

Supplément au SOP n° 91, septembre-octobre 1984

DIALOGUE THEOLOGIQUE ENTRE ANGLICANS ET ORTHODOXES

Déclaration commune clôturant la deuxième phase
du Dialogue (1976-1984)

Dublin, août 1984

Document 91.B

DIALOGUE ANGLICAN-ORTHODOXE 1976-84

LA DECLARATION COMMUNE DE DUBLIN 1984

<u>Préface</u> par les co-présidents	2
<u>Introduction</u> : le dialogue anglican-orthodoxe de 1976 à 84	3

DECLARATION D'ACCORD

(1) Méthode et approche 8

I - LE MYSTERE DE L'EGLISE

(2-7) Approches du mystère	8
(8-9) Les caractéristiques de l'Eglise : une	9
(10-11) sainte	9
(12-13) catholique	10
(14-17) apostolique	11
(18-20) Communion et intercommunion	11
(21-30) Les formes de responsabilité élargie dans l'Eglise..	12
(31-35) Témoignage, évangélisation et service	15

II - FOI DANS LA TRINITE, PRIERE ET SAINTETE

(36-37)	Participation à la grâce de la Sainte Trinité	17
(38-42)	Prière	17
(43)	Sainteté	18
(44-46)	Le "Filioque"	19

III - LITURGIE ET TRADITION

(47-52) "Paradosis" - Tradition	21
(53-65) Liturgie et continuité de la foi	22
(66-78) La communion des saints et les défunts	24
(79-87) Les icônes	26
(88-114) E P I L O G U E	28

Préface

C'est l'archevêque Basile de Bruxelles, un des membres les plus considérés de la Commission doctrinale mixte anglicane-orthodoxe qui a fait remarquer que le but de notre dialogue est de pouvoir finalement être unis d'une manière visible en une seule Eglise. Nous présentons ce rapport avec la conviction que ce but, même s'il paraît loin d'être réalisé, est néanmoins celui vers lequel Dieu, l'Esprit Saint, nous appelle avec insistance. Ceux qui ont participé à la Commission, à chaque phase, depuis son commencement en 1966, et depuis les débuts de notre propre co-présidence en 1980, ont conscience que c'est le cas, même si parfois nous sommes tentés de penser différemment. Non seulement il existe une amitié de longue date entre la Communion anglicane et les Eglises orthodoxes, mais il n'est pas permis d'oublier que la poursuite d'une telle amitié est à la fois coûteuse et exigeante.

Ainsi qu'on le verra à la lecture de ce document, durant huit ans nous avons étudié certains des aspects fondamentaux de notre Sainte Foi. Comme évêques, clergé et théologiens laïcs, représentants de nos Eglises dans de nombreuses parties du monde, nous n'avons pas hésité à exprimer nos différences aussi bien que nos accords. Nous serons encore confrontés à bien des problèmes. Cependant, lorsque nous discutons ensemble, et surtout lorsque nous célébrons la Sainte Liturgie et d'autres offices chaque jour au cours de nos semaines de rencontre selon les rites de nos Eglises, nous sommes convaincus que nous sommes lentement mais sûrement façonnés par l'Esprit en des modèles d'amour et de compréhension qui, lorsque Dieu saura que nous sommes prêts, conduiront finalement à l'unité visible.

De telles expériences n'atteignent pas leur fin véritable si elles ne sont partagées par les évêques, le clergé et les fidèles de nos Eglises respectives. Nous espérons que cette nouvelle déclaration d'accord, rédigée à Dublin, fournira une occasion nouvelle à de nombreux anglicans et orthodoxes d'étudier ensemble notre foi. Car, en même temps que nous activons le travail de notre Commission, nous tenons à faire également tout ce que nous pouvons pour encourager les visites entre les évêques de nos Eglises ; et aussi la participation d'assemblées synodales, diocésaines et paroissiales, partout où nos Eglises vivent côte à côte, dans la tâche passionnante d'une re-découverte mutuelle dans le Christ, d'un partage des richesses de nos traditions réciproques, et en reconnaissant la pauvreté causée par nos longues séparations, pour servir ensemble les autres au Nom de Celui qui a fait cette prière à son Père :

"Je ne t'implore pas pour eux seulement, mais pour ceux aussi qui croient en Moi par leur parole, afin qu'ils soient tous un, comme Toi, Père, tu es en Moi, et Moi en Toi, afin qu'ils soient aussi en Nous, pour que le monde puisse croire que Tu m'as envoyé" (Jean 17 : 20-21).

+ Henry Hill

+ Methodios de Thyateire et de
Grande-Bretagne

Co-présidents

Dublin, 19 août 1984

Introduction : Le dialogue anglican-orthodoxe de 1976 à 1984

1 - Arrière-plan

Comme résultat des conversations en 1962 entre l'archevêque de Cantorbéry, le Dr. Michael Ramsey, et le patriarche oecuménique Athénagoras Ier de Constantinople, des contacts avaient été pris avec les primats de la Communion anglicane et il y a eu accord unanime pour mettre sur pied une Commission théologique anglicane qui se mettrait en rapport avec des théologiens des Eglises orthodoxes. En 1964, la Troisième Conférence pan-orthodoxe de Rhodes a décidé à l'unanimité de reprendre le dialogue avec la Communion anglicane, et ceci fut ratifié par toutes les Eglises orthodoxes. Après une phase préparatoire (1966-72) durant laquelle les Commissions anglicane et orthodoxe se sont réunies séparément, une première série de conversations communes a pris place (1973-76) et a eu pour résultat la publication de la déclaration commune de Moscou, déclaration d'accord sur la connaissance de Dieu, l'inspiration et l'autorité de la Sainte Ecriture, l'Ecriture et la Tradition, l'autorité des Conciles, la clause du "Filioque", l'Eglise comme communauté eucharistique, et l'invocation du Saint-Esprit dans l'eucharistie (1).

2 - De Moscou à Lambeth (1976-1978)

Le patriarche oecuménique Athénagoras Ier a décrit la visite à Constantinople de l'archevêque Michael Ramsey en 1962 comme "le début d'un nouveau printemps spirituel qui peut conduire à un rapprochement plus grand et à une collaboration plus étroite de toutes les églises" (2). Pendant sa visite au patriarche oecuménique Dimitrios Ier en 1982, l'archevêque Robert Runcie de Cantorbéry, a fait référence à cette remarque antérieure et a ensuite parlé de la première série des conversations anglicanes-orthodoxes comme d'un "été spirituel" (avec la Déclaration commune de Moscou comme "ses prémices"). Il devait poursuivre en parlant de la "saison d'hiver" des difficultés rencontrées dans les relations anglicanes-orthodoxes (3). Car lorsque la Commission doctrinale mixte anglicane-orthodoxe s'est rencontrée à Cambridge en 1977 pour étudier les sujets proposés par accord réciproque à la fin de la Conférence de Moscou (1 . L'Eglise et les Eglises ; 2 . la communion des saints et les défunts ; 3 . le ministère et le sacerdoce), (4), une "tempête" se déclencha qui présageait un assaut de "l'hiver". En effet, les participants orthodoxes "se rendirent compte avec regret" que l'ordination des femmes "n'était plus simplement une question, objet de discussion, mais une réalité dans la vie de quelques Eglises anglicanes" et se posèrent la question de savoir "comment il serait possible de poursuivre le dialogue, et quelle signification aurait ce dialogue dans les circonstances présentes" (5). En conséquence, on se mit d'accord pour que la rencontre de 1978 ait lieu "avant la Conférence de Lambeth, afin que, grâce à l'exposé de la position des orthodoxes, leurs frères anglicans puissent en venir à ce qui, à leurs yeux, serait une appréciation correcte du problème. Pour les orthodoxes, l'avenir du dialogue dépendrait des résolutions de la Conférence de Lambeth" (6). En février 1978, l'évêque de St-Albans déclarait devant le Synode général de l'Eglise d'Angleterre que "l'avenir, aussi bien que le caractère de ces estimables discussions doctrinales, est à présent incertain".

La partie essentielle de la conférence de Moni Pendeli, à Athènes, en 1978 a été consacrée à mettre au point les positions orthodoxes et anglicanes sur l'ordination des femmes à la prêtrise. Voici ce qu'ont dit les participants orthodoxes dans leur rapport : "Nous voyons l'ordination des femmes, non pas comme partie de la continuité créatrice, de la tradition, mais comme violation de la foi apostolique et de la constitution de l'Eglise ... Cela aura un effet négatif décisif sur la question de la reconnaissance des ordres anglicans ... En ordonnant des femmes, les anglicans se couperaient de la continuité dans la foi apostolique et dans la vie spirituelle". Ils ont ajouté ceci : "Il est évident que dans le cas d'une poursuite du dialogue, son caractère s'en trouverait radicalement changé". Dans sa conclusion commune, le rapport déclarait : "Nous reconnaissons tout l'intérêt de notre dialogue et nous trouvons un encouragement dans le fait que nos Eglises et leurs responsables aussi bien que les membres de notre Commission espèrent pouvoir le poursuivre à des conditions acceptables pour les deux parties" (7).

Comme suite à la Résolution 21 de la Conférence de Lambeth de 1978 sur l'ordination des femmes(8), le co-président orthodoxe de la Commission doctrinale mixte anglicane-orthodoxe, l'archevêque Athénagoras, exprimait son point de vue, à savoir que "le dialogue théologique se poursuivra, mais à présent simplement dans un cadre de travail et d'information académiques et non plus comme recherche ecclésiale ayant pour but l'union des deux Eglises". Il suggéra fortement par la suite que des professeurs orthodoxes plutôt que des évêques participent au dialogue et ceci pour indiquer son changement de position et de but. Quelques orthodoxes furent d'accord cependant, comme le découvrit l'évêque de St. Albans au cours de ses visites aux Eglises orthodoxes au printemps de 1979; d'autres orthodoxes avaient le sentiment qu'il ne fallait pas changer la nature des conversations, et souhaitaient une reprise du dialogue dans le but exprimé par la Résolution 35 : 2 de la Conférence de Lambeth de 1978, "d'explorer les questions fondamentales d'accord et de désaccord doctrinaux entre les Eglises" (9). Ce point de vue prévalut, et en juillet 1979, le comité d'organisation de la Commission mixte se rencontra et se mit d'accord pour que la Commission plénière poursuive son travail en juillet 1980. "Le but ultime reste l'unité des Eglises", affirmait le comité. Mais "la méthode peut avoir besoin de changer afin de mettre l'accent sur les dimensions pastorales et pratiques des sujets de discussions théologiques". Il concluait : "Nos conversations ont pour but la recherche de l'unité dans la foi. Ce ne sont pas des négociations pour une communion totale et immédiate. Quand on comprendra bien ceci, la découverte, même pénible, de différences sur divers points, sera considérée comme une étape nécessaire sur la longue route vers cette unité voulue par Dieu pour son Eglise".

3 - De Llandaff à Dublin (1980-1984)

Durant sa visite au patriarche oecuménique de Constantinople en 1982, l'archevêque de Cantorbéry, le Dr Robert Runcie "a parlé avec gratitude de l'encouragement de Sa Toute-Sainteté à poursuivre le dialogue, particulièrement en présence des diffi-

cultés qui avaient conduit au "second printemps" et dont les conversations officielles actuelles faisaient l'expérience"(10). La Commission a repris son travail au Collège St. Michael à Llandaff en juillet 1980 et accueilli ses nouveaux co-présidents, l'évêque Henry Hill d'Ontario (Canada), (comme successeur de l'évêque de St. Albans nommé archevêque de Cantorbéry), et l'archevêque Methodios de Thyateire et de Grande-Bretagne (par suite du décès de son prédécesseur l'archevêque Athénagoras). La Commission a approuvé un rapport sur "la communion des saints et les défunts", et poursuivi son travail sur "l'Eglise et les Eglises" et sur la clause du "Filioque" dans le Credo. Ceci s'est prolongé par des rencontres ultérieures au Centre patriarcal orthodoxe de Chambégy à Genève en 1981, et à Cantorbéry en 1982 où la première sous-commission a orienté son travail sur "le mystère de l'Eglise", la seconde sous-commission sur "la participation à la Grâce de la Sainte Trinité et la sainteté chrétienne", et la troisième sous-commission sur "Tradition, culte chrétien et maintien de la foi chrétienne". A la réunion de la Commission à Odessa, en Union soviétique, en 1983, on a accordé une attention particulière à de nouvelles élaborations sur la primauté (préséance) ; le témoignage, l'évangélisation et le service ; et sur la prière, les icônes et la spiritualité familiale, et l'on poursuit la discussion de thèmes figurant déjà à l'ordre du jour. La rencontre de 1984 à Bellinter, près de Dublin, a eu pour tâche de mettre la dernière main au Rapport et à la Déclaration commune, déclaration d'accord sur "le mystère de l'Eglise", "la Foi dans la Trinité, la Prière et la Sainteté", et sur "la liturgie et la Tradition".

4 - Conclusion

Après les difficultés d'un passé assez récent, la Commission doctrinale mixte anglicane-orthodoxe a repris son activité et a maintenant élaboré une méthode de travail fructueuse et satisfaisante. Il y a comme une bouffée d'air frais apportée à la Commission par la présence d'un nombre important de nouveaux membres anglicans et orthodoxes, tout autant qu'une continuité appréciée et une richesse d'expérience que l'on doit à la présence de membres plus anciens qui contribuent à son travail depuis plus longtemps. Il y a une plénitude de prière qui imprègne le travail tout entier et qui a entraîné la Commission à une nouvelle étape de fraternité dans le Christ. Aussi, quelques-unes des tensions du passé ont disparu. On ne nous demande pas de résoudre des problèmes en suspens (tel celui de l'ordination des femmes) comme condition pour poursuivre le dialogue. Et nous n'essayons pas de fournir trop rapidement des documents qui pourraient être utilisés comme base pour des décisions précoces qui permettraient d'aborder un nouveau stade de relations entre nos Eglises. Au lieu de cela, la Commission a plus de liberté pour explorer ensemble et mieux comprendre la foi que nous confessons, et notre manière de l'exprimer. Il faut aussi remarquer qu'on a accordé beaucoup plus d'importance à la prière et à la spiritualité qu'on ne le fait habituellement dans des rencontres de ce type entre Eglises. Si nous admettons que le dialogue anglican-orthodoxe est encore au premier stade d'une exploration mutuelle de la foi et d'une recherche de co-opération dans la mission et le service (11), alors il est possible de voir

que bien du travail se fait grâce à cette conversation bilatérale particulière pour aider à colmater l'ancienne brèche entre les Eglises de l'Orient et de l'Occident.

Au cours de la visite de l'archevêque de Cantorbéry à Constantinople en 1982, l'archevêque Methodios de Thyateire et de Grande-Bretagne, co-président orthodoxe de la Commission doctrinale mixte, s'est exprimé ainsi : "Il y a un progrès positif vers une première étape de prière commune et de co-opération".

Les membres de la Commission ont la conviction, ainsi que l'a exprimé un rapport d'un Conseil consultatif anglican, que leur travail a apporté une grande contribution à "la mission et la paix des Eglises après l'ancienne division entre l'Orient et l'Occident", et au ministère de paix et de réconciliation de l'Eglise "au milieu des tensions politiques du monde avec les pressions qui en résultent" (12).

Le dialogue international anglican-orthodoxe s'inspire du dialogue anglican-orthodoxe au plan local et cherche en même temps à le promouvoir en se rappelant que la tâche de ce dernier n'est pas de faire double emploi mais de faire connaître les propositions d'accord de la Commission internationale et de développer les relations entre les membres des deux Eglises.

Les discussions anglicanes-orthodoxes prennent place dans le contexte des conversations anglicanes-catholiques romaines, orthodoxes-catholiques romaines et autres conversations bilatérales et multilatérales. Nous sommes convaincus que nos discussions ont un rôle plus grand à jouer dans les relations Orient-Occident, dans les relations entre Eglises et dans les explorations théologiques dont nous serons tous bénéficiaires.

Notes à l'Introduction

- 1 - Publication avec notes d'introduction et documentation complémentaire dans Anglican-Orthodox Dialogue. The Moscow Agreed Statement, edd. K. Ware and C. Davey, London, S P C K 1977.
- 2 - Colin Davey, Anglican-Orthodox Relations during the Patriarchate of His All-Holiness Athenagoras I (1948-1972) dans "Athenagoras, the Epirote Ecumenical Patriarch, Ioannina 1976, p. 417.
- 3 - Communiqué du 1er août 1982, paragraphe 4: Episkepsis n° 278, 1, 9. 82. p. 2.
- 4 - Anglican-Orthodox Dialogue, o. c., p.78.
- 5 - Communiqué de la Conférence de Cambridge.
- 6 - Ibid.
- 7 - Rapport de la rencontre d'Athènes par. III 4, 5, 6 ; V (trad. fr. : SOP, Supplément n° 30, A).
- 8 - Le rapport de la Conférence de Lambeth 1978, pp. 45-47.
- 9 - Ibid. p. 51.

- 10 - Communiqué, paragraphe 4 : Episkepsis n° 278, 1.9.82, p 2.
- 11 - Voir la consultation de 1982 du Conseil consultatif anglican : Unity by Stages, Section III (a).
- 12 - Steps towards Unity. Report of the ACC Preparatory Group on Ecumenical Affairs, Woking, février 1984, p. 14.

DECLARATION D'ACCORD

Méthode et approche

1 - Au cours de nos discussions depuis l'adoption de la Déclaration d'accord de Moscou, et spécialement durant les quatre dernières années, notre Commission doctrinale mixte s'est efforcée de garder constamment à l'esprit le lien essentiel qui existe entre la théologie et la sanctification par la prière, entre la doctrine et la vie quotidienne de la communauté chrétienne. Pertinemment conscients du danger que présente la discussion de la foi chrétienne d'une manière abstraite, nous avons toujours cherché à comprendre comment des principes théologiques s'expriment dans l'expérience vivante du peuple de Dieu.

I - LE MYSTERE DE L'EGLISE

2 - Approches du mystère

Nous vivons dans un monde profondément divisé. Nous savons fort bien que la désunion des chrétiens, à la fois contraire à la volonté de Dieu et péché contre la nature même de l'Eglise, a souvent favorisé les divisions du monde. Nous savons que l'Eglise est chargée d'un message de réconciliation. Ceci nous pousse à rechercher l'unité parmi nous-mêmes afin de porter, pour notre part, remède aux divisions de l'humanité, tout en nous tenant ensemble, chrétiens faisant face aux difficultés et aux pressions, et témoins de la vérité du Christ dans un monde hostile ou indifférent. Nous savons la tentation pour les communautés chrétiennes d'éviter ce défi. Mais le Christ a déversé son Esprit sur son peuple, "pour le transformer en son image, de gloire en gloire" (2 Cor 3:18), et l'incorporer à sa mission d'amour et de réconciliation pour le monde (2 Cor 5 : 18 ; Jean 20 : 21).

3 - Le mystère de l'Eglise ne peut se définir ou pleinement se décrire. Mais la joie inébranlable des êtres qui découvrent vie nouvelle et salut dans le Christ par l'Eglise nous rappelle que l'Eglise elle-même est une expérience vécue. L'Eglise est envoyée dans le monde comme signe, instrument et prémices du Royaume de Dieu. Le Nouveau Testament en parle essentiellement par images comme celles qui suivent :

4 (a) - L'Eglise est le corps du Christ (1 Cor 12 : 27). La Tête est le Christ (Eph 1 : 22 ; Col 1 : 18), et ses membres sont ceux qui dans la foi répondent à l'appel de l'Evangile (Rom 10 : 17), sont baptisés au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit (Matt 28:19), et sont unis au Christ et les uns aux autres par la participation à l'eucharistie (1 Cor 10 : 16-17). Par cette union ils sont rendus conformes à sa véritable humanité, remplis de sa divinité et deviennent "participants de la nature divine" (2 Pierre 1 : 4)(théosis). Dans sa totalité, l'Eglise englobe à la fois les vivants et les défunts dans la communion des saints.

5 (b) - L'Eglise est le rassemblement messianique ; le rassemblement dans le Christ de toutes les nations pour former le peuple

de Dieu (Matt 8 : 11 ; Gal 3 : 8) ; comme nouvel Israël parachevé le signe spécial de la grâce de Dieu accordée dans l'élection de l'ancien peuple d'Israël comme choisi et aimé de Dieu (Gal 3 : 8) ; (Apoc 21 : 2-3).

6 (c) - L'Eglise est le saint Temple de Dieu, habité par son Esprit (1 Cor 3 : 16 ; Eph 2 : 22). C'est une demeure spirituelle, un sacerdoce royal établi pour faire connaître aux hommes les merveilles de celui dont la voix les a fait sortir des ténèbres à la lumière (1 Pierre 2 : 5-9).

7 (d) - Le Nouveau Testament parle aussi de l'Eglise comme épouse du Christ, qu'il présente à lui-même "sans tache ni ride ni aucune autre imperfection" (Eph 5 : 27 ; cf. 2 Cor 11 : 2). A cet égard, l'Ecriture fait apparaître la consommation de l'histoire comme "les noces de l'Agneau" lorsque l'épouse ira, toute prête, à la rencontre de l'époux dans la gloire (Apoc 19 : 6-8).

Les caractéristiques de l'Eglise

8 - Dans le Credo, nous proclamons que l'Eglise est une, sainte, catholique et apostolique.

(a) - L'Eglise est une, parce qu'il y a "un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et Père de nous tous" (Eph 4 : 5), et elle participe à la vie de la Sainte Trinité, un seul Dieu en trois personnes. L'unité de l'Eglise s'exprime dans la foi commune et dans la communion du Saint Esprit ; elle revêt la forme concrète et visible de l'Eglise rassemblée autour de l'évêque dans la célébration commune de la sainte eucharistie, proclame la mort du Christ jusqu'à sa venue (1 Cor 11 : 26). L'unité des chrétiens avec le Christ dans le baptême est une unité d'amour et de respect mutuel qui transcende toute division humaine de race, de statut social et de sexe (Gal 3 : 28). Cette unité dans le Christ est le don de Dieu au monde grâce auquel des hommes et des femmes peuvent apprendre à vivre dans l'unité les uns avec les autres, s'acceptent les uns et les autres comme le Christ les a acceptés.

9 - Néanmoins, nous nous trouvons dans une situation anormale. Nous sommes des chrétiens disloqués, à la recherche de notre unité. Nos divisions ne détruisent pas mais altèrent l'unité fondamentale que nous avons dans le Christ, et notre désunion met obstacle à notre mission vis-à-vis du monde aussi bien qu'à nos rapports mutuels. Les anglicans ont l'habitude de situer nos divisions au sein de l'Eglise : ils ne croient pas que, seuls, ils forment l'unique et véritable Eglise, mais ils croient qu'ils en font partie. Les orthodoxes, cependant, croient que l'Eglise orthodoxe est l'unique et véritable Eglise du Christ, qui, comme son Corps, n'est pas et ne peut être divisée. Mais, en même temps, ils considèrent les anglicans comme des frères et des soeurs dans le Christ qui recherchent avec eux l'union de tous les chrétiens dans l'unique Eglise.

10 (b) - L'Eglise est sainte (1 Cor 3 : 17) parce que ses membres sont dans le Christ, la Tête, qui est saint et qui vit en eux (Eph 3 : 17). La sainteté de l'Eglise peut être obscurcie mais

ne peut être détruite par les péchés de ses membres. C'est parce qu'il ne s'écarte pas des proscrits et des pécheurs, mais au contraire les appelle (Marc 2 : 15-17), que se révèle la sainteté du Christ, et dans sa plénitude lorsqu'il se fait péché pour nous afin de nous délivrer du péché (2 Cor 5 : 21). Car par sa vie, sa mort et sa résurrection, il domine, rachète et sanctifie le monde, et par sa grâce justifiante transforme les pécheurs pardonnés en "une nation sainte" (1 Pierre 2 : 9). La sainteté de l'Eglise a sa source dans l'action divine du Saint-Esprit que le Christ envoie pour purifier son peuple, pour l'entraîner dans la réalité de sa vie de Ressuscité, et le rendre docile à sa compassion et à son amour pour le monde.

11 - La poursuite de la sainteté est un défi pour le monde et peut amener des chrétiens à entrer en conflit avec lui lorsqu'ils sont engagés dans le combat spirituel du Christ contre les puissances du mal. En cela, ils suivent les saints de l'Eglise qui ont pris part aux souffrances du Christ rejeté par les hommes (Col 1 : 24). "Honneur et déshonneur, louange et blâme, sont également leur lot" (2 Cor 6 : 8).

12 (c) - L'Eglise est catholique parce que par sa parole et par sa vie elle porte témoignage à la plénitude de la foi et la maintient, et parce que les hommes de toutes les nations, de toutes les conditions sont appelés à y participer. La catholicité se dresse en opposition au schisme et à l'hérésie. Si les chrétiens cessent de s'aimer les uns les autres ou de respecter l'ordre ecclésial, ils s'exposent au danger de schisme. S'ils se séparent des données essentielles de la foi apostolique ils se rendent coupables d'hérésie. La catholicité de l'Eglise apparaît dans la multiplicité d'Eglises locales particulières, et chacune d'entre elles, en communion eucharistique avec toutes les autres Eglises locales, représente à sa propre place et en son propre temps, l'unique Eglise catholique. Ces Eglises locales qui agissent en toute fidélité en fonction de leur situation missionnaire particulière, ont développé, dans leur vie, une large diversité. Tant que leur témoignage de l'unique foi demeure inaltéré, une telle diversité doit être considérée non pas comme une déficience ou une cause de division, mais comme un signe de la plénitude de l'unique Esprit qui distribue à chacun, selon sa volonté (1 Cor 12 : 11).

13 - A chaque eucharistie locale, célébrée au sein de l'Eglise catholique, le Christ est présent dans sa totalité, et ainsi chaque célébration locale donne une expression visible à la catholicité de l'Eglise (1) et l'actualise. La communion dans l'eucharistie est aussi la manifestation extérieure de la foi commune et de l'amour chrétien qui lie ensemble toutes les Eglises locales dans l'unique Eglise catholique. Leur communion s'exprime également dans la communication et le contact permanents entre les évêques et les membres des différentes Eglises locales grâce à des rencontres dans des conseils, des échanges de lettres, des visites réciproques, et des prières mutuelles.

14 (d) - L'Eglise est apostolique car sa construction a pour fondation les apôtres (Eph 2 : 20 ; Apoc 21 : 14), qui sont, sans conteste, les premiers témoins du Seigneur crucifié et ressuscité. Leur autorité repose dans le fait qu'ils ont été envoyés par Jésus-Christ, qui fut lui-même envoyé par le Père (Matt 28 : 19-20 ; Jean 20 : 21). Le Christ leur a donné le Saint-Esprit qui maintient la parole apostolique comme force vivante au sein de l'Eglise, suscitant la foi et la qualité de disciple. L'apostolicité de l'Eglise se manifeste principalement de trois façons :

15 (i) - L'Eglise maintient la tradition apostolique par sa prédication, son enseignement et par une compréhension et une vue de l'Ecriture constamment renouvelées. Par un discernement critique, elle rejette des modes de vie et de pensée inauthentiques (2).

16 (ii) - L'Eglise, à chaque génération, participe à sa mission apostolique pour le monde. L'Eglise "n'est pas du monde"(Jean 17:14) mais elle est dans la société des hommes, avec elle et pour elle. Sa mission est de sauver et transformer la société par la puissance de l'Esprit Saint. Cette mission comprend la prédication, l'enseignement, le culte, la diaconie, le témoignage contre l'injustice, également une vie cachée de prière, et le martyre.

17 (iii) - L'apostolicité de l'Eglise se manifeste d'une façon particulière par la succession des évêques. Cette succession est signe de la continuité ininterrompue de la tradition et de la vie apostoliques. Par la prière et l'imposition des mains, l'évêque reçoit le Saint-Esprit, qui lui accorde un charisme lui donnant la grâce et la responsabilité de confirmer l'autorité du message apostolique et d'en porter témoignage (2 Tim 1 : 6). L'évêque local ne peut qu'accomplir son ministère : (a) en union avec ses frères dans l'épiscopat, spécialement lors des rencontres synodales ; (b) en union avec son troupeau, à la fois clergé et laïc. En exerçant un ministère de tutelle, il devrait tenir compte des dons prophétiques et autres que le Christ donne à son peuple (Rom 12 : 6-8 ; Eph 4 : 11-12).

Communion et intercommunion

18 (a) - Les diverses provinces de la Communion anglicane ont les règlements de leurs propres synodes concernant l'hospitalité eucharistique et les rapports d'intercommunion et de pleine communion réciproques avec d'autres Eglises. Il y a des exemples où le souci pastoral pour les personnes en tant que telles prime tout. Il y en a d'autres où se sont exprimées des Déclarations d'intention communes et spécifiques afin de travailler ensemble, au plan local ou national, à la recherche de l'unité (comme entre les membres de Programmes locaux oecuméniques en Angleterre, ou entre anglicans, méthodistes, presbytériens, et congrégationalistes en Afrique du Sud). Il y en a d'autres encore où l'unité de la foi, le ministère et les sacrements s'accompagnent d'un développement de la conciliarité et de la mission commune. De tout ceci, il est clair qu'il y a eu un progrès considérable des relations oecuméniques et inter-ecclésiales au cours des dernières

années, dont le résultat a été de voir des anglicans partager l'eucharistie avec des membres d'autres Eglises lors d'occasions oecuméniques particulières, en des moments de nécessité spéciale, ou selon une base plus régulière.

19 - Les anglicans en sont venus à reconnaître différentes étapes où les Eglises se situent dans des rapports de plus en plus étroits entre elles, avec, pour conséquence correspondante, un degré de partage eucharistique que l'on considère à la fois comme "la manifestation propre d'une telle unité dans le Christ qu'on la partage déjà" et comme "source créatrice d'une unité encore plus grande" (3). Cependant, "même si une Eglise autorise officiellement l'intercommunion (soit "réciproque", soit "limitée") comme moyen d'atteindre l'unité, ou si un individu la pratique, là où il y a déjà un accord dans la foi et un engagement pour l'unité, il ne faut pas nier qu'une expression plus complète telle que la pleine communion ou l'union organique est aussi le but à rechercher" (4).

20 (b) - Pour les orthodoxes, "communion" implique une unité mystique et sanctifiante créée par le Corps et le Sang du Christ, qui fait d'eux "un seul corps et un seul sang (sussômoi kai sunaimoi) avec le Christ" (5) et, par conséquent, ils ne peuvent avoir nulle différence de foi. Il peut y avoir "communion" seulement entre les Eglises locales qui ont une unité de foi, de ministère et de sacrements. Pour cette raison, le concept d'"intercommunion" n'a pas de place dans l'ecclésiologie orthodoxe.

Les formes de responsabilité élargie dans l'Eglise

21 (a) - Tout au long de l'histoire de l'Eglise, et cela depuis l'époque du Nouveau testament, on peut distinguer diverses formes de responsabilité élargie. Les anglicans disent souvent qu'il s'agit de différents niveaux de "primauté", alors que les orthodoxes préfèrent généralement parler d'un ordre de "préséance" (presbeia). Cependant, malgré ces différences extérieures dans la façon d'exprimer cette responsabilité élargie, il y a un accord fondamental dans la façon dont les anglicans comprennent la "primauté" et dont les orthodoxes comprennent la "préséance".

22 (b) - Dans le Nouveau Testament, on trouve certaines personnes qui, au sein de l'Eglise, sont investies d'une autorité spéciale, tels Pierre, Paul, Jacques et Jean, mais aucun d'eux n'agit isolément. Tout le Nouveau Testament montre l'indépendance ou l'autonomie des Eglises locales, qui vivent ensemble dans l'unité, mais sans qu'aucune ne possède une pré-éminence permanente. Après l'adoption du christianisme en tant que religion officielle de l'Empire romain, un ordre de préséance s'établit, comprenant cinq grands Sièges dans l'ordre suivant : Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche, Jérusalem (cf. les canons des Conciles oecuméniques, en particulier le Canon 2 de Constantinople (381) et le Canon 28 de Chalcédoine (451). L'élaboration de cet ordre de préséance a été influencée tant par la fondation apostolique des Sièges que par la place qu'occupaient ces villes dans la société civile, en tant que centres de communication.

23 (c) - Cette responsabilité, qu'elle soit qualifiée de "préséance" ou de "primauté", doit être comprise non pas dans le sens d'une contrainte, mais dans celui d'un service pastoral. Jésus a invité ses apôtres, par la parole et par l'exemple, à exercer leur autorité non pas en l'imposant à leurs fidèles, mais en étant les serviteurs de tous (Marc 10 : 42-45 ; Jn 13:12-17). Et la même invitation a été répétée à ceux qui ont succédé aux apôtres dans la charge de garder l'Eglise (I Pierre 5 : 1-4). Etant donné qu'en pratique cet enseignement a souvent été oublié, il est bon que la Commission internationale anglicane-catholique ait attiré l'attention sur ce point, faisant remarquer que "diriger vraiment, c'est servir, et non pas dominer les autres", et que l'évêque est investi de son autorité "pour servir son troupeau en tant que pasteur"(6). Il convient de garder cela présent à l'esprit chaque fois que le terme "honneur" est appliqué à un évêque, comme dans l'expression "préséance d'honneur" (presbeia tès timès).

24 (d) - La responsabilité élargie existe à divers niveaux :

(i) - Il y a d'abord la préséance de l'évêque qui préside un groupe d'évêques diocésains. Cette préséance est assumée dans la pratique orthodoxe moderne par le patriarche au sein de chaque patriarcat, ou par l'archevêque ou le métropolitain qui préside au sein de chaque Eglise autocéphale ou autonome ; dans la pratique anglicane, elle l'est par l'archevêque ou l'évêque qui préside au sein de chaque province de la Communion anglicane.

(ii) - En second lieu, il y a différentes formes de préséance à l'échelon universel, telle que celle du pape au sein de l'Eglise catholique romaine (et dans toute l'Eglise chrétienne avant le schisme), celle du patriarche oecuménique au sein de l'Eglise orthodoxe, et celle de l'archevêque de Cantorbéry au sein de la Communion anglicane mondiale.

25 (e) - La responsabilité élargie a pour objet de renforcer l'unité et d'apporter une aide fraternelle aux évêques des Eglises locales dans l'exercice de leur ministère commun qui existe pour sauvegarder la vérité des Ecritures chaque fois qu'elle se trouve menacée, promouvoir un enseignement et une vie conformes à la vérité, et renforcer la mission de l'Eglise dans le monde. Cela, l'évêque qui a la préséance le fait principalement de deux façons:

(i) - Il encourage l'esprit de fraternité et la collaboration dans la communauté chrétienne en engageant des procédures qui aboutiront à la convocation d'un concile ou d'un synode, et en présidant ceux-ci.

(ii) - Dans certains cas, lorsqu'il est saisi d'un appel contre les décisions d'un évêque diocésain ou d'un groupe d'évêques, il engage la procédure qui permet de réviser ces décisions.

Mais l'évêque qui assume la préséance n'a pas le droit d'intervenir arbitrairement dans les affaires d'un diocèse autre que le sien propre (7).

26 (f) - Dans l'exercice de son ministère, l'évêque qui assume la préséance devrait respecter l'autorité et la liberté de chaque diocèse et de chaque Eglise locale. Il devrait toujours agir collégialement avec ses évêques frères ; il devrait également tenir compte des dons de compréhension et de discernement accordés à tout le peuple de Dieu, clergé et laïcs ensemble.

27 (g) - Les Conciles oecuméniques attribuent une préséance particulière, dans le cadre d'une responsabilité étendue à l'Eglise universelle, non seulement au Siège de Rome, mais aussi à celui à celui de Constantinople ; et ce fait doit être pris en compte dans toute réunion chrétienne (8). Le patriarche oecuménique, quant à lui, ne prétend pas à la juridiction universelle sur les autres Eglises, du type de celle qui a été attribuée au pape par le premier, et aussi par le second Concile du Vatican ; et les orthodoxes considèrent qu'une telle prétention est contraire à la signification de la préséance telle qu'elle a été comprise durant les premiers siècles de l'Eglise.

28 - Les Eglises anglicanes des Iles Britanniques, depuis leur séparation d'avec le Siège de Rome, se sont développées en une communion internationale ; et, au sein de cette communion, une position de préséance en est venue à être attribuée à l'ancien Siège de Cantorbéry. Mais cette préséance est comprise comme un ministère de service et d'assistance aux autres Eglises anglicanes, et non pas comme une forme de domination sur elles ; et, tout comme le patriarche oecuménique, l'archevêque de Cantorbéry n'a aucune prétention de primauté ou de juridiction universelles. Ainsi donc, bien que la préséance attribuée à l'archevêque de Cantorbéry ne soit pas analogue à celle qui l'est au patriarche oecuménique, la Communion anglicane s'est développée plutôt sur le modèle orthodoxe que sur le modèle catholique romain, en tant que communauté fraternelle d'Eglises nationales ou régionales indépendantes les unes des autres.

29 (h) - Selon l'enseignement catholique romain, la primauté du pape est étroitement liée à son infaillibilité. Tant les orthodoxes que les anglicans considèrent que cette infaillibilité n'appartient à personne en particulier au sein de l'Eglise (9). Il est significatif que la Commission internationale anglicane-catholique ait affirmé clairement : "Ce terme ne peut être appliqué inconditionnellement qu'à Dieu seul, et (...)l'employer pour un être humain, même dans des circonstances très limitées, risque d'entraîner beaucoup de malentendus (10).

30 - Les anglicans et les orthodoxes sont fermement convaincus que l'Esprit-Saint guidera l'Eglise jusqu'au coeur de la vérité toute entière, et que "les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle" (Matt 16 : 18). Nous croyons que tous les évêques ont reçu de l'Esprit-Saint le pouvoir de témoigner de la vérité ; mais si la doctrine de l'infaillibilité signifie qu'il est possible de garantir par des critères extérieurs que certaines déclarations d'un évêque particulier sont à l'abri de l'erreur, nous ne pouvons pas l'accepter. De même, aucune garantie de cette sorte ne peut être donnée par ce qui émane des affirmations d'une assemblée épiscopale, puisque le caractère oecuménique d'un concile se manifeste dans l'acceptation de ce dernier par le corps de l'Eglise.

Témoignage, évangélisation et service

31 - Dieu est son propre témoin par sa révélation dans la Création (Rom 1 : 19-2 ; Actes 14 : 17), par l'intermédiaire des patriarches et des prophètes et finalement de son fils Jésus-Christ (Hébr 1 : 1-2), qui est "le témoin fidèle et vrai" (Apoc 3 : 14). Le Christ est aussi le vrai serviteur qui a renversé nos idées d'autorité en se faisant "le serviteur de tous" (11) et en servant l'humanité par son ministère de sacrifice et d'obéissance, par ses souffrances et sa mort. La révélation que Dieu a faite de lui-même dans le Christ a nécessairement impliqué un conflit avec le mal, qui l'a entraîné jusqu'à la Croix. Ainsi, le plus grand service de Dieu aux hommes -le salut apporté dans le Christ- est en même temps le plus grand témoignage qu'il puisse donner dans le sacrifice et par le sacrifice du Christ sur la Croix. Le Christ est "témoin" (martyr). Il est également celui qui enseigne, celui qui guérit et celui qui sauve. Le premier mouvement de témoignage et de service va, par conséquent, de Dieu au monde, et il comprend son affirmation de la sainteté de la vie, son témoignage contre tout ce qui est mal, et aussi son appel à tous les hommes pour "se convertir et croire en l'Evangile" (Marc 1 : 15).

32 - Ce mouvement se poursuit dans l'Eglise, corps du Christ, lorsque, par la puissance de l'Esprit Saint, elle répond à l'appel de Dieu et s'offre en témoignage et en service au monde. Le témoignage du Christ et la prédication de l'Evangile appelle les hommes à entendre la Bonne Nouvelle et à recevoir la grâce salvatrice du Christ. L'Eglise apostolique existe lorsqu'elle est missionnaire tout comme le feu existe lorsqu'il brûle. La mission n'est pas simplement un des nombreux champs d'activité de l'Eglise ou d'une section de l'Eglise. Les membres de l'Eglise doivent être jugés surtout par ce qu'ils font pour atteindre le monde de l'incroyance. L'évangélisation d'une personne par une autre est la responsabilité aussi bien des laïcs que du clergé. La mission de l'Eglise implique aussi son service aux hommes, qui apporte la guérison, le pardon, l'amour et la compassion du Christ à ceux qui sont dans le besoin, à ceux qui sont dans les conflits et à ceux qui sont aux prises avec le mal et le péché.

33 - Témoignage, évangélisation, service, liturgie et sacrifice font partie d'un tout, car ce sont les différents aspects d'une même réalité. Ainsi, le témoignage au nom de Jésus, justement donné, est aussi un service pour son prochain ; le ministère exercé justement, au nom du Christ, constitue un témoignage pour Jésus. La liturgie (leitourgia) comprend le service des hommes (selon l'ancienne signification du terme), lorsque nous rendons grâce au Christ en le servant auprès des malades, des prisonniers et des nécessiteux (Matt 25 : 37-40). Là où l'Eglise n'a pas toute liberté pour organiser des programmes de caractère social ou philanthropique ou prendre part à ceux organisés conjointement avec d'autres, son témoignage s'exerce par la liturgie, la prière et le ministère personnel. L'Eglise peut porter témoignage

non seulement par la parole et les actes, mais aussi par le silence. Des vies consacrées au service proclament l'Evangile. Le sacrifice du don de soi, la souffrance et la mort peuvent avoir pour origine le témoignage de la vérité de l'Evangile - ou le témoignage contre l'injustice, qui est aussi le témoignage de la vérité de la sollicitude de Dieu pour les pauvres et les opprimés.

34 - L'évangélisation engage l'Eglise dans l'action sociale qui peut être un témoignage authentique de l'Evangile et ne devrait pas en être séparée ou y être opposée. L'Eglise ne devrait pas s'inscrire dans un programme social qui devient une fin en soi, car "l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui vient de la bouche de Dieu" (Matt 4 : 4). L'esprit selon lequel les chrétiens agissent est différent de celui qui anime un matérialisme humanitaire. Il est pénétré du sens de la grâce de Dieu, du sens du péché, au besoin de repentir et de perspectives eschatologiques. Néanmoins, les chrétiens ont raison d'être engagés dans la vie du monde et dans un combat plus vaste pour la justice, la liberté et la paix, et pour enlever tout ce qui menace le don sacré de la vie de tous les hommes.

35 - Le témoignage et le service de l'Eglise pourvoient aux plus profonds besoins spirituels, physiques et sociaux des hommes. Mais, en exerçant cette mission, l'Eglise devrait se tenir sur ses gardes, faire preuve de constante vigilance (nypsis), car elle vit "dans le monde", mais "n'est pas du monde" (Jn 17:11-16), car elle cherche à être fidèle au Christ, le véritable témoin et serviteur.

Notes de la 1ère partie

- 1 - Voir la déclaration commune de Moscou (Anglican-Orthodox Dialogue. The Moscow Agreed Statement), section VI : "L'Eglise, communauté eucharistique".
- 2 - Voir la Déclaration commune de Moscou, section III : "L'Eglise et la Tradition".
- 3 - Intercommunion : A Scottish Episcopalian Approach, 1969, p.10.
- 4 - Etude de l'Anglican Consultative Council sur la "Communion plénière" (Full Communion), 1981, p. 7.
- 5 - PG 33, II00 A 7, ou PG 96, 1409 D 8, 9.
- 6 - Autorité dans l'Eglise : II, 5 et 17, dans le Rapport final de la Commission internationale anglicane-catholique romaine (ARCIC : Anglican Roman Catholic International Commission), p. 83 et 89.
- 7 - La déclaration sur l'Autorité dans l'Eglise, II, 20 (ibid p.90) demande une élucidation plus poussée.
- 8 - A cet égard, nous aimerions nuancer ce qui est dit dans le rapport de l'ARCIC sur l'Autorité dans l'Eglise, I, 23 (ib p.6).
- 9 - Voir la Déclaration commune de Moscou, IV, paragr. 17-18.
- 10 - L'Autorité dans l'Eglise, II, 32 (op cit. p. 97).
- 11 - Polycarpe, Lettre aux Philippiciens 5 : 2 ; cf. Marc 10 :45.

II - FOI DANS LA TRINITE, PRIERE ET SAINTETE

Participation à la grâce de la Sainte Trinité

36 - La doctrine trinitaire présuppose participation à la grâce de la Sainte Trinité. La doctrine d'un seul Dieu dans la Trinité n'est pas une formule philosophique abstraite. Elle prend source dans l'expérience personnelle et collective de la grâce du Dieu unique en trois personnes (Triune God) qui a été et nous est communiqué en Jésus-Christ. Cette expérience ne doit pas être comprise d'une manière purement subjective. Elle prend racine dans le fait historique de l'Incarnation et de la révélation que Dieu a faite de lui-même dans le Christ. La doctrine est l'effort fait pour exprimer cette révélation d'une façon telle qu'elle la mette à l'abri de l'erreur et permette aux autres de la partager. La formulation de la doctrine qui est basée sur les Ecritures et sur une tradition de soigneuse réflexion théologique ne devrait en aucune façon être considérée comme un exercice intellectuel indépendant. En fin de compte, comme le dit saint Grégoire le Théologien (de Nazianze), "il est impossible d'exprimer Dieu et encore plus impossible de le concevoir" (1). Ainsi les formules doctrinales ne devraient en aucune façon porter atteinte au mystère de Dieu qui est transmis dans l'Eglise depuis les Apôtres par les Pères. Ce n'est pas la doctrine de la Trinité, mais le Dieu unique dans la Trinité, le Père, le Fils et le Saint-Esprit qui constitue l'objet du culte et de la foi des chrétiens. Bien qu'il nous arrive parfois de parler séparément de Dieu le Père, parfois de Dieu le Fils et parfois de Dieu le Saint-Esprit, il est toujours bien compris qu'il n'y a pas de division d'une personne par rapport à une autre, mais que toutes et chacune révèlent dans l'unité la grâce et la gloire du Dieu unique.

37 - Les chrétiens participent à la grâce de la Sainte Trinité en tant que membres de la communauté chrétienne. C'est l'Eglise qui est remplie de l'Esprit Saint et c'est précisément pour cette raison que chaque être humain a la possibilité de devenir participant de la nature divine (2 Pierre 1 : 4). Le Saint-Esprit qui prie en nous nous guérit et nous renouvelle au centre de notre être, c'est-à-dire de notre cœur. Le caractère de guérison de la grâce de la Sainte Trinité dans la vie du croyant individuel et de l'Eglise a d'importantes implications pour la vie toute entière de la société contemporaine.

38 - La prière des chrétiens à Dieu est toujours offerte à la Sainte Trinité. Elle est habituellement adressée au Père par le Fils dans l'Esprit Saint. Bien que la prière soit, à un niveau, une activité humaine; à un niveau plus profond, c'est l'activité en nous de Dieu, l'Esprit Saint, qui demeure en nos cœurs par la foi. Comme le dit saint Paul (Rom 8 : 26-27) : "Pareillement l'Esprit nous aide dans notre faiblesse, car nous ne savons prier comme nous devrions, mais l'Esprit lui-même intercède pour nous avec des gémissements ineffables". Ainsi la prière devient "... une possibilité, pour l'excellence sans limite de la grâce de Dieu" (2).

39 - Commune également à l'Orient et à l'Occident est l'expérience du Saint-Esprit qui prie en nous, dont parle saint Paul (Gal 4 : 6-7) : "Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son

Fils qui crie : "Abba, Père !" Aussi, n'es-tu plus esclave, mais fils ; fils, et donc héritier de Dieu par le Christ". Cette prière est décrite dans la tradition chrétienne de bien des façons. Dans les écrits patristiques grecs, on en parle souvent comme d'"une prière de l'esprit" (noera proseuchè), où "esprit" n'est pas compris dans le sens de "intellect" (au sens moderne), mais plutôt comme ce que saint Paul appelle "le coeur". Des descriptions très semblables de la même expérience de la prière se trouvent chez les auteurs latins du début comme saint Jean Cassien, saint Grégoire de Tours et saint Patrick (3).

40 - Dans l'Eglise orientale une des formes traditionnelles de cette prière est la "Prière à Jésus". Mais la prière du coeur peut revêtir d'autres formes, qui aboutissent également à la même expérience de la gloire du Christ, vue et affirmée par les patriarches, les prophètes, les apôtres, les pères et tous les saints.

41 - La prière du Saint-Esprit dans le coeur du chrétien individuel est inséparable de la prière commune liturgique de la communauté chrétienne. Elle est particulièrement reliée à la grâce donnée dans le baptême, la chrismation (confirmation) et l'eucharistie et, généralement, à la vie sacramentelle toute entière de l'Eglise, à la prière commune et à la lecture de l'Ecriture. A la fois, la prière commune liturgique et la prière personnelle sont étayées et façonnées par la foi de l'Eglise en Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

42 - La prière, à la fois collective et individuelle, est partie intégrante de la vie de tous les chrétiens. Les aspects contemplatifs et actifs de la vie chrétienne devraient toujours ne faire qu'un, bien que dans la vie de chaque chrétien une manière ou une autre peut prédominer à différents moments, et dans la vie de quelques chrétiens l'une ou l'autre peut prédominer tout au cours de la vie. Pour tous les chrétiens, le progrès dans la prière et l'obéissance implique que l'on soit prêt à prendre la Croix et à s'engager dans une vie disciplinée dont le but est une croissance personnelle en sainteté, un témoignage et un service plus efficaces dans l'Eglise et dans la société dans son ensemble.

La sainteté

43 - Le fruit de l'Esprit qui prie en nous est la sainteté, et au coeur de la sainteté se trouve l'amour pour Dieu et le prochain. L'amour de Dieu oeuvre en nous pour produire la sainteté, en faisant revivre en nous l'image de Dieu et en nous sanctifiant, nous et toutes choses. En cette vie, les chrétiens éprouvent une tension entre l'appel à la sainteté et le pouvoir du péché, la lutte entre "la chair" et l'Esprit (Gal 5 : 17) qui demande incessant repentir et certitude du pardon de Dieu. L'appel de Dieu à la sainteté est aussi un appel au travail pour la justice, si bien que la prière de l'Eglise pour la venue du règne de Dieu sur la terre comme au ciel exige des chrétiens la co-opération avec Dieu dans le monde. L'amour de Dieu pour le monde, incarné en Jésus-Christ, s'opère par l'Esprit-Saint pour transfigurer toutes choses en une création nouvelle, et nous devons rendre manifeste cet amour dans la vie du monde.

Le "Filioque"

44 - Des discussions plus poussées sur le "Filioque" ont abouti à la réaffirmation par les anglicans comme par les orthodoxes de l'accord intervenu à Moscou en 1976 selon lequel cette expression ne devrait pas être incluse dans le Credo de Nicée-Constantinople (4). Certaines Eglises anglicanes ont déjà suivi cette recommandation, alors que d'autres sont encore en train de l'étudier.

45 - Les orthodoxes déclarent que, du point de vue théologique, la doctrine du "Filioque" est inacceptable bien que, telle qu'elle a été exprimée par saint Augustin, elle est susceptible d'une interprétation orthodoxe. Selon l'acception orthodoxe, il n'est pas possible de considérer que le Fils soit la cause ou la cause conjointe de l'existence du Saint-Esprit. Néanmoins, nous trouvons chez certains Pères, par exemple chez saint Maxime le Confesseur (VIIe siècle) (5), dans l'interprétation qu'en donne Anastase le Bibliothécaire (IXe siècle) (6), l'opinion que le "Filioque", dans le sens où cette expression a été utilisée dans la théologie latine ancienne, peut être compris de manière orthodoxe. D'après cette interprétation, une distinction devrait être faite entre les deux sens de "procession", l'un voulant dire que le Père est la cause de l'existence de l'Esprit (ekporeusis), l'autre que l'Esprit s'irradie du Père et du Fils (ekfansis). Ce deuxième sens de "procession" doit être clairement différencié de l'utilisation occidentale ultérieure du "Filioque" qui ne faisait pas une telle distinction mais confondait "cause de l'existence" et "communication de l'essence" (ekporeusis et ekfansis). Certains théologiens orthodoxes, tout en affirmant que la doctrine du "Filioque" est inacceptable pour l'Eglise orthodoxe, considèrent toutefois, compte tenu de la position du professeur Bolotov (1854-1900) et de ses disciples, que le "Filioque" est un "theologoumenon" en Occident (7).

46 - Du côté anglican, il a été souligné que le "Filioque" ne devait pas être considéré comme un dogme ayant à être accepté par tous les chrétiens. Il a été toutefois précisé que les éléments suivants étaient importants pour la bonne compréhension de ce qui est entendu par là :

- a/ bien que la tradition occidentale ait parlé de temps à autre du Fils comme "cause" (causa) de l'Esprit, ce langage n'a pas été bien accueilli et est tombé en désuétude ;
- b/ la tradition occidentale a continué à maintenir que le Père est la seule "source de divinité" (fons deitatis/pégé theotitos), tout en associant le Fils au Père en tant que "principe" (principium) de l'Esprit
- c/ la tradition occidentale, en parlant du Père et du Fils comme "principe unique", n'a pas voulu impliquer l'idée que l'Esprit procède de quelque essence divine indifférenciée (ousia), par opposition aux personnes (upostaseis) du Père et du Fils.

Les membres anglicans de la Commission ont demandé qu'il fût bien précisé qu'ils ne voulaient pas insister sur l'utilisation du mot "cause" dans ce contexte (8).

Notes de la 2ème partie

- 1 - Discours théologique, II, 4.
- 2 - Origène, PG 11, 416 A.
- 3 - St Jean Cassien, Collations, X, 10.
St Grégoire de Tours, Histoire des Francs, V, 10.
St Patrick, qui écrit dans sa Confession, au chapitre 25 :
"Et une autre fois, je le vis qui priait en moi et j'étais pour ainsi dire à l'intérieur de mon corps et je l'entendais au-dessus de moi, c'est-à-dire au-dessus de mon Moi intérieur, et là il priait avec ferveur et gémissait, et pendant que cela se passait, j'étais dans l'étonnement et me posais des questions, me demandant qui donc pouvait-il être celui qui priait en moi, mais à la fin de la prière il parla et je sus qu'il était l'Esprit, et là-dessus je m'éveillai".
Traduction anglaise dans R.P.C. Hanson, La vie et les écrits du St Patrick de l'Histoire, New-York, 1983, p. 94.
- 4 - Déclaration commune de Moscou, section V, 19-21.
- 5 - St Maxime le Confesseur, Lettre à Marinos, PG 91, 133 D-136 B; PG 90, 672 CD.
- 6 - Migne, PL 129, 560 D - 561 A.
- 7 - Voir l'archiprêtre Liveriy Voronov, "Le Filioque dans la perspective oecuménique" dans le Journal of the Moscow Patriarchate, 5, 1982, pp. 66-68 ; A/OJDD (Anglican/Orthodox Joint Doctrinal Dialogue : documents du Dialogue doctrinal mixte anglican-orthodoxe), 313 : L. Voronov sur les thèses de Bolotov ; et A/OJDD, 283 : traduction tirée du livre du Professeur V.V. Bolotov "Sur la question du Filioque" publié en 1914, de ses "Thèses sur le Filioque" en même temps qu'un passage (pp. 30-36) définissant les termes, qui comprennent la propre définition de Bolotov d'un theologoumenon, comme suit :
"Mais on peut me demander ce que je veux dire par "theologoumenon". En essence, c'est aussi une opinion théologique, mais seulement l'opinion de ceux qui, pour tout catholique, sont plus que simplement théologiens : ce sont les opinions théologiques des saints pères de l'Eglise une et indivise ; ce sont les opinions de ces hommes, parmi lesquels se trouvent ceux qui, à juste titre, ont été appelés "docteurs oecuméniques". Les theologoumena , je les place à un haut niveau, mais en aucun cas je n'exagère leur signification, et je pense que je les distingue "bien nettement" des dogmes. Le contenu d'un dogme est la vérité : le contenu d'un theologoumenon est seulement ce qui est probable. Le domaine d'un dogme est necessaria, le domaine d'un theologoumenon est dubia. In necessariis unitas, in dubiis libertas !"
- 8 - Pour une esquisse des vues traditionnelles anglicanes, voir : A/OJDD, 213 : "Le Filioque dans la perspective oecuménique : réponse préliminaire anglicane", par le Professeur Eugène Fairweather.

III - LITURGIE ET TRADITION

Paradosis - Tradition

47 - Vues de l'extérieur, les deux Eglises semblent être très différentes dans leur attitude vis-à-vis de la tradition, les anglicans admettant une grande variété d'attitude et d'enseignement, les orthodoxes restant fermement attachés aux définitions et aux structures de la Tradition, spécialement celles établies par les Conciles oecuméniques et par les Pères de l'Eglise.

48 - Néanmoins, dans le cadre de la liberté qui existe dans la Communion anglicane il y a un engagement et une responsabilité qui existent vis-à-vis de la Tradition, et la conviction qu'il y a des éléments dans la Tradition, par exemple les Credo historiques et la définition chalcédonienne, qui ont une validité permanente. Du côté orthodoxe, il existe liberté et compréhension de la Tradition conçue comme l'action constante du Saint-Esprit dans l'Eglise, présence nécessaire de la révélation de la Parole de Dieu par l'Esprit Saint, à jamais présent, dans le contexte actuel. La Tradition est toujours ouverte, prête à embrasser le présent et accepter le futur.

49 - Les anglicans partagent cette compréhension de la Tradition. La Tradition avec l'Ecriture comme son facteur normatif (voir Déclaration commune de Moscou, section III) est ce qui maintient notre identité chrétienne, qui développe et favorise notre obéissance chrétienne et rend effectif notre témoignage chrétien en la puissance du Saint-Esprit.

50 - La tradition de l'Eglise découle du don que fait le Père de son Fils "pour la vie du monde" par la présence durable du Saint-Esprit dans le monde afin d'être un témoignage constant de la vérité (Jean 15 : 26). L'Eglise tire sa vie et sa raison d'être de ce même mouvement de l'amour du Père ; c'est-à-dire que l'Eglise aussi vit "pour la vie du monde". Sa tradition est la force vivante et la source inépuisable de sa mission pour le monde.

51 - La présence du Saint-Esprit dans l'Eglise permet au corps tout entier des fidèles, "plérôme" de l'Eglise, d'être enrichi et fortifié pour faire face aux problèmes de notre temps à l'intérieur et hors de l'Eglise. Il y a toute une gamme de dons de l'Esprit qui oeuvrent ensemble pour la formation des chrétiens pour leur tâche de témoignage et de service en vue du bien commun. A la fois, anglicans et orthodoxes voient dans leur fidélité à la Tradition un lien actuel et un fort stimulant à une co-opération plus étroite de témoignage et de service pour le monde.

52 - Un aspect de la nature dynamique de la Tradition peut se voir dans la façon dont l'Eglise assimile et sanctifie certains éléments des cultures des diverses sociétés dans lesquelles elle vit. Les Pères de l'Eglise, guidés par l'Esprit Saint ont fait preuve d'un discernement judicieux dans l'utilisation de ce que leur offrait la société dans laquelle ils vivaient. L'Eglise, à l'époque actuelle, a besoin de faire preuve de semblable discernement, restant fidèle à l'esprit (fronema) des Pères et faisant face aux nouvelles questions auxquelles notre siècle nous confronte.

Liturgie et continuité de la foi

53 - Foi et liturgie sont inséparables. Les dogmes ne sont pas des idées abstraites qui existent en soi et pour soi, mais ce sont des vérités révélées salvatrices et des réalités destinées à mettre l'humanité en communion avec Dieu. Grâce à la vie liturgique de l'Eglise, la création vient prendre part à cette réalité salvatrice. Ainsi, par le culte, l'Eglise devient ce qu'elle est réellement : corps, communauté, communion dans le Christ. Elle maintient la vraie foi et est maintenue dans la vraie foi par l'action et l'oeuvre du Saint-Esprit.

54 - Les grandes affirmations de la doctrine chrétienne ont leur formulation et expression liturgiques ; toutes les vérités salvatrices de la foi sont doxologiquement et liturgiquement appropriées. La foi catholique est précisément ceci : nous adorons Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, Trinité consubstantielle et indivise.

55 - La liturgie est l'action par laquelle la communauté célèbre les événements qui l'ont créée, la soutiennent et lui donnent son avenir. Dans les deux Eglises, les cultes collectif et personnel sont inséparables. C'est seulement comme membres de l'Eglise dans son rôle cultuel que nous pouvons faire une vraie confession de la foi. Par exemple, dans la liturgie orthodoxe, le Credo est introduit par ces mots : "Aimons-nous les uns les autres afin que, d'un même esprit, nous confessons I notre foi I". De plus, à cause de la nature de l'homme, et, plus spécialement de l'Incarnation du Verbe, la tradition du culte chrétien est extérieure aussi bien qu'intérieure, impliquant des gestes corporels et des signes, et des objets matériels aussi bien que des attitudes spirituelles.

56 - La vie liturgique de l'Eglise est le coeur même de la Tradition. L'Eglise par la célébration de sa liturgie rappelle les actes de la puissance de Dieu, les prend à son compte comme réalités présentes et vivantes, et anticipe la venue du Seigneur dans la gloire. En la présence du Christ ressuscité, nous recevons la promesse du royaume à venir. Le temps liturgique n'est pas une représentation froide et sans vie d'événements passés, ni simplement un document historique. En lui, le Christ lui-même vit dans son Eglise. Le temps liturgique est le temps transfiguré par l'acte liturgique, car c'est le temps animé par "la ferveur de la foi remplie de l'Esprit Saint" (liturgie de saint Jean Chrysostome). Ainsi, par le culte, nous vivons dans le temps nouveau du Royaume. Cela implique deux choses : la première, l'entrée du Seigneur de gloire dans notre Histoire comme Sauveur du monde, et la seconde, notre entrée dans le royaume éternel de la Sainte Trinité par la grâce.

57 - La liturgie et tout le culte chrétien sont enracinés dans l'histoire du salut. L'histoire du salut avec tous ses événements marquants, dans l'Ancienne et dans la Nouvelle Alliance, est confessée, célébrée et appropriée grâce à l'année liturgique. Au coeur de cette année liturgique, comme au coeur de l'histoire du salut elle-même, se trouvent la personne et l'oeuvre salvatrices de Jésus-Christ présent dans la puissance du Saint-Esprit.

58 - Dans l'eucharistie nous partageons la Cène du Seigneur. L'eucharistie est anamnèse et participation à la mort et à la résurrection du Christ, liturgiquement affirmée et accomplie dans la célébration annuelle du mystère pascal. Cela est renouvelé chaque semaine par la fête du Jour du Seigneur et par chaque célébration de la sainte eucharistie. Le fait de la résurrection du Christ est la base de la foi et du culte chrétiens, puisque comme le dit saint Paul : "Si le Christ n'est pas ressuscité, notre foi est vaine" (1/Cor 15 : 14).

59 - La signification de la Résurrection s'expérimente et s'exprime liturgiquement par le temps préparatoire de Carême et par le temps qui suit, de Pâques à Pentecôte en passant par l'Ascension. En la venue du Paraclet, tout le mystère du Christ s'accomplit : l'Esprit Saint prend tout ce qui touche au Christ et nous le montre, et le rend réel à toute époque ; le Paraclet est ainsi la source constante de vie dans la Tradition de l'Eglise.

60 - L'Eglise baptise ses membres dans la mort et dans la résurrection de son Seigneur, les arrache à l'état de péché et de mort pour les faire membres de son corps et participants à sa vie éternelle. Ce qui est au centre de la solennité de Pâques a fait de Pâques une occasion suprême pour administrer les rites d'initiation chrétienne.

61 - De même que dans l'économie divine du salut, le rachat accompli par la mort et la résurrection du Christ présuppose l'Incarnation et la vie incarnée du Christ, ainsi dans l'année chrétienne, la fête de Pâques présuppose les fêtes de la Nativité et de l'Epiphanie, et autres fêtes en rapport avec la vie de notre Sauveur. Ainsi nous avons le cycle annuel des fêtes de notre Seigneur. En Occident, le temps de l'Avent prépare les chrétiens à célébrer la venue du Christ comme Sauveur et leur rappelle sa venue future en jugement et en gloire.

62 - Finalement, l'année liturgique comprend les fêtes de la Bienheureuse Vierge Marie, Mère de Dieu, et des saints, témoignant ainsi de cette Vérité dogmatique, à savoir que le Christ, tête de l'Eglise, reste toujours uni aux membres de son corps et qu'il n'y a pas de séparation entre l'Eglise militante et l'Eglise triomphante. "Le Seigneur est merveilleux en ses saints", et dans la communion des saints nous voyons encore la puissance de la Résurrection dans la vie et la Tradition de l'Eglise qui détruit la mort et transfigure le temps.

63 - Les anglicans et les orthodoxes affirment que la liturgie et tout le culte ont pour but essentiel l'expression, le maintien et la communication de la vraie foi. Les textes liturgiques sont ainsi pour les deux traditions des références doctrinales fondamentales. Ils reconnaissent ensemble la possibilité pour l'Eglise de faire des amendements liturgiques selon la nécessité des époques avec, en vue, le salut du peuple de Dieu. Leur différence réside seulement dans l'estimation réciproque qu'ils ont du besoin de tels amendements dans la situation actuelle, cette différence étant le reflet de leurs diverses expériences et situations historiques.

64 - Dans les traditions anglicane et orthodoxe, les prières et les dévotions familiales s'interprètent comme un additif au culte collectif de l'Eglise. A partir du Nouveau Testament, la famille chrétienne a été considérée comme une église domestique. Le rite du mariage, signe ou image de l'union spirituelle entre le Christ et son Eglise, est à l'origine d'une situation relationnelle au sein de laquelle la spiritualité des enfants peut s'alimenter et où la foi est enseignée, vécue et communiquée aux autres.

65 - Les traditions des deux Eglises sont riches de toute une variété de dévotions et de coutumes familiales qui comprennent l'utilisation de parties de l'office divin, la vénération des icônes, l'utilisation des croix et des images, le "bénédicté" pour les repas, la lecture de la Bible aussi bien que des bénédictions spéciales pour des événements marquants de la vie de la famille. Les membres des communautés orthodoxe et anglicane sont tous convaincus de l'importance de la famille et de l'église domestique comme moyen de transmettre la tradition de l'Eglise avec le désir de l'explorer davantage.

La communion des saints et les défunts

66 - Toute prière est adressée au Dieu Trinitaire. Nous prions Dieu le Père à travers notre Seigneur Jésus-Christ dans l'Esprit Saint. L'Eglise terrestre est unie dans un seul mouvement d'adoration avec l'Eglise céleste, avec la Sainte Vierge Marie, "avec les anges et les archanges, et toutes les armées célestes". Les orthodoxes prient aussi la Bienheureuse Vierge Marie et Theotokos, et les saints, comme amis et vivantes images du Christ.

67 - Ceux qui croient et qui sont baptisés forment un seul corps avec le Christ, et sont membres les uns des autres, unis par l'Esprit Saint. A l'intérieur du corps, chaque membre souffre et se réjouit avec les autres, et en chaque membre le Saint-Esprit intercède pour tous. Ces relations sont changées, mais non détruites par la mort. "Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants" (Matt 22 : 32), car tous vivent en lui et pour lui. Telle est la signification de la communion des saints.

68 - Dieu est "le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, et le Dieu de Jacob" (Exode 3 : 6), "le Seigneur des armées" (Is 6 : 3), "Dieu le Père de notre Seigneur Jésus-Christ" (Rom 15 : 6). Notre Dieu n'est pas une idée abstraite, mais le Dieu des personnes, qui se révèle à des êtres particuliers, hommes et femmes, et pour eux. L'union avec Dieu, par conséquent, nous entraîne dans une relation personnelle avec tous ceux qui lui appartiennent par la grâce du Saint-Esprit, lequel unit et diversifie à la fois : et cette relation personnelle, qui n'est pas brisée par la mort, est précisément la communion des saints.

69 - L'expérience que nous pouvons avoir de la communion des saints trouve sa pleine expression dans l'eucharistie, où le Corps entier du Christ réalise son unité dans l'Esprit Saint. Cela se manifeste déjà dans les anciennes prières eucharistiques, de l'Orient et de l'Occident, où l'on commémore les saints et où l'on intercède pour les défunts comme pour les vivants.

70 - "Le Christ est ressuscité des morts, par la mort Il a vaincu la mort ..." En vertu de la croix et de la résurrection du Christ, la mort n'est plus une barrière infranchissable. C'est ce sentiment de notre union ininterrompue dans le Christ ressuscité qui constitue, aux yeux de tous les orthodoxes, le fondement de la prière pour les morts et de l'invocation des saints. Il faut souligner que, à la suite des abus commis en Occident pendant le Moyen-Age, qui entraînèrent la Réforme du XVI^e siècle, tous les anglicans ne pratiquent pas cette prière et cette invocation. Tous, s'accordent cependant, pour affirmer notre union dans le Christ ressuscité.

71 - L'amour de Dieu est partout présent et offert à tous, mais tous ne l'acceptent pas. Pour certains Pères, même ceux qui gisent en enfer ne sont pas privés de l'amour de Dieu, mais de par leur propre libre-arbitre ils vivent comme souffrance ce que les saints vivent comme joie. La lumière de la gloire de Dieu est aussi le feu du jugement. La colère de Dieu n'est rien d'autre que son amour : de notre attitude dépend la façon dont nous vivons cet amour, dans cette vie et dans l'au-delà. Dans les prières de Pentecôte, l'Eglise orthodoxe, qui croit que le Christ a les clés de la mort et de l'enfer (Apoc 1 : 18), et qui espère que l'amour de Dieu trouvera un écho dans l'âme même de ceux qui sont en enfer, prie pour leur salut, bien que leur destinée ultime reste un mystère (Matt 25 : 31-46, d'après l'interprétation des Pères) (1).

72 - " ... De gloire en gloire" (2 Cor 3 : 18) : l'homme juste, pensent les orthodoxes et de nombreux anglicans, progressera et croîtra jusqu'à l'infini dans l'amour de Dieu. Dans les stades initiaux qui suivent la mort, ce progrès, cette croissance, doivent se concevoir en termes de purification plutôt que de satisfaction, de guérison plutôt que de rétribution. D'autres anglicans conçoivent la perfection en Christ comme don immédiat dans la vie à venir. Anglicans et orthodoxes s'accordent pour rejeter toute doctrine du purgatoire, qui donne à penser que les défunts, par leurs souffrances, offrent une "satisfaction" ou une "expiation" de leurs péchés. La pratique traditionnelle de l'Eglise de prier pour les fidèles défunts doit se comprendre comme expression d'unité entre l'Eglise militante et l'Eglise triomphante, et de l'amour que l'une porte à l'autre.

73 - Les prières pour les défunts doivent, par conséquent, se concevoir non point en termes juridiques, mais comme l'expression de l'amour mutuel et de la solidarité en Christ : "nous prions pour eux parce que nous les gardons toujours dans notre amour" (Catéchisme de l'Eglise épiscopaliennne des USA).

74 - Les prières des saints en notre faveur doivent également se comprendre comme l'expression d'un amour mutuel et d'une vie partagée dans l'Esprit Saint. Une expression telle que le "trésor des mérites" est étrangère à nos deux traditions. "Il y a un seul Dieu, et aussi un seul médiateur entre Dieu et les hommes, homme lui-même, le Christ Jésus" (I Tim 2 : 5) : l'intercession des saints pour nous se trouve toujours en cette médiation unique du Christ et passe par elle. Les saints règnent avec le Christ (Luc 22:29-30) : le Christ est le Roi, et les saints partagent cette royale souveraineté.

75 - La Bienheureuse Vierge Marie occupe une place unique dans l'économie du salut, en vertu du fait qu'elle a été choisie pour être la Mère du Christ, notre Dieu. Son intercession n'est pas autonome, mais elle présuppose l'intercession du Christ et elle se fonde sur la parole salvatrice du Verbe incarné.

76 - La pratique orthodoxe de commémorer les saints de l'Ancien Testament, confirme avec éclat la façon dont toute l'histoire du salut est rendue présente dans la liturgie de l'Eglise.

77 - Toutes les liturgies anglicanes font référence à la communion des saints en remerciant Dieu pour cette communion et pour la vie et les exemples de saints en particulier, et quelques-unes font référence aux prières des saints pour nous, mais très peu contiennent des invocations adressées directement aux saints.

78 - Une large part du langage dans lequel nous nous exprimons sur les saints et les défunts, découle de la vie de prière et des formes de la piété. De nombreuses affirmations de l'Eglise concernant la communion des saints ont trouvé leur expression dans l'hymnographie et l'iconographie. En même temps, une certaine réserve doctrinale appropriée reflète bien le mystère de notre relation avec les défunts. C'est en Dieu seul que nous communions avec eux.

Les icônes

79 - Dans l'Incarnation, la nature humaine, corps et âme à la fois, s'est assumée en la vie du Verbe de Dieu ; et dans la création renouvelée qu'a effectué cette Incarnation, le monde matériel tout entier est sanctifié, et l'opposition destructrice de matière et d'esprit se trouve vaincue.

80 - Dans la tradition orthodoxe, la peinture et l'usage des icônes a un fondement christologique. L'icône se conçoit comme moyen important par lequel nous confessons et faisons nôtre le mystère de l'Incarnation.

81 - Les anglicans ont dans le passé éprouvé de sérieuses difficultés sur cette question. Par exemple, une commission de la Conférence de Lambeth de 1883 s'exprimait ainsi : "Il nous serait difficile d'entrer en relations plus intimes avec cette Eglise (orthodoxe) tant qu'elle conserve l'usage des icônes". Ces difficultés font partie d'une histoire plus vaste de l'Occident. Les décrets du Septième Concile Oecuménique n'ont pas été compris comme il se doit, en Occident, cela à cause de la malheureuse traduction du mot grec *proskunêsis* (vénération) par le mot latin *adoratio* (worship). Par la suite, le développement incontrôlé de l'imagerie visuelle, plus tard en Occident, au Moyen-Age, a abouti à de fortes réactions, surtout à l'époque de la Réforme. Les Réformateurs ont interprété l'interdiction de l'idolâtrie dans les dix Commandements en l'appliquant aux pratiques de l'époque dans laquelle ils vivaient. Ils ont cherché à purifier et à simplifier le culte de l'Eglise, afin que la gloire soit accordée à Dieu seul. En particulier, ils ont rejeté la vénération des icônes.

82 - Les anglicans n'ont pas cependant rejeté tout emploi de gestes corporels et d'images dans le culte de l'Eglise. Le Livre de Prières Communes conserve, par exemple, l'usage du signe de la croix pour le baptême, et l'attribution d'une alliance pour le mariage. Durant les controverses au cours du siècle qui a suivi la Réforme, les anglicans ont constamment fait appel aux paroles de saint Paul : "Que tout soit fait comme il convient et dans l'ordre" (1Cor 14 : 40). Dans son commentaire du Catéchisme de l'Eglise, Pratique de l'amour divin, l'évêque Thomas Ken (1637-1711) prie ainsi : "Donne-moi la grâce de vénérer d'un sentiment religieux approprié toutes les personnes, tous les lieux ou toutes les choses sacrés qui t'appartiennent par consécration solennelle, destinés séparément au service de l'amour divin et aux communications de ta grâce, ou qui peuvent favoriser une ordonnance appropriée du culte, ou l'édification des fidèles". En fait, une tradition caractéristique anglicane d'art religieux s'est développée. Au cours des cent dernières années, des contacts croissants avec les Eglises orthodoxes et une connaissance plus approfondie de leur tradition ont apporté une nouvelle lumière à cette question.

83 - A la lumière de la discussion actuelle, les anglicans ne trouvent pas cause de désaccord dans la doctrine telle que l'affirme saint Jean de Damas : "Aux époques passées, Dieu, sans corps et sans forme ne pouvait nullement être représenté. Mais à présent, depuis que Dieu s'est manifesté dans la chair et a vécu parmi les hommes, je peux peindre ce que l'on voit de Dieu. Je ne vénère pas la matière, mais je vénère le créateur de la matière, qui est devenu matière pour moi, qui a condescendu à vivre dans la matière, et qui, par la matière, a accompli mon salut, et je ne cesse de respecter la matière par laquelle mon salut s'accomplit" (2).

84 - Par l'Incarnation du Verbe qui est l'image du Père (2Cor 4:4; Col 1 : 15 ; Héb 1 : 3), l'image de Dieu en tout homme est restaurée et le monde matériel lui-même sanctifié et de nouveau rendu apte à servir de médiateur à la beauté divine. On emploie les icônes comme moyen d'exprimer, dans la mesure où on peut l'exprimer, la gloire de Dieu vue sur le visage de Jésus-Christ (2Cor 4:6) et sur le visage de ses amis. Les icônes sont des paroles qui s'expriment par la peinture, avec référence à l'histoire du salut et à sa manifestation dans des personnes spécifiques. Les icônes ont toujours été conçues comme évangile visible, comme témoignage des grandes choses que nous a données Dieu, le Verbe incarné. Au Concile de 860, il a été affirmé que "tout ce qui s'exprime en mots écrits avec des syllabes se proclame aussi par le langage des couleurs". A partir de cette perspective, icônes et Ecriture sont reliées par une relation interne ; les deux co-existent dans l'Eglise et proclament les mêmes vérités. "Tout comme dans la Bible nous écoutons la parole du Christ et sommes sanctifiés ... de la même façon, grâce aux icônes peintes, nous contemplons la représentation de sa forme humaine ... et sommes également sanctifiés" (St Jean de Damas) (3).

85 - Une icône est un moyen d'entrer en contact avec la personne ou l'événement qu'elle représente. Ce n'est pas une fin en soi. Selon les mots de saint Basile : "L'honneur rendu à l'icône va

à son prototype" (4). Elle nous guide vers une vision du Royaume divin où le passé, le présent et le futur ne font qu'un. Elle rend vivante notre foi dans la communion des saints. Dans la définition du Septième Concile oecuménique, nous lisons : "Plus elles (les icônes) sont vues fréquemment, plus ceux qui les contemplent sont poussés à se rappeler et à désirer les prototypes et à accueillir les icônes avec des sentiments de vénération et d'honneur, non avec cette adoration authentique qui, selon notre foi, n'est due qu'à Dieu seul" (5).

86 - Tout comme l'Ecriture se conçoit au sein de la communauté de foi, ainsi l'icône se conçoit également au sein de cette même communauté de foi et de culte. C'est une forme d'art essentiellement liturgique. En réponse à la foi et à la prière des croyants, Dieu, par l'intermédiaire de l'icône, accorde sa grâce qui guérit et qui sanctifie. Ainsi l'icône sert à promouvoir la communication de l'Evangile, d'où la nécessité de toujours contrôler par des critères théologiques sa fabrication et l'usage qu'on lui destine. Ce n'est pas un motif décoratif fait au hasard, mais elle s'inscrit intégralement dans la vie de l'Eglise et dans sa liturgie. A cet égard, la place qu'elle tient dans les célébrations de l'Eglise peut se comparer à celle de la musique et de la psalmodie, et de la prédication fidèle de la Parole de Dieu.

87 - A notre époque où la représentation visuelle de l'image joue un rôle de plus en plus important dans la vie des hommes, la tradition des icônes s'intègre d'une façon remarquable dans ce mouvement. Elle offre à l'Eglise une possibilité nouvelle de proclamer l'Evangile dans une société où le langage se trouve souvent dévalué.

Notes de la 3ème partie

- 1 - Par exemple, PG 57-58, 717 SS.
- 2 - Sur les saintes icônes, I, PG 94, 1245 B.
- 3 - Sur les saintes icônes, III, PG 94, 1133 D.
- 4 - Sur le Saint-Esprit, PG 32, 149 C 8 s.
- 5 - Mansi XIII, 482.

E P I L O G U E

88 - A ce point de notre travail, après douze années de discussion, nous sentons qu'il est juste de nous efforcer de résumer les progrès que nous, anglicans et orthodoxes, avons pu réaliser avec l'aide de Dieu. Nous notons, en particulier, les points suivants, objets d'accord ou de désaccord, ou qui, selon nous, méritent une exploration plus poussée.

I - La connaissance de Dieu

89 - Sur ce point, nous avons découvert une différence de terminologie, mais non pas de croyance fondamentale. Les façons dont les orthodoxes parlent normalement de l'essence et des énergies

de Dieu et de la "divinisation" (theosis) ne sont pas utilisées par la plupart des anglicans, mais les anglicans ne rejettent pas la doctrine sous-jacente qu'exprime ce langage (1).

II - Ecriture et Tradition

90 (a) - Nous sommes d'accord sur notre compréhension fondamentale de l'inspiration et de l'autorité de l'Ecriture, et nous sommes plus particulièrement d'accord sur le fait que l'Eglise prête attention aux résultats des recherches spécialisées concernant la Bible. Mais nous n'avons pas essayé de fixer en détail la façon dont les méthodes critiques de recherche historique peuvent s'appliquer à la Bible, car nous considérons cela comme une tâche qui dépasse le cadre d'une commission telle que la nôtre. Nous avons constaté une différence mineure sur la distinction que font nos deux Eglises entre les livres canoniques de l'Ancien Testament et les livres deutéro-canoniques. L'Eglise orthodoxe ne s'est pas prononcée officiellement sur la nature de cette distinction comme cela est fait dans les Articles de l'Eglise d'Angleterre (2).

91 (b) - Nous sommes également d'accord sur notre vue des relations fondamentales entre Ecriture et Tradition : ce ne sont pas deux sources, mais elles sont corrélatives. Nous sommes d'accord sur le fait que l'Eglise ne peut pas définir des dogmes qui ne reposent pas à la fois sur l'Ecriture et la Tradition. Nous reconnaissons que l'esprit (fronéma) des Pères est d'une importance durable pour notre compréhension de la foi chrétienne.

92 - Nous admettons que la Tradition doit se voir en termes dynamiques, comme l'action constante du Saint-Esprit dans l'Eglise; et, en conséquence, nos deux déclarations acceptent l'existence de liberté et de variété au sein de l'unique Tradition de l'Eglise. Mais nous n'avons pas essayé de fixer en détail quelles sont les limites de cette liberté et de cette variété pour ce qui est de chaque point spécifique de la doctrine (3).

III - La Sainte Trinité

93 (a) - Nous sommes d'accord pour affirmer que la prière et la sanctification sont fondées sur la grâce de la Sainte Trinité (4).

94 (b) - Nous admettons que la forme originelle du Credo de Nicée-Constantinople fait référence à l'origine du Saint-Esprit issu du Père. Pour cette raison, et parce que le "Filioque" a été introduit dans le Credo sans l'autorité d'un Concile oecuménique et sans la considération due au consentement catholique, les anglicans admettent avec les orthodoxes que le "Filioque" ne devrait pas être inclus dans le Credo (5).

95 (c) - Nous avons discuté pour savoir dans quelle mesure la doctrine impliquée par le "Filioque" (à distinguer de l'inclusion du "Filioque" dans le Credo) est acceptable à nos deux Eglises.

Sur ce point nous n'avons pas réussi à atteindre un plein accord. Les délégués anglicans considèrent le "Filioque" comme une affirmation théologique valide, mais pas comme un dogme. Les délégués orthodoxes considèrent la doctrine du "Filioque" comme inacceptable, mais ils font remarquer que selon quelques Pères de l'Orient, l'emploi du "Filioque" dans la théologie latine du début peut s'entendre d'une façon orthodoxe (6).

IV - L'Eglise

96 (a) - Nous sommes d'accord sur notre compréhension fondamentale de l'Eglise : une, sainte, catholique et apostolique (7).

97 (b) - Malgré les différences dans les formes extérieures de responsabilité élargie que connaissent nos deux Communions, il y a accord fondamental entre la façon dont les anglicans comprennent "primauté" et la façon dont les orthodoxes comprennent "préséance". Nous admettons plus particulièrement que tous les niveaux d'une responsabilité élargie au sein de l'Eglise doivent être envisagés, non pas en termes de coercition mais de service pastoral (8).

98 (c) - Nous sommes d'accord sur notre compréhension fondamentale du témoignage de l'évangélisation et du service au sein de l'Eglise. Plus spécialement, nous affirmons que le témoignage missionnaire vis-à-vis des incroyants, et le service sacrificiel pour ceux qui sont dans le besoin, sont la responsabilité partagée de tous les membres de l'Eglise, aussi bien clergé que laïcs (9).

99 (d) - Mais alors que nous sommes d'accord sur le fait que l'Eglise est une, sainte, catholique et apostolique, nous ne sommes pas d'accord sur l'estimation que l'on peut avoir du péché et des divisions que l'on peut observer dans la vie des communautés chrétiennes. Pour les anglicans, parce que sous le Christ, l'Eglise est la communauté où la grâce de Dieu est à l'oeuvre pour guérir et transformer les hommes et les femmes pécheurs et parce que dans l'Eglise la grâce est obtenue par la médiation de ceux qui subissent eux-mêmes une telle transformation, le combat entre la grâce et le péché doit se voir comme caractéristique de l'Eglise de la terre, plutôt que fait accidentel pour cette Eglise. Les orthodoxes, tout en reconnaissant que les hommes, membres de l'Eglise de la terre sont pécheurs, ne croient pas que la notion de péché doit être attribuée à l'Eglise, en tant que Corps du Christ habité par le Saint Esprit.

100 (e) - En ce qui concerne la première des quatre caractéristiques de l'Eglise, son unicité, nous sommes en désaccord sur notre façon de voir les relations entre l'unité fondamentale de l'Eglise et l'état actuel de division entre les chrétiens. Les anglicans considèrent que nos divisions ont leur existence au sein de l'Eglise alors que les orthodoxes croient que l'Eglise orthodoxe est la seule véritable Eglise du Christ, qui, en tant que son Corps, n'est pas et ne peut être divisée (10).

101 (f) - A cela se relie un autre désaccord concernant la communion et l'intercommunion. La tradition anglicane accepte, comme légitime, dans certaines situations, l'usage de l'intercommunion comme moyen d'atteindre la pleine unité organique. Les orthodoxes rejettent la notion d'intercommunion, et croient qu'il peut y avoir communion seulement entre des Eglises locales qui ont une unité de foi, de ministère et de sacrement (11).

102 (g) - En ce qui concerne la quatrième des quatre caractéristiques de l'Eglise, son apostolicité, nous nous entendons pour dire que celle-ci se manifeste d'une façon particulière par la succession des évêques et que cette succession est signe de la continuité ininterrompue de la tradition et de la vie apostoliques (12). Mais nous n'avons pas jusqu'ici discuté de l'attitude de nos deux Eglises vis-à-vis des communautés qui n'ont pas conservé une succession d'évêques sous une forme extérieure visible. Et nous n'avons pas discuté non plus le point de vue orthodoxe de la validité des ordinations anglicanes.

103 (h) - Nous n'avons pas réussi à atteindre un accord concernant la possibilité, ou non, de l'ordination des femmes à la prêtrise. Les orthodoxes affirment qu'une telle ordination est impossible puisque contraire à l'Ecriture et à la Tradition. Certains anglicans sont d'accord sur ce point, alors que d'autres croient que c'est possible, et qu'il est même souhaitable, à l'époque actuelle, d'ordonner des femmes prêtres (13). Il y a cependant de nombreuses questions apparentées que nous n'avons pas jusqu'ici examinées en détail, particulièrement les suivantes : comment faut-il comprendre au sein de l'humanité la distinction entre homme et femme ; qu'entend-on par sacerdoce sacramentel et comment est-il en relation avec le sacerdoce unique du grand-prêtre qu'est le Christ et avec le sacerdoce royal de tous les baptisés ; et, à part le sacerdoce sacramentel, quelles sont les autres formes de ministère dans l'Eglise.

V - Les conciles

104 (a) - Nous admettons que les Conciles oecuméniques offrent une interprétation autorisée de l'Ecriture afin de sauvegarder le salut du Peuple de Dieu.

105 (b) - Nous différons cependant dans notre compréhension de l'importance relative des conciles. Alors que les anglicans mettent un accent plus grand sur les quatre premiers Conciles, et moins sur les cinquième, sixième et septième, appliquant aux décisions conciliaires le concept d'"ordre" ou de "hiérarchie des vérités", les orthodoxes trouvent que ce concept est en conflit avec l'unité de la foi, considérée comme un tout.

106 (c) - Nous sommes d'accord pour admettre que l'infaillibilité n'est pas la propriété d'une personne particulière dans l'Eglise. Mais nous considérons que les implications des termes "infaillible" et "indéfectible" ont besoin d'une investigation plus poussée.

107 (d) - Nous sommes d'accord pour dire que l'oecuménicité des Conciles se manifeste par leur acceptation par l'Eglise. Mais nous sentons bien la nécessité d'une discussion plus poussée sur le processus par lequel l'enseignement des Conciles est reconnu et accepté (14).

VI - Foi et culte, Eglise et eucharistie

108 (a) - Nous sommes d'accord sur le lien intégral entre foi et culte, entre la Tradition de l'Eglise et sa vie liturgique. Nous sommes d'accord sur notre compréhension générale du baptême, bien que nous n'ayons pas discuté cela en détail. Nous sommes d'accord pour décrire l'eucharistie comme "anamnèse" et participation à la mort et à la résurrection du Christ (15).

109 (b) - Nous sommes d'accord pour considérer l'Eglise comme communauté eucharistique : l'eucharistie actualise l'Eglise. En chaque célébration eucharistique locale, l'unité visible et la catholicité de l'Eglise se manifestent pleinement. La question de la relation entre le célébrant et son évêque, et entre les évêques eux-mêmes demande une étude plus approfondie (16).

110 (c) - Nous sommes d'accord pour attacher une importance primordiale à l'action du Saint-Esprit dans l'eucharistie comme également dans la vie de l'Eglise toute entière. Dans la liturgie orthodoxe de l'eucharistie, il s'agit d'une invocation (epiklêsis) du Saint-Esprit ; dans quelques liturgies anglicanes, il n'y a pas d'"épiclese" aussi explicite, mais tous les anglicans admettent que l'opération du Saint-Esprit est essentielle à l'eucharistie (17).

111 (d) - Nous sommes d'accord pour affirmer que, par la prière de consécration adressée au Père, le pain et le vin deviennent le Corps et le Sang du Christ glorifié par l'action du Saint-Esprit d'une façon telle que les fidèles de Dieu qui reçoivent le Christ en font leur nourriture dans le sacrement (18). Mais nous n'avons pas encore discuté en détail sur la nature du changement ineffable effectué par la prière de consécration, et nous n'avons pas examiné dans quelle mesure l'eucharistie peut être considérée comme un sacrifice (19).

112 (e) - Nous avons atteint un accord fondamental sur la communion des saints et les défunts. Nous croyons tous que la communion du Saint-Esprit joint dans l'unité les membres du Corps, vivants ou morts, et que cette unité s'exprime dans la prière et dans l'action de grâce. Il demeure ici, cependant, une certaine différence entre l'Orthodoxie et l'Anglicanisme, puisque dans la plupart des Eglises anglicanes, on ne demande pas aux saints de prier pour nous ; de même, les prières pour les fidèles défunts, bien que communes, ne sont nullement universelles ; et quelques anglicans croient que seulement l'action de grâce pour les défunts est appropriée. De plus, ce ne sont pas tous les anglicans qui admettent la conception patristique orthodoxe d'un progrès continu après la mort (20).

113 (a) - En ce qui concerne les icônes, nous avons trouvé qu'en dépit d'objections anglicanes dans le passé et en dépit de différences dans la pratique liturgique, il n'y a pas sur ce point de désaccord sérieux entre l'Anglicanisme et l'Orthodoxie, Il est vrai que les anglicans ne croient pas qu'on puisse demander à tous les chrétiens de vénérer les icônes, comme cela se pratique en Orient. Mais les anglicans reconnaissent que la théologie de l'icône est fondée sur la doctrine de l'Incarnation, et a pour but de sauvegarder cette doctrine. Ils acceptent aussi qu'il est légitime de considérer l'icône, non pas simplement comme motif décoratif, mais comme moyen d'entrer en relation avec la personne ou l'événement qu'elle représente ; et d'affirmer qu'en réponse à la foi et à la prière des croyants, Dieu, par l'intermédiaire de l'icône, accorde sa grâce sanctifiante. Nous n'avons pas encore suffisamment discuté de la différence des images à deux et trois dimensions (21).

114 - Nous ne devons considérer comme insoluble aucun des points de désaccord mentionnés ci-dessus, mais nous devons considérer chacun d'entre eux comme un défi lancé à cette Commission, ou à tout organisme semblable désigné à l'avenir par nos deux Eglises, pour nous faire avancer plus profondément dans sa compréhension de la vérité. Anglicans comme orthodoxes, nous sommes ensemble appelés à "aller droit de l'avant, vers ce qui s'étend devant nous, hâtant le pas pour gagner le prix que Dieu nous appelle à recevoir là-haut, en Jésus-Christ" (Phil 3 : 13-14).

Notes de l'Epilogue

- 1 - Déclaration commune de Moscou, paragr. 1-3.
- 2 - Idem, paragr. 4-8.
- 3 - Idem, paragr. 9-12 ; Déclaration commune de Dublin, par. 47-52.
- 4 - Idem, paragr. 36-43.
- 5 - Déclaration de Moscou, paragr. 19-21.
- 6 - Déclaration de Dublin, paragr. 44-46.
- 7 - Idem, paragr. 2-17.
- 8 - Idem, paragr. 21-30.
- 9 - Idem, paragr. 31-35.
- 10 - Idem, paragr. 8-9.
- 11 - Idem, paragr. 18-20.
- 12 - Idem, paragr. 14-17.
- 13 - Idem, Appendice 2.
- 14 - Déclaration de Moscou, paragr. 13-18 ; Déclaration de Dublin, paragr. 29-30.
- 15 - Déclaration de Dublin, paragr. 53-65.
- 16 - Déclaration de Moscou, paragr. 22 -27.
- 17 - Idem, paragr. 29-32.

- 18 - Idem, paragr. 25-26.
- 19 - Idem, paragr. 22, se rapporte à la Déclaration de Bucarest de 1935 sur l'eucharistie, qui a paru avec une introduction aux pages 92-93 de Anglican-Orthodox Dialogue : The Moscow Agreed Statement, SPCK, 1977. Cependant, nous ne l'avons pas discutée en détail, et agissant comme Commission mixte, nous n'avons pas jusqu'ici exprimé notre accord ou désaccord avec les six points qu'elle contient.
- 20 - Déclaration de Dublin, paragr. 66-78.
- 21 - Idem, paragr. 79-87 ; Déclaration de Moscou, paragr. 15.