

Supplément au SOP n° 57, avril 1981

LE TEMOIGNAGE DES EGLISES ORTHODOXES AUJOURD'HUI

Communication du père Ion BRIA
à l'Institut supérieur d'études oecuméniques,
Paris, le 28 février 1981

Document 57.A

Le témoignage des Eglises Orthodoxes aujourd'hui

L'objet de cet exposé est d'identifier dans l'expérience des chrétiens et des Eglises orthodoxes (y compris celles de l'Europe de l'Est) quelques aspects et tendances majeures, dont il faut tenir compte dans toute présentation de l'Orthodoxie aujourd'hui. Il est très difficile de donner ici une vue globale de la vie de ces Eglises parce que chaque pays (même en Europe) se situe dans un cadre confessionnel, culturel et politique particulier. Nous nous bornerons seulement à indiquer certains domaines qui ont été marqués profondément dans leur configuration traditionnelle au cours des dernières décennies. Il s'agit de leur témoignage dans le domaine missionnaire social et oecuménique. Il est très important de réfléchir à présent sur ce témoignage. * D'abord parce qu'il complète une représentation de l'Orthodoxie réduite principalement à la spiritualité, à l'iconographie et à la liturgie. Cette image est assez répandue en Occident, notamment à travers les théologiens russes (influencés par les philosophes religieux russes) et les théologiens occidentaux qui conçoivent l'Eglise orthodoxe comme une école de spiritualité, repliée sur elle-même. Ensuite, c'est un problème crucial qui divise les orthodoxes entre eux, comme on l'a fait remarquer pendant le deuxième congrès des facultés de théologie orthodoxe (Athènes 1976). Enfin, en cette fin du XX^{ème} siècle, le témoignage des chrétiens orthodoxes pose à toutes les églises tant de questions théologiques et pratiques pressantes qu'elles ne peuvent plus les éviter ou les sous-estimer. Personne ne sait encore quelle est la valeur de ces expériences particulières des chrétiens orthodoxes pour les définitions théologiques oecuméniques. Néanmoins on est sûr qu'elles offrent une matière exemplaire et indicative. Ce sont peut-être les nouveaux lieux pour la réflexion théologique de l'avenir.

J'ai choisi de citer trois formes de témoignage concret : la mission, l'éthique, l'oecuménisme, que je considère plutôt comme une manifestation, et une porte de sortie qu'une porte d'entrée dans la vie orthodoxe. Pour chaque chapitre, je voudrais souligner non seulement

la grandeur de l'expérience orthodoxe, mais aussi ses tentations. D'abord quelques remarques introductives sur le sens de la notion "spiritualité", sur "l'Eglise locale" et le "réflexe traditionnel".

Spiritualité

La spiritualité - un succédané occidental pour le mot patristique piété - signifie ici l'ensemble de la vie chrétienne et ecclésiale avec tous ses courants et manifestations. Ce n'est pas, exclusivement, la vie contemplative de type monastique ou la prière personnalisée mais elle se réfère également au statut des chrétiens en tant que corps du Christ et temple de l'Esprit dans l'histoire temporelle. Dans ce sens, la spiritualité n'est pas sans rapport avec la sociologie de l'Orthodoxie. Il est évident, par exemple, que la spiritualité liturgique à la fois a modelé une certaine image sociologique des orthodoxes et a été déterminée par les couches sociales où elle est majoritaire. Le monachisme et la concentration dans des grands centres de vie communautaire sont liés à l'exclusion de l'histoire vers le spiritualisme, à l'impuissance des Eglises de réaliser en oeuvre sociale ce qu'elle proclame. Eglise - coeur du monde, c'est une belle définition orthodoxe, mais on constate l'incapacité de l'Eglise à réaliser ce qu'elle préconise pour le monde. Dans ce cas, on a proposé la spiritualité du "combat visible", en oubliant l'attachement au Christ en face d'événements très concrets de l'histoire, ce qui fut la voie des martyrs, des confesseurs et des saints. Au contraire, la mariologie et l'iconographie ont créé un profond sens de l'esthétique, de la musique, de la beauté et de la signification de l'environnement (écologie). Ainsi, ce n'est pas sans raison qu'on nous demande quel type de spiritualité nous proposons aux chrétiens orthodoxes dans une situation donnée. Il y a en fait une grande diversité de styles de vie parmi les orthodoxes d'aujourd'hui parce que l'Eglise, dans sa lutte pour conserver l'intégrité de son mystère, ne peut pas échapper totalement aux lois culturelles et sociales.

L'Eglise locale

L'Eglise locale est une église missionnaire parce qu'elle porte en elle la semence de l'Eglise universelle à partir du jour de Pentecôte. Il est bien connu que toutes les Eglises Orthodoxes, y compris les patriarchats anciens orientaux, sont le fruit et le résultat de la mission. Comme Jésus est venu chez les siens, l'Eglise est venue pour proclamer l'Evangile dans une situation précise historique.

"Ce témoignage sera rendu dans le respect de la volonté d'indigénisation dont la foi orthodoxe a toujours fait preuve à l'égard des cultures locales. L'orthodoxie est fière de la tradition de sa mission qui a été conduite non pas dans un esprit colonialiste, mais bien plutôt avec l'intention d'adapter la foi aux habitudes, à la langue, aux traditions et aux styles de vie des peuples auxquels elle a apporté l'Evangile. Là où l'orthodoxie est actuellement engagée dans une telle mission, elle doit maintenir et développer cette méthode". (Cernica, p. 401).

L'Eglise ancienne missionnaire a eu la liberté mais aussi le droit et le devoir d'inclure dans l'universalité orthodoxe une communauté locale nouvelle, sa situation historique et sa nature typique. L'Eglise locale n'était donc pas une annexe de l'église universelle, mais un membre nouveau qui préserve son identité authentique. L'Orthodoxie a eu dans le passé une grande liberté liturgique et culturelle, et elle a pratiqué d'une façon réaliste la réception de nouvelles cultures historiques. C'est la richesse de l'Orthodoxie patristique, missionnaire, qui n'a pas eu peur en face de la diversité légitime et du pluralisme culturel des nations converties. La catholicité extérieure, l'universalité fait donc partie intégrale de l'histoire et de la mission orthodoxe. Chaque église locale doit être concernée non seulement par l'unité ontologique, intérieure, avec l'unité et la plénitude de la foi au niveau universel, mais aussi avec la formation de nouvelles églises locales comme fruit de sa propre mission, en respectant la langue, la culture et les traditions du peuple. Le ministère de l'universalité de l'Eglise locale est une des grandes lignes de force des Actes des Apôtres.

Le réflexe traditionnel

Il faut tenir compte également de cette grande diversité qui existe à l'intérieur de l'Orthodoxie. Cette diversité n'est pas apparue seulement à l'époque moderne avec la formation des Eglises locales, nationales et autocéphales -, elle n'est pas due uniquement au système politique sur place, mais elle appartient à l'histoire et au caractère de chaque église. Les orthodoxes sont fort divers, mêmes à l'intérieur du monde socialiste et pas seulement à cause de la forme nationale particulière du socialisme. Il s'agit plutôt de la mesure de leur réflexe traditionnel. Il y a des pays où il existe une grande liberté pour la vie religieuse, mais l'Eglise ne sait

pas tirer profit de cette liberté à cause de son conservatisme. Il y a des pays où actuellement autant de possibilités missionnaires ne sont pas offertes, mais les Eglises ont facilement trouvé un modus vivendi. Ce n'est pas l'Etat qui empêche l'Eglise de remplacer l'ancienne langue liturgique - presque incompréhensible - par la langue parlée et écrite du peuple, ni de maintenir le bilinguisme : une langue étrangée - parlée par un synode et des évêques étrangers - et la langue des fidèles indigènes. Des Orthodoxes vivant et organisés en Occident, favorisés par tous les facteurs, n'ont toutefois pas accepté de renouveler leur physionomie (ni même le calendrier) à cause de leur nostalgie pour un modèle du passé. On constate en effet qu'il existe certains groupes qui non seulement réclament l'autonomie en refusant l'évolution sociale et politique dans leur pays d'origine, mais aussi veulent rester à l'étroit dans leur espace en forme de refuge, pleins de nostalgie pour une époque ecclésiastique dépassée, craignant le nouveau contexte historico-politique, qui ne peut ainsi bénéficier d'un témoignage orthodoxe authentique. Le paradoxe, c'est que la diaspora - au moins dans certains groupes facilement identifiables - qui dispose de grandes possibilités de rayonnement et pourrait être l'exemple d'une nouvelle expérience de l'Orthodoxie, a elle même besoin d'une pédagogie pour trouver sa propre mission dans sa situation de dispersion.

Il y a donc des églises qui, par leur réflexe et leur conformisme traditionnel, sont mal préparées pour une contextualisation dans une situation culturelle nouvelle. Ainsi, une différenciation pastorale et missionnaire découle des origines et des caractères différents, tant nationaux, raciaux, culturels que politiques. La pluralité des Eglises locales n'est donc pas simplement une question de territorialité, elle a des racines plus profondes.

I. Le témoignage évangélique

La majorité des Eglises Orthodoxes vit dans des circonstances particulières ou dans des sociétés pluralistes, plus ou moins indifférentes aux valeurs chrétiennes ou ouvertement contre leur réalisation culturelle et sociale. Chaque Eglise locale a son espace missionnaire limité dans son propre cadre où elle est plutôt concernée par la protection de son continuité historique. Cette

situation missionnaire dans les pays orthodoxes a été déterminé par plusieurs facteurs :

La révolution communiste un des grands événements qui ont bouleversé l'histoire de notre siècle - qui s'installe à partir de 1917 en Russie, et depuis 1945 dans plusieurs pays orthodoxes de l'Europe orientale et récemment en Syrie et en Ethiopie, a non seulement imposé son interprétation marxiste, matérialiste de la religion, mais a formulé des accusations contre l'Eglise comme institution d'une classe sociale privilégiée. Le mouvement socialiste a apporté avec lui de nouveaux concepts de la structure sociale, de l'organisation économique et du pouvoir politique, qui sont formulés en contradiction avec les fondements de la foi chrétienne. L'Eglise est une institution "religieuse" qui a des limites dans sa fonction et sa responsabilité, livrée à une marginalisation croissante.

La sécularisation, qui n'est pas due exclusivement à l'idéologie marxiste qui contient un fort élément d'athéisme, mais à la révolution technologique et à la culture scientifique. En général, la religion est considérée comme une question de conscience personnelle, repoussée dans le domaine de la vie affective et morale. A notre époque post-constantinienne, l'Eglise n'est pas menacée dans son existence mais elle se voit écartée de son rôle et centre traditionnel, constamment limitée dans son espace public, sans accès direct à la vie intellectuelle et à l'éducation de la nation qui se veut laïque.

La faiblesse et le ralentissement des structures missionnaires internes aussi bien locales (par ex. le système paroissial) que pan-orthodoxes, n'ont pu répondre au défi et aux pressions idéologiques et politiques récentes. En fait, l'Orthodoxie est à peine sortie d'une longue histoire dans un milieu qui n'a pas permis une organisation solide et un large espace de mouvement. De plus, particulièrement dans les temps modernes, "la mission et le témoignage de l'Eglise orthodoxe ont été entravés par l'affaiblissement du sens de l'unité entre les Eglises orthodoxes autocéphales locales" (Cernica, p. 391). Ainsi, en ce moment de l'histoire, "la plupart des Eglises orthodoxes ont de grandes difficultés à parler de mission extérieure. Celle-ci n'est certainement pas une option possible pour beaucoup d'Eglises orthodoxes nationales dont le devoir s'exerce principalement dans le cadre des Eglises et des pays dans lesquels elles se trouvent. D'autres Eglises orthodoxes doivent cependant être confrontées au fait qu'elles ont la possibilité et

les ressources nécessaires et qu'elles n'ont pas répondu à l'ordre : "Allez donc : de toutes les nations faites les disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit" (Matth.28:19). Il en va de même pour l'assistance inter-orthodoxe, dans les Eglises plus jeunes, en particulier en Afrique, en Alaska, en Extrême-Orient" (Cernica p. 401).

Un travail immense reste à faire dans ce domaine, car l'Eglise devient de plus en plus consciente qu'elle ne peut plus tricher avec sa vocation apostolique et ruser avec le témoignage que le monde attend d'elle. Le peuple orthodoxe a le droit non seulement d'entendre l'Evangile dans sa propre langue et culture, mais aussi de partager avec les autres sa propre expérience de foi, de créer un milieu de spiritualité chrétienne.

Certaines préoccupations et tendances essentielles pourraient être mentionnées en ce qui concerne le témoignage évangélique.

1. Témoigner de Jésus Christ par la qualité de la vie, c'est le génie de l'apostolat orthodoxe. Il semble qu'une des grandes forces missionnaires actuelles est la conscience des chrétiens qu'ils forment le peuple de Dieu, appelé par sa vie sacrée à être le signe du "petit reste fidèle". C'est d'ailleurs la perspective biblique et prophétique de la mission : la communauté continue et irradie par sa vie de sainteté, par son témoignage saint, en cheminant avec Dieu à l'intérieur de son alliance. Le projet missionnaire n'est pas le prosélytisme, mais la protection de la sainteté de Dieu dans l'histoire. Il y a des chrétiens aujourd'hui qui cherchent le lien mystique qui les rassemble et qu'ils ne peuvent jamais perdre, non seulement à travers la chaîne de la continuité apostolique mais aussi à travers une profonde communion des saints. Là où une grande visibilité institutionnelle dans la société n'est pas possible, les chrétiens se consacrent à la louange du Nom du Seigneur, à la célébration de la sainteté de Dieu en devenant "théophores" ou "christophores" - porteurs de Dieu ou du Christ. C'est le radicalisme de la piété orthodoxe qui exige sans cesse : cherchez d'abord la communion des saints et les structures vous seront données par surcroît.

Comment faut-il rendre objectivement aujourd'hui ce témoignage ? "Pour l'Eglise de ce temps, le moyen principal de témoignage n'est pas

l'annonce abrupte du Christ Sauveur à un monde qui a déjà entendu les mots de la proclamation, mais qui y reste néanmoins insensible. La première méthode d'évangélisation et la principale est la même que celle de l'Eglise primitive. Les païens constatèrent la qualité de la vie des premiers croyants et furent tellement attirés par le rayonnement et la beauté de cette vie qu'ils cherchèrent à en découvrir l'origine et la puissance (voir Epître à Diognète; les louanges de Libanios à propos de la mère de Chrysostome).

La première méthode du témoignage d'évangélisation est le partage de l'amour par ceux qui ont reconnu l'amour de Dieu pour eux. "Nous aimons puisqu'il nous a aimés le premier" (1 Jean 4:19). Notre obéissance à sa volonté est également une forme puissante de témoignage évangélique. Dans le passé nous avons déprécié l'Evangile par trop de paroles et d'actions. Notre obéissance à la volonté de Dieu doit être maintenant le véhicule de notre message (Cernica, p.39-400).

2. "Bien que la divine liturgie soit essentiellement et en premier lieu l'accomplissement de l'unité de l'Eglise avec le Christ et que, de ce fait, elle soit en elle-même et d'elle-même une manifestation de la réalité de l'Eglise, elle peut avoir des conséquences pour le témoignage d'évangélisation de celle-ci. De toutes les parties du monde, nous recueillons des témoignages du pouvoir de transformation et d'évangélisation de la divine liturgie" (Cernica, p.400).

On prépare des témoins pour témoigner, par la redécouverte du caractère pascal et de la dimension missionnaire de la liturgie. Pour l'Orthodoxie, la liturgie est une notion centrale et inclusive, parce que toutes les directions et les aspects de la vie chrétienne dépendent du grand projet de célébrer la résurrection du Christ. Dernièrement, on a souligné avec beaucoup de force l'idée que l'acte liturgique constitue le point de départ d'une présence et d'un témoignage d'évangélisation, qu'on a nommé "la liturgie après la liturgie". Chaque dimanche on célèbre la Pâque; c'est le jour de la Résurrection. Dans l'Eglise ancienne, le baptême des catéchumènes avait lieu la nuit du samedi de la Semaine Sainte et ce fait mettait en évidence l'importance de la Résurrection pour le salut et pour l'Eglise. C'est justement le Christ ressuscité qui envoie les Apôtres pour prêcher l'Evangile. Par la nourriture eucharistique, "le pain du pèlerin", les fidèles deviennent les témoins du Ressuscité dans le monde. On a ainsi dépassé une attitude didactique

(l'expression de la foi) et ritualiste (la restitution spectaculaire du temps de la révélation) à l'égard de la liturgie et on a retrouvé son sens d'action de grâces et de renvoi du peuple rassemblé en vue d'un pèlerinage missionnaire. A la fin de la liturgie, le prêtre dit une prière au Christ "qui a accompli toute la mission reçue du Père" et invite le peuple : "Allons en paix au nom du Seigneur". Celui-ci répond "Que le nom du Seigneur soit béni, dès maintenant et à jamais". Reconstituer l'assemblée liturgique en tant que communauté de témoins, c'est la réponse de l'Eglise qui doit se déplacer dans toutes les directions de la société pour servir ceux qui ont besoin du salut.

Comment proclamer l'Evangile dans le contexte liturgique ?

"Nous tenons à rappeler que, durant la liturgie, les lectures de la Bible ne peuvent être ni isolées ni ignorées; elles font partie intégrante de la mission liturgique et prophétique de l'Eglise. Pour que cette mission s'accomplisse et que la Bonne Nouvelle soit à la fois annoncée et vécue, il faut multiplier les approches, selon les possibilités et les besoins des églises locales :

- a) les croyants doivent recevoir une véritable éducation permanente pour comprendre le sens de la liturgie et le message de l'Evangile.
- b) une littérature appropriée doit être élaborée, brochures de catéchèse, publications illustrées, recueils de nouvelles homélies et commentaires, etc.;
- c) des formes de culte à la fois nouvelles et inspirées par l'esprit des anciennes pourraient être élaborées pour répondre aux besoins spécifiques de la société contemporaine (notamment des voyageurs et migrants, des enfants, des jeunes, des hommes imprégnés par la civilisation industrielle);
- d) il faut promouvoir un effort pour introduire dans la vie de tous les jours le rythme liturgique de consécration du temps (matines, heures, fête des saints, fêtes de l'année liturgique qui tombent en semaine...);
- e) il faut utiliser - et savoir utiliser - les mass media -

- télévision, radio, presse et autres;

- f) le croyant doit établir avec des non-croyants des contacts personnels pour transmettre - ou laisser transparaître, d'une manière ou d'une autre - son expérience liturgique qui tend à faire de lui un "homme liturgique";
- g) comme dans les jours qui ont suivi la Pentecôte, il importe que les communautés d'Eglise deviennent des "communautés de partage", afin que l'Eglise soit réellement "une communauté de saint, une nation sainte";
- h) il faut réviser la formation théologique des prêtres pour les mieux préparer à l'animation pastorale, au zèle missionnaire et à la proclamation de la Parole;
- i) l'Eglise orthodoxe devrait sérieusement étudier la possibilité de restaurer, selon l'ancienne tradition, l'ordre des diaconesses, tel qu'il est mentionné dans les premiers Conciles oecuméniques.

La liturgie ne doit pas se limiter aux célébrations dans les églises, mais pénétrer toute la vie du croyant, toutes les dimensions de son existence". (Etchmiadzin, p. 428-9).

3. L'Orthodoxie a pris à coeur ce grand thème du monachisme, et les Eglises sont certainement conscientes du rôle important du monachisme dans sa vie et son témoignage d'aujourd'hui. Chaque église locale, selon ses besoins et ses possibilités, a développé et crée diverses formes de vie monastique qu'elle a su intégrer dans son travail pastoral, missionnaire et spirituel au cours des âges. Une consultation orthodoxe sur l'identité de la vie monastique, (Monastère St. Bishoy, Egypte, 30 avril - 3 mai, 1979), a souligné que le renouveau de la vie spirituelle aujourd'hui commence par une vitalité retrouvée des communautés monastiques. Puisque la vie monastique ressource les églises de nombreuses manières, la consultation a recommandé une réflexion approfondie sur la relation entre la communauté paroissiale et la communauté monastique. Le moine est appelé à être "le témoin du Royaume" et les monastères sont intégrés dans le projet missionnaire de chaque église locale. Cette consultation dit

que "C'est là que les Eglises trouvent et reçoivent des pères et des mères spirituels ainsi que des serviteurs dévoués pour travailler dans les Vignes du Seigneur. Mais la "raison d'être" de la vie des communautés monastiques ne peut se limiter à la fonction de fournisseur de travailleurs qualifiés pour l'Eglise ni au rôle de simple centre de formation.

La vocation monastique ne constitue pas davantage un état supérieur au sein de l'Eglise. Au contraire, le moine est enclin à confesser toujours à nouveau que 'Jésus-Christ est venu dans le monde pour sauver les pecheurs dont je suis le premier' (I Tim. 1,15). Le moine est un homme évangélique; cela signifie qu'il est un homme qui a soif du salut en Christ. Les racines de la vie d'un moine sont ancrées dans la repentance et dans la foi, dans une 'metanoia' continuelle dans laquelle il vit la réalité de la chute de la nature humaine, mais aussi la nouvelle réalité du salut en Christ dont il est un membre actif et vivant. Dans la foi et l'humilité, il vit cette 'metanoia' continue dans un renouveau de don baptismal, comme un 'accroissement en Dieu' (Col 2,19), accroissement vers un seul but : l'union avec Dieu en Christ.

Cependant la communauté monastique a une vocation particulière au sein de la communauté de foi. Avant tout, elle est un signe, un paradigme, une anticipation du Royaume. Cela est particulièrement vrai lorsque, au cours de leur histoire, les Eglises sont facilement tentées de se compromettre avec le monde, pour s'assurer une position de sécurité, de facilité, garanties par les pouvoirs, essayant ainsi d'échapper à cette tension nécessaire entre l'histoire et le Royaume. C'est dans ces situations que la communauté monastique a pour tâche de proclamer le Royaume et de vivre comme signe du Royaume qui vient - un paradigme de la parousia. Ainsi, le phénomène monastique prend dans l'Eglise la relève du témoignage des martyrs des premiers siècles. Par son principe de dépouillement et de disponibilité à Dieu et aux frères, le moine porte un message eschatologique à l'intérieur même de l'Eglise. Il exerce aussi un ministère prophétique en lui indiquant la voie évangélique du Royaume. (Egypt, p. 244-245).

4. Une façon radicale de proclamer et vivre la foi dans cette situation est le témoignage risqué à cause de la Croix de Jésus, le martyr - martyria. Les martyrs ont décidé d'avancer vers le point

culminant d'un témoignage libre et décisif, dans un contexte de souffrance et d'opposition. Ils sont impatients de faire des disciples de toutes les nations (Mt. 28,19) et de rétablir la justice de Dieu sur la terre. Dès maintenant ils cherchent le Règne dans des situations impossibles, ils prient sans cesse pour que le monde passe, que la grâce vienne. En fait, tout au long de l'histoire de l'Eglise, les saints théophores ont insisté sur l'ascèse et le martyre, attitude prophétique par excellence. Pour eux, l'Eglise repose également sur les actes des apôtres, sur la célébration de l'Eucharistie, mais aussi sur les colonnes solides que sont les martyrs qui acceptent d'être "enlevés" de ce monde (Luc 9, 51) à cause de la liberté en Christ. C'est pour cela que les Eglises ont la tâche urgente d'identifier "les théophores", ceux qui font des signes prophétiques par leur vie, ceux qui imitent Jésus Christ, le Fils de Dieu libre, par leur acte de "martyria". C'est la fidélité extrême des martyrs qui fait que les portes de l'enfer ne prévalent pas contre l'Eglise. Dans des situations précaires ou d'impasse, ce sont eux qui assurent, non seulement la résistance de l'Eglise, mais aussi son renouveau. Ils lui donnent la force et le courage ainsi que l'imagination de se débarrasser des fausses alliances, de sortir de la confusion et du compromis avec le monde. C'est l'Eglise confessante et courageuse de façon permanente.

4. L'Evangile de Jésus-Christ est pour tout homme et pour toutes les nations.

"Là où cela est possible, le témoignage d'évangélisation doit être rendu à ceux qui sont en dehors de l'Eglise. Ce témoignage doit cependant être compris de manière plus vaste. Il inclura certainement le témoignage individuel de la puissance de Dieu dans la vie personnelle du croyant. Les histoires de saints, le "Synaxaire" et les écrits des Pères encouragent les chrétiens "vivants" à parler de la puissance du Saint-Esprit dans leur vie." (Cernica, p. 400).

A la base du projet biblique et liturgique de la mission se trouve l'idée de l'universalité du salut en Jésus-Christ. L'Evangile et

la liturgie nous donnent l'image d'un Dieu accessible à tout homme, qui embrasse avec son amour et son pardon même le peuple infidèle, qui nourrit avec le corps et le sang de son Fils ceux qui croient en son nom. L'Eglise doit accueillir différentes catégories de gens y compris des non-croyants et les garder dans son objectif pastoral et missionnaire. Par son témoignage, l'Eglise doit rendre le Christ présent dans tous les aspects de la vie et pour toutes les catégories d'hommes et de femmes. Il existe encore le danger du ritualisme qui empêche la transparence de la liturgie de la parole et de la liturgie Eucharistique. Pour ceux qui sont hors de l'Eglise, il y a une crise de correspondance entre la liturgie du coeur, l'eucharistie ecclésiale et la liturgie du monde ("le sacrifice du frère et du pauvre" dit St. Jean Chrysostome). C'est la crise des "prolongements" de la liturgie. Certes, l'église ancienne n'admettait pas les infidèles à la liturgie, mais c'est le monde lui-même qui était l'objet de l'invocation du Saint Esprit. Préparer une Eglise pour ceux qui sont à l'intérieur du temple et ceux qui sont en dehors, pour ceux qui sont "illuminés" (les fidèles) et ceux qui sont "appelés" (les catéchumènes).

II. L'éthique et la praxis sociale

Avant d'analyser les problèmes et les possibilités existant dans ces domaines, il faut dire qu'il y a des théologiens qui pensent qu'on ne peut pas à proprement parler d'une éthique et d'une praxis sociale dans la spiritualité orthodoxe. Il préfèrent plutôt insister sur l'ascèse comme mode d'existence au centre duquel se trouve la sanctification intérieure, personnelle, que sur un style de vie ou une conduite qui vise les relations avec les autres. Ensuite, puisqu'il existe une division institutionnelle entre l'Eglise et l'Etat, certains parlent d'une séparation entre l'éthique (du ressort de l'Eglise) et la politique (du ressort de l'état). Enfin, le principe adopté par certains théologiens qui ont vécu dans une période de crise, était de séparer les chrétiens, membres pécheurs de l'Eglise, et le corps du Christ, institution divino-humaine infaillible. L'Eglise est sainte, indéfectible et intègre; le chrétien est un "vase de terre", un indigne serviteur, qui a toujours besoin de se repentir. On

parle donc du renouveau des chrétiens, mais pas de l'Eglise, comme telle.

Or , l'Eglise est obligée aujourd'hui de réfléchir profondément sur ces hypothèses de travail dans le domaine de l'éthique sociale. De nouveaux problèmes se posent :

Quelles sont les conséquences sociales de l'existence de l'Eglise en tant que corps du Christ dans l'histoire ? Comment se traduit la définition de l'Eglise - en tant que réalité ontologique et anticipation du règne de Dieu dans le monde - en termes de justice et de liberté sociale ? Que signifie "transfiguration" pour l'écologie et quel est l'équivalent de la "déification" dans le domaine des droits de l'homme ? De quelle manière l'Eglise est impliquée dans le maintien du statu-quo social et dans la souffrance des hommes et des femmes d'aujourd'hui ?

Au cours de l'histoire, les églises se sont préoccupées non seulement des réalités spirituelles mais aussi de l'éthique politique. Elles ont détenu le pouvoir et elles n'ont pas toujours été hors d'atteinte de la tentation de domination politique et du triomphalisme sociologique. Il faut reconnaître que les Eglises ne sont pas restées indemnes et sans péchés au cours de l'histoire.

L'Eglise orthodoxe a non seulement son éthique sociale mais aussi sa responsabilité sociale, car "la Parole de Dieu ne peut cependant pas être limitée à la sphère individuelle. Le témoignage d'évangélisation doit aussi être rendu devant le tribunal social et politique. Utilisant tous les moyens à leur disposition, les chrétiens doivent exprimer la Parole de Dieu face à toutes les questions contemporaines de justice. Afin de proclamer une parole de vérité, celui qui rend un témoignage d'évangélisation suivra d'un oeil vigilant tous les mouvements et toutes les préoccupations sociales qui émergent en ce temps (libération de la femme, éveil aux problèmes du racisme, liberté sexuelle, démonologie, etc.) Il s'efforcera de remplir sa tâche d'évangélisation vis-à-vis, et dans le cadre de ces phénomènes, non en répétant des paroles d'un autre âge, mais en reformulant la vérité éternelle en vue de son actualisation. Ce faisant, il réagira certainement avec imagination et dans l'esprit des Pères aux phénomènes toujours nouveau et toujours changeants de notre temps".

(Cernica p. 400-401).

1. Pour beaucoup de théologiens, le système politico-social installé en Europe orientale a joué un grand rôle en tant que moyen d'analyse historique et de critique politique, en découvrant le visage social de l'homme, en identifiant les catégories et les classes sociales oubliées par l'Eglise, en dénonçant le conservatisme politique de l'Eglise et ses alliances passées avec le pouvoir et les classes privilégiées. Puisque ce système politique a formulé des accusations contre l'Eglise, le repentir ne suffit pas. Par conséquent elle doit trouver son propre style de présence et de participation dans les nouveaux contextes.

D'abord, elle a dû se plier à une évolution historique qui se prétend irréversible en restant dans le mouvement des gens qui ont choisi des alternatives politiques nouvelles. Ensuite, elle poursuit avec ses propres moyens, son effort d'intégration dans la société nouvelle. Pour cela elle devrait identifier le chemin spécifique de l'Evangile oublié par le mouvement révolutionnaire. Le propre de l'Evangile: prière, communion pardon, grâce, partage, diaconie, doivent pénétrer dans le champ politique et dans le débat idéologique. C'est l'étape de la deuxième version de la "théologie de repentir" qui souhaite voir le chrétien non seulement en tant que sujet social, mais plutôt en tant que témoin de l'Evangile s'engageant dans le combat social. Ni l'ambition de posséder le pouvoir politique, ni de le partager, mais simplement de vivre avec les gens. Même si les chrétiens se trompent dans leurs projets d'ordre politique, ils ne devraient pas renoncer à parler de l'amour, du pardon, de témoigner de la réconciliation et de la non-violence. C'est la liberté du chrétien à l'égard de l'histoire du monde. D'ailleurs on voit que dans la politique les chrétiens luttent pour conserver un certain esprit de liberté, une vertu d'humilité et de discernment. Beaucoup d'orthodoxes ont appris quel est le paradoxe de l'engagement social des chrétiens : il ne les mène pas vers le pouvoir mais vers le martyre. C'est la leçon laissée par les Pères de l'Eglise qui ont refusé de faire le jeu du pouvoir politique, tout en restant attachés aux souffrances et aux luttes des hommes. Cette présence paradoxale, ne peut pas toujours être assurée. A cause de la menace qu'elles courent de devenir une institution comme les

autres, ou d'être manoeuvrées en vue du conditionnement des foules, beaucoup d'Eglises évitent de s'engager dans l'éthique sociale.

2. Il y a des chrétiens qui réclament un espace public et communautaire plus large pour leur témoignage et leur spiritualité, c'est-à-dire une présence plus institutionnelle dans leur société. Et cela à trois niveaux : celui de la justice et de la participation sociale, de la liberté religieuse et culturelle, et celui du choix politique.

a) Les chrétiens pensent qu'ils peuvent proclamer ensemble - comme institution - le message de justice sociale et peuvent servir ensemble - comme corps social - à l'édification et au développement de leur nation. D'ailleurs, dans l'histoire de la plupart des pays communistes de l'Europe, l'Eglise a joué un grand rôle culturel et social, en tant qu'Eglise des pauvres et des opprimés. Par leur éthique sociale, les chrétiens marquent de plus en plus le "tissu social" de leurs pays et arrivent ainsi à une vie commune avec l'Etat à l'intérieur de la société nouvelle. Il existe aujourd'hui des Etats qui reconnaissent ce rôle des chrétiens désirant participer pleinement à la vie publique et même politique de leur communauté nationale.

b) Pendant toute son histoire, l'Orthodoxie se reconnaît non seulement comme Eglise de spiritualité mais aussi comme Eglise de culture. Elle a existé au cours des siècles en tant que croyance sociale et publique et pour cela elle arrive difficilement à tirer une ligne de démarcation très nette entre la foi, l'éthique et la culture. Or, la société nouvelle est décidée de modeler une culture neuve, avec un contenu et une autonomie idéologique par rapport au domaine religieux. Bien sûr, les chrétiens se soumettent aux lois de leur pays, mais ils ne peuvent pas accepter la valeur idéologique des nouveaux ingrédients culturels. Ils réclament non seulement la pleine liberté de conscience et la liberté du culte, mais aussi la liberté culturelle. Il est vrai que le christianisme semble devenir une croyance personnelle, non-séculaire. Cependant même dans cette situation, l'expression culturelle doit être protégée et garantie. Beaucoup de chrétiens pensent que si l'intégration idéologique et politique d'un pays signifie l'aliénation des racines culturelles propres à ce pays,

elle doit être mise en cause. Autrement dit, dans l'assimilation d'une culture et d'une idéologie nouvelles, les chrétiens cherchent à conserver leur propre liberté de témoigner de leur foi à travers une culture qui lui corresponde. Il est certain qu'il existe un désaccord fondamental en ce qui concerne le principe de la vie religieuse, mais il existe un grand espace politique et social où les chrétiens sont appelés à apporter leur contribution particulière, indispensable à l'édification d'une société. Il s'agit d'un effort de trouver ensemble - chrétiens et non-chrétiens - une définition commune à leur société et à leur histoire qui fut inséparable. En particulier, il me semble que cet ethos symphonique que la spiritualité orthodoxe a imprimée avec force sur la piété chrétienne - en dépit du fait qu'à l'intérieur d'un pays est apparue une source idéologique différente - empêche de séparer une nation en camps opposés et peut encore déterminer le sens d'une société humaine future.

c) Les orthodoxes se demandent actuellement quelles sont les formes et les limites d'un engagement politique inspiré par la foi. Quelle est la crédibilité de l'Eglise et quels sont ses moyens d'inspirer les choix politiques de ses fidèles ? Comment peut-elle surmonter le clivage entre le renouveau social, ses structures propres traditionnelles et sa vocation prophétique ? Quel type de société propose-t-elle et imagine-t-elle pour les hommes d'aujourd'hui ?

D'abord l'Eglise peut répondre à ces questions uniquement dans le contexte de son propre renouveau. Est-ce que ses définitions et ses structures ecclésiologiques expriment des situations sociologiques spécifiques du passé ? Sur son visage historique et temporel, l'Eglise porte-t-elle les traits d'une classe sociale particulière ? Ensuite, est-elle capable de dire explicitement que l'Eglise et le monde doivent être considérés maintenant non seulement dans la perspective historique de la "symphonie" sociologique, comme deux réalités distinctes, appelées à coexister et à s'harmoniser, mais aussi dans la perspective biblique de la tension eschatologique, comme deux réalités en plein conflit existentiel, qui ne peuvent se réconcilier que sous le signe de la Croix et dans le bain du baptême ?

Ensuite sa responsabilité politique ne provient pas du désir de contester ou de défendre un régime politique ou l'autre, mais du devoir de conserver sa liberté d'écouter son Seigneur, plutôt que les hommes. Autant les confessions qui ont une longue tradition de séparation entre l'état et l'église que celles qui font aujourd'hui cette expérience, sont d'accord que chaque structure de relation entre église et société, ancienne ou nouvelle, est relative, que toute "symphonie" présuppose le danger du césaro-papisme. Dans son jugement ou plutôt son discernement, l'Eglise n'a jamais de système déterminé ou de solutions définitives à proposer. Elle ne parle pas de manière restrictive et radicale mais au contraire, elle recourt aux catégories de la liberté, de la justice, de la réconciliation et de l'amour. L'Eglise au lieu de proclamer des dogmes sociaux irrévocables, doit laisser la liberté aux chrétiens de témoigner de la vie que l'Evangile leur a apportés. Parfois cela implique un choix radical entre la liberté et le dynamisme de la grâce et le déterminisme de l'histoire et de la société.

Il faut toutefois reconnaître que dans le domaine social et politique le travail de l'Orthodoxie reste tributaire de grandes tentations:

- un certain spiritualisme et individualisme qui ne prennent pas au sérieux la "transfiguration" des structures politiques et des institutions sociales.
- le poids traditionnelle, qui est derrière son histoire passé, rend difficile l'évolution de ses propres institutions et la réception de nouveautés dans l'organisation de l'Eglise.
- la séparation scolastique entre l'éthique des chrétiens, un ordre faillible d'un côté et l'Eglise et sa doctrine - réalité ontologique transcendante - qui forment un ordre perçu comme infaillible, d'autre part.

Les chrétiens savent maintenant que, dans leur combat évangélique, ils ne sont plus les avocats et les gardiens d'une société chrétienne, et que l'Evangile agit tout autrement que le processus historique, (Rom. 9, 32), d'où le signe de la croix sur le monde. Néanmoins ils veulent réaliser le projet de la société perçu dans leur vision de la transfiguration, par la kénose. Ici encore, il ne faut pas planer au niveau des concepts et des intérêts globaux ou des affirmations idéalistes en disant simplement que la voie orthodoxe est un mode d'existence, une forme existentielle. Il faut

renoncer à cette illusion sociologique selon laquelle l'Orthodoxie serait au-dessus de toute idéologie politique et emprise de la société. Les fidèles ne peuvent pas rester à l'écart du monde dans leur vie quotidienne. Ils sont - qu'ils le veuillent ou non - engagés au nom du Christ leur Seigneur dans la recherche d'une éthique sociale et luttent pour une forme de société humaine qui correspondrait à leur vision spirituelle. Il ne sera donc pas juste de proposer une piété orthodoxe sans montrer une projection sociale et politique de cette piété. C'est pour cela que la véritable piété, la participation liturgique, la présence active dans le monde et le témoignage prophétique sont complémentaires. De plus, la vocation des chrétiens d'annoncer et de témoigner la justice de Dieu dans la monde, ne peut être séparée de la lutte des hommes pour se libérer du prince de ce monde.

III. Le témoignage oecuménique

Toutes les Eglises Orthodoxes participent d'une façon ou d'une autre au mouvement oecuménique dont plusieurs chefs de file sont issus de la communauté orthodoxe. Cet engagement se pratique sous diverses formes : dialogue théologique, coopération mutuelle, témoignage commun, levée réciproque des anathèmes, recherche d'un consensus doctrinaire. Les motivations de cette participation orthodoxe sont très différentes et les réactions très inégales : scepticisme, indifférence, exagération de l'importance des obstacles, attitude défensive, préjugés, réactions institutionnelles, ressentiments. Il y a ceux qui confondent les relations oecuméniques avec les affaires extérieures de leurs Eglises, ceux qui ne croient pas que l'appartenance au Conseil Oecuménique des Eglises se fonde sur une base réelle et oecuménique, ceux qui se consacrent à oeuvrer pour l'unité visible des chrétiens.

Il y a plusieurs sources aux ressentiments contre le mouvement oecuménique. Les orthodoxes ont été longtemps sous la pression de l'uniatisme ou du prosélytisme protestant, soit victimes de l'aggressivité des autres religions, cultures et idéologies. Ils subissent encore l'hostilité des autres confessions chrétiennées, d'où une attitude non-oecuménique instinctive et traditionnelle. A l'égard du Conseil Oecuménique des Eglises, il circule certains préjugés et images restrictives qui pourraient être dissipées si

l'on connaissait son vrai but qui n'est pas seulement de guérir les anciennes divisions entre les chrétiens mais aussi d'unir les chrétiens en face de situations de repression, d'injustice sociale, de racisme et de violence. La recherche de l'unité visible dans la foi commune et dans la communion eucharistique est nécessairement inséparable du devoir de répondre ensemble aux besoins et aux réalités des hommes, des femmes et des enfants qui souffrent. C'est précisément la nécessité d'une action sociale et politique commune (nommée péjorativement "horizontalisme") qui est vue par certaines communautés orthodoxes comme un défi aux doctrines traditionnelles et à l'unité de la foi. Or, il faut rappeler ici que l'Encyclique oecuménique du Patriarcat de Constantinople (1920) souligne fortement la complémentarité qui existe entre la "koinonia" des Eglises et la "koinonia" des nations. Si l'Eglise est vraiment le sacrement de l'unité du monde, elle devra guérir les réalités pécheresses et douloureuses du monde.

En ce qui concerne la participation des Orthodoxes au mouvement oecuménique, il faut préciser qu'ils font constamment une distinction entre les principes bibliques et ecclésiologiques, fondant cette participation, les facteurs non-théologiques qui peuvent jouer pour ou contre l'oecuménisme, et la pratique concrète de la vie oecuménique. Il convient donc de mettre en évidence ici les points suivants :

1. Les critères ecclésiologiques de l'oecuménisme :

a. Le point de départ est l'ecclésiologie, non seulement la nature indéfectible du corps du Christ en tant que réalité ontologique transcendante, mais aussi l'appartenance à l'Eglise, sa dimension sacramentelle et ses limites au niveau canonique. Les orthodoxes attachent une grande importance à cette réalité indivisible, à la fois locale et universelle, d'une seule Eglise unie et élue dans la vie et la résurrection de Jésus Christ, manifestée à partir de Pentecôte selon l'opération du Saint Esprit. Engagée dans le mouvement oecuménique, grâce à la reconnaissance du baptême des différentes confessions, l'orthodoxie reconnaît - de jure et de facto - l'ecclésialité de ceux qui sont en dehors de ses limites canoniques.

b) La substance de l'unité à l'intérieur de cette communauté universelle est l'eucharistie, qui n'est que l'expression de la foi commune du peuple de Dieu. Le problème qui se pose ici est celui

de la signification de cette unité de foi dont les orthodoxes font dépendre la communion dans les sacrements. Une seule foi catholique est fondamentale pour l'unité de l'Eglise au niveau universel. L'objet central du mouvement oecuménique est donc de réaffirmer cette convergence doctrinale, fondamentale qui subsiste dans les traditions confessionnelles différentes et sur laquelle on peut fonder l'unité eucharistique, puisque les sacrements ne peuvent pas se séparer de la foi.

c) Pour les Orthodoxes, l'universalité de l'Eglise ou l'unité au niveau universel, prend la forme d'une communauté conciliaire des églises locales. Il est très important pour eux que l'oecuménisme ne soit fondé ni sur la catholicité en tant que totalité de chrétiens soumis à une autorité universelle personnalisée, ni sur le confessionnalisme, c'est-à-dire la pluralité des communautés confessionnelles ou la fédération des dénominations. Il faut donc identifier ou retrouver l'universalité propre à chaque église locale. Il y a déjà un processus d'intégration conciliaire qui prend au sérieux l'universalité de chaque église locale.

Certes, il y a une ligne de pensée ecclésiologique qui préfère interpréter la catholicité de l'Eglise d'une façon globale et indivisible, en éludant le caractère local et la forme institutionnelle et culturelle sous lesquelles la vie ecclésiastique est identifiable. A partir d'Alexei Khomiakov à Serge Boulgakov, Georges Florovsky et Nicolas Afanasieff, une certaine théologie russe, a insisté sur l'aspect qualitatif de la catholicité ecclésiale mettant sur le plan secondaire l'universalité visible, surtout le caractère structuré et organisé des églises locales, la configuration culturelle très diverse du monde orthodoxe. C'est l'ecclésiologie de type sobornost qui eut le grand mérite de souligner l'unité organique, essentielle de l'Orthodoxie. L'Eglise est plutôt une communion d'amour et de prière, en fidélité totale envers la confession de foi apostolique et l'héritage patristique. L'unité de l'Eglise réside sur le vécu d'une tradition unique. Ce n'est pas une unité imposée de l'extérieur par une autorité ecclésiastique. L'ecclésiologie eucharistique, qui s'est développée dans les dernières décennies, a également mis l'accent sur l'Eglise locale épiscopale en tant que manifestation plénière de la catholicité de l'Eglise.

d) L'Eglise locale qui reçoit son être et son unité de l'Eucharistie, est liée par cela non seulement à l'Eglise universelle, mais aussi au Royaume eschatologique. Dans l'évènement eucharistique, l'Eglise locale restitue sacramentellement l'histoire du salut, recrée continuellement la koinonia visible et témoigne dès maintenant de l'avenir du Règne de Dieu.

2. L'évaluation de "l'ecclésialité" des autres confessions chrétiennes n'appartenant pas à l'Orthodoxie est un problème délicat. En générale, la théologie orthodoxe actuelle a évité de déterminer d'une façon trop précise l'identité ecclésiale de ces confessions, quoique les canons soient extrêmement sévères en ce qui concerne les critères de l'appartenance à l'Eglise. Assurément, cette tradition canonique se réfère aux vieilles catégories d'hétérodoxie (hérétiques, schismatiques et apostats) mais elle a aussi une certaine souplesse, faisant par exemple une distinction entre les hérétiques qui reviennent à l'Eglise sans baptême et ceux auxquels elle impose un nouveau baptême orthodoxe. On peut mentionner simplement ici plusieurs pistes pour aborder la question de l'ecclésialité des non-orthodoxes.

a) Il existe certains critères indispensables pour déterminer l'appartenance à l'Eglise : la confession de la foi apostolique, la proclamation de l'Evangile, la célébration de l'Eucharistie et du Baptême par un sacerdoce d'ordre, l'attente du Royaume, une éthique précise et une discipline canonique propre. Sur la base de ces critères, une certaine approche traditionnelle constate qu'il existe différents degrés d'appartenance ecclésiale et différents niveaux séparations et aliénations.

b) A cause de la dimension cosmique du salut, l'Eglise ne doit pas limiter l'action du Saint Esprit à ses frontières canoniques, qui d'ailleurs ne peuvent être déterminées de façon exhaustive et indiscutable. Le fait que l'Eglise n'a pas rebaptisé certains hérétiques est exemplaire comme illustration de "l'économie". La grâce du baptême est un don libre de Dieu. Il faut donc reconnaître un espace mystique, charismatique dans lequel Dieu donne ses charismes à tout son peuple. Le fait essentiel ici est l'authentique complémentarité entre les structures de l'unité visible et la dimension charismatique de l'Eglise.

c) Dans tous les cas, à propos de l'unité visible, il s'agira d'identifier "l'ecclésialité" des confessions non-orthodoxes, leur nature "ecclésiale", leurs principes ecclésiologiques. Pour les orthodoxes, l'affaiblissement de la substance ecclésiale n'est pas sans rapport avec une perte du sens eucharistique de la "koinonia" et avec un manque d'unité dans la foi universelle. Pour eux, le ministère de l'unité a une base eucharistique, parce que l'Eucharistie est la seule structure de communion que le Christ laisse à son Eglise.

3) Il y a plusieurs exigences du dialogue oecuménique que les orthodoxes sont en train de mieux les comprendre :

a) Il faut quitter une attitude "paroissiale" ou "régionale", selon laquelle le facteur universel ne conditionnerait pas n'importe quel endroit et identifier ce qui est "catholique" et ce qui ne l'est pas, ce qui est "local" et ce qui ne l'est pas, selon le principe de la diversité. Il faut faire une distinction entre les différences irréconciliables et les spécificités et les nouveautés tolérables.

b) Il faut comprendre que le but du mouvement oecuménique n'est pas seulement de guérir les divisions doctrinales et les séparations structurelles du passé, mais aussi les situations actuelles d'oppression, d'injustice sociale, de racisme. Les chrétiens cherchent à répondre ensemble aux nécessités et aux réalités du monde. Le témoignage commun des chrétiens est la plus visible manifestation et test de la vie oecuménique locale ou régionale.

c) Le mouvement de l'unité dépend non seulement de la convergence théologique ou de programmes communs, mais aussi du style oecuménique de la vie chrétienne, de l'attitude oecuménique de chaque chrétien. Il y a des chrétiens qui pensent que l'oecuménisme présuppose l'abandon de la tradition propre, l'abdication de leur originalité. Un long travail d'éducation oecuménique reste à faire.

d) Les difficultés de l'oecuménisme ne procèdent pas seulement des divergences dans la doctrine de la foi mais aussi des facteurs non-théologiques, de l'éloignement géographique, du cloisonnement politique, du repli sur le soi culturel. A l'intérieur de la même Eglise, les chrétiens sont opposés dans leur praxis sociale et dans leurs choix politiques.

e) Au sein de l'Eglise Orthodoxe elle-même subsistent des divergences de spiritualité, de culture, d'idéologie politique, de milieux sociaux, qui rendent aussi bien la conciliarité inter-orthodoxe que la participation au mouvement oecuménique difficiles. Certaines églises, par instinct traditionnel, se limitent à leur propre univers national et culturel. Il y a des Eglises orthodoxes qui confondent le mouvement oecuménique avec les relations ecclésiastiques extérieures, et qui regardent le développement et le déclin de l'oecuménisme en fonction de l'état des relations internationales.

f) La spécificité des Eglises d'une autre tradition dogmatique et liturgique est encore trop ignorée ou méconnue en Orient (et vice-versa), ainsi que les éléments et les problèmes qui leur sont communs. On ne tient pas compte, par exemple, de ce que le catholicisme et la Réforme ont une base historique commune. On oublie que chaque église locale, avec son accent théologique et son ethos particulier, est en même temps le lien vers l'autre et le réceptacle de l'autre.

IV. Dès maintenant : témoignage commun des chrétiens, vie commune des Eglises.

Nous avons tenté de définir autant que possible, le témoignage des Eglises orthodoxes dans le monde de notre temps. On peut dégager certaines attitudes essentielles dans cette démarche de la manière suivante :

1. Au centre de son témoignage se trouve la sanctification - théosis de l'homme, de l'histoire et du temps, par le renouveau de l'Esprit Saint. C'est en se centrant sur le mystère de Dieu dans son épiclese liturgique et en tentant d'embrasser la création dans son amour et son intercession que l'Eglise ouvre un espace à l'action de l'Esprit de Dieu qui transforme, de l'intérieur, la personne et la communauté. Egalement, c'est par son cheminement direct en Christ que l'Eglise prend la force de résister aux pressions du monde et peut aider les hommes à dépasser une analyse superficielle de celui-ci en les amenant à une attitude de contemplation, de l'histoire et de la création. Lorsque la vie de l'Eglise est enracinée dans la prière et dans la contemplation, tout le reste, mission, témoignage, théologie, discipline est donné par surcroît.

2. La présence de l'Eglise dans le monde ne peut-être que paradoxale. Elle est dans un état de pèlerin (1 Pierre 2,11) qui n'appartient pas à ce monde, mais qui néanmoins s'y trouve (2 Cor 5, 1-7). D'une part une conduite apolitique qui prétend à la neutralité absolue est fausse. Mais d'autre part, l'Eglise a le devoir missionnaire et pastoral de crier ce message extraordinaire qu'il y aura "une terre nouvelle et un ciel nouveau". Ce n'est pas une utopie sociale, mais une affirmation ferme qui témoigne de cette réalité paradoxale de l'histoire. En proclamant un projet de l'histoire, telle qu'elle sera, les chrétiens luttent avec l'histoire telle qu'elle est. Le conflit entre le Royaume de Dieu et le monde est une réalité. Le monde a réussi à mettre le Fils de Dieu sur la Croix. Mais il a porté en Lui le péché du monde, il a pris avec Lui les souffrances et les injustices de l'humanité. C'est lui qui prépare et qui souffre dès maintenant pour son avenir. Il est là pour l'assumer. Il y a un devenir du Règne tourné vers l'histoire.

En fait, il y a aujourd'hui de la part de tous les hommes et toutes les femmes du monde entier une volonté de changer la vie, parce qu'on voit plus clairement, qu'il n'existe aucune institution humaine, aucun système social ou régime politique qui ait une eschatologie. Il y a le besoin de se libérer du conformisme historique et du devenir de ce monde. Seul un ressourcement eschatologique profond, dans la réalité ultime de la vie en Dieu, peut guérir cette insatisfaction de l'humanité. D'autre part, par son insistance sur le renoncement au monde et sur la dimension eschatologique de l'histoire, l'Orthodoxie risque de créer un mouvement de fuite en avant devant les problèmes essentiels qui préoccupent les hommes vivant dans la société. Dans sa fonction de direction spirituelle, l'Eglise devrait aider les fidèles à prendre leurs responsabilités dans la société, en toute liberté et avec discernement. Pour éviter de se conformer au siècle présent (Rom 12, 1 - 2) mais aussi ne pas tomber dans un idéalisme eschatologique, l'Orthodoxie insiste sur le vrai "présent" c'est-à-dire sur le mystère de ce monde en voie de transfiguration par le renouveau de l'Esprit.

3. l'Eglise est en passe de devenir une très petite minorité avec une grande responsabilité évangélique. Elle vit de plus en plus dans une situation sans précédent dans laquelle elle est obligée à revoir ses conceptions et ses méthodes du témoignage d'évangélisation, mais

aussi les attitudes et les motivations de "ceux qui sont envoyés". Cette situation exige :

a) une grande mobilité missionnaire et pastorale. L'Eglise doit accepter de se déplacer, dans toutes les directions d'une société - aussi bien au centre qu'à la périphérie - pour servir ceux qui ont besoin du salut. Son ministère est une imitation de l'Incarnation. De sa capacité de se dépouiller en prenant la condition de serviteur, en devenant semblable aux hommes, et de s'abaisser en devenant obéissante jusqu'à la mort (Phil. 2:7-8) dépendront la crédibilité et l'efficacité de son ministère à arracher les hommes au pouvoir des ténèbres et à les transférer dans le Royaume du Fils (Colos. 1:13). L'Eglise de demain sera plus "théophile", plus "porteuse du Christ", plus conforme à ce qui nous a précédé mais à ce qui nous est donné en espérance.

b) Une partie de notre mission vise à protéger et à préserver l'orthodoxie là où elle se trouve aujourd'hui (Cernica, p. 405). La mission n'est plus l'expansion géographique, ni la protection d'une société dite chrétienne. Ne point captiver les autres par la propagande religieuse, ni s'engager dans des luttes idéologiques; mais simplement vivre jusqu'au bout la vie en Christ. Cependant, "ceux qui reconnaissent le pouvoir salvateur de Dieu dans leur vie sont poussés vers le témoignage du salut "hors murs", dans des places et régions où l'Evangile n'a jamais été annoncée et dont les orthodoxes ne sauraient se désintéresser" (Cernica p. 428).

c) L'Eglise doit faire dès maintenant des signes de réconciliation, d'amour et de non-violence, en tant qu'anticipation de la venue du Royaume. Il s'agit d'une vie véritablement "évangélique" d'enfants de Dieu, dans une communauté qui vise à la réalisation de l'amour du Christ. La transformation intérieure passe par la communion d'amour avec l'autre comme l'autre.

4. Il n'y a pas de définition de l'Orthodoxie qui soit fondamentalement étrangère aux autres confessions chrétiennes. La séparation structurelle et l'opposition sacramentelle, apparues dans des situations historiques et culturelles déterminées, sont réelles et douloureuses. Mais la frontière qui sépare les chrétiens a sa transparence et sa mobilité. Chaque église est tournée vers le mouvement de l'unité par :

- la foi commune du peuple de Dieu qui confesse l'universalité du salut en Jésus Christ, reçue dans la grâce du baptême;

- l'eucharistie, structure de "catholicité", de communion et de réconciliation entre la communauté liturgique locale et l'Eglise universelle ;
- le témoignage commun de chrétiens - tel qu'il est vécu par eux sur le champ de bataille, qui est le signe de la vie commune déjà réalisée des Eglises.

Dans son espace oecuménique qui devient plus dynamique et plus large, l'Orthodoxie s'engagera non seulement dans un dialogue théologique, mais aussi dans un échange réel, en recevant et en partageant. Dans cet espace, il ne faut pas avoir peur de faire une sorte de "réception orthodoxe de l'Occident, notamment le caractère "confessionnel", historique contextuel, de la foi commune de l'Eglise exprimée en Occident, ainsi que la mission spécifique, dans une situation locale, que les chrétiens non-orthodoxes ne peuvent plus abandonner.

* On a cité les rapports de trois consultations orthodoxes missionnaires organisées par la Commission de Mission et Evangélisation du Conseil Oecuménique des Eglises sous les abréviations suivantes :

Cernica (Confesser Jésus-Christ aujourd'hui, Cernica-Bucarest, 4-8 juin 1974, texte français in "Contacts" No. 92/1975, pp.383-405).

Etchmiadzine (Témoignage et spiritualité liturgique, Etchmiadzine, 16-21 Sept, 1975, texte français in "Contacts No. 92/1975, pp-424-43

Egypte (La vie monastique dans le témoignage de l'Eglise, Monastère St. Bishoy, Egypte, 30 avril - 5 mai, 1979, texte anglais in "International Review of Mission", No. 272, 1979, pp. 448-451).