

Supplément au SOP n° 295, février 2005

**LE « PROBLÈME DE L'UNION DES ÉGLISES »  
OU LE « MYSTÈRE DE L'UNITÉ DE L'ÉGLISE » ?**

**ORTHODOXIE ET ŒCUMÉNISME**

Conférence du père André BORRÉLY,  
recteur de la paroisse francophone Saint-Irénée  
à Marseille (Bouches-du-Rhône),  
donnée au cours d'une visite  
à l'Université Catholique d'Ukraine

(Lviv, Ukraine, 10-15 décembre 2004)

Document 295.A

# LE « PROBLÈME DE L'UNION DES ÉGLISES » OU LE « MYSTÈRE DE L'UNITÉ DE L'ÉGLISE » ?

## ORTHODOXIE ET ŒCUMÉNISME

Le fil conducteur de tout mon exposé va consister à effectuer une autocritique sans complaisance du monde orthodoxe actuel, afin de mieux montrer ensuite ce que pourrait apporter d'irremplaçable à l'Église romaine et au protestantisme une Orthodoxy purifiée des péchés qui présentement encore la défigurent et qui, pour une large part, proviennent du poids de l'histoire. Plus précisément, je voudrais développer l'idée que le péché des orthodoxes est de ne pas tirer toutes les conséquences ecclésiologiques de leur théologie. Car, si, avec la théologie orthodoxe des énergies divines, on admet que Dieu a créé l'homme pour le diviniser, l'a préconstruit pour les épousailles divines, on ne peut se dérober à la nécessité de se faire une conception dynamique de l'Église. On ne peut simultanément affirmer que Dieu existe de façon dynamique, qu'il explose, si je peux dire, et agit en dehors de sa propre essence inaccessible, et se recroqueviller sur soi-même en se fermant aux autres, et en l'occurrence à l'Occident. L'Orthodoxie ne doit pas devenir un coffret précieux sur lequel on s'assiérait en se gardant bien de l'ouvrir, ni une huître contenant une perle de grand prix mais qui, dans la tempête, devrait demeurer hermétiquement close.

### L'Orthodoxie face au défi de la modernité

En l'occurrence, la tempête, c'est la *modernité*. Les orthodoxes doivent faire un effort considérable pour être davantage attentifs aux interrogations de la modernité occidentale. Face à cette modernité, trop d'orthodoxes sont déboussolés, empêtrés dans leurs contradictions. Dans le monde slave, le poids de l'histoire, ce furent soixante-dix ans de totalitarisme au sortir desquels les orthodoxes se sont brutalement trouvés confrontés à un phénomène – la modernité – venu de l'Occident non-orthodoxe et de sa société de consommation. Durant tout le XX<sup>e</sup> siècle, l'Occident chrétien a couru le risque de l'ouverture aux autres. Certes, ce fut un risque. Et pourtant, le XX<sup>e</sup> siècle aura été, pour les chrétiens occidentaux, un temps de réflexion et d'approfondissement.

Durant le même temps, l'Orthodoxie slave expérimentait la persécution et la destruction. Il en est résulté une attitude défensive, une peur de l'autre. Des pays comme la Russie ou la Roumanie s'inquiètent de la perte des valeurs traditionnelles, de la permissivité sexuelle et de la propagande des sectes protestantes américaines. On comprend que, dans la période de totalitarisme et de persécution, l'Église orthodoxe, dans ces pays-là, se soit crispée sur les expressions liturgiques les plus fondamentales de sa foi. Mais l'heure est maintenant venue de penser la modernité, de la regarder en face en comprenant notamment que la théologie des énergies divines oblige les orthodoxes à apercevoir avec joie ce qu'il y a d'Orthodoxie en dehors des limites visibles de ce que l'on appelle l'Église orthodoxe.

Il y a un fait historique qui devrait faire réfléchir les orthodoxes, à savoir que l'Église ancienne ne rebaptisait même pas les ariens. Ne pas rebaptiser quelqu'un qui a déjà reçu le baptême, c'est reconnaître qu'il y a de l'Orthodoxie en dehors des frontières visibles et conceptualisables de l'Église orthodoxe. C'est admettre que si rien d'hétérodoxe n'existe dans la *lex credendi* comme dans la *lex orandi*, dans la doctrine et dans le culte de l'Église

orthodoxe, toute l'Orthodoxie n'est pas contenue dans les limites visibles et conceptualisables de l'Église orthodoxe. Des vérités sont crues fermement, des réalités sont vécues intensément, des actes sont posés parfois héroïquement, qui sont véritablement orthodoxes bien que se situant en dehors des limites visibles de l'Église orthodoxe. La foi et le culte de l'Église orthodoxe comportent tout ce qui entre dans la définition de l'Orthodoxie, mais plus d'un des ingrédients de l'Orthodoxie peut et doit être discerné dans la foi et le culte de chrétiens se situant en dehors des frontières empiriques de l'Église orthodoxe. En langage philosophique, je dirais que *le concept d'Orthodoxie est plus compréhensif que celui d'Église orthodoxe.*

## **Il y a de l'Orthodoxie là où il y a baptême**

Là où ils passent d'un monde où ils étaient persécutés à un monde où ils ne comprennent plus rien, les orthodoxes doivent se convaincre de cette vérité essentielle à savoir que, si divisés qu'aient été et que demeurent les chrétiens, à un certain niveau de profondeur cependant, ils n'ont jamais cessé d'être un. Lorsqu'avec saint Cyprien de Carthage on affirme qu'il ne peut y avoir de baptême hors de l'Église, on ne doit pas comprendre qu'il n'y a pas de baptême hors de l'Église orthodoxe, mais qu'il y a de l'Orthodoxie là où il y a baptême. Dans la mesure où des communautés chrétiennes non-orthodoxes célèbrent une liturgie eucharistique qui nourrit des saints, elles témoignent d'un degré d'ecclésialité que seule une théologie dynamique de l'Église peut prendre en compte comme il se doit. L'existence d'un saint suffit à contester radicalement la division des chrétiens en ce sens qu'en lui, d'une certaine manière, est dépassé l'état de division consécutif au péché des chrétiens tout au long de l'histoire tourmentée de l'Église.

Des hommes et des femmes tels que saint François d'Assise et sainte Thérèse de Lisieux, le saint curé d'Ars et saint Maximilien Kolbe sont là pour témoigner qu'il y a une puissance divine de sanctification et de divinisation réellement à l'œuvre dans des communautés non-orthodoxes, pour montrer qu'en des chrétiens non-orthodoxes, le corps et le sang divinissants du Christ reçus dans la divine communion sont parvenus à réaliser la destinée chrétienne, à savoir la déification par le Saint-Esprit. C'est ce que pensait le métropolite Euloge qui, en octobre 1934, à Lyon, remarquait : « Il me semble bien que saint Séraphin ou saint François d'Assise, ou d'autres grands serviteurs de Dieu ont déjà réalisé dans le labeur de leur vie l'idée de l'union des Églises. Ce sont des saints citoyens de l'Église universelle unique, qui ont pour ainsi dire surmonté les divisions confessionnelles dans les sphères suprêmes. Dans les hauteurs, dans leurs saintes âmes, ils ont déjà abattu les murailles dont parlait naguère le métropolite Platon de Kiev : "Les murailles de nos divisions n'arrivent pas jusqu'au ciel." »

Les orthodoxes qui, à l'heure actuelle, cèdent à la facilité du passéisme, prêtent l'oreille aux discours apocalyptiques et tournent le dos à un christianisme ouvert, à la perspective d'une réforme créatrice de l'Église, ces orthodoxes-là sont inconséquents avec la théologie apophatique qui, pourtant, est consubstantielle à la théologie orthodoxe. Dans la grande Tradition orthodoxe est transmise la conscience la plus vive que le mystère est la réalité en ce qu'elle a de merveilleusement inépuisable. Dieu est au-delà de tout ce que nous pouvons en penser et en dire. Mais, parce que l'homme a été créé à l'image de Dieu et pour lui ressembler en étant par lui divinisé, l'amour humain et l'expérience que l'homme fait de sa liberté pour le meilleur et pour le pire, dans la science et la technique, dans l'art et dans la vie de la cité, autrement dit dans toute la chair de la modernité, tout cela, ce sont des *mystères*, c'est-à-dire des réalités sans fond. Et l'Église, bien loin de se réduire à n'être qu'une institution, une réalité du monde spatio-temporel, un phénomène sociologique et juridique, la sainte Église est un mystère divino-humain qui se situe bien au-delà de ce que nous voyons, disons et comprenons.

## Dieu seul connaît les limites effectives de l'Église

L'apophatisme devrait inspirer à tous les orthodoxes la conviction qu'ils doivent demeurer dans l'ignorance des frontières réelles de l'Église. Dieu seul connaît les limites effectives de l'Église. Nous devons refuser résolument de confondre la réalité effective de l'Église avec ce que nous pouvons humainement en percevoir et concevoir. De l'apostolicité, de la catholicité, de la sainteté, de l'unité, bref de l'ecclésialité existe, à des degrés divers, certes, mais réels, en dehors des limites visibles et conceptualisables de l'Église orthodoxe. Les orthodoxes doivent être prêts à admettre avec joie et action de grâce que, *par* et *dans* l'Esprit Saint, la rédemption du Christ ressuscité atteint des hommes et des femmes pour lesquels la réception du baptême n'a jamais pu se poser, pour des raisons historiques, culturelles, sociologiques, géographiques ou psychologiques. Comment penser que le très saint Esprit répandu à profusion à la Pentecôte par le Ressuscité n'a pas été agissant, c'est-à-dire déifiant en un Al-Hallâj, un Gandhi, ou un Sri Ramakrishna, qui rayonnait de lumière, et en tant et tant de juifs pieux martyrisés par de soi-disant « chrétiens » en raison de leur inébranlable fidélité à la foi de leurs pères ?

De nos jours, on n'ose plus se référer à la célèbre formule « Hors de l'Église, point de salut. » C'est parce que trop souvent on a réduit l'Église à une institution. On n'ose plus dire, et on a raison : « Hors des limites visibles et conceptualisables de l'Église, point de salut. » Mais il faut penser l'Église, non point surtout comme une institution, mais comme l'Épouse virginale du Ressuscité avec lequel elle ne fait qu'un, selon la théologie du mariage que formule saint Paul dans l'épître aux Éphésiens (Ep 5,29-33) en se référant au deuxième chapitre du livre de la Genèse (Gn 2,24). Jeanne d'Arc était bonne théologienne lorsqu'elle lançait à ses juges : « De Jésus-Christ et de l'Église, il m'est avis que c'est tout un. » La fameuse formule « Hors de l'Église, point de salut » doit être comprise dans le sens de « Hors du Christ, point de salut », étant entendu que l'Époux et l'Épouse ne font qu'une seule chair, si bien que là où est le Christ, là est aussi l'Église.

L'œcuménisme suppose la conversion, le repentir, donc l'humilité. C'est le contraire même du *prosélytisme*. Il ne s'agit pas de chercher à convertir les autres, mais de se convertir soi-même. Il ne s'agit pas de vivre et de penser *contre* l'Autre mais d'exister et de penser *vers* lui. Il s'agit de prendre en compte le fait qu'il existe dans les autres Églises des éléments importants, voire très importants de la véritable Église. À quelque confession que nous appartenions, nous devons consentir à passer, onéreusement mais salutairement, par le creuset purificateur d'une *metanoïa*, d'un repentir. Pour accéder à la diversité réconciliée, nous devons convertir nos divergences en différences, nous purifier de toutes les infidélités qui, au cours des siècles, nous ont éloignés, chacun à sa manière, de l'attitude normative, infrangible et irremplaçable qu'il a plu à Dieu de privilégier dès lors qu'il s'est agi pour lui de conduire l'humanité aux sources intimes de sa vie incréée. L'œcuménisme suppose une véritable pratique ascétique dont le but est l'humiliation radicale de soi et par là même l'obtention de l'humilité à son degré le plus élevé.

### « Désidolâtrer » le concept de nation

La mission de l'Église n'est pas essentiellement de maintenir l'identité nationale, ethnique, mais au contraire de *désidolâtrer*, si je peux dire, le concept de nation, en conviant les chrétiens à distinguer l'amour légitime de la patrie de la fièvre narcissique et exclusiviste du nationalisme. Les Églises orthodoxes qui, depuis de nombreux siècles, ont *baptisé* les nations slave, roumaine, hellénique ont cédé à une dérive phylétique, nonobstant la condamnation conciliaire du phylétisme en 1872. Qu'il soit russe ou grec, l'État a soumis à son autorité temporelle l'organisation et l'administration ecclésiastiques. Or, pour que l'Église demeure ce qu'elle doit être, c'est-à-dire le corps vivant et eucharistique du Christ ressuscité, il est essentiel qu'elle cesse d'être influencée par des opportunités liées au pouvoir de l'État. Dans les pays où l'État

fut l'*ennemi* de l'Église, le problème qui se pose maintenant est d'éviter qu'il soit désormais son *souverain*.

Dans les pays de tradition orthodoxe, il y a jusqu'à nos jours, la tentation d'identifier chaque peuple orthodoxe avec la vérité de la foi orthodoxe. Mais il y a pire. Il y a une altération de l'identité de l'Église et de la conscience qu'elle a d'elle-même, de son enfermement à l'intérieur d'une perspective bloquée sur l'histoire, avec l'oubli qui en résulte de son identité eschatologique. La mission de l'Église risque alors d'être ratatinée à la réalisation de la destinée nationale, du salut national, à l'immobilisme consistant à conserver un glorieux passé ethnique et religieux. La conscience historique de la renaissance nationale risque alors d'occulter celle de l'histoire du salut et de la divine économie. Il y a comme un syndrome de l'identification avec la nation et l'incapacité à dépasser ce syndrome. Il faut que les Églises orthodoxes comprennent enfin que la voie historique de l'Église est nécessairement distincte de l'odyssée historique de la nation. Il y a le grand danger de considérer tel ou tel peuple orthodoxe comme le nouveau peuple élu de Dieu. Or, l'actualité c'est, pour les États des pays traditionnellement orthodoxes, la nécessité de s'adapter à la mondialisation, à l'enracinement international et à d'importantes restructurations que cet enracinement requiert.

Pendant ce temps, les Églises, elles, sont tentées de céder à la tentation de se sécuriser en se réfugiant dans le passé et dans la conscience qu'elles ont de leur contribution historique aux combats de tel ou tel peuple. Le lien privilégié que les Églises orthodoxes entretiennent dans les pays traditionnellement orthodoxes avec la nation rassure ces Églises au moment même où les États, eux, doivent affronter la modernité, c'est-à-dire l'Union européenne et le nouvel ordre mondial. Récemment, en Grèce, la volonté de l'État de supprimer, sur les cartes d'identité, la mention de l'appartenance religieuse a suscité les plus vives protestations, encouragées par l'épiscopat orthodoxe. La question qui doit être posée à de nombreux orthodoxes est la suivante : qu'est-ce qui est le plus important, la nation ou le Christ, la pérennité de la nation ou le Royaume de Dieu, l'eschatologie sécularisée ou la catholicité de l'Église affirmée dans le Credo ? L'identité nationale et l'identité chrétienne ne doivent donc pas être considérées comme une réalité unique et inséparable, et l'identité chrétienne ne saurait être considérée comme une partie constitutive de l'identité nationale.

### **Face au « désespoir du sens », les chrétiens qui font comme si...**

Le Christ dit à Nicodème : « Celui qui fait la vérité vient à la lumière » (Jn 3,21). De même, dans sa première épître, saint Jean affirme : « Si nous disons que nous sommes en communion avec lui alors que nous marchons dans les ténèbres, nous sommes des menteurs, nous ne faisons pas la vérité » (1 Jn 1,6). Il nous est demandé de *faire la vérité*, d'être vrais, d'être ce que nous osons dire lorsque nous osons nous dire chrétiens, d'être ce que nous prétendons croire lorsque nous récitons le Credo. Les hommes et les femmes de ce temps parlent trop fréquemment de *faire l'amour*, et pas assez souvent de *faire la vérité*. On ne *fait* pas l'amour, *c'est l'Amour qui nous fait*, en ce sens que ce que nous appelons faire l'amour n'a de consistance et de sens, pour un chrétien, que si le mystère de ce que nous croyons faire alors est englobé dans un mystère encore plus grand, plus profond, celui de l'amour du Christ et de son Épouse, l'Église. Par contre, nous devons faire la vérité en ce sens que l'amour du Père céleste pour nous, l'extension jusqu'à nous de l'acte générateur éternel par lequel il fait à son Fils le don infini de son Saint-Esprit, cet amour ne peut nous *faire* que si nous sommes vrais face à lui et à nos frères les hommes, que si nous ne trichons pas. L'Amour divin et incréé ne peut nous faire, c'est-à-dire ne peut nous diviniser, que si nous-mêmes commençons par faire la vérité.

Si nous, chrétiens, nous ne *faisons pas la vérité*, les hommes, nos frères, qui ne partagent pas notre foi, ne pourront – à de très rares exceptions près – la découvrir tout seuls. Si nous ne

sommes pas vrais, nous risquons de nous entendre dire, comme à Caïn : « Où est Abel, ton frère ? » Il n'y a peut-être pas d'athées véritables, mais seulement des agnostiques auxquels il est donné de ne rencontrer que des chrétiens qui ne *font* pas la *vérité*, qui *font comme si* : comme s'ils faisaient ce qu'ils croient, comme s'ils étaient ce qu'ils disent. Nous devons relire la parabole du Jugement dernier, en Mt 25,31-46 – « J'avais faim et vous m'avez donné à manger », etc. – en nous disant que le Christ ne s'identifie pas seulement avec ceux qui sont dans la misère, malades ou en prison, mais également avec tous ceux qui, en ces temps de grande détresse spirituelle, sont en proie à ce que le philosophe Paul Ricœur a appelé « le désespoir du sens ». Au « comme si » des chrétiens hypocrites et comédiens correspond le « comme si » des hommes qui vivent désormais sous le regard aveugle de la mort, de la mort qui a cessé d'être investie de part en part par la foi chrétienne en la résurrection.

### **Être vrais au lieu de se contenter de posséder la vérité**

Ces hommes essaient désespérément de vivre comme s'ils n'allaient pas mourir, comme si leur existence humaine pouvait être dégagée de la réalité aliénante de la mort. Devant l'angoisse existentielle de la mortalité – c'est-à-dire que, dans un mois, dans un an, de toute manière, il faudra bien mourir –, les hommes de ce temps sont nus et seuls comme jamais ne l'avaient été les hommes auparavant. Leur vision du monde n'inclut plus la mort, elle s'efforce désespérément de l'oublier. Chacun vit comme si lui seul ne devait pas mourir. Les hommes, nos frères, qui vivent désormais sans espérance, en attendant la mort, en tentant simplement de la repousser le plus tard possible, ces hommes ont besoin que, devant eux, nous fassions la vérité, que nous soyons vrais afin que rayonne notre foi en la résurrection. Il n'est pas, pour un chrétien, de plus grande tristesse que de n'être pas vrai, et il n'y a pas de plus grande misère, pour les non-chrétiens qui nous entourent, – fussent-ils sociologiquement baptisés – que de passer toute une vie sans que leur soit accordée la grâce de rencontrer un vrai chrétien, un chrétien qui fait la vérité.

Si donc les orthodoxes parviennent à *faire la vérité*, à être vrais au lieu de se contenter de *posséder la vérité*, alors, mais alors seulement, étant rendus crédibles par leur capacité à se convertir et à être vrais, ils pourront contribuer d'une manière irremplaçable à hâter le retour des chrétiens à une Église indivise caractérisée par *la foi en l'Église comprise non point comme une institution mais comme corps divino-humain et pentecostal du Ressuscité* ; par l'expérience de l'unité des chrétiens non seulement dans sa dimension synchronique, mais aussi dans sa dimension *diachronique* ; par l'expérience de cette unité comme *unité de l'Église* et non point comme *union des Églises* ; par le refus de tout juridisme dans sa théologie du salut et de la rédemption, de la confession des péchés, du mariage et du célibat ecclésiastique, de la primauté.

### **« Je crois en l'Église »**

En Occident, il y a une longue tradition de refus de l'expression « je crois en l'Église », depuis Pierre Chrysologue, au V<sup>e</sup> siècle, jusqu'au cardinal de Lubac, dans son beau livre *Méditations sur l'Église*, et Karl Barth, dans son *Esquisse d'une dogmatique*, en passant par Paschase Radbert, au IX<sup>e</sup> siècle. Celui-ci écrit : « Nul ne peut dire correctement : "Je crois en mon prochain, ou dans un ange, ou dans quelque créature que ce soit". Partout, dans les Écritures divines, vous trouverez la propriété de cette confession réservée à Dieu seul... Nous disons bien : "je crois <à> tel homme", comme nous disons : "je crois <à> Dieu" ; mais nous ne croyons pas en cet homme, ni en aucun autre. Car ils ne sont eux-mêmes ni la vérité, ni la bonté, ni la lumière, ni la vie : ils ne font qu'y participer. C'est pourquoi, lorsque le Seigneur veut, dans l'Évangile, montrer qu'il est consubstantiel au Père, il dit : "Vous croyez en Dieu : croyez aussi en moi" (Jn 14,1). Car, s'il n'était pas Dieu, il ne faudrait pas croire en lui ; par cette parole, il se révèle donc Dieu aux siens. » Donc, selon Paschase Radbert, on ne peut

croire qu'en Dieu seul. Et il conclut en conseillant : « Ne disons donc pas : “Je crois en la sainte Église catholique”, mais, supprimant la préposition “en”, disons : “Je crois la sainte Église catholique” », c'est-à-dire : je crois que l'Église est catholique, tout comme je crois – pour reprendre les termes du symbole des Apôtres – que la vie éternelle nous est promise, qu'il y aura une résurrection de la chair. Et Paschase Radbert est rejoint par Karl Barth qui écrit : « Je crois au Saint-Esprit, mais non pas à l'Église. » Quant à Henri de Lubac, il considère le « *eis Ekklesian* » du texte grec du symbole de Nicée-Constantiople, comme une simple variante littéraire, sans portée doctrinale.

Pourtant, le Credo affirme que l'Église est pour les chrétiens non point objet de croyance – je crois que demain il fera beau, mais je n'en sais rien, ce qui s'appelle savoir – mais de foi et de confiance. *Croire en* et non pas *croire que*, c'est toujours croire *en quelqu'un*, et il arrive souvent que ce quelqu'un soit un homme : je crois en mon médecin. On parle toujours de la foi exemplaire d'Abraham en Iahvé au moment du sacrifice d'Isaac, mais on ne parle jamais de la foi, de la confiance du petit Isaac envers son papa avec lequel il est prêt à aller au bout du monde ! *Nous croyons en l'Église* – que nous considérons à juste titre comme notre Mère, *Ecclesia Mater*, donc comme Quelqu'un et non pas quelque chose – *dans la mesure où elle est un être spirituel et non pas seulement une institution*.

« Croire que »... est à la portée même des démons ! Les démons croient que Dieu existe et que le Christ est ressuscité ! Nous croyons en l'Église en tant que *Mystère*, comme *Corps pentecostal* du Ressuscité, et non pas comme institution. Une institution ne saurait être ma mère ! Croire que l'Église est sainte revient à croire *en* elle comme Épouse du Christ ne faisant qu'une seule chair ressuscitée avec lui, comme Église du Saint-Esprit, comme lieu divino-humain où l'œuvre divinisatrice du Saint-Esprit devient événement pour les hommes. Donc, je crois *en* l'Église, mais quelle Église ? Et le Credo précise que l'Église est une.

### **Vivre simultanément à un moment donné de l'histoire et sans rupture à travers le temps**

Or, nous avons à vivre l'unité ecclésiale simultanément à un moment donné de l'histoire de l'Église, et dans la continuité ininterrompue de la Tradition ecclésiale. La dimension diachronique de l'unité de l'Église, c'est la dimension sans rupture à travers le temps. Il s'agit de préserver à tout prix ce qui motiva essentiellement l'intervention du Dieu vivant de la Bible dans l'histoire des hommes, à savoir la révélation à ces derniers du mode d'existence même de Dieu. Et comme le contenu de cette révélation est pour les hommes une pensée dont le propre est de devoir être vécue, expérimentée, savourée, l'unité diachronique de la Tradition ecclésiale, sans rupture à travers le temps a pour fin essentielle et unique, de sauvegarder l'expérience effectuée par chaque personne humaine, de ce mode d'existence qui est un mode essentiellement trinitaire, tri-personnel. Toute personne humaine, à l'image des trois divines Hypostases, ne sait ce qui s'appelle savoir, ne sait pleinement, ne savoure et ne sent ce qu'est le fait d'être une personne, qu'en expérimentant sa propre liberté, non point comme une autonomie, comme le fait de se donner à soi-même sa loi, comme une indépendance, ou une absence de contrainte, comme une individualité, mais dans la relation vivante et dynamique à l'Autre, dans l'altérité, c'est-à-dire dans la communion et l'amour.

Ce qui doit signifier, pour l'homme vivant en ce début du troisième millénaire, une communion au passé. Or, notre civilisation hyperindividualiste pense que l'homme n'appartient pas à son passé mais à son futur, qu'il n'est guère connaissable qu'à partir de ce qu'il fait présentement et en fonction de ce qu'il est ici et maintenant, et que le passé n'est qu'un pays perdu, notamment le passé humain de l'Église. Très souvent, pour nos contemporains, le passé n'est guère plus qu'un trop pesant fardeau dont le présent doit tendre à se libérer. Pour nos contemporains, le passé, le présent et le futur ont tendance désormais à n'être plus intimement mêlés. Depuis Zola, l'hérédité engendre l'anxiété plutôt que la fierté. Notre propension

contemporaine est de situer la vérité, non plus tellement dans le passé mais dans l'avenir, et, comme l'a écrit excellemment le père Congar, *non dans ce qui est transmis et donné, mais dans ce qui est à trouver à partir d'une mise en question de l'acquis*. Une société fondée désormais sur le postulat selon lequel « on n'arrête pas le progrès », a de la peine à comprendre la nécessité de la communion au passé.

On méconnaît ainsi le fait qu'en réalité tout homme incarne un passé dans le présent. Être un homme, donc aussi un chrétien, c'est être un jour entré dans une chaîne pour commencer là où d'autres que nous – « ancêtres, pères, patriarches, prophètes, apôtres prédicateurs, évangélistes, confesseurs, ascètes », selon les termes que nous employons dans la divine liturgie orthodoxe – là où d'autres que nous ont fini et en sachant bien que d'autres encore commenceront là où nous finirons. Nous ne pouvons pénétrer dans l'avenir qu'à reculons, les yeux fixés sur un passé qu'il ne s'agit, certes, pas de répéter, avec attendrissement et nostalgie, de considérer comme une momie, mais qu'il s'agit de nous approprier, de nous rendre présent, d'en faire une réalité fondatrice et nourricière parce que toujours jeune et vivante, et en lequel nous avons à puiser la sève qui irriguera, pour le présent et l'avenir, notre pensée et notre action. Si l'œcuménisme est fondamentalement l'effort des chrétiens pour recomposer leur unité perdue, cet effort n'est correctement orienté que si l'unité que l'on cherche à recomposer est située dans le temps de l'Église et pensée dans son appartenance et sa provenance, si l'unité synchronique est tenue pour totalement inséparable de l'unité diachronique.

### **Relativisme et minimalisme doctrinal : une ambiguïté considérable du mouvement œcuménique contemporain**

Tous ceux qui actuellement s'engagent dans le mouvement œcuménique visent-ils l'unité ecclésiale complète, doctrinale et sacramentelle, l'unité dans la discipline ecclésiastique ? Étant bien entendu que l'unité n'est pas l'uniformité, que l'unité doit être l'unité dans la diversité. Or, il n'est pas possible de répondre présentement de façon affirmative à cette question capitale. Et c'est une ambiguïté considérable du mouvement œcuménique contemporain. Tous les chrétiens engagés dans le mouvement œcuménique se réfèrent-ils clairement aux affirmations fondamentales de la foi apostolique et de l'Église des premiers siècles, foi en la divine Trinité, en la rédemption par Jésus-Christ, en l'action divinisatrice du Saint-Esprit dans l'Église ?

Trop souvent on n'énonce pas avec une suffisante clarté le type d'unité ecclésiale que l'on recherche, et on entretient un certain flou en ce qui concerne les limites de la légitime diversité. On a parfois l'impression que, pour certains chrétiens, les affirmations fondamentales de la foi chrétienne sont à mettre quelque peu entre parenthèses, par exemple l'affirmation que Jésus-Christ est l'unique Sauveur du monde, comme si l'on avait mauvaise conscience d'être chrétien, comme si l'on éprouvait un certain sentiment de culpabilité à l'être. L'œcuménisme ne doit pas être le minimalisme doctrinal et l'indifférence à de telles questions. Il y a également le problème que pose, aux yeux des orthodoxes, le fait que tous les chrétiens ne tiennent pas pour doctrinales les mêmes questions. Pour ne prendre que deux exemples : la question de l'ordination des femmes ou bien celle de ce qu'il est convenu d'appeler l'intercommunion sont-elles de nature doctrinale ou purement disciplinaire ?

Le climat de relativisme, de scepticisme et de minimalisme doctrinal en lequel présentement nous vivons fait que nous n'avons plus guère le courage de parler de l'hérésie. Ce mot vient du grec *airesis* qui signifie : choix, sélection, tri. C'est l'attitude individualiste par excellence : je crois ce qui me plaît, je rejette ce qui me déplaît. Je choisis un élément, un aspect de la vérité totale et je lui donne la primauté sur la vérité tout entière. J'absolutise un aspect de la vérité au point d'en faire la vérité de la doctrine et la vérité tout court, au point de lui subordonner tout le reste. En tant que sélection individualiste d'un aspect de la vérité, l'hérésie absolutise le relatif et relativise l'absolu, altère et dénature la vérité totale de l'Église et,

partant, anémie, diminue, voire détruit la plénitude de vie que, sans aucun mérite de sa part, l'Église tient de son Époux divin, sa puissance de déification et de transfiguration de l'humanité.

En tant que manifestation individualiste de l'être-arbitraire, de l'être-à-part, l'hérésie consiste toujours à absolutiser la compréhension intellectuelle de la nature aux dépens de la vérité des personnes et de l'expérience de la relation personnelle. Si, pour réaliser l'union synchronique avec la totalité de mes contemporains chrétiens, je dois me mettre à penser, à dire et à faire des choses que n'eussent certainement pas consenti à penser, à dire et à faire un Théodore Stoudite et un Maxime le Confesseur, un Jean Chrysostome et un Basile de Césarée, un Syméon le Nouveau Théologien et un Grégoire Palamas, « je ne suis plus, comme dit saint Paul, qu'airain qui sonne ou cymbale qui retentit » (1 Co 13,1).

## Un problème existentiel

La préoccupation de *l'union des Églises* procède d'une conception que je qualifierai d'utilitaire. L'effort des chrétiens désunis pour recomposer leur unité perdue depuis de nombreux siècles s'inscrit et se déploie inévitablement dans le contexte d'une civilisation, qui tend désormais à devenir la civilisation de la planète tout entière. Car le génie de cette civilisation est devenu un génie cosmopolite grâce aux sciences et aux techniques dont ce génie est le prestigieux producteur que nous savons. Or, cette civilisation se caractérise par son esprit positif, son goût pour l'organisation et l'utilité, son besoin de conquérir et son sens de l'efficacité. Sa grande faiblesse est la propension à demeurer à la surface des choses. On peut se préoccuper de l'union des Églises avec la même mentalité avec laquelle d'aucuns, en France, s'évertuèrent jadis à édifier l'union de la gauche, ou bien à la manière dont présentement on cherche à réaliser l'union de l'Europe : des assemblées générales, des commissions mixtes internationales, des dialogues bilatéraux entre délégués des Églises, des sessions plénières poursuivent avec méthode et rationalité, en faisant de mutuelles concessions, l'objectif de l'union des Églises. Mais pour que l'œcuménisme ainsi pratiqué ne soit pas seulement intellectuel et rationnel, il faudrait que les idées contenues dans les accords signés ne soient pas seulement des concepts, des idées abstraites et générales, mais qu'elles soient expérimentées et vécues, susceptibles de bouillonner dans le peuple chrétien et de chercher à se libérer en se répandant en lui et, par lui, dans le monde entier.

Car une telle approche peut fort bien passer complètement à côté du problème fondamental parce que existentiel de l'unité de l'Église. Il paraît que dans une langue comme le syriaque, c'est le même mot qui exprime à la fois l'union et l'unité. Si j'en crois les spécialistes, dans une telle langue, on ne saurait concevoir une union qui n'aboutirait pas à l'unité. Ce ne serait qu'une union manquée. Au contraire, beaucoup de chrétiens d'aujourd'hui admettent l'idée que les chrétiens présentement désunis, n'ont emporté, chacun dans son propre schisme, qu'une part de la vérité chrétienne. Laissons de côté le contentieux qui ne nous a que trop longtemps divisés. Libre à ceux qui professent le *Filioque* de le professer et à ceux qui le refusent de le refuser. Les uns peuvent croire à l'immaculée conception tandis que d'autres ne s'offusqueront pas de penser qu'après Jésus, Marie a pu avoir d'autres enfants. Si d'aucuns veulent s'agenouiller devant le pape, pourquoi pas, dès lors que les autres ont la liberté soit de ne le tenir que pour un frère aîné jouissant au maximum d'une primauté d'honneur et d'humble animation de l'unité ecclésiale, soit même de ne lui reconnaître aucune sorte d'autorité ? Et pourquoi ne pas communier fraternellement au même calice, les uns en croyant qu'il contient la présence très effective du corps et du sang du Ressuscité, les autres en considérant qu'on peut éventuellement utiliser les restes de façon profane ? Que telle communauté prenne bien soin de ne donner la divine communion qu'à des baptisés, et que telle autre accepte, si elle le veut, de la donner à des gens qui n'ont pas reçu le baptême. C'est ce que les Anglais appellent la « *glorious comprehensiveness* » qui permet de contenir au sein d'une même Église des partis théologiques et ecclésiastiques fort différents.

## **Le dialogue des religions**

Il y a quelques années, le diocèse catholique de Marseille a voté en assemblée générale des statuts synodaux. J'y fus invité en qualité d'observateur. Je fis part au cardinal de Marseille et à deux prêtres catholiques très ouverts à l'œcuménisme de mon étonnement qu'on ait prévu des statuts concernant les relations avec les juifs et les musulmans, alors que rien n'était envisagé concernant les relations avec l'Église orthodoxe. On voulut bien tenir compte de ma remarque, et comme deux samedis étaient réservés à cette assemblée, quinze jours plus tard il y eut un texte à ce sujet. [...] De la part des catholiques, ce n'était pas du tout du mépris pour les orthodoxes auxquels on aurait préféré les juifs et les musulmans. Simplement, on se disait qu'avec les orthodoxes l'unité est déjà réalisée et qu'il faut donc s'occuper d'autre chose, en l'occurrence du dialogue interreligieux. Et de fait, en janvier 2002, dans le cadre de la semaine de prière pour l'unité des chrétiens, une conférence, à Marseille, fut organisée à mon grand regret avec pour titre « L'unité : une espérance déjà réalisée ; le dialogue des religions : une nécessité spirituelle. » Si légitime qu'il soit, le dialogue des religions ne peut ni ne doit être confondu, si peu que ce soit, avec l'œcuménisme.

Si le 27 octobre 1986, la journée de prière pour la paix dans le monde, au cours de laquelle des représentants de toutes les religions se retrouvèrent ensemble, à Assise, ne présentait aucune ambiguïté, la réunion des responsables religieux du monde entier, qui s'est tenue à Assise encore, le 24 janvier 2002, dans la mesure où elle survenait dans le prolongement de la semaine de prière pour l'unité des chrétiens, cette rencontre d'Assise a couru le risque de contribuer à une confusion entre l'œcuménisme et le dialogue des religions. De trop nombreux chrétiens, à l'heure actuelle, n'aperçoivent pas la différence de nature qui sépare le dialogue des religions, si légitime soit-il, et l'œcuménisme. Qu'on organise un colloque – pas en janvier toutefois – sur le dialogue des religions, pourquoi pas, mais la question de ce dialogue n'a aucune place dans le cadre d'une semaine de prière pour l'unité des chrétiens. Le problème de la primauté dans l'Église, celui du mode exact de présence du Christ ressuscité dans le pain et le vin eucharistiques, le problème de la place de la Vierge Marie dans l'économie de notre salut, ces questions peuvent intéresser éventuellement tel ou tel juif ou musulman à titre individuel, mais ce ne sont pas des questions qui se posent entre chrétiens et juifs ou musulmans en tant que représentants du christianisme, de l'islam ou du judaïsme, qui chercheraient ainsi à instaurer une unité de foi : le chrétien qui cesse de confesser la divinité de Jésus de Nazareth cesse ipso facto d'être chrétien, et le juif ou le musulman qui se met à la confesser cesse ipso facto d'être juif ou musulman. Si l'unité est déjà là, qu'avons-nous encore besoin de prier pour elle ?

### **« Ceux qui ont la même manière de vivre » : l'unité est indissociable de la vérité vécue**

Ce qui doit constituer fondamentalement l'unité de l'Église, c'est le fait que chacun de ses membres possède en commun avec tous les autres le même mode d'existence, le même mode de participation à la plénitude de vie divine en Christ, à la déification. Ce qui conteste radicalement l'individualisme qui ferait de chaque communauté une individualité elle-même composée d'individus. On peut parler du problème de l'union des Églises, mais c'est du mystère de l'unité de l'Église qu'il faut parler. Ce mystère est cette réalité essentielle concernant directement l'être même de l'homme, sa vocation et sa destinée dont nous parle saint Paul dans son épître aux Éphésiens, que les orthodoxes lisent chaque fois qu'ils célèbrent un mariage. On peut fort bien imaginer que soit réalisée l'union des Églises sans que, pour autant, la réalité existentielle de l'unité de l'Église soit davantage accessible aux individus humains. L'union des Églises peut fort bien ne pas remettre en question la logique individualiste, l'éthique individualiste, la religiosité individualiste, le salut individualiste, les droits de l'individu. D'un point de vue orthodoxe, l'œcuménisme ne saurait être authentique s'il est, si peu que ce soit, individualiste.

Lorsque, dans le Credo, nous affirmons que l'Église est *une*, nous voulons dire que toutes les personnes qui la composent – et non point les individus – ont la même et unique raison d'être ce qu'elles sont en son sein. Saint Augustin parle des chrétiens qui communient au même corps et au même calice en disant qu'ils sont *ceux qui ont la même manière de vivre*. Chaque *personne* constitue une unité existentielle particulière, mais elle n'est pas pour autant réductible à un *individu*. En effet, le mode d'existence de cette unité particulière n'est pas autonome, arbitraire, individuel, encore moins individualiste, mais fondamentalement personnel et ecclésial. C'est un mode d'existence en communion. Et parler de mode d'existence, c'est aussi bien parler de mode de pensée, de sentiment, de volonté, d'action. L'*unité* de l'Église est indissociable de la *vérité* de l'Église, qui est une vérité non pas intellectuelle et notionnelle, abstraite et conceptuelle, mais existentielle, vécue, savourée et intériorisée, expérimentée vitalement et sapientielle. Cette vérité n'existe pas dans une égale mesure et de manière équivalente dans les différentes ramifications du christianisme historique. L'œcuménisme doit concevoir l'Église comme *intérieure*, mais non point comme *invisible* et *ahistorique*. Car si l'unité de l'Église est de par soi invisible, elle se dissout dans un relativisme historique pour qui la Tradition ecclésiale existe dans sa vérité à la fois partout et nulle part.

### **Saint Maxime le Confesseur : l'unité de l'Église dans la personne d'un vieillard de 80 ans**

La finalité de l'effort œcuménique doit être de recomposer une unité dont l'essence ne soit pas quantitative mais qualitative. Au VII<sup>e</sup> siècle, lorsque les monophysites des provinces orientales de l'Empire byzantin étaient prêts à ouvrir la porte à toutes les invasions, quand le souci principal de l'empereur byzantin était de se les rallier, fût-ce au prix de compromis doctrinaux tels que le monoénergisme ou le monothélisme, quand le pape Vitalien, le patriarche de Constantinople et l'épiscopat étaient solidaires pour accepter de se soumettre à la consigne impériale qui était de renoncer à la controverse, c'est-à-dire, en fin de compte, à renoncer à affirmer en Christ l'existence d'une volonté humaine et pas seulement divine – ce qui était une concession faite au monophysisme –, où se situait alors l'unité de l'Église ? Dans la personne d'un vieillard de 80 ans, considéré comme un rebelle et une menace pour l'unité politique de l'empire byzantin, un vieillard à qui l'on trancha pour cela la langue et la main droite et qui en mourut. Ce grand et beau vieillard s'appelait saint Maxime le Confesseur. En ces moments éminemment critiques pour l'Orthodoxie de l'Église, ce n'est pas une institution qui sauvegarda la vérité, ce ne furent pas des réunions d'experts, de commissions et de sous-commissions, c'est la Vérité qui suscita un prophète solitaire qui, sur le moment, put donner l'impression d'être la voix de celui qui clame dans le désert (Is 40,3 et Mt 3,3), mais en qui l'Église finit par reconnaître la plénitude de sa foi. L'Église est une là où elle est vraie. L'unité de l'Église se situe dans la vérité de l'Église. Et je répète qu'il ne s'agit pas d'une vérité intellectuelle et notionnelle, mais existentielle et sapientielle. Cette vérité concerne un certain mode d'existence.

C'est pourquoi, dans le Credo, les orthodoxes refusent de traduire *katholikèn* par universelle, mais affirment leur foi en l'Église *catholique*. Par cet adjectif, ils n'entendent pas l'Église catholique-romaine, au sens confessionnel du mot, mais le fait que, dans son Mystère, en sa réalité divino-humaine, dans sa vérité existentielle, l'Église existe en plénitude aussi bien en une seule personne ou en un très petit nombre de fidèles en communion de foi avec la Tradition diachronique de l'Église. Pour dire *universel*, il y a en grec un autre mot, celui très précisément qui a donné le mot œcuménisme, *oikoumenikos*, que nous employons, dans l'office byzantin, pour désigner Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome, Athanase et Cyrille d'Alexandrie, qualifiés de grands évêques et de docteurs universels – *oikoumenikôn didaskalôn*, c'est-à-dire dont le rayonnement s'étendait à l'époque, à tout l'empire byzantin. C'est le sens que le mot a également lorsque nous qualifions Bartholomée I<sup>er</sup> de patriarche œcuménique. Il fut un temps où, dans l'Église, il n'y avait ni Européens, ni Américains, ni Extrême-orientaux, ni Africains mais uniquement des Juifs, voire des Galiléens. Et pourtant l'Église était d'ores et déjà catholique. Cet attribut de l'Église dans le Credo ne

désigne pas un phénomène quantitatif d'expansion numérique dans l'espace, mais une réalité essentiellement qualitative bien que visible et historique. Je ne crois pas en l'Église *œcuménique*, mais en l'Église catholique.

### **Si les orthodoxes parviennent à jeter sur eux-mêmes un regard décapant...**

S'ils parviennent à jeter sur eux-mêmes un regard loyal, sans complaisance, sans astuce, un regard décapant, qui met à nu toutes les sinuosités et duplicités, tous les replis, tous les détours mensongers, tous les recoins par lesquels les hommes cherchent à résister à la pression d'amour que leur Père céleste, tout en respectant leur liberté, exerce sur leurs cœurs préconstruits pour les épousailles divines, s'ils se montrent capables de cela, les orthodoxes pourront aider les autres chrétiens à se purifier du juridisme ou du légalisme qu'ils ont introduit dans leur théologie du salut en Christ, dans le sacrement de pénitence, dans la façon de se représenter le mariage et le célibat ecclésiastique, la solidarité entre l'Église militante et l'Église triomphante, la relation entre cette dernière et les pécheurs décédés, le péché et les conditions de la justification, la catholicité de l'Église et la primauté dans l'Église, le sacerdoce et le magistère.

Le mystère de la rédemption ne saurait être rationalisé en étant conçu, à partir des notions de *satisfaction* et de *mérite*, comme une sorte de contrat et de marchandage entre Dieu le Père offensé par les péchés des hommes, et le Fils, victime qui répare l'injure infinie subie par le Père, en souffrant et en mourant. Quand on sait le rôle qu'a joué le concept de mérite – qui ne vient pas de la sainte Écriture – dans le conflit qui opposa Luther à l'Église romaine de son temps, on ne peut s'empêcher de penser que le juridisme est bien pour quelque chose dans la division des chrétiens jusqu'à nos jours. Parler de *mérite* issu de notre libre-arbitre *surnaturalisé* par la grâce, c'est indiquer un type d'action ayant pour conséquence que la personne à l'égard de qui l'on mérite nous doit, en retour de notre action, une récompense déterminée. Si l'on dit que l'homme *mérite* à l'égard de Dieu, ou même que le Christ a *mérité* pour nous à l'égard de son Père, on attribue à l'acte libre de l'homme ou du Christ la propriété de déterminer en Dieu l'obligation de récompenser son auteur d'une manière bien définie sous peine de se déjuger lui-même. On en vient alors à parler de droit strict à la vie éternelle pour l'homme *en état de grâce*, de participation à la nature divine dans le sens d'une possession de moyens surnaturels nous rendant capables de *mériter surnaturellement*, de rapport de continuité entre l'action surnaturelle que nous accomplissons et la vie éternelle qui en est la récompense. Sur les questions du mérite, des indulgences, du purgatoire qui, jusqu'à aujourd'hui encore, hypothèquent la dynamique des retrouvailles entre protestants et catholiques, les orthodoxes ont plus de facilité que les protestants à saisir ce que les catholiques ont voulu dire et continuent souvent à vouloir dire. Mais ils comprennent tout aussi bien que, tel que cela a été dit, un protestant n'y peut consentir.

Si, à l'heure actuelle, en Occident, on ne se confesse plus guère, c'est sans doute pour une large part parce que la littérature théologique relative au sacrement du repentir a utilisé trop longtemps, voire utilise encore, tout un vocabulaire emprunté aux jugements devant les tribunaux : tribunal de la pénitence, jugement, sanction, réparation, peine, satisfaction. Le concile de Trente souligne le caractère judiciaire du sacrement de pénitence. *C'est un tribunal où les baptisés doivent se présenter à titre de coupables*. Et le prêtre est appelé à juger en exerçant un pouvoir de juridiction.

La croyance au purgatoire, elle aussi, s'est exprimée en Occident dans un contexte juridique et légaliste. L'existence du purgatoire n'a été définie dogmatiquement par l'Église latine qu'à l'occasion des controverses avec les chrétiens orientaux, en 1439, au concile de Florence. Et la conception du purgatoire qui s'est alors exprimée fut étroitement liée aux idées

spécifiquement latines sur la Rédemption : les notions juridiques de dette, de réparation, de satisfaction furent préférées à celles de purification, de perfectionnement ou de sanctification.

De même encore, en ce qui concerne le mariage, un certain légalisme a amené l'Église latine à partir de l'idée que le mariage, si sacramental qu'il soit, est un contrat légal qui s'effectue par l'échange des consentements des deux conjoints considérés comme les ministres du sacrement, le prêtre, voire le diacre n'étant que le témoin chargé par sa présence d'officialiser l'engagement simultanément légal, juridique, et sacramental des époux. Dans ces conditions, aussi longtemps que vivent les deux époux, même s'ils cessent de s'aimer, du moment qu'ils ont donné librement leur consentement, c'est-à-dire dès lors qu'ils ont posé un acte libre de raison et de volonté, ils ne peuvent plus faire qu'ils ne soient pas véritablement mariés. Par ce libre consentement, qui est un contrat en justice, ils sont entrés dans une institution dont ils ne sont pas les auteurs et le lien qu'ils ont contracté est indissoluble, ayant Dieu pour invisible mais permanent témoin. Inversement, la mort de l'un des deux contractants fait disparaître le contrat. Et l'intransigeance à l'égard du divorce n'a d'égale que l'acceptation sans limitation des remariages après veuvage.

### **Que la vérité soit toujours communiquée dans l'amour et reçue dans l'humilité**

S'ils consentent à être humbles et à se convertir, les orthodoxes peuvent aussi permettre aux autres formes historiques du christianisme de redécouvrir que *la primauté dans l'Église doit être un service sacrificiel de la communion des Églises sœurs*. D'une manière générale, il est essentiel que soit toujours sauvegardé le *tropos hyparkheôs*, le mode d'existence de l'Église. Et celui-ci exige que la vérité soit toujours communiquée dans l'amour et reçue dans l'humilité. Seul ce mode de communication et de réception de la vérité peut manifester l'Église comme icône de la sainte Trinité et sauvegarder l'existence d'une relation vivante entre les sièges épiscopaux, entre les Églises locales. *Une telle relation vivante, organique ne peut exister si la vérité de l'Église procède d'un organe objectivé*. Jamais les faits historiques vécus par l'Église ne doivent devenir des principes abstraits définissant la structure hiérarchique de l'Église : ni le fait qu'une Église locale soit de fondation apostolique, ni l'autocéphalie, ni la pentarchie. Ce serait introduire une conception du monde dans ce qui doit être un fonctionnement organique et vivant, animé par la Vie divine du Ressuscité, par le Saint-Esprit.

La puissance de l'Église ne peut être qu'une puissance s'accomplissant dans la faiblesse, une puissance de la Croix. *La primauté ne peut être que sacrificielle*. C'est un service sacrificiel et humble accompli pour sauvegarder la communion entre les Églises locales. L'Église locale est bien davantage qu'une partie, un fragment de l'Église universelle. Inversement, l'Église locale est inséparable de l'ensemble des autres Églises locales avec lesquelles elle est en communion et constitue l'Église universelle. Il n'y a pas de priorité, ni historique, ni ontologique, de l'Église universelle par rapport à l'Église locale ou de l'Église locale par rapport à la totalité « des saintes Églises de Dieu ». Le rapport entre les deux est un rapport de simultanéité et non de priorité.

### **Élaborer une vision orthodoxe du monde à l'intérieur même d'un monde sécularisé**

Je dirai, pour conclure, que le défi que l'Orthodoxie aura à relever tout au long du XXI<sup>e</sup> siècle sera d'élaborer une vision orthodoxe du monde à l'intérieur même d'un monde sécularisé. Or, je pense que la possibilité d'une telle élaboration viendra de l'Occident chrétien plutôt que des pays traditionnellement orthodoxes. De l'Occident chrétien, parce qu'en Occident existe désormais une Orthodoxie originale, en prise directe avec la modernité, pour le pire – hélas ! – mais aussi et surtout pour le meilleur. De plus en plus, dans un pays comme la France, les orthodoxes sont confrontés à la nécessité de déconnecter la sphère d'existence

liturgique de la sphère d'existence ethnique. Dans la paroisse dont je suis le recteur, il y a des Grecs et des Russes baptisés dans l'Orthodoxie mais préférant désormais s'exprimer en français dans les célébrations, des Syriens et des Libanais ; des catholiques-romains de rite latin ou oriental, des réformés et des luthériens reçus par chrismation dans l'Église orthodoxe, il y a des musulmans baptisés dans l'Orthodoxie. L'iconostase et les fresques du sanctuaire sont byzantines, tandis que les fresques qui recouvrent en totalité les murs de la nef sont slaves. Depuis la fin de la seconde guerre mondiale, à Marseille, dans la paroisse de la métropole de France du patriarcat œcuménique, il n'y a jamais plus eu d'année où le nombre de mariages entre deux orthodoxes aurait excédé le nombre de mariages entre un(e) orthodoxe et un(e) non-orthodoxe. Et depuis 1980, l'année entière se passe généralement sans qu'ait été célébré un seul mariage entre orthodoxes.

L'Église est un double mystère de laideur peccamineuse et de beauté incréée, de corruption satanique et d'incorruptibilité paradisiaque, de ténèbres et de lumière, de deuil et de joie pascale, de discorde et d'amour, de chute et de salut, de défiguration de l'image de Dieu en l'homme et de transfiguration thaborique de la personne humaine selon la ressemblance de Dieu, de flétrissure et de déformité. En Christ seulement est pleinement réalisée l'interpénétration sans confusion de l'humain et du divin formulée à Chalcédoine. Dans l'Église de ceux qui périssent et qui cependant sont conviés à se laisser emplir par la divine lumière incréée, l'Ennemi est à l'œuvre et sème à profusion l'ivraie. Cette dualité fondamentale crucifie notre amour de l'Église et notre foi en elle. Épouse du Christ, l'Église n'est grande et belle et éternellement jeune que par *l'amour fou*, dont elle est aimée par son Époux divin. Notre amour du Ressuscité implique notre amour de la Bien-Aimée qui est conviée à ne faire qu'une seule chair avec l'Un de la Trinité devenu l'un des hommes, mort et ressuscité pour que viennent sur les hommes les fleuves d'eau vive de l'Esprit. L'Église est un vase d'argile qui contient le feu divin, un amas de scories peccamineuses baignant dans la lave incandescente des énergies divines.

*(Le titre et les intertitres sont de la rédaction du SOP.)*

---

Directeur de la publication : Père Michel EVDOKIMOV

Rédaction et réalisation : Jean-Claude POLET,  
Serge TCHÉKAN

Abonnement annuel

	SOP mensuel	SOP + Suppléments
France	34,00 €	67,00 €
Autres pays	38,00 €	84,00 €

Commission paritaire : 1106 G 80948

C.C.P.: 21 016 76 L Paris

ISSN 0338-2478

Tiré par nos soins

Tarifs PAR AVION sur demande

---