

**CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES
COMMISSION PLÉNIÈRE DE FOI ET CONSTITUTION**

Académie orthodoxe de Crète, Kolympari/Crète, Grèce, 6-14 octobre 2009

« APPELÉS À ÊTRE L'ÉGLISE UNE »

par le
Métropolitte Gennadios de Sassima

Il est indubitable que, à notre époque, l'ecclésiologie demeure le problème crucial de la théologie chrétienne dans une perspective œcuménique.¹ Dans les dialogues théologiques entre Églises, toujours plus nombreux – une conséquence du mouvement œcuménique –, cette discipline particulière de la théologie devient de plus en plus le point focal de la recherche théologique moderne. En même temps, il devient évident que, dans les études théologiques, le vaste spectre de l'ecclésiologie prend une forme concrète et une expression spécifique. Nous sommes confrontés à l'impératif d'intensifier les relations entre Églises ou de rendre la théologie plus explicitement pertinente et concrète pour le monde moderne ; aussi l'ecclésiologie devient-elle aujourd'hui le point de rencontre de l'œcuménisme ecclésiocentrique et de la théologie ecclésiocentrique.

Il n'est donc pas surprenant que, au cours de ces dernières décennies, la production théologique dans ce domaine particulier de la théologie œcuménique ait été aussi riche. On ne manquera pas d'apprécier les sérieuses recherches ecclésiologiques fondées sur de saines bases bibliques et de solides études historico-patristiques. C'est ainsi que l'ecclésiologie a contribué non seulement à aider les Églises chrétiennes et dénominations confessionnelles divisées à mieux se comprendre entre elles mais aussi à aider chaque confession à se comprendre plus complètement ; en fait, elle a donné un nouvel élan au renouveau de la théologie chrétienne elle-même.²

La nouvelle question qui se pose est celle-ci : comment évaluer cet héritage œcuménique extrêmement riche qui nous vient du passé, et comment l'utiliser d'une manière appropriée, à la fois globale et synthétique, non pas tant pour rédiger de nouvelles déclarations exprimant des positions ecclésiologiques confessionnelles – avec le risque de simplement réitérer des positions déjà bien connues – mais plutôt pour réfléchir sur un renouveau ecclésiologique tant dans l'œcuménisme que dans le travail théologique. Il me semble que, à l'heure actuelle, il nous incombe d'exploiter cette énorme masse de documents ecclésiologiques pour essayer de trouver un nouveau type d'approche ecclésiologique, l'idée étant de promouvoir une ecclésiologie *de plus de convergence, qui donnerait plus d'espace ecclésiologique* à la discussion, à l'étude et à l'enrichissement mutuel entre nos positions ecclésiologiques

¹ Cf. Ioannis KARMIRIS : *Orthodox Ecclesiology*, V et VI, Athènes 1973, 7 (en grec). Voir aussi O. DIBELIUS : *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1927 ; J. R. NELSON et K. D. SCHMIDT in : T. RENDTORFF : *Kirche und Theologie*, Gütersloh 1966, p. 11 ; W. A. VISSER 'T HOOFT : *Teachers and the Teaching Authorities*, Service des publications, COE, Genève, pp. 35-40.

² Cf. Nikos A. NISSIOTIS : « The Church as a sacramental vision and the challenge of Christian witness », in : Gennadios LIMOURIS (dir.) : *Church, Kingdom, World : The Church as Mystery and Prophetic Sign*, COE, Genève 1986.

unilatérales. C'est précisément ce genre d'approche ecclésiologique que l'on trouve à l'arrière plan ou, plutôt, à la base de documents pré-consensuels tels que la *Déclaration sur l'ecclésiologie* adoptée par l'Assemblée de Porto Alegre : *Appelés à être l'Église Une*. Cette Déclaration indique précisément où nous en sommes aujourd'hui, dans l'œcuménisme, dans cette quête de l'unité de l'Église : « *Les relations entre Églises sont dynamiquement interactives. Toutes les Églises sont, individuellement, appelées à donner les unes aux autres, à recevoir les unes des autres et à se rendre mutuellement des comptes. Chaque Église doit prendre conscience de tout ce qui, dans sa vie, est provisoire, et avoir le courage de l'admettre face à d'autres Églises. Même aujourd'hui, alors que le partage eucharistique n'est pas toujours possible, les Églises divisées se rendent mutuellement des comptes et expriment des aspects de la catholicité lorsqu'elles prient les unes pour les autres, partagent des ressources et s'entraident en cas de besoin, prennent des décisions ensemble, œuvrent ensemble pour la justice, la réconciliation et la paix, admettent leur obligation de s'expliquer sur leurs manières respectives d'être disciples conformément aux promesses du baptême, et poursuivent le dialogue en dépit de leurs divergences, refusant de dire : "Je n'ai pas besoin de vous". (1 Co 12, 21) Tout ce qui nous sépare nous appauvrit.* »³

La quête de l'unité poursuivie par le monde chrétien ne fait qu'un avec sa quête de l'Église. Dans ce sens, quiconque se sera senti interpellé par ce thème important de l'ecclésiologie – lequel transparaît aussi dans les dialogues théologiques bilatéraux et multilatéraux de l'Église chrétienne qui œuvrent pour cette réalité – doit donc se demander quel est le genre d'unité que cela doit être ou, en d'autres termes, quelle est la nature de l'Église qui puisse correspondre à la volonté de Dieu et à son dessein de nous sauver. Bien sûr, les divergences sont nombreuses entre les différentes conceptions de la nature de l'unité de l'Église, du rôle de l'Église ainsi que de sa structure intérieure et de sa tradition ecclésiale et ecclésiologique.

Cependant, il existe un certain nombre de traits communs qui sont particuliers à la théologie qui prend sa source dans l'Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique : un cadre historique commun, parfois une continuité dans la tradition, une influence globale de la philosophie gréco-romaine (en particulier en Europe) et, parfois, une similarité dans le culte ainsi qu'une conscience commune de préserver, d'alimenter et de développer la tradition théologique de l'Église.

C'est ainsi que, aujourd'hui, les débats sur l'unité deviennent le point focal des discussions ecclésiologiques dans l'arène œcuménique. Cependant, le principal obstacle à un accord doctrinal entre les différentes Églises demeure la diversité de vues sur les fondements ecclésiologiques de l'unité.

1. L'Église est Une !

Les orthodoxes affirment que l'Église est *Une*, même si elle se manifeste en de multiples lieux. L'ecclésiologie orthodoxe se fonde sur le principe d'une pluralité dans l'unité et d'une unité dans la pluralité. Il n'y a pas de « soit l'un, soit l'autre » entre le un et le multiple.⁴ On n'essaie pas – et on ne devrait pas essayer – de subordonner le multiple au un ni le un au multiple. Canoniquement et théologiquement, il est correct de parler de « l'Église et les Églises », et inversement. Cela est impossible pour l'ecclésiologie catholique en raison de la

³ Paragraphe n° 7. « n »

⁴ Cf. George Dion. DRAGAS : « Orthodox Ecclesiology in Outline », in : *Greek Orthodox Theological Review* 26-3, 1981.

double prétention du pape à la juridiction universelle et à l'infailibilité.⁵ Il faut en dire autant des ecclésiologies protestantes, qui lient la notion de l'Église au confessionnalisme et font une distinction entre l'un et le multiple en parlant de l'Église invisible et de l'Église visible.⁶ Mais, pour les orthodoxes, l'Église est à la fois catholique et locale, invisible et visible, *une et multiple*. Pour expliquer ce qu'il y a derrière cette unité ecclésiologique dans la multiplicité, il faut considérer la conception orthodoxe de ce qu'est la nature même de l'Église.

L'une des plus grandes difficultés « œcuméniques » auxquelles est confrontée l'Église orthodoxe est que ses formes de pensée et son « cadre de référence » sont différents de ceux de l'Occident. Et, étant donné que le mouvement œcuménique s'est formé essentiellement à partir de présupposés et antécédents théologiques occidentaux, les participants orthodoxes ont été, depuis le tout début, contraints d'exprimer leurs positions et points de vue dans un cadre théologique étranger à la Tradition orthodoxe – ou, à tout le moins, différent de cette Tradition.⁷ L'Orient orthodoxe n'a jamais été ébranlé par les controverses politico-ecclésiologiques typiques du Moyen Âge occidental, non plus que par la Réforme et la Contre-Réforme.

En d'autres termes, l'Église n'est pas une « essence » ou un « être » en tant que tel distinct de Dieu, de l'homme (*anthropos*) ni du monde : c'est la réalité même du *Christ en nous* et de *nous en Christ*, un nouveau mode de la présence et de l'action de Dieu dans Sa création, de la vie de la création en Dieu. L'Église est don de Dieu et réponse de l'homme (*anthropos*) ainsi que l'appropriation de ce don par l'homme. Elle est union et unité, connaissance, communion (*koinonia*) et transfiguration. Et, séparée du « fond », la « forme » n'a aucun sens.

Plutôt que d'avancer des définitions ou formes précises, des conditions et des modalités, l'ecclésiologie orthodoxe tente de présenter une *eikôn* de l'Église en tant que *vie en Christ* – une *eikôn* qui, pour être adéquate et vraie, doit inclure tous les aspects de l'Église et non pas uniquement sa dimension institutionnelle. L'Église n'est pas seulement une *institution* ou un *organisme* humain, c'est aussi un *mystère* divin, et c'est ce mystère qui donne sens et vie à l'institution et qui est dès lors l'objet de l'ecclésiologie.

2. L'Église en tant que création nouvelle – Le cosmique et l'eschatologique

Traditionnellement, pour l'ecclésiologie orthodoxe, l'Église commence au Paradis ; sa vie est considérée comme la manifestation du Royaume de Dieu. Dans ses écrits, le métropolite Philarète de Moscou affirme : « *L'histoire de l'Église commence avec l'histoire du monde. La création même du monde peut être considérée comme une préparation à la création de l'Église parce que la fin pour laquelle le royaume de la nature a été établi se trouve dans le Royaume de la Grâce* ». Dans une telle perspective, il faut probablement partir du fait que l'on considère ou qualifie l'Église de création *nouvelle*. Il apparaît ainsi que les dimensions

⁵ Voir la conception et le modèle catholiques.

⁶ Voir le modèle protestant.

⁷ L'Orient orthodoxe est toujours resté et reste toujours libre de l'ecclésiologie « polémique » et « définitionnelle » qui sous-tend le « *De Ecclesia* » occidental – que ce soit dans sa forme catholique ou protestante – qui conditionne dans une large mesure le débat œcuménique sur l'Église. Dans nos propres « sources » – les Pères de l'Église, les Conciles œcuméniques et les synodes locaux ainsi que la Liturgie –, nous ne trouvons aucune définition formelle de l'Église – ou, du moins, nous y trouvons de nombreux enseignements et points de vue sur l'Église. Ce n'est pas par manque d'intérêt ou de conscience pour l'ecclésiologie mais plutôt parce qu'on ne saurait définir ou décrire l'Église indépendamment de ce qu'est véritablement sa vie.

fondamentales de l'ecclésiologie orthodoxe, selon le P. Alexander Schmemmann, sont la dimension cosmique et la dimension eschatologique.⁸

D'un côté, dans le Christ, le Fils de Dieu fait homme, le nouvel Adam, la création trouve non seulement sa rédemption et sa réconciliation avec Dieu mais aussi son accomplissement dans le Royaume. Le Christ est le Verbe, le Logos, la Vie de toute vie, et cette vie, qui a été perdue à cause du péché, est restaurée et communiquée dans le Christ – dans Son incarnation, Sa mort, Sa résurrection et Sa glorification – à l'homme (*anthropos*) et, par lui, à toute la création.⁹ L'événement de la Pentecôte, la descente de l'Esprit Saint, Dispensateur de vie, n'est pas simplement l'établissement d'une institution à qui sont attribués des pouvoirs spécifiques et une autorité : c'est l'inauguration de l'ère nouvelle, le début de la vie éternelle, la révélation du Royaume qui est *joie et paix dans l'Esprit Saint*.

C'est ainsi que l'Église est la présence continue de la Pentecôte, en tant qu'elle est puissance de sanctification et de transfiguration de toute vie, en tant que *grâce*, qui est connaissance de Dieu, communion avec Lui et, en Lui, avec tout ce qui existe. L'Église est la création nouvelle telle que renouvelée par le Christ et sanctifiée par l'Esprit Saint. C'est une *vie en communion/koinonia*¹⁰ dans sa pleine réalité et richesse d'expression, une participation à la communion trinitaire qui réalise cette unité du Corps du Logos incarné par la force et l'inspiration de l'Esprit Saint.¹¹ Dans ce sens, on pourrait dire que « la Trinité est notre programme social ».¹²

Mais, par ailleurs, le Royaume que le Christ inaugure et que réalise pleinement le Saint Esprit *n'est pas de ce monde*. En rejetant et en condamnant le Christ, « *ce monde* » s'est condamné lui-même ; en conséquence, nul ne peut entrer dans le Royaume sans mourir au monde dans un sens réel, c'est-à-dire sans le rejeter dans son autosuffisance, sans mettre toute sa foi, toute son espérance et tout son amour dans « *le siècle à venir* », dans le « *jour sans crépuscule* » qui se lèvera à la fin du temps. « *Vous êtes morts, et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu* » (Col 3, 3). Cela signifie que, si l'Église demeure certes en ce monde, sa vie réelle est une attente et une anticipation constantes du monde à venir, une préparation à sa venue, un passage à une réalité que, en ce monde, nous ne pouvons vivre que comme future, comme une promesse et un gage de ce qui est encore à venir. Les fruits de l'Esprit (par exemple la joie, la paix, la sainteté, la vision, la connaissance) sont réels, mais leur réalité est celle de la joie qu'éprouve un voyageur lorsque, au bout d'un long voyage, il aperçoit enfin la belle ville où il se rend – mais dans laquelle il n'a pas encore pénétré. L'Église, dès maintenant, révèle – et véritablement accorde – le Royaume qui est à venir, et la création devient nouvelle lorsqu'elle meurt à elle-même en tant qu'elle est « *ce monde* » et devient soif et faim de la consommation de toutes les choses en Dieu.

⁸ Alexander SCHMEMMANN a présenté un exposé intitulé : « Ecclesiological Notes » à l'Institut de Théologie contemporaine de Montréal en juillet 1965 ; il a été publié dans *St Vladimir's Seminary Quarterly*, Vol. 11, n° 1, 1967, pp. 35-39.

⁹ N. CABASILAS : *La vie en Christ* III, in : P.G. 150, 350 ; voir aussi Gennadios LIMOURIS : *Nicolas Cabasilas, Theology and Spirituality*, Strasbourg 1983, p. 460 ; St MAXIME LE CONFESSEUR : *Quaestiones ad Thalassium* 60, in : P.G. 90, 621AB ; V. Lossky : *The Mystical Theology of the Eastern Church*, James Clarke, Cambridge & Londres 1973, pp. 135-136 ; St IRÉNÉE : *Against Heresies*, 5,14,1, in : A. ROBERTS, J. DONALDSON et A.C. COXE (dir.) : *Ante-Nicene Fathers (ANF)*, 10 vols., New York 1885-1897, 1, 54 ; D. O. ROUSSEAU : « Incarnation et Anthropologie en Orient et en Occident », in : *Irénikon* 26 (1953), p. 366.

¹⁰ Cf. Boris BOBRINSKOY : *Le Mystère de la Trinité*, Éditions du Cerf, Paris 1986, pp. 12-23.

¹¹ Cf. Jérôme HAMER : *The Church Is a Communion*, Geoffrey Chapman, Londres 1964, p. 174.

¹² Cf. B. BOBRINSKOY : *Ibid.*

En conséquence, il est vrai que le mystère de l'Église, en tant que création nouvelle dans ses deux dimensions – la dimension *cosmique* et la dimension *eschatologique* –, nous révèle le sens et la structure de l'Église en tant qu'*institution* à la fois divine et humaine. La nature de cette institution peut être qualifiée de *sacramentelle*. Cela signifie non seulement une interdépendance donnée ou statique entre le visible et l'invisible, entre la nature et la grâce, entre le matériel et le spirituel, mais aussi, et surtout, l'essence dynamique de l'Église en tant que passage de l'*ancien* au *nouveau*, de ce monde au monde à venir, du royaume de la nature au Royaume de la Grâce.

Dans ce sens, en tant que société et organisme humano-divin, l'Église appartient à ce monde ; elle en fait véritablement partie. L'Église doit en faire partie parce qu'elle est « instituée » pour représenter et personnifier le monde, pour assumer l'ensemble de la création. Il appartient donc à « l'institution » même de l'Église d'être un peuple, une communauté, une famille, une organisation, une nation, une hiérarchie – en d'autres termes d'assumer toutes les formes naturelles de l'existence humaine dans le monde, dans le temps et dans l'espace. Cependant, elle est en continuité organique avec l'ensemble de la famille humaine, avec la totalité de l'histoire humaine. Elle est *pars pro toto* de la création tout entière. En même temps, elle n'est tout cela que pour révéler et manifester le véritable sens de la création : l'accomplissement dans le Christ, pour annoncer au monde sa fin et l'inauguration du Royaume.

Cette *institution* est donc – comme le disait le patriarche Athénagoras – le *sacrement du Royaume*,¹³ le moyen par lequel l'Église ne cesse de devenir ce qu'elle est, de se réaliser comme l'Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique, comme le Corps du Christ et le Temple de l'Esprit Saint, comme la vie nouvelle de la nouvelle création.

L'acte fondamental de cette réalisation, et par conséquent la véritable *forme* de l'Église, c'est la Divine Eucharistie : le sacrement dans lequel l'Église accomplit le passage – la *pâque* – de ce monde au Royaume, dans lequel elle offre à Dieu, dans le Christ, l'ensemble de la création, y voyant « *le ciel et la terre remplis de sa gloire* », et participe à la vie immortelle du Christ à Sa table dans son Royaume.

3. L'Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique – Sa nature trinitaire et sacramentelle

Cette nature sacramentelle de l'Église révèle le véritable sens des *notae* universellement acceptées par lesquelles l'Église confesse être *Une, Sainte, Catholique et Apostolique*. Chacun de ces attributs s'applique à la fois à l'institution et à son accomplissement, à la forme et au fond, à la promesse et à sa réalisation. L'Église est Une, Sainte, Catholique et Apostolique, et elle doit en permanence se réaliser elle-même en unité, sainteté, catholicité et apostolicité. Son unité visible doit se réaliser en tant que cette unité représente le contenu même de la vie nouvelle et l'unité de tout en Dieu et avec Dieu. La sainteté objective de sa vie doit s'accomplir et se réaliser dans la sainteté personnelle de ses membres. La catholicité doit croître pour devenir *plénitude* de la foi et de la vie de chaque communauté, de chaque chrétien et de l'Église tout entière. Son apostolicité – son identité dans le temps et dans l'espace avec le *plérôme* (le tout) de l'Église – s'est manifestée le jour de la Pentecôte, et elle doit être préservée, dans sa totalité et non-dénaturée, par chaque génération, toujours et partout.

¹³ Cf. Olivier CLÉMENT : *Dialogues avec le Patriarche Athénagoras*, Fayard, Paris 1969, p. 136. Voir aussi A. M. ALLCHIN : *The Kingdom of love and Knowledge. The Encounter between Orthodoxy and the West*, Darton, Longmann & Todd, Londres 1979, pp. 7-8. Wolfhart PANNENBERG : *Theology and the Kingdom*, in : Richard J. NEUHAUS, Westminster Press, Philadelphia PA 1979, pp. 55 sq.

En ce monde, l'Église *Une, Sainte, Catholique et Apostolique* se manifeste sous la forme d'une pluralité d'Églises, dont chacune est à la fois une partie et un tout. Chaque Église est une partie parce qu'elle ne peut être Église que dans l'unité avec toutes les Églises et en obéissance à la vérité universelle ; mais elle est aussi un tout parce que dans chaque Église, en tant qu'elle est unie avec l'Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique, le Christ est présent tout entier, la plénitude de la grâce est donnée, et la catholicité de la vie nouvelle est révélée. L'unité visible de toutes les Églises en tant que l'Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique s'exprime et est préservée dans l'unité de la foi, l'unité de la structure sacramentelle et l'unité de la vie.¹⁴ L'unité de la foi trouve sa norme et son contenu dans la Tradition. L'unité de la structure sacramentelle est préservée par la succession apostolique, qui est la continuité visible et objective de la vie et de la constitution de l'Église dans le temps et dans l'espace. L'unité de la vie se manifeste dans la sollicitude active de toutes les Églises les unes pour les autres et pour toutes ensemble, pour la mission de l'Église dans le monde.

Il faut aussi comprendre la nature de l'Église, essentiellement, comme l'Église du Dieu Trine. La Sainte Trinité est la base et la source ultimes de l'existence de l'Église et, dans ce sens, l'Église est à l'image et à la ressemblance de Dieu. Cet être à l'image de la Sainte Trinité constitue le mode de l'existence de l'Église qui, en fait, révèle sa nature. Étant en Dieu, l'Église reflète sur la terre l'unité de Dieu dans la Trinité. Ce qui est naturel à Dieu est donné à l'Église par grâce.¹⁵

C'est ainsi que la Trinité est le *point de départ* pour comprendre la nature de l'Église, et en particulier son unité dans la multiplicité, comme l'Esprit Saint partage une vie unique et un être unique. Les trois Personnes distinctes et uniques sont une en vie et en nature. Semblablement, l'Église comporte une multiplicité parallèle de personnes en unité de vie et d'être. La différence entre Dieu et l'Église est que, chez Dieu, la multiplicité dans l'unité est la vérité alors que, dans l'Église, ce n'est qu'une participation à la vérité. Pour reprendre les termes des Pères de l'Église, le premier est *ousia* alors que la seconde est *metousia*. L'unité des trois Personnes Divines en vie et en être est, par conséquent, le prototype de l'unité des personnes de l'Église en vie et en être. Ainsi que le dit le Christ lui-même dans sa prière pour l'Église : « *Comme toi, Père, tu es en moi et que je suis en toi, qu'ils soient en nous eux aussi, afin que le monde croie que tu m'as envoyé* » (Jean 17, 21). Ce qui caractérise l'unité, c'est la collégialité et l'amour, et non pas la subordination. C'est dans la triadologie orthodoxe, fondée sur la grâce de la Trinité, que se trouvent les catégories ontologiques fondamentales de l'ecclésiologie orthodoxe. Dans ce sens, l'Église est une *eikôn* de la Sainte Trinité, une participation à la grâce divine.

Dès lors, nous devons dire que l'Église est l'Église du Dieu Trine *en tant qu'elle est l'Église du Christ*. Le lien existant entre la Sainte Trinité et la christologie, c'est-à-dire entre la théologie et l'économie, implique nécessairement un lien semblable dans l'ecclésiologie.¹⁶

¹⁴ Cf. Wolfhart PANNENBERG : *The Apostle's Creed in Light of Today's Questions*, Wipf and Stock Publishers 2000, pp. 3 sq. ; voir aussi J. MEYENDORFF : *Catholicity and the Church*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1983, pp. 53-54 ; J. ZIZIOULAS : *Being in Communion*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1985, pp. 116-117 ; J. N. D. KELLY : *Early Christian Creeds*, 3^e éd., Lonergan, New York 1981, p. 31 ; Paul TILlich : *Dynamics of Faith*, Perennial Classics, 1991, pp. 47 sq. ; Joseph RATZINGER : *Église et Théologie*, Mame, Paris 1992, pp. 150-170.

¹⁵ Cf. George Dion. DRAGAS : *Op. cit.* (note 4).

¹⁶ Comment l'Église participe-t-elle au mystère et à la grâce de Dieu ? Comment la *metousia* *Théou* (participation à l'essence de Dieu) se réalise-t-elle ? Comment l'Église devient-elle une *eikôn* de la Sainte Trinité ? Dans sa forme la plus simple, la réponse est : dans le Christ et par le Christ. Le Christ a établi le lien entre l'image du Dieu Trine et ce qui est fait d'après l'image, à savoir l'Église, l'humanité. En Christ, nous avons à la fois l'*eikôn* et les *kat'eikona* (ce qui est selon l'image).

L'Église est à l'image du Dieu Trine et elle participe à la grâce de la Trinité dans la mesure où elle est dans le Christ et participe de sa grâce. L'unité des personnes en vie et en être ne peut se réaliser en dehors de cette économie du Christ, et cela nous amène à ce que le Nouveau Testament appelle le Corps du Christ.

Le Christ est la Tête de l'Église, et l'Église est Son Corps. C'est à partir de cette perspective christologique que nous pouvons mieux comprendre la multiplicité dans l'unité qui existe dans l'Église. Cette perspective du Corps du Christ est normalement mise en relation avec la Divine Eucharistie parce que c'est dans l'Eucharistie que le Corps est révélé et réalisé. Dans la Divine Eucharistie, nous rencontrons le Christ tout entier – la Tête – et le Corps : l'Église. Mais l'Eucharistie est célébrée en de multiples lieux et dans de nombreux groupes différents de personnes. Cela signifie-t-il donc qu'il y a de multiples corps du Christ ? Ce n'est pas le cas parce qu'il y a une seule Tête, et un seul Corps Eucharistique dans lequel sont incorporées toutes les personnes en tous lieux. C'est le Seigneur lui-même qui est manifesté en de multiples lieux, lorsqu'Il donne Son Corps unique à tous afin que, en le partageant, ils puissent tous devenir un avec Lui et les uns avec les autres. Du fait qu'il y a un seul pain, les multiples sont un seul Corps, car nous partageons le même pain. Les multiples lieux et les multiples groupes de personnes dans lesquels le Corps Eucharistique du Christ est révélé ne constituent pas un obstacle à son unité. En réalité, participer à ce Corps en un lieu, c'est être uni à Celui qui n'est pas lié par le lieu et qui est donc mystiquement (mystérieusement ou sacramentellement) uni avec tous.¹⁷

À propos de l'ecclésiologie orthodoxe, plusieurs théologiens évoquent deux modèles : le modèle pneumatologique (triadologique) et le modèle christologique. En réalité, il n'y a pas deux modèles mais un seul : l'Église est à la fois l'Église de la Sainte Trinité et l'Église du Christ. Pourtant, la plénitude totale de la Divinité réside dans le Corps du Fils incarné, comme en un Temple ; c'est ce que nous enseignent clairement le Nouveau Testament et les Pères de l'Église. La christologie est inséparable de la théologie trinitaire – ou triadologie. Sans le Père, on ne peut élaborer aucune doctrine adéquate du Fils. En même temps, le don du Fils incarné à l'humanité ainsi que Sa présence incarnée et notre incorporation dans Son Corps sont impensables sans l'Esprit Saint.

Il est également vrai que des théologiens ont tenté de différentes manières d'interpréter cette interpénétration des dimensions trinitaire et christologique de l'ecclésiologie orthodoxe. Certains, par exemple, considèrent que l'œuvre du Christ se réfère à l'unité de nature, et l'œuvre de l'Esprit à la diversité des personnes, le Christ et l'Esprit amenant tous deux l'ensemble de l'humanité – nature et personnes – sous la monarchie du Père. D'autres, par contre, renvoient au mode biblique de la révélation de la Trinité dans l'histoire du salut et considèrent que le début de l'Église est dans le Père. Ils considèrent également la création comme l'établissement ou la révélation de l'Église dans l'histoire, dans l'Incarnation du Fils et, enfin, dans la croissance et le parachèvement de l'Église dans l'économie du Saint Esprit, qui atteint son terme dans la résurrection finale.¹⁸

¹⁷ Voici comment saint Athanase explique la prière du Seigneur demandant que les Apôtres soient un : « ... parce que je suis Ta Parole, et que je suis aussi en eux à cause du Corps, et qu'à cause de Toi le salut des hommes se parfait en Moi, c'est pourquoi je demande qu'ils deviennent un eux aussi, selon le Corps qui est Moi et selon sa perfection, afin qu'eux aussi deviennent parfaits en étant un avec lui et étant devenus un en lui ; afin que, comme si tous étaient portés par moi, tous soient un seul corps et un seul esprit et grandissent pour devenir un homme parfait. » Et saint Athanase conclut : « Car nous tous, participant du même, devenons un seul Corps, ayant en nous le seul Seigneur. Ce qui est donné en un lieu particulier est aussi quelque chose qui le transcende, en raison de sa perfection particulière, c'est-à-dire du fait qu'il est le corps ressuscité du Christ. »

4. *L'Ekklesia – Rassemblement et participation du peuple de Dieu*

Assemblés ensemble, les chrétiens ne constituent pas une *congrégation* ou *koinotès* séculière : ils ne viennent pas uniquement pour se rencontrer mais plutôt pour rencontrer le Christ qui est sacramentellement présent au milieu d'eux. C'est lui qui est la raison pour laquelle les individus se rassemblent pour créer une authentique communion de saints. Sur ce point, l'ecclésiologie orthodoxe s'écarte d'autres interprétations des motifs de la communauté fraternelle. Il convient ici de préciser deux points.

À l'origine, le mot *ekklèsia* signifiait l'appel des individus à une importante assemblée. Sous ce rapport, on met l'accent sur celui qui convoque et sur son autorité en même temps que sur l'acte que constitue son appel. Qui est-ce qui, en fait, appelle, et à quelle fin ? Ce n'est pas une personne qui est apparue autrefois et a bientôt disparu, ce n'est pas non plus un corps anthropocentrique qui lance des invitations pour des raisons sentimentales. Ce corps a une autorité et un pouvoir spéciaux qui lui ont été confiés d'En-Haut. Cet appel est lancé parce que quelque chose s'est passé dans l'histoire, un événement qui a renversé le cours de l'histoire. L'humanité est donc invitée à tourner son attention vers cet événement (le Christ ressuscité) et à recevoir la rédemption et le salut.

Ces nouvelles de la rédemption et du salut sont les motifs pour lesquels, à toutes les époques et en tous lieux de la terre, tous les hommes ont été appelés. Si les apôtres n'ont pas pu s'empêcher de diffuser cette invitation, alors pourtant qu'ils étaient souvent menacés de mort, il faut attribuer leur secret au fait qu'ils connaissaient, par expérience personnelle, la hauteur et la profondeur des bénédictions qui accompagnent cet appel.¹⁹

Si le rassemblement de personnes est extrêmement important, ce ne sont pas elles qui déterminent la légitimité, la validité ni l'autorité d'un tel rassemblement. Bien sûr, il convient de considérer l'Église dans son double aspect : sociologique et sacramentel, spirituel et temporel. La présence humaine est nécessaire, mais ce n'est pas l'élément qui donne du poids à l'authenticité de l'Église ni la détermine.

Ce ne sont pas simplement les personnes assemblées qui constituent l'Église, mais c'est le peuple avec la présence sacramentelle du Christ. C'est le Christ, avec son peuple, qui crée l'Église – tête et corps –, le fils premier né et les frères puînés.²⁰

¹⁸ Ce modèle strictement biblique semble plus proche de l'éthos des traditions liturgiques de l'orthodoxie, mais l'autre modèle (plus dogmatique et ontologique) semble lui aussi être bien fondé sur ce que pense l'Église orthodoxe du Christ Seigneur. Dans l'ecclésiologie orthodoxe, on ne saurait séparer les dimensions triadologique et christologique parce que l'Église est l'Église de la Sainte Trinité dans la mesure où elle est l'Église du Christ, et inversement.

¹⁹ Cf. CYRILLE DE JÉRUSALEM : *Catéch. XVIII, 26* ; PG 33, 1048 : L'Église « *Ekklesia* » était en fait le lieu dans le temps où une personne humaine rencontrait le Christ ressuscité et bénéficiait de ce que lui offrait le Rédempteur. Dans ce sens, s'adressant à des catéchumènes, Cyrille de Jérusalem présente cette institution comme dépassant les restrictions géographiques : « *Si vous êtes dans une ville, ne demandez pas seulement où est l'église particulière, mais où est l'Église catholique, car c'est le nom qui convient à celle qui est notre sainte Mère à tous, l'Épouse de notre Christ.* »

²⁰ Différents avis ont été exprimés à ce sujet. La congrégation assemblée est considérée comme constituant l'Église et comme conférant le pouvoir du ministère à un ministre parce qu'elle le désigne par son témoignage et sa voix unanimes. Saint Augustin écrit que, « *sans sous-estimer le facteur humain ni les facteurs contraignants, il nous faut éviter l'erreur de considérer le facteur vertical christologique comme subordonné ou secondaire* ». Il ne fait pas de doute que l'Église est objectivement *congregatio generis humani*, une assemblée qui résulte d'un rassemblement de personnes.

Israël fut traité de multiples manières par Dieu, afin qu'il puisse devenir le vrai peuple, l'élu de Dieu, le *laos tou Théou*. Mais, au contraire, Israël a fait tout son possible pour devenir une nation parmi les autres nations. De nouvelles directives, allant dans le même sens, ont dû lui être données à de multiples reprises pour rappeler sa vocation au nouvel Israël. Tout ce que le Christ a dit à propos de son Royaume doit être compris dans ce contexte. L'Église du Christ nous donne le moyen de véritablement présenter le souvenir du Christ. L'Église devient le lieu historique, l'incarnation de l'action salvifique de Dieu dans l'ordre temporel. L'Église sait que le Verbe (le Logos) prend chair dans sa propre existence. Il ne faut pas se souvenir de la réconciliation comme d'un événement et d'un moment particuliers appartenant au passé : la rédemption est un processus continu ; l'œuvre divine de rédemption s'accomplit dans l'Église et par l'Église.

Tous les grands événements que sont les souffrances et les triomphes du Christ se produisent à nouveau, d'une manière mystérieuse, au travers de la vie sacramentelle de l'Église. L'Église vit au quotidien le calvaire et la résurrection. C'est pourquoi, dans toute Liturgie orthodoxe, on se réfère à ces événements comme non seulement appartenant au passé mais encore comme se déroulant maintenant, devant nous.

Sous sa forme visible, l'Église n'existe pas seulement pour affirmer, avec toute la gravité voulue, qu'un événement particulier a eu lieu, avant que quiconque l'ait jamais vécu. C'est la continuation de son œuvre rédemptrice ; c'est dans ce dessein qu'elle a été donnée aux apôtres, après qu'ils eurent reçu la force de l'Esprit. Il ne faut pas isoler la réalité du Christ en la limitant à un moment particulier de l'histoire et en la dissociant de l'Église : ce serait introduire une dichotomie dans l'affirmation fondamentale de la doctrine du Corps mystique, séparant la tête du reste de l'organisme. L'Église a une présence ontologique pour des raisons christologiques.

5. « Appelés à être l'Église Une » – Deux appels en une même invitation !

Ainsi que nous l'avons décrite, l'Église n'est pas une entité statique et monolithique. Le père Yves Congard, ce grand théologien, écrivait que « *l'Église ne présente plus une unité monolithique* »²¹. Dans ce sens, l'Église est un organisme vivant, dont les membres vivent et éprouvent l'union hypostatique du Dieu Trine d'une manière à la fois humaine et divine. Cette union hypostatique trinitaire affecte aussi la vie de l'Église maintenant et à l'avenir, conformément aux plans de Dieu pour le salut de toute l'humanité.

Ce processus eschatologique tendu vers le salut comporte un sens et des moyens pour les plans divins de déification/sanctification de tous les êtres humains et pour la communion entre eux. Dans ce sens, l'Église enrichit *per semper* sa dynamique par la grâce de Dieu et par l'énergie (*energeia*) donnée par la puissance du Saint Esprit pour l'accomplissement de Son Royaume. Ce Royaume ne constitue pas une réalité imaginaire ou abstraite : c'est plutôt une réalité divine qui relève des desseins salvifiques eschatologiques de Dieu pour la réalisation de Sa communion avec Ses créatures et pour l'intégrité de Sa création et du monde entier. Par ailleurs, ce Royaume eschatologique représente aussi la réalisation et la réactivation de la pleine communion des êtres humains avec le Créateur et avec toute l'humanité.

Ce Royaume n'est pas seulement une réalité terrestre mais aussi une réalité spirituelle, à la fois mystérieuse et mystique, dans laquelle le Christ est au centre du processus opérationnel divin de notre salut. Influencé par les Pères de Cappadoce, le métropolite Jean de Pergame

²¹ Cf. *In voices of Unity*, COE, Genève 1981, p. 21.

(Jean Zizioulas) – théologien dont les ouvrages sont particulièrement appréciés – affirme que l'idée que *Dieu est communion* est un élément critique de notre théologie et de notre spiritualité. L'être de Dieu est un être relationnel : sans le concept de communion, il serait impossible de parler de l'être de Dieu. La Sainte Trinité est un concept ontologique *primordial* et non pas une notion rajoutée à la substance divine ou plutôt qui s'en déduit. La substance de Dieu – *Dieu* – n'a pas de contenu ontologique, pas d'être véritable, en dehors de la communion.²²

Cette conception de la Trinité des Personnes Divines : Père, Fils et Esprit – identités non pas indépendantes, non pas même interdépendantes, qui influent l'une sur l'autre mais plutôt *personnellement intérieures* l'une à l'autre, *communion de Personnes Divines* – s'exprime par le moyen du concept grec de *périchorèse*. Dans cette conception de la Trinité dans laquelle, dans l'éternité, Père, Fils et Esprit partagent une réciprocité mutuelle dynamique, une interpénétration et une inter-animation, les relations entre les Personnes Divines ne sont pas considérées comme secondaires par rapport à l'*ousia* divine mais plutôt comme *constitutives* de l'être même de Dieu.²³ Par opposition à la pensée occidentale telle que la présente Kant – et telle que façonnée par les présupposés philosophiques grecs²⁴ –, dans la pensée de l'Orient orthodoxe, les hypostases, c'est-à-dire la qualité de personnes du Père, du Fils et de l'Esprit, ne sont pas ajoutées comme des suppléments qui découlent de la nature de Dieu : elles constituent en propre la nature ontologique de Dieu.²⁵

Ainsi que le dit Colin Gunton, un théologien américain : « [...] *Les personnes [de la Trinité] ne se contentent pas d'entrer en relation l'une avec l'autre : elles sont constituées l'une par l'autre dans les relations* ». Pour Gunton, « *Dieu n'est pas Dieu sinon dans la manière dans laquelle Père, Fils et Esprit, dans l'éternité, donnent l'un à l'autre et reçoivent l'un de l'autre ce qu'ils sont essentiellement.* »²⁶ Les trois ne sont pas simplement co-inhérents (périchorèse) : ils constituent dynamiquement l'être les uns des autres. De cette prémisse fondamentale, il s'ensuit que *Dieu est une communion de Personnes Divines*.²⁷

Commentant l'absence de la doctrine de la Trinité dans les écrits théologiques, le théologien catholique Karl Rahner faisait remarquer d'une manière provocante : « *Si la doctrine de la Trinité devait être abandonnée parce que considérée comme fausse, la plus grande partie des textes religieux pourrait bien demeurer virtuellement inchangée* ». Mais, pour Rahner, le

²² Cf. Jürgen MOLTSMANN : *The Trinity and the Kingdom*, Fortress Press, Minneapolis 1993, XV.

²³ Cf. John D. ZIZIOULAS : *Being as Communion : Studies in Personhood and the Church*, éd. 2002, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1985 ; voir aussi Paul MCPARTLAN (dir.) : *Communion and Otherness : Further Studies in Personhood and the Church*, T&T Clark, Londres / New York 2006.

²⁴ Cf. Emmanuel KANT : *Der Streit der Fakultäten*, Ph. B. 252, 33, cité dans Jürgen MOLTSMANN : *The Trinity and the Kingdom of God : The Doctrine of God*, trad. Margaret Kohl, SCM Press, Londres 1981, p.6.

²⁵ Cf. John D. ZIZIOULAS : *Being as Communion : Studies in Personhood and the Church*, éd. 2002, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1985, p. 214.

²⁶ Cf. Colin E. GUNTON : *The One, the Three and the Many : God, Creation and the Culture of Modernity - the 1992 Bampton Lectures*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. 163.

²⁷ J. ZIZIOULAS : *Op. cit.* (note 23) p. 164. Pour lui : 1) cet *être-existence* tient à la libre dispensation de dons par un Dieu personnel ; c'est-à-dire que cet *être-existence* ne l'est pas par *nécessité* mais par *liberté*. Toute la création est donc un don – en tant qu'elle est créée librement par l'*ekstasis* des Personnes Divines – fait par un Dieu qui s'ouvre pour dispenser sa vie et son amour dans l'acte de création ; et 2) toute la création est donc destinée à être *en communion* avec son Créateur, et l'humanité, faite « à l'image de Dieu », est spécifiquement faite pour être *comme Dieu*.

L'humanité reflète l'*imago Dei*, non pas du fait de notre nature propre – notre substance/*ousia* – c'est-à-dire du fait de *ce que* nous sommes, mais plutôt de par notre mode d'être, ce qui est une conception personnaliste de l'*être-existence*.

grand problème auquel est confrontée l'Église occidentale « *provient de son incapacité à prendre conscience de la pertinence existentielle* »²⁸ de la doctrine de la Trinité.

Parce que cette « *appel divin* » s'adresse à nous tous, ce n'est pas simplement et uniquement une invitation – ce qui serait très naturel – mais aussi l'affirmation que cette invitation se rapporte à l'Église Une, et uniquement à l'Église Une du Christ. L'appel christocentrique de l'Église nous vient du fondateur et de la Tête de cette Église, qui est notre Seigneur Jésus-Christ. Le terme « *appelés* » pourrait aussi être compris comme une confirmation du fait que, en confessant le Seul Seigneur, nous devenons participants de Son Église et constituons Son Église, ce qui est un second appel à être ensemble humainement et spirituellement dans Sa communion.

C'est ainsi que, dans *Appelés à être l'Église une*, il y a deux « *appels* » ou « *vocations* » dans une seule invitation par excellence. Le premier est un appel impératif qui nous est lancé à tous, affirmant notre foi et notre croyance en Celui qui constitue l'Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique. Le second appel, qui nous vient de l'Église en tant qu'« *Ekklesia* », est une prérogative authentique qui confirme que nous sommes tous membres par excellence de cette Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique, et par laquelle nous confirmons notre appartenance à notre Seigneur Jésus-Christ. C'est le Christ Lui-même qui définit ces attributs de l'Église parce qu'Il est le Un, et aussi le Saint, le Catholique – l'Universel – et la continuation des temps apostoliques.

Par cet appel, donc, nous participons à cet « *espace divin* » qu'est le Royaume de Dieu, et le fidèle confesse, croit et affirme l'unité de l'Église, dans sa dimension universelle et catholique. Il y a non seulement de multiples pour Un seul mais aussi Un seul pour de multiples qui sont assemblés à la Table eucharistique pour participer à la communion du Corps et du Sang du Seigneur.

À ce propos, le théologien américain John H. Yoder écrit : « *Le monde du xx^e siècle ne pourra pas éviter de devoir devenir un seul monde* »²⁹. La théologie est la conscience de l'Église en ce monde unique. Elle traite de la « chose réelle », quels que puissent être notre statut social, notre race ou notre genre. C'est un outil pour apprendre, un instrument pour comprendre, et non pas seulement la prérogative des privilégiés et des érudits. La théologie devient idéologique lorsque nous perdons le mystère de sa référence ou que nous investissons notre espérance dans quelque chose d'inférieur à l'ultimement réel. On peut dégager deux tendances de la théologie : l'une qui oriente la réflexion théologique dans la dimension verticale et transcendante, l'autre qui l'oriente dans la dimension horizontale et immanente. Les préoccupations sociales particulières peuvent souvent devenir des points d'ignition et des causes de division, comme ce fut le cas avant la Cinquième Assemblée du Conseil œcuménique des Églises à Nairobi en 1975, et comme cela se produit aujourd'hui. Faire de la théologie, c'est, en premier lieu, apprendre à donner une raison.

²⁸ Cf. Karl RAHNER : *The Trinity*, trad. Joseph Donceel, Burns and Oates, Londres 1970, pp. 11,14.

²⁹ Cf. John H. YODER : *Newsletter*, Boston Theological Institute, Volume XXXI, n° 10 (14 novembre) 2001, p. 2 : Dans un sens, tout le monde peut faire de la théologie parce que c'est faire de la théologie que de chercher sa place dans le monde et d'y trouver un sens. Catholique-universelle et œcuménique dans son champ d'étude, évangélique et pastorale dans son intention, la théologie est façonnée non pas seulement par l'Écriture et la tradition ecclésiale mais aussi par les niveaux d'organisation humaine et de prémisses technologiques qui déterminent nos expériences et nos modes de raisonnement. Comme nous l'ont enseigné les philosophes du soupçon, le langage de la théologie cache bien des choses – beaucoup de choses qui font que le monde unique est moins que ce qu'il est en vérité. Cela nous diminue.

6. Considérer l'avenir avec espérance

Qu'est-ce donc que l'Église ? C'est l'Église du Dieu Trine, l'Église du Christ, l'Église des Pères, l'Église des saints et l'Église du peuple de Dieu, c'est l'Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique. C'est l'Église Une dans laquelle tous sont appelés à être présents et à en faire partie. Peut-être que l'*eikôn* la meilleure et la plus claire de cette multiple perspective de l'Église doit être vue dans le sceau que constitue le Pain eucharistique :³⁰ nous y trouvons l'Église récapitulée dans ses dimensions personnelle, historique, théologique et anthropologique ; nous y trouvons l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité ; nous y trouvons la célébration du mystère tout entier de l'Église.

En conclusion, l'ecclésiologie orthodoxe est holistique et ne tolère aucune division arbitraire entre l'un et le multiple. Elle n'est associée ni à l'uniformité, ni à la pluriformité extérieure : elle est unité dans la multiplicité. L'unité n'exige pas l'uniformité, mais elle rend hommage à la diversité, elle respecte la Tradition ou les traditions, tout en encourageant l'individualité.³¹

L'Église Une aujourd'hui est la continuation de la communauté apostolique des premiers jours. Si les Églises veulent dépasser leur stade actuel de division, il faut que soit restaurée entre elles la communion originelle. Elles doivent trouver les racines communes de leur foi, la Tradition vivante, qui est concrètement vécue dans la vie sacramentelle de l'Église Une. Par la puissance du Saint Esprit, la communion doit se réaliser à nouveau à chaque époque, à chaque moment. L'Église existe en tant qu'elle est en permanence appelée à proclamer le dessein de Dieu pour le monde, et à vivre concrètement cet appel dans les contextes et situations historiques.

Cependant, le mystère du Royaume doit être annoncé aujourd'hui, et l'unité de l'Église ne pourra être réalisée que si, dans un esprit de repentance, d'humilité et de discernement, nous revenons à nos sources communes.³² L'Église porte témoignage de la vérité non pas en se souvenant ou en empruntant les mots des autres mais à partir de sa propre vie, de son expérience continue, de sa plénitude catholique.³³ La grâce et le dessein de Dieu s'adressent à tous les hommes. L'Église est appelée à discerner par la foi les signes de l'action de Dieu dans l'histoire, dans les hommes et les femmes d'autres religions et convictions. Leur sens ne devient clair que dans la mesure où ils sont compris dans la perspective de la venue du Christ. L'Église se réjouit de ces signes et les reconnaît, y voyant un jugement, un vecteur de renouveau pour l'Église. En particulier, elle doit explorer, dans sa quête de l'unité, à la fois ce qui, d'après sa propre expérience, peut contribuer à nous faire dépasser les barrières et divisions humaines mais aussi les perspectives que d'autres peuvent apporter en guise de contribution à la vie de l'Église elle-même.

L'unité visible est-elle vraiment une possibilité en ce monde divisé ? Malgré la division de ce monde, la promesse de Dieu tient. Le Christ a prié pour l'unité de ses disciples, et c'est sur la

³⁰ *Prosphoron* : C'est le mot grec qui désigne le pain utilisé dans la Divine Liturgie.

³¹ Cf. Lukas VISCHER : « Die reformierten Kirchen – Eine unheilbar zersplitterte Familie ? » in : *Gottes Bund gemeinsam bezeugen*, Göttingen 1992, pp. 41-42.

³² Cf. (Mgr) Basile Krivocheine (+) (dir.) : *Syméon le nouveau théologien, Catéchèse I - Sources Chrétiennes*, n° 96, Paris, 1964, *Introduction*, pp. 39-40.

³³ Cf. *What Kind of Unity ?*, Document de Foi et constitution n° 69, COE, Genève, pp. 120-121. C'est en cela que se trouve cette « tradition de la vérité », *traditio veritatis*, dont a parlé saint Irénée. Pour lui, elle est liée à « la véritable onction de la vérité », *charisma veritatis certum*, et « l'enseignement des apôtres » était pour lui non pas tant un exemple interchangeable à réitérer ou à imiter qu'une source éternellement vivante et inépuisable de vie et d'inspiration.

base de Sa prière que l'on peut poursuivre la quête de l'unité avec confiance et avec la certitude que cette aspiration se réalisera de manières toujours nouvelles et avec des perspectives concrètes. Rappelons ici ce que disait Charles Brent, le président de la Réunion préliminaire à la Première Conférence mondiale de Foi et constitution à Lausanne : « *C'est un long voyage que nous avons entrepris... La controverse aime la guerre, et la discussion aime la paix... Un jour, il n'y aura qu'un seul berger et un seul Pasteur.* »³⁴

Il y a quelques années, Foi et constitution a célébré le 75^e anniversaire de la Première Conférence mondiale de Foi et constitution à Lausanne – et, aujourd'hui, 82 ans ont passé depuis cet important rassemblement œcuménique. Ce fut un grand événement pour cette période qui a suivi la première guerre mondiale, compte tenu des souffrances vécues par les Églises dans le monde entier et de leur quête de l'unité des Églises, et pour le christianisme divisé. Cette Conférence a affirmé : « *En dépit de nos différences doctrinales, nous sommes unis dans une foi chrétienne commune, laquelle est proclamée dans les Saintes Écritures, dont nous témoignons, et est préservée dans le Symbole œcuménique communément appelé "de Nicée", ainsi que dans le Symbole des Apôtres ; cette foi est en permanence confirmée dans l'expérience spirituelle de l'Église du Christ. Nous croyons que l'Esprit Saint, qui guide l'Église vers toute vérité, peut lui permettre – tout en la gardant fermement liée au témoignage de ces symboles, notre héritage commun de l'Église ancienne – d'exprimer les vérités de la révélation sous d'autres formes, selon que de nouveaux problèmes pourraient l'imposer de temps en temps.* »³⁵ La mémoire œcuménique nous rappelle l'énorme travail et les efforts considérables de milliers de gens qui ont cru à ce mouvement – le mouvement œcuménique – et s'y sont consacrés sans jamais se rendre compte que cela durerait si longtemps.

Il y a deux ans, c'était le 25^e anniversaire de la naissance du document *Baptême, Eucharistie, Ministère (BEM)*, adopté en 1982 par la réunion de la Commission de Foi et constitution à Lima, au Pérou, et qui présentait l'accord toujours plus grand – ainsi que les différences subsistantes – dans des domaines fondamentaux de la foi et de la vie des Églises. Aujourd'hui encore, le *BEM* demeure le document de convergence œcuménique le plus largement diffusé et étudié.

En 2003, la Commission spéciale sur la Participation des Orthodoxes a apporté une contribution considérable ; son *Rapport final* fut adopté par le Comité central du COE en septembre de la même année. L'une des conclusions de ce rapport, entre autres, a été la proposition d'approuver le mode de *consensus* qui devait être employé comme méthode de prise de décisions au COE, avec l'espoir et la conviction que, dans sa dimension spirituelle, ce processus pourrait être amélioré et appliqué à tous les niveaux des réunions et rassemblements œcuméniques. L'an prochain, cela fera 100 ans que 1 700 sociétés missionnaires se sont réunies en 1910 à Édimbourg, conscientes du fait que l'évangélisation dans le monde entier était une nécessité absolue.

À quoi bon tous ces anniversaires ? Quelles sont les profonds changements, évolutions ou processus que nous avons connus au cours de ces 100 dernières années de combats et discussions œcuméniques ? Il reste encore de l'espoir, l'espoir de quelque chose de plus positif, en dépit du fait que, quoique encore divisées, les Églises tentent de se rapprocher les

³⁴ Cf. Charles Henry BRENT : *A Pilgrimage towards Unity*, rapport de la réunion préliminaire de la Conférence mondiale de Foi et constitution, Genève, Suisse, 17-20 août 1920, p. 90.

³⁵ Foi et constitution : *Proceedings of the World Conference at Lausanne, August 3-21, 1927*, H. B. Bates (dir.), New York 1928, p. 466.

unes des autres et de s'organiser dans des activités et actions communes ainsi que dans des projets œcuméniques à différents niveaux de témoignage (*marturia*) et de service (*diakonia*). Le paysage œcuménique offre encore un espace suffisant pour que l'espoir puisse donner naissance, dans les années à venir, aux situations nécessaires pour rappeler l'appel lancé par le Seigneur à l'unité de l'Église. On a noté par le passé que les Églises recherchaient une unité dans la diversité, une situation de diversité, dans laquelle différentes traditions ecclésiales et dénominations confessionnelles poursuivraient leur cheminement œcuménique en confessant la même Foi apostolique tout en recherchant, cependant, les moyens authentiques de la Tradition de l'Église Indivise telle que révélée, vécue et affirmée au cours des siècles.

Pour ce qui est de l'avenir, les orthodoxes espèrent que l'on arrivera à une situation où, compte tenu de leur espace ecclésiologique et de leur conception de l'ecclésiologie dans les limites de leur Église, il sera possible de reconnaître la tradition ecclésiale des « autres » et de confesser ensemble les vérités de la Foi et de la Tradition dans une communion d'un « *espacement ecclésiologique* ». Aujourd'hui nous sommes appelés à un nouvel « *espace ecclésial de coexistence* » œcuménique dans la perspective de célébrer un jour ensemble à la Table du Seigneur, partageant Son Corps et Son Sang. Cette diversité non seulement rapproche différentes traditions ecclésiales mais aussi leurs cultures respectives, étant entendu que toutes, ensemble, seront *appelées à être l'Église Une*. Cette réalité est un combat permanent au sein du mouvement œcuménique. C'est une *croix* sur un chemin long et douloureux, une *croix* avec des obstacles à franchir et des divergences théologiques à surmonter, parce que non seulement l'unité surpasse la capacité de l'esprit humain mais aussi parce qu'elle est la volonté de Dieu. C'est un processus tendu vers une nouvelle transformation et une nouvelle transfiguration de l'humanité tout entière.³⁶

³⁶ Cf. M. M. THOMAS : *Risking for Christ's Sake. Towards an Ecumenical Theology of Pluralism*, COE, Genève 1987, pp. 113-114.