

Démocratie et ecclésialité **(L'être démocratique et l'être ecclésial)**

On s'interroge encore aujourd'hui sur le rapport entre ces deux aspects de notre vie humaine, la démocratie et l'ecclésialité (ou la *démocratie* et la *synodalité*), alors que, au cours des siècles, la question posée a été clarifiée de façon concrète et manifestement pertinente.

D'emblée, le mot "démos", 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, tous les deux mots font communément référence à une *communauté d'existence, de pensée et d'action*. Comme l'*unique corps* humain a des fonctionnements communs, alors que ses membres sont 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 les membres sont liés harmonieusement entre eux. Partant de cette conception, l'Apôtre Paul a bien adapté la notion de peuple de Dieu en tant que corps au *nouveau "démos"*, non pas au "démos" social, mais au *peuple de Dieu*, l'Église (voir notamment Rom, ch. 12 et 1 Cor ch. 12).

En fin du compte, quel est le lien entre ces deux paramètres le "démos" social et le "démos" ecclésial ? On examinera donc cette question brièvement de trois points de vue, en partant justement du "principe de majorité" qui constitue l'élément fondamental de la condition démocratique, pour élucider l'aspect unique en son genre, celui de l'ecclésialité.

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 (à savoir 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 : 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 de la vérité. Mais la *majorité autonome* ou *autonomisante* peut facilement détourner la vérité. C'est justement pour cela qu'on ne peut pas avoir *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 “ecclésialité”. L'Église relève-t-elle du démocratique ? On peut tout aussi bien répondre “oui !” que “non !”. “Oui”, parce que l'ecclésialité 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, 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 elle demeure *éonistique*¹ et représente un *monophy-*

¹ Du mot *éon* (αἰών), l'ère, le siècle, le temps : *sécularisme* (du “sæculum”). Le terme *éonisme* désigne la mentalité des hommes (αἰωνισμός) 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 Dorotheé), fait (Mt 13, 22 ; Mc 4, 19) qui a pour conséquence réelle une “perspective *hétérocentrique*” (un rejet de Dieu dans la transcendance) 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 *intracréationnelle*, 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) —

sisme — sinon politique, tout au moins — théologique. Elle peut s’accomplir et est *complète* comme système *poli-tique*, mais elle demeure néanmoins *déficitaire*, lorsqu’elle prétend notamment se substituer à l’ecclésialité *divino-humaine*, qui demeure pour ceux qui arrivent à la vivre (μέθεξις, *méthexis-participation*), la voie vitale aussi bien pour le “siècle présent” que pour le “siècle à venir”...

Par ailleurs, la démocratie demeure profondément *choisie* (ἐκλεκτή) mais certainement pas *charismatique* (χαρισματική). 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 *communion 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 humanocentrisme qui se trouve à l’opposé du théanthropisme chrétien : l’*homme-Dieu* veut substituer au *Dieu-homme*...

C’est cependant un *lapsus* de qualifier l’Église par cette notion, parce qu’elle *est autrement*. Le ‘*démo-cratique*’ constitue certes une haute conception humaine de la vie *poli-tique* = publique (et par suite du droit) dans une perspective *foncièrement* horizontale (*démos*) qui concerne l’implantation d’une “société parfaite” ayant comme 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-*démos*) communément imposées et acceptées par le même *démos* [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 et loin aussi de toute “*ecclésio-cratie*”. 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

sur le modèle (Rm 12, 2) [*civitas terrena*] “de ce monde” (ἐγκόσμια ἐσχατολογία-eschatologique cosmique, séculière), ou encore accordant la priorité à l’αἰὼν οὗτος (ce siècle-ci) sur l’αἰὼν ὁ μέλλων (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.

l'histoire, l'Église, relève du droit “*non démo-cratique*” mais “*théo-cratique*”, ou plutôt “*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, γεγονός τοῦ Χριστοῦ) implique *à la fois* la réalité humaine dans son intégralité et la réalité divine ἄσυγχύτως (“sans mélange, ni confusion”) et ἀδιαίρετως (“sans séparation, ni division”)². Le “*Je*” de l'Église ne représente pas un aspect distinct 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 mystérique avec Dieu*³.

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 Doro-thée) : 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* (comme effectivement le *cercle* de l'abba Doro-thée...). 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 caché⁴. Ainsi, l'“être démocratique” et l'“être ecclésial” ne peuvent jamais être comparés entre eux. Le premier — strictement historique — pouvait 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 manifestement une *utopie eschatologique*...

C. De la Tradition canonique conciliaire

Lors des Conciles ecclésiaux, locaux ou œcuméniques, si les évêques se rassemblent, ce n'est pas dans le but d'exposer leur opinion ou leur “position” ou encore — comme l'on dit couramment — leur “point de vue” et imposer

² Cf. la *définition de la foi* du IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine (451).

³ Cf. 1 Jn 4, 7-21.

⁴ Cf. Mt 11, 25.

ainsi leur propre gré par le biais du principe de majorité, c'est pour manifester et témoigner l'expérience vécue, tant en raison de leur expérience personnelle par participation (μέθεξις) au corps mystique du Christ qu'à cause de l'expérience du corps ecclésial qu'eux-mêmes récapitulent. C'est pourquoi il a pu arriver que des Conciles locaux œcuméniques qui avaient réuni certains d'évêques — qui, parfois, représentaient la *majorité* — aient été, par la suite, 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 aient violé quelques principes idéologiques, mais parce qu'ils ne le représentaient pas. 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 : “exclu de la communion”], nous te refusons”...

C'est justement là qu'on doit rappeler une chose. 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. Lorsqu'on voit un homme saint, on se sent être en lui. Il nous emmène avec lui et 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, qui a été retenu dans les synodes de l'Église primitive et ancienne comme le critère décisif des décisions synodales. Il est remarquable que les Conciles qui se sont déjà tenus à l'époque de saint Cyprien semblent bien avoir été régis par le principe d'*unanimité*. Cette pratique était bien retenue au cours des trois premiers siècles.

C'est néanmoins à partir du 4^e siècle que cette réalité ecclésiale prend une autre forme ou plutôt un autre contenu. En effet, les canons du 4^e 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 6^e canon du I^{er} Concile œcuménique de Nicée (325) et le 19^e 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 : « [...], 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* »), fait qui reflète justement cette transformation au cours du 4^e siècle. Mais ce n'est pas le *principe d'unanimité*, qui demeure un donné canonique et qui doit être examiné ici, mais, au contraire, c'est le principe de majorité, qui doit être examiné et analysé en priorité.

Tout d'abord, le texte du **6^e canon** du I^{er} 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* [κρατείτω ἡ τῶν πλειόνων ψῆφος] ».

Le deuxième canon, que nous devons également examiner ici, fait alors un pas en avant en direction du renforcement du pouvoir du Synode. Le **19^e canon** d'Antioche renvoie également aux élections et aux consécutions des évêques qui apparaissent liés 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 consécution 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* [κρατεῖν τὴν τῶν πλειόνων ψῆφον] ».

Dans le 6^e canon du I^{er} Concile œcuménique de Nicée ainsi que dans le 19^e canon du Concile local d'Antioche, c'est donc bien 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 19^e canon d'Antioche, que la minorité a agi en raison d'une "querelle

particulière”. Autrement dit, c’est à partir du 4^e siècle que l’Église “devient”, petit à petit, plus ...“*majorito-cratique*” ou plus ...“*arithmo-cratique*”, et donc plus ...*démo-cratique* !...

C’est en effet que « si nous comparons le 19^e canon d’Antioche au 4^e canon du I^{er} 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 »⁵. C’est le même problème qui est posé de nos jours par l’insistance que mettent certaines Églises 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. le “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”⁶, 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

⁵ J. D. ZIZIOULAS, “Ο συνοδικός θεσμός : Ιστορικά, εκκλησιολογικά και κανονικά προβλήματα” [L’institution synodale : problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques], in *Τιμητικόν ἀφιέρωμα εἰς τὸν Μητροπολίτην Κίτρου Βαρνάβαν* [“*Mélanges en l’honneur du Métropolitain Barnabé de Kitros*”], Athènes, 1980, p. 176. De même, IDEM, “L’institution synodale. Problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques”, in *Istina*, t. 47, n° 1 (2002), p. 28-29 ; souligné par nous.

⁶ Cf. la norme canonique analogue concernant l’Église dans les canons 57 du Concile local de Carthage (419), et 56 du Quinisexte Concile œcuménique *in Trullo* (691) ; référence ajoutée par nous.

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 dite 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* »⁷.

* * * * *

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 néanmoins intéressant que nous puissions consacrer un bon moment pour aborder deux autres aspects qui vont en fait de pair et dans le même sens que ce que nous venons d’examiner. Il s’agit, d’une part, “de la *démocratie* et de l’*amour*” et, d’autre part, “de la *démocratie* et de la *vie monastique*”. Aborder ces deux aspects revient à aborder la question de la *démocratie* et de la ...*mort* ; autrement dit, il s’agit des questions de la confirmation absolue de la vie *après la chute* (πτωτικῇ) d’une part, et, d’autre part, de la transcendance voulue et volontaire de cette chute et de la mort...

Archimandrite Grigorios Papathomas

⁷ *Ibid.* [“*Mélanges...*”], p. 182, et note 41. De même, *ibid.* [“*Istina*”], p. 35, et note 41 ; souligné par nous.