qui est chez lui déficient, au réel d'un autre: ce comportement peut avoir des conséquences désastreuses et devenir la cause des inhibitions et des déceptions pour les deux parts en question;
- e. un dernier cas se présente lorsque l'homme essaie de réaliser ses désirs par son imagination ou par une réalité fausse et virtuelle. Le comble serait qu'en faisant ceci il pourrait croire que par ces moyens il aurait réalisé son rêve. En ce sens les rêves pourraient être considérés comme une bénédiction sous la condition qu'ils ne substituent pas l'action. Parce que, selon Saint Basile (~330–~379): voir des rêves quand le corps est éveillé, cela constitue une maladie propre d'une âme oisive et paresseuse¹¹.

6. Excursus: l'éducation du désir

La question est que ces «rêves» doivent être orientés vers une direction qui doit garantir leur réalisation. C'est-à-dire garantir que l'homme puisse échapper à un enfermement en soi-même qui le conduirait à la construction d'une réalité propre hors de toute communion et communication. C'est pourtant cette communion qui donne la possibilité au désir d'être dirigé vers une concrète vision en suivant des traces mnésiques qui ne sont pas liées rigoureusement au passé seulement mais aussi à l'avenir. L'Église à travers ses assemblées cultuelles et plus particulièrement à travers la célébration de la Sainte Eucharistie exerce une éducation concrète du fidèle, en l'a aidant à se rappeler de son origine divine, en lui offrant parallèlement une destination finale comme vision et aboutissement de son désir. Cette mnémagogie (*mnemagogia*, μνημαγωγία)¹², apprentissage et éducation de la mémoire, contribue à une mise en ordre disciplinée de l'ensemble des désirs humains, qui par contre, en restant désordonnés et réfutés, pourraient conduire l'homme dans des états chaotiques.

La pensée exprimée plus haut rend compte de la situation de l'homme telle qu'elle est présentée dans l'Ancien et le Nouveau Testament. L'homme dans l'AT se porte comme un être éclaté et étant en proie à ses désirs. Par contre dans le NT l'intervention dynamique de Dieu dans l'histoire par l'Incarnation désigne l'époque de la libération de son désir et de la possibilité de l'homme de s'appro-

¹¹ Cité par Karakounis (1994).

¹² Sur la notion de mnémagogie cf. Stavropoulos (1989), p. 13-18.

cher de Dieu, qui est entièrement Autre. Et ceci vient à bout à travers les autres hommes dans leur qualité de frères. La phrase, que Clément d'Alexandrie (~145–~217) emploie en interprétant le verset 40 du chapitre 25 de l'Evangile de Saint Matthieu est bien connue: «(Si) tu as vu ton frère, (alors) tu as vu ton Dieu» (*Stromata, Στρωματεῖς*¹³). L'homme ne court plus d'objet en objet pour remplir ses désirs, mais il s'ouvre vers l'Amour, vers les autres hommes et vers Celui qui est en effet entièrement Autre, vers Dieu. L'éducation devient ainsi élévation et le désir indéterminé ou même indéterminable se concrétise en «demande articulée qui est en son fond demande d'amour», en sorte que chacun de nous et «nous tous finissons à la divine et interminable tendresse». Et c'est cette tendresse qui restitue tout manque et remplit tout désir.

7 Une nouvelle certitude

Ce dernier éclaircissement ne réfute sûrement pas l'affirmation que «l'homme reste un être du manque et du désir»¹⁴. Entre ces deux termes qui sont à la fois des limites, l'homme se trouve en suspens pendant toute sa vie, il marche sur une corde. Il peut néanmoins aspirer à l'accomplissement de son désir; il demeure pourtant toujours restant et déficient. Dans aucun cas il ne peut satisfaire complètement son désir, il reste toujours un vide qu'il ne peut pas le remplir, quelque chose reste à souhaiter. Ceci, pourtant, le garde vigilant et réaliste, puisqu'il est conscient que le désir, le vide ne peut pas être rempli. Comme constance anthropologique elle l'accompagne partout et toujours.

Cependant, ce manque, ce vide, cette impossibilité d'accomplissement ne nous rend pas désavantageux; elle peut aussi nous satisfaire ou même nous mettre en équilibre et être signe de maturité. Au contraire, vouloir que tout puisse se faire, ne fût-ce que par la seule pensée ou le seul désir, appartient à ce qui dans une formule réussie est appelée «mentalité infantile». Le *principe de réalité*, en effet, nous aide à dépasser le *principe du plaisir* qui fonctionne comme si tout pourrait être fait actuellement, *hic et nunc*, par la seule formulation de notre pensée.

Sur tout cela on pourrait ajouter un troisième principe, le *principe du désir*, tel qu'on a suivi son développement un peu plus haut. Il paraît, qu'en fait, ce principe accepte même son non-accomplissement. Dans les règles de son jeu appartient même la possibilité, tout comme dans le cas de l'espérance, que ce désir pro-

¹³ Livre 1, chapitre. 19, PG 8, 812 A.

¹⁴ Stavropoulos (1998, p. 57).

fond soit à un moment accompli comme une certaine récompense de la part de Dieu, puisque Dieu est vraiment le Seul à être désiré, mais en même temps il désire ardemment (cf. *Lc 22,15*) «saisi d'un désir intense de s'unir à nous» (cf. *Judit 12,16*). L'un désir va rencontrer l'autre juste à l'endroit où se coupent et disparaissent les limites!

Bibliographie

- Angelis D. (1998), *De l'écriture*, Euthini - Coll. Mikros Astrolavos, Athènes (en grec).
- Angelis D. (1998), Un commentaire sur la mort. *Synaxi*, 68, 94-97 (en grec).
- Avgoustidis A. (1999), *L'agressivité humaine. Approche psychologique pastorale de l'Échelle de Saint Jean le Sinaïte*, Akritas, Athènes (en grec).
- Karakovounis E.G. (1994), *Les rêves. Ce que la psychologie dit. La position de l'Église*, Apostoliki Diakonia, Athènes (en grec).
- Laplanche J., Pontalis J. B. (1967), *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, Paris.
- Leon-Dufour X. et al. *Vocabulaire de théologie biblique*, Cerf, Paris (édition grecque, Athènes, 1980).
- Loudovicos N. (1992), *L'ontologie eucharistique*, Domos, Athènes (en grec).
- Nabert J. (1966). *Le désir de Dieu*. Préface de Paul Ricœur. Avertissement de Paule Levert, Aubier-Montaigne, Paris.
- PG = *Patrologie grecque*, de Jacques-Paul Migne.
- Siasos L. (1989), *Critique de la méthode philosophique par les Pères de l'Église*, Pournaras. Thessalonique (en grec).
- Stavropoulos A. M. (1989), *Mémoire et oubli dans la sainte liturgie*, Lychnos, Athènes (en grec).
- Stavropoulos A. M. (1991), Ressources personnelles et spirituelles pour faire face de façon créatrice au chaos (ou du chaos à la personne dans l'Esprit Saint). Dans le tome collectif soigné entre autres par Voulgarakis E. (1991), *Valeurs et civilisation*, Tinos, Athènes, p. 65-83 (en grec). Version française dans le volume présent, p. 13-30.
- Stavropoulos A. M. (1994), Mort et eschatologie. Le point de vue (et de vie) orthodoxe. Actes du congrès de bioéthique: «*L'assistenza al morente: aspetti socioculturali, medico-assistenziali e pastorali*», Vita e Pensiero, Milano, p. 275-286. Dans le volume présent, p. 31-42.
- Stavropoulos A. M. (1996), Leçons d'acrobatie. *O Ephimérios* (Le curé), p. 272-273 (en grec).
- Stavropoulos A. M. (1997 a). Délimitations. *O Ephimérios* (Le curé), p. 200-201 (en grec).

- Stavropoulos A. M. (1997 b), *Science et art de la pastorale*, Harmos, Athènes (en grec).
- Stavropoulos A. M. (1998), Du désir. *O Ephimérios* (Le curé), p. 56-57 (en grec).
- Stavropoulos - Kokkotakis H. (1969), *Contribution à l'étude des attitudes familiales: relations entre les mères et leurs «enfants-problèmes» approchées par l'interview dirigée et les méthodes projectives*, Mémoire de licence non publié, Faculté de Psychologie, Université Catholique de Louvain (U.C.L.).
- Tatakis V. (1960), *La contribution de la Cappadoce à la pensée chrétienne*, Athènes, Coll. de l'Institut Français d'Athènes, volume III.
- Tremouli M., La notion du désir chez Emmanuel Levinas. Communication à un séminaire de Philosophie de la religion à l'Université d'Athènes (manuscrit en grec).
- Tsiropoulos E. C. (1992), *Textes finals B. Règlement de vie*, Euthini, Coll. Megas Astrolavos, Athènes (en grec).
- Tzavaras J. (1982), *La certitude de la mort*, Dodoni, Athènes (en grec).
- Vergote A. (1964), Psychanalyse et anthropologie philosophique. Dans: Huber W., Pirot N., Vergote A., *La psychanalyse, science de l'homme*, Charles Dessart, Bruxelles, 1964.
- Vergote A. (1978), *Dette et désir: deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Seuil, Paris.
- Wittgenstein L. (1922), *Tractatus logico-philosophicus*, trad. fr., Gallimard, Paris, 1961.

DIALOGUER AVEC LES JEUNES SUR LA GOURMANDISE ET LE JEÛNE

*Spiritualité orthodoxe et société contemporaine**

Nourriture et nutrition

Partant d'une nécessité réelle de transfert du message de l'Église pour une ascèse dans la vie spirituelle quotidienne des jeunes adolescents, nous avons pensé qu'un problème plus général qui caractérise notre époque –plus concrètement le problème de la boulimie et de l'anorexie– pourrait être le prétexte pour instaurer une discussion avec les jeunes autour de la gourmandise et du jeûne.

Comme certains spécialistes diététiciens reconnaissent aujourd'hui, le problème des adolescents contemporains ne consiste pas en une sous-alimentation mais plutôt en une suralimentation, ainsi qu'en la manière erronée de s'alimenter c'est-à-dire en des mauvaises habitudes alimentaires¹. Par conséquent, le sujet de notre exposé est bien actuel et semble préoccuper tant les jeunes eux-mêmes que les personnes de leur environnement. C'est pour cela que nous pourrions amorcer un dialogue avec eux, en classe², en nous appuyant sur des données de recherche que nous pouvons puiser soit dans la presse, soit dans les manuels médicaux, soit dans leurs propres livres de classe, p.ex. ceux de l'Économie domestique.

Une question du type: «Qu'est-ce vous en pensez, notre Église s'intéresse à

* Communication en collaboration avec Stephanos Chr. Koumaropoulos, Dr. en Théologie, dans le cadre du XVIIIème Congrès de l'Association Internationale des Études Médico-Psychologiques et Religieuses (A.I.E.M.P.R.): *C'est pour mieux... Te manger. Au commencement était l'ambivalence*, tenu à St-Maurice et Lausanne (Suisse) du 6 au 10 juillet 2009. Concernant le Congrès voir l'article d'A. M. Stavropoulos, De la nourriture, dans la revue «Ephéméries» 2008, numéro 4, p. 12-13 (en grec).

¹ K. Papadatou (éd), *La nutrition de l'enfant et sa santé future*, Éd. Nestlé, sans date, p. 9-10 (en grec).

² En ce qui concerne une collaboration pastorale en classe avec les jeunes en âge scolaire voir un article du même titre de A. M. Stavropoulos dans la revue «Koinonia» numéro 1, janvier-mars 1992, p. 62-70 (en grec).

notre corps et aux conséquences qu'une mauvaise alimentation peut provoquer?» pourrait apparaître très naturelle en la passant aux jeunes.

Ayant entendu l'avis des écoliers là-dessus, nous pouvons leur poser des questions sur leurs connaissances concernant des données médicales relatives à l'alimentation des écoliers aujourd'hui. Après, il est bon d'enrichir notre discussion avec des éléments que nous avons pu tirer de recherches bien fondées³.

Une question du type: «Qu'est-ce que vous en pensez, notre Église bénit, c'est-à dire approuve nos habitudes alimentaires et la consommation des boissons?», pourrait aider à relier la situation actuelle avec l'enseignement de Saint Cassien et la tradition ascétique de l'Église orthodoxe.

Nous avons choisi de développer cette discussion en utilisant l'enseignement de l'Abbé Cassien sur la passion gourmandise⁴. Nous savons bien sûr qu'un conseiller spirituel des jeunes, lors de la transmission de textes de notre tradition, est confronté à des problèmes particuliers. La difficulté s'aggrave lorsqu'il s'agit d'un effort d'intégration de vertus et de coupure de passions.

Puisqu'il est bon de "défier" tout le temps la spontanéité des écoliers dans la classe nous devons continuer notre consultation en dialogue avec eux en leur posant la question suivante:

«Si je vous disais maintenant, que le problème du régime quotidien des hommes (et des femmes) avait préoccupé les Pères de l'Église, quels seraient, croyez-vous, leurs conseils envers les jeunes gens?»

Un père spirituel expérimenté, de ceux que nous appelons dans notre Église Géron (vieillard), disait en se référant à notre corps qui est «un temple du Saint Esprit, qui est en nous» (*1 Cor 6,19*), que nous devons le faire bâtir avec les meilleurs matériaux de construction et ne pas le surcharger.

La présentation de ce sujet en classe par le professeur du cours de religion

³ Une pareille recherche, auprès de 4300 écoliers de 11 à 15 ans, a été réalisée par l'Institut Universitaire de Santé Mentale que dirige le Professeur C. Stephanis. Cette recherche a été faite dans le cadre d'une «Recherche mondiale pour la santé de la population scolaire» de l'Organisation Mondiale de la Santé. Selon cette recherche dont les résultats ont été communiqués le mois de janvier de l'an 2000, les plus grands ennemis des jeunes grecs sont les nourritures malsaines, le poids excessif et la consommation d'alcool. Pour la présentation de la recherche voir le journal «Elephtherotypia» 2 février 2000.

⁴ Nous nous réfèrons au texte de Saint Jean Cassien le Romain (365-435), «De l'esprit de gourmandise» (gastrimargie= concupiscence de manger), livre cinquième de ses *Institutions Cénobitiques* paru au numéro 109 des «Sources Chrétiennes», Éd. du Cerf, Paris 1965 (p. 186-259) par Jean-Claude Guy, s.j. Le texte grec dans la *Φιλοκαλία* (Filocalie) tome I, p. 61-62, Éd. «Astir», Athènes 1982.

doit avoir la forme d'une invitation à un "repas" d'un autre genre, à un «goût de vie» et non un «goût de mort» (cf. *Mt* 16,28). D'ailleurs, *le plan de vie*⁵ que son enseignement et sa consultation comme professeur de religion représente est surtout une position et non une négation, un «goût de vie». Ce «pourboire de vie» (offre de vie) c'est-à-dire ce message de vie que nous offrons aux jeunes doit respecter le jeune comme une existence indépendante et un être libre. Ne pas le voir et le traiter comme un adhérent mais comme –selon la psychologie humaniste– un "client" qui a besoin d'une attitude d'accueil⁶.

Finalement la vie chrétienne est une épreuve d'un autre mode de vie, d'un «viens et vois» (*Jn* 1,46) que nous devons avec ferveur théologique et sensibilité pédagogique offrir aux jeunes gens de notre époque.

Une question fondamentale qui se pose est: manger ou ne pas manger, un peu, beaucoup ou pas du tout? À sa réponse positive ou négative l'homme adopte une attitude ambivalente. La thématique de notre Congrès le souligne d'ailleurs. Mais, nos jeunes pensent souvent que le meilleur moyen de dépasser les tentations est de céder «en respectant leurs faiblesses». Comment donc la parole de l'Abbé Cassien peut-elle être convaincante à une époque de concessions?

La réflexion sur ce sujet doit contenir la préoccupation de l'homme, dès le début, vis-à-vis de la nourriture. La nourriture devient le prétexte de désobéissance à la volonté de Dieu, qui conduit à la mort spirituelle. Et en tant que remède, l'Eglise lui offre le pain de la vie (Sainte Eucharistie). L'homme peut goûter à la vie et à la mort par l'intermédiaire de la nourriture. Le psalmiste se réfère au sens du goût pour la probité du Seigneur lui-même. Cependant, la nourriture ne perd pas sa propriété alimentaire fondamentale. Dieu veille à fournir régulièrement et inopinément de la nourriture aux hommes et les incite à Lui en demander quotidiennement.

Réponses diachroniques à des problèmes contemporains

Il est opportun que le dialogue puisse être poursuivi avec des questions qui approfondissent les problèmes qui se posent:

⁵ *Le plan de vie* (Lebensplan), terme formulé par Alfred Adler (1870-1937), est une caractéristique fondamentale de la jeunesse et constitue un principe de base qui détermine et interprète l'unicité de la personnalité. Voir Friedrich Dorsh, *Psychologisches Wörterbuch*, Richard Meiner - Hans Huber, Hamburg - Bern ⁷1963, p. 204.

⁶ Concernant l'attitude d'accueil ou d'hospitalité qui est aussi une attitude de vie voir A. M. Stavropoulos, *L'art de l'amour*, Paphos (Chypre) 1998.

- Combien, pensez-vous que le jeûne soit nécessaire pour l'homme contemporain?
- Pourquoi le monde contemporain et les jeunes jeûnent-ils aujourd'hui?
- Dernièrement, les chaînes de fast food et des restaurants qui offrent des menus de jeûne se prolifèrent. Comment expliquez-vous ce phénomène?
- Connaissez-vous en quoi consiste le régime méditerranéen que le monde médical recommande?
- Connaissez-vous dans votre milieu des gens qui poursuivent un régime strictement défini? Pour quelles raisons?
- Des raisons spirituelles, comme l'ascèse et la tempérance (*έγκράτεια*), seraient-elles considérées de moindre valeur que l'athlétisme ou le régime d'amaigrissement?
- Quelles sont les répercussions d'une suralimentation sur notre corps et nos sentiments?
- Quelles sont les répercussions d'une suralimentation sur notre vie spirituelle?
- La tempérance, en ce qui concerne la nourriture, pourrait-elle aider les jeunes gens de se protéger d'autres mauvaises habitudes et dépendances comme l'habitude de fumer, la drogue?
- Pourriez-vous imaginer que par le jeûne des grands problèmes sociaux comme la faim au tiers-monde puissent être résolus?
- Quelle pourrait être l'influence du jeûne sur le problème écologique de nos jours?

Sûrement, après les mises en question nous devons formuler certaines thèses. Comme prétendent certains vétérans du combat spirituel, les gérontes, que nous avons mentionnés plus haut, ce n'est pas seulement l'ivresse –la consommation excessive et incontrôlée d'alcool- qui nuit la lucidité et la sobriété de l'esprit, mais aussi la consommation des aliments non contrôlée, sans programme et sans prudence.

Les jeunes gens d'aujourd'hui, d'après des études récentes, plus que dans le passé, font confiance à l'institution de l'Église. Il se peut qu'ils croient que les valeurs diachroniques qu'Elle représente pourraient renverser l'inhumanité (la cruauté), la crise des valeurs, le sentiment de vide et la fluidité qui caractérisent notre époque⁷. Notre devoir, à nous théologiens-conseillers, est de convertir en

⁷ Dans une recherche (1999) du Centre National de Recherches Sociales (E.K.K.E.) 87% des élèves du collège et 74% des élèves du Lycée avaient confiance en l'Église. Durant la décennie écoulée nous constatons assurément un changement des pourcentages et de l'indice de

attitude de vie cette confiance. D'une attitude de vie qui doit faire avancer l'homme philocalique comme modèle d'intégrité et de développement personnel⁸. «En changeant soi-même, quelqu'un peut changer le monde». Le changement de nous-mêmes ce n'est pas une théorie, une idée abstraite. Ce changement signifie une ascèse, un exercice à vie, un exercice du corps et de l'âme. Notre Église nous invite très souvent à ces «exercices d'alerte» (de promptitude) lors des périodes régulières de jeûne afin des nous aider à reconquérir la beauté que nous avons perdu jadis en prenant distance de la Beauté Divine, la seule qui peut sauver le monde⁹.

Les Pères (de l'Église) nous proposent d'éviter la polyphagie (voracité, manger excessif) parce que la nourriture n'est pas un plaisir tout court et un but en soi (*αὐτοσκοπός*), mais nous devons manger selon les besoins de notre organisme¹⁰. Ils nous proposent de choisir de manger peu (oligophagie) quotidiennement plutôt que d'entreprendre des diètes ou jeûnes exhaustives, c'est-à-dire faire toutes choses avec mesure, parce que l'exercice du jeûne n'a pas pour but d'endommager ou d'anéantir le corps. Au contraire, le jeûne veut le protéger et créer le bien-être qui va nous permettre de nous adonner au combat et au travail spirituel. L'inanition comme un excès va conduire au manque de force (atonie) du corps et ainsi peut conduire à la paresse spirituelle. D'autre part la polyphagie conduit à la négligence, au relâchement spirituel, à l'affaiblissement de la combativité (*ἀγωνιστικότης*).

Notre mesure doit être les besoins du corps et non le désir. Le but de la nourriture est de servir la survie et non devenir servante des impulsions. C'est pour cette raison que les Pères insistent d'arrêter de manger même si nous avons encore de l'appétit et ne pas attendre d'arriver au rassasiement¹¹. Puisque l'amour des choses matérielles est très fort, Saint Cassien recommande deux modes très efficaces pour que notre volonté ascétique se fortifie. La peur du découpage

confiance envers l'Église comme d'ailleurs envers toutes les institutions. Voir les résultats d'une recherche menée en 2009 publiés dans le journal «Kathimérini» 3 janvier 2010, p. 3.

⁸ A. M. Stavropoulos, *L'homme philocalique, une proposition orthodoxe de vie*, Athènes 1999, tiré-à-part de la revue «Koinonia» numéro 2, 1999, p. 141-151 (en grec).

⁹ Nous faisons allusion à la phrase de Fiodor Dostoïevski «la beauté sauvera le monde» (Beauté = le Christ).

¹⁰ Abbé Dorothée, *Œuvres ascétiques*, Éd. Etoimasia, Athènes 1981, p. 352 (en grec).

¹¹ L'Abbé Dorothée est arrivé à conduire de manière sage son novice Dosithée à réduire successivement sa nourriture de deux kilos de pain par repas à deux cent et vingt grammes. (Œuvre citée, p. 56-59).

de Dieu (la peur de l'enfer) et principalement l'aspiration pour le Royaume des Cieux¹².

Le jeûne nous aide à acquérir l'humilité et l'obéissance, c'est-à-dire «le découpage de notre propre volonté» qui est la racine de tout péché. De quelle manière? Par le jeûne l'homme convertit l'acte principal de sa survivance en obéissance à la volonté (de Dieu) et à la pratique commune de l'Église¹³. Plus spécialement aujourd'hui, qui existe un abus des ressources de notre planète par le quart (1/4) de la population mondiale avec en même temps faim et privations chez les trois quarts (3/4) des habitants de la terre et une exploitation et catastrophe du milieu ambiant sans précédent, la proposition du jeûne est la plus réaliste pour un usage eucharistique du monde¹⁴.

Chaque année, le 15 mars, nous célébrons le jour du consommateur en nous posant des problèmes relatifs à la qualité dégradée des aliments que nous consommons. C'est le moment de faire la proposition qui suit aux jeunes gens. Prions le Seigneur et faisons le signe de la croix avant nos repas, non seulement afin que Dieu multiplie la nourriture à tout le monde ainsi que dans notre maison, mais en même temps qu'il nous protège de toute chose que nous consommons – les dangers existant partout: vaches et poulets fous entre autres, de sorte que le manger et le boire soient une bénédiction et non une malédiction.

¹² Dans le texte cité (note 4). La discussion avec les jeunes peut se poursuivre sur les autres *esprits ou passions* (la fornication; la philargyrie: l'avarice ou amour de l'argent ; la colère ; la tristesse ; l'acédie: anxiété ou le dégoût du cœur ; la cénodoxie: vain gloire ; l'orgueil) et leur confrontation par ce grand «conseiller». Sur la tristesse voir une première élaboration de A. M. Stavropoulos, Le pays de la non tristesse (*ἀλυπία*) dans la revue «Ephimérios» 1 et 15 fevrier 1996, p. 40-41 et 56-57.

¹³ Sur ce sujet voir Christos Yannaras, *H ἐλευθερία τοῦ ήθους*, Éd. Grigoris, Athènes 1979, p. 139-150. Il existe aussi une traduction en français: *La morale de la liberté*, Éd. Labor et Fides, Genève 1984.

¹⁴ Le Métropolite de Pergamon Jean Zizioulas développe une approche théologique de ce thème dans son livre: *La création comme Eucharistie*, Éd. Akritas 1992 (en grec).

VERITATIS SPLENDOR

*Lecture orthodoxe d'une lettre encyclique
de Sa Sainteté le Pape Jean-Paul II**

Chaque Église, au delà des traditions qu'elle partage avec les autres Églises, dispose de sa propre tradition et de sa propre manière de lier le message évangélique avec l'application des commandements de Dieu dans la pratique de tous les jours. Elle possède aussi différents moyens par lesquels elle peut faire savoir son enseignement. L'Église Catholique Romaine (ECR) préfère comme mode approprié pour ce but les lettres encycliques de son Souverain Pontife adressées aux évêques ou à l'ensemble du clergé et du peuple de Dieu.

Il y a des fois, lorsque la conduite des chrétiens s'éloigne des commandements de Dieu, où l'Église exprime son intention d'éclairer les vérités de l'Évangile de sorte que ces vérités ne se perdent pas. Il est connu que le mot vérité en grec (*a-letheia*) consiste en un *a* privatif et un dérivé du mot oubli (*lethe*). La vérité est quelque chose que nous ne laissons pas tomber dans l'oubli. Le rappel des vérités constitue un devoir fondamental des évêques.

Chaque Église juge par elle-même quand vient le moment propice pour ce rappel. Elle agit alors selon son mode traditionnel d'évaluer les personnes, les actes, les situations.

Les autres Églises doivent par conséquent prendre en considération ce mode concret par lequel l'ECR s'exprime habituellement et ne pas attendre de la part de l'ECR un texte orthodoxe, anglican ou protestant. Il est fort probable qu'on doit s'attendre à des difficultés, si l'une ou l'autre Église se situe de façon différente sur des questions de morale familiale ou autre par exemple. D'autant plus si dans un texte concret apparaît une attitude critique avec une tendance à blâmer les positions des autres Églises qui s'éloignent de ses propres positions.

* Du 31 octobre au 4 novembre 1994 a eu lieu à l'Institut Oecuménique de Recherches Théologiques de Tantur (Jérusalem) la *Consultation sur des questions morales* d'un groupe de travail commun de représentants de l'Église Catholique Romaine et du Conseil Oecuménique des Églises. En vue de cette consultation il m'a été demandé de soumettre un court commentaire orthodoxe sur l'Encyclique Papale *Veritatis Splendor*. Le même texte a été publié en anglais dans «The Ecumenical Review», Vol. 48, No 2, 1996, p. 155-157; en grec dans «O Ephimérios» 1998, p. 104-105.

En tout cas, il serait préférable que, dans des questions d'ordre moral qui habituellement provoquent des situations tendues, puissent avoir lieu des discussions préalables de sorte que les oppositions diminuent. Cette possibilité pourrait éviter de donner l'impression au monde que nous sommes en profond désaccord entre nous en tant qu'Églises malgré le fait que nous partons d'un Évangile commun. Si nous avançons cette proposition de la nécessité de discussions préalables à la promulgation d'un texte, d'une encyclique, ceci est fait dans le but et par le souci qu'il doit y avoir un témoignage commun indépendamment de notre division et séparation comme Églises.

Une division existante qui est due à des différences dogmatiques subit en même temps les conséquences du lien étroit entre dogme et éthos. L'éthos de l'homme est le résultat des vérités dogmatiques de la foi. Or, il est d'une certaine façon naturel que les Églises se différencient dans des questions morales ou éthiques. Mais il est préférable d'éviter et éloigner les points qui ne sont pas inévitables.

Nous devons encore signaler que des différences ou des oppositions existent au sein même d'une seule Église. N'oublions pas que l'Encyclique *Veritatis Splendor* (VS) a été proclamée pour qu'il y ait des orientations concrètes en vue de faire face à des dissensments ou des opinions différentes sur des sujets de morale et plus particulièrement sur des sujets de morale familiale et sexuelle. Il est vrai que les positions de l'ECR ne sont pas critiquées seulement par des théologiens qui appartiennent à cette Église. Ce sont aussi l'objet de critiques de la part des théologiens des autres confessions. Pourtant, il ne me semble pas que ces derniers soient dans la cible de l'Encyclique. VS s'adresse à un for intérieur (catholique romain) malgré que son message soit mondial.

L'Encyclique, par son souci de fonder la conduite morale de l'homme sur la «loi naturelle», la «conscience», en se référant au rapport étroit entre «liberté et loi», «conscience et vérité», en mentionnant la distinction entre «péché mortel» et «péché vénial», en prenant ses distances d'une position qui fait avancer la priorité d'un «choix fondamental» par rapport aux «comportements concrets», accentue la notion du «mal intrinsèque» et des «normes universelles et immuables». Toutes ces notions sont des notions-clés d'un enseignement moral traditionnel de l'ECR.

Il est bien de noter qu'une mentalité stable et consacrée à des sujets moraux ne change pas ou ne peut pas changer d'un moment à l'autre. Il paraît que les notions de la «loi naturelle», de la «conscience» peuvent toucher positivement des sociétés ou des groupes humains plus larges qui sont privés de la Révélation

et peuvent d'une certaine façon s'approcher ainsi des sujets moraux par la pensée logique et par des raisonnements intellectuels. C'est pour cette raison que l'ECR a le soin de conserver une argumentation pareille dans sa mentalité.

En tout cas, une telle façon de raisonner ne limite pas la fondation de la morale. Le comportement moral se renforce par un appel à la Révélation et l'accentuation du caractère christocentrique de toute morale.

Je crois qu'à ce point il est utile de noter que l'Église en général a une certaine conception et simultanément une profonde conviction de ce qui est juste et vrai sur des questions morales et dogmatiques. Les arguments peuvent être différents ou changer d'une époque à l'autre sans que le changement des arguments puisse apporter une diminution ou des altérations dans l'enseignement ou être considéré comme un recul envers des positions précédentes. Par la suite, au delà des arguments logiques ou autres utilisés, Elle mobilise des motivations, des motifs, des points d'appui qui vont aider à l'adoption d'un comportement; Elle propose des sources d'où les fidèles vont puiser des forces qui par la suite vont renforcer les décisions et leur application.

C'est ainsi que dans la présente Encyclique (VS) est apparente cette tactique qui combine d'une part une promotion des arguments logiques et rationnels autant à la fondation de la conduite morale qu'à la réfutation des arguments des théologiens moralistes qui ont une opinion contraire. D'autre part nous sommes témoins d'un effort qui tend de façon édifiante à renforcer le comportement moral par sa préférence christocentrique, par sa référence au martyre, aux conséquences de la morale au renouveau de la vie politique et sociale et aux besoins de la nouvelle évangélisation.

Toute l'Encyclique est une promotion des vérités chrétiennes fondamentales et c'est avec une grande satisfaction que nous y trouvons des messages de l'Évangile à une époque où domine une sorte de démission par rapport à l'idéal évangélique. Son contenu nous donne une occasion d'approfondir aux textes bibliques et nous rapprocher des opinions citées des grands pères de l'Église d'acceptation commune comme de saint Augustin, saint Grégoire de Nysse, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Ambroise de Milan, saint André de Crète et autres.

Malgré ces aspects positifs on a l'impression que dans l'Encyclique toutes les questions de la morale semblent avoir trouvé des solutions du type "une fois pour toutes". Une telle approche globale ne laisse pas des marges suffisantes pour affronter différemment ces questions.

Tandis que les interventions pastorales, les exhortations du type édifiant laissent certaines marges d'espoir, cependant une logique inflexible où finalement le

pastoral est perdu est évidente. Tout cela ne signifie pas que les décisions de l’Église doivent être caractérisées ou bien par un laxisme ou bien par un rigorisme. La Loi ne s’oppose pas à l’Évangile, à la Grâce; elle se réalise dans l’esprit de l’Évangile, de la Grâce, comme l’intellect (le nous, le logos) n’agit pas de façon autonome, mais il agit dans le cœur (kardia) même de l’homme.

La vérité de l’Évangile s’incarne dans tout homme selon les charismes et les talents que chacun de nous a reçus. L’Église par l’”arme extraordinaire de salut”, l’Économie (Oikonomia), agit “par économie” (kat’oikonomian) de façon philanthrope pour faire arranger et coïncider les oppositions. Dans des cas pareils l’Église ne laisse pas les fidèles résoudre ces problèmes de façon autonome, seuls. Elle renvoie les fidèles au père spirituel et au confesseur qui avec le discernement qui les distingue opèrent leur activité pastorale avec science et art, un art du possible, de l’impossible et de l’improbable.

Comme principe fondamental demeure la parole du Seigneur que “le sabbat a été fait pour l’homme, et non l’homme pour le sabbat” (*Mr 2,27*). Pour Jésus la Loi est au service de la vie de l’homme. L’homme est sûrement quelqu’un qui a eu une première chute et il est en train de tomber continuellement. Par la grâce de Dieu il a aussi la possibilité de se lever après chaque chute. L’homme comme on prétend il est un animal rationnel et raisonnable, il est aussi un animal au chemin de devenir Dieu (*zoon theoumenon*), “créé à l’image de Dieu” et par conséquent “à Lui ressembler” (*Gn 1,26*).

Ces dernières lignes de mon exposé essaient de tracer un chemin orthodoxe sur des questions de morale et un mode de réflexion qui retentit la pensée patristique morale.

En bref, cette courte revue que nous avons effectuée n’avait pas pour but de décrire en détails ce mode de pensée. Elle a plutôt essayé de formuler certaines réflexions d’un orthodoxe lors d’une première lecture de la lettre encyclique du Pape Jean-Paul II *Veritatis Splendor* qui jette une lumière du Christ sur des points décisifs concernant la morale familiale et sexuelle. Notre soin a été de la lire et de formuler nos réflexions dans un esprit de vérité et de charité (*Eph 4,15*).

BIOÉTHIQUE ET RELIGIONS: LE POINT DE VUE ORTHODOXE*

Préoccupations bioéthiques

Nous savons tous très bien que, durant les dernières années, en raison du progrès de la recherche scientifique dans le domaine des manipulations génétiques, et des innovations en ce qui concerne la reproduction humaine et la prolongation de la vie, des problèmes éthiques énormes sont nés, qui exigent de nouveau une redéfinition des cadres d'une éthique et d'une déontologie médicales. Aussi bien dans le monde scientifique que dans les milieux des Églises chrétiennes et plus généralement au niveau des religions, on essaie de tracer des orientations, qui pourront aider à répondre aux questions qui sont soulevées et à résoudre des demandes concrètes et pratiques. La soi-disant Bioéthique est appelée à servir ce vaste domaine de questions et de problèmes.

Bien sûr, il n'est pas possible, dans le contexte du présent exposé, de traiter toute la largeur des problèmes qui touchent la Bioéthique. Nous allons nous limiter pour la plupart à une *problématique sur des sujets de reproduction* qui part des difficultés et des problèmes auxquels le couple actuel est confronté afin de mettre des enfants au monde. Les sciences biologiques et médicales proposent certaines solutions pour que les couples puissent surmonter leurs difficultés reproductrices. Les solutions proposées posent problème en ce qui concerne leur acceptation éthique. La question principale qui se pose est dans quelle mesure ces solutions peuvent être acceptées par l'homme contemporain et si elles correspondent à un ordre moral qui a cours en se basant sur certains critères et règles qui ordonnent le comportement. L'origine de ces règles peut varier.

Généralement parlant, nous pouvons admettre qu'autant les différentes religions que les Églises formulent des règles de conduite qui forment une attitude de vie (*éthos*). La théologie comme service ecclésial concret, par une jonction de

* Texte de participation à une Table Ronde intitulée *Bioéthique et Religions*. Publié dans *Le radici della bioetica. Atti del Congresso Internazionale*, Roma, 15-17 febbraio 1996. Vita et Pensiero, Milano 1998, Vol. I, p. 269-274. Les deux volumes des Actes ont été publiés avec l'assistance scientifique de Elio Sgreccia, Vincenza Mele et Dario Sacchini. Voir une version grecque de ce texte dans «*Synaxi*», No 68, octobre-décembre 1998, p. 47-52.

la théorie et de l'action, fonde la vérité des règles morales qui, par la suite fonctionnent comme critère d'accueil des solutions. Évidemment nous ne pouvons pas adopter l'opinion selon laquelle l'Ethique «fait toujours problème à chaque solution proposée», dès lors l'Éthique rend problématique notre vie même si des solutions semblent apparaître aux problèmes auxquels nous sommes affrontés.

N'oublions pas pourtant que comme une *constante anthropologique fondamentale* subsiste chez l'homme la possibilité de *prendre des décisions* et de choisir *après jugement* telle ou telle solution à ses problèmes. Ce jugement présuppose des *critères* pour l'acceptation ou le rejet de ces solutions. À tous ces processus, afin de prendre une décision concrète, le *devoir éthique* joue un rôle essentiel et se trouve en rapport étroit avec les *vérités* qui fondent les critères.

Approche théologique: principes d'anthropologie orthodoxe

Une approche théologique de la dimension éthique de la reproduction humaine doit nous familiariser avec ces vérités. Brièvement nous rappelons sous *forme des thèses* que selon l'enseignement théologique orthodoxe:

Dieu est créateur et donateur de la vie *et de la vie humaine aussi*.

L'homme participe et collabore à la création par la procréation aussi, en activant le fait qu'il a été créé «à l'image» (de Dieu) (cf. Clément d'Alexandrie).

La procréation chez l'homme est une fonction charismatique. L'homme créé à l'image de Dieu, il est destiné de devenir Dieu, par Grâce, d'activer l'image en ressemblance (voir *Gn 1,26*). La procréation n'est pas seulement une reproduction biologique, une simple multiplication de l'espèce, qui est en soi sans aucun doute une chose précieuse et importante. La procréation vise potentiellement à l'adoption de l'homme par Dieu. Saint Jean formule cette vérité de façon très claire dans le premier chapitre de son Évangile: «à tous ceux qui l'ont accueilli, il (le Verbe) a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom» (*Jn 1,12*). La foi à la renaissance présuppose la naissance et la dépasse de loin comme saint Jean le confirme à la suite de son texte: «(tous ceux) ne fussent engendrés ni du sang, ni d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu» (*Jn 1,13*).

Au cas d'impossibilité de l'homme de procréer, il s'adresse souvent à Dieu afin qu'Il lui vienne en aide et lui guérisse ce manque. C'est ainsi que des couples stériles, par l'intervention de Dieu finissent par avoir des enfants. Cette possibilité créatrice absolue de Dieu apparaît aussi dans l'affirmation du Christ que «Dieu peut, des pierres que voici, faire surgir des enfants à Abraham» (*Mt 3,9*).

Cette aide de Dieu peut être comprise comme une mise en œuvre des possibilités physiologiques du couple, après une activation de la totalité de l'organisme psychosomatique qui poursuit des règles de vie spirituelle dans le mariage. Une stérilité fonctionnelle est ainsi dépassée.

Malgré l'amour et la sollicitude particulière que Dieu entreprend pour le mariage des humains, la famille et les enfants (cf. le «Laissez les petits enfants et ne les empêchez pas de venir à moi», *Mt 19,14*), dans la Sainte Écriture et plus spécialement dans le Nouveau Testament apparaît un dépassement des liens familiaux naturels en vue du Royaume de Dieu. Le Christ à plusieurs reprises se réfère à la création de la nouvelle famille qui a Dieu comme Père et membres tous ceux qui mettent en pratique Sa volonté de Dieu (cf. *Lc 8,21*).

Ces cinq thèses exposées ci-dessus nous prédisposent de tirer une conception générale et bien claire sur la position de l'Église orthodoxe face à la procréation en suivant une tradition séculaire dans son enseignement. J'aimerais signaler que tandis qu'elle prie pour que le couple obtienne des enfants qu'elle appelle «fortune très chère» (*peripóthiton chréma*), elle parle d'une bonne procréation (*kali teknonōnia*) et offre son secours à Sa manière pour l'accomplissement du désir du couple pour avoir des enfants; elle ne se prononce pourtant pas pour une procréation à tout prix. L'absence des enfants (la stérilité), lorsqu'elle n'est pas volontaire, elle n'est pas considérée comme une honte et ne justifie pas le divorce. D'autre part, l'Église se réjouit avec la mère «dans la joie qu'un homme soit venu au monde» (*Jn 16,21*). Parallèlement il pourra être dit qu'elle s'attriste (l'Église), elle assiste et elle partage la douleur et la tristesse de tels conjoints qui ne peuvent donner le jour à des enfants.

Intérêt et inquiétude face aux nouvelles technologies

Il serait alors possible de dire que l'Église, avec beaucoup *d'intérêt*, poursuit les évolutions dans le domaine des recherches et des applications cliniques au sujet de la reproduction humaine. L'intérêt est un premier point; mais en même temps nous pouvons prétendre que *l'inquiétude* caractérise aussi l'Église orthodoxe face aux *interventions* de nouvelles technologies dans le domaine de la reproduction, et ceci pour des raisons qui ont un rapport direct ou indirect avec les principes de l'anthropologie chrétienne et en particulier avec l'anthropologie des sexes, du mariage et de la famille. Nous nous expliquons:

- 1) Certaines de ces interventions comportent des dangers concrets dans le présent, mais aussi des dangers non précis dans l'avenir.

2) La plupart de ces interventions alimentent un morcellement de la sexualité et de la fécondité humaine; la fécondité a lieu par défaut des rapports sexuels.

3) Souvent elles heurtent, touchent ou offensent des convictions théologiques fondamentales sur l'homme comme celles qui concernent:

a) les relations hommes-femmes (conjoints) dans le mariage (il s'agit d'un partage de leurs vies à vie; il concerne une promesse de fidélité; ils assument mutuellement leurs imperfections et leurs difficultés);

b) la substance de l'embryon comme une entité psychosomatique dès le moment de la conception;

c) la responsabilité pour l'intégrité de l'éducation et de la santé mentale des enfants qui sont en liaison étroite avec;

d) les relations interpersonnelles du couple et des enfants envers des «tiers» (donneurs, femmes porteuses ou remplaçantes, le personnel médical et paramédical etc.);

e) les conséquences ultimes sur la vie des individus et des sociétés; les possibilités d'exploitation et de manipulations des humains de la part des gouvernements, des groupements et des partis politiques ou par des simples exploiteurs déterminés.

Au delà même de toutes ces constatations une chose est certaine. Nous nous trouvons devant ces *nouvelles possibilités scientifiques* de la biologie et de la médecine, qui sûrement comportent certains nouveaux problèmes, mais elles offrent en même temps des solutions nouvelles aux couples qui ont des difficultés durables ou provisoires à procréer.

Ces nouvelles victoires de la technologie biomédicale posent pourtant *certaines questions éthiques*. Devant nous se déploie un champ totalement nouveau et les questions qui se posent abordent les limites de la vie humaine dans l'horizon d'«un monde brave et admirable» (Aldous Huxley). L'éthique traditionnelle orthodoxe, l'éthique chrétienne en général et l'éthique religieuse ou philosophique se trouvent devant des *problèmes difficiles à résoudre* qui n'admettent ni des solutions ou des décisions faciles, ni des ajournements.

- D'une part nous ne pouvons pas donner l'impression que nous possédons déjà les réponses à toutes ces nouvelles questions et que nous avons le monopole des solutions. Un dialogue ouvert et sincère est certainement nécessaire entre chercheurs, médecins, juristes, théologiens et hommes ecclésiastiques responsables.
- D'autre part, quoi qu'il en soit, une prudence exceptionnelle s'impose aussi-

tôt que nous touchons l'homme à ses premiers débuts et ses désirs. Qui va nous garantir contre les conséquences biologiques et psychologiques de nos interventions et qui va nous assurer de la santé corporelle et psychique des enfants et des parents? Voilà une chose envers laquelle nous devons être très attentifs.

- Est-ce qu'il y a dans l'histoire de l'humanité et de l'éthique des éléments qui permettent d'affronter des problèmes nouvellement parus –nouveaux quant aux possibilités des solutions– liés à la reproduction humaine?

Questions fondamentales et consultation au sujet des dilemmes éthiques

De toute façon, il est grand temps de poser une *question fondamentale* qui résume toutes les autres qui sont répandues dans l'horizon et retiennent toutes les fonctions cognitives, affectives et volitives de l'homme contemporain. La question est la suivante.

Comment est-il possible d'équilibrer et harmoniser:

- la tendance chez l'homme vers une plus grande connaissance et progrès;
- la satisfaction chez lui des besoins humainement profonds;
- avec en même temps la recherche d'un devoir éthique qui transforme notre éthos humain.

Les réponses et les opinions qui concernent cette triple question, il est vrai qu'elles sont susceptibles de *plusieurs considérations*.

- *Certains saluent* les nouvelles possibilités des solutions comme un joyeux message pour le dépassement d'un profond besoin qui est vécu comme un manque existentiel et invitent les scientifiques et les couples ou même des individus isolés d'exploiter les occasions offertes.
- *D'autres encore*, qui sont orientés positivement *ne cessent* pourtant *pas d'hésiter* en ce qui concerne les conséquences éventuelles dans le proche ou le lointain avenir, tant que dès maintenant ces possibilités de solutions ne peuvent pas être contrôlées dans leur totalité et plus particulièrement du fait que les expérimentations se font chez l'homme.
- *D'autres enfin*, qui sont convaincus que ces interventions touchent l'homme dans son essence et peuvent causer des altérations très profondes aux relations actuelles et futures des couples, des enfants et des sociétés; bien qu'ils soient sensibles au désir des parents et reconnaissent le manque des enfants existant comme un défaut de l'union d'un homme et d'une femme, *conseillent* avec ou sans réserve l'éloignement des activités de ce genre. Au

niveau humain disent-ils, le rapport sexuel ajoute un plus à la qualité de la procréation. *A un niveau personnel* ils acceptent que la pratique d'une consultation constitue une *conditio sine qua non* pour assister aux personnes qui font face au défi de la technologie contemporaine afin d'affronter leurs besoins et leurs désirs profonds.

Or, la pratique d'une telle consultation implique plusieurs difficultés de la part des conseillers et aussi de la part des consultants. Et plus particulièrement, lorsque ne sont pas encore dépassés –et même non pas encore éclairés– les *dilemmes éthiques* qui s'ensuivent à des choix que doivent faire les médecins et leurs clients devant une multitude des sujets. Je signale quelques-uns parmi eux:

1. régulation des naissances et contraception; 2. diagnostic prénatal; 3. détermination et sélection du sexe; 4. avortement; 5. insémination artificielle dans le couple ou avec donneur; 6. fécondation in vitro (fivette) et le GIFT; 7. mères porteuses; 8. mères remplaçantes etc.

A tous ces problèmes on doit ajouter tous ceux qui sont liés à la *moralité des projets de recherche* qui ont comme but le perfectionnement des méthodes et techniques qui vont être appliquées pour le dépassement de ces imperfections reproductive mentionnées ci-dessus.

La situation n'est pas simple du tout. Même avec la fondation des Centres d'Éthique biomédicale ou d'une Association de ce type de Centres, le chemin sera long, jusqu'à ce que diverses sciences, après un *dialogue interdisciplinaire* aboutissent à des conclusions concrètes et des solutions d'acceptation commune.

Même si des *représentants du clergé et de la théologie* participent à des Commissions d'Éthique médicale ou à des Tables Rondes du type de cette matinée après préparation durant leur formation aux questions d'Éthique biomédicale, il est très difficile de soutenir et éventuellement d'imposer leur point de vue. Probablement il est fort utile de se présenter comme symboles ou *représentants «d'une autre réalité différente»* qui auront comme rôle, de prononcer une parole prophétique inspirée exactement de cette «autre réalité».

Leur parole sera fondée à une parole révélée qui la déposent et en témoignent. Un *témoignage* pour la dignité et l'unicité de la personne humaine que Dieu connaît dès le début de sa conception (*ex ákras syllipseos*) lorsqu'il encore se trouve dans le ventre de sa mère comme un embryon informe et non élaboré (selon la traduction de la Septante du Psaume 138 (139) verset 16: «mon état non élaboré tes yeux le voyaient») et le protège dès lors (verset 13 de la même traduction).

Le plus important, paraît-il, est ce que nous ne voyons pas. A nous reste d'attendre avec patience *comme si nous voyions l'invisible*.

Bibliographie

- Breck J., La procréation et le commencement de la vie humaine. L'avis d'un orthodoxe. Résumé d'une conférence donnée à l'American Academy of Religion, dans S.O.P. (Service Orthodoxe de Presse) 193, 1994, 34 ss. Traduction grecque, dans "Ak-tines", Décembre 1995, 305-309.
- Gelti-Douka H., Applications de la biotechnologie contemporaine et extensions éthiques, dans "Koinonia" 32, 1989, 3: 277-290 (en grec).
- Georgopoulou N., *Éthique de la conscience écologique*, Athènes, Éd. Thymeli, 1995; voir le ch. 7. Espérances et craintes de la mécanique génétique, 161-170, (en grec).
- Harakas Stanley S., *For the Health of Body and Soul. An Eastern Orthodox Introduction to Bioethics*. Brookline Mass., Holy Cross Orthodox Press, 1980, 51 p. (reproduction from *Encyclopedia of Bioethics*, "Eastern Orthodox Christianity", Vol. 1, 347-355, 1978). *Health and Medicine in the Eastern Orthodox Tradition*. Faith, Liturgy and Wholeness. New York, Crossroad: Health, Medicine and the Faith Traditions, 1990; voir le paragraphe: Developing Positions in Orthodox Bioethics, 138-144, 177-178. Voir aussi son article, Sources in Orthodox Christianity for Bioethical Decision-Making, dans "Diaconia" 2, 1991, 109-120.
- Kanelopoulos Athan., *Pour un renouveau de l'Orthodoxie*, Athènes 1990; voir le ch. Biomedecine - Bioéthique et Théologie, 117-135 (en grec).
- Konstantinidis Chrysostomos (Métropolite de Myra), *Insémination artificielle et Théologie*, Istanbul 1959, 91 p. (en grec).
- Mantzaridis G., La valeur de la vie humaine selon les Pères de l'Eglise, dans "Grigorios Palamas" 69, 1986, 12-21 (en grec).
- Mantzouneas Ev., *Insémination artificielle et Grèce chrétienne orthodoxe*, Athènes 1982, 24 p. (en grec).
- Mitsopoulos N., *L'enseignement de l'Église sur l'embryon humain comme existence psychosomatique et son fondement christologique*, Athènes 1982, 30 p. *Réussites de la Génétique contemporaine. Considération éthique*. Athènes³ 1990, 32 p. (en grec).
- Paraskevaidis Christodoulos (Métropolite de Dimitrias), Questions provenant du développement de la technologie génétique, Vólos 1984, 12 p. *Les mères "porteuses" ou "remplaçantes" d'un point de vue chrétien*, Athènes 1985, 18 p. *Insémination artificielle et morale chrétienne*, Athènes 1988, 19 p. *Cloning et D.N.A., au service de la vie ou de la destruction*, Athènes.

- Petra Basilio, *Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea*, Bologna, Edizioni Dehoniane: Coll. "Etica Teologica Oggi" 1992, 284 p.
- Stavropoulos A. M., La conception du mariage dans l'Église orthodoxe, dans "Sessuologia" 13, 1972, 3: 154-159 (en français). *L'Église de Grèce face aux problèmes de la procréation. Modes d'approche des 50 dernières années* (dissertation). Louvain, Institut Interfacultaire des Sciences Familiales et Sexologiques, 1973, 410 p. (Publication partielle en grec en 1977). L'approche pastorale des problèmes de parenté responsable dans l'Église de Grèce, dans "Nouvelle Revue Théologique" 96, 1974, 1: 32-60. Pronostic génétique, dans "Iatriki" 30, 1976, 2: 168-171, 186-187 (en grec). *Problème démographique, planification familiale et avortements. Approche théologique*, Athènes 1981, 24 p. (en grec). Family and Family Life Education Between Tradition and Modernisation in Contemporary Greece, dans *The Multicultural Context of Family Education: Challenges of the Eighties* (Report of an Advisory Group Meeting), Geneva, World Council of Churches, 1980, p. 71-72. Sous publication: Bioetica e Chiesa ortodossa, article dans *Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica*.
- Trakatellis Dimitrios (Métropolite de Vresthénè), Les trois défis (la langue-la technologie biomédicale-les relations humaines) dans "Synaxi" 1989, 29: 5-8 (en grec).
- Vassiliadis N. Pan., *Quand l'embryon humain est-il "animé"? L'heure "zéro" de la vie humaine*, Athènes, Éd. "O Sotir", 1986, 60 p. (en grec).
- Verghese Paul, Ethical issues raised by eugenics: an orthodox and Asian perspective, dans Charles BIRCH and Paul ABRECHT, *Genetics and the quality of life*, Rushcutters Bay, N.S.W., Pergamon Press, 1975, p. 36-40.
- Zakopoulos Athénagoras (Métropolite de Phokis), Problèmes contemporains d'éthique médicale. L'avis chrétien, dans "Ekklisia" 63, 1986, 20: 671-673 (en grec).
- Zannis Tasos, Problèmes de bioéthique, dans "Synaxi" 1990, 34: 111-117 (en grec).
- Zaphiris Chrysostome (Métropolite de Peristeri), *Les avortements et l'Eglise Orthodoxe. Position et opposition*, Athènes 1991, 360 p. (en grec).
- Zorbas C. B., *La valeur humaine dans les utopies sociales* (dissertation), Thessaloniki 1995, p. 246-248 (en grec).

TROISIÈME PARTIE

LE PROCESSUS THÉRAPEUTIQUE

DE L'IMAGE À LA RESSEMBLANCE

Dialectique Philocalique entre Création et créativité artistique dans la tradition Orthodoxe*

Les deux commandements

Quelle est la position de la tradition chrétienne face à la création et la créativité artistique? Le thème de notre Congrès permet plusieurs approches. Peut-être faudrait-il d'abord préciser la relation entre Dieu, en tant que Créeur, et l'homme, en tant que créature d'une part et créateur d'autre part. Quelle est la signification d'un Dieu créateur et d'un homme créateur? En quoi consiste la compétence à créer de l'homme?

Premièrement, nous remarquons la capacité de l'homme donnée par Dieu à sa nature –comme à d'autres êtres vivants–, à créer des êtres semblables à lui, c'est-à-dire la capacité de se reproduire et de procréer. Nous avons ici une première relation entre création et procréation. D'autre part, à côté de cette création-procréation naturelle, nous avons la production d'œuvres humaines, résultat du travail humain. L'homme, par conséquent, répond à deux Commandements de Dieu: «Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la» (*Gn 1,28*) et «Cultivez la terre et gardez-la (*Gn 2,15*). Nous pouvons donc prétendre que ces deux commandements permettent et développent la création et la créativité humaines. Mais qu'est-ce qui justifie de qualifier d'artistique une création? A moins que toute créativité soit artistique!

Il va de soi que la créativité artistique présuppose une créativité plus générale ainsi que la mise en valeur de toutes les capacités de l'homme en tant que dons de Dieu. Ce sont ces capacités-là qui sont utilisées par l'homme pour collaborer avec la nature ou pour la dépasser, créant ainsi une civilisation, une culture. De cette manière, l'homme laisse ses propres traces sur la terre. Ces traces sont d'une importance particulière pour lui-même mais également pour les générations à

* Dans *Tradition chrétienne et créativité artistique. Quand les arts stimulent le dialogue œcuménique*, Actes du congrès de théologie pratique de Rome - 2001, Édition S.I.T.P. 2004, p. 227-238.

venir. Cependant, malgré l'importance de ces traces de civilisation, la présence de l'homme constitue par elle-même un événement culturel. Car sa vie est d'elle-même une vie créative, poétique. Par son passage sur la terre et par son travail sur lui-même, l'homme devient un «monument» culturel.

A première vue, cette affirmation pourrait paraître contradictoire. Nous avons probablement besoin, ici, d'un exemple pour illustrer cela: quoi de mieux que celui fourni par la tradition des reliques saintes que nous vénérons dans notre Église. La relique d'un Saint, béni par la grâce de Dieu, transfigure le corps mort en trace vivante qui, à son tour, transfigure le monde, fait des miracles, guérit, protège et éloigne les dangers, devenant ainsi source de divers dons du Christ ressuscité. Durant sa vie, le Saint a, d'une certaine sorte, «incorporé et métabolisé» les énergies incrées de Dieu, énergies qu'il va, grâce à son nouvel état (de relique), refléter et restituer dans les êtres et le monde entier, en tant que témoignage visible de la puissance invisible de Dieu qui devient ainsi visible et présente. Si, de cette façon, Dieu permet aux hommes de Le révéler grâce au travail (à l'application) de Ses commandements, cela confirme ce qui est souvent dit dans notre tradition ascétique: que justement «le Seigneur se cache dans Ses propres commandements et ceux qui sont à Sa recherche Le trouvent en raison de cette observance» (Marc l'ascète).

Par conséquent, ce qui est en premier lieu demandé aux hommes c'est le travail: plus concrètement le «travail des Commandements», qui cherche le Royaume des Cieux (*Mt 6,33*). C'est ainsi que la volonté de Dieu est faite sur la Terre comme au Ciel (*Mt 6,10*). Le reste, selon la promesse du Seigneur, nous sera donné par surcroît (*Mt 6,33*) non sans peine, bien sûr, mais par notre labeur, par le travail de nos mains. Le «travail de nos mains» peut servir les besoins de subsistance et de survie. Nos mains peuvent exécuter une grande gamme de travaux: des œuvres toutes simples jusqu'à des chefs d'œuvres, qui couvrent différentes dimensions et divers secteurs de la vie et de la civilisation humaines. Ici, la religion ne peut être considérée comme un des secteurs de la civilisation puisqu'elle constitue la quintessence même de la civilisation et de la culture. Nous pouvons même adopter l'opinion qui prétend que la culture est la forme d'expression de la religion (Paul Tillich).

Art ecclésial

L'homme, désigné par certains comme «animal priant» («das betende Tier») par excellence, a voulu exprimer sa relation avec le Divin de façon artistique. Se-

Ion son niveau de développement, il a utilisé ses talents pour créer des œuvres d'art, dignes de la beauté de l'Autre qu'il se devait de vénérer – beauté qu'il ne connaissait que par intuition. Ce comportement de l'homme est induit par le fait qu'il s'adresse au Créateur du monde, un monde naturel et si beau. Ce monde, en tant que tel, est découvert au jour le jour par l'homme et particulièrement par cette attitude du regard qu'ont avancée les Pères de l'Église: la «théorie physique» (*φυσική θεωρία*). De telles œuvres, d'une telle beauté, ne peuvent que plaire à un tel Créateur.

L'Église, qui devient elle-même le monde transfiguré de Dieu, se doit de refléter la beauté du Créateur et de la Création. C'est ainsi que les lieux d'assemblées eucharistiques, les ustensiles utilisés pour le culte, les iconographies et tous les éléments décoratifs, mais aussi les mélodies et les hymnes ont –par leur sobriété au début et par leur richesse par la suite– joué le rôle d'ouverture de la terre vers le Ciel et sa beauté, éclairant ainsi la vie des hommes par sa lumière merveilleuse. Et quand tombe la nuit et disparaissent les lumières, un simple cierge, symbolisant la lumière du Christ, apparaît et embellit tous et tout.

Cet art qui s'est développé dans les Églises chrétiennes n'est pas un art religieux tout court ou un art ecclésiastique formé pour les besoins d'une institution religieuse et ses activités. C'est avant tout un art ecclésial, c'est-à-dire un art, une création, qui révèle ce qu'est et ce que peut être l'Église. Un art qui témoigne du fait que là, en l'Église, hic et nunc, quelque chose advient, c'est l'église qui naît.

L'art par la beauté révèle de façon concrète le Royaume de Dieu tel qu'il l'a voulu, ou nous a permis de temps à autre d'en avoir connaissance ou expérience. L'artiste qui confectionne les divers objets et formes de l'art chrétien, offre son talent, le reconnaît comme charisme de Dieu et le restitue comme service à l'Église. Il est évident qu'il ne crée pas de par lui même ni ex nihilo. Il intègre des éléments, des formes, des moyens et des techniques du monde environnant et transfère des apprentissages qu'il a étudiés et cultivés auparavant. Il y ajoute sa propre habileté, son expérience et sa spiritualité mais soumet cependant son art au jugement de l'Église, et puise dans l'expérience et la conscience commune de l'Église pour aboutir au résultat de sa créativité.

La tradition existante de l'Église orthodoxe concernant les «icônes non faites de main d'homme» révèle la conviction des hagiographes que le résultat final, pour être beau, ne peut être dû au seul talent de l'artiste: il y a assurément l'intervention d'une puissance extérieure –d'un ange ou d'un Saint– qui y contribue. Ainsi, l'art est également le fruit de toute l'Église, de l'Église combattante et triomphante. D'ailleurs, dans les hagiographies est présente toute l'Église et les

symboles utilisés ne peuvent fonctionner que comme parties complémentaires, d'une certaine façon comme parties contractantes.

L'art, d'une façon particulière, accentue dans le culte ce que nous appelons temps et lieu liturgiques et invite les proches et les éloignés, ceux qui nous ont quittés, ceux qui vivent encore parmi nous et ceux à venir: le présent, le passé et le futur. L'art, finalement, est un hologramme dont chaque partie n'atteste pas un morcellement du Tout mais renvoie plutôt au tout et à la plénitude du Seigneur qui vient et remplit tout.

Pasteurs et fidèles: des artistes véritables

Mon introduction aurait pu débuter différemment, d'une manière plus paradoxale et, au lieu de décrire de manière sommaire et de définir ce qu'est l'art, quelle est son évolution, combien de formes d'art nous avons, au lieu de nous demander si la tradition chrétienne les accepte et les utilise ou bien se situe de façon critique face à eux, au lieu de cela donc, j'aurais pu simplement me référer aux paroles de Saint Grégoire le Théologien que «l'art des arts par excellence et la science des sciences est la pastorale, qui tente d'instruire l'homme qui est un animal –être vivant– si variable et si multiforme». Suivant ces paroles, les artistes véritables sont les pasteurs et ceux qui s'occupent de l'œuvre pastorale de l'Église, ceux qui prennent soin de conduire l'homme pour en faire une œuvre d'art véritable.

Mais quelles sont les raisons qui nous amènent à formuler un tel point de vue? La question est simple car, en fait, l'œuvre pastorale consiste en «la restructuration de l'homme à l'ancienne beauté» et en «sa rééducation à la ressemblance (de Dieu)».

C'est par sa désobéissance et sa chute que survint à l'homme ce que la poésie d'André de Crète exprime de façon incomparable dans les tropaires des odes du Grand Canon:

*J'ai souillé, Sauveur, la tunique de ma chair
Et pollué Ton image en moi
Appelée à Te ressembler.
J'ai terni la beauté de l'âme
Par le plaisir des passions ...
J'ai déchiré ma plus belle robe
que mon Créateur m'a initialement tissée
Et dès lors me voila nu.*

L'homme a une conscience complète de la perte et de la mortification de la beauté:

*J'ai perdu ma prime beauté
Et ma dignité
Et me voilà nu
Et humilié».«
J'ai souillé Ton image
Et altéré Ton commandement
Toute la beauté en est morte
Et par les passions,
Sauveur,
Le cierge s'est éteint.*

Cependant, jusqu'au dernier moment, l'homme ne perd pas sa conviction et s'exclame:

*Je suis l'image de Ta gloire ineffable
malgré que je porte les marques de mes fautes.*

J'oserais dire que les fidèles sont, en quelque sorte, des artistes également puisque, par leur combat spirituel, ils restructurent la beauté de leur âme avec les couleurs des vertus et sont ainsi perçus par les autres comme une icône divine (voir Synaxaire de Saint-Thomas, dont nous fêtons la mémoire le 10 Décembre).

Toute lutte ascétique tend vers ce but. L'objectif de toute assistance et aide pastorale des Pères spirituels est d'essayer de faire de nous –hommes chaotiques et déformés– une image parfaite de Dieu: de nous aider à devenir des «personnes» et, sans le rechercher, à devenir beaux. Les Pères voient l'image idéale de chaque homme: disons l' «archétype divin». Ils élaborent, patiemment, pleins d'amour et de sagesse, l'homme, selon cet archétype, tout comme un sculpteur ferait une statue se basant sur son modèle, l'extrayant de la masse informe de la pierre.

C'est la créativité poétique de toute une vie qui est émise sur notre personne et que le poète Kostis Palamas (1859-1943) formule de manière très expressive dans ses vers:

*J'ai lutté pour modeler la statue
pour le Temple
sur ma propre pierre*

et Saint-Syméon, le Nouveau Théologien, complète dans son septième hymne:

Je suis le plus beau de tous les beaux.

L'archétype divin et l'homme philocalique

Mais, si nous parlons d'«archétype divin», l'homme et ses assistants peuvent-ils le discerner facilement? Il est vrai que la tentation et la chute de l'homme ne lui permettent plus d'avoir une perception et une connaissance claires sur l'image et la ressemblance. L'image a été obscurcie et difficile à distinguer. L'homme a tourné son attention vers d'autres dieux et idoles. Il fallait «que la plénitude du temps vienne pour que Dieu envoie son Fils» (*Gal 4,4*), qui, comme le dit Saint-Paul, «est l'image de Dieu invisible, Premier-né de toute créature» (*Col 1,15*) afin que puisse apparaître nettement ce que signifiait la création de l'homme «à l'image et à la ressemblance de Dieu». Nous pouvons ainsi prétendre que l'œuvre du Christ constitue la continuation de la Création ou plutôt la répétition de Celle-ci.

Saint-Irénée de Lyon exprime de façon très appropriée cette doctrine quand il soutient que «dans les temps antérieurs, en effet, on disait bien que l'homme avait été fait à l'image de Dieu, mais cela n'apparaissait pas, car le Verbe était encore invisible, lui à l'image de qui l'homme avait été fait: c'est d'ailleurs pour ce motif que la ressemblance s'était facilement perdue. Mais, lorsque le Verbe de Dieu se fit chair, il confirma l'une et l'autre: il fit apparaître l'image dans toute sa vérité, en devenant lui-même cela même qu'était son image, et il rétablit la ressemblance de façon stable, en rendant l'homme tout à fait semblable au Père invisible par le moyen du Verbe dorénavant visible» (*Contre les hérésies*).

Notre Église dispose, par conséquent, d'une proposition de vie qui n'est pas quelque chose d'abstrait, de vague, de général, qui n'est pas un concept mais bien quelque chose de concret. Ce n'est pas une idée mais une personne, Dieu vivant, en la personne du Verbe incarné de Dieu, de notre Seigneur Jésus-Christ, suivant l'image de Qui a été créé l'homme pour Lui ressembler.

Cette certitude qui s'étale dans notre tradition module une attitude de vie orthodoxe, que nous qualifions de philocalique. Celle-ci consiste en un long effort de restructuration, douloureux et insistant, et ainsi de transfiguration de l'homme et du monde dans la beauté originelle où tout ce qui a été créé était, selon la Génèse, «très bon» mais susceptible d'amélioration progressive. C'est pour atteindre cet objectif-là –c'est-à-dire l'acquisition de la meilleure perfection possible qui reflète et correspond à une disposition harmonique intime– que nous devons nous mouvoir avec art et science. Notre Église le tente en exerçant la science et l'art par excellence de la Pastorale et lutte pour cela, traçant la voie pour le salut de l'homme.

Cette lutte consiste en l'effort fait pour que, par l'«ouvrage» (*ἐργόχειρον*) et le «travail des Commandements» (*ἐργασία τῶν ἐντολῶν*) l'homme soit mené de l'image à la ressemblance, prenant soin de «restructurer la beauté originelle», «jusqu'à ce que le Christ soit formé en nous» (*Gal 4,19*), Lui «Qui est le plus beau des enfants des hommes» (*Ps 45[44],3*). Cette beauté, cette grâce, se reflète et illumine en tant que gloire le monde et les hommes, les transfigure et les convie à se mettre en communion. C'est pour cela que Saint-Denis l'Aréopagite donne l'étymologie du mot grec *κάλλος* (beauté) par le verbe *καλῶ* (convier) en disant que «la beauté (*κάλλος*) est nommée ainsi du fait qu'elle convie (*καλεῖ*) tout à elle». D'ailleurs, les Pères de l'Église distinguent aussi dans la création le reflet du Créateur, et non seulement dans l'homme. Ce point-là est très bien illustré par les représentations iconographiques où nous voyons le globe terrestre refléter le visage du Fils de Dieu ou son monogramme *CJJ* (Christ Juge Juste = *Χριστός Δίκαιος Κριτής*). L'abbé Isaac le Syrien mais également d'autres auteurs ecclésiastiques et Pères de l'Église, comme Origène et Saint-Maxime le Confesseur, enseignent que «par les yeux de l'âme, nous voyons la gloire cachée de Dieu, qui est contenue dans la nature des êtres».

L'homme philocalique est donc celui qui accepte l'invitation à participer à la Gloire de Dieu, dont Lui-même permet la révélation, et qui est perçue «selon ses propres capacités» tout comme les Saints Apôtres ont contemplé Sa gloire au mont Tabor «selon leurs propres capacités». Évidemment, cette formation, cette transformation et cette empreinte du Christ en nous dont parle Saint-Paul ressortent vers l'extérieur. L'homme devient christique, type de Christ et lieu de Sa révélation, lieu épiphanique. Il conserve cependant ses propres caractéristiques, dans un effort de transcrire sur sa propre personne la vie du Christ et Sa volonté dans la vie quotidienne. C'est alors que le visage de l'homme peut devenir le suaire de Véronique sur lequel, selon la tradition, le Christ a laissé l'image de son visage. Il a été dit que «la beauté sauvera le monde» (F. Dostoïevski). Mais, quelle beauté? La beauté de Dieu, évidemment! Et notre Église est au service de cette beauté-là: notre Église qui s'efforce de redonner à l'homme la «beauté originelle donnée par Dieu» et de sculpter sur lui la nouvelle figure. Et cela advient chaque fois qu'elle rencontre l'homme défiguré par le péché, «sans beauté ni éclat pour attirer nos regards et sans apparence qui nous eut séduits» (cf. *Is 53,3*).

Sensibilisée elle-même par la beauté de Dieu, l'Église veut embellir le monde dans la gloire de Dieu, effacer toute trace de laideur et préparer la voie vers la beauté. C'est pour cela qu'elle recherche la beauté où qu'elle-ci se trouve, où

qu'elle apparaisse et sous n'importe laquelle de ses formes – physique, morale, naturelle ou surnaturelle.

À ce propos, nous pouvons nous référer à une phrase du Père Virgile Gheorghiu tirée du roman *Un nom pour l'éternité* qui reflète bien ce sentiment orthodoxe: «Mon père, qui était prêtre, aimait les beaux récits. Car il était fidèle. Et celui qui aime Dieu aime automatiquement la beauté. Celui qui est ami de Dieu, amoureux de Dieu, est obligatoirement philocalique, amant du beau, de la beauté».

Dans tout cet effort, l'Église doit tenir tête au Diable, qui hait le beau et le bien (μισόκαλος). Cependant, la beauté est thérapeutique.

Finalement, ce «travail» auquel nous nous référions et que nous pouvons qualifier de «philocalique» vise à la restauration de l'image de Dieu en nous, à la transfiguration de l'homme en homme philocalique, comme nous l'avons défini plus haut. Cet homme philocalique réalise sur lui-même une création artistique de grand mérite, par son passage de l'image à la ressemblance au «plus beau des enfants des hommes» et embellit ainsi sa vie autant que celle des autres (βιοκαλία).

Il est donc clair que, dans la tradition orthodoxe, la création artistique qui se manifeste par les œuvres d'art présuppose une élaboration intérieure préalable visant à la philocalie. C'est la contemplation du «plus beau des enfants des hommes» qui nous convie, dans un premier pas, à la transfiguration de notre propre personne. Par la suite, c'est notre souci de faire passer cette forme de beauté partout, réunissant les choses les plus précieuses, afin de transformer les hommes et le monde. Ainsi, d'une vie vécue dans la beauté découle l'approche philocalique du monde et la représentation du visage du Christ partout qui, comme une pierre gravée, garantit l'authenticité de tous les exemplaires.

Préoccupations pastorales face à la création artistique

Ici, nous devons souligner que la Pastorale, en tant que science et art, est évidemment reliée aux arts et aux beaux-arts. Notre tradition ecclésiastique tente, comme vous le savez, de représenter avec des moyens humains la beauté ineffable et d'établir une médiation entre Dieu et l'homme par les hymnes, les mélodies, les textes, les icônes, les temples, les édifices, les rituels, créant ainsi plusieurs formes d'art ecclésiastique.

L'art ecclésiastique, d'ailleurs, n'est pas au service du principe «l'art pour l'art» mais fonctionne de manière sotériologique. Ses structures sont qualifiées de pastorales et concourent à la lutte qu'entreprend l'Église pour le salut de

l'homme dans son ensemble. Il tente, en fait, de sauvegarder la beauté là où, enfouie et cachée, elle risque de se perdre et d'être oubliée, soit dans des lieux soit dans des âmes humaines. Son orientation permanente est de chercher et de sauver ce qui est perdu et oublié ainsi que d'inspirer de nouvelles créations. La «voie de la philocalie» est longue et douloureuse, mais pleine de beauté.

Comme nous l'avons donc constaté, une création artistique primordiale est constituée par la restauration de l'image de Dieu en nous, œuvre qui exige respect, fidélité, insistance et patience de la part des pasteurs et des fidèles, pour distinguer la voie à suivre et pour activer les efforts avec discréction.

I

Dans la préoccupation pastorale, face à la création artistique, nous devons inclure également l'effort pour la révélation et la restauration des trésors perdus. Il s'agit là d'une œuvre difficile, pénible et continue, qui exige respect et fidélité également ainsi que renonciation à toute volonté personnelle d'intervenir arbitrairement sur l'œuvre en restauration. Ceux qui entreprennent un tel travail récoltent la joie de servir humblement le premier Créeur artiste qui, sans eux, resterait pour toujours inconnu ou imparfaitement connu. Nous nous référons ici principalement à des travaux de restauration d'œuvres affectées par les années et les mauvaises conditions et qui retrouvent leur état d'origine. Ces travaux auxquels nous nous sommes rapporté peuvent être qualifiés de philocaliques.

Sur ce point, il faut dire que beaucoup de prêtres et de laïcs orthodoxes sont des artistes qui servent les arts ecclésiastiques –en substance liturgiques– de façon traditionnelle. Beaucoup d'entre eux, parallèlement à leur créativité artistique qui sert les besoins du culte, créent des œuvres séculières inspirées par les principes de la tradition orthodoxe concernant l'art, particulièrement l'art byzantin et post-byzantin.

D'autres artistes, qui n'ont pas apparemment de relation particulière avec l'Église et qui n'ont aucun signe de religiosité extérieure dans leur vie, suivent les principes mentionnés plus haut et renouvellent même la peinture grecque contemporaine, puisant dans la tradition de l'Église qui, elle aussi, est une tradition hellénique (ex: Tsarouchis, Astériadis).

D'autres encore, artistes engagés dans la vie orthodoxe, essaient, parallèlement à leurs techniques d'inspiration traditionnelle, d'avancer au-delà de ce qui est admis et adoptent des techniques artistiques modernes, même pour représenter les Saints (Preka).

II

Une autre dimension de la mission pastorale de l'Église en ce qui concerne les arts serait l'utilisation de l'art pour attirer et soutenir les gens. Cela s'est produit presque dès le début de la tradition chrétienne où le témoignage de l'Évangile se faisait tant par les icônes –qualifiées d'évangile des illettrés– que par l'arrangement mélodique des hymnes et des canons qui contenaient les vérités dogmatiques de l'Église, et ceci pour une intégration plus facile par les fidèles, face aux hérétiques.

C'est dans cette même direction que nous pouvons situer aujourd'hui l'effort d'illustration des livres destinés au cours de religion et à la Catéchèse par des œuvres d'art authentiques et représentatives de la tradition. Bien que cela puisse paraître paradoxal, ce phénomène peut être constaté dans des manuscrits très anciens, destinés aux besoins de la Catéchèse et adressés aux enfants et aux jeunes. Ces manuscrits étaient illustrés par des dessins miniatures, d'une forme simple et naïve (par exemple, l'histoire de Joseph et de sa femme égyptienne Asyneth, qui se trouve au monastère de Koutloumousi du Mont Athos).

Un autre aspect de la pastorale au moyen de l'art serait celui où les fidèles sont invités à la méditation d'un sujet de foi, induite par une icône. De cette façon, on pourrait réussir une «rencontre» avec l'icône et avoir l'expérience de la force et du message spirituel qu'elle émet. En fait, ce serait une rencontre avec les personnages illustrés lesquels non seulement nous accueillent mais viennent même à nous.

C'est dans le cadre de la solidarité pastorale avec le monde des artistes que se situe également l'effort de l'Église qui, par des initiatives de ses représentants –artistes ou pas– approche les artistes à travers leurs œuvres et médite avec eux les problèmes de leur art en relation avec la foi, promouvant la créativité artistique. Au cours de soixante dernières années, nous remarquons de telles initiatives de rapprochement des écrivains et des poètes («Damas»), des acteurs (père G. Pironakis, Société du Théâtre Chrétien), des peintres (C. Xynopoulos) etc.

III

Je crois que, parallèlement à ces mouvements mentionnés, un groupe de travail, d'artistes et de gens de l'Église sensibilisés à de tels sujets, pourrait aujourd'hui être formé. Ce groupe de travail aurait pour souci une meilleure information du public relativement à tout ce qui se rapporte à l'art, aux artistes et aux événements

culturels. Son objectif serait la recherche de la «philocalie» comme elle est conçue par l'Église et ses Pères, dans la diversité des courants modernes de l'art, pour échapper à la confusion actuelle: l'établissement d'une nouvelle conception relativement à la beauté et dans la mesure du possible la critique des événements artistiques.

C'est dans cette direction que nous faisons un travail-pilote, avec des collaborateurs et des étudiants de notre section de Théologie Pratique, publant de temps à autre une brochure à tirage limité intitulée «Information philocalique». Par la discussion qu'elle suscite et par d'autres activités (projection de films, soirées théâtrales, visites d'expositions, concerts musicaux etc), elle élargit les horizons des étudiants et de tous ceux qui suivent ce programme-pilote, prédisposant à une éducation permanente, à vie. Une telle éducation exige d'ailleurs de notre part une information continue et des échanges permanents. Nous mentionnons, comme exemple, la production d'une cassette vidéo d'une durée de 65 minutes, intitulée «Passions et vertus» et destinée à l'usage du cours de religion dans l'enseignement secondaire, se rapportant aux passions et aux vertus comme elles se présentent dans la spiritualité et l'art orthodoxe. Nous avons également consacré un de nos cours actuels post-gradués à la «Dimension culturelle de la Pastorale et la dimension pastorale de la Culture».

En général, nous pourrions prétendre que le groupe de travail culturel auquel nous avons fait allusion ci-dessus pourrait agir avec pour objectif une «consolation» du monde par l'art, lequel finalement ne fonctionne pas seulement par des principes d'esthétique mais incite aussi à un éthos de vie philocalique. *L'esthétique* devient ainsi une *esth-éthique*. Mais, cela devrait être le fruit d'une pédagogie au sein de la famille et d'un processus éducationnel au sein des paroisses et des écoles, particulièrement au niveau des Universités et des Facultés de Théologie.

Les cours relatifs à l'histoire de l'art, à l'archéologie byzantine, à la peinture chrétienne, et d'autres cours se référant aux arts plastiques, à la musicologie et au chant byzantin entre autres, ne devraient pas être considérés seulement comme des cours qui s'occupent du développement historique de certaines idées, concepts ou produits artistiques. Ils devraient également et en premier lieu étudier et montrer l'unité qui règne sur tous les arts, en vue de servir la liturgie et le Culte de l'Église en général qui, finalement, révèle de façon philocalique la beauté de l'homme et la gloire de Dieu.

Bien sûr, cette beauté, c'est la théologie qui est appelée à la révéler: mais un rôle spécial doit être joué dans cette direction par les cours qui sont en rapport avec les arts. La théologie, finalement, devient initiation de ceux qui l'étudient et

de ceux qui l'enseignent et oriente littéralement –*ex oriente lux*– tout le monde vers la vraie lumière qui «éclaire tout homme venant au monde».

Ainsi, nous tous, nous pouvons jouir de cette lumière émise par la Sainte Trinité, à l'image de trois soleils (*τρισήλιος θεότης*) dans sa blancheur infinie, lorsque, sans réfraction ni analyse, elle se reflète sur nous et sur le monde entier.

Mais, quand cette lumière se réfracte et s'analyse, comme dans un prisme, elle rend toute sa diversité multicolore et nous permet ainsi de percevoir son incompréhensibilité.

D'une manière apophatique, elle affirme et souscrit à notre faiblesse, rendant ainsi tout cela accessible à la mesure de nos possibilités.

Bibliographie choisie

- Clément O., *Le visage intérieur*, Paris, Stock - Monde ouvert, 1978.
- Cordis G., *La consolation de notre propre peinture*, à l'occasion d'une exposition le mois de février 2001 à Athènes, éd. Harmos.
- Duborgel B., *L'icône, Art et pensée de l'invisible*, Saint Étienne, Université J. Monnet, 1991.
- Économides I., *Le Saint Voile*, Athènes 1992 (texte en grec et en français).
- En représentant le divin: peinture ecclésiastique grecque moderne*. Supplément au journal «Kathimérini», 14-15 avril 2001, 32 p.
- Evdokimov P., *L'art de l'icône*, Théologie de la beauté, éd. Desclée De Brouwer, 1972.
- Kalaïtzakis M. (père), *Sculpture humoristique: approche pastorale des fidèles par le biais de l'art*. Guide d'une exposition. Athènes, mai 2001 (texte en grec et en anglais).
- Ouspenskij L., *Théologie de l'icône*, Paris, Cerf, 1982.
- Paliouras A. D., *La peinture byzantine: art de l'Église et la liberté de l'artiste iconographe* (en grec), dans *L'Icône dans la Théologie et l'art*. Chambésy - Genève, éd. Du Centre Orthodoxe du Patriarcat Œcuménique, 1990, p. 241-252.
- Quenot M., *L'Icône, fenêtre sur le Royaume*, Paris, Cerf, 1987.
- Siotis M. A., *L'enseignement de l'Église Orthodoxe sur les icônes saintes*, une édition de la Fondation Panhellénique de la Vierge de l'Annonciation de l'île de Tinos, 1990 (en grec).
- Stavropoulos A. M., Information philocalique, dans *Ephimérios*, 1995, p. 328-329 (en grec).
- L'homme philocalique: une proposition de vie orthodoxe, dans *Koinonia*, avril-juin 1999, no 2, pp. 141-151 (en grec).
 - Art et Église, dans *Ephimérios*, mars 2001, p. 21-23 (en grec).
 - La personne et les personnes, dans *Ephimérios*, mai 2001, p. 17-21 (en grec).

- Touraille J., La voie de la philocalie, dans *Théologikos Keryx*, t. 5, 1993, p. 221-231, Lar-
nax, Chypre (en grec).
- Tsiropoulos K. E., *Romanesque Painting, Byzantine Painting. A contemplation of romanesque wall-paintings in Spain*. Éd. «Astir», Athènes 1980, 220 p. (en grec, avec
la Conclusion en anglais, p. 152-157).
- Yiannis E., *Dimension pédagogique et exploitation didactique de l'icône au cours de religion*,
Florina 1996 (dissertation doctorale en grec).
- L'icône orthodoxe en tant que lieu et moyen de multiples rencontres, dans *Ephimérios*, 2000: mars, p. 11-13, avril, p. 26-28, juin, p. 19-20; 2001: mars, p. 11.
- Zias N., Introduction à l'art de l'Orthodoxie, dans *Le trésor de l'Orthodoxie - 2000 ans. Histoire, monuments, art*. Ekdotiki Athinon, Athènes 2000, t. I, p. 346-356 (en
grec).

LA FORMATION ET L'ENRACINEMENT DE L'ESPÉRANCE DANS LA CONSULTATION PASTORALE DE L'ÉGLISE D'ORIENT DU VIÈME SIÈCLE

*Le cas de la correspondance de Barsanuphe et de Jean de Gaza**

Je me sens obligé dès le début de mon exposé de préciser que dans un congrès comme c'est le cas du Congrès de l'A.I.E.M.P.R., l'interdisciplinarité doit régner dans l'approche de nos sujets. Aujourd'hui je vais vous présenter un court témoignage sur la pratique de la consultation pastorale dans l'Église d'Orient du VIème siècle au sujet du désespoir et de l'espoir. Certainement un exposé n'a pas toujours ni l'intention ni la possibilité d'embrasser toute l'étendue des disciplines représentées même dans l'intitulé de notre Association Internationale. En tout cas j'ai essayé d'étudier mon sujet, en mettant à jour une pratique thérapeutique d'un état psychique fondamental et diachronique, qui s'inspire d'une tradition religieuse ancienne et qui agit en mettant en rapport et en communion vivante l'homme avec Dieu et les hommes, seule condition pour que l'homme reste dans l'espoir parmi des situations désespérantes et angoissantes.

Entre désespoir et espoir

“Notre époque se caractérise d'un désespoir général exceptionnellement grave”¹. “La plus grande maladie d'aujourd'hui est l'angoisse”². Ces diagnostics, lorsqu'ils sont faits par des personnalités d'une profonde spiritualité et d'une très haute autorité, nous mettent en question. Ce n'est pas seulement notre impression, du fait que nous rencontrons ces situations dans nos entretiens quotidiens ou nos interviews de consultations ou nos séances psychothérapeutiques. C'est quelque

* Communication au XIIIème Congrès: *Angoisses et espérances*, de l'Association Internationale d'Études Médico-Psychologiques et Religieuses (A.I.E.M.P.R.), Louvain-la-Neuve (Belgique), 24-28 Juillet 1996. Le texte grec voir dans «Ephimérios» 1997, p. 296-298 et 312-314.

¹ Archimandrite Sophronios Sakharov (1992), *Nous verrons Dieu tel qu'il est* (traduction du russe en grec). Essex, Stavropegic Monastery of St. John the Baptist, p. 415-416.

² Stylianos G. Papadopoulos (1994), *Le Bienheureux Iakovos Tsalikis*. Athènes, p. 162.

chose de plus général qui dépasse le circonstanciel et l'occasionnel. Elle colore toute une époque, la nôtre. Il ne doit pas pourtant échapper à notre attention que l'antidote à cette situation peut et doit être la sentence "ne te désespère pas"³. Mais nous devons nous demander, s'il est possible par des interdictions, des impératives et des ordres, d'exiler le désespoir et installer l'espoir dans notre être.⁴ Est-ce qu'en principe une cohabitation, une coexistence pacifique ou polémique de tous les deux est exclue?

Nous tous, nous sentons un aller-retour entre désespoir et espoir et désespoir, indépendamment de la manière dont nous caractérisons ou nous indiquons ces situations: désespoir, anxiété, angoisse, crainte, découragement, détresse. Ce n'est pas le moment de procéder à un diagnostic différentiel ou à une analyse factorielle de toutes ces appellations et de toutes ces situations. Il existe quelque chose de commun dans tout cela, une sorte de dénominateur commun qui les met ensemble et qui les fait ressembler entre elles. C'est ainsi que les expriment sans les différencier tous ces gens qui recourent aux psychologues, aux psychiatres ou à leurs pères spirituels en attendant d'eux une aide conforme afin qu'ils puissent les surmonter.

Mais si nous avions envie de rendre tout cela plus concret, nous devrions alors questionner tous ceux qui se présentent: "pour quelles raisons ou pour quelles situations se trouvent-ils dans le désespoir?", "se présentent-ils avec une demande concrète ou ce qu'ils veulent et ce qu'ils espèrent est vague?" Nous pourrions aussi poser une autre question aux conseillers spirituels, si, en réalité, ils entendent d'une façon indifférente toutes ces appellations par lesquelles ceux qui se présentent caractérisent leurs situations. Réagissent-ils de la même façon à l'écoute de quelqu'un qui leur dit qu'"il ressent de l'anxiété" ou qu'"il se trouve dans une situation de désespoir" ou qu'"il a de l'angoisse"?

Différenciation nécessaire

Il semble qu'ici il y a une certaine différenciation. A l'écoute des termes comme "angoisse" ou "désespoir" les conseillers spirituels réagissent rudement et ils n'acceptent pas facilement que ces termes soient prononcés par un chrétien: d'une

³ Voir note 12.

⁴ Hans Urs von Balthasar se demandait dans la même direction: "A première vue, cela paraît grotesque, et l'homme moderne dira que ce n'est pas cette interdiction qui chassera du monde l'angoisse, qui est un fait" (*Le chrétien et l'angoisse*, Desclée De Brouwer, 1954, p. 72).

certaine manière ils inter-disent que de pareils termes soient proférés. Par contre, il paraît que l’“anxiété” soit compatible et plus acceptable comme état psychique et puisse coexister avec mille et une difficultés et inconvénients de la vie quotidienne et spirituelle des gens. Une telle anxiété est mélangée avec une expectation de dépassement des difficultés, elle chemine avec elles. L’homme, aussi longtemps qu’il respire, espère surmonter les obstacles, les difficultés.

Par contre, lorsqu'il est possédé par l'angoisse et le désespoir, il est cloué dans le présent et reste immobile, n'espérant aucune issue heureuse de ses problèmes. Toutes les sorties sont bloquées, il n'y a pour lui aucune possibilité d'échappement, il n'y a pas de salut, rien ne peut le sauver. Il est fort probable que c'est cette conviction absolue du manque d'issue salutaire de cette situation où il se trouve, qui rend tellement absous dans leur opposition les pères spirituels. Il paraît qu'ils adoptent l'opinion que “la passion du désespoir amène l'homme à l'incroyance et au manque d'espoir de salut”⁵ et qu’“aucune passion n'est plus forte que le désespoir; ce désespoir ne sait être vaincu par quiconque ...”. Ils admettent qu'il ya des “choses qui interrompent l'espoir de l'homme”⁶.

Il est vrai que les mauvaises pensées, les chutes peuvent interrompre l'espoir, mais comme Antoine le Grand commande: “celui qui combat contre les passions, s'il tombe, il ne doit pas perdre son courage et rester dans sa chute, et perdre l'espoir; mais en se dressant debout il va reprendre le combat... jusqu'à son dernier souffle, se levant de la chute survenue”⁷. Le tout consiste dans la possibilité d'arriver à dire avec l'aide de Dieu, comme le Grand Vieillard Barsanuphe: “Cependant je n'abandonne pas l'espérance, ayant un Maître miséricordieux et compatissant”⁸.

Un manuel de consultation pastorale

La question qui se pose est certes comment fonder et construire l'espoir dans le cadre d'une consultation pastorale contemporaine et par la suite nous demander comment des pratiques d'autrefois et plus précisément celles du VIème siècle, comme elles ont été exercées par deux grands conseillers, puissent être d'application encore aujourd'hui. Je me réfère aux moines Barsanuphe et Jean qui ont agi

⁵ Moine Antioche, Homélie XXVII, *Du désespoir*, PG 89, 1520 B.

⁶ Abbé Isaac le Syrien, *Textes ascétiques*, discours I9, Éd. Spanos, Athènes s.d., p. 73.

⁷ Cité par P. B. Paschos, *De l'angoisse à la componction*, Éd. “Astir”, Athènes 1965, p. 109.

⁸ Vieillard, traduction littérale de géron. La citation provient de la traduction française par Lucien Regnault et autres (63/159); voir note suivante.

comme conseillers auprès des moines et des laïcs au monastère qui était dirigé par un abbé de nom de Séridos près de Gaza à Palestine. La correspondance qui contient les consultations sous forme des questions et des réponses a été éditée en traduction française⁹. Elle constitue, dirais-je, un manuel classique de consultation qui inspire, mais qui attend encore l'élaboration systématique de son contenu. L'édition critique du texte original grec est avancée sous le souci de P. François Neyt¹⁰. De mon côté je suis en train d'avancer une étude du livre sous l'angle de consultation pastorale.

Nous sommes toutefois curieux d'apprendre sur quels sujets les gens venaient consulter auprès des Vieillards. Entre autres, des questions relatives à leur salut et l'espoir de l'obtenir tenaient une place importante; ainsi que le désespoir qui les possédait lorsqu'ils n'en étaient pas certains. De quelle façon posaient-ils ces problèmes? De quelle manière les Vieillards répondaient-ils? Quelles étaient les difficultés qu'ils affrontaient durant l'application des conseils? Comment dépassaient-ils les obstacles? Où s'appuyaient-ils pour entreprendre cet effort? A ces dernières questions je tâcherai de répondre à la suite de mon exposé en citant certains passages de leurs réponses et en insérant quelques commentaires.

«Je suis dans le désespoir... »

Je dois signaler que le phénomène de tomber en désespoir parmi les milieux que nous examinons était très fréquent. Les consultants, avant même de s'adresser à leur conseiller pour lui demander conseil et orientation, avaient l'habitude de s'adresser en prière au Christ et confesser à Lui: "Vie des désespérés, ne me dédaigne pas, car je suis dans le désespoir". Son désespoir provient du fait qu'il ne sait pas quoi faire, rester à sa place ou se laisser déloger? La réponse est la suivante: "Tiens donc ton cœur fermement attaché au Seigneur et fortifie-le pour qu'il ne soit pas agité. Ne te déplace pas" (69/165).

La demande d'un autre est formulée comme constatation: "La pensée me vient que je ne puis être sauvé, aussi prie pour moi, Père miséricordieux". Le

⁹ Le recueil complet de la *Correspondance, Barsanuphe et Jean de Gaza* (1972) a été traduit du grec par Lucien Regnault et Philippe Lemaire ou du géorgien par Bernard Outtier chez les Ed. de l'Abbaye de Solesmes. Le seul texte grec imprimé est celui de Nicodème l'Hagiortite, paru à Venise en 1816 et réédité à Volos en 1960. Nos citations porteront un double chiffre: le premier est celui de l'édition de Solesmes (français), le second est celui de Volos (grec).

¹⁰ Sa thèse de doctorat à l'Université Catholique de Louvain (1969) portait sur *Les lettres à Dorothée dans la correspondance de Barsanuphe et de Jean de Gaza*, 621 p. Il est un rare connaisseur du sujet et on attend avec impatience l'édition critique avec l'introduction.

conseiller lui répond de façon adroite: "Frère bien aimé, ayant un tel Dieu miséricordieux, ne te laisse pas aller au désespoir, car c'est la grande joie du diable. Ne crains donc pas, très cher. Attends donc avec patience le Seigneur et espère en Lui" (*Ps 26,14; 36,5 [77/173]*).

L'essentiel dans ces réponses est de pouvoir établir un climat de confiance, un climat d'espoir, orienter le consultant vers la source de l'espérance, le sensibiliser et le faire prendre conscience que la cause du désespoir est le diable même. La citation suivante est caractéristique: "Frère André, que notre Dieu, si bon pour l'homme, ne laisse pas l'ennemi du bien semer en toi sa tristesse et sa désolation, pour t'entraîner à désespérer" (106/201)."Le combat nocturne peut être aussi une tentation du diable pour porter quelqu'un au désespoir en lui faisant croire qu'il n'y a pas de salut" (168/93). "D'autres choses arrivent aussi au solitaire, comme un cœur alourdi, un sommeil sans bornes, afin que de dégoût, il fuie le stade et désespère de lui même" (167/92). "Et cependant c'est par une permission de Dieu qu'arrivent les tentations pour éprouver la foi de ceux qui ont pleine confiance et espèrent en Dieu" (182/105). C'est vers Lui qu'on doit se tourner: "nous jetons notre impuissance en présence de celui qui 'peut faire bien plus que ce que nous demandons ou concevons'" (*Ep 3,20 [167/92]*).

« ... mais je ne me décourage pas»

Le conseiller ne se présente pas comme quelqu'un qui est fort, qui peut tout réussir par lui-même ou par ses exploits. "Des œuvres je n'attends donc rien du tout, mais c'est grâce à sa bonté pour l'homme que j'espère être sauvé. Mais cependant je te le dis, à toi frère, toute ma vie et mon espoir sont suspendus à Lui" (65/161). Le conseiller ressent sa faiblesse, mais ne lui donne aucun droit de désespérer le consultant. "Car je me sais faible, impuissant et dénué de toute bonne œuvre, et cependant ma hardiesse ne me permet pas de te désespérer... Attache-toi à Lui" (72/168). Même si "comme un sot il rit et vit dans l'insouciance, cependant il n'abandonne pas l'espérance, ayant un Maître miséricordieux et compatissant" (63/159).

Cette répétition continue vers le consultant peut agir comme un médicament efficace. Sans cesse il répète: "Et que puis-je faire, moi qui n'ai rien fait de bien? Mais je ne désespère pas, car Dieu est puissant pour nous ranger parmi ceux qui trouveront miséricorde". La lutte doit être continue. Il transmet au consultant son expérience: "Je peine pour enlever [la poutre de mon œil (*Mt 7,5*)] et je n'ai pas la force. Mais je ne me décourage pas et j'espère y parvenir" (125/61). Par

quels moyens? Les voici: "Soyez attentifs au terme de l'endurance, ne désespérez pas, ne vous découragez pas" (74/170). "Sois courageux et fort" dans le Seigneur (*Dt 31,6 [106/201]*).

Le conseiller qui conseille l'endurance, la patience, l'espérance, qui confie son consultant aux prières des autres pères, demande aussi pour lui-même les prières de ses consultants pour qu'il puisse rester dans l'espoir: "Mais priez afin que je continue à m'accrocher à l'espoir du salut qui est dans le Christ Jésus notre Seigneur" (74/170), qui est la "Vie des désespérés" (69/165). Le conseiller prend aussi soin de ses consultants de ne pas exiger trop d'eux et demander d'eux des choses difficiles avant qu'ils soient prêts de les accepter et de les appliquer: "Pour ce qui est de la rigueur de la voie de Dieu, il ne faut pas en parler maintenant pour ne pas te porter au découragement. Mais aie confiance que Dieu te sauvera gratuitement par les prières des saints. Car ils peuvent l'en supplier. Prie pour moi frère" (200/114).

Processus consultatif

Nous avons pu dégager dans notre exposé quelques grandes lignes de force de la formation et de l'enracinement de l'espérance dans la correspondance de Barsanuphe et de Jean de Gaza. Nous sommes cependant conscients que nous n'avons pas épuisé notre source dans toute son envergure. L'intervention consultative par conséquent, dans un état de découragement et de désespoir, consiste à apporter l'espérance, à préciser et à clarifier que l'espérance de salut, l'espérance tout court est le Christ même qu'on appelle "Vie des désespérés".

Le conseiller n'agit pas comme s'il était le plus fort, qui se trouve dans une position supérieure d'espérance établie et définitive; il a besoin des prières du consultant pour s'y tenir. Comme un frère plus expérimenté, un dit expert de la vie spirituelle, il transmet au consultant tout ce qu'il a appris par ses propres peines et le soutient. Il lui communique les présupposés et les conditions afin de dépasser cet état de désespoir qui sont l'endurance, la patience aux difficultés, la confiance au Christ, le maintien de la communion avec les frères, sa confiance en leurs prières. Solitaire mais pas seul, il doit cultiver la communion avec son conseiller, les autres Pères de la communauté, la Sainte Trinité et tous les Saints. Il le rend attentif aux techniques de l'ennemi du bien et lui suggère de ne pas quitter, sous aucun prétexte, sa demeure et partir au désert supposant qu'habiter là serait mieux que d'habiter ici. C'est la manière de vivre qui compte et non le lieu où on vit. Il est dit généralement que "trois choses sont capitales, et quiconque les

garde peut habiter soit au milieu des hommes, soit dans les déserts ou n'importe où: se blâmer soi-même, jeter derrière soi la volonté, et se tenir pour inférieur à toute créature“ (69/165)¹¹.

Il est en même temps intéressant de souligner comme nous l'avons déjà fait, le danger de porter quelqu'un au découragement qui peut provenir si nous insistons prématurément d'exiger du consultant “la rigueur de la voie de Dieu“. A ce point le conseiller doit être très attentif et répéter au consultant: “Dieu ne te demande donc rien d'autre que de le remercier, patienter et lui demander de pardonner tes péchés“ (72/168). Malgré les difficultés auxquelles le consultant peut être soumis et malgré qu'il puisse vivre dans un état de découragement et de désespoir qui peut ressembler à l'enfer, le conseiller doit répéter la parole du Christ: “toi, garde ton esprit de l'enfer et ne te désespère pas“. Cette parole a été adressée par le Christ Lui-Même au Père Silouanos de Mont Athos au début de notre siècle –en 1906– durant une vision racontée à ses disciples¹². Cette phrase peut être considérée comme une sorte de mot de passe par lequel conseillers et consultants doivent se confier les uns aux autres. Conseillers et consultants participent à cette conspiration de l'espérance qui proclame le Christ comme le seul espoir pour ceux qui croient en Lui. C'est le Christ seul qui peut nous conduire de et par l'angoisse, de et par le désespoir et le découragement à l'espoir et à l'espérance¹³.



Saint Barsanuphe.

¹¹ Cette citation provient des *Sentences des Pères du désert*, Nouveau recueil, Solesmes 1970, p. 333.

¹² Archimandrite Sophronios Sakharov (1990), *Le Saint Silouanos l'athonite (1866-1938)*. Traduction du russe en grec. Essex, Monastère de Saint Jean le Précurseur, p. 42 et 237-243.

¹³ Mutatis mutandis cette phrase nous rappelle le fameux mot de passe des conjurés au quatrième acte d'Hernani de V. Hugo “ad augusta per angusta”, à des résultats magnifiques par des voies étroites. N'oublions que le mot angoisse provient du latin angor = l'étroitesse.

LA PASTORALE ORTHODOXE DU DIMANCHE*

Questions concernant la coïncidence entre théorie et pratique de fidèles

L’Église orthodoxe, comme d’ailleurs toute Église, est préoccupée par la façon dont la théorie est reliée à la pratique, tout comme la correspondance de la vie quotidienne aux commandements de l’enseignement ecclésiastique, ainsi que la coexistence des crédos avec les actes. Il est donc naturel de se questionner dans quelle mesure la théologie, qui s’est développée en son sein et qui concerne le Dimanche, est acceptée par ses fidèles et se réalise dans leur vie.

- Est-ce que les fidèles vivent le Dimanche comme un jour de résurrection? Démarrant-ils leur semaine, renforcés par leur participation à la Sainte Eucharistie, en tant que chrétiens «ressuscités» puisqu’ils ont bu le sang du Seigneur et mangé Son corps?
- Etant entrés en communion avec Lui et étant devenus même sang du Seigneur et même corps avec Lui, ont-ils réussi la communion désirable avec Lui et avec leurs frères?
- Ayant assisté à la réalisation du Royaume à la Sainte Liturgie, sont-ils prêts à faire rayonner autour d’eux la lumière du Royaume?
- Ayant goûté l’unité de la Sainte Trinité à la Sainte Liturgie, peuvent-ils par la suite en témoigner dans la société, là où ils vivent et ils travaillent?

Les questions qui se posent concernant la conduite des fidèles sont abondantes. Abondantes sont également les questions qui concernent les actes de l’Église officielle, qui ont comme but de préparer les chrétiens à vivre la signification profonde du Dimanche. Plus particulièrement maintenant que des recherches récentes, comme la Recherche Sociale Européenne de 2003 et la recherche du Centre National de Recherches Sociales (d’Athènes), avec le Département de Communication et des Etudes sur les Médias, de l’Université d’Athènes, ont démontré que, par rapport aux autres pays de l’Union Européenne et par rapport aux années précédentes, en Grèce, le pourcentage des Grecs qui vont

* Communication au cadre de la *Rencontre Nationale pour l’œcuménisme et le dialogue* des représentants des évêchés italiens, 26-29 septembre 2004, à Bari (Italie), ayant pour titre: *Le Jour de la Résurrection. Vie pour l’Église et Paix pour le Monde*. Le texte grec dans la revue «*Ephimérios*» 2005: 1, 7-9 ; 2, 13-15.

régulièrement à l'Église a augmenté considérablement (voir le journal «Kathimérini» 11 avril 2004, p. 15 et la revue «Ephimérios» janvier 2004, p. 22 et juillet-août 2004, p. 25)

Que fait l'Église pour que les chrétiens qui viennent le Dimanche à la Sainte Liturgie (19,5%) puissent vivre le Jour du Seigneur, le mystère du Huitième Jour?

Une question analogue est celle qui se pose quant à ce que l'Église fait pour tous ceux qui viennent moins souvent (11,4%) ou seulement aux grandes célébrations (30,1%) ou pas du tout (3,9%). Pour cette dernière catégorie, l'attitude du Seigneur qui «laisse les quatre-vingt-dix-neuf brebis pour s'en aller à la recherche de l'égarée» (Mt 18,12) intervient comme un exemple à suivre.

Mais, si l'Église s'intéresse réellement, elle doit rechercher les raisons de cette non-participation, tant les raisons subjectives que les raisons objectives. Les raisons subjectives qui concernent chacun de nous et que nous présentons pour justifier notre abstention de la messe: psychologiques, familiales, professionnelles, tout comme les raisons objectives que la structure de la société, de l'économie et de la vie contemporaine impose et que nous invoquons.

Il n'est pas exclus qu'une partie des raisons qui sont présentées soient des prétextes; d'autres sont parfois bien fondées et justifient partiellement la non-assistance à la messe. Il serait toutefois intéressant que l'Église examine également les raisons subjectives et objectives qui contribuent positivement à l'augmentation d'une assistance substantielle à la messe, de façon à les encourager et à les promouvoir.

Assurément, nous ne pouvons pas donner de réponse à toutes ces questions posées. Les recherches que nous avons mentionnées n'arrivent pas à donner des réponses qualitatives; elles apportent des données quantitatives qui, d'une part nous orientent mais d'autre part, en ce qui concerne les raisons, nous laissent sur notre faim.

Une enquête-pilote et ses résultats provisoires

Nous avons donc pensé, pour les besoins de cette communication- témoignage, d'entreprendre une enquête-pilote parmi nos étudiants –y compris nos étudiants post-gradués– qui proviennent de diverses régions géographiques de la Grèce en les questionnant sur le sens et la signification du Dimanche d'après eux-mêmes, d'après leurs famille et d'après d'autres personnes de leur entourage, pour connaître les opinions répandues chez leurs amis ou chez les personnes de leur connaissance et qui font l'écho de la société grecque.

Une constatation fondamentale est que la plupart des gens accordent un sens différent au Dimanche et surtout par rapport à leurs besoins. Ils ressentent la nécessité d'interrompre le quotidien, la routine, de prendre distance d'avec tout ce qui leur rappelle la semaine écoulée et sa fatigue. La semaine est surchargée par les travaux qui leurs assurent de quoi survivre. C'est pour cette raison que le Dimanche leur donne «l'occasion de s'échapper des rythmes de la quotidienneté» et cela s'ils peuvent le réussir car nombreux sont ceux qui travaillent même le Dimanche pour améliorer leurs ressources économiques ou s'occuper des travaux que leurs préoccupations journalières ne leur permettent pas d'entreprendre durant la semaine (ménage, jardinage, nettoyage de la voiture etc.) Et s'il reste encore du temps, le consacrer à des excursions, de se retrouver entre eux, de rencontrer des amis, se relaxer, se reposer, se détendre, se divertir, et non pas pour aller à l'Église. Ici, c'est la hiérarchisation des besoins qui est en cause. Les priorités de l'homme contemporain sont données au travail, aux choses matérielles.

Nos étudiants font aussi leur hiérarchisation; ils donnent les priorités du Dimanche, avec la Sainte Liturgie qu'il offre, qui sont:

- une occasion pour un contact avec Dieu mais aussi avec les hommes;
- un motif pour se réunir à la maison avec la famille;
- un jour de repos, de détente des travaux de la semaine («Dieu, au septième jour, chôma, après tout l'ouvrage qu'il avait fait» Genèse 2,2). Un repos qui ne concerne pas seulement le corps mais aussi l'âme;
- une occasion pour rencontrer des amis;
- un jour d'évasion et une occasion de nous retrouver avec nous-mêmes, sans que cela signifie un renfermement sur soi.

Nombreux sont nos étudiants qui s'expriment positivement sur les résultats du Dimanche:

- La Sainte Liturgie «me donne la force pour me réorganiser, pour faire le point». Une étudiante précise: «elle me donne une force sans limites». En plus de la force, elle me comble «d'espérance et d'optimisme pour la vie». Une autre étudiante précise: «une sensation curieuse d'optimisme et de quiétude». Un autre prétend que: «nous puisions la force pour continuer à espérer, pour devenir meilleurs en tant qu'hommes». «Chaque Dimanche est un nouveau commencement! Un tremplin pour une nouvelle issue vers la vie». «Après l'assistance à la messe, ce renouveau psychique et corporel nous accompagne tout au long de la journée et même de la semaine».

La même chose ne se passe pas avec tous. Des difficultés sont mises en avant pour justifier leur non-assistance (abstention).

- «Pour moi, dit quelqu'un, le Dimanche signifie "une victoire". Pour un autre, il peut signifier le repos» parce qu'il en a besoin
- Une étudiante soutient: «lorsque quelqu'un a le Christ dans son esprit et son cœur, il peut surpasser tout ce qui lui paraît inaccessible et difficile et en même temps vivre le jour du Dimanche dans toute sa profondeur, sans que ce soit un jour de repos et de chômage tout simplement». Elle se pose cependant la question: «A tous ces jeunes qui passent la nuit du samedi à se divertir jusqu'aux petites heures et qui ne vont pas à la messe, est-ce que quelqu'un leur a jamais expliqué la raison de cette nécessité?» Une autre se demande si elle irait à la messe si sa mère ne lui avait pas inspiré la bonne habitude de l'assistance à la messe, qui l'incitait avec son père à aller régulièrement à la Sainte Liturgie. Il est très important d'avoir été dans une ambiance qui inspire.
- Une autre répond: «Mon amour pour assister à la messe a commencé par la participation à des nombreuses saintes liturgies inter-orthodoxes auxquelles j'ai eu la chance d'être présente. Ces moments sont gravés dans mon âme; des hommes provenant de régions les plus curieuses de la Terre étaient rassemblés, avec leurs habits particuliers, leur langue et psalmodie particulières, pour fêter leur amour commun pour le même Dieu. On admire la grandeur de Dieu qui ne s'arrête pas aux formes du culte –ou mieux de l'Eucharistie– mais dans leur essence, et à la fin, on se demande, avec son humble cerveau : «en quelque sorte, n'est-ce pas de cette même manière que les hommes, aimés, différents et uniques, vivront au Paradis?»

Tout le monde pourtant ne se sent pas ainsi. Et si certains se sentent ainsi, c'est le jour suivant qui les préoccupe. Quelqu'un se confie de la façon suivante: «Le seul inconvénient du Dimanche ... c'est que, malheureusement, le lendemain, le jour qui suit est un Lundi!» D'autres focalisent différemment l'avantage du Dimanche. A ma question à un ami: «Que représente pour toi le Dimanche?», il m'a répondu: «Pour moi le Dimanche est le "plus" du samedi». Il m'a expliqué ce que ce "plus" signifie: «que je peux faire quelque chose le samedi sans l'angoisse que le lendemain je devrai, aller au travail. Je suis libre, par conséquent je peux me réjouir de ce que je ferai le samedi». Cet homme bénit Dieu plutôt inconsciemment parce que la société, pour des raisons religieuses, avec le chômage du Dimanche, lui ajoute ce "plus".

Certains de nous probablement, considèrent le Dimanche comme le jour où nous exerçons nos devoirs religieux envers Dieu, en les vivant comme une corvée, ayant peur des répercussions canoniques et non pas comme un désir ardent de nous rencontrer avec un Dieu vivant et avec nos frères.

En ce qui concerne les autres, la réponse d'une étudiante questionnée est significative:

- «En aucun cas je ne peux pas savoir les "quoi, comment, pourquoi" des choix des gens qui n'assistent pas à la messe et je ne me permets jamais d'insulter Dieu en jugeant quelqu'un. Je ressemblerais au Pharisen qui remerciait Dieu parce qu'il n'était pas comme les autres supposés misérables et insignifiants. Je remercie Dieu qui me donne la joie de participer un peu à Son Royaume et d'espérer que les autres gens, avec leur manière propre, personnelle et mystérieuse, puissent y participer également.

Une remarque critique

Ce qui est important c'est de voir comment vivent les Chrétiens le Dimanche et ce qu'ils laissent paraître aux autres de ce qu'ils vivent ou ne vivent pas eux-mêmes. Si, pour la plupart de nous, les dimanches sont devenus insignifiants et n'ont pas de sens, comment peuvent-ils être un défi et une invitation pour les autres, à vivre quelque chose de particulier, si nous-mêmes nous ne le vivons pas?

Comment vis-je donc mon Dimanche? Comme un ardent désir de me retrouver dans une assemblée –où que je sois– avec le Christ parmi nous pour témoigner de la fraternité dans sa genèse? Cet événement, pourtant, qui fait apparaître cette nouvelle réalité, éclaire notre quotidenneté qui est très souvent terne et dans laquelle nous retournons avec la fin du Dimanche. De cette façon, la semaine qui commence aperçoit à son bout cette admirable lumière qui brille et rend possible le cheminement. Nous vivons alors la Liturgie avant la Liturgie. Et la Liturgie après la Liturgie. Les deux ne sont pas distinctes; elles se joignent et s'articulent. Chaque partie connaît sa place et son importance; elles s'assemblent et constituent une unité inséparable (indissoluble). On ne vit pas l'un au lieu de l'autre. On vit l'un avec l'autre, dans l'autre.

Ceux-ci sont essentiellement des germes de vie, des germes de renouvellement et de renaissance. La question est de les exploiter pour que nos fidèles puissent, dans leurs difficultés quotidiennes, entrevoir les facilitations que cette manière de vie, une vie inspirée par la Résurrection de Jésus-Christ, leur fournit, qui vainc la mort que nous vivons dans notre combat éphémère. De cette façon, chaque jour peut devenir jour du Seigneur, qui prend sa splendeur du jour du Seigneur par excellence, le Dimanche.

Efforts pastoraux

Heureusement, les Églises orthodoxes ont très tôt compris ce besoin de faire progresser chez le peuple l'enseignement de l'Église, qui concerne le Dimanche, comme Jour du Seigneur et la participation active du peuple durant la célébration du culte divin.

Déjà depuis la fin du 18ème Siècle, des saints hommes ont joué un rôle protagoniste pour rétablir la place des soi-disant "prérogatives" du Dimanche (l'abolition du jeûne, se tenir debout à la prière, considérer le Dimanche comme jour de la résurrection du Seigneur, sans commémoration des défunt). Leur souci a été également que les chrétiens communient souvent mais consciemment des Saints Sacrements, et qu'ils considèrent l'Eucharistie comme corps du Christ et l'Église comme «corps eucharistique du Christ», comme une assemblée qui anticipe les choses à venir.

Cet effort s'est poursuivi durant les 19ème et 20ème siècles: par des traductions du texte de la divine liturgie à côté du texte original, par des interprétations de ce qui se passe à la Sainte Liturgie auprès des cercles de l'étude de la Sainte Ecriture, par des éditions concernant les textes liturgiques, par des homélies des prédicateurs, par des émissions radiophoniques.

D'ailleurs, dès l'accession de Sa Béatitude l'archevêque Christodoulos au trône d'Athènes (1998), et par son initiative, des comités ordinaires du Saint Synode et le Comité Spécial sur le renouveau liturgique ont entrepris l'œuvre difficile et responsable de l'éclaircissement scientifique des thèmes liturgiques actuels. Parallèlement, ils s'efforcent de faire avancer auprès du peuple les résultats des journées d'étude et des Congrès qui sont convoqués dans ce but. Dans tout cela une importance spéciale est donnée à l'affrontement pastoral par des exposés spéciaux pour tout sujet d'actualité. Dans les Actes du second (2000) et du troisième (2001) Colloque Liturgique Panhellénique plusieurs aspects de la problématique ont été touchés.

Non seulement l'Église de Grèce mais les autres Églises-sœurs également, et particulièrement les Églises de Roumanie et de Russie, travaillent dans ce sens de sorte que, comme le dit notre poète national Dionysios Solomos: «chaque visage soit illuminé par le saint cierge que les Chrétiens tiennent à la main», tout comme un couplet très connu d'une chanson moderne mentionne: «tous les dimanches du monde brillent sur nos visages».

Tout cela constitue un souci fondamental de la Pastorale de l'Église. Mais, en quoi consiste son œuvre?

L'œuvre de la Pastorale, dans son essence, est la formation de l'Un Troupeau sous un Pasteur Unique ou, autrement dit, l'édification de l'Église qui, selon l'affirmation de notre Seigneur lui-même «les Portes de l'Hadès ne tiendront pas contre elle» (Mt 16,18). Une telle Pastorale, selon la qualification de Saint Grégoire le Théologien, est à la fois «art des arts et science des sciences». Son effort consiste à conduire «l'animal (l'être vivant) variable et diversifié» qu'est l'homme, à l'unique troupeau, sous un Pasteur; c'est-à-dire à intégrer et à ranger l'homme dans l'Église du Christ qui est rassemblement et communauté de Dieu et d'hommes.

Propositions concrètes

C'est dans ce but que doit se mouvoir tout effort de notre Église, de sorte qu'Elle puisse faciliter tous ceux qui ont des difficultés –à cause de raisons personnelles ou objectives– à trouver le chemin pour fêter le Jour du Seigneur. Comment pourrait-elle faciliter les jeunes à participer à la messe dominicale matinale? On pourrait réfléchir à l'idée de retarder l'heure du début de la liturgie, ou même à un accord pour une fermeture des établissements de divertissement (discothèques, clubs etc.) plus tôt. Nous proposons cette idée comme une simple réflexion. Nous ne sommes pas sûrs qu'elle puisse être adoptée ou appliquée. Par exemple, nous connaissons tous la sortie dominicale de famille avec omission de la messe. Il y a des gens qui ont l'habitude d'assister à la messe à des monastères qui sont à courte distance de leur domicile, et combinent ainsi la Sainte Liturgie avec une excursion.

Certaines paroisses organisent, après la messe à l'Église paroissiale une excursion en famille (en bus ou en voiture) avec un repas pris en commun sur le lieu de l'excursion. Sur ce point, une enquête auprès des Saintes Métropoles et des Paroisses sur la façon dont elles sont préoccupées par le problème de la participation ou la non participation des fidèles à la messe, ainsi que sur les solutions trouvées pour le résoudre serait d'une grande utilité. Nous savons tous qu'un problème assez important constituait l'accès aux Églises des handicapés. Maintenant, beaucoup d'Églises sont pourvues de rampes spéciales et l'on a constaté l'augmentation de la participation de telles personnes à la messe. De la même manière, d'autres solutions de ce genre pourraient être adoptées, afin de servir tous ceux qui affrentent des difficultés à participer à la messe dominicale. Que le Bon Dieu, qui désire notre présence dans Sa Maison prenne soin d'inspirer des solutions pour chaque cas.

ACTIVATION PASTORALE DES MÉMOIRES D'UNE VILLE

Esquisse d'une nouvelle pratique pastorale urbaine*

1 Les buts de l'activation pastorale

Le vocable «activation» renvoie surtout à l'augmentation des propriétés chimiques, physiques ou biologiques d'un corps. Psychologiquement parlant, concernant l'activation d'une tendance par exemple, le terme renvoie au fait qu'une tendance, auparavant ignorée du sujet, surgit à la conscience à la suite d'un développement personnel ou d'un choc émotif produit par un événement extérieur. L'activation pastorale des mémoires d'une ville vise, entre autres, à faire sortir l'homme d'une conception unidimensionnelle du temps présent et d'un espace immédiat limité par le temps présent.

Le monde présent, même lorsque nous le considérons comme un «village global», n'épuise pas ses dimensions spatio-temporelles. Pour que nous puissions concevoir sa globalité et sa multidimensionnalité, il est requis que nous le considérons dans sa dimension historique, c'est-à-dire dans le temps comme passé, présent et futur avec ses liaisons spatiotemporelles. Une sorte de diachronie et de diatopie (*topos* = lieu, espace) constitue la conception intégrale que l'homme peut avoir de son être-au-monde comme entité interpersonnelle dont les rapports se tissent avec d'autres personnes du passé, du présent et du futur. Pourtant, une pareille conception risque à tout moment d'éclater; l'homme court alors le danger de vivre comme un être fragmenté, habitant des bribes de temps et des morceaux d'espace, perdant de vue l'ensemble, abandonnant à tout jamais la possibilité de graver comme dans un hologramme des parcours multiples dans l'espace et le temps.

* Communication au deuxième congrès oecuménique et francophone: *Les défis de la ville à la Théologie Pratique*, de la Société Internationale de Théologie Pratique (S.I.T.P.), Faculté de Théologie, Université de Montréal, Montréal (Canada), 22-25 août 1995. Le texte a été publié dans les Actes du Congrès: *Dieu en ville. Évangile et Églises dans l'espace urbain* sous la direction de Jean-Guy Nadeau et Marc Pelchat, Éd. Novalis, Montréal 1998, p. 347-352. Le texte en grec voir dans «Ephimérios» 1995 p. 376-378, 400-402; cf. p. 182-183, 220-221.

2 La sainte liturgie comme temps et espace expérimentaux pour une telle activation

Malgré ce risque de fragmentation, le fidèle cherche toujours les moyens de vivre l'unité intégrale. Nous croyons qu'il est tout à fait possible de la vivre à l'intérieur du culte de l'Église et plus spécialement dans la Sainte Liturgie ou dans ce que la Théologie appelle «temps et espace liturgiques». Par ailleurs, une telle expérience ne se vit pas seulement dans la liturgie. Cette transfiguration du temps et de l'espace qui s'opère dans la Sainte Liturgie et qui rend au temps et aux lieux leurs dimensions réelles peut aussi se continuer après et en dehors de la liturgie. Voilà précisément ce que nous appelons le «résultat d'une activation de la mémoire». La Sainte Liturgie, lieu par excellence d'activation de la mémoire des fidèles comme individus et comme plérôme, peut aussi favoriser l'activation de la mémoire après et en dehors de la liturgie.

Je ne veux pas insister ici sur la place que la mémoire et l'oubli occupent dans la Sainte Liturgie; j'en ai déjà fait mention dans une monographie scientifique publiée ailleurs. J'aimerais plutôt souligner maintenant le fait suivant: le fidèle, par l'activation de sa mémoire, se sensibilise à la présence des personnes, des objets et des situations qui, normalement, ne sont pas portés directement à son attention. Par la Sainte Liturgie, ceux-ci deviennent familiers. Le Christ, la Mère de Dieu, les saints et les saintes, les anges, les défunt et les vivants, les lieux lointains ou proches, les temps anciens, actuels ou futurs sont mis en présence du fidèle et deviennent littéralement des entités sensibles.

Ce à quoi l'Église aspire généralement, c'est de rapprocher entre eux des gens de différents lieux. C'est aussi de ramener des habitants d'un lieu spatio-temporel donné en un lieu antérieur afin de leur faire rencontrer d'autres personnes qui vivaient là jadis. Ceci se réalise de façon admirable pendant la Sainte Liturgie. A cette occasion, l'Église continue inlassablement de reproduire ces multiples rencontres.

3 Transfert de connaissance: «chercher et sauver ce qui était perdu» (Lc 19,10)

L'Église qui se meut sur les traces du Seigneur vient chercher et sauver ce qui a été perdu (Lc 19,10). On peut penser qu'elle vise aussi à retrouver ce qui a été oublié. Elle ne pourra entrevoir le terme de sa mission que si elle peut prétendre que rien de ce que le Seigneur lui a confié n'a été perdu. D'ailleurs, n'est-ce pas Lui-même qui lui a montré le chemin (cf. Jn 17,12)?

L'histoire de l'Église et les différentes traces qu'elle a pu laisser constituent des éléments précieux destinés à être conservés par la mémoire des hommes.

L'Église est une réalité historique dont le progrès dans le temps et l'espace est aussi marqué par l'oubli qui caractérise le plus souvent les affaires humaines.

L'Église spatio-temporelle subit dans ses manifestations des dégradations à la mesure de son existence terrestre. Elle partage le destin des peuples et des États, les conséquences des guerres et des conflits, les résultats des tremblements de terre, des maladies, des inondations, des incendies, la montée et la chute des civilisations. L'Église locale d'une ville ou d'un village vit elle-même les aventures de cette ville ou de ce village. Sa propre histoire s'inscrit à des niveaux multiples dans l'histoire de la ville où elle vit; elle en adopte les méandres tortueux.

L'histoire de l'Église se grave en des couches successives, rappelant parfois les inscriptions d'un manuscrit palimpseste. Un palimpseste est un manuscrit déjà utilisé pour une première inscription et sur lequel on écrit de nouveau après une préparation adéquate de la surface. La lecture d'un pareil manuscrit devient une affaire techniquement difficile. La dernière inscription chronologique est bien lisible. Nous avons alors le sentiment que nous avons pu prendre connaissance de tout ce qui avait été écrit sur le support matériel. Jusqu'au moment où, grâce aux progrès techniques, nous découvrons que, en dessous de la dernière inscription se trouvent d'autres marques qu'il est dorénavant possible de déchiffrer. Comme par magie, se révèlent alors devant nos yeux une série de textes dont nous n'avions jamais soupçonné l'existence.

Les lieux physiques ressemblent aux supports matériels de ces vieux manuscrits palimpsestes. Les hommes ont l'habitude de construire des villes par-dessus d'autres villes, d'utiliser pour les nouvelles constructions des matériaux employés pour les anciennes. Parfois même, ils dénaturent ou font disparaître intentionnellement des édifices plus vieux. Les catastrophes naturelles, les incendies et les inondations terminent l'œuvre de destruction des hommes. C'est ainsi que des causes et des motifs plus ou moins nébuleux transforment perpétuellement les villes, les changeant à un rythme effarant. Après quelques années passées à l'extérieur de notre lieu de naissance, nous risquons de ne plus reconnaître des quartiers entiers de la ville où nous avons été élevés. Parfois, son développement s'effectue de telle manière que les responsables semblent vouloir éradiquer tout ce qui existe ou ce qui a existé auparavant. Ils «détruisent de fond en comble et construisent de nouveau». Il ne nous reste plus qu'à chercher le fil d'Ariane pour nous y retrouver. Et notre recherche reste vaine la plupart du temps.

Il est donc normal que la manière dont un lieu a été modifié ne permette pas de reconnaître son état antérieur. Le citadin peut suivre son chemin dans les dédales d'une ville sans soupçonner le moins du monde que d'autres avant lui, par-

fois plusieurs siècles auparavant, ont emprunté le même parcours. Au cours des temps, les changements de décor furent aussi nombreux que les personnes qui y habitaient.

Il nous faut donc insister sur la contribution et la valeur d'une approche archéologique, historique et même «paléographique» de la ville. Ainsi, on pourra localiser les multiples couches qui se sont accumulées avec le temps et découvrir les innombrables inscriptions qui restent souvent inaltérées. C'est ainsi qu'un gigantesque trésor est mis au jour sous nos yeux. Ce qui n'avait qu'une seule signification laisse transparaître de multiples sens: de l'unidimensionnel, nous passons au multidimensionnel. L'homme peut dès lors vivre à de nombreux niveaux et entreprendre différents parcours.

4 Vivre comme une histoire personnelle de salut l'expérience de ce qui a été perdu ou oublié

Si l'une des fonctions de la pastorale est l'activation de la mémoire des membres de l'Église, on pourrait considérer comme un projet souhaitable l'activité dont l'objectif serait la conservation de la mémoire des fidèles vis-à-vis de leur milieu spatio-temporel. Cela pourrait se réaliser par des pratiques diverses dont le but principal serait la redécouverte de l'unité de l'homme dans le temps et l'espace, dans son rapport aux autres. La technologie audiovisuelle contemporaine des multimédias offre de nombreux moyens d'y parvenir: exercices à partir de plans, promenades sur place, visites guidées, etc. Tous ces moyens devront prendre en considération les principes et les méthodes pédagogiques contemporains, avec approche individualisée, quelles que soient les catégories de population visées.

La mémoire réactivée et la connaissance acquise visent bien sûr à informer convenablement le fidèle de son histoire. Ne perdons pas de vue cependant que le but de l'activité n'est pas seulement de combattre l'oubli et l'ignorance, mais de situer le fidèle dans ce grand continuum qu'est l'histoire du salut et de le faire s'immerger dans «des lieux et des histoires qui voyagent dans le temps en vertu d'une dimension métaphysique».

Prenons comme exemple la ville d'Athènes. Il est possible de la décrire de plusieurs manières: une ville antique, romaine, de la première ère chrétienne, byzantine, sous occupation turque, moderne ou même contemporaine. Ce faisant, on ferait sans doute œuvre utile et ce serait là un bon début. Mais il serait beaucoup plus important de voir comment l'une de ces périodes est liée aux autres et comment un de ces éléments s'appuie sur les autres. De plus, on pourrait cher-

cher comment «connaître notre destinée au milieu des pierres brisées pendant trois ou six mille ans» et reconnaître que «nos plus vieilles histoires survivent dans celles qui sont présentes aujourd’hui».

Dans ces moments-là, sans recourir à des illusions ou à des fantaisies, en marchant simplement dans les rues d'Athènes, nous allons rencontrer des philosophes anciens aux académies, Saint-Paul à Pnyx, Saint-Denis l'Aréopagite et Damaris, martyrs et apologètes, Saints Basile et Grégoire, jeunes étudiants à Athènes. Nous assisterons à la fermeture des temples païens et à leur inauguration comme églises chrétiennes. Nous verrons défiler des princes et des princesses byzantines, des francs et des catalans, des conquérants turcs, des néomartyrs comme la très grande sainte martyre Philothéï (au XVI^e siècle) accompagnée de ses moines, Michail Bacnanas le jardinier (au XVIII^e siècle), des combattants de la révolution grecque contre les Turcs (en 1821), clercs et laïcs, des voyageurs étrangers, des chefs politiques ou religieux, saint Nectaire, directeur de la fameuse école ecclésiastique Rizareios au début de notre siècle. Nous rencontrons un grand nombre d'hommes et de femmes qui nous souhaiteront la bienvenue et qui nous accompagneront lorsque nous irons à notre travail ou reviendrons chez nous, lorsque nous sortirons pour nous amuser. Nous les verrons, ces hommes et ces femmes, lorsque nous irons rendre hommage en pèlerins à des lieux dispersés aux quatre coins de l'Attique, même ceux que les incendies de juillet dernier ont dévastés.

Ce qui importe avant tout, c'est de renoncer à l'idée de créer des «parcs culturels par périodes historiques», univers à part et clos, exotique mais mort, qui excluent toute allusion au monde contemporain. Certes, il n'est pas question dans notre recherche de rejeter certains sites ou itinéraires comme ceux-là. Il nous faut acquérir une meilleure connaissance historique, comme nous l'avons fait remarquer plus haut. Par exemple, nous allons saluer tout effort accompli par certains organismes en vue de promouvoir le passé de la ville d'Athènes et de ses alentours au moyen de la publication de cartes ou de guides. Nous encouragerons les règlements limitant la circulation des voitures au centre traditionnel de la ville ou encore la création de rues piétonnières.

Tout ce qui peut se faire dans ce sens soutient les efforts de l'Église pour arriver à une activation pastorale des mémoires d'une ville. Une seule condition cependant: que les lieux historiques ne soient pas exclusivement considérés comme un musée. Si cela s'avérait ainsi, même les Églises pourraient ne devenir que de simples lieux de visite interdits à l'usage cultuel. On pourrait ne citer que trop d'exemples sur les risques que représente un tourisme non respectueux du

présent, du passé et même de l'avenir du pays visité. Par ailleurs, nous encourageons un tourisme qui serait prêt à recevoir des retombées bénéfiques et thérapeutiques de ces visites. Un pareil tourisme pourrait être qualifié de «tourisme thérapeutique».

Conclusion

Le but d'une pratique pastorale de l'activation des mémoires d'une ville serait avant tout la cohésion et non l'isolement, l'unité et non la fragmentation, l'ensemble et non l'éparpillement. Il nous faut arriver à donner forme à ces fragments éparpillés en désordre, à façonner un portrait susceptible de nous représenter confusément, comme dans un miroir déformant. De telle sorte qu'il soit possible, en écrivant notre propre histoire du salut, de nous inscrire dans le grand continuum historique représenté par ce portrait reconstitué.

Ce faisant, nous nous regroupons pastoralement dans un seul troupeau autour d'un seul pasteur qui est le bon Pasteur (*Jn 10,16; 11*). Nous atteignons dès lors le but véritable de la Pastorale qui est, comme discipline particulière de la Théologie Pratique, de chercher, d'enseigner et d'appliquer avec science et art, en théorie et en pratique, l'activation de toutes les forces de l'Église. Cela inclut l'activation de la mémoire d'une ville en vue du salut de l'homme et du monde.

QUATRIÈME PARTIE

LA VIE SEXUELLE

L'OPTIQUE ORTHODOXE DU CÉLIBAT*

En vue du Royaume

L'exposé qui suit se sera ni un récit historique détaillé concernant l'évolution du célibat dans notre Église, ni une accumulation de textes néotestamentaires ou patristiques à son sujet, mais plutôt un essai qui rapporte quelques idées fondamentales d'une ligne de conduite et d'une attitude optimales envers le célibat, dégagées de l'ensemble du vécu de l'Eglise, la seule donnée capable d'éclaircir différentes positions de certains Pères. Un harmonieux équilibre doctrinal rejette tous les extrémismes.

Quel est, selon la conception de l'Église, "le bien et le saint" du célibat, le but ultime de cet état de vie? Ce sera la fin à laquelle cet état de vie aspire, qui va nous donner la mesure qui permet d'évaluer n'importe quel autre état intermédiaire. Disons tout de suite que tout ce qui sera dit est à comprendre dans la perspective d'un maximalisme et d'un radicalisme eschatologique. Celui-ci vise l'eschaton et anticipe la fin ou plutôt le début d'une ère nouvelle et, s'il se réalise déjà partiellement maintenant, c'est grâce à Dieu qui accompagne les efforts de "ses hommes et femmes" et grâce à la prière eucharistique de toute une communauté ecclésiale. Notre méthode consiste à suivre la marche ($\mu\acute{\epsilon}\theta\acute{o}\delta\acute{o}\varsigma = \mu\acute{e}t\acute{a}+\acute{o}\delta\acute{o}\varsigma$) des gens; d'ailleurs la seule méthode valable pour découvrir la valeur propre d'un homme ou d'une femme qui reste célibataire et par là relève quelque peu du registre de l'ambigu, du malentendu, du paradoxe et du mystérieux. En fin de compte, le célibat reste un mystère inhérent à la parole du Christ concernant "les eunuques *en vue du Royaume des Cieux*" (*Mt 19,12*).

En fait, si on s'interroge sur l'*essence* de cet état de vie, il faut répondre que c'est une vie d'amour, une voie amoureuse, que c'est la contemplation du visage du Seigneur, du Bien-Aimé. Saint Jean Climaque enseigne: "Que l'éros physique soit pour toi un modèle dans ton désir de Dieu" (né avant 579 et mort en 649, moine à Sinaï). C'est une vie scellée par l'éros divin, par une soif ardente de la

* Communication au XIIIème Colloque International de Sexologie: *L'évaluation du célibat comme état de vie*, tenu à Louvain (Belgique), du 21, 22 et 23 mai 1971 et organisé par le «Centre International Cardinal Suenens». Voir la deuxième partie des *Actes de ce Colloque*, p. 165-169.

Beauté, par le désir de la cité céleste et de son mode de vie. Le célibat alors s'évade à la mesure de ce paroxysme d'amour pour le Seigneur et de Son Royaume. Cet amour est en vérité un charisme, un don de Dieu. Cette anticipation de l'état de vie du Royaume a un sens qu'on pourrait exprimer en ces mots: le sens du célibat consiste en ce qu'il nous fait sentir, dès maintenant, l'ouverture à un état de vie qui est en devenir: un face à face amoureux avec Dieu, une disponibilité en liberté et une attente fidèle. Ces célibataires constituent une signalisation indiquant une direction, des signes qui indiquent et rappellent le Royaume. Cependant, il faut éviter de concevoir ces gens comme des "professionnels du signe". Ils ne cherchent pas à l'être. Ils le sont, tout simplement.

Nous devons admettre que la réalisation de ce désir ardent a pris plusieurs formes et a suivi diverses voies durant les siècles. Dès lors, il nous est permis de parler d'un pluralisme des modes, sans prédominance d'une forme imposée. Ceci n'empêche qu'il y a eu des formes privilégiées comme par exemple le cénotabitisme, cette vie en commun dans un couvent, forme qui présentait une certaine garantie pour cette voie d'amour. Nous estimons d'ailleurs que ce pluralisme des formes ouvre des perspectives pour le présent et pour l'avenir et facilite la réalisation des divers types de vocation au célibat "en vue du Royaume des Cieux".

Célibat ecclésial

Ce qui frappe, malgré la diversité des formes, comme une constante, c'est que le célibat demeure toujours un *célibat ecclésial*, nourri de la vie liturgique et des sacrements de l'Église; ce qui empêche parfois des déviations unilatérales. Leur mystique se fonde sur et développe une mystique sacramentelle et liturgique commune d'ailleurs à tous les chrétiens, qui accentue la sensibilité à leur appartenance ecclésiale. Cette conscience ecclésiale ne les faisait pourtant pas croire que leur état de vie de célibataire les rendait plus aptes au service ecclésiastique. Les moines par exemple ont refusé longtemps d'entrer dans le ministère de l'Église. Ce n'est que l'Église, comme totalité qui a fait appel à ces forces charismatiques afin qu'elles soient utilisées pour l'édification de l'Église. Les charismes ne sont-ils pas offerts par Dieu pour l'édification de son Église? Quelle occasion alors pour ces charismatiques d'exercer leur charisme reçu "en vue du Royaume des Cieux" pour ce "petit royaume" et pour ce "monde transfiguré" que constitue l'Église. D'autant plus qu'en l'occurrence, il s'agit du charisme de l'amour –le célibat étant une voie amoureuse et le paroxysme d'amour par excellence– qui est la seule condition pour une nomination au service de l'Église (cf. le dialogue du Seigneur avec Pierre après la résurrection, *Jn* 21,15-17).

Ainsi nous nous trouvons devant les racines et la génèse du célibat ecclésias-tique, c'est-à-dire devant des célibataires appelés spécialement au service de l'Église en raison de leur plus grand amour. Le célibat comme tel n'est donc pas la condition indispensable pour un service ecclésiastique, mais sa qualité d'amour le rend spécialement apte. Aussi, on ne peut pas, dans la suite, transposer le charisme évangélique en termes juridiques et imposer le célibat pour toute forme de service ecclésiastique. La vérité du Seigneur est différente: le service ecclésias-tique, qui exige une existence amoureuse et la suppose dans l'état choisi du céli-bat, découvre parmi ceux qui l'embrassèrent des personnes estimées très conve-nables –s'il m'est permis de m'exprimer ainsi– pour le service.

Célibat, mariage, sacerdoce

Dieu et son Église aspirent et désirent des gens amoureux, mais ils peuvent être recrutés dans l'état du célibat ecclésial ou du mariage; les deux états étant des routes d'amour, des lieux où l'amour s'exerce (*loci amoris*). Si la grâce de Dieu appelle certaines personnes et si leur amour pousse ces gens à des services respon-sables de l'Église, ils y entrent assistés par toute une communauté ecclésiale. Dès lors, ni le célibat n'est une condition sine qua non, ni le mariage un obstacle au sacerdoce. Ce qui compte c'est l'amour. Aussi, ce ne sera pas l'état du mariage, l'amour sexuel même physique du prêtre marié plus spécialement, qui fera obsta-ble au sacerdoce. Mariage et sacerdoce ne sont pas incompatibles; le mariage et l'eucharistie non plus. Les relations sexuelles entre époux en temps opportuns (continence momentanée) ne les rendent pas impurs (canon 13 Trulle). Même le célibat de l'Evêque a été imposé pour d'autres raisons (canon 12 du même Concile). C'était que l'Evêque est considéré uni par un mariage mystique à son Église et qu'il est le père spirituel de tous les croyants de son diocèse. Cet argu-ment théologique-pastoral pourrait être relatif dans l'avenir comme il n'était pas exclusif dans le passé. L'existence des évêques mariés dans l'histoire ecclésias-tique en témoigne.

Il est désormais utile, croyons-nous, de ne pas trop aller dans la direction d'une approche dichotomique et polaire du *célibat* en le comparant, le définissant et l'éva-luant par rapport au *mariage*, en mêlant en plus dans la discussion la question du *sacerdoce*. Cette optique pousse vers l'impasse et finalement obligera à rechercher l'essentiel du célibat dans une notion de chasteté, de continence, d'absence des re-lations sexuelles, d'absence d'érotique, et donc, dans une certaine pureté négative celle du manque ou du refus de quelque chose. Or, nous l'avons vu, le célibat est

une voie érotique scellée par l'amour. Le célibataire n'est pas un être frustré, mais un être qui a reçu le charisme "de convertir l'éros physique en éros divin et s'enflammer d'amour pour le Créateur" et la Créature (Saint Jean Climaque).

En ce domaine, nous avons besoin d'une conception de la chasteté qui dépasse l'antinomie du pur et de l'impur, –ou au moins la garde à un tout autre niveau– et qui montre celle-ci comme une vertu positive et non comme un manque ou un "refus". Le mot équivalent pour la chasteté en langue grecque est sophrosyne (*σωφροσύνη*), qui signifie "l'intégrité conforme à la sagesse". Il est étonnant que ce mot puisse être employé d'une manière différentielle: en l'occurrence pour désigner d'une part l'état du célibat ou de la virginité sage qui apporte son huile d'amour (cf. Mt 25,1 ss) et d'autre part la rencontre la plus intime d'un mari avec sa femme. Nous signalons que même l'office du mariage de l'Église orthodoxe prie pour la chasteté des époux au sens de la sophrosyne "qui dépasse la physiologie et désigne la structure chaste de l'esprit". Ainsi, on pourrait dire que la sophrosyne est ce discernement (*διάκρισις*) de l'esprit –un don de l'Esprit Saint– qui permet à l'homme, être sexué et sexuel, et être du désir, de se comporter conformément à son état de vie et de jouir de son existence selon les règles propres à son état de vie, célibat ou mariage.

Si, au lieu d'une vue dichotomique du célibat et du mariage, on envisage le rapprochement de l'un à l'autre de ces deux états de vie, la complémentarité des signes et la copénétration des sens deviennent frappantes. Les deux acquièrent leur valeur symbolique: l'un signifie l'irruption soudaine et l'anticipation du Royaume dès maintenant, l'autre signifie l'union du Christ à son Église et devient l'image de l'Église dont il est un "petit royaume". L'un rappelle l'amour ardent d'un Dieu à la recherche de son peuple, l'autre témoigne de la réponse paroxysmale amoureuse et fidèle de ce peuple à son Dieu.

Un état est lié intimement à l'autre par leur convergence non seulement au niveau des signes et du sens, mais dans leur essence même qui est l'amour, ce charisme qui différentie et partage les fonctions dans l'Église. Chaque état s'évalue selon la qualité de l'amour que l'on y met.

L'amour, quel destin! L'éros, le désir divin ou humain, quel itinéraire!

Célibat assumé

Si nous nous sommes efforcés jusqu'à présent de signaler le maximalisme et l'optimum du célibat, ce n'est pas parce que nous ignorons ses péripéties, ses déficiences et les étapes à parcourir. Nous sommes conscients de tous les états inter-

médiaires, des hésitations à choisir cet état comme définitif, du malaise existentiel de se sentir destiné à une solitude, de se voir appelé à supporter un état de vie de prime abord non désiré, de se sentir partagé entre plusieurs choix possibles dans la vie sans avoir la conscience d'appartenir exclusivement à ce groupe d'hommes et de femmes doués du charisme du célibat dans son essence la plus profonde.

Il est impossible d'aborder ici et d'analyser un célibat subi, non choisi et de voir comment il peut évoluer vers une acceptation quasi totale pour en faire un *célibat assumé*. Signalons seulement que la prise de conscience de ce charisme n'est pas toujours tellement consciente et claire. Elle presuppose une pédagogie lente, très lente parfois de la part de Dieu. Encore ce don du célibat n'entre pas dans le registre d'une distribution automatique de la grâce de Dieu. Il presuppose aussi la demande de ce don par l'homme qui le désire. Mais même au moment où Dieu accorde ce charisme, au moment où un homme ou une femme "choisit" cette route amoureuse "en vue du Royaume des Cieux", il ou elle a besoin de la présence de Dieu et du soutien d'une communauté- ne fût-ce que par la prière afin de pouvoir rester digne de cet appel et de sa fonction d'être signe.

Il y aura peut-être des infidélités dans cette vie, mais même à ces moments infidèles, le signe garde sa valeur, ne fût-ce que comme signe ou "signal de déviation", tout comme un mariage échoué, un divorce garde sa valeur de signe de la rupture de l'alliance entre Dieu et l'humanité. Il nous faut ajouter qu'il s'agit vraiment d'un autre don, d'un autre charisme de la communauté pour qu'elle soit capable de discerner cet état de vie dans sa structure paradoxale, contradictoire, étrange, mystérieuse, comme un signe du Royaume. Mais ici apparaît le besoin impérieux, l'unique nécessaire de notre foi et de notre espoir du Royaume des Cieux. C'est le critère unique qui permet d'évaluer un état de vie "en vue du Royaume" en laissant transparaître son amour.

Cet amour est gratuit. Il est un don, un charisme de Dieu, et ne s'évalue pas par son utilité sociale, et par son "faire". Sûrement une vie amoureuse va avoir ses fruits et ses œuvres, mais ce n'est pas la première chose. Ainsi celui qui reste célibataire "en vue du Royaume" peut lui aussi être étonné et même offensé, comme le héros d'un roman russe, devant la question: "Que fais-tu dans la vie?" et répondre:

"Comment, ce que je fais, mais j'aime Olga!..."

Bibliographie

- Clément Olivier: Célibat sacerdotal et tradition (Un point de vue orthodoxe), dans: "Le Monde" 29.10.1971.
- Evdokimov Paul: *Sacrement de l'amour. Le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe*. Chapitre: Le mariage et l'état monastique, p. 85-114, § Le célibat non monastique, p. 130-142, Paris (Éd. de l'Epi) 1962, 269 p.
- L'Huillier Pierre: Sacerdoce et mariage dans l'Église orthodoxe, dans: "Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale" № 52, 13 (1965) 4: 210-222.
- Le célibat ecclésiastique, dans: "Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale" № 69, 18 (1970).
- Papacostas Séraphin: *Le célibat selon le Christ et les fraternités monastiques selon les pères de l'Église* (I katà Christòn agamia kai ai monasticai adelphotites) Athènes (Éd. Zoi) ³1963, 200 p. (en grec).
- Yannaras Christos: Éros divin et éros humain selon S. Jean Climaque, dans: "Contacts" № 67, 21 (1969) 3: 190-204.
- Zenkovsky Basile: Mystique et Continence (point de vue de l'Église orthodoxe), dans: *Mystique et continence*, Travaux scientifiques du VIIe Congrès international d'Avon, Ouvrage hors série de la trente et unième année des Études Carmélitaines. Bruges (Desclée De Brouwer et Cie) 1952, p. 100-106.

LA CONCEPTION DU MARIAGE DANS L'ÉGLISE ORTHODOXE*

Mon exposé sera assez limité et ne prétend donc pas présenter d'une façon exhaustive la doctrine de l'Église Orthodoxe en matière de mariage. Je me bornerai à quelques réflexions personnelles visant à refléter la conception du mariage dans l'Église Orthodoxe. Quelques références bibliographiques permettront à ceux qui le désirent d'obtenir des renseignements complémentaires.

Après avoir donné une sorte de définition du mariage et avoir constaté l'absence d'une synthèse systématique d'une théologie du mariage, j'essaierai de retrouver les dimensions fondamentales du mariage à partir du rituel de la liturgie du mariage, texte qui, d'après moi, offre une théologie condensée du mariage. Ensuite, j'essaierai de regrouper ces dimensions en utilisant l'image traditionnelle du mariage (= une petite église) comme modèle susceptible de permettre l'articulation d'une théologie du mariage ainsi que d'une anthropologie conjugale, ce dernier point devant être pris comme une hypothèse de travail interdisciplinaire.

Sacrement de l'amour, petite Église

En insérant dans son mystère le mystère humain de l'union de l'homme et de la femme, l'Église, par sa propre sacramentalité, en fait le sacrement de l'homme et de la femme. Ce sacrement du mariage opère la transfiguration de cette union selon les dimensions de l'Église afin que l'homme et la femme construisent ensemble leur petite église domestique, lieu de présence de la Sainte Trinité et manifestation du Royaume. Leur union s'érite en symbole (du grand mystère) de l'union du Christ et de l'Église: ainsi le mystère humain devient mystère ecclésial; le symbolique est repris par l'ontologique.

Exactement comme le mystère de l'union Christ-Église est un mystère de

* Communication au XIVème Colloque International de Sexologie: *Les images actuelles du mariage et le renouveau de la préparation au mariage*, tenu à Louvain (Belgique), du 26 au 28 mai 1972 et organisé par le «Centre International Cardinal Suenens». Voir la première partie des *Actes* de ce Colloque, p. 104-111. Ce texte a été publié dans «Le messager orthodoxe» No 58 (1972) II: 6-14 ; dans «Sessuologia» 13 (juillet-septembre 1972) 3: 154-159. Une version anglaise se trouve dans «One in Christ» XV (1979) 1: 57-64.

l'amour de Dieu pour l'Église, ainsi le mystère de l'union de l'homme et de la femme est mystère d'amour et devient digne, en s'intégrant dans l'Église, d'être caractérisé comme Sacrement de l'Amour.

On pourrait dégager plusieurs notions de cette brève introduction, mais j'aimerais retenir tout particulièrement deux d'entre elles, en l'occurrence celle qui caractérise le mariage comme Sacrement de l'Amour et celle qui fait du mariage une petite église. Ces deux notions expriment et décrivent d'une façon exacte et complète la conception de l'Église orthodoxe à propos du mariage et peuvent constituer les deux axes autour desquels tournerait une théologie orthodoxe du mariage, théologie qui n'est pas encore constituée en corpus: le mariage y apparaît comme une communauté d'amour et l'union de l'homme et de la femme est appelée à transfigurer cette communauté et cet amour.

Théologie liturgique du mariage

Je disais, il y a quelques instants, que la théologie orthodoxe du mariage n'était pas encore constituée en un ouvrage systématique, quoiqu'il existe d'excellentes études sur le mariage, études dont j'ai d'ailleurs eu le plaisir de prendre connaissance. Je pourrais cependant essayer de suppléer à ce manque en m'appuyant sur le texte du rituel du mariage afin de dégager le cadre et les grandes lignes d'un exposé systématique de la théologie du mariage: en effet, le texte en question nous donne, sous une forme poétique adaptée à l'heureux événement des noces, mais en même temps de façon concrète, précise et succincte, ce que la pensée théologique a créé à propos du mariage. Ce texte, tout en ayant besoin d'être complété et interprété, présente, en un équilibre harmonieux, et par là admirable, l'essentiel de la tradition biblique et patristique sur le mariage. La liturgie étant le cœur de l'Église orthodoxe, c'est chez elle, en l'occurrence dans le rituel du mariage, que nous allons trouver le guide que l'Église donne aux fiancés pour les orienter au long de leur cheminement d'époux, de façon à ce que cette messe devienne un message pour le temps présent.

Permettez-moi maintenant d'esquisser, en quelques mots, ce que je pourrais appeler une théologie liturgique du mariage qui, comme toute théologie, est vérité et vie. On pourrait dégager de ce texte quatre dimensions de l'union de l'homme et de la femme, dimensions essentielles qui s'articulent dans le rituel du mariage. Je les précise en schématisant comme suit:

- la dimension diachronique du couple concret;
- le salut comme communion avec Dieu;

- l'aspect interpersonnel des époux;
- l'ouverture du couple aux enfants et au monde.

En ce qui concerne la première dimension, l'on est frappé, en lisant le rituel, par le fait que le couple concret, qui se marie hic et nunc, est repris dans tout le plan de l'histoire du salut. Ce couple concret s'inscrit dans l'histoire générale des couples, depuis la création du premier couple, il reçoit une certaine identification avec les couples de Patriarches, il participe au premier miracle du Seigneur à Cana, il s'unit aux couples de l'histoire de l'Église et est appelé à vivre sa propre histoire de couple en transfigurant son union en "nouvelle créature" digne d'entrer dans le Royaume. Il en arrive ainsi, dans le temps et l'espace concrets, à vivre l'éternel.

Ensuite, (deuxième dimension), il y a tout l'aspect qui se réfère au salut du couple comme retour à Dieu, communion avec la communauté de Dieu Trine et avec toute la communauté des saints par la voie de la sainteté qui est accomplissement des commandements de Dieu. L'on constate ici cette ouverture du couple à l'égard de Dieu.

Le rituel s'occupe ensuite (troisième dimension), pour une bonne part, des relations interpersonnelles des époux. L'unité, l'amour, la paix, la concorde des âmes et des corps, la fidélité, occupent une grande place et structurent la relation homme-femme dans le mariage.

En dernier lieu (quatrième dimension), –en se plaçant à un point de vue non qualitatif–, le rituel montre la place des enfants dans la famille et indique l'ouverture du couple vers la procréation en même temps que l'ouverture du couple vers les autres.

Bref, par ses dimensions de l'union homme-femme, le rituel du mariage établit un réseau relationnel d'ouvertures: ouverture envers tous les couples (aspect diachronique), envers Dieu (aspect sotériologique), envers les conjoints eux-mêmes (aspect dyadique ou conjugal), envers les enfants et les autres personnes (aspect procréatif et allocentrique).

Modèles pour le développement de la doctrine du mariage

Cet aspect relationnel, et ceci est accentué dans le rituel, est d'ordre ecclésial; cette ecclésialité a d'ailleurs tellement imprégné le mariage que, nous l'avons déjà vu, la tradition le caractérise comme "une petite église"; elle érige les attributs de l'Église en objectifs que les époux doivent s'efforcer d'atteindre et leur propose l'Église comme modèle en les invitant à construire ensemble leur "petite église

“domestique” dans la recherche de l’unité, de la sainteté, de la catholicité et de l’apostolitité de la Grande Église.

Ce modèle (mariage = petite église aux dimensions de la Grande Église) peut d’ailleurs inclure dans son cadre tout le contenu d’un exposé “classique” sur la théologie du mariage, tel qu’on le trouve dans les manuels.

Il est certain que, dans l’histoire de la théologie du mariage, on rencontre d’autres modèles pour le sacrement de mariage.

Un premier schéma est celui de Saint Augustin qui parle du “bien tripartite” du mariage, schéma qui a eu tant d’influence sur ses successeurs, même jusqu’à nos jours.

Paul Evdokimov, de son côté, synthétise ce qu’il appelle le “sacerdoce conjugal” des époux en développant comme fonctions de ce sacerdoce les trois dignités du sacrement de l’onction chrismale (confirmation), en l’occurrence la dignité royale, la dignité sacerdotale et la dignité prophétique.

Le Concile de Vatican II a élaboré une admirable doctrine du mariage; David Scarpazza (voir conclusions p. 255-263), a étudié ces textes et a précisé les quatre lignes de force qui sont à la base d’une spiritualité conjugale et qui sont aptes à définir le mariage chrétien, à savoir sa sacramentalité; sa vocation à participer et à témoigner de l’amour de Dieu pour l’humanité; la sanctification de la famille et par la famille; et l’apostolat de la famille chrétienne. Ceci se trouve exprimé d’une autre façon dans un paragraphe précédent (p. 116): “Lorsque le Concile affirme que la famille chrétienne est une “Ecclesia domestica” (LG, 11b), cela n’est pas de la rhétorique, mais souligne le fait capital que le mariage chrétien est une communauté de salut en petit qui répète, à une échelle réduite, les caractéristiques typiques de l’Église: la dimension communautaire, la vocation sacerdotale, prophétique et royale, la tension eschatologique.

Enfin, le pasteur protestant Théo Pfrimmer, à la fin de sa thèse (datant de 1970, p. 332), applique les caractéristiques fondamentales de l’Église (liturgie, vie communautaire, témoignage et service) à la famille conjugale qui, étant “cellule de base de l’Église” et “Église de maison, exprime peut être d’une manière embryonnaire les quatre grandes fonctions du corps du Christ”.

Approche ecclésiologique du mariage

S’il est vrai que tous ces modèles destinés à comprendre une théologie du mariage ont rendu – et rendent encore de très grands services et rapprochent le sacrement du mariage du mystère de l’Église, ils n’ont cependant, d’une certaine fa-

çon pas voulu exploiter une donnée évidente, qui touche l'essence même du mariage, à savoir l'image symbolique de l'Église, c'est-à-dire ses caractères d'unité, de sainteté, de catholicité et d'apostolicté; notre époque, ecclésiologique par excellence, pourrait, par des études et des recherches consacrées à l'ecclésiologie, inspirer l'approfondissement et le développement d'une micro-ecclésiologie à partir d'une macro-ecclésiologie.

Si nous creusons davantage l'idée "mariage = petite église", nous retiendrons avant tout l'aspect dynamique du modèle, aspect sous lequel l'Église apparaît comme un édifice inachevé (*oikodomé*), c'est-à-dire un événement continual, qui s'étend dans le temps et l'espace; ainsi l'acquisition par la petite église des caractéristiques de l'Église s'annonce longue, continue, souhaitable, mais en même temps difficile à réaliser; l'être de l'Église (son unité, sa sainteté, sa catholicité, et son apostolicté) s'érigé en devenir et en avenir du couple, du mariage et de la famille.

L'unité sera la première préoccupation du couple; elle a son fondement dans l'unité profonde du Christ et de l'Église et l'unité des trois personnes de la Trinité. Elle se réalise par excellence, comme l'expriment les mots "en une seule chair", lors de la participation de l'homme et de la femme au mystère de l'incarnation, c'est-à-dire dans l'Eucharistie. C'est dans ce seul contexte que peut s'insérer la doctrine sur l'unicité, la monogamie et l'indissolubilité du mariage. La rupture de l'unité de l'Église peut jeter un jour nouveau sur les ruptures de tant d'unions matrimoniales, et la fidélité du Seigneur à cette Église désunie ainsi que la prière de l'Église pour "l'union de tous" pourraient ouvrir de nouvelles perspectives quant au traitement pastoral du divorce.

Le couple, ayant trouvé son unité et créé sa communauté, peut s'ouvrir à la communauté de la Sainte Trinité et devenir la demeure de Dieu qui, par sa présence, va déclencher le dynamisme humain des vertus. Le couple pourra alors parvenir à la sainteté. N'est-il pas vrai que l'Église puise sa sainteté dans ce profond contact avec le Seigneur qui fait d'elle "le monde transfiguré"?

Cette sainteté du couple –ou plutôt cet appel à la sainteté et à la communion avec la Trinité– ne nous découvre-t-elle pas l'intention de Dieu de créer l'homme et la femme aux fins de les faire communier avec lui et ne situe-t-elle pas l'état du mariage comme saint dès sa conception par Dieu? Dans ce contexte, il n'y a dès lors plus aucune place pour une quelconque diffamation du mariage, mais bien au contraire tout concourt à proclamer sa sainteté.

Ensuite, il est intéressant de considérer la dimension catholique du couple. En quoi consiste sa catholicité? Il s'agit évidemment d'une catholicité qualitative

(Sobornost) comme toute catholicité d'ailleurs. Du fait de la présence du Christ au milieu du couple –à la suite de l'interprétation patristique au sujet de Mathieu 18,20– son union est ecclésiale et représente une pars pro toto qualitative. Le couple peut vivre la totalité de la présence christique et, en même temps, la totalité de l'union homme-femme, le plérome, le tout de la communauté vécue “toujours, partout et par tous” entre homme et femme et ainsi peut s'ouvrir à la communauté de tous les couples.

Quant à la quatrième dimension de la petite Église, l'apostolicité, que signifie-t-elle? Le couple est appelé à devenir apôtre à la suite des apôtres, c'est-à-dire à sortir et à aller vers les autres pour leur annoncer l'Évangile. Il peut le faire en activant le charisme de l'amour reçu de Dieu qui fait de l'union de l'homme et de la femme un sacrement d'amour et érige l'amour du couple en symbole de l'amour de Dieu pour l'humanité. En faisant cela, le couple réalise la condition sine qua non d'un être apostolique, c'est-à-dire l'amour. Un autre aspect de cette fonction apostolique pourrait résider dans le souci du couple d'élargir sa petite église en assumant ses fonctions parentales, c'est-à-dire la maternité et la paternité.

Unité de la conception liturgique et ecclésiologique du mariage

En reprenant ces autres traits du couple à la suite des traits de l'Église, on se trouve de nouveau, comme lors de l'examen du rituel du mariage, devant le même réseau relationnel d'ouvertures du couple. À un premier moment centripète de sa communauté, le couple scrute l'unité de la relation et, à partir de son unicité, en fouillant son propre aspect catholique, entre en relation avec la totalité des couples. À un second moment centrifuge, le couple, ayant trouvé son identité, se met à part pour s'ouvrir à Dieu, aux enfants et aux autres.

Ainsi, à partir des traits de l'Église se dégagent les structures fondamentales de la petite église qui articulent la communauté du couple, structures semblables d'ailleurs à celles qui avaient été dégagées du rituel du mariage.

En schématisant, je juxtapose les structures ou aspects suivants:

à l'unité	correspond l'aspect dyadique;
à la sainteté	correspond l'aspect sotériologique;
à la catholicité	correspond l'aspect diachronique;
à l'apostolicité	correspond l'aspect procréatif, allocentrique.

Je viens d'exposer une image traditionnelle du mariage selon la conception de l'Église orthodoxe, image qui nous révèle la profondeur de la notion de mariage en tant que sacrement opérant la transfiguration, je dirais la mutation de toute la

réalité du mariage. Il n'était pas possible que les sciences humaines, telles la psychologie, le droit et la sociologie, –dont les représentants viennent de nous exposer les conceptions– évoquent cette notion du mariage-sacrement et, comme on l'a constaté, elles ne peuvent ni ne veulent même l'épuiser ou y toucher.

Je disais tout à l'heure que le modèle que j'ai employé pour présenter la conception orthodoxe du mariage, à savoir l'image de la petite église, pourrait être utilisé comme schéma afin d'intégrer toute une théologie du mariage. J'en viens maintenant à proposer le modèle de cette image traditionnelle comme susceptible d'intégrer toutes les images actuelles du mariage en provenance des sciences humaines et capable d'opérer la synthèse d'une anthropologie conjugale. Ce modèle pourrait ainsi opérer le renouveau de la préparation au mariage et du mariage même et en faire une "nouvelle créature" (kaine ktisis).

Bibliographie

- Allchin A. N., *The Sacrament of Marriage in Eastern Christianity*, dans *Marriage, Divorce and the Church*. The Report of the Commission on the Christian Doctrine of Marriage. London (SPCK) 1972 (second impression), p. 113-125.
- Anciaux P. - R. Blomme, *Rencontrer Dieu dans la confession*. § Sommes-nous un foyer digne de l'Église? Kasterlee (Le Buisson Ardent) 1963, p. 132-135.
- Evdokimov Paul, *Le mariage, sacrement de l'amour*. Paris, (Éd. du Livre Français) 1944, 272 p.
- *Sacrement de l'amour. Le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe*. Paris (Éd de l'Epi) 1962, 269 p.
 - "Ecclesia domestica", dans: "L'anneau d'or", N° 107 (sept.-oct. 1962) 353-362.
 - Le sacerdoce conjugal. Essai de théologie orthodoxe du mariage, dans: Georges Crespy - Paul Evdokimov - Christian Duquoc, *Le mariage*. Tours, (Mame: Coll. Églises en dialogue 4) 1966, p. 73-125.
- Istavridis Vasil T., The concept of the Nature of Men and Women Which allows us to envisage Partnership, dans: "The Greek Orthodox Theological Review" 7 (1961-62) 1-2: 14-21.
- Melia Elie, Conception chrétienne de la famille, dans: "Le messager orthodoxe", N° 19-20, (1962) III-IV: 26-36.
- La pastorale du mariage dans l'Église Orthodoxe, dans: "La vie spirituelle", N° 566, 121 (déc. 1969) 584-594.
 - Quelques réflexions sur le sacrement du mariage, dans: "Le messager orthodoxe", N° 55-56, (1971) III-IV: 29-43.

- “Messager (Le) orthodoxe”, numéro spécial, N° 17, (1962) I: 1-55. Points de vue orthodoxes sur le Mariage, le Divorce, les Mariages Mixtes, le Contrôle des naissances.
- Meyendorff Jean, *Marriage: An Orthodox Perspective*. Crestwood, Tuckahoe, N.Y., (St. Vladimir's Seminary Press) 1970, 104 p.
- Meyendorff Jean, Mariage et Eucharistie, dans: “Le messager orthodoxe”, N° 49-50, (1970) I-II: 15-25, N° 51, (1970) III: 23-30, N° 55-56, (1971) III-IV: 44-56.
- Patrinakos Nicon D., The sacramental Character of Marriage. A Study of the practice of the Greek orthodox Church on the basis of St. Paul's theology of Marriage, dans: “The Greek Orthodox Theological Review” 1 (1955) 2: 118-132.
- Pfrimmer Théo, *Dynamique relationnelle de la personne et de la famille conjugales*. Contribution à l'hyménologie et à l'éthique (diss.) Strasbourg 1970, 352 p. + XXVIII planches (ronéo).
- Raes A. (éd.), *Le mariage. Sa célébration et sa spiritualité dans les Églises d'orient*. Éd. de Chevetogne: Coll. Irénikon, 1958, 200 p.
- Rituel du mariage*, dans: Raes, p. 47-68, Evdokimov 1962, p. 180-196; «L'anneau d'or», N° 107 (sept.-oct. 1962): 363-370. La traduction est de dom Emmanuel Lanne.
- Scarpazza Davide, *Spiritualità cristiana e valori della famiglia nella prospettiva del Concilio Vaticano II*. Louvain (Mémoire de licence en Sciences Morales et Religieuses) 1971, 288 p. (ronéo).
- Schmemann Alexander, *For the Life of the World*, chapitre 5: The Sacrament of Love. New York (National Student Christian Federation) 1963.
- Stavropoulos A.M., *Préparation pastorale des fiancés (préparation à l'amour)*. Contribution à la Théologie, à la Psychologie et à la Sociologie pastorales (diss. en grec). Athènes (Centre National de Recherches Sociales) 1971, 174 p.
- «St. Vladimir's Seminar Quarterly», numéro spécial, 8 (1964) 1: 3-47. “*They Become One Flesh*”, *A Symposium on the Meaning of Marriage*.
- «Synoro» (= Frontière), numéro spécial, N° 34 (été 1965): 87-138. *Amour et mariage* (en grec).
- Trembelas P. N., *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, t. III. ch. X. Le sacrement de mariage. Bruges (Desclée de Brouwer: Textes et études théologiques) 1968, p. 339-367; traduction française de Pierre Dumont o.s.b.

MARIAGE ET FAMILLE DANS LA THÉOLOGIE ET LA PASTORALE DE L’ÉGLISE ORTHODOXE*

1 Théologie - Théologie et pastorale du mariage - Théologie pastorale du mariage

Si, selon la tradition orthodoxe, «théologie» signifie vérité et vie, la théologie du mariage et de la famille sera constituée d'un corps de vérités concernant ces sujets mais en même temps de l'ensemble des expériences faites par les fidèles qui vivent leur condition conjugale et familiale dans l'Église, face à Dieu. La pastorale du mariage et de la famille consistera en l'effort déployé par l'Église pour indiquer à ses membres le chemin à prendre afin de vivre cette vérité et de l'incarner dans leur existence de tous les jours. Nous pourrions même qualifier cette double approche de théologie pastorale du mariage et de la famille.

2 La conception du mariage dans l'Église orthodoxe: sacrement de l'amour - petite église

Comment la tradition orthodoxe envisage-t-elle le mariage et la famille? Elle les désigne comme sacrement de l'amour et petite église. Ces deux notions expriment et décrivent de façon exacte et complète la conception de l'Église orthodoxe touchant le mariage et peuvent représenter les deux axes autour desquels tournerait une théologie orthodoxe du mariage. Une excellente source de la théologie en question se trouve dans le texte du rituel orthodoxe du mariage, qui reprend l'essentiel de la tradition biblique et patristique relative à ce thème.

3 Ouverture de la petite église aux dimensions de l'Église: une, sainte, catholique et apostolique

Si nous insistons sur le modèle «mariage - petite église», nous devons comprendre que la petite église est appelée à acquérir les caractéristiques de l'Église. L'être de l'Église (son unité, sa sainteté, sa catholicité et son apostolicté) pro-

* Du 2 au 7 novembre 1979 eut lieu à Milan une rencontre consacrée à des questions d'éducation familiale: elle traita notamment du mariage et de la famille dans une perspective théologique. Alexandre M. Stavropoulos, théologien de l'Université d'Athènes, et dont la «Nouvelle Revue Théologique» (NRT) a publié une contribution en janvier 1974, y présenta la communication dont les pages qui suivent reproduisent la teneur.

pose ainsi au mariage et à la famille leur devenir et leur avenir. La petite église doit s'ouvrir aux dimensions de la grande Église, ces dimensions lui marquant ses propres finalités. Ces ouvertures du couple trouvent une excellente illustration dans les formules du rituel.

Le couple forgera d'abord son *unité* «en une seule chair» dans l'amour, la paix, l'harmonie des âmes et des corps, la fidélité.

Ensuite l'homme et la femme peuvent s'ouvrir à la communion du Dieu Saint en son mystère trinitaire et parvenir à la *sainteté* par l'accomplissement des commandements de Dieu.

Le couple pourra vivre aussi, dans la communauté qu'il forme, la totalité de l'union homme-femme et s'ouvrir de façon qualitative à la communauté de tous les couples (*catholicité*). L'on est frappé, en lisant le rituel, par le fait que le couple concret qui se marie hic et nunc est repris dans tout le plan de l'histoire du salut.

L'*apostolalité* consiste dans l'activation de son charisme de l'amour, condition sine qua non d'un être apostolique. Cette fonction apostolique peut résider aussi dans le souci du couple d'élargir sa petite église en assumant ses fonctions parentales. Le rituel montre la place des enfants dans la famille et indique l'orientation du couple vers la procréation en même temps que l'ouverture du couple vers les autres.

4 Mise en oeuvre de la théologie du mariage par la pastorale: l'exemple des saints mariés

Cette vérité théologique ne reste pas une page blanche, sans correspondance du côté des fidèles. Cette théologie devient une vérité incarnée et vécue d'abord dans l'existence des saints mariés. Toute l'histoire ecclésiastique, et plus spécialement l'hagiographie orthodoxe, nous fait voir comment leur mariage est devenu d'une façon ou d'une autre «lieu théologique» et théophanique. La pastorale de l'Église au long des siècles s'est préoccupée de montrer aux couples ce chemin en les accompagnant dans les multiples relations auxquelles ils ont à s'ouvrir. Ici se révèlent le caractère pédagogique de la pastorale de l'Église et la dimension pastorale de la théologie, dont la vérité se propose toujours en vue d'être vécue.

Le mariage et la famille présentent un objet par excellence de la pastorale de l'Église. «Chair de sa chair», la petite église s'incorpore dans l'Église comme une cellule vivante. Elle se retrouve ainsi dans son contexte naturel de croissance et de promotion. Dès son insertion dans le mystère de l'Église par le sacrement du mariage, la petite église se développe et croît dans la vie de l'Église animée par le Saint-Esprit.

5 Spiritualité orthodoxe et mariage: ses traits - «sacerdoce conjugal» - conseils évangéliques

Le couple a ainsi la possibilité d'avancer jour après jour dans sa *vie spirituelle*, qui n'est pas une vie désincarnée et qui prend sa qualification du fait d'être vécue face au Saint-Esprit. Cette vie spirituelle du couple orthodoxe menée dans l'Esprit Saint garde sûrement tous les traits de la *spiritualité orthodoxe* traditionnelle. En participant à la vie eucharistique et cultuelle, les conjoints chrétiens vivent une mystique liturgique qui est à leur portée (*aspect liturgique et mystique*), tout en essayant d'exercer en présence de Dieu tout le dynamisme humain des vertus (*aspect ascétique*). Ils sont conscients du caractère relatif et non absolu de leur lien et anticipent le Royaume (*aspect eschatologique*).

Ils peuvent même arriver à vivre leur «sacerdoce conjugal» en s'appropriant les principes –dans un au-delà des formes précises– trois conseils évangéliques (que les voeux monastiques assument de leur côté): la chasteté, la pauvreté et l'obéissance. Ce n'est pas ici le lieu ni le moment de reprendre toute la discussion concernant des thèmes comme «laïcs et vie chrétienne parfaite», préceptes et conseils, vocation chrétienne et vocation monastique, caractère universel de la spiritualité monastique, etc. Il me semble cependant que la mise en exercice, dans la vie conjugale, de l'esprit qui soutient cette triple «profession» aiderait grandement les époux et leur famille à vivre une spiritualité propre à leur état et à s'ouvrir aux dimensions de l'Église. Comme nous l'avons déjà signalé, ces dimensions pourraient même être considérées comme les fins du mariage.

6 «L'ouverture dimensionnelle du couple: promotion ou surcharge?» - aspect dynamique

Je suis conscient des difficultés d'une telle entreprise. Il apparaît que les «fins» mentionnées ne connaissent pas de fin. Les obstacles et les dangers sont grands lorsqu'on se met en route pour s'ouvrir comme couple aux dimensions de l'Église et pour pratiquer l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolalité de son mariage et de sa famille. On s'engage dans une oeuvre dont les objectifs sont illimités, et le risque reste sérieux qu'une telle théologie, au lieu de *promouvoir* le couple, le *surcharge* d'un poids trop lourd dans son cheminement. Dans la mesure où cet écueil est réel, le propos de l'Église peut paraître utopique. En visant à de telles fins, le couple, au lieu de devenir un lieu théologique, serait menacé de se trouver hors de sa place et de manquer la réalisation de ses intentions les plus profondes.

C'est ici le moment de nous rappeler qu'en proposant le modèle de l'Église

comme modèle pour la petite église, nous touchons l'ecclésialité fondamentale du mariage considéré comme une image symbolique de l'Église. Vraiment, ce n'est pas quelque chose d'extérieur que la tradition propose aux époux comme objectif à atteindre. Il s'agit de la construction de leur «petite église domestique». Il importe de retenir l'aspect *dynamique* du modèle, aspect sous lequel l'Église apparaît comme un édifice inachevé (*oikodomè*), c'est-à-dire un événement continu, qui s'étend dans le temps et dans l'espace. L'acquisition des caractéristiques de l'Église par la petite église s'annonce comme un processus lent et continu. Dans leur cheminement, les conjoints vont atteindre des fins toujours provisoires. Ici l'image suggérée par l'étymologie du mot «fin» (*telos*) en grec ancien pourrait nous donner une idée de ces fins sans fin. *Telos* proviendrait d'une racine qui désigne cet endroit du champ où le laboureur exécute un demi-tour pour ouvrir un nouveau sillon. L'image est parlante. Elle permet de voir une multitude de fins (buts) qui sont en même temps de nouveaux commencements (débuts).

Assurément une telle conception dynamique du modèle peut nous rendre plus réalistes dans la confrontation avec diverses difficultés et plus optimistes dans la tendance au mieux, au cours de notre cheminement. Au contraire, une conception *statique* de l'idéal pourrait nous décourager dès les premiers pas.

7 Difficultés dans la réalisation du modèle

Malgré cet accent dynamique, l'Église ne déploie pas sans peine son action pastorale selon les principes orthodoxes auprès des personnes mariées. Cela tient d'une part aux difficultés que comporte la transmission du message orthodoxe sur le mariage, d'autre part à l'embarras que les couples ont à surmonter pour accepter ce message et le traduire dans leur vie quotidienne. Ils sont entravés par des contraintes d'ordre personnel et par les conditionnements du contexte social où ils sont situés. Par conséquent, nous pourrions nous interroger sur le retentissement que la doctrine orthodoxe du mariage trouve dans la population grecque. Il est vrai que les couples éprouvent de la difficulté à reconnaître les dimensions de l'Église et leurs indices dans leur propre mariage. D'un certain point de vue, la situation dans la société est devenue troublante pour tous ceux qui veulent travailler dans la direction de la petite église; l'État aggrave parfois cette conjoncture en promouvant certains projets législatifs dont la teneur est discutable.

Pour être plus réalistes, nous pourrions inverser les termes qui forment le titre de notre communication, pour l'énoncer maintenant comme suit: «Théologie et pastorale de l'Église orthodoxe dans le mariage et la famille en Grèce».

Ainsi l'*unité* du mariage souffre non seulement du malaise survenant dans l'union de certains époux et qui conduit lentement à un désaccord permanent, jusqu'à la séparation et à l'un de ces divorces dont le taux augmente d'une année à l'autre; mais cette unité souffre aussi des idées qui règnent dans la société touchant la dissolubilité du mariage, la «polygamie successive», la facilité de divorcer. Dans un climat pareil, la loi sur le divorce dit «automatique» –divorce basé sur le principe d'une séparation prolongée des conjoints– a trouvé un accueil favorable, malgré la polémique qui lui a été opposée par certains milieux. Le vote de cette loi a même provoqué récemment la démission d'un métropolite.

D'autres idées qui, à première vue, pourraient sembler bénéfiques pour l'unité du couple –par exemple celle qui a inspiré le dernier projet de loi modifiant certaines normes du droit familial pour appliquer le principe d'égalité des droits et obligations entre hommes et femmes posé par l'article 4, § 2, de la Constitution hellénique–, ces idées risquent d'être poussées dans un esprit de revendication et de rivalité du côté de l'homme et de la femme et d'exercer ainsi sur toute la structure familiale une influence qui sape son unité.

La *sainteté* du mariage, qui est nourrie normalement par la participation aux sacrements et l'ouverture du couple à la communauté d'un Dieu Saint en trois Personnes, peut être entravée par le fait que des fidèles s'écartent de la vie eucharistique pour diverses raisons (entre autres la pratique de la contraception). De plus on voit se développer l'idée qu'un mariage peut être contracté en dehors de toute référence religieuse –«la religion n'a rien à faire avec le mariage»– ou bien que la simple cohabitation entre homme et femme pourrait suppléer à un mariage officiel (civil ou religieux) ; elle éloigne de plus en plus le mariage de l'atmosphère ecclésiale. La distance à franchir n'est plus si grande pour arriver à un état de choses où le mariage purement civil serait conçu comme la formule la plus naturelle et la plus normale pour les gens de notre temps. Il existe même un mouvement qui tente de promouvoir une législation instituant le mariage civil. Certains membres de la hiérarchie se montrent d'ailleurs favorables à une telle solution qui, à leur avis, permettrait d'opérer une distinction nette entre les vrais fidèles et les autres.

Alors que la *catholicité* consiste dans la possibilité donnée au couple de vivre *hic et nunc* le tout de la communauté vécue «toujours, partout et par tous» entre homme et femme, le couple est menacé de la tentation d'en rester à une prise en charge *partielle*, de n'accepter qu'une partie de l'existence du conjoint et d'en refuser une autre, ou encore de chercher une certaine complémentarité à la vie conjugale dans certains écarts fugitifs ou plus ou moins prolongés. L'autre aspect

de la catholicité, c'est-à-dire l'ouverture du couple à la communauté de tous les couples, peut être compromis lui aussi. Le conflit des générations, mais aussi la distance qui se creuse entre elles, créent comme une rupture de la continuité gé-néalogique et rendent plus difficile également l'ouverture à la communion des saints mariés.

Les difficultés qui touchent l'*apostolalité* résident dans le manque d'amour dont on pourrait voir une manifestation dans la fermeture du couple à l'égard du prochain, et en particulier à l'égard des enfants à accueillir. Toutes sortes de raisons peuvent faire qu'un couple ne veuille pas dépasser un certain nombre d'enfants ou ne pas en avoir du tout. Le climat économique et social du pays n'est pas très propice à une progéniture nombreuse. L'Etat, face au phénomène de la sous-natalité, hésite à prendre des mesures qui contribuerait réellement à modifier la situation. Malgré les apparences d'une politique nataliste, il a poussé, de façon prématuée et en dehors de toute préparation de la population, un projet de loi sur l'avortement. D'autre part, l'Église, en mettant l'accent de façon assez unilatérale sur la procréation, a fait reculer d'autres aspects de la communauté conjugale; ainsi dans l'esprit des époux règne une certaine confusion concernant d'une part l'exercice de leur sexualité, d'autre part l'amour des enfants. La continence absolue étant encore la seule méthode admise par l'Église pour la régulation des naissances, un grand nombre de fidèles se sont coupés de la vie eucharistique, qui est pourtant nécessaire et normalement irremplaçable pour la croissance de leur vie spirituelle.

8 Les aspirations des jeunes, chances pour l'actualisation pastorale de la vérité théologique

L'énumération de certaines difficultés –personnelles, sociales, institutionnelles– qui entravent les couples contemporains dans l'exercice de l'ouverture de leur petite Église aux dimensions de l'Église montre qu'il est grand temps de voir l'action pastorale regagner de l'intérêt et entreprendre des démarches aptes à rendre possible dans la vie des fidèles l'actualisation de la vérité théologique sur le mariage.

Si nos sociétés opposent des facteurs négatifs à la promotion de cette actualisation, on ne manque pourtant pas d'éléments qui permettent de faire passer le message de l'Église, de bases sur lesquelles l'appuyer auprès des jeunes et des chrétiens mus par le sentiment amoureux. En leur portant ce message, on n'aurait pas pour but de récupérer la jeunesse au bénéfice de l'institution du mariage, mais l'ouverture de leur amour aux dimensions d'un autre amour, d'une autre

communauté d'amour. L'Église, en exerçant cette activité pastorale qui est qualifiée d'«art des arts» et de «science des sciences», pourrait offrir aux *aspirations* des jeunes les points de repère qui les aideraient à lire son message. Cette lecture ne sera pas facile, elle sera plutôt ardue et austère: une raison de plus pour tenter cet effort.

Pour le moment nous pourrions retenir, ne serait-ce que comme supports pour des hypothèses de travail, quatre aspirations rencontrées chez les jeunes et qui me semblent correspondre aux quatre ouvertures-dimensions ecclésiales.

Les jeunes aspirent à une unité *fondamentale*, la plus intime possible. L'Église adresse son invitation aux jeunes et leur offre d'une manière radicale cette unité dans l'union «en une seule chair». Leur amour s'incarne en participant au mystère de la Parole incarnée de Dieu qui réalise et approfondit cette unité.

Les jeunes aspirent à ne pas rester clos et fermes. Ils ont tendance à s'ouvrir vers les autres, à se mettre à part pour se mettre en communauté. Ici existe toujours la chance que leur communauté d'amour puisse entendre l'appel d'une autre communauté Tout-Autre, du Dieu-Trinité, pour entrer en relation avec elle, cela sans courir le danger que leur communauté disparaîsse. Leur sexualité n'apparaît pas comme un obstacle à leur communion avec Dieu, ni le mariage comme une excuse pour ne pas entendre l'appel qui les convie à participer au grand festin (*Lc 14,20*).

Les jeunes aspirent à vivre leur amour d'une façon unique et totale, à vivre le tout de leur amour. Mais en vivant cet amour totalement et uniquement ils entrent dans une *universalité* participante et communiant comme s'ils vivaient l'universel, le catholique. L'Église invite les jeunes gens qui sont gagnés par le sentiment de l'amour à entrer dans le Sacrement de l'Amour, qui est le mariage, et dans le rite des fiançailles elle prie le Dieu d'amour «pour que les fiancés soient gratifiés d'un amour parfait».

Les jeunes aspirent aussi à s'engager dans le monde. Beaucoup voudraient s'en faire des alliés; ils les provoquent en leur jetant l'appel d'une révolution sexuelle: «faire l'amour et pas la guerre». Au lieu d'une telle révolution, les jeunes pourraient contribuer par la «révolution de l'amour» à la construction d'un monde d'amour, qui fait défaut aujourd'hui. Cet amour inclut plusieurs dimensions et peut témoigner d'un amour Tout-Autre. Dans cette mission d'amour, l'Église pourrait notamment montrer aux jeunes la dimension *apostolique* de leur amour.

Cette approche que je viens d'esquisser en visant l'actualisation pastorale de la vérité théologique sur le mariage ne veut pas être exhaustive et ne prétend pas non plus à la perfection. Elle a essayé d'offrir une modeste amorce de dialogue.

**PREMIÈRE PRIÈRE DU MARIAGE
DANS LE RITE DU COURONNEMENT BYZANTIN**

Dieu immaculé, auteur de toute créature, par amour des hommes tu as transformé en une femme la côte prise à Adam, notre premier père; tous deux, tu les as bénis, disant: Croissez et multipliez, dominez la terre. Tu as déclaré que par leur union l'un et l'autre ne forment plus qu'un seul être, que pour cette raison l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa propre femme et qu'ils seront deux en une même chair; et que l'homme ne doit pas séparer ce que Dieu a uni. Ouvrant le sein de Sara tu as béni ton serviteur Abraham et tu as fait de lui le père d'une multitude de nations; tu as accordé Isaac à Rebecca et tu as béni sa maternité; tu as uni Jacob à Rachel et de lui tu as fait sortir les douze patriarches; tu as conjoint Joseph à Aséneth et leur as accordé comme fruit de leurs œuvres Ephraïm et Manassé; tu as fait bon accueil à Zacharie et à Elisabeth et de leur enfant tu as fait le Précurseur; de la racine de Jessé tu as fait germer selon la chair celle qui est toujours Vierge; d'elle tu as pris chair et tu es né pour le salut du genre humain; par une gratification de ton immense bonté tu étais présent à Cana de Galilée pour y bénir le mariage afin de manifester que l'union légitime et la procréation sont selon ta volonté. Toi-même, Seigneur très saint, accueille notre prière, à nous tes suppliants, puisqu'ici tu es invisiblement présent comme tu l'étais là-bas. Bénis ce mariage et accorde à tes serviteurs. N. et N., une vie paisible et des jours nombreux, la chasteté et l'amour mutuel dans le lien de la paix, une postérité qui vive longtemps, la grâce d'avoir des enfants et la couronne jamais fanée de la gloire. Rends-les dignes de voir les enfants de leurs enfants; protège des embûches leur lit nuptial; répands sur eux la rosée du ciel et donne-leur l'abondance de la terre; remplis leur demeure de blé, de vin, d'huile et de tous biens, pour qu'ils en distribuent à ceux qui sont dans le besoin. Donne en même temps à ceux qui sont ici avec eux tout ce qu'on peut demander en vue du salut. Car tu es un Dieu miséricordieux, bienveillant et ami des hommes, et nous te rendons gloire ainsi qu'à ton Père qui est sans commencement et à ton Esprit très saint, bon et vivifiant, à présent et toujours et dans les siècles des siècles. - Amen.

Bibliographie

La bibliographie ne reprend pas les titres cités dans notre communication intitulée *La conception du mariage dans l'Église Orthodoxe* (chapitre précédent); elle ajoute quelques références récentes, utiles au lecteur désireux de plus amples informations.

Boumis P., *De la vie mariée et non mariée des chrétiens selon la Sainte Écriture et les Saints Canons*, Athènes, 1979, 19 p. (en grec).

Charalambidis St., Le mariage dans l'Église orthodoxe, dans *Contacts* XXIX, n. 101

- (1978) I: 52-76; Marriage in the Orthodox Church, dans *One in Christ* XV (1979) 3: 204-223; Éléments de réflexion sur le mariage selon le point de vue de l'Église Orthodoxe, dans *Témoignage et pensée orthodoxes*, n. 19.4. juin-août 1979: 35-38.
- Constantelos D. J., *Marriage, Sexuality and Celibacy. A Greek Orthodox Perspective*, Minneapolis, Minnesota, Light and Life Publishing Co, 1975, 93 p.
- Larentzakis Gr., Ehe, Ehescheidung und Wiederverheiratung in der orthodoxen Kirche, dans *Theologisch-praktische Quartalschrift* 125 (1977) 3: 250-261; résumé dans *Theology Digest* 26, Fall 1978.3 ; 232-234.
- Meyendorff J., *The Sacrament of Holy Matrimony with the Complete Text of the Marriage Service*. St. Vladimir's Seminary Press: Orthodox Worship, n. 4, s.d., 42 p.
- Patrinacos N. J., *The Orthodox Church on Birth Control*, Carwood N. J., The Graphic Arts Press. 1975, 50 p.
- Patsavos L. J., Mixed Marriages and the canonical tradition of the Orthodox Church, dans *The Greek Orthodox Theological Review* 23, nn. 3-4, Fall-Winter 1978: 243-256.
- Peckstadt Athénagoras, évêque de Sinope, Mariage, divorce et remariage dans l'Église orthodoxe. Économie et accompagnement pastoral, dans *Mariage - Divorce - Remariage* (collectif), Actes d'un Colloque International tenu à Leuven du 18 au 20 avril 2005. Éd. Peeters, Leuven 2007, p. 237-251.
- Pohier J., *La théologie du couple. Promotion et/ou surcharge?*, Bruxelles, CEFA, document Recherche et vie, n. 17. 1978, 48 p.
- Questions sur l'homme et la femme dans le peuple de Dieu, dans *SOP*, n. 40, juillet-août 1979: 12-16.
- Radosavljevitz Art., Le sacrement du mariage à la lumière dogmatique, dans *Klironomia* 9 (juillet 1977) 2; 246-264 (en grec).
- Špidlik Th., S.J., *La spiritualité de l'orient chrétien. Manuel systématique*, coll. Orientalia Christiana Analecta, 206, Rome 1978.
- Stavropoulos A.M., *Préparation pastorale au mariage. Préparation à l'amour*, Centre National de Recherches Sociales (E.K.K.E.), Athènes 1971, 173 p. (en grec). – La conception du mariage dans l'Église Orthodoxe, dans *Le messager orthodoxe*, n. 58 (1972) LL: 6-14; dans *Sessuologia* 13 (juillet-septembre 1972) 3: 154-159; dans *One in Christ* XV (1979) 1: 57-64 (The Understanding of Marriage in the Orthodox Church). – *L'Église de Grèce face aux problèmes de la procréation*. Modes d'approche des 50 dernières années, Louvain 1973, 410 p. – et collaborateurs, Genre et religion. Sexes et fait religieux dans la tradition de l'Eglise Orthodoxe dans Carlos Dominguez et Rafaël Briones (éditeurs), *Masculino - Feminino y Hecho Religioso*, Actes du XVIème Congrès International de l'AIEMPR: *Género y Religion*, Universidad de Granada, Granada 2003, p. 445-457. – *Pastorale du mariage et de la famille*, Éd. Harmos, Athènes 2008, 180 p. (en grec).

Stylianopoulos Th., Toward a Theology of Marriage in the Orthodox Church, dans *The Greek Orthodox Theological Review* 22. n. 3, Fall 1977: 249-284.

Vantsos Chr., *Le mariage et sa préparation du point de vue de la pastorale orthodoxe*, Athènes 1977, 148 p. (en grec).

GENRE ET RELIGION: SEXES ET FAIT RELIGIEUX DANS LA TRADITION DE L'ÉGLISE ORTHODOXE*

La recherche

L'Église orthodoxe, de par sa tradition et son enseignement, a beaucoup à suggérer par rapport aux deux sexes. De notre enquête menée sur la vie des Saints, il en découle des conclusions aptes à nous conduire à des modèles diachroniques (immuables dans le temps) de relations entre hommes et femmes. La théologie des sexes révèle une pastorale des sexes, marquée par le respect de la particularité de chaque homme en tant qu'être libre et image de Dieu. Hommes et femmes se présentent en tant qu'entités indépendantes, avec une personnalité élaborée et influencée par leur sexe.

Dans les livres d'office pour les Saints du mois, dans les synaxaires (*vitae sanctorum*), nous avons détecté le respect de la particularité de chaque être humain, ainsi que la lutte des Saints pour l'acquisition de leur identité, à des époques où des stéréotypes et des faux schémas tentaient de s'imposer dans la vie et dans l'expression de la religiosité des hommes. Des Saints et des Saintes luttent dans des conditions difficiles, à des époques rudes, pour démontrer que l'état différent des sexes révèle leur équivalence et leur auto-complémentarité. Cette différence apparaît au niveau de leur manière de participer à la vie liturgique mais aussi au niveau de l'expression de leur religiosité et de leur foi.

Les relations entre les deux sexes

Un exemple particulier de relation entre les deux sexes est illustré par celle de *Sainte Monique* (mère de Saint Augustin) avec son époux, lequel était rustre et

* Communication au cadre du XVIème Congrès de l'Association Internationale d'Études Médo-Psychologiques et Religieuses (A.I.E.M.P.R.) tenu à Grenade du 3 au 7 septembre 2003. Le texte a été publié aux *Actes de ce Congrès*, édités par l'Universidad de Granada, Granada 2003, p. 445-457, avec l'assistance scientifique de Carlos Dominguez et Rafaël Briones, *Género y Religión. Masculino – Feminino y Hecho Religioso*. À l'Enquête qui s'est déroulée sous la direction du professeur A. M. Stavropoulos, ont participé les étudiants postgradués du Programme de Théologie et d'Education Pastorale: Alexandre-Athanase Antoniou, Hélène Argyropoulou, Anna Kapéléri et Maria Stamatopoulou. À l'élaboration finale du texte participa également le théologien Dr. Stéphanos Koumaropoulos.

ivrogne. Celui-ci, cependant, ne s'est jamais mal conduit vis-à-vis de sa femme car cette dernière, respectant sa particularité, essayait de ne pas lui répondre et il semble que lui aussi dût reconnaître son respect envers lui. Ainsi, le couple n'eut évidemment pas une relation idéale mais on reconnaît l'effort de respect réciproque, chose qui conduisit l'époux ivrogne à adhérer au christianisme et ils vécurent une vie en Christ.

La vie de *Sainte Théodora* (qui vécut en 295) et du *martyre Didyme* présente un intérêt particulier: la vierge Théodora, après avoir avoué sa foi au Christ, fut emprisonnée dans une maison de prostitution. Le souverain y envoya des jeunes hommes pour la déshonorer. Là, se trouva un seigneur local nommé Didyme, qui, respectant Théodora et son désir de rester pure, l'aida à s'évader, en lui prêtant ses vêtements. Cet homme a respecté la nature féminine de la Sainte et risqua sa vie pour elle, au moment où d'autres hommes essayaient de la souiller. Il est méritoire que, non seulement il ne resta pas indifférent, mais contribua à ce que son vœu de rester intacte en l'honneur du Christ soit exaucé.

Donc, dans le cadre de la religiosité, de telles relations peuvent se développer, enrichies par le respect, l'amour et la compréhension réciproque, même entre les deux sexes qui, aujourd'hui encore, essaient de trouver des points de compromis et d'équilibration de leurs relations.

L'équivalence de deux sexes et le dépassement des stéréotypes

Il y a beaucoup de cas où, à travers la vie des Saints se dégage le respect et l'égalité des deux sexes. À travers la vie des Saints, l'on distingue également une théologie de l'équivalence des deux sexes. Concrètement, cela se voit à travers la vie de *Sainte Ioulitta* dont la mémoire est honorée le 30 juillet. Sainte Ioulitta était une riche veuve de Césarée, en Cappadoce, en conflit avec un riche seigneur qui s'attaqua à sa fortune et la dénonça au seigneur de Césarée d'être chrétienne. Ses paroles, prononcées avant son martyre (sauvegardées par Saint Basile), et se rapportant à l'égalité des deux sexes, sont dignes d'être reprises: «Nous sommes faits de la même pâte que les hommes. Nous avons été modelés à l'image de Dieu, tout comme l'homme, nous avons été créées par Dieu. Nous sommes parents avec les hommes. Pour nous créer, Dieu ne prit seulement de la chair, mais aussi des os, par les os. De sorte que nous soyons –comme les hommes– solides, fortes et patientes envers notre Seigneur».

Il existe d'ailleurs des cas où les rôles et les stéréotypes dans la vie ecclésiale sont dépassés dans la vie des Saints. La *Sainte et bienheureuse Olympiade*, la

diaconesse dont nous fêtons la mémoire le 25 juillet, a vécu à l'époque de Théodose le Grand et son fils Arcade.

Bien qu'elle fût mariée, elle fut veuve et vierge, vu que son époux, préfet de Constantinople, Nebride, mourut immédiatement. Sa vie fut pleine de jeûnes, de prières et d'aumônes. Elle aida les évêques avec sa fortune. D'ailleurs, le patriarche de Constantinople Nectaire, reconnaissant sa sagesse et sa vertu, lui demandait conseil même pour des questions ecclésiastiques. Cette collaboration se continua avec Saint Jean Chrysostome qui, de son exil, lui envoya beaucoup de lettres élogieuses. Il est clair que la Sainte Olympiade, bien qu'elle vécut elle aussi à une époque où le rôle et la place de la femme étaient très restreints, elle réussit à devenir un collaborateur principal et à jouir de l'honneur particulier et de l'estime du Patriarche lui-même.

Il vaut la peine de remarquer également que certaines moines, comme *Sainte Anthoussa*, à des époques absolument patriarcales et sous l'autorité des hommes, se sont distinguées en tant que guides spirituels d'hommes et de femmes et ont dépassé en influence spirituelle beaucoup d'hommes ecclésiastiques de leur époque.

Dans la tradition orthodoxe, nous rencontrons également des rôles et des stéréotypes qui sont cultivés et qui sont tantôt vrais et expriment des valeurs constantes et tantôt faux. Dans la vie des Saints, nous voyons avec quelle force, et souvent avec abnégation, de tels faux-schémas sont renversés. Dans la vie des Saints que nous avons étudiés, nous avons rencontré beaucoup d'exemples de telles femmes qui, pour suivre la vie monacale, se déguisaient en hommes. Ce déguisement ne traduisait pas le dédain vis-à-vis de leur sexe, mais avait plutôt pour but de les protéger des agressions. Il arrivait donc souvent, qu'avec la découverte de leur véritable sexe, certaines moines qui vivaient une vie ascétique soient reconnues égales aux hommes et n'avaient rien à leur envier.

Modèles de mariage, de famille et du monachisme

De plus, la tradition Orthodoxe offre des modèles de mariage diachroniques (immuables dans le temps) qui constituent des modèles pour le respect mutuel et la complémentarité des sexes. Le christianisme, au moyen de son enseignement, a déterminé les limites d'un modèle familial qui est caractérisé par l'amour, le respect mutuel et l'effort de réussite d'un but final qui est la création d'une «petite église». Les Pères de l'Église se sont prononcés sur ces questions et ont donné une nouvelle perspective, souvent plus avancée par rapport à leur époque.

La relation des modèles de mariage et de famille avec les sexes et l'événement

religieux est indissoluble. Dans le mariage, l'homme et la femme, en tant que personnalités indépendantes, créent un nouveau type de relation, tracent une nouvelle voie, créent une famille.

Les vies des Saints de l'Église Orthodoxe, comme elles apparaissent dans les Synaxaires et les livres d'offices pour les Saints du mois, constituent une source inépuisable d'étude et un terrain propice pour le développement de l'enseignement de l'Église sur les questions des sexes, de la famille etc.

Il y eut beaucoup de Saints mariés, lesquels non seulement réussirent à se sanctifier mais, en tant que mariés, à fournir des modèles de famille et à devenir des exemples à imiter. Ils réussirent à exercer un rôle pastoral multiforme et important, sans s'éloigner du rôle d'époux/épouse, de père/mère. Souvent l'admonition vers leurs enfants était telle qu'ils les conduisent à vivre une vie en Christ, ayant souvent comme conséquence qu'ils choisissent même le martyre.

Saint Timothée et Sainte Mavra (fêtés le 3 Mai par l'Église Orthodoxe) en sont un fameux exemple. Ils étaient époux et à travers leur vie et leur œuvre, ils nous fournissent aujourd'hui une proposition de vie conjugale exemplaire, pleine d'amour et de respect mutuel. Les deux Saints, voyant que dans le monde, c'est la Création qui est vénérée plutôt que le Créateur, commencent leur propre œuvre missionnaire et aboutissent finalement tous les deux à la crucifixion. Tout au long des neuf jours passés sur la Croix, Timothée ne cessa d'encourager son épouse jusqu'à ce qu'ils rendent l'âme au Seigneur.

Nous constatons donc, dans nos sources hagiographiques que l'événement religieux peut être développé dans le cadre de la conjugalité et de la famille. Tant l'homme que la femme sont influencés par leur personnalité qui s'élabore en fonction de leur sexe également. Chaque sexe constitue la famille et y exprime sa religiosité.

La famille chrétienne joue un rôle particulier dans la tradition orthodoxe. Elle souligne la contribution indispensable de chaque sexe à sa constitution et, en même temps, rend nécessaire le respect mutuel de l'homme et de la femme, sans intention de soumission et de domination de l'un sur l'autre. Un exemple caractéristique en est l'alternative des relations de soumission et de respect que *Sainte Théodora la Reine* vécut lors de sa vie de mariée.

La Sainte vécut à Constantinople au 9ème siècle. Elle était l'épouse du Roi Théophile. Elle-même honorait et priait secrètement les icônes. Pendant douze ans, Théodora, au moyen des diverses ruses ingénieuses, arriva à échapper à la colère de son mari vis-à-vis de la prostration des icônes. Après sa miraculeuse thérapie, Théophile se transforma en iconophile, avec l'encouragement de Sainte

Théodora, qui fit apparaître les icônes cachées. Ensuite, la Sainte vécut la disposition ennemie et dominatrice de son fils Michaël. La Sainte et ses filles furent exilées par Michaël dans un couvent où elles restèrent jusqu'à leur mort. La relique intacte de Sainte Théodora est devenue source de guérison. Sa mémoire est vénérée le 11 février.

Un autre exemple particulier d'époux dont le cheminement commun dans la vie a abouti à un martyre commun est celui des *Saints Galaction et Epistème*, les martyrs (5 novembre), qui vécurent en 250, à l'époque du règne de Decius et Secundus. Galaction était le fils de deux païens, Cleiton et Leucipe qui ont pourtant été initiés au Christianisme par un moine Onouphrios et ont été baptisés. Ils étaient très attentifs à la bonne éducation de leur fils ainsi qu'à sa foi au Christ. Galaction, très jeune reçut comme épouse la très jeune également Epistème qui provenait d'une famille païenne. Avant de se marier, Epistème fut initiée au Christianisme par Galaction et fut baptisée. Leur abnégation et leur foi étaient telles qu'ils décidèrent de vivre une vie vierge. Ils distribuèrent leurs richesses aux pauvres et partirent pour le désert du Sinai, où ils devinrent moine et moinesse et vécurent toutes sortes de rudesses et d'austérités. C'est alors qu'ils furent arrêtés par Ursus, le Seigneur local qui les tortura atrocement puisqu'ils refusaient de trahir Jésus-Christ. Les deux martyrs subirent leur torture avec patience, tortures au cours desquels la jeune Epistème de seize ans, disait à son mari: «Seigneur et conducteur de mon salut, rappelle-toi notre pacte et ne m'abandonne pas, moi, ton esclave, mais, tout comme dans la vie nous sommes du même avis et du même esprit, c'est ainsi que nous devons subir ensemble le martyre, pour notre Sauveur, pour que nous puissions être immortels après la mort, dans une gloire et une réjouissance communes, pour que nous ne soyons jamais séparés». En effet, ils furent décapités ensemble.

Parallèlement aux Saints mariés, il y a beaucoup d'hommes et de femmes (pères et mères) qui suivent la vie monacale, démontrant que tout le monde peut y avoir accès, indépendamment de son sexe. La différence se situe au niveau de la manière avec laquelle ils vont vivre seuls; ou bien ils vont mener une vie ascétique solitaire, ou bien ils vivront en tant que membres d'une communauté monastique, choix déterminé par la personnalité.

Les sexes et leur participation à l'œuvre pastorale

L'œuvre pastorale constitue une partie inséparable du fonctionnement de notre église. Il y a toujours eu et il existe jusqu'à nos jours des hommes éclairés, des

hommes d'esprit, hommes et femmes, dont le seul but de leur vie est d'offrir leurs services à l'Église et plus concrètement à son œuvre pastorale, c'est-à-dire d'aider par tous les moyens et d'assister la création de Dieu, l'homme, et l'aider finalement à approcher la ressemblance à Dieu.

Des Saints, hommes et femmes, sont présents activement en tant que laïcs fidèles dans l'œuvre pastorale de l'Église également. Nous pouvons distinguer des exemples de Saints qui ont contribué au service pastoral avec leur consultation pastorale, leurs prédications et leur œuvre philanthropique, rehaussant ainsi la spiritualité de l'ensemble (plérome) de l'église orthodoxe.

Les vies des Saints de la tradition orthodoxe ont de nombreux exemples à nous présenter, à nous, chercheurs modernes, contemporains. Les deux sexes semblent se distinguer en figures prépondérantes de l'œuvre pastorale. Que ce soient des hommes ou des femmes (moines ou laïcs) ils préfèrent s'occuper des affaires de ce monde, chacun à sa façon. Ils partagent leurs biens, aident les défavorisés, guérissent les malades, prient pour les pécheurs.

Sainte Anthoussa, qui vécut en 791 environ, réalise son œuvre pastorale en distribuant ses biens aux pauvres. Ainsi, elle devint la mère de beaucoup d'orphelins et le défenseur de beaucoup d'hommes.

Un curieux exemple de pastoration constitue celui de *Saint Théophane*, dont la mémoire est fêtée le 12 juin. Marié à l'âge de quinze ans, il perd sa femme très tôt et décide alors de suivre une vie ascétique. Lorsqu'il fut informé qu'une femme, nommée *Pansemni*, vit dans le péché, le Saint, portant de somptueux vêtements, se rend à la maison de prostitution et la demande en mariage, pour la protéger du péché. Celle-ci accepte et Théophane fait construire une cellule, à côté de la sienne, de façon à ce que Pansemni suive une vie ascétique.

Ainsi, Théophane devient le complice du salut de Pansemni, qui par la suite a d'ailleurs été digne de recevoir le charisme de faire des miracles. Cet exemple garde tout son intérêt, bien que nous voyions l'exercice de l'œuvre pastorale vers une seule personne. Par contre, il montre les dimensions que les relations interpersonnelles peuvent atteindre lors l'exercice de l'œuvre pastorale même entre les deux sexes.

D'autres exemples de femmes qui ont contribué à l'œuvre pastorale sont les suivants: Sainte Marthe, mère de Saint Simon, rassemblait d'innombrables qualités. Elle était humble et charitable, pleine d'amour pour tous. Toutes les sortes d'amour décrits dans l'Evangile du Jugement dernier trouvaient en sa personne leur application absolue puisqu'elle habillait les nus, nourissait les affamés, accueillait les étrangers.

Mentionnons également la *Sainte martyre Oraiozèle* qui s'activa à Constantinople, au temps de l'Empereur Decius. Nous fêtons sa mémoire le 26 Septembre. Elle connut l'Evangile par l'Apôtre André, (qui la baptisa), et se dévoua à une petite église de l'Archange Michaël. Elle n'arrêta pas de faire le bien et de prêcher en faveur de Jésus-Christ, aidant à l'œuvre des Apôtres. C'est pour cela qu'elle fut nommée «égale aux Apôtres». Son influence était si grande qu'une foule de Grecs allaient à sa rencontre pour écouter ses enseignements utiles pour leur salut et se convertissaient ainsi à la foi chrétienne. Decius se demandait comment la vertu pouvait s'épanouir dans une nature aussi faible qu'une femme. En proclamant la persécution contre les chrétiens, il la fit arrêter. Il lui demanda pourquoi elle avait trahi sa religion paternelle et prêchait des enseignements faux. La courageuse et fidèle à Dieu réponse qu'elle lui donna provoqua la colère de Decius et par conséquent le martyre de la Sainte.

Sainte Philothéi l'Athènée est encore une Sainte de l'époque moderne et dont l'œuvre pastorale est énorme. Même aujourd'hui, après cinq siècles, beaucoup de toponymes à Athènes portent son nom, chose qui démontre la reconnaissance des simples gens.

Sainte Philothéi vécut à Athènes au 16ème siècle. Elle se maria très jeune et subit pour trois ans la rudesse de son mari, qu'elle n'arrive pas à le faire repentir, malgré ses admonitions. Lorsqu'elle fut veuve, elle fit construire un couvent de femmes et devint religieuse. Près du couvent elle fit construire des hospices et des hôpitaux pour les pauvres et les malades qu'elle visitait et auxquels elle tenait des discours évangéliques et réconfortants. Elle fit beaucoup de bien et conduisit beaucoup de pécheurs à la repentance. Sainte Philotéi a été digne de recevoir le charisme de guérir les maladies psychiques et somatiques. Elle a subi le martyre par les Turcs (conquérants musulmans de l'époque), du fait qu'elle a proclamé la foi orthodoxe. Elle est fêtée le 19 février.

Dans ces exemples, nous remarquons le rôle actif des hommes et des femmes dans l'œuvre pastorale de l'Église. Particulièrement par la contribution des femmes et par leur participation, celles-ci expriment leur religiosité et démontrent que la pastoration des gens n'est pas un privilège uniquement masculin et n'est pas défini par un aspect déterminé. Les deux sexes peuvent et doivent y contribuer, surtout à notre époque.

Conclusion

Beaucoup de Saints, par leur exemple, par leur vie, ont constitué des modèles diachroniques (immuables dans le temps) et nous ont fourni de modèles précieux de mariage ainsi que des formes de famille et de monachisme. Mais avant tout, ils nous ont montré le respect de la particularité de chaque sexe, même au niveau de l'expression de la vie religieuse, écartant des modèles et des stéréotypes faux.

Ils ont mis en évidence l'équivalence des sexes, donnant un rôle actif à la femme quant à sa participation à la diaconie pastorale. Et ce parce qu'un des dogmes de base du Christianisme Orthodoxe est que l'être humain, homme ou femme, est une personne unique et irremplaçable qui en aucun cas n'a une valeur moindre que son prochain; au contraire, il est égal à lui. Ce qui sans doute les différencie et les distingue, c'est le rôle différent qu'ils sont invités à assumer, ainsi qu'à bien gérer les divers charismes dont le Saint-Esprit les a dotés.

Ils ont tous, sans aucun doute, leur place dans l'histoire de l'humanité et du christianisme et ils doivent constituer un exemple lumineux pour nous tous et nous rappeler en permanence que la sainteté n'est pas un état utopique et stérile de sévérité pure et de douleur, mais bien une réalité joyeuse, familière, claire et constante dans laquelle triomphe la présence chaleureuse et vivifiante de l'amour éternel du Dieu trinitaire.

Enfin, nous devons sans doute nous arrêter au fait que, de par la lecture de tous les écrits se rapportant aux Saints et aux Saintes de notre Église, les livres d'office pour les Saints du mois, les livres liturgiques, nous voyons que l'homme et la femme acceptent leur sexe sans sentiment de supériorité ou d'infériorité, sans intention de domination sur l'autre ou de soumission à l'autre. Et cela est largement démontré à travers le rôle pastoral de même valeur que les représentants des deux sexes ont joué, soit en offrant leur charité à leur prochain persécuté, soit en subissant avec patience ce que leurs tyrans leur imposaient, soit encore en offrant leur vie même afin de glorifier le nom de leur Seigneur et de leur Créateur.

Bibliographie

Toutes les histoires des vies des saints et des saintes rapportées dans cette communication sont incluses dans des collections appelées en grec *Synaxaristis*, livre qui contient le «synaxarion» c'est-à-dire la vie d'un saint qui est lue lorsque la communauté chrétienne se rassemble pour honorer un martyr, un saint. Il y a plusieurs éditions:

Victoros M., *Le Grand Synaxaristis*, tomes A, B, C (sans date, en grec).

Nicodème l'hagiortie (moine du Mont Athos), *Synaxaristis des douze mois de l'année*, tomes A et B, Athènes 1868 (en grec).

Une édition critique des vies des saints de l'Église de Constantinople est réalisée par:

Delehaye Hippoliti, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Bruxelles 1902.

Sur les vies des saints mariés un livre a été publié par:

Moïse l'hagiortie, *Les saints mariés de l'Église*, Éd. Akritas, Athènes 2000(en grec).

La plupart de ces «vies» sont contenues aussi dans les livres d'office pour les saints du mois, les *Minaia*. La meilleure édition est celle de:

Menaia, Janvier-Décembre, Apostoliki Diakonia de l'Église de Grèce, Athènes 1960 (en grec).

