

Supplément au SOP n° 299, juin 2005

**LA RÉCONCILIATION,  
PRINCIPAL CONFLIT DE LA POST-MODERNITÉ**

**CONTRIBUTION ORTHODOXE  
À UN DIALOGUE MISSIOLOGIQUE**

Communication de Athanasios N. PAPATHANASIOU,  
professeur à l'École supérieure ecclésiastique d'Athènes,  
présentée à la 12<sup>e</sup> conférence mondiale  
« Mission et évangélisation »

(Athènes, 11 mai 2005)

Document 299.A

## LA RÉCONCILIATION, PRINCIPAL CONFLIT DE LA POST-MODERNITÉ CONTRIBUTION ORTHODOXE À UN DIALOGUE MISSIOLOGIQUE

Des maladies comme le sida aujourd'hui, ou la lèpre autrefois, repoussent ceux qui en sont atteints aux marges de la société – ou alors, elles les maintiennent au sein de cette société dans la mesure où l'on a la garantie que tous les autres seront à l'abri. L'ampleur atteinte par ces maladies est si terrible que cette logique sociale paraît fondée. Dans ces conditions, ce témoignage, daté approximativement du V<sup>e</sup> siècle, et qui nous vient du monachisme du désert égyptien peut nous paraître complètement insensé : Abba Agathon, nous dit-on, brûlait d'un tel amour qu'il désirait rencontrer un lépreux pour échanger avec lui son propre corps <sup>1</sup> !

On peut se demander quelle est la perspective susceptible de provoquer une telle attitude ? Quelle conception induit-elle de « soi-même » et de « l'autre », de la « rupture » et de la « coexistence » ?

Nous vivons dans une situation de mutation universelle que l'on désigne du terme ambigu <sup>2</sup> de « post-modernité ». Sur la scène internationale, il semble que nous ayons là la rencontre de deux tendances antithétiques. D'un côté, certaines forces spécifiques de la mondialisation (la technologie et l'économie, par exemple) renforcent la monoculture et tendent à faire du monde un « village global » homogène <sup>3</sup>. Mais, d'un autre côté, nous voyons apparaître de plus en plus la conviction que, en réalité, non seulement il n'y a pas un monde unique, mais que tout contexte humain local constitue un monde étanche et autosuffisant, ayant sa propre « vérité » valable pour lui seul <sup>4</sup> ; les interprétations holistiques du cosmos (ce qu'on appelle les « grands récits ») sont récusées, jugées sans fondement <sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Apophtegmes des Pères du désert, Agathon, 26, *Patrologia Graeca* 65, 116C ; *The Sayings of the Desert Fathers : The alphabetical collection* (Benedicta Ward, tr.), Mowbrays, London, 1975, p. 20 [trad. fr. : *Les Apophtegmes des Pères du désert*, Bellefontaine, coll. « Spiritualité orientale », n° 1, p. 50].

<sup>2</sup> On discute de la question de savoir si le terme « post-modernité » désigne une période vraiment nouvelle de l'histoire, qui suit la disparition de la modernité et des Lumières, ou s'il s'agit seulement du stade le plus récent de la modernité. Cf. Charles Van Engen, « Mission Theology in the Light of Post-Modern Critique », *International Review of Mission*, 343 (1997), p. 437-461, et Petros Vassiliadis, « The Universal Claims of Orthodoxy and the Particularity of Witness in a Pluralist World », in *The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation* (Emmanuel Clapsis, ed.), COE / Holy Cross Orthodox Press, Genève / Brookline, 2004, p. 195.

<sup>3</sup> Cf. Marshall McLuhan – Bruce P. Powers, *The Global Village. Transformations in World Life and Media in the 21<sup>st</sup> Century*, Oxford University Press, 1992. Sur la « compression du temps et de l'espace », cf. David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford 1989, p. 240 et Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge, 1990, p. 14.

<sup>4</sup> Sue Patterson, *Realist Christian Theology in a Postmodern Age*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 7-11, tente une présentation des étapes de la position post-moderne, ainsi qu'un dialogue théologique avec celles-ci.

<sup>5</sup> Cf. par exemple, Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London, 1992, et Sheila Greeve Davaney, « Theology and the Turn to Cultural Analysis », in *Converging on Culture. Theologians in*

Bien sûr, il existe sur ces questions une grande diversité d'opinions ; nous avons mentionné ces deux points de vue extrêmes à titre d'exemple pour pouvoir décrire à grands traits l'éventail des possibilités à l'intérieur duquel la foi chrétienne est appelée à porter témoignage. La post-modernité fait apparaître une vérité fondamentale dont une action missionnaire et un expansionnisme culturel agressifs n'ont tenu aucun compte. Cette vérité, c'est que la vie humaine n'est pas quelque chose d'a-historique ou d'abstrait, c'est quelque chose de concret et de pluridimensionnel. Mais la post-modernité représente également un défi pour la théologie chrétienne : dans la mesure où les divers contextes sont perçus comme entièrement autosuffisants, on peut croire que leur signification provient d'eux-mêmes, des éléments qui les constituent.

Toutefois, si la réalité authentique se compose effectivement de groupes fermés, autosuffisants, comment l'homme moderne va-t-il pouvoir évaluer des réalités telles que le conflit et la réconciliation ? Est-il, par exemple, légitime de ne parler de réconciliation que si elle est *holistique* et, du même coup, de considérer la haine comme tout aussi *holistique*, et ainsi comme un cauchemar absolu, dès lors que l'une et l'autre ne seraient que des traits caractérisant des groupes homogènes mais qui peuvent être soumis à une critique globale ? En d'autres termes, existe-t-il une manière d'envisager les choses qui ne sacrifie pas l'unité de l'humanité, mais qui n'étouffe pas non plus de façon impérialiste les particularités distinctes ? Pour être encore plus concret : est-il possible de donner une réponse sûre à la question de savoir ce qui constitue la « rupture » et la « réconciliation », ce qui est « blessure » et ce qui est « guérison », si cette réponse ne se fonde pas sur une solide doctrine du monde et de l'être humain ?

### **L'existence en tant qu'appel à la réconciliation**

Par opposition aux croyances selon lesquelles le monde trouve sa signification en lui-même ou en quelque élément divin qui en constitue une partie, la foi chrétienne fait intervenir une perspective radicalement nouvelle, fondée sur la logique de la relation entre des sujets authentiquement *singuliers*. Par sa nature même, le monde est soumis à la corruption et à la mort. Si même, par hasard, il se faisait que le monde soit apparu spontanément, il ne pourrait échapper à cette destinée. Mais si Dieu est effectivement le Tout Autre, et s'il est réellement ce qu'affirme la théologie trinitaire (autrement dit, s'il est vraiment amour infini et communion inaltérable), alors le monde a la possibilité, magnifique, de participer à la vie de Dieu <sup>6</sup> – dans un nouveau mode d'existence, un mode que ne saurait procurer aucune de ses parties constituantes.

Cela signifie que le péché consiste dans le fait que l'homme proclame son autonomie, s'enferme dans sa propre essence et, finalement, dans la mort. La mort est donc mêlée à l'individualisme tandis que la vie est associée à la relation. L'espérance du cosmos tout entier se fonde sur l'*altérité* de Dieu par rapport au monde, et le salut est conçu comme *communion*.

Ceci nous amène à un point sur lequel insistent les Pères de l'Église d'Orient, et qui a toujours semblé paradoxal à la pensée occidentale, du moins jusqu'à l'époque moderne <sup>7</sup>. Je pense ici à

---

*Dialogue with Cultural Analysis and Criticism* (Delwin Brown et al., eds.), Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 5.

<sup>6</sup> La possibilité de cette participation est un donné structurel de la nature humaine. Cf. Panayiotis Nellas, *Deification in Christ : Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1987 ; Elizabeth Theokritoff, « Embodied Word and New Creation : Some Modern Orthodox Insights Concerning the Material World », in *Abba : The Tradition of Orthodoxy in the West* (John Behr, Andrew Louth et Dimitri Conomos, eds.), St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1985, p. 221-238.

<sup>7</sup> Cf. Willie J. Jennings, « Person (Person and Individualism) », in *Dictionary of the Ecumenical Movement* (Nicolas Lossky et al., eds), Publications COE, Genève, 2002<sup>2</sup>, p. 907-908 ; John Zizioulas, Metropolitan of Pergamum, « Communion and Otherness », *St Vladimir's Theological Quarterly*, 38,4 (1994), p. 347-361 [voir métropolitain Jean (Zizioulas), *Communion et altérité*, SOP n° 184 (janvier 1994), p. 23-33].

cette théologie qui appréhende le mystère de la Sainte Trinité en donnant la priorité aux personnes (hypostases) plutôt qu'à l'essence. En parlant de « priorité », on ne veut pas dire que l'une serait chronologiquement antérieure à l'autre, mais on entend souligner que l'hypostase (la personne) n'est pas définie de manière intrinsèque, sur la base des propriétés de son essence ; on la définit en se fondant sur le fait qu'elle existe – monarchie du Père, engendrement du Fils, procession de l'Esprit – en communion avec les autres hypostases. Dans cette perspective, mon existence n'est authentique que lorsque l'altérité n'est pas quelque chose de parallèle ou d'opposé à ma propre identité, mais que c'est *un élément de mon identité*. Vérité et communion coïncident <sup>8</sup>.

C'est là, par conséquent, que se trouve le sens de la conversion au mode trinitaire d'existence révélé par le Dieu trinitaire. Tant la conversion que l'invitation à se convertir sont absolument distinctes du prosélytisme ou de toute « colonisation de l'esprit » <sup>9</sup>. Ce n'est pas non plus une action qui assurerait le salut à celui qui l'accomplirait : ce serait pure illusion. C'est plutôt un cheminement qu'il faut réaffirmer constamment et qui n'atteint jamais sa finalité dans le cadre de l'histoire. Il vaudrait mieux parler d'un ascétisme de la conversion. Notre désir de dénoncer le prosélytisme, avec tous ses aspects négatifs (recrutement agressif, piété étroitement individualiste, aliénation culturelle, etc. <sup>10</sup>) est entièrement légitime ; mais ce désir ne peut évidemment dénoncer la conversion en elle-même, sous peine de commettre une injustice envers l'exhortation de l'Évangile et de dénier à l'homme les ressources de sa liberté. Ce qui fait de nous des humains, c'est notre capacité à mettre en question tout ce qui peut apparaître comme donné et allant de soi, et par conséquent à juger de ce qui donne un sens à la vie, de ce qui la favorise et de ce qui la dénature. Si l'être humain n'est pas ouvert à cette quête, il va dégénérer pour devenir le simple produit d'un hasard biologique, culturel et ethnique. Si on n'admet pas comme faisant partie intégrante de notre anthropologie que l'orientation de l'être humain dans toutes ses dimensions (personnelles, culturelles, politiques, etc.) *est susceptible de changer*, la repentance et la réconciliation n'ont aucun sens.

La division entre les humains est une blessure, un traumatisme. Mais nous ne pouvons contribuer à guérir la division qu'en la vivant réellement *comme* un traumatisme et non en l'ignorant. Il est évident que *l'impérialisme* méprise l'altérité, car son but consiste à imposer aux autres sa « vérité » à lui. Mais il est une autre attitude qui, en réalité, méprise l'altérité – attitude qui serait, en principe, à l'exact opposé de l'impérialisme. Il s'agit de l'opinion selon laquelle toutes les affirmations de vérité, toutes les croyances, toutes les traditions et toutes les cultures diraient au fond la même chose. Cette tendance n'est pas impérialiste, mais elle est *paternaliste*, et elle fait problème elle aussi car, bien que ne s'en prenant pas directement aux altérités, elle les passe en fait sous silence puisqu'elle ne leur reconnaît pas de contenu réel. Elle n'admet pas de vraie

---

<sup>8</sup> Cf. John Zizioulas, *Being as Communion*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1985, p. 101-105, 134 [voir Jean Zizioulas, *L'être ecclesial*, Labor et Fides, coll. « Perspective orthodoxe », n° 3, 1981]. Cf. les remarques d'Anastasios, archevêque de Tirana, dans le discours qu'il a fait en plénière lors de la conférence « Mission et évangélisation » de San Antonio (1989) : « L'anthropologie simpliste qui favorise une moralité naïve en ne tenant aucun compte de notre tragédie existentielle n'est d'aucun secours. » Anastasios d'Androussa, « Thy Will be Done. Mission in Christ's Way », *New Directions in Mission and Evangelization* (James A. Scherer - Stephen B. Bevans, eds.), Orbis Books, vol. 2, Maryknoll, New York, 1994, p. 33 [trad. fr. : « *Que ta volonté soit faite* » : *une mission conforme au Christ*. SOP, Supplément n° 140.B (1989)].

<sup>9</sup> Cette expression est tirée d'un article intéressant de Brian Stanley : « Conversion to Christianity : The Colonization of Mind ? » (Conversion au christianisme : la colonisation de l'esprit ?), *International Review of Mission*, 366 (2003), p. 315-331.

<sup>10</sup> Sur cette question, cf. par exemple Petros Vassiliadis, « Mission and proselytism. An Orthodox Understanding », *International Review of Mission*, 337 (1996), p. 257-175 ; numéro sur « Religious Freedom and Proselytism » (Liberté religieuse et prosélytisme), *The Ecumenical Review*, 50 (1998) ; numéro sur « Christian Conversion and mission » (Conversion chrétienne et mission), *International Bulletin of Mission Research*, 28 (2004).

différence : à ses yeux, la différence est illusoire. C'est pour cela qu'elle n'ose pas risquer la rencontre authentique avec les autres, rencontre qui pourrait se révéler dangereuse, mais apporterait de réelles possibilités d'enrichissement à ceux qui y prendraient part ensemble. Le Saint-Esprit est lié à la communion (2 Co 13,13). Cependant, n'est-il pas contradictoire que nous fassions appel à cette vérité dans le cadre de perspectives théologiques qui, en fait, séparent de force Saint-Esprit et communion ? Cela peut être le cas chaque fois que l'on sépare radicalement la pneumatologie, la christologie, l'ecclésiologie et la doctrine trinitaire <sup>11</sup> et que le Saint-Esprit est présenté comme englobant toute chose, incluant même selon toute vraisemblance des opinions qui divinisent l'individualisme ou qui légitiment la souveraineté de la mort !

Il semble donc, en raison de tout cela, que l'un des gestes les plus généreux qui conduisent à la réconciliation pourrait bien être l'humble disposition à s'engager dans le dialogue et dans la souffrance liée au débat fraternel.

## La conversion au Royaume

Sur la base de ce qui précède, la réconciliation a des dimensions existentielles et cosmiques. Il ne s'agit pas en premier lieu de revenir *en arrière* (ce que pourrait suggérer le préfixe *ré-*), mais d'aller de l'avant. Autrement dit, il n'est pas question d'êtres humains retournant vers un paradis perdu, mais plutôt de l'univers tout entier accédant à cet avenir en vue duquel il a été créé, mais qui doit encore devenir réalité. Je songe ici bien entendu au Royaume de Dieu eschatologique. Alors que, en général, on considère l'avenir comme une conséquence du passé, pour l'Église la source du passé (et du présent), c'est justement l'avenir. L'incarnation du Fils ne s'est pas produite comme conséquence de la Chute (passée) de nos ancêtres, mais à cause de la transformation (future) de la création devenant Royaume. Il est particulièrement important de comprendre le Royaume comme quelque chose de méta-historique – une réalité qu'on ne saurait identifier à une étape de l'histoire. Je ne parle pas ici d'un repli sur un modèle individualiste de mission, ni d'une eschatologie ésotérique, ni bien sûr de la fuite loin de la perspective de justice et de paix sur la terre. Je parle de ce que le regretté père Georges Florovsky, un pionnier du mouvement œcuménique, a appelé « l'eschatologie inaugurée » <sup>12</sup>. Le Royaume a déjà été inauguré, mais il n'a pas encore été accompli. Son accomplissement est perçu comme un événement futur, post-historique, qui inspire et exige l'action et le combat historique du côté des victimes et des opprimés, mais, en même temps, il laisse l'histoire ouverte sur l'avenir et les initiatives imprévisibles de Dieu. Si on déclare par avance qu'une période donnée de l'histoire est définitive, inévitable et irrévocable – c'est-à-dire si elle constitue le point après lequel l'histoire ne saurait en principe se poursuivre –, cela ouvre la voie à l'oppression ou à la théocratie. L'expérience de l'Église et les tourments de l'humanité peuvent en témoigner. Souvenons-nous de la manière dont les empires (à l'Est comme à l'Ouest) se sont perçus eux-mêmes, ou comment l'identification du *Millenium* avec certains

<sup>11</sup> Cf. les commentaires de Zizioulas sur hérésie et schisme : « Communion and Otherness », op.cit., p. 356. Il va de soi que nous ne pouvons ici traiter en détail de ces questions. Mais remarquons simplement que la pneumatologie ne suit pas l'incarnation du Fils ; l'incarnation est elle-même conditionnée pneumatologiquement. En outre, la conviction orthodoxe selon laquelle les énergies de Dieu dans le cosmos sont *incrées* affirme que la Sainte Trinité (tout en étant ontologiquement/ essentiellement l'*Autre* ultime) a toujours été véritablement immédiatement présente et active dans le monde et dans l'histoire.

<sup>12</sup> Georges Florovsky, *Bible, Church, Tradition* (The Collected Works, 1), Büchervertriebsanstalt, Vaduz/Belmont 1987, p. 35-36 et *id.*, *The Metaphysical Premises of Utopianism* (The Collected Works, 12), op. cit., 1989, p. 75-93. Cf. également Athanasios N. Papathanasiou, *Religion, Ideology and Science*, Alexander Press, Montréal, 2004, p. 10-19. Le caractère du Royaume est d'une importance essentielle, étant donné qu'il est bien attesté que des types différents d'eschatologie exercent une influence profonde sur la théorie et les méthodes de la mission. Cf. Jürgen Moltman, *The Coming of God. Christian Eschatology*, SCM Press, London, 1996, p. 12-22 ; David Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Books, New York, 1992, p. 498-510.

modèles sociaux a, dans bien des cas, conduit à imposer de façon impérialiste certaines valeurs occidentales, le capitalisme et la technologie <sup>13</sup>. Pour ces mêmes raisons, il est nécessaire de concevoir la réconciliation comme un processus continu et ouvert d'autocritique et de repentance à tous les niveaux (personnel, théologique, social, économique, etc.).

## La transfiguration en Église

La Divine Liturgie orthodoxe commence par une invocation simultanée à la Sainte-Trinité et par une évocation du Royaume : « Béni soit le Règne du Père et du Fils et du Saint Esprit ». L'histoire est éclairée par la lumière des temps derniers, les *eschata*. Ainsi, les *eschata* marquent le présent de leur empreinte de manière à révéler le mode d'existence relationnel de la Trinité et le caractère communautaire du Royaume : c'est-à-dire qu'ils marquent de leur empreinte le présent en tant qu'*Église*. L'Église n'est ni une association d'individus, ni une organisation temporelle. Étant le corps du Christ, « elle ne restreint pas l'Esprit de Dieu dans les limites de son organisation institutionnelle vue comme entité sociologique, ni n'enferme l'individu par une autorité humaine... Il n'y a pas de limites à la grâce de Dieu, mais, dans le cadre de cette grâce sans limites, l'Église représente la *nouvelle* action de Dieu en Christ, par l'Esprit, en tant qu'acte de rédemption et de rassemblement de tout le peuple en une seule communion fraternelle » <sup>14</sup>. Il est révélateur que l'équivalent grec du mot « pardonner » soit *syn-chorein*, ce qui veut dire « se réunir », « rencontrer les autres » <sup>15</sup>. Le pardon n'est pas une décision juridique, c'est le rétablissement de la communion altérée par le péché.

L'Église constitue les prémices du nouveau mode d'existence de la création, l'anticipation du Royaume, elle est la servante de la *Missio Dei* <sup>16</sup>. L'existence ecclésiale implique ce que nous avons souligné plus haut – la conversion au mode d'existence trinitaire et à l'orientation en direction du Royaume de Dieu. En conséquence de quoi, les membres de l'Église en trahissent l'être authentique lorsqu'ils cèdent au particularisme confessionnel ou aux jeux du pouvoir, ou qu'ils se laissent aller à penser avec arrogance qu'ils sont les propriétaires de la grâce. Il est frappant de constater que la célébration orthodoxe est profondément marquée par l'*épiclèse*. Nous le voyons, par exemple, dans la célébration de l'eucharistie, événement par lequel se manifeste la vision d'une réconciliation cosmique : là, la communauté de l'Église implore le Saint-Esprit de transformer le pain et le vin en corps et en sang du Christ, ici et maintenant. C'est l'action nouvelle de l'Esprit qui fait que l'Église est l'Église, et non seulement le rappel de l'action qu'il a accomplie dans le passé <sup>17</sup>. Ainsi animée par l'Esprit, l'Église témoigne de la résurrection face à la mort sous toutes ses

<sup>13</sup> Brian Stanley, *The Bible and the Flag. Protestant Missions and British Imperialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Apollon, Leicester, 1992, p. 59 ; David J. Bosch, op.cit., p. 319-327 ; Timothy Yates, *Christian Mission in the Twentieth Century*, Cambridge University Press, 1994, p. 75-76, 179 ; *Das Recht des Menschen auf Eigentum* (Johannes Schwartländer - Dietmar Willoweit, eds.), Kehl am Rhein, Strasbourg, 1986, p. 2.

<sup>14</sup> Cf. N. A. Nissiotis, « An Orthodox View of Modern Trends in Evangelism », in *The Ecumenical World of Orthodox Civilization (Russia and Orthodoxy, v. II)*, *Essays in honor of Georges Florovsky* (Andrew Blane, ed.), Mouton, La Haye – Paris, 1973, p. 189-190.

<sup>15</sup> H. Liddell – R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996 rev., p. 1669.

<sup>16</sup> Sur l'origine et l'usage de ce terme, ainsi que sur les questions qui le rattachent à l'Église, cf. Jacques Matthey, « God's Mission Today : Summary and Conclusions », *International Review of Mission*, 367 (2003), p. 582. Cf. également la remarque pertinente dans son « Éditorial », *International Review of Mission*, 372(2005), p.6.

<sup>17</sup> De même, l'Église vit l'expérience de la résurrection du Christ comme le point culminant de son action dans l'histoire, et le signe de la résurrection finale, les prémices de la transformation future de l'univers et de sa libération de la corruption (1 Co 15 ; Col 1,18 ; Ac 26,23). Ainsi, le rassemblement eucharistique ne tire pas son contenu du seul souvenir, mais aussi de l'anticipation de la résurrection finale, comme le laisse entendre Paul (1 Co 11,26) et comme le proclament explicitement les anaphores de la liturgie orientale. Cf.

formes, sans tomber dans une dichotomie séparant la vie spirituelle du côté matériel de la vie. Il y a un témoignage caractéristique tiré de l'œuvre de saint Grégoire Palamas (14<sup>e</sup> siècle), évêque ascétique et maître enseignant la « déification » (qu'on a souvent mal comprise en pensant qu'il s'agissait de mysticisme et d'un retrait hors de l'histoire). Pour expliquer la véritable signification du jeûne, il cite le prophète Isaïe (58,5-10), qui insiste sur la guérison en tant que solidarité : le jeûne que je préfère, dit le Seigneur, c'est « dénouer les liens provenant de la méchanceté,... renvoyer libres ceux qui ployaient, bref, que vous mettiez en pièces tous les jougs !... et ton rétablissement s'opérera très vite <sup>18</sup>. »

Le souhait d'Abba Agathon, dont nous avons parlé en commençant, n'est rien d'autre que l'indication d'un mode d'existence ecclésiale kénotique. C'est une façon d'affirmer en pratique l'effusion de la vie trinitaire et l'incarnation du Fils qui a pris sur lui la souffrance du monde avec un amour offert sans condition (ni religieuse, ni culturelle, ni idéologique, ni ethnique).

En évitant les interprétations réductrices qui ne voient dans la mondialisation et la post-modernité qu'un creuset ou, au contraire, un choc inévitable entre les civilisations, nous sommes appelés à considérer l'état des choses présent comme une occasion de *créativité critique*. Pensons par exemple à la mesure dans laquelle les théories sociologiques modernes optimistes sur l'hybridation culturelle<sup>19</sup> convergent de façon féconde avec les éléments de l'expérience chrétienne susceptibles de construire une culture de la coexistence et de la justice sociale. Le problème ici est de savoir comment être fidèlement à l'écoute de l'Esprit qui souffle où il veut ; comment apprendre à être les collaborateurs d'un Dieu transcendant qui, parce qu'il est incarné dans des contextes humains particuliers sans y être enfermé, apporte la réconciliation à un monde brisé et la guérison à toute forme de lèpre.

(Version française établie à partir  
du texte diffusée par le COE.)

---

Anton Hänggi – Irmgard Pahl, *Prex Eucharistica. Textus a variis liturgiis antiquioribus selecti*, Éditions Universitaires, Fribourg, 1968, p. 248 (cf. p. 112, 120).

<sup>18</sup> Grégoire Palamas, « Sermon 13 », *Patrologia Graeca* 151, 161C-165B.

<sup>19</sup> Cf. Emmanuel Clapsis, « The Challenge of a Global World », in *The Orthodox Churches in a Pluralistic World*, op.cit., p. 54-59.

---

Directeur de la publication : Père Michel EVDOKIMOV

Rédaction : Jean-Claude POLET et Jean TCHÉKAN  
Réalisation : Serge TCHÉKAN

Abonnement annuel

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

Commission paritaire : 1106 G 80948  
ISSN 0338-2478

Tiré par nos soins

C.C.P.: 21 016 76 L Paris  
Tarifs PAR AVION sur demande

---