

**L'ÉDITO :**

Le bulletin de ce moi-ci aura pour thème la Tradition de et dans l'Église et de ce qu'il faut en comprendre. La prédication apostolique était au tout début orale et se résumait au *kérygme* – la bonne nouvelle. Mais très rapidement, les souvenir de la vie du Christ et l'enseignement des Apôtres ont été mis par écrit. Avant la fin du II<sup>e</sup> siècle, Saint Irénée de Lyon établit le canon des Écritures – le nouveau Testament – éliminant les textes apocryphes ou présentant un enseignement étranger à celui des Apôtres. Parallèlement à l'établissement du canon des textes écrits, se perpétuait et s'enrichissait une tradition orale qui en assurait une compréhension fidèle à l'enseignement du Christ. Devant la multiplication du nombre des Chrétiens, l'apparition progressive d'opinions personnelles et finalement d'erreurs, il est apparu nécessaire de trouver des critères « objectifs » pour garder la Tradition. C'est à Vincent de Lérins (début du V<sup>e</sup>) que l'on doit la formulation la plus heureuse : « Gardons ce qui a toujours et partout été cru de tous ». Le premier texte que je vous propose, explique comment, en s'appuyant sur les Écritures, ces deux critères « partout » et « par tous » sont complémentaires et indispensables pour se garder des erreurs. Il montre ensuite comment d'autres Pères de l'Église, toujours fidèles à ce principe, ont su protéger le « petit troupeau » de ceux qui voulait l'égarer.

On peut citer deux exemples, où le manquement à ces principes a entraîné des chrétiens dans une compréhension radicalement étrangère à la Tradition : l'interprétation erronée de (Mt 16 : 15-19) qui a fondé la primauté et à l'infaillibilité papale que l'on connaît aujourd'hui et celle de (Rm 5, 12) qui a donné à l'occident un péché originel héréditaire dont chaque enfant est coupable dès sa naissance.

L'erreur commise par Augustin d'Hyppone à propos de (Rm 5, 12) semble avoir son origine dans une mauvaise traduction. C'est son isolement par rapport à la Tradition et surtout celui des promoteurs de cette doctrine qui n'a véritablement prospéré qu'en occident et seulement à partir de VIII<sup>e</sup> siècle, lorsque sa « théologie » a été délibérément préférée à celle des Pères de l'Église par l'envahisseur Franc (cf bulletin n° 27). Voilà ce qu'en dit le père André Borrély :

« Examinons d'un peu près le verset 12 du chapitre 5 de l'épître aux Romains, en partant du texte grec, le seul reconnu par toutes les confessions chrétiennes comme inspiré et normatif, et le seul que lisaient les chrétiens d'Orient. Je citerai ensuite le texte latin le seul que lisaient les chrétiens d'Occident qui ne comprenaient plus le grec depuis longtemps. Voici d'abord le texte grec :

« Διὰ τοῦτο ὡσπερ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον

« Voici maintenant, le texte latin tel que saint Augustin le lisait à son époque :

« Propterea, sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.

« Vous remarquerez que dans le texte grec comme dans le texte latin j'ai souligné les mots ἐφ' ᾧ et in quo. C'est pour mettre en évidence quelque chose d'admirable mais aussi de surprenant, pour ne pas dire d'inquiétant. En effet, parce que ce sont d'excellents savants, les chrétiens d'Occident ont compris, depuis des décennies, que la Vetus latina, – c'est-à-dire l'une ou l'autre des versions antérieures à la révision du texte latin entreprise et réalisée par saint Jérôme – qu'utilisait saint Augustin, avait fait un contresens sur les mots grecs que j'ai soulignés : ἐφ' ᾧ est une contraction entre ἐπι et le pronom relatif ᾧ, et signifie ici : parce que, le ᾧ grec étant le pronom relatif au neutre tandis que le quo latin est le pronom relatif au masculin. L'Imprimatur de l'Épître aux Romains du P. Lagrange dans la collection Études bibliques, chez Lecoffre - Gabalda, date du 12 novembre 1915 avec la formule réglementaire d'autrefois dans l'Église romaine : Superiorum permisso, avec la permission de la hiérarchie. Or, commentant ce verset, le P. Lagrange écrivait – en 1915 ! – ἐφ' ᾧ ne peut signifier « dans lequel », mais seulement « parce que ». Il est inutile d'insister sur ce point, reconnu par les exégètes catholiques les plus autorisés. (p. 106). La bonne traduction du texte grec, le seul normatif, est donc la suivante : « Voilà pourquoi, de même que c'est par un seul homme que le péché a fait son entrée dans le monde et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort a atteint tous les hommes ... »

« Dès 1915, un exégète de l'envergure de Lagrange avait reconnu que la Vetus latina utilisée par saint Augustin avait fait un contresens sur le texte grec, et pourtant on n'en a pas tiré, s'agissant de la théologie du péché originel, la conséquence qui eût consisté à tenir aux hommes de ce temps non plus un langage augustinien devenu pour eux désormais incompréhensible, mais un tout autre message, à savoir que les descendants d'Adam ne sont pas pour autant tenus pour coupables, à moins que, comme Adam, ils ne commettent le péché. »

Quant à la divergence concernant la primauté de l'évêque de Rome, elle apparaît dès les premiers siècles et elle est l'occasion pour les papes, eux-mêmes, d'y mettre bon ordre comme nous le verrons dans le deuxième texte, jusqu'à ce qu'ils succombent finalement sous les honneurs.

Père Nicolas

Pour tout enseignement complémentaire, vous pouvez contacter père Nicolas.

[nicolas\\_k@club-internet.fr](mailto:nicolas_k@club-internet.fr) ou 03 44 39 75 71

## La tradition dans l'Église

R.P. Georges Florovsky

La célèbre phrase de saint Vincent de Lérins caractérise l'attitude de l'Église ancienne en matière de foi : « **Gardons ce qui a toujours et partout été cru de tous** ». Tel était à la fois le critère et la norme. Le point essentiel qu'on soulignait par là, c'était la permanence de l'enseignement chrétien. Saint Vincent en appelait ici à la **double œcuménicité** de la foi chrétienne – dans le **temps** et dans l'**espace**. De fait, c'est bien cette grande vision qui avait, en son temps, inspiré un saint Irénée de Lyon : l'Église Une, répandue et dispersée dans tout l'univers, et néanmoins parlant d'une seule voix et tenant partout la même foi, telle que l'ont transmise les bienheureux Apôtres et que l'ont préservée les témoins successifs : « Elle qui vient des Apôtres, qui est gardée par la succession des prêtres dans les Églises ». Ces deux aspects de la foi, ou plutôt, ces deux dimensions, étaient absolument inséparables. Universalité, antiquité, tout comme l'idée de consensus, allaient ensemble. Aucun de ces critères non plus ne suffisait à lui seul. L'antiquité comme telle ne garantissait pas la vérité, à moins qu'on pût prouver de manière conclusive l'existence d'un large consensus des anciens. Réciproquement, l'accord unanime ne faisait preuve que si l'on pouvait montrer qu'il se rattachait, sans interruption, aux origines apostoliques. Or, suggérait saint Vincent, la vraie foi se faisait connaître d'une double manière : par l'Écriture et par la Tradition. Cela n'implique cependant pas qu'il y ait eu deux sources de la doctrine chrétienne. En effet, la règle ou canon de l'Écriture était chose « parfaite » et « totalement suffisante à soi seule ». Dès lors, pourquoi était-il besoin de lui adjoindre une quelconque autorité ? Pourquoi fallait-il nécessairement en appeler aussi à l'autorité du sens ecclésial ? La raison en est évidente : les Écritures recevaient diverses interprétations selon les individus, « si bien qu'il semble qu'on puisse en tirer autant de sens que d'interprètes ». A cette variété des opinions « personnelles », saint Vincent oppose la « commune » intelligence de l'Église, l'esprit de l'Église catholique<sup>1</sup> : « Que la ligne de l'interprétation des prophètes et des apôtres soit tracée suivant la règle du sens ecclésial et universel ». La Tradition n'était pas, selon saint Vincent, une instance indépendante, ni une source complémentaire de la foi. « La compréhension ecclésiale » ne pouvait en aucun cas ajouter à l'Écriture. Mais elle était l'unique moyen de découvrir et de certifier le vrai sens de l'Écriture. Elle en était l'interprète autorisé. En ce sens, la Tradition était co-extensive à l'Écriture, et on pouvait la définir exactement : « L'Écriture correctement comprise ». Quant à l'Écriture, elle était, pour saint Vincent, l'unique et primultime canon de la vérité chrétienne.

Sur ce point, saint Vincent De Lérins était en plein accord avec la tradition établie. Comme l'avait

magnifiquement dit saint Hilaire de Poitiers : « **Les Écritures ne sont pas le texte qui se lit, mais le sens qui se comprend** »<sup>2</sup>. La question de la bonne exégèse restait un enjeu brûlant au IV<sup>e</sup> siècle, dans le débat de l'Église avec les ariens, tout comme elle l'avait déjà été au II<sup>e</sup> siècle, au cours de la lutte contre les gnostiques, les sabelliens et les montanistes. Tous les partis en présence avaient recours à des réécritures. Les hérétiques, comme les gnostiques et les manichéens, citaient volontiers des textes et passages scripturaires et ils invoquaient l'autorité de la Sainte Écriture. En outre, l'exégèse était, à cette époque, la principale, sinon la seule, méthode de la théologie ; l'autorité de l'Écriture régnait souverainement. Les orthodoxes se devaient donc de soulever la question cruciale de l'interprétation : Quel en était le principe de base ?

Il faut savoir qu'au Second siècle, le terme d'Écritures se référait principalement à l'Ancien Testament et que, par ailleurs, l'autorité de ces Écritures était violemment attaquée, et concrètement rejetée, par la doctrine de Marcion<sup>3</sup>. L'unité de la Bible, voilà ce qu'il fallait défendre et démontrer. Quel était donc le principe et la garantie de la compréhension chrétienne et christologique de ce qu'on appelait la « Prophétie », autrement dit de l'Ancien Testament ? Tel est le contexte historique dans lequel, pour la première fois, on invoqua la Tradition.

On déclara que l'Écriture appartenait à l'Église et que ce n'était qu'à l'intérieur de l'Église, dans la communauté de la foi droite, que l'Écriture pouvait être adéquatement comprise et justement interprétée. Les hérétiques, c'est-à-dire ceux qui se trouvaient hors de l'Église n'avaient pas la clé du sens de l'Écriture. Il ne suffisait pas de lire et de citer des paroles extraites de l'Écriture, il fallait encore faire clairement connaître la vraie signification, le vrai propos de l'Écriture prise dans son ensemble comme un tout indissociable. On devait en quelque sorte saisir d'avance le plan général de la révélation biblique, le grand dessein de la Providence rédemptrice de Dieu, ce qui n'était possible qu'aux yeux de la foi.

C'est la foi qui rendait capable de discerner le témoignage sur le Christ (*Christuszeugniss*) dans l'Ancien Testament. C'est la foi qui faisait connaître adéquatement l'unité des quatre Évangiles. Mais cette foi n'était pas la conviction arbitraire et subjective des individus, c'était la foi de l'Église,

2 Scripturae enim non in legendo sunt, sed in intelligendo, phrase tirée de l'Ad Constantium Aug., lib. II, cap. 9, ML X, 570 ; reprise par saint Jérôme, Dial. c. Lucifer., cap. 28, ML XXIII, 190-191.

3 La doctrine de Marcion reposait sur une lecture très partielle du message chrétien, à savoir les épîtres de Paul de Tarse, où il trouva une opposition entre la loi et l'Évangile, entre la Justice et la foi en Jésus-Christ. Il pensait que Jésus avait abrogé la Loi pour la remplacer par celle de l'évangile, donc que le père de Jésus était différent du dieu de l'Ancien Testament. (Wikipédia)

1 Comprendre ici, et dans tout le texte, dans le sens d'« Église indivise » et non pas « catholique romaine ».

enracinée dans le message apostolique, dans le kérygme<sup>4</sup>, qui lui conférait son authenticité. Ce qui manquait aux personnes extérieures à l'Église, c'était précisément ce message premier, fondamental et déterminant, vrai cœur de l'Évangile. Pour ces gens du dehors, l'Écriture était lettre morte ; ou tout au plus un ensemble de textes et d'histoires sans lien entre eux, qu'ils s'efforçaient d'ordonner ou de réordonner selon leurs propres schémas, tirés de sources étrangères. Ils avaient une autre foi. Tel est le principal argument utilisé par Tertullien dans son traité enflammé " Sur la Prescription des hérétiques ".

Il ne voulait pas discuter sur les Écritures avec les hérétiques : ils n'avaient pas le droit d'en faire usage, car les Écritures ne leur appartenaient pas. Elles étaient le bien de l'Église. Tertullien insistait fortement sur la priorité donnée à la « règle de foi », *regula fidei*. Elle était la seule clef pour comprendre l'Écriture. Et cette « règle » était apostolique, enracinée dans, et découlant de l'enseignement des Apôtres.

C.H. Turner a bien caractérisé le sens et les intentions de ce recours ou de cette référence à la « règle de foi » dans l'Église primitive. « Lorsque les chrétiens parlaient de la " règle de foi " en l'appelant " apostolique ", ils ne voulaient pas dire que les Apôtres l'avaient découverte et formulée... Ce qu'ils entendaient par là, c'est que la profession de foi que chaque catéchumène récitait avant son baptême contenait en résumé la foi que les Apôtres avaient enseignée et confiée à leurs disciples pour l'enseigner à leur suite »<sup>5</sup>. Cette confession était la même partout, bien qu'elle fût susceptible, dans son expression, de variations locales. Elle était toujours en étroite liaison avec la formule du baptême. Hors de cette « règle », l'Écriture ne pouvait être que mal interprétée. Écriture et Tradition, pour Tertullien, étaient indissolublement imbriquées. « C'est à l'endroit où se révèlent la vraie doctrine et la vraie foi chrétienne, qu'on trouvera aussi vérité des Écritures, des interprétations et de toutes les traditions des chrétiens ». La Tradition de la foi apostolique constituait le guide indispensable à l'intelligence de l'Écriture et l'ultime garantie de l'interprétation juste. L'Église, loin d'être une autorité extérieure, qui aurait eu à juger de l'Écriture, était plutôt le dépositaire et le gardien de la Vérité Divine, contenue et conservée dans la Sainte Écriture<sup>6</sup>.

4 Le kérygme (du grec ancien kêrugma, « proclamation à voix haute », kêrux, « le héraut ») désigne, dans le vocabulaire religieux chrétien, l'énoncé premier de la foi, la profession de foi fondamentale des premiers chrétiens. Il se compose de trois énoncés essentiels : (1) Jésus-Christ est le Messie, le fils de Dieu ; (2) il est ressuscité, et celui qui parle en rend témoignage personnellement ; (3) appel à la conversion.

5 C.H. Turner, « Apostolic Succession », *Essays on the Early History of the Church and the Ministry*, edited by H.B. Swete, London 1918, p.101-102. Voir aussi Yves M.J. Congar, o.p., *La Tradition et les traditions*, II. Essai Théologique, Paris 1963, p. 21 sqq.

6 Cf. E. Flesseman-van-Leer, *Tradition and Scripture in the Early Church*, Assen 1954, p.145-185 ; Damien van den Eynde, *Les Normes de l'Enseignement chrétien*

### Saint Irénée et le « canon de la vérité »

Saint Irénée, dénonçant le mauvais usage que les gnostiques faisaient des Écritures, se sert d'une comparaison pittoresque. Imaginons un artiste talentueux qui aurait représenté, dans une mosaïque faite de mille joyaux de prix, le splendide portrait d'un roi. Un autre homme arrive, défait toutes les pièces de l'ouvrage et compose avec l'image d'un chien et d'un renard. Puis il prétend que son travail est l'œuvre originale, sortie des mains du premier maître, sous prétexte que les joyaux utilisés sont authentiques. En réalité, cependant, la figure d'origine a bel et bien péri. Or tel est précisément le traitement que les hérétiques infligent à l'Écriture. Ils négligent et défont « l'ordre et la connexion » de la Sainte Écriture, ils « démembrent la Vérité ». Mots, images et expressions sont certes d'origine, mais le propos général, l'argument, est arbitraire et mensonger.<sup>7</sup>

Saint Irénée suggère encore une autre analogie. De son temps circulaient des centons homériques, textes composés de vers d'Homère authentique, mais pris hors de leur contexte et réarrangés de façon à leur faire signifier tout ce qu'on voulait. Pris individuellement, chaque vers était vraiment d'Homère, mais la nouvelle histoire qui résultait de leur réassemblage, n'avait rien d'homérique. Elle pouvait néanmoins abuser l'oreille en faisant sonner les accents familiers de la langue homérique.<sup>8</sup> Il vaut de noter que Tertullien fait aussi allusion à ces étranges centones, composés de vers de Virgile ou Homère.<sup>9</sup> Cette référence était, semble-t-il, un argument courant de la littérature polémique de cette époque.

Le sens du propos d'Irénée apparaît dès lors clairement. L'Écriture avait son schéma directeur, sa structure interne, son harmonie. Les hérétiques ne tenaient aucun compte de ce plan d'organisation ou, pour mieux dire, y substituaient le leur. Autrement dit, ils réorganisaient le témoignage scripturaire pour l'accommoder à un propos en lui-même radicalement étranger à l'Écriture. Or, soutenait saint Irénée, ceux qui avaient gardé intact le « canon de la vérité » qu'ils avaient reçu avec leur baptême, ceux-là n'auraient aucun mal à « remettre chaque expression dans sa place propre ». Alors ils seraient à même de contempler la vraie image. L'expression même dont se sert saint Irénée est ici singulière : *Prosarמוש תוֹת אֱלֹהִים סוֹמַתְיוֹי*, – en l'accommodant au corps de la vérité – que la vieille traduction latine rend gauchement par *corpusculum veritatis*, « le petit corps de la vérité ». Toutefois la pensée est claire. Le

dans la littérature patristique des trois premiers siècles, Gembloux-Paris 1933, p. 197-212 ; J.K. Stirniman, *Die Praescriptio Tertullianus im Lichte des römischen Rechts und der Theologie*, Freiburg 1949 ; ainsi que l'instruction et les notes de R.F. Refoulé, o.p., dans l'édition « Sources Chrétiennes » du *De praescriptione*, tome 46 de cette collection, Paris 1957.

7 Tout ce passage dans *Contre les Hérésies*, 1, 8, 1.

8 *Ibid.*, 1, 9, 4.

9 *De praescriptione*, 39.

terme de somation n'a pas nécessairement un sens diminutif : il signifie simplement un « corps global ». Dans la formule de saint Irénée, ce mot évoque le corpus de la vérité, le contexte exact, le projet initial, la « véridique image », la disposition originelle des pierres précieuses aussi bien que des versets.<sup>10</sup>

Ainsi, pour saint Irénée, la lecture de l'Écriture doit être guidée par la « règle » de la foi, à laquelle sont initiés – et que s'engagent à garder – les croyants lors de leur profession de foi baptismale : c'est cette règle et elle seule qui permet d'apprécier et d'identifier le message fondamental, la « vérité » de l'Écriture. La formule favorite de saint Irénée était : « la règle de vérité », *canon tês aletheias, regula veritatis*. Or, cette « règle » n'était à son tour rien d'autre que le témoignage et l'enseignement des Apôtres, leur *kérugma*, leur *praedicatio* (ou *praeconium*), lequel avait été « déposé » dans l'Église et confié à ses soins par les Apôtres, et que depuis ce temps, avait fidèlement gardé et transmis, avec une parfaite unanimité dans tout l'univers, la lignée des pasteurs autorisés de l'Église : « Ceux qui, avec la succession épiscopale, ont reçu le charisme indéfectible de la vérité »<sup>11</sup>. Quelle que puisse être l'intention exacte et précise de cette phrase très riche<sup>12</sup>, il ne fait aucun doute que, dans l'esprit de saint Irénée, cette conservation et cette transmission du dépôt de la foi résultaient de l'action conductrice et de la présence du Saint Esprit habitant l'Église. La conception de l'Église est, chez saint Irénée, toute entière à la fois charismatique et institutionnelle. Et la « Tradition », selon son point de vue, est un *depositum juvenescens*, un dépôt toujours rajeunissant, une tradition vivante, confiée à l'Église comme un nouveau souffle de vie, exactement comme le souffle fut attribué au premier homme.<sup>13</sup> Les évêques et les « presbytres » étaient,

dans l'Église, les gardiens accrédités et les ministres de cette vérité déposée une fois pour toutes. « Là, donc, où les charismes (*charismata*) du Seigneur ont été déposés (*posita sunt*), il est à propos de s'informer de la vérité, je veux dire, auprès de ceux qui ont la succession ecclésiale venue des Apôtres, et qui montrent une conduite sainte et sans reproche et parlent un langage pur et sans mélange de fausseté. Car eux aussi préservent cette foi qui est la nôtre en un Dieu créateur de toutes choses, augmentent l'amour que nous portons au Fils de Dieu, qui a, pour nous, accompli une économie si merveilleuse et, enfin, ils nous expliquent les Écritures sans danger, sans blasphème contre Dieu, ni préjudice à l'égard des patriarches, ni mépris pour les prophètes ».<sup>14</sup>

#### La « Regula Fidei » – règle de foi

Dans l'Église Primitive, la Tradition était avant tout un principe et une méthode d'interprétation. On ne pouvait peser et comprendre l'Écriture de manière pleine et correcte que dans la lumière et le contexte de la tradition apostolique vivante, qui était un facteur à part entière de l'existence chrétienne. Il en allait ainsi, non que la Tradition pût ajouter quoi que ce fût à ce qui avait été révélé dans l'Écriture, mais parce que cette Tradition fournissait le contexte vivant, la perspective intégrale, dans lesquels seulement la véritable « intention » et le projet global de la Sainte Écriture, de la Révélation Divine elle-même, se laissait percevoir et saisir.

La vérité était, pour saint Irénée, un « système aux bases solides »<sup>15</sup>, un corpus, une « harmonie mélodieuse »<sup>16</sup>. Toutefois cette harmonie même exigeait, pour être saisie, la vision de la foi. De fait, la tradition ne se réduisait pas à la transmission de doctrines reçues en héritage, d'une manière « judaïque », mais elle était vie continue dans la vérité. Elle représentait, non un noyau fixe ou un complexe de propositions contraignantes, mais la vision profonde du sens et des conséquences des événements de la révélation, de la manifestation du « Dieu qui agit ». Et ce point fut déterminant dans le domaine de l'exégèse biblique. G.L. Prestige l'a bien exprimé : « La voix de la Bible ne pouvait être clairement entendue que si l'on interprétait son texte d'une manière globale et sensée, en accord avec le credo apostolique et les données de la réalité historique de la chrétienté. C'étaient les hérétiques qui s'appuyaient sur des textes isolés, et les catholiques qui se montraient plus attentifs, en définitive, aux principes de l'Écriture ».<sup>17</sup>

Résumant sa consciencieuse analyse du recours à la Tradition dans l'Église des premiers temps, le Docteur Ellen Flesseman-van-Leer écrit : « L'Écriture sans interprétation n'est en aucune façon Écriture ; c'est toujours comme Écriture interprétée qu'elle se trouve mise en œuvre et qu'elle devient vivante ». Cependant, l'Écriture doit être interprétée « selon son

10 Cf. F. Kattenbush, *Das Apostolische Symbol*, Bd II, Leipzig 1900, p.30 sqq, ainsi que sa note dans la *Zeitschrift f. neutest. Theologie*, 10, 1909, p. 331-332.

11 Saint Irénée, *Ibid.*, 4, 26, 2.

12 D'aucun ont soutenu que les mots *charisma veritatis* ne signifient, en fait, rien d'autre que la doctrine Apostolique et la vérité de la Révélation divine ; de sorte que saint Irénée ne suppose aucun don ministériel spécial propre aux évêques. Voir Karl Müller, « Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte, 3. Das Charisma veritatis und des Episcopat bei Irenaeus », *Zeitschrift f. neut. Wissenschaft*, Bd 23, 1924, p. 216-222; cf. van den Eynde, *op. cit.*, p. 183-187 ; Y. M.-J. Congar, *o.p.*, *La Tradition et les traditions, Étude historique*, Paris 1960, p. 97-98 ; Hans Freiherr von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953, p. 185 sqq ; et aussi – avec un accent spécial mis sur le caractère de la « succession » – Einar Molland, « Irenaeus of Lugdunum and the Apostolic Succession », *Journal of Ecclesiastical History*, 1.1, 1950, p. 12-28 et « Le développement de l'idée de succession apostolique », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 34.1, 1954, p. 1-29. Voir, pour l'opinion inverse, les remarques critiques de Arnold Ehrhardt, *The Apostolic Succession in the first two centuries of the Church*, London 1953, p. 207-231, surtout p. 213-214.

13 Saint Irénée, *Ibid.*, 3, 24, 1.

14 *Ibid.*, 4, 26, 5.

15 *Ibid.*, 2, 27, 1.

16 *Ibid.*, 2, 38, 3.

17 G.L. Prestige, *Fathers and Heretics*, London 1940, p. 43.

propre projet de base », que fait connaître la *regula fidei*. Ainsi, cette *regula* devient, pour ainsi dire, la pierre de touche de l'exégèse. « La véritable interprétation de l'Écriture réside dans la prédication de l'Église, dans la tradition ». <sup>18</sup>

### Saint Athanase et le « But de la Foi »

Au IV<sup>e</sup> siècle, la situation resta inchangée. La polémique avec les ariens fut de nouveau centrée, au moins dans sa phase initiale, sur la question de l'exégèse. Les ariens et leurs partisans avaient rassemblé un impressionnant dossier de textes scripturaires à l'appui de leur position doctrinale. Ils voulaient restreindre la discussion théologique au seul terrain biblique. Il fallait donc, avant toute chose, les affronter sur ce terrain et répondre à leurs prétentions. De plus, leur méthode exégétique, la manière dont ils utilisaient le texte, ressemblait beaucoup à celle des hérétiques des siècles précédents. Ils se servaient d'un choix de citations à l'appui de leurs dires, sans beaucoup se soucier du contexte général de la Révélation. Il était impératif, pour les orthodoxes, d'en appeler à la conscience de l'Église, à la « Foi » transmise une fois pour toutes et fidèlement conservée depuis. Tels furent le premier souci et la méthode ordinaire de saint Athanase.

Les ariens citaient divers passages de l'Écriture pour étayer leur allégation, que le Sauveur était une créature. En réponse, saint Athanase invoquait la « règle de la foi ». C'est son argument le plus courant. « Nous qui connaissons le **but de la foi** (*ton skopon tês pisteos*), rétablissons le vrai sens (*orthên tèn dianoian*) de ce qu'ils ont faussement interprété ». (Contre les Ariens, 3, 35).

Saint Athanase soutenait que l'interprétation « correcte » de tel ou tel passage n'était possible qu'en se plaçant dans la perspective d'ensemble de la foi. « Le texte évangélique qu'ils allèguent maintenant, ils l'expliquent dans un sens arbitraire, comme nous le découvrirons si nous prenons en considération le but de la foi qui est la nôtre, à nous les chrétiens (*ton skopon tês kath'hemâs toûs Christianoûs pisteos*), et si nous lisons l'Écriture en faisant de ce but notre règle (*ton skopon hosper canoni chresamenoî*) » (Ibid., 3, 28).

D'autre part, on doit aussi se montrer très attentif au contexte immédiat et à l'enchaînement dans lequel chaque phrase ou expression particulière est enchâssée, et il faut déterminer avec soin l'intention précise de l'auteur (Ibid., 1, 54).

Dans une lettre à l'évêque Sérapion, relative au Saint Esprit, saint Athanase revient sur cette accusation, que les ariens négligent ou ignorent volontairement « le but de la Divine Écriture ». <sup>19</sup> Le mot *skopos*, dans la langue de saint Athanase, désigne à peu près la même chose que le terme d'*hypothesis* normalement utilisé par saint Irénée : l'idée sous-jacente, le vrai propos, le sens que vise le texte. Par ailleurs ce mot de *skopos* était un terme courant du vocabulaire exégétique de certaines écoles philosophiques, notamment celles du néo-platonisme. Dans l'effort philosophique de l'époque, l'exégèse jouait un grand rôle, et la question d'un principe herméneutique devait être soulevée. Jamblique, entre autres, avait été explicite sur ce point. Il fallait découvrir le « point principal », le thème fondamental de l'ensemble du traité soumis à l'examen et toujours garder ce thème présent à l'esprit. <sup>20</sup>

Saint Athanase peut très bien avoir été familiarisé avec l'usage technique du terme de *skopos*. Il soutenait qu'il était fallacieux de citer des passages et des textes isolés, en négligeant l'intention générale de la Sainte Écriture. Il serait évidemment inexact de voir dans le *skopos* athanasien simplement « le sens général » de l'Écriture. Le « but » de la foi, ou de l'Écriture, est précisément leur contenu central de foi, lequel est présenté en condensé dans la « règle de foi », telle qu'elle a été maintenue dans l'Église, et transmise de « pères en pères », au lieu que les ariens « n'ont pas de pères » pour garantir leurs opinions. <sup>21</sup> Comme l'a justement observé le cardinal Newman, saint Athanase considérait la « règle de foi » comme un ultime « principe d'interprétation », opposant le « sens ecclésial » (*tèn ekklesiastikèn dianoian*, C. Arian. 1, 44) aux « opinions personnelles » des hérétiques. <sup>22</sup>

A tout instant, saint Athanase, examinant les arguments des ariens, reprend sous forme de résumé les points fondamentaux de la foi chrétienne, avant d'entrer dans la discussion proprement dite des citations de l'Écriture invoquées par l'adversaire, et cela afin de replacer les textes dans leur juste perspective. Voici comment H.E.W. Turner décrit ce

18 Flesseman, op.cit., p.92-96. Sur saint Irénée, voir ibid., 100-144 ; van den Eynde, op. cit., 159-187 ; B. Reynders, « Paradosis, le progrès de l'idée de tradition jusqu'à saint Irénée », Recherches de théologie ancienne et médiévale, 5, 1993, p. 155-191 ; « La polémique de Saint Irénée », ibid., 7, 1935, p. 5-27 ; Henri Holstein, « La Tradition des Apôtres chez saint Irénée », Recherches de Science religieuse, 36, 1949, p. 229-270 ; La Tradition dans l'Église, Paris 1960 ; André Benoît, « Écriture et Tradition chez Saint Irénée », Revue d'histoire et de philosophie religieuse, 40, 1960, 32-43 ; Saint Irénée, Introduction à l'étude de sa théologie, Paris 1960.

19 « mè eidontes ton skopon tês Theias Graphês ». Ad. Serap., 2, 7. Cf. Ad episc. Eg., 4 : Tà legomena monon skopôn, kai mè tèn dianoian theorôn, « prêtant attention aux seules expressions, et non à la pensée » du texte.

20 Voir Karl Prächter, « Richtungen und Schulen im Neuplatonismus », Genethliakon - Carl Roberts zum 8. März 1910, Berlin 1910. Prächter traduit *skopos* par Zeitpunkt ou Grundthema (p. 128 sqq). Il qualifie la méthode de Jamblique de universalistische Exegese (p. 138). Proclus, dans son Commentaire du Timée, oppose Porphyre à Jamblique : le premier interprétait les textes d'une manière plus ponctuelle (merikoteron), tandis que le second le faisait epoptikoteron, c'est-à-dire en prenant une vue compréhensive ou synthétique : In Tim., I, p. 204, 24 sqq, cité par Prächter, p. 136.

21 Saint Athanase, De Decr., 27.

22 Select Treatises of St Athanasius, freely translated by J.H. Cardinal Newman, vol. 2, 8th impression 1900, p.250-252.

procédé exégétique de saint Athanase<sup>23</sup> : « Contre la technique favorite des ariens, consistant à forcer le sens grammatical d'un texte sans s'occuper ni du contexte immédiat ni, plus largement, du cadre de référence dans lequel il s'insère à l'intérieur de l'enseignement biblique pris comme un tout, saint Athanase insiste sur la nécessité de prendre le sens global de la foi de l'Église comme Canon d'interprétation. Les ariens sont aveugles à la portée la plus large de la théologie de la Bible, et c'est pourquoi ils ne parviennent pas à tenir suffisamment compte du contexte dans lequel leurs citations sont prises. Le sens de l'Écriture doit lui-même être considéré comme Écriture. Certains ont pensé qu'il s'agissait là d'un abandon virtuel de l'appel aux Écritures, au profit de l'argument de la Tradition. Il est certain que, dans des mains plus négligentes, il aurait pu conduire à mettre une camisole de force à la Bible, comme avaient tenté de le faire les dogmatismes arien et gnostique. Mais telle n'était sûrement pas l'intention de saint Athanase lui-même. Cet argument représente à ses yeux, un appel à revenir d'une exégèse ivre à une exégèse sobre, d'une myopie grammaticale scrutant fixement la lettre, à une intelligence de l'intention (*skopos, charaktèr*) de la Bible. »

Le Professeur Turner exagère toutefois, semble-t-il, le danger. L'argument reste, en effet, strictement fondé sur l'Écriture, et saint Athanase admet le principe de la pleine suffisance de l'Écriture, sacrée et inspirée, pour la défense de la vérité<sup>24</sup>. La seule chose, c'est que l'Écriture doit être interprétée dans le contexte de la tradition vivante de la foi, sous le contrôle ou la direction de la « règle de foi ». Toutefois, cette règle n'était, en aucun cas, une autorité « étrangère » qu'on aurait pu « imposer » de l'extérieur à la Sainte Écriture. Elle était bien la « prédication des Apôtres » qu'on trouvait, noir sur blanc, dans les livres du Nouveau Testament, mais elle la transmettait, pour ainsi dire, en abrégé.

Saint Athanase écrit à l'évêque Sérapion : « Considérons depuis le tout premier commencement cette tradition, doctrine et foi de l'Église catholique que le Seigneur a donnée (*édoken*), que les Apôtres ont prêchée (*ekéruxan*), et que les Pères ont gardée (*epfulaxan*). C'est sur elle que l'Église est fondée »<sup>25</sup>. Ce passage caractérise au mieux la méthode de saint Athanase. Les trois termes de la phrase répondent à la même réalité : *paradosis* [tradition] venue du Christ Lui-même, *didaskalia* [enseignement] prodiguée par les Apôtres, et *pistis* [foi] reçue par l'Église catholique. Et tel est le fondement (*themélion*) de l'Église – un seul et unique fondement.<sup>26</sup> L'Écriture même paraît

faire partie de cette « Tradition » qui l'englobe et la dépasse, et qui vient, telle quelle, du Seigneur.

Dans la conclusion de sa première épître à Sérapion, saint Athanase revient une fois encore sur ce sujet. « En accord avec la foi apostolique que les Pères nous ont transmise par tradition, j'ai reproduit la tradition, sans rien inventer d'étranger à elle. Ce que j'ai appris, je l'ai inscrit (*enecharaxa*), en conformité avec les Saintes Écritures »<sup>27</sup>. Une fois même, saint Athanase parle de l'Écriture en l'appelant une *paradosis* [tradition] apostolique.<sup>28</sup> Il est caractéristique que, dans toute la dispute avec les ariens, ne se trouve pas une seule référence à de quelconques « traditions » au pluriel. Le seul terme employé est toujours « Tradition », au singulier : il s'agit, bien sûr, de la Tradition, la Tradition apostolique, embrassant le contenu total et intégral de la « prédication » apostolique, et résumée dans la « règle de foi ». L'unité et la solidarité de cette Tradition formaient le principe et le point crucial de toute l'argumentation orthodoxe.

#### Le projet exégétique et la « Règle du Culte »

L'appel à la Tradition était en réalité un appel à la conscience de l'Église. On posait en principe que l'Église avait la connaissance et la compréhension de la Vérité, du sens et de la vérité de la Révélation. En conséquence, l'Église avait la compétence et l'autorité aussi bien pour proclamer l'Évangile que pour l'interpréter. Ceci ne signifie pas que l'Église était « au-dessus » de l'Écriture. Elle allait de pair avec l'Écriture, mais par ailleurs, elle n'était pas liée par sa « lettre ». Le propos ultime de l'exégèse et de l'interprétation était d'explicitier le sens et l'intention de la Sainte Écriture, ou plutôt, le sens de la Révélation, de l'histoire du salut (*Heilsgeschichte*). L'Église, elle, devait prêcher le Christ, et pas simplement « l'Écriture ».

L'usage de la Tradition dans l'Église Ancienne ne peut se comprendre correctement que dans le contexte de l'usage effectif que l'on faisait de l'Écriture. La Parole était gardée vivante dans l'Église. Elle se reflétait dans sa vie et sa structure. Foi et Vie étaient organiquement liées. Il est à propos de rappeler ici le passage fameux du *Indiculus de gratia Dei*, attribué par erreur au Pape Célestin et dont le véritable auteur est Prosper d'Aquitaine : « Tels sont les inviolables décrets du Saint Siège Apostolique, par lesquels nos saints Pères ont mis à mort l'innovation funeste... Considérons les prières sacrées que nos prêtres, conformément à la tradition des Apôtres, offrent uniformément dans chaque église catholique<sup>29</sup> à travers le monde entier. Que la règle du culte

l'introduisant de la sorte : le Seigneur « leur ordonna [aux Apôtres] de poser ce fondement pour l'Église, en disant ... Les Apôtres partirent, et enseignèrent ainsi ». The Letters of Saint Athanasius concerning the Holy Spirit, translated with Introduction and Notes by C.R.B. Shapland, London 1951, p. 152, n.2 (sur p. 134).

27 Ibid., 33.

28 Ad Adelph., 6.

29 Comprendre ici, et dans tout le texte, dans le sens d'« Église indivise » et non pas « catholique romaine ».

23 H.E.W. Turner, The Pattern of Christian Truth, London 1954, p. 193-194.

24 Contra Gentes, 1.

25 Ad Serap., 1, 28.

26 C.R.B. Shapland a suggéré avec justesse que le *themélion* dont parle ce texte était, pour saint Athanase, précisément, le triple Nom, tel qu'il est invoqué au cours du saint Baptême. En effet, saint Athanase cite un peu plus loin, dans le même paragraphe de sa lettre, la recommandation faite à ce sujet par le Seigneur, en

établit la règle de la foi ». Il est vrai, bien sûr, que cette phrase, prise dans son contexte immédiat, ne formule pas quelque principe général, mais se limite, dans son intention première, au cas particulier du baptême des enfants conçu comme un exemple montrant la réalité d'un péché originel ou hérité. Certes, cette formule n'est pas la proclamation autorisée d'un Pape, mais l'opinion personnelle d'un théologien privé, exprimée au cours d'une controverse brûlante<sup>30</sup>. Cependant, cette petite phrase n'a pas été ôtée de son contexte ni n'a subi de modification dans l'ordre des mots par simple accident ou défaut de compréhension quand elle exprime le principe : *Ut legem credendi statuat lex orandi*, « Que la loi d'adoration établisse la loi de créance ». La « Foi » trouva sa première expression précisément dans les rites et formules des liturgies et des sacrements : le Credo même apparut en premier lieu comme partie intégrante du rite de l'initiation chrétienne. « Les résumés et symboles de la foi, qu'ils soient sous forme de déclaration et par questions et réponses, sont des productions secondaires de la liturgie, dont ils reflètent la fixité ou la plasticité », dit J.N.D. Kelly.<sup>31</sup>

Ce fut la « liturgie », prise au sens le plus large, qui la première et dès l'origine, fixa la Tradition de l'Église, et l'argument tiré de la *lex orandi* [Règle du culte] fut constamment utilisé dans les discussions, dès la fin du II<sup>e</sup> siècle. Le culte de l'Église était une proclamation solennelle de sa Foi. L'invocation baptismale du Nom fut probablement la plus ancienne des formules trinitaires, et l'Eucharistie fut le premier témoignage du mystère de la Rédemption, dans toute sa plénitude. Le Nouveau Testament lui-même vit le jour, comme « Écriture », dans l'Église priante. Et la première lecture de l'Écriture se fit dans le contexte du culte et de la méditation.

#### Saint Basile et la « Tradition non-écrite »

Saint Irénée déjà faisait référence à la « foi » telle qu'elle avait été reçue dans le baptême. Tertullien et saint Cyprien empruntèrent des arguments à la liturgie<sup>32</sup>. Saint Athanase et les Cappadociens firent usage du même type d'argumentation. Elle atteint son développement complet chez saint Basile.

Dans sa polémique avec les ariens de la seconde génération, à propos du Saint Esprit, saint Basile édifie son principal argument sur l'analyse des doxologies, telles qu'on les disait dans les Églises. Son

traité sur le Saint Esprit fut un livre de circonstance, écrit dans le feu et l'ardeur d'une lutte acharnée et destiné à répondre à une situation historique déterminée. Saint Basile s'y trouva confronté à la question des principes et des méthodes de l'enquête théologique. Son traité s'attachait à démontrer un point particulier – qui, de fait, est le point crucial de la saine doctrine sur la Trinité – l'*homotimia* [égalité d'honneur] du Saint Esprit. Il se référait essentiellement à un témoignage d'ordre liturgique : la doxologie du type particulier qui comporte les mots « avec l'Esprit » et qui, comme il pouvait le prouver, était largement répandue dans les Églises. Cette formule, assurément, ne se trouvait pas dans l'Écriture. Seule la tradition l'attestait. Or les adversaires de saint Basile n'admettaient d'ordinaire que l'autorité de l'Écriture. Les circonstances le poussèrent donc à entreprendre de démontrer la légitimité du recours à la Tradition.

Saint Basile voulait montrer que l'*homotimie* de l'Esprit, c'est-à-dire sa Divinité, avait toujours été objet de foi dans l'Église et qu'elle était part intégrante de la profession de foi baptismale. Comme le Père Benoît Pruche l'a correctement noté, l'*homotimos* était pour saint Basile, un équivalent de l'*homouosios* [même nature].<sup>33</sup> Sa conception de la Tradition n'apporte guère de nouveauté, si ce n'est qu'elle gagne en cohérence et en précision. La façon, en revanche, dont il s'exprime est tout-à-fait singulière.

« Parmi les *dogmata* et les *kerygmata* qui sont conservés dans l'Église, certains nous viennent de l'enseignement écrit (*ek tês eggraphou didaskalias*), d'autres découlent de la *paradosis* des Apôtres, qui nous a été transmise en *musterioi* – dans le mystère. Et les uns comme les autres ont la même autorité – *tèn autèn ischun* – en matière de piété<sup>34</sup> ». Au premier abord, on a l'impression que saint Basile introduit ici une double autorité et un double étalon – Écriture et Tradition. En réalité, il en était on ne peut plus éloigné. Les termes qu'il emploie sont dignes de remarque. Les *kerygmata* sont chez lui ce que le développement ultérieur de la langue appellera des « dogmes » ou des « doctrines » : il s'agit d'un enseignement formel, faisant autorité et jouant un rôle normatif dans les questions de foi, bref, de l'enseignement public et déclaré. A l'opposé, les *dogmata* forment, selon lui, l'ensemble organique de toutes les « coutumes non écrites » (*tà agrapha tôn ethôn*), c'est-à-dire en réalité, toute l'organisation de la vie liturgique et sacramentelle. Il faut garder à l'esprit que le concept et le terme même de dogme n'était pas encore fixé à cette époque : le mot *dogma* n'avait pas encore le sens strict et précis qu'il a acquis<sup>35</sup>. Quoi qu'il en soit, on ne doit point être embarrassé devant l'affirmation de saint Basile, que

30 Voir Dom M. Capuyns, « L'origine des Capitula Pseudo-Célestiniens contre les Semipélagiens », Revue Bénédictine, t. 41, 1929, p. 156-170 ; surtout Karl Federer, Liturgie und Glaube, Eine theologischgeschichtliche Untersuchung, Freiburg in der Schweiz 1950 (= Paradosis 4) ; Dom B. Capelle, « Autorité de la liturgie chez les Pères », Recherches de Théologie ancienne et médiévale, t. 21, 1954, p. 5-22.

31 J.N.D. Kelly, Early Christian Creeds, London 1950, p. 167.

32 Voir Federer, op. cit., p. 59 sqq ; F. De Pauw, « La justification des traditions non écrites chez Tertullien », Ephemerides Theologicae Lovanienses, t.19, 1/2, 1942, p. 5-46. Cf. aussi Georg Kretschmar, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie, Tübingen, 1956.

33 Voir son introduction à l'édition du traité Du Saint Esprit, dans la collection « Sources Chrétiennes », Paris 1945, p. 28 sqq.

34 Traité du Saint Esprit, 66.

35 Voir bonne étude d'Auguste Deneffe, s.j., « Dogma. Wort und Begriff », Scholastik, Jg. 6, 1931, p.381-400, 505-538.

les *dogmata* ont été enseignés et transmis par les Apôtres en *mysterioi*. A coup sûr, nous ferions un contre-sens, si nous traduisions par « en secret ». La seule traduction correcte est : « par le moyen des mystères », c'est-à-dire sous la forme des rites et des usages ou coutumes liturgiques. C'est bien ainsi que saint Basile l'explique lui-même : *Tà pleïsta tòn mystikôn agraphos hemîn empoliteuetai* [La plupart des mystères ont chez nous droit de cité sans acte écrit]. L'expression *tà mustika* renvoie ici, à n'en pas douter, aux rites du baptême et de l'eucharistie qui sont, pour saint Basile, d'origine « apostolique ». Il cite, à cet endroit, la référence faite par saint Paul lui-même aux « traditions » reçues par les fidèles (*eite dià logou, eite di'epistolês*, 2 Thess. 2, 15 ; 1 Cor. 11, 2).

La doxologie dont parle saint Basile est l'une de ces « traditions »<sup>36</sup>. De fait, tous les exemples cités à ce propos par saint Basile sont de nature rituelle ou liturgique, qu'il s'agisse du signe de la Croix dans le rite de la réception des catéchumènes, de l'orientation vers l'est pour la prière, de la coutume de rester debout le dimanche à la liturgie, de l'épiclese dans le rite eucharistique, de la bénédiction de l'eau et de l'huile, du renoncement à Satan et à sa pompe, de la triple immersion enfin, dans le rite du baptême. Il existe beaucoup d'autres « mystères non écrits de l'Église »<sup>37</sup>, dit saint Basile. Il n'en est pas fait mention dans l'Écriture. Ils ont néanmoins beaucoup d'autorité et de signification. Ils sont indispensables à la préservation de la foi droite. Ils constituent des moyens réels de témoignage et de transmission. Selon saint Basile, ils proviennent d'une tradition « silencieuse » et « privée » : « Venus de la tradition silencieuse et mystique, de l'enseignement non-public et secret »<sup>38</sup>.

Cette tradition silencieuse et mystique, qui n'a pas été rendue publique, n'est pas une doctrine ésotérique, réservée à une élite particulière. Si élite il y avait, cette élite était l'Église. En effet, la tradition à laquelle saint Basile en appelle ici, c'est la pratique liturgique de l'Église. Il évoque ce que nous appelons à présent la *disciplina arcani*, la « discipline du secret ». Au IV<sup>e</sup> siècle, cette « discipline » était largement utilisée, formellement imposée et préconisée dans l'Église. Elle était liée à l'institution du catéchuménat et avait, à l'origine, un but éducatif et didactique. D'autre part, saint Basile l'affirme lui-même, certaines traditions devaient être gardées non-écrites afin d'éviter qu'elles ne fussent profanées dans les mains des infidèles. Cette remarque se réfère évidemment aux us et coutumes de l'Église. Il convient, ici, de rappeler que, dans la pratique du IV<sup>e</sup> siècle, le Credo, ainsi que l'oraison dominicale, faisaient partie de cette « discipline du secret » et ne

devaient pas être révélés aux non-initiés. Le Credo était réservé aux candidats pour le Baptême arrivés au dernier stade de leur instruction, après qu'ils avaient été solennellement enrôlés et approuvés. Le Credo leur était communiqué ou « transmis » par l'évêque oralement et ils devaient le réciter de mémoire devant lui : c'était la cérémonie de la *traditio et redditio symboli*, « transmission et répétition, par l'initié, du Credo ». On recommandait instamment aux catéchumènes de ne pas divulguer le Credo à des gens de l'extérieur, et de ne pas le mettre par écrit. Il devait être écrit dans leurs cœurs. Mentionnons seulement ici la Procatéchèse de saint Cyrille de Jérusalem, aux chapitres douze et dix-sept. En Occident, Rufin comme saint Augustin estiment qu'il ne convient pas de coucher le Credo sur le papier. C'est aussi pour cette raison que Sozomène dans son Histoire ne cite pas le texte du Credo de Nicée, « que seuls les initiés et les mystagogues ont le droit de réciter et d'entendre »<sup>39</sup>.

Tel est le contexte historique et culturel dans lequel il convient de replacer l'argument de saint Basile pour l'entendre. Saint Basile souligne avec force l'importance de la profession de foi baptismale qui impliquait qu'on s'engageait à croire dans la Sainte Trinité, Père, Fils et Saint Esprit (op. cit., 67 et 26). Cette « tradition » avait été transmise aux néophytes « dans le mystère » et devait être gardée « par le silence ». On se fût trouvé en grand danger d'ébranler « le fondement même de la foi chrétienne », (*to steréoma tês eis Christon pisteos*), si l'on avait mis à l'écart, négligé ou rejeté cette « tradition non-écrite » (op. cit., 25).

La seule différence entre *dogma* et *kérygma* réside dans le mode de transmission : le dogme est gardé dans le silence et les kérygmes sont publiés ouvertement : *to mèn gar siopâtai, tà dè kerugmata demosieountai*. Mais leur dessein est identique : ils transmettent la même foi, quoique par des voies différentes. De plus, cette tradition particulière n'était pas simplement une tradition des Pères, car une telle tradition n'eût pas été suffisante : *ouk exarkeî*. En fait, les Pères ont tirés leurs « principes » de « l'intention profonde de l'Écriture » : *Tôi boulémati tês Graphês ekolouthesan, ek tòn marturiôn... tàs archàs labontes* [Ils ont suivi l'intention de l'Écriture, tirant leurs principes de ses témoignages]. De la sorte, la « tradition non écrite » n'ajoute en réalité rien au contenu de la foi scripturaire ; elle ne fait que mettre cette foi en pleine lumière<sup>40</sup>.

39 Sozomène, Histoire Ecclésiastique, 1, 20.

40 Cf. Hermann Dörries, De Spiritu Sancto, Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas, Göttingen 1956 ; J.A. Jungmann, s.j., Die Stellung Christi im liturgischen Gebet, 2 Auflage, Münster i/W 1962, p. 155 sqq et 163 sqq ; Dom David Aman, L'ascèse monastique de Saint Basile, éd. de Maredsous 1949, p. 75-85. Les notes des éditions critiques du Traité du Saint Esprit, dues à C.F.H. Johnson, Oxford 1892 et à Benoît Pruche O.P. (Collection « Sources Chrétiennes », Paris 1945) sont au plus haut point utiles et instructives. Sur la disciplina arcani, voir O. Perler, s.v. Arkandisciplin,

36 Saint Basile, op. cit., 71 ; voir aussi 66 : « Les Apôtres et les Pères qui, depuis le commencement, ont établi dans les Églises tous les règlements sacrés, perpétuent le caractère saint des mystères par le moyen du secret et du silence ».

37 *Tà agrapha tês ekklesias mustéria*, op. cit., 66 et 67.

38 *Apo tês siopomènes kai mustikês paradoseos, ek tês ademosieutou tautes kai aporrétou didaskalias*.

Le recours de saint Basile à la « tradition non écrite » était en fait un appel adressé à la foi de l'Église, à son « *sensus catholicus* », à la conscience ecclésiastique (*phronema ekklesiastikon*). Il lui fallait trancher le nœud gordien créé par le pseudo-biblicisme à courte vue de ses adversaires ariens. Et il [saint Basile] arguait que, en dehors de cette règle de foi « non écrite », il était impossible de saisir les véritables intentions et l'enseignement de l'Écriture même.

Saint Basile était, dans sa théologie, strictement fidèle à l'Écriture : l'Écriture était pour lui le critère suprême de la doctrine (lettre 189, 3). Son exégèse était sobre et mesurée. Pourtant, l'Écriture elle-même était un mystère, mystère de la Divine économie et du salut de l'homme. Il y avait dans l'Écriture une profondeur insondable, puisque c'était un livre inspiré, dont l'auteur était l'Esprit. C'est pourquoi la véritable exégèse devait elle aussi être spirituelle et prophétique. Le don du discernement spirituel était nécessaire pour la bonne intelligence de la Parole. « Car celui qui juge des paroles doit d'abord s'être préparé comme l'auteur lui-même... Et je me rends compte que, à propos des mots de l'Esprit, il est aussi impossible à quiconque d'entreprendre l'examen de Sa parole, sinon à ceux qui ont l'Esprit qui leur donne le discernement » (Lettre 204).

L'Esprit est conféré par les sacrements de l'Église. L'Écriture doit être lue à la lumière de la foi, ainsi que dans la communauté des fidèles. Voilà pourquoi la Tradition, la tradition de la foi telle qu'elle se transmet à travers les générations, était pour saint Basile le guide et le soutien indispensable dans l'étude et l'interprétation de la Sainte Écriture. En quoi il marchait dans les pas de saint Irénée et de saint Athanase. C'est de la même façon que saint Augustin utilisa la Tradition de l'Église, en particulier son témoignage liturgique <sup>41</sup>.

### L'Église, interprète de l'Écriture

L'Église avait autorité pour interpréter l'Écriture, puisqu'elle était la seule dépositaire authentique du kerygme apostolique. Ce kerygme était infailliblement gardé vivant dans l'Église, parce qu'elle avait le don du Saint Esprit. L'Église continuait d'enseigner *viva voce*, de vive voix, pour répandre et promouvoir la Parole de Dieu. Et la voix vivante de l'Évangile (*viva vox Evangelii*) ne consistait pas simplement dans la

récitation des mots de l'Écriture. C'était la proclamation de la Parole de Dieu, telle qu'elle était écoutée et conservée dans l'Église, par le pouvoir de l'Esprit vivifiant qui ne cessait pas d'habiter en elle. Hors de l'Église et des ministres réguliers qu'elle consacrait, successeurs des Apôtres, il n'y avait ni proclamation véridique de l'Évangile, ni saine prédication, ni vraie compréhension de la Parole de Dieu. Et c'est pourquoi il était vain de chercher la vérité ailleurs et en dehors de l'Église catholique et apostolique. Telle est la conviction unanime de l'Ancienne Église, de saint Irénée jusqu'à Chalcédoine, et au-delà.

Saint Irénée était formel sur ce point. Dans l'Église, les Apôtres ont assemblé la plénitude de la vérité : « Ils lui confièrent surabondamment tout ce qui touche à la vérité <sup>42</sup> ». Bien sûr, l'Écriture elle-même forme la majeure partie de ce « dépôt » apostolique. De même l'Église. L'Église et l'Écriture ne pouvaient être séparées ou opposées l'une à l'autre. L'Écriture, c'est-à-dire sa vraie intelligence, n'était que dans l'Église, dans la mesure où l'Esprit Saint la guidait.

Origène insiste constamment sur cette unité de l'Écriture et de l'Église. La tâche de l'interprète est d'expliquer la parole de l'Esprit : « Nous devons prendre garde, quand nous enseignons, de ne pas présenter nos interprétations personnelles, mais celles du Saint Esprit <sup>43</sup> ». Or cela est proprement impossible en dehors de la Tradition Apostolique, conservée dans l'Église. Origène insiste sur l'interprétation catholique de l'Écriture, telle que la présente l'Église : « Écoutant dans l'Église la parole de Dieu expliquée catholiquement ... <sup>44</sup> » Ce que les hérétiques, précisément, méconnaissent dans leur exégèse, c'est la vraie « intention », la *voluntas* de l'Écriture : « Celui qui présente les paroles de Dieu sans suivre l'intention des Écritures ni la vérité de la foi, sème du blé et récolte des épines <sup>45</sup> ».

L'« intention » de la Sainte Écriture et la « Règle de foi » sont intimement liées et se répondent l'une à l'autre. Telle était la position des Pères du IV<sup>e</sup> siècle et des suivants, en plein accord avec l'enseignement des Anciens. Avec son acuité et sa véhémence coutumière, saint Jérôme, ce géant de l'Écriture, exprime la même idée :

Marcion, Basilides et les autres hérétiques... n'ont pas l'Évangile de Dieu, parce qu'ils n'ont pas le Saint Esprit sans lequel l'Évangile qu'on prêche devient chose humaine. Selon nous, l'Évangile ne réside pas dans les mots de l'Écriture, mais dans leur sens ; non dans la surface, mais dans la moëlle, non dans les feuilles des propos, mais dans la racine de leur sens. Voici quand l'Écriture est aux auditeurs d'une réelle utilité : quand elle n'est pas prononcée sans le Christ, ni expliquée sans les Pères et que ceux qui la prêchent ne l'introduisent pas sans l'Esprit... On court un grand danger à parler dans l'Église, car il

Reallexikon für Antike und Christentum, Bd 1, Stuttgart 1950, p. 671-676. Joachim Jeremias, dans *Die Abendmahls Worte Jesu*, Göttingen 1949, p. 59 sqq, 78 sqq, a soutenu l'idée que la disciplina arcani se laissait déjà déceler dans la constitution du texte des Évangiles, et avait également existé dans le judaïsme ; thèse radicalement critiquée par R.P.C. Hanson dans *Tradition in the Early Church*, London 1962, p. 27 sqq.

41 Cf. German Martil, o. d., *La Tradición en San Agustín a través de la controversia pelagiana*, Madrid 1942 (paru d'abord dans la *Revista española de Teología*, vol. 1, 1940, et 2, 1942) ; Wunibald Roetzer, *Des heiligen Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle*, München 1930 ; voir aussi les études de Federer et Dom Capelle citées plus haut.

42 Contre les Hérésies, 3, 4, 1.

43 In Rom., 1, 3, 1.

44 Homélie sur le Lévitique, 4.5.

45 Homélie sur Jérémie, 7, 3.

se pourrait faire que, par une interprétation perverse, l'Évangile du Christ devienne un évangile de l'homme... (In Galat. 1, 1, 2 ; PL 26, 386).

Ici se manifeste, comme à l'époque de saint Irénée, de Tertullien et d'Origène, la même préoccupation pour la vraie compréhension de la Parole de Dieu. Il se peut que saint Jérôme n'ait fait que paraphraser Origène. Hors de l'Église il n'est pas d'Évangile divin, il n'est que de simples substituts humains. Le vrai sens de l'Écriture, le *sensus Scripturae*, c'est-à-dire le message divin, ne peut être perçu que « en liaison avec la vérité de la foi » (*juxta fidei veritatem*), sous la conduite de la règle de foi. La « vérité de foi » (*veritas fidei*) est, dans ce contexte, la confession de foi trinitaire. L'approche est la même que chez saint Basile. Saint Jérôme parle, avant tout, de la proclamation de la Parole qui a lieu dans l'Église : « Elle est utile aux auditeurs » (*audientibus utilis est*).

### Saint Augustin et l'autorité catholique

C'est de la même manière qu'il faut comprendre la sentence fameuse et à bon droit inquiétante, de saint Augustin : « Pour moi, je n'aurais pas cru l'Évangile si l'autorité de l'Église catholique ne m'y avait poussé<sup>46</sup> ». Il faut lire la phrase dans son contexte. Tout d'abord, saint Augustin ne la prend pas à son compte. Il parle de l'attitude que le simple fidèle doit adopter lorsqu'il se trouve confronté à la prétention des hérétiques à l'autorité. Dans un tel cas, il était à propos, pour le simple croyant, de recourir à l'autorité de l'Église, de laquelle et en laquelle il avait reçu l'Évangile même : « L'Évangile même, je l'ai cru en recevant instruction de prédicateurs catholiques » (*ipsi Evangelio catholicis praedicantibus credidi*).

L'Évangile et la prédication de la Catholica appartiennent l'un à l'autre. Saint Augustin n'avait pas l'intention de subordonner l'Évangile à l'Église. Il

voulait simplement souligner que « l'Évangile » est toujours, concrètement, reçu dans le contexte de la prédication de l'Église catholique et ne peut tout simplement pas être séparé de l'Église. C'est dans ce contexte seulement qu'il peut être mesuré et compris adéquatement.

Bien sûr, le témoignage de l'Écriture est ultimement « évident par lui-même », mais seulement pour les « croyants », pour ceux qui ont atteint à une certaine « maturité spirituelle », ce qui n'est possible que dans l'Église. Augustin opposait cette autorité (*auctoritas*) enseignante et prêchante de l'Église Catholique aux divagations prétentieuses de l'exégèse manichéenne. L'Évangile n'appartient pas aux manichéens. L'autorité de l'Église catholique (*Catholicae Ecclesiae auctoritas*) n'était pas une source indépendante pour la foi. Elle était le principe incontournable de toute saine interprétation. En réalité, la phrase peut se renverser : on ne croirait pas l'Église, si l'on n'y était poussé par l'Évangile. La réciproque est d'une vérité absolue<sup>47</sup>.

46 C. epistolam Fundamenti, 6.

47 Cf. Louis de Montadon, Bible et Église dans l'Apolo-gétique de Saint Augustin, « Recherches de Science religieuse », t. 2 (1911), p. 233-238 ; Pierre Battifol, Le Catholicisme de Saint Augustin, 5ème édition, Paris, 1929, p.25-27 (voir tout le chapitre 1, L'Église règle de foi) ; et surtout A.D.R. Polman, The Word of God according to St. Augustine (Grand Rapids, Michigan, 1961), p.198-208 (il s'agit d'une traduction revue du livre publié en néerlandais en 1955 : De Theologie van Augustinus, Het Woord Gods bij Augustinus) ; voir aussi W.F. Dankbaar, « Schriftgezag en Kerkgezag bij Augustinus », Nederlands Theologisch Tijdschrift, 11 (1956-1957), p. 37-59 (article qui se réfère à l'édition hollandaise du livre de Polman).

## Pierre, fondement de l'Église ?

*Librement inspiré du texte de l'higoumène André (Wade)  
Quelle est la vraie Église de Jésus-Christ ?  
Alba Iulia, Transylvanie, 1996*

Aujourd'hui, nous vivons dans la « société pluraliste ». Tous les points de vue sont admis et respectés. Cette liberté comporte un défi théologique pour nous, car elle pose une question fondamentale : où est la vérité ?

Les catholiques romains s'appuient toujours sur le 16<sup>e</sup> chapitre de l'Évangile selon Saint Matthieu. Prenons ce texte (Mt 16 : 15-19) : « Et Jésus leur dit : « Mais vous, qui dites-vous que je suis ? » Alors Simon Pierre, prenant la parole, répondit : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant ! » Reprenant la parole, Jésus lui déclara : « Heureux es-tu, Simon, fils de Jonas, car ce n'est pas la chair et le sang qui te l'ont révélé, mais mon Père qui est dans les cieux. « Et moi je te dis que tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et contre elle ne prévaudront pas les portes de l'Enfer. Je

te donnerai les clefs du royaume des cieux. Tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux. » »

Les catholiques romains interprètent le passage que nous avons cité de l'Évangile de Saint Matthieu de la manière suivante :

1. le Christ a fondé son Église sur Pierre ;
2. Pierre était le premier évêque et le fondateur de l'église de Rome ;
3. il a transmis les privilèges qu'il a reçus du Christ à ses successeurs, les papes.

En vertu de cette théorie de la primauté de droit divin, l'église romaine a déclaré au Concile Vatican I en 1870 que le pape de Rome a une juridiction

universelle et immédiate, et qu'il est infaillible en matière de foi et de morale, de soi-même, et non pas du consensus de l'Église (*ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*). Rome considère le Concile Vatican I comme œcuménique, et donc infaillible, bien que sa doctrine semblerait être en contradiction avec celle des VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> Conciles Œcuméniques, acceptés par Rome eux aussi, et qui anathématisent comme hérétique et monothélite le pape de Rome Honorius.

Mais examinons les trois points de l'interprétation romaine de Matthieu 16 pour voir si celle-ci est effectivement la foi de l'Église dans les premiers siècles.

(i) Aucun Père des premiers siècles n'a imaginé que le Christ ait fondé son Église sur Pierre. Saint Augustin (354 – 430), un Père très vénéré par l'Église l'Occident, le nie clairement quand il dit que Pierre aurait été une pierre bien chancelante, du moment qu'il a renié le Christ trois fois. Dans son ouvrage, *Contre la lettre de l'hérétique Donat*, il démontre que *Petrus* n'est pas *petra* (Pierre n'est pas la pierre) : « Il ne lui a pas été dit en effet : tu es *petra*, mais : Tu es *Petrus*. Or la *petra* était le Christ (I Cor 10 : 4) qu'a confessé Simon, comme toute l'Église le confesse : il a été dit *Petrus* ». Ainsi, si le Christ avait voulu dire qu'il fondait son Église sur Pierre, il aurait dit : « Tu es Pierre, et sur toi je fonde mon Église ». Dans son Sermon 76,1, Augustin précise sa pensée sur ce point : « Car la pierre est le Christ, et Pierre est le peuple chrétien. 'Tu es', dit-il, 'Pierre', et sur cette pierre que tu as reconnue en disant 'Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant', je construirai mon Église. Je te construirai sur Moi, et non Moi sur toi. » Ainsi, « cette pierre » signifie ce qui vient d'être dit : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant ».

D'ailleurs, on lit au verset 23 du même chapitre 16 de l'Évangile de Saint Matthieu que le Christ appelle Pierre « Satan », aussi à cause de ce qu'il vient de dire. On comprend alors que les associations « Pierre – pierre » et « Pierre – Satan » renvoient au comportement de Pierre. Il n'est donc pas plus raisonnable de dire que Christ fonde son Église sur Pierre que de dire qu'il la fonde sur Satan.

Saint Pierre croit-il être LA pierre, ou bien parle-t-il du Christ quand il dit : « Approchez-vous de lui, pierre vivante, rejetée par les hommes mais choisie et précieuse devant Dieu. Vous-mêmes, comme des pierres vivantes, entrez dans la construction de la Maison habitée par l'Esprit, pour constituer une sainte communauté sacerdotale, pour offrir des sacrifices spirituels, agréables à Dieu par Jésus Christ. Car on trouve dans l'Écriture : Voici, je pose en Sion une pierre angulaire, choisie et précieuse, et celui qui met en elle sa confiance ne sera pas confondu. A vous donc, les croyants, l'honneur ; mais pour les incrédules la pierre qu'ont rejetée les bâtisseurs est devenue la pierre de l'angle, et aussi une pierre d'achoppement, un roc qui fait tomber. Ils s'y heurtent, parce qu'ils refusent de croire à la parole, et c'est à cela qu'ils étaient destinés. » (1P 2, 4-8)

(ii) L'évidence montre que Saint Pierre n'a jamais été évêque à Rome, et qu'il n'a pas fondé cette église. D'une part, selon Saint Cyprien, les apôtres n'ont pas ordonné d'autres apôtres, mais des évêques, qui sont les successeurs de tous les apôtres, et ainsi tous sont les successeurs de Saint Pierre qui, lui, a fondé l'église d'Antioche (pourquoi donc les patriarches d'Antioche ne seraient-ils pas les successeurs de Saint Pierre au même titre que celui de Rome ?). D'autre part, il semble que Paul a fondé l'église de Rome, et a ordonné son premier évêque. Dans la lettre aux Romains il n'y a aucune mention de Saint Pierre. Il semble que la communauté y était très petite et pas encore formée. Saint Paul promet de venir bientôt pour évangéliser Rome (Rom 15, 32). Ceci est confirmé par Saint Irénée de Lyon (II<sup>e</sup> siècle) qui dit que Paul a ordonné les deux premiers évêques de Rome, Linus et Clétus, et que Pierre n'est venu à Rome que pour y mourir, durant l'épiscopat de Clétus. Il a ordonné Clément, qui est devenu le troisième évêque de Rome (*Voir Saint Irénée, c. 150 – c. 210, Contre les hérésies, livre 3, chapitre 3 ; Saint Épiphanie, Contre les hérésies ; Tertullien, Prescriptions, chapitre 32.*). Si Saint Irénée appelle Clément le troisième évêque de Rome, c'est que Linus était le premier. Comment donc peut-on dire que les évêques de Rome sont les successeurs de Saint Pierre ?

(iii) Les prétendus privilèges de Pierre ont été donnés par le Christ à tous les apôtres après la Résurrection, et même avant : voir Mt 18 : 18 et Jn 20 : 22-23. Cyprien de Carthage (c. 200 – 258), autre grand Père de l'Occident, dit dans son ouvrage *De l'unité de l'Église* : « Tout évêque siège sur le trône de Pierre ». Mais il n'y a pas d'évidence que la primauté de Pierre parmi les apôtres était conçue en termes de juridiction ou de domination, et encore moins que Pierre l'aurait transmise à qui que ce fût. Le Christ dit :

\* Lc 9 : 4 : Car le plus petit parmi vous, c'est celui-là qui est grand !

\* Lc 22 : 25-26 : Les rois des nations païennes leur commandent en maîtres, et ceux qui les dominent se font appeler Bienfaiteurs. Qu'il n'en soit pas ainsi parmi vous, mais que le plus grand parmi vous se comporte comme l'inférieur, et celui qui gouverne comme celui qui sert !

Si Saint Pierre avait eu le rôle de gouverner tous les évêques, il en aurait dit quelque chose dans ses lettres, que nous trouvons dans le Nouveau Testament. Au contraire, voici ce qu'il dit (IP 5 : 2-3) : « Je vous exhorte à veiller en pasteurs sur le troupeau qui vous est confié, à prendre soin de lui non par contrainte, mais de bon gré, selon Dieu ; non pour un gain sordide, mais avec l'élan du cœur ; non pas en maîtres absolus de ceux qui vous sont échus en partage, mais en devenant les modèles du troupeau. » C'est ainsi qu'on le voit agir, sans contraindre ses compagnons : « Simon-Pierre leur dit : "Je vais pêcher." Ils lui dirent : "Nous allons avec toi." » (Jn 21,3)

Comment réconcilier ceci avec les termes de la

déclaration de Vatican I ?

Pourtant, tout ce que nous venons de voir dans les Saintes Écritures et chez les Pères de l'Église correspond parfaitement avec la doctrine de l'Église Orthodoxe aujourd'hui. L'ecclésiologie des Églises orientales séparées depuis le Concile de Chalcédoine (451) est exactement celle de l'Église orthodoxe, et ne comporte aucune trace de la doctrine papale. Ceci nous fait penser que tout le monde avait la même foi au V<sup>e</sup> siècle, et que l'Église de Rome a changé depuis.

La dernière partie de notre investigation concerne le VI<sup>e</sup> siècle. A cette époque, Grégoire le Grand était pape de Rome. L'Église le vénère, et l'église romaine l'appelle « docteur de l'Église ». Nous possédons des lettres de lui, dont je citerai des extraits d'après l'édition bénédictine (catholique). Ces lettres concernent une controverse de ce pape avec Jean le Jeûneur, patriarche de Constantinople, auquel l'empereur avait donné le titre de « Patriarche œcuménique ». On a rendu ce titre en latin par *universalis*, et Grégoire ne connaissait pas le grec. Les protestations de Grégoire nous font connaître son sentiment au sujet de la domination de l'Église par un seul évêque.

De sa lettre à Jean le Jeûneur (lettre 25, livre 1) :

« Réfléchissez donc, que par cette présomption téméraire, la paix de l'Église entière est troublée, et que vous êtes ennemi de la grâce qui a été donnée à tous en commun. [...] Donc, très-cher frère, aimez l'humilité de tout votre cœur ; c'est elle qui maintient la concorde entre les frères, et qui conserve l'unité dans la sainte Église universelle. [...] Que direz-vous au Christ, qui est la tête de l'Église universelle, que lui direz-vous au dernier jugement, vous qui, par votre titre d'universel, voulez vous soumettre tous ses membres ? [...] Pierre, le premier des apôtres, et membre de l'Église sainte et universelle ; Paul, André, Jean, ne sont-ils pas les chefs de certains peuples ? et cependant tous sont membres sous un seul chef. [...] Ne sont-ils pas membres de l'Église ? et il n'en est aucun parmi eux qui ait voulu être universel [...].

« Votre Fraternité le sait, le vénérable concile de Chalcédoine n'a-t-il pas donné honorifiquement le titre d'universel aux évêques de ce siège apostolique dont je suis, par la volonté de Dieu, le serviteur ? Et cependant aucun n'a voulu permettre qu'on lui donnât ce titre ; aucun ne s'attribua ce titre téméraire, de peur qu'en s'attribuant un honneur particulier dans la dignité de l'épiscopat, il ne semblât la refuser à tous les Frères. [...]

« Le Seigneur dit à ses disciples : '[...] Ne vous faites pas appeler Pères, car vous n'avez qu'un Père.' Que direz-vous donc, très-cher frère, au terrible jugement à venir, vous qui désirez non-seulement être appelé Père, mais Père universel du monde ? [...] Il est nécessaire, il est vrai, que les scandales arrivent ; mais pourtant, malheur à celui par qui le scandale arrive ! Par suite de votre titre criminel et plein d'orgueil, l'Église est divisée, et les cœurs de tous les frères sont scandalisés. [...]

« Si je ne recueille de ma correction que du mépris, il ne me restera que la ressource d'en appeler à l'Église. »

Voici maintenant des extraits de la lettre de Saint Grégoire à l'empereur (livre 5, lettre 20, édition bénédictine) :

« ... Est-ce ma cause, très-pieux Seigneur, que je défends en cette circonstance ? Est-ce d'une injure particulière que je veux me venger ? Non, il s'agit de la cause de Dieu tout-puissant, de la cause de l'Église universelle. [...]

« Si quelqu'un usurpe dans l'Église un titre qui résume en lui tous les fidèles, l'Église universelle – ô blasphème ! – tombera donc avec lui, puisqu'il se fait appeler l'universel ! Que tous les chrétiens rejettent donc ce titre blasphématoire, ce titre qui enlève l'honneur sacerdotal à tous les prêtres dès qu'il est follement usurpé par un seul ! »

Après la mort de Jean le Jeûneur, son successeur Cyriaque continuait à utiliser le titre de Patriarche Œcuménique, traduit par *universalis*. Grégoire écrivit à ce sujet au patriarche d'Antioche (livre 7, lettre 27) :

« J'ai eu soin de lui faire connaître mon avis touchant ce titre superbe et superstitieux ; je lui ai dit qu'il ne pourrait avoir la paix avec nous s'il ne s'abstenait de prendre ce titre d'orgueil qui n'était qu'une invention du premier apostat. Vous ne devez pas considérer cette même affaire comme étant sans importance, parce que si nous la tolérons, nous corrompons la foi de toute l'Église. [...] Pour ne rien dire de l'injure qui est faite à votre dignité, on ne peut disconvenir que si un évêque est appelé universel, toute l'Église s'écroule si cet universel tombe... »

Dans une autre lettre à l'empereur, Grégoire écrit (livre 7, lettre 33) :

« Moi je dis, sans la moindre hésitation, que quiconque s'appelle l'évêque universel ou désire ce titre est, par son orgueil, le Précurseur de l'antéchrist, parce qu'il prétend ainsi s'élever au-dessus des autres. L'erreur où il tombe vient d'un orgueil égal à celui de l'antéchrist parce que, de même que ce pervers voulut être regardé comme élevé au-dessus des autres hommes, ainsi, quiconque désire être appelé seul évêque s'élève au-dessus des autres. »

Dans une lettre à Euloge, patriarche d'Alexandre, il dit :

« J'ai dit que vous ne me devez pas plus donner ce titre à moi qu'à d'autres ; et voici que, dans la suscription de votre lettre, vous me donnez, à moi qui les ai proscrits, les titres orgueilleux d'universel et de pape ! Que Votre Douce Sainteté n'en agisse plus ainsi à l'avenir, le l'en prie ; car vous ôtez à vous-même ce que vous donnez de trop à un autre. [...] Si Votre Sainteté me dit pape universel, elle nie qu'elle soit elle-même ce que je serais tout entier. A Dieu ne plaise qu'il en soit ainsi ! Loin de nous des mots qui enflent la vanité et qui blessent la charité ! »

Tous ces extraits enseignent, dans la bouche d'un saint pape de Rome, que l'épiscopat est de dignité égale, et qu'il est diabolique de vouloir dominer les

autres. Cet enseignement est celui de l'Église Orthodoxe, mais l'église romaine enseigne au sujet des papes exactement ce que Saint Grégoire condamne avec tant d'énergie.

Le patriarche Euloge d'Alexandrie adressa une lettre à Grégoire où il le flattait en l'appelant le successeur de Saint Pierre. Voici la réponse de Saint Grégoire (livre 7, lettre 39, édition bénédictine) :

« Votre Très-Douce Sainteté m'a beaucoup parlé dans sa lettre de la chaire de saint Pierre, prince des apôtres, disant que cet apôtre y vit encore lui-même dans ses successeurs. [...] J'ai accueilli volontiers tout ce que vous avez dit, parce que vos paroles touchant la chaire de Pierre venaient de celui qui occupe cette chaire de Pierre. [...] Quoiqu'il y ait de nombreux apôtres, le seul siège du prince des apôtres a prévalu par sa principauté, lequel siège existe en trois lieux ; car c'est lui qui a rendu glorieux le siège dans lequel il a daigné reposer (*quiescere*) et finir la vie présente. C'est lui qui a illustré le siège où il envoya l'évangéliste son disciple. C'est lui qui a affermi le

siège sur lequel il s'est assis pendant sept ans, quoiqu'il dût le quitter. Donc, puisqu'il n'y a qu'un siège unique du même apôtre, et que trois évêques sont maintenant assis sur ce siège, par l'autorité divine, tout ce que j'entends dire de bien de vous, je me l'impute à moi-même. »

On doit remarquer que Saint Grégoire, en parlant de Rome, dit seulement que Saint Pierre s'y reposa et qu'il y mourut ; à Alexandrie il n'envoya que son disciple ; mais à Antioche il siégea sept ans. Si un évêque a hérité du siège de Pierre, dans la rigoureuse acceptation du mot, ce serait donc, d'après Saint Grégoire, celui d'Antioche.

Ainsi nous voyons que Saint Grégoire, pape de Rome au VI<sup>e</sup> siècle, était orthodoxe, et qu'il a invalidé toutes les thèses papistes adoptées par ses successeurs. Le pape se dit Vicaire du Christ, or le vicaire est celui qui autorité en l'absence de celui dont il est le vicaire. Mais le Christ est ressuscité des morts, et Il a dit : « voici que je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin des siècles » (Mt 28 :20).



*Mention légale : ce bulletin est une revue d'information au service de la communauté orthodoxe de Compiègne. Les opinions exprimées dans ces articles n'engagent que leurs auteurs et en aucun cas la rédaction.*