Supplément au SOP n° 201, septembre-octobre 1995

LA PERCEPTION QU'ONT LES ORTHODOXES D'EUX-MEMES ET LEUR PARTICIPATION AU MOUVEMENT ŒCUMENIQUE

Communication du métropolite JEAN (Zizioulas), évêque titulaire de Pergame, professeur au King's College de Londres et à la faculté de théologie de Thessalonique, faite à la consultation du Conseil œcuménique des Eglises avec ses Eglises-membres orthodoxes sur le thème *"Compréhension commune et vision du COE"*

(Chambésy, Suisse, 19-24 juin 1995)

Document 201.A

Introduction

Le sujet sur lequel il m'a été demandé de m'exprimer est vaste et complexe. Je n'ai nulle intention de l'épuiser, ou même de le traiter de façon adéquate. Je me bornerai à faire quelques réflexions de nature théologique, en espérant qu'elles puissent éclairer la présente réunion sur le rôle que joue l'Eglise orthodoxe dans le mouvement œcuménique, notamment au sein du Conseil œcuménique des Eglises, et sur les conséquences qui découlent de ce rôle, tant pour le Conseil œcuménique des Eglises, que pour les orthodoxes eux-mêmes.

Dès la fondation du Conseil œcuménique des Eglises, à la fin des années 40, l'on s'interrogea sur la manière dont les orthodoxes se percevaient eux-mêmes par rapport au mouvement œcuménique. A une époque où les orthodoxes d'Europe de l'Est voyaient toujours d'un mauvais œil le COE, et où l'Eglise catholique considérait cette institution avec la plus grande méfiance, le débat, pour ainsi dire, ne pouvait guère dépasser les limites de l'orthodoxie de langue grecque ; et il fut alimenté par l'encyclique du patriarcat œcuménique de 1920, ainsi que par les initiatives que prirent des œcuménistes enthousiastes, tel feu le professeur Alivizatos, pour promouvoir la participation de l'Eglise orthodoxe au mouvement œcuménique.

C'est à cette période que parurent en Grèce les premiers articles traitant de ce sujet. De manière quasi-unanime, les auteurs de ces articles préconisaient une participation de l'Eglise orthodoxe au mouvement œcuménique, tout en ayant pleinement conscience que cette Eglise était l'*Una sancta*, conscience que ne saurait altérer en quoi que ce soit ladite participation. Sur la foi de cette conviction, partagée par tous les orthodoxes membres du mouvement œcuménique d'alors, les premières divergences de vue apparurent, principalement en Grèce, entre les partisans de cette participation orthodoxe au mouvement œcuménique et leurs farouches adversaires, tel feu le métropolite Irénée de Samos (l'un des signataires pourtant de l'encyclique de 1920) qui soutenait qu'en tant qu'*Una Sancta*, l'Eglise orthodoxe ne pouvait être traitée comme les membres protestants du Conseil — le métropolite, qui en avait fait l'expérience à l'assemblée d'Amsterdam, en avait conçu une profonde humiliation.

Ces divergences de vue au sein de l'Eglise orthodoxe, en Grèce, persistèrent bien après Amsterdam (et, dans une certaine mesure, survivent encore aujourd'hui), amenant parfois cette Eglise à s'interroger sur le bien-fondé éventuel d'une représentation limitée aux théologiens laïcs ou aux prêtres, dans les instances œcuméniques, de manière à sauvegarder la dignité épiscopale de ses évêques. Finalement, et non sans difficulté parfois, les délégations orthodoxes au COE inclurent toujours des évêques ; ceci étant largement dû au fait qu'à partir de 1961, l'Eglise russe, ainsi que les autres Eglises orthodoxes d'Europe de l'Est, non contentes de réviser leur attitude à l'égard du mouvement œcuménique, vinrent aussi assister aux réunions du COE à grands renforts de délégations épiscopales. Voilà pour l'aspect psychologique des choses.

D'un point de vue théologique, un facteur décisif qui contribua à la participation durable et plénière des orthodoxes au COE fut, selon moi, le soutien qu'apporta au mouvement œcuménique feu le père Georges Florovsky, théologien russe éminent et profondément respecté dans les cercles conservateurs orthodoxes : son rôle s'avéra décisif, notamment à l'assemblée d'Evanston. A ma

connaissance, Florovsky fut le premier à élever la question de la participation orthodoxe au mouvement œcuménique à un niveau *théologique.* Jusqu'alors, les orthodoxes se contentaient d'affirmer que seule l'Eglise orthodoxe est l'*Una Sancta*, en se gardant de s'interroger sur le statut ecclésiologique des autres participants au mouvement œcuménique. Quand on les pressait de s'exprimer sur ce point, les orthodoxes reprenaient à leur compte les idées de Khomiakov, que partageaient bien des théologiens émigrés russes de ce siècle, à savoir : pour ce qui est de l'ecclésiologie, nous pouvons uniquement dire ce que *nous* sommes, et c'est à Dieu seul de décider pour les autres. La déclaration de Toronto de 1950 n'a pas simplement eu pour fonction — négative — de prémunir les orthodoxes et les catholiques contre une perte éventuelle de leur identité ecclésiologique : cette déclaration doit aussi être envisagée dans la perspective de ce que nous pourrions appeler "l'agnosticisme ecclésiologique" professé par Khomiakov et beaucoup d'orthodoxes à l'encontre des membres non-orthodoxes du COE.

Florovsky alla plus loin, et aujourd'hui encore sa démarche mérite examen. Tout d'abord, il affirma avec insistance que, pour être véritablement catholique, l'Eglise a besoin que co-existent en son sein les deux chrétientés, l'occidentale et l'orientale. Parlant de "l'esprit catholique" de l'antique Eglise indivise, il montra que cet esprit résultait d'un échange créatif entre les chrétientés grecque et latine, échange qui disparut après le grand schisme du XIe siècle. Son slogan, lorsqu'il parlait de "l'œcuménisme dans le temps", n'était en rien une marque de traditionalisme : il exprimait sa conviction que la division entre l'Est et l'Ouest affecte profondément la catholicité de l'Eglise.

Qui plus est, dans l'*Ecumenical Review*, Florovsky prit l'initiative audacieuse de poser la question des limites de l'Eglise, et du caractère ecclésial ou non-ecclésial des entités non-orthodoxes. Comparant et analysant avec sa remarquable érudition patristique les ecclésiologies respectives de Cyprien et d'Augustin, il distingua les limites "canoniques" (saint Cyprien) des limites "charismatiques" (saint Augustin) de l'Eglise, adoptant sans hésiter le point de vue augustinien : l'Eglise déborde ses limites canoniques, au-delà desquelles il existe bien une vie charismatique ("qui donc peut nier la sainteté de personnes telles que François d'Assise ?", écrit-il) ; en d'autres termes, il existe une certaine forme d'ecclésialité au-delà des limites canoniques de l'Eglise orthodoxe.

La portée des thèses de Florovsky était telle que j'avais du mal à les accepter, à l'époque où je rédigeais mon doctorat : en effet, ces thèses paraissaient inacceptables, non en elles-mêmes, mais parce qu'elles ouvraient la voie à quantité d'explications et de recherches portant sur le problème fondamental et toujours sans solution des rapports entre le "canonique" et le "charismatique", à l'intérieur de l'Eglise. En tout cas, le point de vue de Florovsky ne semble pas avoir trouvé beaucoup d'échos, et la question reste entière : les orthodoxes participent-ils au mouvement œcuménique sans pour autant accorder à leurs partenaires non-orthodoxes la moindre ecclésialité ? Ou bien participent-ils à ce mouvement, précisément parce qu'ils reconnaissent implicitement chez les non-orthodoxes une certaine forme d'ecclésialité ?

Il est des orthodoxes extrêmement conservateurs qui dénieraient le nom d'"Eglise" à tout groupe extérieur à l'Eglise orthodoxe ; il en est d'autres qui appliqueraient ce terme aux non-orthodoxes, mais avec la réserve suivante : si c'est ainsi qu'eux-mêmes se définissent, ce n'est nullement comme cela que nous, orthodoxes, les définissons. Autrement dit, la notion d'"Eglise" n'a pas le même sens ecclésiologique, suivant qu'il est employé par les orthodoxes pour désigner leur propre Eglise, ou suivant qu'il leur sert à qualifier des entités non-orthodoxes ; dans ce dernier cas, "Eglise" peut aussi bien renvoyer à une entité ecclésiale "partielle" ou

"insuffisante", qu'à une entité entièrement dépourvue d'ecclésialité.

Toutes ces difficultés résultent de la déclaration de Toronto, laquelle a toléré pareille ambiguïté ecclésiologique afin que le COE puisse se développer et travailler sans entrave. De fait, comme l'histoire l'a montré, le COE peut fort bien exister sans que soit mise à net la position de chaque membre quant au statut ecclésiologique des autres. Pourquoi, en effet, forcerait-on les Eglises-membres à préciser comment elles conçoivent l'ecclésialité des autres Eglises ? Ceci, toutefois, ne constitue qu'une partie des problèmes posés par la déclaration de Toronto. Il faut aussi soulever la question de l'ecclésialité du COE lui-même, question qui, bien que distincte de la précédente, relève également de l'ecclésiologie. Faute de clarifier leur propre ecclésiologie, les orthodoxes seront dans l'incapacité d'apprécier le caractère ecclésial ou non du COE. Permettez-moi les remarques suivantes :

I. Quelques principes fondamentaux d'ecclésiologie orthodoxe
(en rapport avec notre sujet)

1. L'Eglise est une et seulement une, c'est une entité *historique*. Parler d'une Eglise "invisible", ou d'une entité "invisible" ou "spirituelle" ne suffit pas. La proposition de Boulgakov de considérer l'Eglise comme une réalité "spirituelle", ou comme une "expérience de vie", peut induire en erreur. Les orthodoxes attendent des autres chrétiens qu'ils prennent au sérieux le problème de l'unité visible de l'Eglise. De fait, il est encourageant de constater que depuis Nairobi, les appels à l'unité visible occupent une place de choix, tant dans le discours que dans l'ordre du jour du mouvement œcuménique.

2. L'Eglise est une entité *eschatologique*. Ceci d'ailleurs ne diminue en rien son caractère historique : il s'agit simplement de nous rappeler que l'entité historique dénommée Eglise a pour vocation de refléter la communauté eschatologique et ainsi d'être un signe, une image du Royaume. Sans une vision *eschatologique*, le mouvement œcuménique ne serait qu'une institution séculière éphémère. Les orthodoxes veulent, par leur présence, témoigner de cette vision eschatologique de l'Eglise. Quelles que soient nos histoires respectives, chaque Eglise-membre du COE se voit en permanence jugée à l'aune de ce que le Royaume nous appelle à être, à l'aune de ce que nous *serons*. L'examen des programmes d'études projetés par le COE, tel celui sur "l'Eglise en tant que signe prophétique du Royaume", est à cet égard réconfortant, mais l'on peut douter qu'une vision *eschatologique* de ce genre imprègne, de manière décisive, le mouvement œcuménique dans son intégralité.

3. L'Eglise est une entité *relationnelle* : et il découle de ceci plusieurs choses importantes. Tout d'abord, l'Eglise ne saurait être une entité pétrifiée, transmise d'une génération à l'autre, tel un trésor archéologique. Certains orthodoxes auraient tendance à donner à ce souci de "conservation" la priorité absolue. Pourtant, en adoptant une pareille attitude — ce que ne firent pas les Pères — l'on prive l'Eglise de tout contact avec les problèmes de chaque époque, l'empêchant ainsi de poursuivre l'œuvre salvatrice du Christ dans l'histoire. L'Eglise est seulement là où souffle l'Esprit ; et là où souffle l'Esprit, le passé se relie au présent, et le présent s'ouvre à l'avenir.

C'est tout ce processus que sous-tend la *réception* de la Tradition : ce que nous avons reçu des Pères — que ce soit des dogmes, une spiritualité, ou une liturgie — nous devons le recevoir et le re-recevoir en permanence ; par-là même, le passé devient présent de manière existentielle, et non plus de manière purement intellectuelle ou rituelle. Il semble que l'ordre du jour du COE ait

tenu compte de ce problème de la réception ; mais pour autant, sa démarche laisse à désirer. D'un côté, les orthodoxes rechignent à voir leur tradition (dogmatique ou autre) interpelée par les problèmes d'aujourd'hui (pour preuve leur attitude envers l'"horizontalisme") ; et de l'autre, les non-orthodoxes ne semblent pas totalement disposés à prendre en considération ce qui nous a été transmis par la Tradition (cf. la manière dont ils ont décidé l'ordination des femmes). Les orthodoxes sont présents dans le mouvement œcuménique pour nous rappeler l'importance de la Tradition, mais *aussi* de sa re-réception créatrice. Le mouvement œcuménique doit toujours considérer le mystère de l'Eglise dans une perspective de réception.

La structure et les ministères de l'Eglise ont également un caractère relationnel. Ce serait une erreur de croire que l'Eglise n'est pas structurée ; mais il serait non moins faux de penser que ses structures valent par elles-mêmes, en dehors de la *koinonia*, qu'elles sont censées communiquer. Même chose pour les ministères de l'Eglise, comme nous l'enseigne la théologie trinitaire, et en particulier la pneumatologie, fondement de toute ecclésiologie. Le concept de *koinonia* est de plus en plus à l'ordre du jour du COE, ce qui est une bonne chose ; mais il est trop tôt pour dire à quoi aboutira cette nouvelle démarche. L'un des dangers que redoutent les orthodoxes serait une sorte de sanctification de la *diversité aux dépens de l'unité* (du côté catholique, le risque serait plutôt à l'opposé, cf. la dernière encyclique du pape). De toute manière, il importe de souligner l'importance cruciale que revêt ce concept de *koinonia* pour le mouvement œcuménique ; et, dans ce domaine, la contribution de l'ecclésiologie orthodoxe est essentielle. Je suis, quant à moi, convaincu que l'avenir du mouvement œcuménique, pour beaucoup, en dépend.

4. L'Eglise est une unité *sacramentelle*. Ce dernier point est au centre de la contribution que les orthodoxes peuvent apporter au mouvement œcuménique. Il s'agit d'un sujet difficile, qui présuppose une communion eucharistique que les orthodoxes dénient aux non-orthodoxes. Point n'est besoin ici de reprendre les débats qui ont entouré ce problème. L'important est que la communion eucharistique ne cesse pas d'être le but (les orthodoxes diraient le but final) du mouvement œcuménique. La centralité et la vivacité d'une telle préoccupation sont essentielles pour éviter que le COE ne devienne une institution purement séculière. Le BEM constitue un bon début, qui s'est avéré très prometteur. Les Eglises protestantes ont fait, grâce à ce document, un pas immense vers une pensée sacramentelle, notamment eucharistique, ce qui est tout à fait significatif. La question à laquelle les orthodoxes devront bientôt répondre, si cette pensée sacramentelle continue de marquer de son empreinte le mouvement œcuménique, est la suivante : dans quelle mesure la reconnaissance du baptême vaut-elle reconnaissance de l'ecclésialité de l'instance qui le confère ?

Tels sont les quelques principes — fondamentaux néanmoins — qui sont — ou bien faudrait-il dire qui devraient être ? — l'apport des orthodoxes au mouvement œcuménique. C'est ainsi qu'ils comprennent l'Eglise ; et c'est ainsi qu'ils aimeraient que leurs partenaires œcuméniques la conçoivent. Ils ne souhaitent nullement que le COE se transforme en une Eglise de ce genre. Ils souhaitent cependant que le COE soit une "communauté d'Eglises" visant à ressembler à une telle Eglise, et œuvrant à cette fin. L'unité n'aura été restaurée de manière saine que lorsque cette "communauté", encouragée, soutenue et construite par le COE, trouvera tant son inspiration que son aspiration dans le type d'Eglise dont on a évoqué plus haut les principes. Cela signifie, en dernière analyse, que le *pluralisme ecclésiologique* de la déclaration de Toronto *devra être rejeté.* Le COE ne doit pas devenir une Eglise, mais il doit avoir une conception de base de l'Eglise, partagée par tous. Nous ne pouvons continuer à proférer éternellement des théories diverses et contradictoires sur l'Eglise. S'il était sage, au début, d'adopter le "laisser-faire ecclésiologique"

de Toronto, persévérer jusqu'au bout dans cette voie aboutirait à une catastrophe.

II. Le caractère "ecclésial" du COE

Le COE ne peut se transformer en une Eglise ; mais toutes ses Eglises-membres doivent acquérir une vision commune de l'Eglise. Telle semble être la conclusion du précédent développement. Cependant, comment le COE peut-il remplir cette mission ? En organisant simplement des réunions, et en publiant des livres ? Ou plutôt en se constituant en "communauté", c'est-à-dire en instaurant en son sein une véritable communion ? Si tel est le cas, comme cela semble l'être, il en découle d'importantes conséquences ecclésiologiques. En effet, il n'est pas possible de bâtir une communauté, qui donne une conscience claire de l'*Una sancta* à ceux qui n'en ont pas, sans avoir soi-même quelque expérience de ce qu'est l'*Una sancta* ; et si précisément c'est par une semblable communauté que l'on parvient à une expérience de la véritable Eglise — expérience qui peut être douloureuse, comme le montre l'absence d'intercommunion —, alors, à n'en pas douter, pareille institution revêt immanquablement une portée ecclésiologique.

Pour les orthodoxes, l'alternative est claire : ou bien ils se bornent à considérer le COE comme un simple organisateur de réunions, auquel cas l'unité de l'Eglise ne peut se faire que par la persuasion théologique et la conversion, ou bien ils acceptent le COE comme une communauté, et alors, à force d'être ensemble, et de travailler, de réfléchir à la théologie, de souffrir et de témoigner etc. *ensemble*, et surtout en participant à une *vision* commune de ce qu'est l'Eglise, on en viendra à confesser non seulement un seul Seigneur mais aussi une seule Eglise, l'*Una sancta*. Logiquement, les orthodoxes n'ont pas d'autre choix en ce qui concerne leur participation au mouvement œcuménique ; et il me semble qu'il y a des indices qui montrent que de fait les orthodoxes ont opté pour le deuxième terme de l'alternative. Ces indices sont les suivants :

1. La base du Conseil œcuménique des Eglises. Plus que quiconque, les orthodoxes ont insisté pour que la base du COE soit réduite au minimum ; et ils ont réussi : pour entrer au COE, il suffit de confesser la foi en la Sainte Trinité. Les orthodoxes souhaitent maintenant poser, comme préalable à l'adhésion, la pratique du baptême. Fort bien, mais quelles sont les incidences d'une telle attitude sur la nature du COE ? Si c'est grâce à la confession de foi en la Trinité et grâce au baptême que le COE acquiert son *identité* — et tel n'est-il pas l'objet de ladite base du COE —, alors cette identité constitue la marque distinctive du COE par rapport à d'autres organisations ou communautés. Le COE, par conséquent, ne saurait être considéré comme "un païen ou un collecteur d'impôts" (Matt 18,17) ; la foi dans le Dieu unitrine et le baptême ajoutent forcément quelque chose de plus, sinon pourquoi en faire une condition d'admission au COE ? La foi trinitaire et le baptême suffisent-ils à bâtir une réalité ecclésiale ? Certainement pas. Cependant, il serait difficile de dire qu'ils n'ont absolument aucun sens, d'un point de vue ecclésiologique.

2. La confession du symbole de foi. Les orthodoxes attachent la plus grande importance aux credo, et ce à juste titre ; notamment au symbole de foi de Nicée-Constantinople, qui, à leurs yeux,constitue tout à la fois un objet de vénération et le fondement même de leur unité ecclésiale. Nous ne sommes pas encore parvenus à faire de ce credo la base unique de la confession de foi pour le COE, mais nous progressons sur cette voie. Cela ne signifie-t-il donc rien, sur le plan ecclésiologique ? Les orthodoxes diraient que, tant que les protestants n'acceptent pas les sept conciles œcuméniques, il ne saurait y avoir, en ce qui les concerne, de réalité ecclésiale. Toutefois, est-il sérieux de prétendre que les efforts faits dans cette direction, n'ont aucune incidence sur l'ecclésiologie ? Nul ne peut éluder la question.

3. Les actions concertées face aux problèmes contemporains. L'éthique est aussi intimement liée à la foi que l'*orthodoxie* à l'*orthopraxie.* En tant que chrétiens, nous agissons, non en fonction d'un impératif moral impersonnel, mais à cause de notre foi en un Dieu qui ne nous commande pas seulement de nous conduire d'une certaine manière, mais s'offre Lui-même comme Amour de Sa création et veut que nous partagions cet amour. C'est parce que nous croyons en un Dieu qui est communion étant Trinité, que nous sommes appelés à devenir des personnes de communion. Pour nous, tous les problèmes moraux ont une racine théologique. Cela signifie qu'en travaillant ensemble, au sein du COE, sur les problèmes d'éthique, nous partageons et exprimons la même foi. Cela n'est pas forcément vrai dans tous les cas de figure, car bien des chrétiens ne font pas nécessairement le lien entre foi et éthique. Le COE semble souvent, dans ce domaine, se comporter en organisation à but humaniste, préoccupée surtout par la société. C'est pour cela que les orthodoxes, à Uppsala, accusèrent le COE d'"horizontalisme". D'un autre côté, plus le COE relie ses activités sociales, écologiques et autres, à la foi, plus il est permis de douter de la pertinence ecclésiologique de notre action commune. Le père Borovoy a justement mis en exergue la remarque des premiers œcuménistes : "agir *comme* si nous étions une seule Eglise". Le père Borovoy reconnaît, à juste titre, la valeur ecclésiologique d'une telle déclaration ; car, bien que le *comme si* exprime l'hypothétique, il indique néanmoins une motivation commune, et peut-être une vision commune. Ce vers quoi nous tendons affecte, dans une certaine mesure, ce que nous sommes déjà.

Quelques conclusions

Le problème de la perception qu'ont les orthodoxes d'eux-mêmes ne s'est posé, au début, qu'en raison du malaise qu'ils éprouvaient *vis-à-vis* du COE. Cela vaut encore aujourd'hui, aussi bien pour de nombreux orthodoxes pris individuellement que pour l'Eglise orthodoxe dans sa globalité : c'est toujours "nous" par rapport à "eux" (le COE). Cela s'explique : le COE est largement responsable de ce climat, tant il a cherché à marginaliser les orthodoxes et à les traiter en minorité indocile. Les documents du COE furent souvent rédigés par les protestants, les orthodoxes n'étant que simplement priés de les approuver. Les votes à la majorité des voix ont souvent frustré les orthodoxes, les contraignant à publier de leur côté des déclarations séparées. Comment ignorer le fait que les orthodoxes ont parfois l'impression de ne siéger au COE que de manière nominale ou formelle, tout en se sentant spirituellement étrangers à l'institution ?

Bien sûr, les orthodoxes ont également leur part de responsabilité dans cette situation. Quand des emplois au COE leur sont offerts, ils sont incapables de présenter des candidats appropriés pour y pourvoir. Très souvent, ils font preuve de mauvaise volonté dans les réunions, comme s'ils recherchaient la confrontation plutôt que la coopération. Il existe, par ailleurs, dans certains milieux, un terrorisme spirituel, anti-œcuménique, paralysant les responsables ecclésiastiques, qui craignent de perdre leur "bonne" réputation, tant l'orthodoxie véritable s'est identifiée à l'esprit de contradiction et à la polémique. Tout cela contribue à forger une mentalité orthodoxe se situant en opposition ou du moins en *vis-à-vis* par rapport au COE.

Cependant, qu'en est-il de la perception qu'ont les orthodoxes d'eux-mêmes, *en tant que membres* du COE ? Car, à l'évidence, depuis des dizaines d'années maintenant, l'Eglise orthodoxe fait partie intégrante du COE, et donc, en tant que telle, elle s'est forgée une image d'elle-même — image d'appartenance et non de vis-à-vis — par rapport au COE. Autrement dit, comment les orthodoxes se perçoivent-ils au sein du COE lorsqu'il n'y a plus "eux" d'un côté et "nous" de l'autre, mais simplement "nous" ?

A mon avis, la réponse est la suivante : les relations entre orthodoxes et non-orthodoxes à

l'intérieur du COE sont et ont toujours été *dialectiques*. En effet, face aux occidentaux, les orthodoxes ont toujours eu l'impression d'être des chrétiens *sui generis*. Telle est la triste conséquence du fossé qui s'est creusé au fil des siècles, après le grand schisme, entre l'Occident et l'Orient, à mesure qu'ils devenaient étrangers l'un à l'autre, et menaient chacun une existence autonome. Les deux parties, d'ailleurs, entretiennent ce fossé : chez les orthodoxes, se développe de manière croissante la perception d'une différence et même d'une supériorité vis-à-vis des barbares de l'Occident ; et chez les occidentaux, il s'écrit des livres tendant à démontrer la totale incompatibilité entre le monde orthodoxe (associé à l'islam !) et l'Occident civilisé. Tout ceci influe directement sur l'image que les orthodoxes se forgent d'eux-mêmes ; et bien que le COE n'en soit en rien responsable, il devrait redoubler d'efforts pour convaincre le monde qu'un pont peut et doit se construire entre l'orthodoxie et l'Occident. Ce sujet doit être inscrit en priorité à l'ordre du jour du COE. Si au sein du COE la dialectique entre l'orthodoxie et l'Occident parvient à devenir saine et créatrice, alors la perception qu'ont les orthodoxes d'eux-mêmes présentera sans doute les caractéristiques suivantes :

1. Les orthodoxes garderont toujours la conviction que l'Eglise orthodoxe est l'*Una sancta*. Et ceci en raison de la certitude qui est la leur que l'Eglise est une entité historique, ne pouvant se trouver en dehors de la tradition qui lui a été léguée et qu'elle s'est appropriée. Sauf à entrer dans une autre Eglise ou confession chrétienne, les orthodoxes, aussi longtemps qu'ils demeurent tels, identifieront l'*Una sancta* à leur Eglise. Cependant l'expérience œcuménique supprimera tout triomphalisme : l'*Una sancta*, transmise dans et par la Tradition, n'est pas la *propriété* des orthodoxes ; il s'agit d'une réalité qui nous juge tous, d'une réalité eschatologique donc, et qui doit être constamment reçue. Le mouvement œcuménique offre le contexte d'une telle re-réception qui serait faite *en commun*, avec les autres chrétiens. Cela revient à surmonter le *confessionalisme* : l'*Una sancta* n'est pas statique, "enfermée" dans une certaine "confession" de la foi, et invitant à des "conversions".

2. Les orthodoxes doivent continuer de faire pression pour que soit adoptée, au sein du mouvement œcuménique, une position commune, témoignant d'une même vision de l'*Una sancta*. Dans ce processus de réception œcuménique, la "communauté" des Eglises-membres devra croître, pour accéder à cette vision commune et reconnaître ce qu'est véritablement l'Eglise. Cela ne pourra se faire que par une intensification des études ecclésiologiques, ainsi que par un constant rappel de ce que signifie être et agir ensemble, que c'est une question de foi commune et de vision ecclésiale. A cet égard, la déclaration de Toronto devra être vidée de son pluralisme ecclésiologique. Pour certains, le rôle du COE n'est pas de bâtir une ecclésiologie ; je ne suis pas d'accord : bien au contraire, ce devrait être l'une de ses priorités.

3. Pour ce qui est de la signification ecclésiologique à donner au COE lui-même, les orthodoxes ne sauraient considérer le COE comme une Eglise, c'est-à-dire comme une entité possédant les caractéristiques de l'*Una sancta* ; car les conditions ne sont pas réunies pour qu'il possède de telles caractéristiques, au moins du point de vue de l'ecclésiologie orthodoxe. Une chose est d'*être une Eglise*, autre chose d'avoir une *signification ecclésiologique*. Tout ce qui contribue à la construction de l'Eglise, à la réception et à l'accomplissement de la vie et de l'unité de l'Eglise, a une signification ecclésiologique. De fait, le mouvement œcuménique, et le COE en particulier, répondent tout à fait à ce critère : ils ont comme *raison d'être* la restauration de l'unité de l'Eglise. Voilà pourquoi le COE doit impérativement garder cette unité de l'Eglise au centre de son action et de ses préoccupations : c'est cela même qui lui confère sa signification ecclésiologique.

En définitive, la question se pose : le fait d'avoir une signification ecclesiologique veut-il

pour autant dire que l'on a un *caractère ecclésial* ? Les termes doivent ici être maniés avec beaucoup de précautions. Si le vocable de "caractère ecclésial" s'entend d'une "Eglise" au sens strict, conformément à ce qui a été dit plus haut, le COE ne rentre pas dans cette catégorie ; si, en revanche, l'expression désigne la participation à une "communauté" s'efforçant de restaurer l'unité de l'Eglise, à l'évidence, ceci s'applique parfaitement au mouvement œcuménique et au COE : si ces derniers se voient *a priori* et sans aucune explication dénier tout caractère ecclésial, ils ne se réduiront plus alors qu'à des réalités entièrement séculières.

Les orthodoxes participent au mouvement œcuménique, car ils ont la conviction que l'unité de l'Eglise est une exigence à laquelle doit se soumettre l'ensemble des chrétiens. Cette unité ne peut s'accomplir ou être restaurée que par le rassemblement de tous ceux qui partagent la même foi dans le Dieu unitrine et sont baptisés en son Nom. La communauté résultant d'un rassemblement fondé sur de telles prémisses, et ayant pour finalité l'unité, a forcément une signification ecclésiologique, dont il faut définir précisément la nature. Dans le présent exposé, j'ai essayé de montrer les richesses autant que les limites d'une pareille définition. Le sujet, à n'en pas douter, mérite plus ample réflexion. J'espère que la discussion qui va suivre contribuera à cet approfondissement.

Commission paritaire des papiers de presse : n° 56 935 Tiré par nos soins
Directeur de la publication : Michel EVDOKIMOV Rédacteur : Jean TCHEKAN
ISSN 0338-2478