

**E**xtrait de ma conférence donnée à l'École des Chartes à Paris le 19 juin 2019 à la 2<sup>e</sup> séance «*Démocratie et Sacré*» du Séminaire sur le «*Devenir de l'État laïc*» (AIDOP & CES), avec le concours du Séminaire de Mme le Pr Dominique de Courcelles («*Transferts culturels*» CNRS, ENS ), suite à la Séance académique Internationale du 6 décembre 2018 pour le 60<sup>e</sup> anniversaire du discours du Pape Pie XII de 1958 sur la «*légitime et saine laïcité de l'État*», tenue à l'Université pontificale de l'Angelicum (AIDOP, CES, FASS de l'Angelicum), cf. Numéro de juin 2019 in *OIKONOMIA*.

Pour parler des relations entre l'être de la démocratie et l'être de l'Église chrétienne, pour parler de la corrélation entre démocratie et sacré, il faut d'abord étudier les conditions préalables qui mettent en rapport positif et créatif la démocratie et l'ecclésiologie, étant donné que le sacré fait partie aussi de l'événement ecclésial. En effet, existe encore aujourd'hui l'interrogation sur le rapport entre ces deux aspects de la vie humaine, la démocratie et l'ecclésiologie (ou la *démocratie* et la *synodalité*), alors que, au cours des siècles, la question posée a été précisée de façon concrète et de façon doctrinale, manifestement pertinentes. La clarification terminologique est ici significative.

D'emblée, le mot «*démós*», le δῆμος athénien, qui signifie «*assemblée de peuple*», a la même origine que le mot δέμας, «*démas*», qui veut dire en grec «*corps*». Par conséquent, ces deux mots font communément référence à une *communauté d'existence, de pensée et d'action*. Comme l'*unique* et singulier *corps* humain a des fonctionnements œuvrant en commun, ses membres étant unis harmonieusement l'un à l'autre, de la même façon les membres d'une Assemblée ou d'une Communauté d'un peuple fonctionnent comme un corps, et ses membres sont liés en principe harmonieusement entre eux. Partant de cette conception bien agencée, l'Apôtre Paul a adapté la notion de peuple de Dieu, en tant que corps, au *nouveau «démós»*, non pas au «*démós*» social, mais au *peuple de Dieu*, l'Église<sup>1</sup>.

Il s'agit de nous interroger : quel est le lien entre ces deux paramètres que sont respectivement le «*démós*» social et le «*démós*» ecclésial? Nous examinerons brièvement cette question de trois points de vue, en partant, par excellence, du «*principe de majorité*» qui constitue l'élément fondamental de la condition démocratique. Car il s'agit d'élucider l'aspect

## Démocratie et ecclésiologie

Grigorios D. Papathomas

— unique en son genre — de l'*ecclésiologie*: cet aspect contient une dimension spécifique du sacré et où ce sacré spécifique éclaire son rapport original au *démós* du *peuple de Dieu*, distinct du *démós* social.

### A. De l'Antiquité hellénique des Philosophes

Si nous remontons jusqu'à l'Antiquité, nous ne retrouvons pas vraiment de trace, dans la tradition hellénique antique qui se veut «*démocratique*», du principe de majorité. Le monde occidental, par la suite, afin de distinguer ce qui est *juste* de ce qui est *faux*, s'est fondé sur le principe d'authenticité, sur les preuves *infaillibles*, sur les principes de majorité et d'utilité du résultat. Pour les philosophes hellènes de l'Antiquité, ces principes sont inconnus et totalement inconcevables. La vérité est établie lorsque tous sont unanimement d'accord et que chacun lui apporte son témoignage (c'est-à-dire lorsque tous partagent la même opinion et que chacun transmet sa propre expérience).

Commençons par un paradigme. Démocrite dit que, si j'affirmais, devant un pot de miel, que le contenu du pot est amer, on me dirait que je mens, que je m'éloigne de la vérité, et cela, non pas parce qu'il existerait, en dehors et au-dessus de nous, une force ou quelqu'un qui décide de ce qui est sucré et de ce qui est amer, mais tout simplement parce que l'expérience de chacun témoigne de ce que le miel est sucré. Par conséquent, si je soutiens le contraire, je ne me trouve pas en accord avec vous, car je ne partage pas votre expérience. Voilà donc où commence la démocratie pour les Hellènes de l'Antiquité. Héraclite d'Éphèse écrit: «*Lorsque tous contribuent à l'épreuve commune pour que la vie soit véritable. La vérité ne relève donc pas de la majorité, mais du partage, du consensus sur l'expérience commune*». Or la majorité est valide et porte une valeur réelle, lorsqu'elle sert la vérité. Mais la *majorité autonome* ou *autonomisante* peut facilement détourner la vérité. C'est justement pour cela qu'il ne faut pas avoir une *majorité sans vérité*. Dans le cas contraire, la *majorité* peut facilement servir le mensonge ou l'aliénation...

### B. De la théologie ecclésiale

Nous sommes maintenant invités à faire une distinction entre «*démocratie*» et «*ecclésiologie*». L'Église relève-t-elle du démocratique? Il est possible de répondre tant «*oui!*» que «*non!*». «*Oui!*», parce que l'ecclésiologie porte en elle et représente l'*idéal démocratique* comme *modus vivendi* socio-personnel et socio-universel. «*Non!*», dans la mesure où la démocratie suppose une dimension unique, seulement la dimension *horizontale* (*démocratie*); cependant que lui échappe la dimension *verticale*. En d'autres termes, la démocratie est incompatible avec la vie du corps ecclésial, car la démocratie demeure *éonistique*<sup>2</sup> et représente un *monophysisme* — sinon politique, tout au moins — théologique. Elle peut s'accomplir et est *complète* comme système politique, mais elle demeure néanmoins *déficitaire*, lorsqu'elle prétend notamment se substituer à l'ecclésiologie *divino-humaine*: cette dernière demeure pour ceux qui arrivent à la vivre (*méthexis-participation*), la voie vitale, aussi bien pour le «*siècle présent*», que pour le «*siècle à venir*»...

Par ailleurs, la démocratie demeure profondément *choisie* par l'humain, mais certainement pas *charismatique*. En effet, la démocratie refuse le *charisme*: elle fait découler l'autorité de la volonté populaire. Dans l'Église, la qualité épiscopale est *charismatique* (même si le peuple *a choisi* son évêque), car l'évêque reçoit un ministère (*charisme* constitutif et récapitulatif de son Église locale) par un saint Mystère (*chirotonie*) de l'Église, et il l'exerce en *communio synodale* avec l'ensemble des évêques de l'Église, en participant à un synode local. La notion théologique de la synodalité est bien autre chose que la démocratie. Enfin, la démocratie prétend se justifier par l'humanisme. Mais elle nous propose un humano-centrisme qui se trouve à l'opposé du théanthropisme chrétien: l'*homme* aspirant à être *Dieu* veut remplacer *Dieu fait homme*.

C'est cependant une impasse de qualifier l'Église par cette notion d'un humano-centrisme., parce qu'elle *est autrement*.

Le «*démocratique*» constitue certes une haute conception humaine de la vie

*poli-tique*, c'est à dire publique (et par suite du droit) dans une perspective *foncièrement* horizontale (*demos*) qui concerne l'implantation d'une "société parfaite" (*societas perfecta*) ayant pour but le service de l'homme — l'"être démocratique", noyau essentiel de cette perspective — dans des relations d'égalité (droits-*kratos* [état]) et de respect réciproque (obligations-*demos*) communément imposées et acceptées par le même *demos* (cf. la conception contemporaine des Droits de l'Homme et du dualisme imposé : droits-obligations, qui découle de ceux-là).

Mais, "l'ecclésial" est en dehors de cette dimension naturaliste moderniste et également loin de toute "*ecclésiocratie*". Pourquoi? En tant qu'événement constituant une communauté historique comme réalité eschatologique dans l'histoire — et c'est une réalité qui advient constamment *en Christ* et *dans l'Esprit Saint* — l'ecclésialité est *autrement* profonde et *autrement* vitale. En tant qu'*in-stitution* dans l'histoire, l'Église, relève du droit "*non démo-cratique*", car elle relève du droit "*théo-cratique*"; mieux, du droit

"*théo-andrique*" [voire *divino-humain*]. Or, ce "*théo-*" de l'Église n'est donné qu'*en Christ* (*dans l'Esprit Saint*); et la réalité "Christ" (ou mieux, l'événement-Christ) implique *à la fois* la réalité humaine dans son intégralité et la réalité divine *ασυγχύτως* ("sans mélange, ni confusion") et *αδιαιρέτως* ("sans séparation, ni division")<sup>3</sup>. Le "Je" de l'Église ne représente pas un aspect séparé ni différent de celui que désigne le "Je" du Christ Lui-même. En tant que réalité pleinement *horizontale et verticale* à la fois, l'Église n'a cependant pas son droit (ni son "Je") *par elle-même*, et elle ne le tient pas non plus *du "demos ecclésial"*. Bien qu'elle assure une communion profonde entre les hommes, cela ne se réalise qu'en passant à travers *la communion mystérieuse avec Dieu*<sup>4</sup>.

Ici encore, il suffit de regarder ce que sont les "rapports de l'homme avec les autres hommes, ses prochains [*synanthropes*], et avec Dieu" (Abba Dorothee) : l'Église, comme le [et en tant que] Royaume — et les icônes aussi d'ailleurs — devient, en fin de compte, une réalité explicitement *uni-dimensionnelle* (...).

Nous avons là la dimension du Royaume à venir, où l'incréd est en pleine communion ontologique avec le créé.

L'Église, en effet, a comme but la plénitude eschatologique, déjà inaugurée dans l'Histoire: le Royaume qui est "*déjà là et pas encore*" réellement présent, bien que caché<sup>5</sup>. Ainsi, l'"être démocratique" et l'"être ecclésial" ne peuvent jamais être comparés. Le premier-strictement historique - pourrait s'inscrire dans le deuxième - qui reste bien foncièrement eschatologique -; et c'est pour cette raison que l'historique ne peut jamais être confondu avec l'eschatologique et encore moins le supplanter... Or il ne faut jamais oublier que l'aspect démocratique demeure décidément une *réalité historique*, mais aussi manifestement une *utopie eschatologique*.

### C. De la Tradition canonique conciliaire

Lors des Conciles ecclésiaux, celui apostolique en l'an 49<sup>e</sup>, et locaux ou œcuméniques des 3<sup>e</sup> aux 9<sup>e</sup> siècles, si les apôtres avec les presbytres ou les évêques se ras-



semblent, ce n'est pas dans le but d'exposer leur opinion ou leur "position" ou encore — comme cela se dit couramment — leur "point de vue", ni imposer ainsi leur propre avis par le biais du principe de majorité. Car, c'est pour manifester l'expérience vécue, et en témoigner, tant en raison de leur expérience personnelle par participation (*méthexis*) au corps mystique du Christ. C'est donc à cause de l'expérience du corps ecclésial qu'eux-mêmes récapitulent. C'est pourquoi il a pu se produire que des Conciles locaux et œcuméniques qui réunissent des évêques — et qui, parfois, représentaient la *majorité* — aient été, a posteriori, rejetés par la «conscience» de l'Église; les évêques sont rentrés dans leurs provinces et le corps ecclésial les a, tout simplement, renvoyés: non qu'ils eussent violé quelques principes idéologiques, mais parce qu'ils ne représentaient pas le corps ecclésial en l'espèce. Il en va d'une certaine manière comme du miel: «Si tu nous dis qu'il est amer, nous te coupons de la communauté [cf. la formule canonique de la même époque: "exclu de la communion"], nous te refusons...»

Il y a lieu de faire ici un rappel. L'Église marche sur les traces des saints et s'exprime par leur bouche. Les saints ne sont pas des individus, ce sont des personnes. La différence n'est pas seulement théorique: lorsqu'un homme est véritable, notre humanité tout entière en est agrandie. Nous voyons donc en la personne du saint celui que nous souhaitons tous devenir et, puisqu'il a réussi, tous peuvent réussir. Lorsque nous voyons un homme saint, nous sentons être en lui. Il nous emmène avec lui et il nous mène un peu plus loin.

C'est d'ailleurs le *principe de l'unanimité*, posé à la base de la vie et de l'expérience ecclésiales, du vécu et de la participation à l'expérience de la Révélation au cours des siècles. Principe qui a été retenu dans les synodes de l'Église primitive et ancienne comme le critère décisif des décisions synodales (Synode apostolique de Jérusalem; Actes 15, 25<sup>7</sup>). Cette pratique était en usage au cours des trois premiers siècles. Il est remarquable que les Conciles, eux qui se sont tenus dès l'époque de saint Cyprien, semblent avoir été régis par le principe d'*unanimité*. Or, nous voyons développées une praxis et une tradition de l'*unanimité synodale*. Ce qui a duré pertinemment trois siècles, c'est-à-dire du Synode apostolique de Jérusalem (49) jusqu'au moins au Concile local d'Antioche (341),<sup>8</sup> au cours du 4e siècle.

C'est néanmoins à partir du 4e siècle que cette réalité ecclésiale est modifiée avant de prendre une autre forme ou plutôt un autre contenu. En effet, les canons du 4e siècle, dont nous pourrions nous servir pour l'étude de ce problème, reflètent le passage — et cela après la date-charnière de l'Édit de Milan (313) — de l'*unanimité synodale* à la *majorité synodale*. Ce sont le 6e canon du Ier Concile œcuménique de Nicée (325) et le 19e canon du Concile local d'Antioche (341). Ce qui est fort intéressant, c'est que ce même Concile local d'Antioche confirme aussi bien l'*unanimité synodale* (canon 15: «[...] c'est à dire que tous les évêques de l'éparchie ont été *unanimes* à porter un jugement»), que la *majorité synodale* (canon 19: «[...] que l'on observe le vote de la *majorité*»). Un tel fait reflète justement la transformation intervenue au cours du 4e siècle. Cela dit, le *principe d'unanimité* demeure un donné canonique, mais ce n'est pas ce principe qui doit être examiné ici, car il importe d'examiner ce nouveau fameux principe de majorité; il doit être examiné et analysé en priorité.

Tout d'abord, le texte du **6e canon** du Ier Concile œcuménique de Nicée parlant de l'élection des évêques, *in fine*, est ainsi conçu:

... D'autre part, l'élection épiscopale ayant été faite en commun avec discernement et d'une manière conforme au canon ecclésiastique, même si deux ou trois font de l'opposition par pur *esprit de contradiction*, que l'on observe le vote de la *majorité*.

Le deuxième canon, que nous devons également examiner ici, fait alors un pas en avant en direction du renforcement du pouvoir du Synode. Le **19e canon** d'Antioche renvoie également aux élections et aux consécrations des évêques qui apparaissent liées à la formation de l'institution synodale. Nous lisons dans ce canon:

Un évêque ne peut être élu sans synode et sans la présence de l'évêque métropolitain de l'éparchie; en plus de la présence indispensable de celui-ci, il est en tout cas nécessaire que soient présents tous les évêques co-célébrants de l'éparchie, que l'évêque métropolitain aura convoqués par lettre. Si tous viennent, ce sera pour le mieux; si cela est difficile, il faut absolument que la majorité des évêques soit présente ou qu'elle envoie par écrit son assentiment à la consécration, en sorte que la chirotonie ait lieu, soit en présence de la majorité, soit avec son approbation écrite. Si l'on contrevient à cette ordonnance,

la chirotonie n'aura aucune valeur. Si au contraire, tout se passe selon cette ordonnance, et que quelques-uns s'y opposent par *esprit de contradiction*, que l'on observe le vote de la *majorité*.

Dans le 6e canon du Ier Concile œcuménique de Nicée, ainsi que dans le 19e canon du Concile local d'Antioche, c'est donc du principe de *majorité* qu'il est fait mention, mais uniquement à titre de recours ultime, et à la condition que les mobiles des opposants soient bas et intéressés. Sinon, les Conciles/Synodes, prenant leurs décisions à la *majorité*, et non à l'*unanimité*, peuvent voir leur autorité contestée, à moins qu'il ne soit prouvé, ainsi que le prévoit le 19e canon d'Antioche, que la minorité a agi en raison d'une "querelle particulière". Autrement dit, c'est à partir du 4e siècle que l'Église "devient", petit à petit, plus ... "*majorito-cratique*" ou devient plus ... "*arithmo-cratique*", et donc devient plus ... *démo-cratique* !

En effet,

si nous comparons le 19e canon d'Antioche au 4e canon du Ier Concile œcuménique, qui fait également référence aux élections et aux chirotonies des évêques, il apparaît clairement que le canon d'Antioche constitue, avec une hésitation notable, un pas en direction du renforcement du pouvoir du Synode au détriment de l'Église locale. Ce pas important consiste en l'introduction (pour la première fois?) du *principe de majorité* dans l'institution synodale. Ce principe soulève de sérieux problèmes ecclésiologiques, parce qu'il sous-entend que la *quantité* est un critère décisif de l'unité de l'Église; ce qui va à l'encontre du caractère ("*éthos*") de l'*Ecclésiologie ancienne* (il est très probable qu'à cette époque, les hérétiques étaient *majoritaires*). Le *principe de majorité*, qui se trouve à la base du droit séculier des régimes démocratiques, risque de transformer l'institution synodale en une institution purement *juridique*; c'est la raison pour laquelle il n'avait pas été appliqué dans les synodes de l'Église ancienne, sauf lorsque toutes les tentatives de parvenir à l'*unanimité* s'étaient avérées infructueuses<sup>9</sup>.

C'est le même problème qui est posé de nos jours par l'insistance que mettent certaines Églises territoriales, patriarcales ou autocéphales, orthodoxes sur le *nombre des fidèles*, pour revendiquer par la suite, soit des droits de préséance dans la *taxis* canonique de l'Église, soit des droits de responsabilité au sein de la "diaspora" orthodoxe. [Cf. fameux "Mythe des grands et des petits" ...].

De plus,

les synodes qui expriment l'unanimité et la communion de *tous* les évêques "répandus à travers tout l'univers"<sup>10</sup>, jouissent d'une validité et d'une autorité suprêmes, étant donné que ces synodes ont été finalement approuvés par le "Amen" du peuple de Dieu. C'est de cette manière que l'institution synodale pourra retourner à sa source, qui est aussi la source et l'expression ultime de toute l'unité de l'Église, c'est-à-dire à la communion eucharistique. De même que, dans la divine Eucharistie, le "Amen" du peuple de Dieu se trouve parmi les conditions *sine qua non* définissant la substance ecclésiologique des actes célébrés (pour les Orthodoxes, il n'est pas permis que la divine Eucharistie soit célébrée par le prêtre seul), de même dans le système synodal, le consentement du peuple est indispensable. Il faut cependant souligner que l'autorité et la validité des décisions et des actes synodaux ne prennent pas leur source dans le peuple (comme il advient dans la démocratie), mais *en Dieu par l'intermédiaire* des évêques, dans la communion de l'Église.<sup>11</sup>

\*

Voilà donc quelques mots concernant le rapport existant entre la *démocratie* et l'*ecclésialité*, qui peut être un critère manifestement flagrant pour notre *mode de participation (méthexis)* à l'événement *unique* de la vie ecclésiale. Il serait donc intéressant que nous puissions, à l'occa-

sion d'une autre circonstance éditoriale, présenter la suite de notre étude, à savoir l'aspect du sacré qui va finalement de pair avec la démocratie, et selon le contexte de notre présente recherche.

## NOTES

<sup>1</sup> Voir notamment Rm, ch. 12, et 1 Co, ch. 12.

<sup>2</sup> Du mot *éon* (αἰών), l'ère, le siècle, le temps: *sécularisme* (du "sæculum"). Le terme *éonisme* désigne la mentalité des hommes qui, certes, croient en Dieu, mais qui ne peuvent, cependant, pas (Éph 2, 2) faire de ce Dieu ["*pantocrator*" (cf. le *Credo*)] le "centre de leur vie" (abba Dorothée), fait (Mt 13, 22; Mc 4, 19); et ce qui a pour conséquence réelle une "perspective *hétérocentrique*" (un rejet de Dieu dans la transcendance), c'est à dire éloignant (2 Co 4, 4) de ce Dieu "par amour pour l'*éon* présent" (2 Tm 4, 10) et rangeant l'homme (Lc 20, 34) dans la dimension "de ce monde" (Jn 18, 36-37). Il s'agit d'une catégorie *intra-crétionnelle*, c'est-à-dire du côté de ce qui est façonné - tout en oubliant sa perspective *eschatologique* (Éph 1, 21; Hb 6, 5; Tt 2, 12) - sur le modèle (Rm 12, 2) [*civitas terrena*] "de ce monde" (eschatologique cosmique, séculière), ou encore accordant la priorité à ce siècle-ci sur le siècle à venir. L'*éonisme* est avant tout *une réduction de l'homme au monde, à l'histoire et à la nature*. Enfin, l'*éonisme ecclésiastique* ne laisse pas de place à l'imminence eschatologique. Il ne veut trouver sa justification que dans le temps et le monde présents. Cela produit une conception moderniste de la *societas perfecta*, cf. *Infra*. Signalons que dans le catholicisme romain, dès le pape Léon XIII, s'est bâtie une conception théologique, dirions-nous volontiers théanthropique

chrétienne, de la catégorie de société parfaite: cf. Emmanuel DE VALICOURT, *La société parfaite, catégorie de la modernité, catégorie théologique*, Thèse co-dirigée par les Professeurs Jean-Paul Durand op et François Jankowiak, Faculté de Droit canonique de l'Institut catholique de Paris & Faculté de Droit Jean Monnet de l'Université Paris Sud Saclay, 7 décembre 2016, 854 p., *dactyl, à paraître*, et cf. Emmanuel DE VALICOURT, *La société parfaite: un nouveau regard?*, in *L'année canonique* 57 (2016).

<sup>3</sup> Cf. la *définition de la foi* du IVe Concile œcuménique de Chalcédoine (451).

<sup>4</sup> Cf. 1 Jn 4, 7-21.

<sup>5</sup> Cf. Mt 11, 25.

<sup>6</sup> Voir Actes 15, 1-35.

<sup>7</sup> Dans sa décision finale et épître aux Chrétiens d'Antioche (15, 22-35), le Synode apostolique déclare: «[...] après nous être tous ensemble, nous avons décidé à l'unanimité, [...]»; souligné par nous.

<sup>8</sup> Voir *infra*.

<sup>9</sup> J.D. ZIZIOLAS, *L'institution synodale : problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques*, in *Mélanges en l'honneur du Métropolitain Barnabé de Kitros*, Athènes, 1980, p. 176 (en grec). De même, IDEM, *L'institution synodale. Problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques*, in «Istina» t. 47, n° 1 (2002), p. 28-29; souligné par nous.

<sup>10</sup> Cf. la norme canonique analogue concernant l'Église dans les canons 57 du Concile local de Carthage (419), et 56 du Quinisixte Concile œcuménique in *Trullo* (691); référence ajoutée par nous.

<sup>11</sup> *Ibid.* ["*Mélanges...*"], p. 182, et note 41. De même, *ibid.* ["*Istina*"], p. 35, et note 41; souligné par nous ■