

Supplément au SOP n° 170, juillet-août 1992

LA MISSION ACTUELLE DE L'ORTHODOXIE

Discours prononcé le 2 juin 1992 par le métropolite DAMASKINOS, évêque du diocèse du patriarcat œcuménique en Suisse, secrétaire général pour la préparation du concile de l'Eglise orthodoxe, à l'occasion de sa réception par l'Académie d'Athènes en qualité de membre correspondant.

LA MISSION ACTUELLE DE L'ORTHODOXIE

Le objet de mon discours, *"La mission actuelle de l'Orthodoxie"*, essaie de cerner la **spécificité** de la mission de l'orthodoxie dans le monde actuel relativement aux autres manifestations historiques du christianisme. Dans cette perspective, la **première** partie de mon intervention parcourt brièvement et schématiquement la *formation diachronique* de l'identité particulière de l'orthodoxie; la **seconde** tente une approche des problèmes fondamentaux et des nouvelles perspectives de l'orthodoxie pour un témoignage plus authentique et plus crédible aujourd'hui sur *"l'espoir qui est en nous"*.

1. L'Eglise orthodoxe est une communauté d'Eglises autocéphales ou autonomes conscientes de leur profonde unité dans la vraie foi et l'ordre canonique. Elles sont coordonnées par l'Eglise mère pour mieux accomplir leur mission dans le monde actuel aussi bien sur le plan interorthodoxe qu'interecclesial. L'orthodoxie, le catholicisme romain et le protestantisme constituent les principales manifestations historiques du christianisme. Le critère absolu de leur différenciation historique réside principalement dans leur attitude différente vis-à-vis de la tradition patristique et ecclésiale commune du premier millénaire chrétien. L'Eglise orthodoxe est consciente d'être la continuité authentique de l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique et d'être restée fidèle à l'esprit de la tradition patristique.

Le respect de l'orthodoxie vis-à-vis de la tradition de l'Eglise indivise détermine aussi bien sa spécificité relativement aux autres manifestations historiques du christianisme que la profonde conscience de sa catholicité. Cette conscience découle de l'ontologie christocentrique de l'Eglise qui s'incarne dans le temps et dans l'histoire comme prolongement du *"corps du Christ"* unique. Dans ce sens,

la tradition sacrée de l'Eglise signifie non seulement un système de principes ou d'idées constituant le contenu de l'enseignement chrétien, mais aussi un processus ininterrompu d'incarnation du Christ dans Son Eglise. Les apôtres ont donc légué fidèlement à leurs successeurs non pas un système quelconque d'enseignement théorique, une vérité dénuée de fondement, mais le Christ lui-même, l'Eglise elle-même. La tradition patristique, quant à elle, a consigné l'angoisse et les luttes historiques du corps ecclésial pour sauvegarder le contenu authentique de l'expérience sacramentelle, qui constitue *"un remède d'immortalité et un antidote contre la mort"*.

Cependant, le fait de mettre continuellement en avant le critère de la tradition patristique pour neutraliser les provocations hérétiques -qui n'ont pas cessé de se manifester- a favorisé dans la praxis ecclésiastique une relation "utilitaire" à celle-ci avec aussi des tendances à objectiver ce critère... Ces tendances ont été renforcées durant le long processus qui a mené les peuples de l'Europe septentrionale et orientale au christianisme. Ceux-ci ont été invités à assimiler en peu de temps les résultats d'une expérience séculaire de l'Eglise sans avoir vécu au préalable les problèmes historiques corrélatifs. La question s'est posée avec encore plus d'acuité dans le christianisme occidental durant le VIII^e siècle pour deux raisons: d'une part, l'affaiblissement continu de l'élément latin qui avait beaucoup contribué à la formation de la tradition patristique commune; d'autre part, le renforcement de l'élément franc qui, lui, s'est contenté d'une relation "éclectique" ou "utilitaire" au contenu de la tradition patristique antérieure. Le grand schisme (1054) a interrompu la communion et altéré les relations spirituelles -déjà lâches- entre les Eglises d'Orient et d'Occident. Le développement systématique de la théologie scolastique en Occident a imposé la valeur utilitaire de la tradition patristique commune du premier millénaire pour mieux fonder une explication logique de la foi par la méthodologie des raisonnements philosophiques dialectiques. Le caractère ecclésiastique de cette théologie a été officialisé au XIII^e siècle. Cette théologie -qui s'est écroulée sous les coups de la contestation protestante- a profondément influencé l'attitude négative, latente ou manifeste, du christianisme

occidental vis-à-vis de la tradition patristique commune. D'autres critères se sont substitués au *consensus Patrum* du premier millénaire pour attester l'expérience authentique du contenu de la foi: la communion avec le Pape (*Caput Ecclesiae*), pour le catholicisme romain; l'autorité de l'Ecriture sainte dans sa compréhension subjective par les fidèles, pour le protestantisme.

Les présupposés théologiques qui viennent d'être esquissés sont nécessaires si l'on veut procéder à un examen objectif de la crise spirituelle actuelle par rapport à la recherche de la mission plus spécifique à l'orthodoxie. Il est communément admis que nous sommes à la fin d'une époque scellée par les principes de la philosophie occidentale des Lumières. Certes, les Lumières dérivent des dilemmes dualistes de la théologie occidentale sur les oppositions de Dieu et du monde, du créé et de l'incrée, de l'esprit et de la matière, de l'âme et du corps, de la loi et de la grâce, de l'Ecriture et de la Tradition, de l'Etat et de l'Eglise. Cependant, les philosophes des Lumières par leur vision d'un monde indépendant de la présence active de Dieu, d'un homme libre de toute foi religieuse et d'une société débarrassée de toute autorité ecclésiastique, mettaient en doute depuis ses fondations toute la construction de la civilisation européenne et reconnaissaient à la raison humaine -autonome de toute dépendance transcendante- l'autorité suprême. Selon les philosophes des Lumières, ce qui dépasse la raison humaine et qui ne peut être prouvé par un processus expérimental est rejeté comme étranger à la raison, alors que ce qui est soumis à la faculté cognitive devient le critère déterminant de la raison et des structures de la société humaine. Dans ce contexte, Dieu cesse d'être le *summum bonum* de la société et on lui substitue successivement le concept de nation ou la vision d'un système idéologique. Avec la révolution française se forme l'idée d'un Etat laïc qui devient progressivement non seulement le principal organe de promotion, directe ou indirecte, des nouvelles idées, mais aussi l'autorité, ordinairement exclusive, qui contrôle la controverse dialectique entre christianisme et Lumières. Etat et Idéologie s'associent conventionnellement. Cette association, bien que portant en germe l'opposition interne ou même l'affrontement final, permet peu à peu à l'autorité étatique de s'imposer sur une

société sécularisée, du moment que les institutions politiques, spirituelles et sociales ont dû se mettre au service des visions enthousiastes de l'idéologie dominante ou encore de l'étatisme sécularisé.

Le succès des "nouvelles idées" des philosophes des Lumières a eu comme conséquence de supprimer aussi bien la nécessité de Dieu dans la nouvelle conception du monde que la sacralité de la personne humaine, réduite à sa qualité de citoyen ou même à la fonction sociale de l'individu. Cependant, les principes fondamentaux d'un droit purement rationnel ne pourraient pas être considérés totalement étrangers à la tradition chrétienne relative en la matière, bien qu'intégrés dans une logique totalement différente. Dans cet esprit, je considère correcte la remarque du Thomas Stearns Eliot immédiatement après la IIe guerre mondiale (1946): *"il est possible qu'un Européen ne croie pas individuellement que la foi chrétienne soit la vérité, mais même dans ce cas, tout ce qu'il exprime, fait et crée découle de l'héritage de la civilisation chrétienne et c'est de cette civilisation qu'il acquiert sa signification. Seulement la civilisation chrétienne aurait pu produire un Voltaire ou un Nietzsche. Je ne pense pas que la civilisation de l'Europe pourrait survivre à la totale disparition de la foi chrétienne... Le monde occidental trouve son unité au sein de ce patrimoine, à savoir le christianisme et les anciennes civilisations de Grèce, de Rome et d'Israël..."* (L'unité de la civilisation européenne, Athènes 1990, p. 7 et 69).

En effet, le patrimoine spirituel européen est le fruit d'une synthèse harmonieuse et équilibrée de l'enseignement chrétien, de la philosophie grecque et du droit romain. Cette synthèse a sans doute été pour le christianisme une nécessité historique, puisque l'Evangile ne contenait pas d'enseignement rigoureux sur l'homme et le monde. Pour le christianisme, assimiler la philosophie grecque et le droit romain signifiait assimiler la civilisation de l'époque. Ceci s'est opéré par la féconde contribution des Pères grecs et latins qui ont aussi façonné le contenu de la tradition patristique de l'Eglise indivise. La relation fonctionnelle des trois entités spirituelles garantissait d'une part leur autonomie interne, excluait, d'autre part, toute tendance à

dépasser chacune ses propres limites, puisqu'elle reflétait la relation profonde entre Dieu, l'homme et le monde dans la nouvelle réalité chrétienne. Les résultats de cette synthèse ont été vraiment impressionnants dans l'histoire de la civilisation européenne. La philosophie grecque a notamment eu sur la tradition patristique de l'Eglise une influence telle que des théologiens modernes, principalement protestants, ont accusé les Pères grecs d'avoir entrepris une violente hellénisation du christianisme ou d'avoir livré l'Evangile à la métaphysique grecque.

Par conséquent, la polémique livrée par les philosophes des Lumières et de l'idéologie à l'Eglise et au christianisme en général ne menaçait pas seulement -comme on soutient d'habitude- l'impact social de la foi chrétienne; elle menaçait aussi tout le contenu et chacune des constituantes du patrimoine spirituel gréco-chrétien. Certes, la virulence de la controverse entre théologiens et adeptes des Lumières a dissimulé une controverse analogue entre "anciens" et "nouveaux" philosophes qui étendait la menace anéantissante des Lumières à l'ensemble des structures traditionnelles du patrimoine spirituel de l'Europe et de la chrétienté en général. En effet, la "nouvelle philosophie" des Lumières -qui s'est aussi transfusée dans les systèmes idéologiques du XIXe siècle- sans rejeter la méthodologie ni même certains principes de l'aristotélisme et du droit romain, s'est cependant dissociée de leur contenu essentiel en soumettant l'usage éclectique ou fragmentaire qu'elle en faisait à nouvelle logique et aux nouveaux critères. Dans ce sens, la contestation contre le christianisme allait bizarrement finir par marginaliser aussi les "anciens" philosophes grecs, avec comme conséquence inéluctable d'élargir la crise de structures et de continuité du patrimoine spirituel européen, puisque la philosophie grecque -séparée de la tradition chrétienne- perdait l'impact d'une référence sociale immédiate ne fût-ce que sur une société chrétienne tourmentée. Cette controverse entre "anciens" et "nouveaux" philosophes a eu des échos sur le courant néo-grec des Lumières, même si leurs affrontements, notamment dans le domaine de l'éducation, ont été quelque peu dissimulés par la controverse générale entre christianisme et "nouvelle philosophie".

La création des nouveaux états nationaux orthodoxes, calquée sur les modèles de l'étatisme occidental, a favorisé une propagation désormais institutionnelle des "nouvelles idées", comme p.ex. la législation de Maurer dans l'état grec nouvellement fondé. L'application directe du système occidental de l'Etat "détenteur des lois" sur les rapports Eglise/Etat, d'une part, et la revendication arbitraire des nouveaux états nationaux en faveur de l'autocéphalie administrative vis-à-vis de la juridiction du Patriarcat oecuménique, d'autre part, ont affaibli l'unité canonique des Eglises orthodoxes locales durant un centenaire (1833-1925) et empêché toute réaction ecclésiastique organisée. L'imposition du marxisme-léninisme athée comme idéologie dominante chez les peuples orthodoxes, en Union soviétique -immédiatement après la Ière guerre mondiale- en Roumanie, en Bulgarie, en Serbie et en Albanie- après la IIe guerre mondiale- a complété le cercle d'expériences douloureuses de l'orthodoxie des temps modernes. Par conséquent, les remous spirituels du monde occidental ont surtout frappé l'Eglise orthodoxe en proie aux difficultés et non préparée à faire face à des problèmes étrangers à son corps ecclésiastique, étant donné qu'elle s'était tenue à l'écart des longues controverses du monde chrétien de l'Occident.

L'homme contemporain suit avec stupéfaction les changements politiques, sociaux et spirituels qui bouleversent les pays non seulement de l'Europe de l'Est mais aussi de l'Ouest. Ces développements imprévisibles signifient -de l'aveu général- l'écroulement de la vision d'une idéologie athée dominante et dessinent les perspectives d'une nouvelle ère mondiale sans pour autant en préciser ses coordonnées spirituelles. Les analyses des événements se dirigent surtout sur la recherche du véritable sens ou de la réelle importance pour l'Europe et pour le monde entier des changements qui sont en train de se produire. Ces analyses confirment que le christianisme, en particulier, et la religion, en général, ont contribué à faire prendre conscience de la profonde crise interne du système. Les principes de la politique de Perestroïka confirment l'intervention, pour du moins contraignante, de l'idéologie dominante sur la conscience religieuse du citoyen, exercée sous forme de propagande athée ou de marginalisation sociale des

fidèles. Il est très significatif que la loi récemment publiée "*Sur la liberté de conscience*" (1990) dans l'ex Union Soviétique se contente d'une timide description des principes et des limites du droit fondamental de la liberté religieuse.

Il demeure cependant incontestable que le rétablissement discret ou contrôlé des libertés dans les pays dits socialistes éveille des forces latentes et produit des résultats imprévisibles même pour les promoteurs de ces réformes. On assiste à l'explosion, sous forme de mouvements autonomistes, d'un nationalisme opprimé par l'internationalisme idéologique, d'une part, et, d'autre part, d'un antagonisme confessionnel ou même religieux. Elle se manifeste par des affrontements inhabituels et dangereux qui menacent de remodeler la carte politique et même confessionnelle de l'Europe. La vision de la "Maison Européenne Commune" de tous les peuples chrétiens de l'Atlantique à l'Oural est compromise par l'ouragan des luttes intestines notamment chez les peuples orthodoxes de l'Europe orientale. La déclaration commune de toutes les Eglises et Confessions chrétiennes durant la récente rencontre oecuménique à Santiago de Compostela (1991) sur la nécessité impérieuse de collaborer sincèrement à la réévangélisation de l'Europe n'empêche pas de tirer un profit confessionnel d'une complète confusion de l'autorité étatique dans les nouvelles démocraties autonomes pour exercer une sorte de prosélytisme masqué ou même ouvert aux dépens surtout des peuples orthodoxes de l'Europe orientale. La résurgence de l'uniatisme romain et du missionarisme protestant ajoutent aux problèmes des Eglises orthodoxes, et ébranlent les relations fraternelles et le dialogue sincère entre Eglises chrétiennes. C'est à cette conclusion qu'ont abouti les Primats des Eglises orthodoxes, réunis récemment au Phanar.

2. Le bref exposé que je viens de faire sur les aspects fondamentaux de la dialectique diachronique du christianisme avec le monde nous ramène à la constatation qu'aussi bien le début que la fin de l'ère des "Lumières" et de "l'Idéologie" ont trouvé l'orthodoxie mal préparée à mettre en oeuvre son dynamisme spirituel pour relever les défis défavorables lancés par l'histoire. Si donc, c'est la spécificité

de la problématique contemporaine qui détermine les principaux axes de la mission actuelle de l'orthodoxie, on comprendra le rapport entre les remarques précédentes et la description de cette mission que je me propose de faire.

Premièrement, même particulièrement grevée par les controverses spirituelles et idéologiques de l'ère moderne, l'orthodoxie existe aujourd'hui là où elle était implantée lors de l'entrée dans l'ère en question. L'orthodoxie a donc survécu notamment dans les pays communistes et ceci est peut-être la constatation la plus importante lorsqu'il s'agit d'évaluer les bouleversements dont les pays de l'Est sont le théâtre. Certes, l'orthodoxie existe là où elle a toujours été, mais son peuple n'est pas encore rassemblé autour de la Table du Seigneur et son corps ecclésial porte encore les marques des temps difficiles. Sa hiérarchie et son clergé paroissial en nombre insuffisant -cantonnés durant des décennies dans le cercle étroit de la simple liberté de culte- ont une peine bien compréhensible à réorganiser à fond le travail pastoral et à renouveler les relations spirituelles avec le corps social. Des conflits nationalistes et ecclésiastiques confondus ont créé des situations de schisme ou de scission (Ukraine, Slovaquie, Skopje), qui nuisent tant à la cohésion du corps ecclésial local qu'aux perspectives du témoignage actuel de l'orthodoxie.

Reconstituer le corps des Eglises orthodoxes locales exige du temps, car cela présuppose une complète réorganisation des études théologiques pour la formation appropriée du clergé paroissial. Mais le temps manque: en ranimant sous divers prétextes des méthodes qui avaient déjà échoué au Moyen Age ou dans les temps plus modernes, des propagandes religieuses étrangères exercent du prosélytisme illicite pour profiter de la confusion générale de l'Etat et du peuple. Par conséquent, le premier devoir des Eglises orthodoxes locales est d'être solidaires les unes des autres et, sous la coordination et avec la sollicitude de l'Eglise mère, d'accélérer la reconstitution, la sauvegarde et la cicatrisation de chaque corps ecclésial local, et d'empêcher ainsi que l'orthodoxie ne fasse à nouveau les frais des circonstances historiques adverses. L'urgence des problèmes exige des

solutions immédiates lorsque et là où elles sont possibles.

Deuxièmement, l'orthodoxie demeure fidèle à la tradition du premier millénaire relative à l'indépendance et à la plénitude de l'expérience spirituelle de chaque Eglise locale canoniquement constituée, telle que l'ecclésiologie orthodoxe l'affirme: l'Eglise locale est la manifestation authentique de l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique. Cependant cette spécificité de l'ecclésiologie orthodoxe, bien qu'elle sauvegarde le véritable esprit de la théologie patristique et de la tradition canonique de l'Eglise indivise, a été mal interprétée durant les temps modernes sous la pression des nouvelles idées des "Lumières" sur l'Etat national et l'autorité étatique. Certes, l'Eglise -obéissant au commandement de son Fondateur Qui a envoyé les apôtres faire des disciples *"de toutes les nations"* (Mtt 20, 19)- s'est toujours sentie particulièrement concernée par le service spirituel de la nation. Mais, l'idée que *"Dieu justifiera les païens par la foi"* (Ga 3,8), introduit la perspective eschatologique du dépassement de la nation, puisque, selon l'apôtre Paul, dans la nouvelle réalité de l'Eglise *"il n'y a plus ni Juif, ni Grec; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre; il n'y a plus l'homme et la femme; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ"* (Ga 3, 28). Ainsi donc aussi bien l'affirmation de la nation que son dépassement en Christ opèrent comme des étapes distinctes dans la mission de l'Eglise. Cependant la manifestation locale du mystère de l'Eglise et la limitation territoriale des nations ont fondé le rapport fonctionnel Eglise locale/nation, consacré dans la conscience ecclésiale et dans l'organisation canonique de l'Eglise (34ème canon apostolique).

L'autocéphalie -découlant de l'ecclésiologie orthodoxe relative à la fonction canonique de la communion des Eglises locales- a été dénuée de son contenu canonique pour servir l'option étatique d'une introversion nationale exclusive ou pour neutraliser une quelconque influence ecclésiastique extraterritoriale sur le fonctionnement de l'Etat. Cette interprétation abusive de l'institution canonique de l'autocéphalie a entraîné les Eglises locales et alimenté avec du fanatisme religieux des nationalismes et des phylétismes de toutes sortes. Nationalisme et phylétisme ont été condamnés par le Grand

Concile de Constantinople en 1872. Durant le XIXe siècle, toutes les Eglises locales des nouveaux Etats, qui étaient soumises à la juridiction canonique du Patriarcat oecuménique, ont revendiqué unilatéralement ou arbitrairement -sous la pression de l'autorité étatique sécularisée- leur autocéphalie administrative sous prétexte que cela aurait mieux servi leurs buts nationaux. L'explosion de ces tendances autonomistes des Eglises nationales a tourmenté l'orthodoxie un siècle durant (1833-1925) en nuisant à sa cohésion interne et en refroidissant les relations fraternelles des Eglises autocéphales. Le schisme bulgare (1872-1946) constitue un des exemples les plus caractéristiques de la problématique du "syndrome de l'autocéphalie" qui est qualifié d'hérésie ecclésiologique d'un nouveau type, même si cela est exagéré.

Les efforts de l'Eglise mère pour resserrer les liens entre Eglises locales par des encycliques patriarcales (1900 et 1904) n'ont pas abouti à cause du déclenchement de la 1ère guerre mondiale, des aventures de l'Eglise russe sous le régime bolchevique et des difficultés plus générales de l'entre-deux-guerres. Par conséquent la confusion ou même l'arbitraire persistent quant à l'interprétation des critères de l'autocéphalie et dans les relations des Eglises autocéphales entre elles et avec le Patriarcat oecuménique. Résoudre cette question demeure urgent. Le Patriarcat oecuménique, en prenant l'initiative de convoquer dans les années '60 quatre conférences panorthodoxes (1961, 1962, 1963, 1968) a prouvé la solide unité interne de l'orthodoxie. La décision de préparer en commun la convocation du saint et grand Concile de l'Eglise orthodoxe par la réunion des commissions interorthodoxes préparatoires (1971, 1986, 1990) et des conférences panorthodoxes préconciliaires (1976, 1982, 1986) a confirmé les très grandes perspectives pour un témoignage commun de l'orthodoxie dans le monde d'aujourd'hui.

Tous sont conscients que pour rendre crédible le témoignage orthodoxe il faut d'abord résoudre tous les problèmes qui dérivent d'une interprétation sécularisée de l'institution canonique de l'autocéphalie. Dans cet esprit et par décision unanime des Eglises, l'agenda du saint et grand Concile contient quatre thèmes qui concernent les relations interorthodoxes: a) *La Diaspora orthodoxe*, b) *L'autocéphalie et la*

manière de la proclamer, c) L'autonomie et la manière de la proclamer, d) les Diptyques orthodoxes. Il est très significatif que durant la procédure préparatoire c'est justement sur ces questions que l'on constate les pires difficultés d'aboutir au consensus, alors que la IIIe Conférence panorthodoxe préconciliaire (1986), qui avait à examiner les questions de paix, de justice et de droits de l'homme, s'est prononcée avec enthousiasme sur sa volonté unanime de témoigner en commun face aux problèmes du monde contemporain. La solution immédiate et équitable de ces problèmes internes qui concernent les relations interorthodoxes est donc une condition primordiale de la mission actuelle de l'orthodoxie; elle en est aussi son contenu essentiel. Pour ce faire, l'Eglise doit tenir compte de sa tradition et de sa praxis diachroniques comme critère absolu.

Troisièmement, on qualifie l'Eglise orthodoxe d'Eglise de la Tradition. En effet, elle l'est, dans le sens que la tradition constitue un élément essentiel de sa spécificité et de sa catholicité puisqu'elle se rapporte à la communion authentique et continue de l'homme avec le Christ. La tradition patristique est un témoignage à travers le temps de cette communion. Ce témoignage exprime la conscience de l'Eglise et est consacré dans la continuité de son expérience spirituelle. Mais si la tradition patristique prend source dans la vie de l'Eglise et y a sa référence absolue, alors il devient évident que la tradition ne peut être conçue sans l'Eglise. La tradition n'est donc pas un ensemble exhaustif et fermé d'objectivations historiques de la foi de l'Eglise qui opère comme autorité externe ou objective pour conduire l'Eglise dans sa mission historique. C'est une confirmation incontestable de la continuité de la vie de l'Eglise qui ne s'est pas, bien évidemment, arrêtée à la période patristique mais qui continue d'être alimentée par la vie de l'Eglise.

La théologie orthodoxe a parfois cédé à la tentation d'une objectivation éclectique de l'autorité patristique et par son influence a, dans certains cas, poussé la hiérarchie ecclésiastique à des extrémismes traditionalistes. Ces tendances ont surtout été perceptibles dans des périodes de crise de la vie ecclésiastique ou nationale des peuples orthodoxes, manifestées comme déviation ou présentées comme

nécessité pastorale pour défendre l'orthodoxie contre ses divers adversaires. L'oscillation de l'orthodoxie entre tradition patristique vivante et formalisme traditionaliste a souvent été interprétée comme un attachement servile à la "lettre" de la tradition patristique pour sauvegarder son esprit inaltéré. Les conséquences sur la spiritualité orthodoxe ne se sont pas limitées à ces interprétations théologiques des excès et ont façonné le nouveau style traditionaliste de l'orthodoxie. Cependant la tradition patristique, comme manifestation de la vie historique de l'Eglise, est et demeure une force de renouveau dans l'incarnation historique de l'Eglise, puisqu'elle exprime le processus ininterrompu de la mission spirituelle de l'Eglise d'assumer le monde et confirme la nécessité d'un mouvement perpétuel de l'Eglise entre tradition et renouveau dans le témoignage de l'Evangile.

Le long processus de la tradition patristique de faire assimiler par le christianisme la philosophie grecque et le droit romain est en dernière analyse un processus d'assimilation de la civilisation de l'époque des Pères que l'Eglise prolonge à chaque époque et dans chaque lieu. Les principes de la philosophie grecque et du droit romain ainsi que le contenu de l'expérience ecclésiale, historiquement liés dans leur pérennité, sont les constituantes de l'identité diachronique du patrimoine spirituel de l'Europe et de la chrétienté en général. Les brèches dans la continuité de ce patrimoine, provoquées par les remous ecclésiastiques et spirituels du christianisme occidental -notamment durant la Réforme protestante et les "Lumières"-, sont ressenties à notre époque de changements socio-politiques fulgurants dans les pays de l'Est comme une confusion spirituelle dangereuse ou encore comme une crise structurelle de la civilisation européenne. Les Eglises chrétiennes revendiquent bien sûr que le corps social leur reconnaisse leur rôle dans l'écroulement des systèmes idéologiques antireligieux des pays communistes. Elles ne proposent pas cependant de solutions pour combler le *vacuum* spirituel de l'homme contemporain qui n'est pas disposé à condamner ce que lui même a créé durant les derniers siècles pour revenir à l'ancienne dialectique de la relation Eglise/monde. Il est fier de ses acquis plus récents bien qu'il désapprouve les excès ou les déviations de l'idéologie qui n'ont jamais constitué un élément

organique de son identité spirituelle.

Par son attachement même trop strict à la tradition patristique du premier millénaire, l'orthodoxie a sauvegardé la synthèse gréco-chrétienne, mécanisme qui historiquement a fait ses preuves et qui demeure la seule voie pour engager le processus d'assimilation de notre civilisation par la force rénovatrice de l'Eglise. Le célèbre théologien, le père Georges Florovsky consigne, en 1936 une constatation plus généralement admise: *"tous les schémas et les formes traditionnels sont du début à la fin hellénistiques ou helléniques... Cet hellénisme est en quelque sorte devenu canonique, il s'agit d'un hellénisme chrétien... Dans un certain sens, l'Eglise elle-même est hellénistique, c'est-à-dire une forme de provenance hellénistique ou, en d'autres termes, l'hellénisme est une catégorie de l'existence chrétienne... Plusieurs lacunes dans les développements contemporains des Eglises orthodoxes peuvent être principalement attribuées à la perte de cet esprit hellénique, et un vœu constructif pour le proche avenir serait en effet le suivant: 'devenons plus Grecs, pour devenir réellement catholiques, réellement orthodoxes'"* (Patristic and Modern Theology, 1939, p. 241 sq.). Dans le même esprit le grand théologien catholique Louis Bouyer salue avec enthousiasme le fait que le christianisme occidental renoue avec la tradition patristique en soulignant: *"l'Eglise catholique de toutes les époques n'est pas simplement l'enfant de l'Eglise des Pères, mais elle est et demeure l'Eglise des Pères"* (Le renouveau des études patristiques, La vie intellectuelle, 1947, 18).

La mission œcuménique de l'orthodoxie et l'universalité de l'esprit hellénique, harmonieusement associés dans la tradition patristique, offrent les critères stables pour contourner les paroxysmes nationalistes dans l'organisation et la fonction des relations interorthodoxes et pour renouveler de manière crédible le témoignage de l'orthodoxie dans le monde d'aujourd'hui. Par conséquent, la mission actuelle de l'orthodoxie, qui vit dans son corps la tragédie des oppositions de la civilisation contemporaine, doit prendre ses distances vis-à-vis des tendances traditionalistes pour accroître la force rénovatrice de la tradition patristique gréco-chrétienne dans le processus d'assimilation de l'homme de notre époque avec sa civilisation

et sans priver celui-ci de son identité culturelle. L'hellénisme, dans la perspective de la tradition patristique, est peut-être le seul pont incontestable à l'échelon oecuménique qui garantit une continuité créative du patrimoine spirituel de l'Europe et du monde chrétien en général. Le christianisme renoue avec la tradition patristique et ceci constitue pour l'orthodoxie un défi et une invitation à renouveler son témoignage dans notre monde.

Quatrièmement, le témoignage de la foi *urbi et orbi* constitue de tout temps le noyau de la mission de l'orthodoxie, comme d'ailleurs de toute Eglise chrétienne, selon le commandement du Fondateur de l'Eglise. La fin d'une longue et douloureuse période d'aventures historiques et de confusions spirituelles dans les Eglises orthodoxes locales coïncide avec l'entrée dans une nouvelle ère de l'histoire de l'humanité. L'orthodoxie n'a plus de raisons d'insister sur une introversion confessionnelle isolationniste, alors que la nécessité de son témoignage oecuménique est sans cesse proclamée au sein des dialogues théologiques bilatéraux et multilatéraux. La mise en évidence des critères diachroniques de la tradition patristique conduit la théologie des Eglises et des Confessions chrétiennes à rechercher sincèrement la source commune de leurs traditions confessionnelles. Cette source crée les conditions nécessaires à la détente de l'antagonisme confessionnel des derniers siècles et facilite la collaboration des chrétiens pour faire face aux problèmes de l'homme d'aujourd'hui. Le progrès théologique notable fait au sein des dialogues théologiques que les orthodoxes mènent avec les catholiques romains, les anglicans, les luthériens et les réformés, d'une part, le consensus théologique presque total constaté dans le dialogue déjà achevé avec les vieux-catholiques, d'autre part, confirment le potentiel rénovateur de la tradition patristique dans l'approche théologique du christianisme oriental et occidental. Dans le même esprit, le parfait accord théologique avec les anciennes Eglises orientales (copte, éthiopienne, syro-jacobite, arménienne) est considéré comme un pas décisif vers le rétablissement de la communion ecclésiale qui ouvrira de nouveaux horizons à l'orthodoxie en Afrique et en Asie et agrandira les perspectives de son rayonnement

oecuménique.

L'expérience positive que l'orthodoxie tire de son ouverture au dialogue interchrétien a transformé son scepticisme initial en option consciente, puisque son témoignage aujourd'hui présuppose le renouveau de sa propre relation à la perspective oecuménique de la tradition patristique. Certes, la difficulté des circonstances ralentit l'allure souhaitée de ce processus de renouveau et le plérôme orthodoxe n'est pas encore suffisamment sensibilisé et préparé à soutenir des ouvertures plus audacieuses. Il est cependant significatif que la IIIe Conférence panorthodoxe préconciliaire (1986), dans sa proclamation en faveur de la paix, de la justice et des droits de l'homme, ait encouragé la collaboration interchrétienne et même interreligieuse en faveur de la sauvegarde du caractère sacré de la personne humaine et de l'unité du genre humain *"pour qui le Christ est mort"*. Feu l'académicien Jean Karmiris dans un traité consacré à ce sujet dit que *"l'universalité du salut en Christ est en réalité potentielle, le Sauveur qui est mort pour tous donnant de ce fait la possibilité de salut à tous les hommes, qui doivent cependant se l'approprier..."* (L'universalité du salut en Christ, Théologia 52 (1981), 44-45).

On place dans ce cadre les initiatives du Centre orthodoxe, approuvées par l'Eglise mère, pour promouvoir les consultations bilatérales avec l'islam et le judaïsme. L'expérience des rencontres réalisées révèle l'angoisse commune aux trois religions monothéistes devant les problèmes actuels de l'homme et du monde, et leur prise de conscience d'avoir une mission commune qui consiste à travailler pour supprimer l'intolérance et le fanatisme religieux. Le dialogue interreligieux laisse espérer que l'introversion religieuse qui alimente l'intolérance religieuse et entraîne les peuples dans des conflits religieux douloureux peut être contournée. Une meilleure prise de conscience de l'unité du genre humain et du monde estompera les discriminations politiques, religieuses et sociales, d'un côté, facilitera la coexistence pacifique des peuples et la sauvegarde de l'écosystème, de l'autre. Le problème écologique préoccupe sérieusement et pour le résoudre il ne faut pas oublier le dynamisme de la foi sur le caractère sacré de la création. Le danger que la connaissance

scientifique et la sensibilité politique décrivent est pour le croyant une grave offense de l'homme -gardien de la création divine- à son Créateur. Je souhaite que la conférence au sommet de Rio de Janeiro consacrée à l'environnement et au développement (3-14 juin) ne manquera pas de considérer ces dimensions du problème, telles que le message inspiré (1989) du bienheureux patriarche oecuménique Dimitrios les envisage et telles que la récente rencontre écologique, réunie à l'Ecole théologique de Halki, les a traitées. L'homme d'aujourd'hui est en droit d'espérer une collaboration interreligieuse. Les religions de leur côté ont le devoir majeur de donner leur appui pour permettre à la vision de paix, de justice et de sauvegarde de la création de se réaliser.

La mission actuelle de l'orthodoxie se rapporte donc plus directement aux problèmes urgents de l'homme et du monde durant cette période critique et transitoire du passage au troisième millénaire, à une ère nouvelle. Le **premier** millénaire de vie chrétienne a offert une base équilibrée de relation entre Dieu, l'homme et le monde avec l'apport des Pères de l'Eglise grecs et latins. Le **deuxième** millénaire a pris ses distances par rapport à cette base ou s'y est référé unilatéralement, que ce soit à Dieu durant ses cinq premiers siècles, avec la la théologie scolastique, que ce soit à l'homme autonome durant ses cinq derniers siècles avec surtout les "Lumières". Le **troisième millénaire** a la mission de délivrer l'homme du culte servile qu'il voue à son autonomie et de lui ouvrir des horizons nouveaux sur sa relation à Dieu et au monde et sur lui-même. L'homme se trouve en effet au centre de la mission actuelle de l'orthodoxie qui a le devoir de renouveler son rapport à la tradition patristique pour faire renouer l'homme avec Dieu et avec le monde. L'orthodoxie n'est pas seulement le clergé ou seulement le peuple, mais manifeste une expérience liturgique du corps ecclésial tout entier auquel tous les membres ont la fonction qui leur a été assignée. Pour l'orthodoxie servir l'homme d'aujourd'hui ne signifie pas le faire simplement renouer sur un plan théorique avec le contenu spirituel de la tradition patristique, mais mettre en oeuvre cette tradition pour faire face aux problèmes pressants de notre époque pour appliquer plus équitablement les principes de justice sociale et pour combler l'abîme social entre Est et Ouest, Nord et Sud. Si l'orthodoxie

se désintéressait de la participation inégale des peuples aux biens de la création divine, des affamés, des chômeurs et des souffrants ce serait *"comme si elle trahissait le Christ par un manque de foi active. Car, si le souci pour notre propre nourriture est souvent une question matérielle, le souci pour la nourriture de notre prochain est notamment une question spirituelle"*. Dans cet esprit, la III^e Conférence panorthodoxe préconciliaire (1986) lie la mission actuelle de l'orthodoxie à l'expérience spirituelle de ses membres:

"Nous chrétiens orthodoxes, du fait même que nous avons eu accès au sens du salut, avons le devoir de lutter pour alléger la maladie, le malheur, l'angoisse; parce que nous avons eu accès à l'expérience de la paix, nous ne pouvons rester indifférents face à son absence dans la société actuelle; parce que nous avons été les bénéficiaires de la justice de Dieu, nous luttons pour une justice plus complète dans le monde et pour la disparition de toute oppression; parce que nous faisons l'expérience chaque jour de la clémence divine, nous luttons contre tout fanatisme et toute intolérance entre les hommes et les peuples; parce que nous proclamons continuellement l'incarnation de Dieu et la divinisation de l'homme, nous défendons les droits de l'homme pour tous les hommes et tous les peuples; parce que nous vivons le don divin de la liberté grâce à l'oeuvre rédemptrice du Christ, nous pouvons annoncer de manière plus complète sa valeur universelle pour tout homme et tout peuple; parce que, nourris du Corps et du Sang du Seigneur dans la sainte Eucharistie, nous vivons le besoin de partager les dons de Dieu avec nos frères, nous comprenons mieux la faim et la privation et nous luttons pour leur abolition; parce que nous attendons une terre et des cieux nouveaux, où régnera la justice absolue, nous combattons "hic et nunc" pour la renaissance et le renouveau de l'homme et de la société".

170.B M^{tr}. Damaskinos

La mission actuelle de l'Orthodoxie

Bibliographie

Quelques autres Suppléments sur ce même thème
ou sur des thèmes connexes

- | | | |
|-------|---|-------|
| 93.A | La théologie orthodoxe peut-elle répondre
à la recherche de l'homme d'aujourd'hui ?
(Olivier CLEMENT) | 20 F |
| 109.A | Vocation et avenir de l'Orthodoxie en Occident.
(Raymond RIZK) | 25 F |
| 119.B | Être chrétien orthodoxe aujourd'hui.
(Olivier CLEMENT) | 30 F |
| 130.D | Témoigner dans une société sécularisée
(Olivier CLEMENT) | 25 F |
| 158.A | Orthodoxie et modernité : les tâches actuelles
du témoignage
(patriarche IGNACE IV d'Antioche) | 30 F. |

janv. 1993.

les prix s'entendent franco.
Règlement à la commande.